



# Editorial

Rebecca Pates

In 1409, 600 years ago, several groups of professors and students from Prague left that venerable university and ended up setting up a new university in Leipzig; they left in search for more liberty. We might assume that they meant by this that they had been limited in their freedom of expression, their freedom of religion, or freedom of assembly – those would certainly be good reasons to leave one place in favour of another. Or we could assume that they had been stymied in their attempts at university reform, that is, their attempts to realise a better university life. Neither of these reasons caused the founding of this university, however. Rather, what seems to have happened was this: Prague University had been organised in “nations” (roughly what Oxbridge colleges are now), and after a dispute between the “Saxon”, “Bavarian” and “Polish” “nations” with the local regent, he had redistributed the weighting of their votes in local decision making processes. That is, the liberty they sought was the liberty to govern their collective affairs. The town of Leipzig accepted them, and the prestige they brought, and thus accepted the second university to be founded on what is now considered German territory.

Interestingly, people then were free to leave institutions and could take the institution with them if they left collectively. *Behemoth* – those organisations that threaten the state – was to some extent more flexible then, despite all the talk of mobility and small worlds that are often supposed to go hand in hand with “globalisation”. And 600 years later, the fight to establish some right to self-governance, both at the collective and the individual levels, continues. In particular the students of Leipzig university have been collecting their grievances for this sexcentennial anniversary year, grievances that have resulted from continued underfunding, a half-hearted reform of the degree programmes and a new law concerning university governance – and again, these grievances relate to issues of liberty: the freedom to choose interesting classes over less interesting ones, the freedom to not attend those same classes, the freedom to be a master of your own time, the freedom to develop and pursue academic and other interests. Like the Prague residents at the time, some are threatening to leave unless these liberties be granted.

These demands for greater freedom could be classified into freedom from interference, freedom to live authentic lives, and the freedom not to be governed by rules not self-chosen, not to participate in what Étienne de la Boétie termed *servitude volontaire*, the subjection to the will of another for no good reason other than custom, convention and maybe a measure of control.

What does all this local history have to do with *Behemoth*? It provides some context for the current issue. What, you may ask, does context matter? It matters because context shows what someone was, and is, doing in providing a particular argument: They are as a rule arguing for a particular state of affairs, and thus against another one. Arguments, even the most abstract ones, have a function in a social and political setting, to take a stance is to favour one perspective over another. To ask what a theorist wants to achieve

is thus a central aspect in understanding how political goals can be thought to be achieved.

But to provide a political argument is also to participate in a particular type of social interaction. And an individual contribution to a social interaction through political argument may be bound by convention – or seek to test or widen the rules of engagement. Thus, a focus on context provides us with examples of freedom in action: in mapping as carefully as possible the inter-subjective conventions that govern political thought in a particular period and the set of political problems at issue (as e.g. Quentin Skinner does), we can understand how political theorists have freed themselves from, challenged and sought to modify the reigning conventions of their time. Often these challenges involve modifying the dominant political vocabulary. And in this focus on examples of violating, expanding or negotiating the rules of political and theoretical engagement, Quentin Skinner has brought about a revolution in the history of political thought. For, similar to Foucault, the focus in Skinner's work is not the determination of men and women by their circumstances, their class, or the dominant modes of thought of their time; it is rather the multiplicity of ways of engaging in a rule-bound world, or, to use the vocabulary dominant here, to bring some disorder to an orderly world – what *Behemoth* is all about.

More specifically, strands of thinking about liberty are what *this* issue of *Behemoth* is concerned. We have collected four texts here on each of these liberties:

*Ian Hacking* warns about the limitations to our freedom to research that come with a set of conservative arguments against technological innovation; such constraints serve to limit some people's attempt to think, and live, outside the boxes set by convention.

*Pat O'Malley* argues that many restrictions to liberty are ill-conceived as such, and that much depends on our definitions of liberty.

*Christian Schmidt* argues that thick autonomy requires we set the rules by which we are governed, which means having a say in the institutions used to govern us.

And *Samuel Salzborn* argues that granting some people liberties within certain frameworks is actually counter-productive, if you choose a framework that is constraining enough: where belonging is ethnically defined, extending belonging to minority groups means casting ethnicity in stone.

To put this in a less narrow context, consider that conceptions of liberty and conceptions of a good order are interlinked: Only that state seems to satisfy the criteria of legitimacy that can to some extent guarantee the freedom of its citizens and the social order within its territory.

Let us briefly consider this second aspect of legitimacy here. It may well be that social order is only contingently connected with statism. Though it cannot be denied that social order is often attributed to the state; an increase of violence is one symptom of failing or failed states, and a relative lack of violence is a good measure of social order and a well-functioning state.

But peace is only one benchmark among others that helps us decide on the stateliness of a given polity – otherwise one would have to conclude that the US, with his relatively high level of violence in comparison to most European states, is a comparatively weak state. In fact, of course, violence is one indicator of the state in that its absence is a measure of the predictability of everyday life. Societies without states may or may not in fact have a higher level of street-level violence, but what does distinguish them is the relative lack of predictability of everyday life, the malleability of schedules, the private provision of justice, the heterogeneity of actors involved in the handling of public safety, the necessity to privately organise garbage disposal, electricity, water and so on.

The state is thus coterminous not only with a set of institutions laying claim to a monopoly on the legitimate use of force, but with a high level of organisation in the public sphere. This regulatedness has effects on private arrangements, as states determine who may be married to whom, to how many, on the manners in which children may or must be raised, on the level of hygiene that may be expected in a household with children, with what sort of vehicles we can drive on public roads, to whom we turn in cases of disputes with neighbours, employers, or public contractors, and so on. Thus, life in a state requires that individual members have relinquished certain types of freedom, not only to manage their own affairs, but also to decide on dispute resolution processes and the rules by which we are governed.

Thus, while the state dispenses us of time-consuming, onerous tasks, it also requires submission to rules not of our making and not always in our interests. When we get organised with others and succeed in setting up a sphere secured from public vigilance, this is where *Behemoth* comes in – the monster threatening to disorganise the state. *Behemoth* need not itself be disorganised – it suffices that it threatens the rules of order of the state for us to glimpse the precariousness of state order. Examples of this are mafia-like enterprises, neighbourhoods setting up vigilante policing and justice structures, or villages agreeing to participate in alternative orders as envisaged by right-wing groups who call them “National befreite Zonen” (right-wing, anti-diversity neighbourhood watch groups) with their own rules of belonging and exclusion, social welfare system and vigilante justice.

Whether the organisations are combated by state forces depends on a number of factors, not least of which may be the degree of threat to the legitimacy of the state itself that these organisations pose. Not all anti-state groups are *ipso facto* worth engaging with: a certain amount of counter-cultural dissent, low-level untaxed entrepreneurialism or private provision of additional security is par of the course in complex societies. So that not even publicly challenging the legitimacy on the state monopoly of violence need provoke a reaction – it will depend on whether an outcry occurs, raising the risk of statist institutions to be deemed weak or ineffective which itself may lead to a dialectic of ever increasing private security provisions that indeed may at some point challenge the predominance of the state.

As the world is getting “smaller”, we come to understand more the oddities of relatively firm states, their fundamental precariousness and the conventionalities that govern the behaviour of the vast majority of those who are governed by states. The polity as we know it is ever a contested order.

One necessary condition for successfully providing order is the ability to correctly predict the future in order to be able to plan for contingencies. Governing the future means being able to make predictions about the likelihood of certain events to occur, and if these events are disasters, famines, plagues or wars, what their scope might be and how best to prepare for them. Thus, governing has often been assumed to require conjecturing certain behaviours as very likely, maybe even determined. In terms of our considerations above, an organisation’s survival depending on its correctly *predicting behaviour* might be taken to imply that individual members are not at all free; that we have not merely relinquished the management of some of our affairs, but the option of breaking free of the conventions, rules and regulations governing our social spheres. *Pat O’Malley* is pursuing the question whether the dichotomy between freedom and a planned society is indeed tenable. In his article “Uncertainty makes us free”, he argues that there are different types of freedom, only some of which are incompatible with the assumption that our behaviours are predictable.

*Ian Hacking* tackles a similarly basic question as to the futures that statist planning should serve to prevent. In his paper “The Abolition of Man”, he tackles a set of dystopias and Jeremiads, i.e. a set of worst-case scenarios that need to be nipped in the bud. Sooner or later, people argue, things might go terribly wrong. Hacking cautions against the conservatism inherent in this assumption, a conservatism that often leads to preventing a development of new forms of sociality.

*Christian Schmidt*’s article is less concerned with planning and predictability, though he too takes up a topic of freedom. The thick notion of freedom has been called *autonomy*, which refers to the ability of persons to govern themselves (an ability, as we have seen, sometimes partially relinquished to the state). Is autonomy, Schmidt asks here, incompatible with submitting to a particular set of institutions we are born into? The questions Schmidt raises here are fundamental to our right *not* to submit to the state into which we are often born. As Robert Paul Wolff had infamously argued, a person who submits to state rule is *ipso facto* heteronomously ruled. Schmidt argues here that autonomy requires some institutions, even state ones – but that they have to be autonomously chosen, i.e., that the institutions need to be subject to criticism and submit to change if that is what a given generation opts for. The anarchist threat to *Leviathan* should thus use another venue for her argument.

Worse than the anarchist threat to democratically ruled states are persistent minorities. For minorities, submitting to majoritarian rule is often fraught with danger. What constitutes danger might have changed – and what counts as a minority has as well. For group distinctions can be drawn along the dichotomy of settled and nomadic, religious or ethnic differentiations. The latter came to the fore in the course of the 19<sup>th</sup> century in Europe. In democratic states whose legitimacy depends on participation of large sections of the population, the question of persistent minorities can become acute. *Samuel Salzborn* observes some of the answers to the questions of the status of minorities with a particular perspective on the solutions provided by the German and Austrian states in response to WW I. These states opted for setting out a set of ethnicised criteria of belonging, making different ethnicities a perpetual challenge to the legitimacy of rule. The Germanic solution was to partially ethnicise rule by setting up a separate set of legal provisions “in keeping with” their assumptions of the needs of these people thought of in terms of natural kinds. Salzborn here sheds light on the peculiar logics inherent in ethnicist arguments so prevalent in 21<sup>st</sup> century explanations of group strife.

As part of the 600-year anniversary since the founding of Leipzig University in 1409, two of the editors of this journal organised a lecture series on *Contested Orders* to celebrate the complexities of these differing forces of ordering our social lives. Ian Hacking and Pat O’Malley presented their papers published here in the course of this lecture series.

Wolfgang Fach and I would like to thank the *Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft* for their generous support of Leipzig’s Anniversary Lectures and Priska Fronemann for her excellent work in helping us organise them.



# The Abolition of Man<sup>1</sup>

Ian Hacking

## Abstract

Scepticism and fear about biotechnology is widespread. It takes two important literary forms, namely dystopias and jeremiads. Neither is compelling in itself, but together they provide a strong collection of arguments for great caution. The dystopias examined here range from Aldous Huxley's *Brave New World* to two recent novels by Margaret Atwood. The Jeremiads range from C. S. Lewis in 1942 to Habermas and Fukuyama.

**Keywords:** biotechnology; Habermas; C. S. Lewis; Margaret Atwood; Fukuyama

My topic is a pair of profound fears in the face of biotechnology. One is the material fear, that by changing the physical or mental constitution of our descendants we may do irreparable harm to ourselves as a species. Another is the apprehension that it is morally wrong to mess much with the genome of individuals, or, more universally, with what is called "the human genome".

My title refers to the title of a set of lectures given in the middle of World War II by the English man of letters and Christian apologist, C. S. Lewis (Lewis 1944). The third of these was curiously prescient, anticipating, in some ways, recent concerns of Jürgen Habermas. He was worried that bad things were in store for the human race. New sciences and technology might somehow erode or destroy traditional human values. They might also alter the human race that it would no longer be human, or humane, or humanizing. So we should be resolutely wary of any biotechnology trying to make fundamental changes in the human constitution. Such activity is, of course, far more viable in 2010 than in 1942.

The two fears just mentioned lead to a species of bio-conservativism. It is conservative in the best sense of the word, reminiscent of Karl Popper, Friedrich von Hayek, or Michael Oakeshott: preserve what is valued and has served us quite well; be very cautious about radical changes whose consequences cannot be predicted with confidence. There are many other bio-conservative movements afoot. Opposition to genetically modified foods, fear of cloning and doubts about stem cell research happen to be most often in the press nowadays. One can be conservative about the breeding of some creatures by old-fashioned know-how. I myself have voiced outrage at the fact that virtually all North

<sup>1</sup> Lecture in the series *Wissen und Ordnung* commemorating the 600<sup>th</sup> anniversary of the University of Leipzig, 9<sup>th</sup> August 2009 and The Owen G. Holmes lecture, University of Lethbridge, 16<sup>th</sup> September 2009

American turkeys must be bred by artificial insemination, a consequence of the fact that the Tom is so heavy that he would crush the hen to death if he were to mount her. (Hacking 2008, 147) One could be a bio-conservative about transplanting body parts from the recently dead to the ill among us. In fact in the West, but not in Japan, the practice was so quickly accepted that we redefined death, a truly amazing un-conservative act, in every sense you might attach to that made-up expression (Lock 2002). My interest here is a specific bio-conservative attitude that strongly resists interfering with the human genome, or even the genome of individual human beings.

One example is Habermas' essay *Zukunft der menschlichen Natur* (Habermas 2001). A second example was published the next year: *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (Fukuyama 2002). Francis Fukuyama is famous for his thesis about the end of history. He believes in the inevitable triumph of the free market, suitably regulated. Habermas is one of the most articulate opponents of Fukuyama's type of political philosophy. But both are fearful of biotechnology, and its corollary, a new kind of eugenics. Like the prophet Jeremiah, they are prophesying damage or disaster to mankind, if we do not take care to mend our ways.

Hence I chose for the title of this lecture one of the older jeremiads, C. S. Lewis's *Abolition of Man*. He had a vision of human beings ruined by scientific and technological modifications of, as we would now say, our genome. But he also had deeply moral considerations. Future humans may have their condition, their very nature, pre-arranged by previous humans without having any say in the matter. The "Conditioners", as Lewis calls them – the well-intentioned scientists – will have selected what types of human beings will exist in the future. Perhaps what they select will not be human, as we understand ourselves, at all. And this is to defraud future humans of their birthright to be "truly" human.<sup>2</sup>

## Jeremiads and dystopias

In Hebrew, Christian and Muslim tradition, the prophet Jeremiah is associated with two biblical books, *The Book of Jeremiah* and the *Lamentations*. There is some agreement that the Lamentations are by another hand, while the dire prophecies *Jer. 1–25* are his, transcribed by his secretary Baruch.<sup>3</sup> He inveighed against the sins of his people, and foretold catastrophe if they did not mend their ways. A *jérémia*, a fairly recent noun perhaps introduced by Voltaire, has a pretty negative connotation in French, importune nagging.<sup>4</sup> English is less judgemental: the *OED* defines a jeremiad as a complaining tirade. A recent Webster's *Third International* all too casually defines it as an angry harangue. The German *Jeremiade* seems to be closer to the *Lamentations* than to the cruel

2 "In the *Tao* itself, as long as we remain within it, we find the concrete reality in which to participate is to be *truly* human: the real common will and common reason of humanity, alive, and growing like a tree, and branching out, as the situation varies, into ever new beauties and dignities of application." (Lewis 2001, 74–75, my italics.) The *Tao* is Lewis's name for a set of human values widely diffused throughout the planet; see below.

3 His secretary Baruch is probably the author of the biographical material in chs. 26–45. Chs. 46–51 are oracles against foreign powers, while ch. 52 is a standard historical summary of the fall of Jerusalem.

4 The *Trésor de la langue française* gives "plainte, lamentation, récrimination sans fin et importune".

prophecies of the Book of Jeremiah. For all the ambiguity, I think that the grim warnings of *Jer.* 1–25 allow one to call the books by Habermas and Fukuyama jeremiads.

Utopia was the name of Thomas More's imaginary island (More 1516, 1517) with the best possible social arrangements. Speaking to Parliament in 1868, John Stuart Mill coined the word “dystopia” for a worst possible state of society. I shall notice below that Jeremiah himself prophesied some pretty grim dystopias. We now call stories of ideals utopian, and tales of horrors dystopian. Dystopias imagine a worst possible world in order to confront directions in which we may be heading. The difference between a jeremiad and a dystopia is more of genre than of intent.

Scepticism about eugenics, or in general genetic engineering of people, has produced its share of jeremiads and dystopias. I shall notice some notable ones, arranged by dates: 1932, 1942, 1997, 2001, 2002, and 2003.

## Dystopias and jeremiads need each other

The most calamitous warnings of jeremiads are founded on argument, although Jeremiah himself could also rely on what the Lord told him. Our jeremiads argue that scientific intervention in the human genome is dangerous, both in terms of the material changes that may result, and also in terms of our moral responsibility for children yet unborn. This is despite the fact that at present we have every reason to believe that the biotechnologists have the best intentions, and despite their much-praised prospects for improving the human condition.<sup>5</sup>

The arguments of the jeremiads are (in my opinion) weak, and the visions of the dystopias are not probable. Neither can stand alone. *I shall maintain that together they form a powerful rhetorical alliance.* This is especially so when my chosen dystopias were written some seventy years apart, and when my chosen modern jeremiads are argued from opposed ends of the political spectrum. Although a “precautionary principle” is implied, the dystopias have a greater force because they suggest a literally inconceivable chain of events, which, by definition, the authors cannot conceive, but which remains in the realm of the hinted-at possible. They drive along the jeremiads, which, being arguments, cannot reach as far as the dystopias. Yet the jeremiads interpret the dystopias with a solemn rendering of conclusions.

In the context of biotechnology, each of the two genres examines, in its own way, the selection of future human beings, in a strictly biological sense of the word “selection”. Before we rush into the moral fray, we should recall a few facts about the very idea of selection, which takes us back to the *Origin*, that is, to Darwin.

## Human selection of natural variation among humans

Darwin had three types of selection. His first chapter in the *Origin* was about selection of individuals from variation in domestication: breeding cattle or varieties of tomato. This is not always in the interest of the varieties selected: recall the shameful way in which we have bred turkeys for our consumption by destroying their nature. It is of course in the

<sup>5</sup> The optimistic version that is implicitly challenged by the jeremiads is elegantly stated by the eminent and immensely imaginative senior physicist, Freeman Dyson (Dyson 2007).

best interest of turkey genes: there are innumerable more of them strutting around than there were fifty years ago, let alone at the time of the first American Thanksgiving.

Selection from variation led Darwin on to natural selection. That was his great innovation, although we casually speak of him as “discovering evolution,” which he did not. Then there was sexual selection. Darwin speculated that this had a lot to do with the stabilization of racial phenotypes. He started with peacocks; if the sturdiest peahens mate with peacocks with the fanciest tail feathers, then over generations fancy tail feathers will be favoured, and the race will become fancier and fancier. Likewise, to use a foolish example to suggest the reasoning, if the males of the Campbell clan, for example, favour and compete for a certain type of bonnie Scottish lass, the lasses will become, over the generations, more and more different from the Celtic girls of Brittany, where the males have a different canon of beauty. That assumes a sort of reinforcement of choices, which may be far more cultural than biological.

All mating is a selection of genes for offspring, but the selection is seldom a conscious one. Rare is the person, even today, who deliberately chooses the mate in order to have children with desirable characteristics. Evolutionary psychologists teach, moreover, that our sexual choices are largely pre-programmed. If that were so, our tastes in mating would already have been settled by natural selection. If the psychologists were right, the selection of the genes for the progeny of a union would not only be unconscious but also pre-programmed.

That does not leave much room for human selection from natural variation among humans. There is some. Advancing soldiers rape. This ensures that the conquered women produce children with the genes of the victors, not those of the defeated. Is that always unconscious selection? Some have suggested that Stalin and his advisors had eugenic intentions for the Soviet conquest of the Eastern part of Germany. Others contend that Franco in Spain got there before Stalin, ordering his troops systematically to rape women in Republican areas in order to upgrade the Spanish population (as if being a socialist were a heritable trait). The appalling scenes in the Congo right now may have similar effects, and even similar motivations, even if they are less well articulated than those attributed to Stalin.

Once Darwin had drawn lessons from selection of naturally occurring variants, his contemporaries began to think about selecting human beings. His ingenious cousin, Francis Galton, coined the noun “eugenics” in 1883 (Galton 1883, 44). He meant the “condition under which men of high type are produced.” It soon came to mean the study of ways in which the human race could be improved to yield “men of higher type.” Then eugenics became the name of an influential political programme in late Victorian England.

## Old eugenics

The British middle classes worried that labourers were breeding too fast, reproducing undesirable traits. Eugenics transferred to America as a theoretical excuse for excluding the least likeable races of Europe. (Asians were not on the cards.) Swiss and Swedes alike embraced it for their own purposes. Alberta, a province in Western Canada, had a Sexual Sterilization Act in force from 1928 to 1972. It was intended to eliminate the mentally handicapped. It targeted native peoples, Métis, and Albertans of Ukrainian ancestry. The Nazis married eugenics to murder, while furnishing excellent child support to large “Aryan” families. Now no one dares to speak the name of eugenics in a favourable tone of voice.

The original English eugenics relied on tax incentives and educational reform. The poor would be rewarded for having few children; the middle classes for having many. Intelligence tests inspired by Galton would be used to select poor but brainy children for education after eleven, and hence prepare them for induction into the talented middle classes. That was the origin of the “eleven-plus” system in effect in England, 1944–1972.

Galton had proved that able people had less able children. He called it regression to mediocrity; we now politely call it regression towards the mean, a primary tool of statistical inference. Hence there should be drastic inheritance taxes, to prevent mediocre children of gifted parents from reaping unearned and undeserved benefits. The emancipation of middle-class women would be useful, for they were the good breeders. Many male eugenicists supported the suffragettes. Any resemblance to Fabian socialism is purely non-coincidental. Had I been there a century ago, in 1910, I should probably have been a eugenicist. The abuses to which the eugenics programme was turned long before it reached the Nazis (think Sweden or Alberta) are an object lesson to all high-minded planners who contemplate tilting the evolutionary playing field.

Notice, however, that we already practice some types of individual eugenics. Mothers can determine that their fetus is likely to have Down’s syndrome, and choose to abort. The man who in 1958 discovered the cause of the syndrome, Frédéric Lejeune, was horrified that the presence of trisomie, a third chromosome 22, had become, as he put it, a symptom of death, namely abortion. Unlike Lejeune, I fully support mothers who abort Down’s syndrome children, but let us not fool ourselves. That is a eugenic choice, but it is an individual one, which is characteristic of the new eugenics, not the old.

## New eugenics

The old genetics began as paternalism, became authoritarian, and morphed into dictatorial brutality. It decided which *classes* of people should breed, and which should not. That is no surprise: it was devised by statisticians and socialists. (Please don’t infer from my words that my politics lie on the right; I too am a secular socialist, and something of a statistician.) Future eugenics will be different: it may be almost libertarian. Rich people in a market economy will choose which innovations, patented by biotechnology companies, to incorporate into their personal breeding plans.

Therapy and enhancement are usually distinguished here. Genetic therapy aims at altering or eliminating genetic material connected with life-hindering traits. Enhancement aims at upgrading heritable material. Enhanced children will be stronger, more intelligent, live longer, run faster, or whatever their parents want.

After a moment’s thought the distinction blurs. For example, my great-grandchildren may eliminate the myopia I inherited from my father and which they inherited from me. That would be genetic *therapy*. (You may say, Hacking can’t be myopic, for he seems to be reading from a text without spectacles. You are fooled: I became legally blind and now see with implanted plastic corneas, a tidy bit of biotechnology for which I am so grateful.)

Now consider the fact that human visual acuity peaks at about age 13. Many children of that age can distinguish the four planets of Jupiter in a clear night sky. Almost all of them have lost that ability a few years later. And of course adults become far-sighted after the age of 40 or so. But now imagine that the loss of visual acuity soon after puberty is genetically engineered away; and the same with age-related far-sightedness. Such changes will be, relative to our current condition, *enhancement*. But what is the difference

between this and the therapy I imagine for my myopic progeny, which I called therapeutic?

In mentioning these imaginary cases, always have the salt shaker to hand. There is not the slightest reason to think that such genetic emendation is practicable in any plausible near future. Conversely, never shut the door on possibility. My corneal surgery was fantasy two decades ago.

## 1932

Aldous Huxley published *Brave New World*. An English speaker knows, from the title, that the New World imagined by Huxley is going to be advertised as a blissfully happy one, but that in fact is a lie; it is a horrible place. “Brave” has to be ironic. In Italian the book was published as *Il mondo nuovo*, which is not ironic at first hearing. German does a bit better with *Schöne neue Welt*. French can do it, thanks to Leibniz and Voltaire, for the translation is *Le Meilleur des mondes*.

Aldous Huxley, born into a family of leading British scientist-intellectuals, knew what was going to happen in the sciences of human life long before other writers of science fiction; he also grew up in the social ambience of supporters of eugenics. In only two respects was he notably wrong: First, the date, 2540 (632 AF, that is, 632 years after Ford, or Freud). Second the setting, the “Hatchery and Conditioning Centre,” in Central London, where human beings are custom-made from the contents of test-tubes, and then moulded to fit their various social castes. The place and dates are wrong: If Huxley’s prophecy is fulfilled, it will be much sooner and somewhere else. London was the centre of the universe, at least for Huxley writing in 1932, but now it is just another interesting old European city, no different from Rome or Paris or Berlin. If I were to re-set the novel, it would be in 2040 at latest, that is, 30 years from now, only a century after Huxley published, and the setting would be Shanghai, which by then will be the biotechnology capital of the Universe.

The other great dystopia of an earlier time is George Orwell’s *Nineteen Eighty-Four* (which was published in 1947, when the next year would be 1948; in English, forty-eight is eighty-four backwards). Aldous Huxley briefly taught George Orwell at Eton. *Nineteen Eighty-Four* is the great dystopia of information control, parallel to Huxley’s horror story of human design of posthumans. Both novels are built around a survivor or two, still striving for human dignity. They want to claim their human identities. In Huxley’s case, they try to repel the eugenized wasteland.

*1984* was a real threat in 1948, so recently post-Hitlerian, with Stalin in charge of a lot of Earth’s landmass. So far as we can tell from present-day technology, there is no longer any immediate danger of anything remotely like *1984*. The Internet is an amazing liberator of information. It seems impossible to control it. An ecoterrorist could drop a few well placed bombs, including several large ones on the Googleplex, Google headquarters in Mountain View, California. That would knock the stuffing out of the Internet, but it would require a dictatorship of demonic skills to create a new group of controlled search engines which could not be overcome by hackers. The Internet is, for any foreseeable future, an implacable force of democratization, nay, anarchy. Perhaps it is a parody of John Stuart Mill’s liberal confidence that the truth will win in the end, for we may all drown in a sea of random misinformation. But for the time being, dictatorial control of information as in *1984* is obsolete, while Huxley remains prescient.

In one central respect, however, *Brave New World* is out of date, because the system was paternalistic. In that novel, scientists have created their vision of super humans, and also engineered slaves. There are various classes in between, labelled by letters of the Greek alphabet, just as pupils in elite English schools were, and indeed in some cases still are, graded as alpha and so on down. One hero of the book, Bernard, is an alpha-plus, the top grade still current in Oxford. The aim of the scientists was to improve the race. The motto was “Community, Identity, Stability.” Both Orwell and Huxley were writing about well-meaning socialism gone mad, with aims and results different from the historical projects of National Socialism, but in some ways worse. The new eugenics, so far as we can anticipate it, will be of an individualistic stripe, free market rather than socialist.

## 1942

Nowadays C. S. Lewis is most remembered for his fantasy, *The Chronicles of Narnia: The Lion, the Witch and the Wardrobe*. It has sold 100 million copies in 41 different languages. I read it to my children. It was supposed to be morally uplifting, and indeed a Christian parable, but my kids never seemed to get the background message. They just loved the tale. Tolkien and Lewis were two of a kind, old-fashioned Oxbridge colleagues in the study of early English, and weavers of high fantasy that caught the imagination of the world.

Lewis was steeped in the classics of Western civilization and deeply respectful of other cultures; he was also a convert to a serious English Christianity, a devout middle-of-the-road Anglican. In the midst of WWII, 1942, he gave three lectures under the eccentric title, *The Abolition of Man, or, Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*. They began with a devastating critique of some manuals for teaching English to the future elite of England (in the senior forms, which in those days most English children never reached). He is quite funny, if you have a taste for nineteen-forties Oxbridge wit. He proceeds to a spirited defence of central values shared, he says, by all peoples. The book ends with an appendix of 120 sayings from around the world – from the usual suspects, the great civilizations or religions, but also from Norse texts, Australian aborigines, and the Dakotas. These, he says, express *The Way*, the *Tao* of all humanity. (Remember this is 1942, long before New Age babblers devalorized the *Tao*.)

Only four of the 120 aphorisms are specifically Christian, but the book is commonly taken as a defence of Christian morality. It is not. Lewis argues that to abandon the universal values represented by his 120 sayings would be to abandon our common humanity. In that metaphorical sense we would be “abolishing man”. But only in the third lecture do we get to the literal abolition of man through biotechnological advance.

The practice of eugenics and losing touch with the *Tao* will, he claimed, diminish or destroy the worth of human beings. “For the power of Man to make himself what he pleases means [...] the power of some men to make other men [men yet unborn] what they [the makers] please.” (Lewis 2001 [1944], 86) Don’t say that we, the human race, will be in charge of our own biological destiny. It is the Conditioners who will *de facto* be in charge, even if they are regulated by other high-minded persons.

Unlike educators who have tried to mould the young, “the man-moulders of the new age will be armed with the power of an omnicompetent state and an irresistible scientific technique: we shall get at last a race of Conditioners who really can cut out all posterity in what shape they please” (Lewis 2001 [1944], 59–60). Notice how his pessimistic realism

pays attention to the fact that over some generations the Conditioners too will become a new “race,” or at least part of one, literally Masters of creation.<sup>6</sup>

Two features of his jeremiad are memorable. First, Lewis understands, at least some of the time, that a chief danger is not paternalistic eugenics but individualistic free market eugenics. Thus, almost unwittingly, he has shifted the terrain. I mentioned aborting Down’s syndrome children, which of course was impossible before 1958 when trisomie was identified as the cause. But free market eugenics kicked in earlier than that, as Lewis observes: with contraception. This is negative eugenics, merely determining that a lot of couplings will have no issue, although it can also be positive, as when a couple carrying the potential for manifestly defective children decide not to procreate. In a very limited way we are deciding on the future genetic make-up of the next generation: our kind will not be represented. There is no future person whose liberties and rights we are infringing. Yet Lewis uses contraception as a stepping stone to biological therapy and finally biological enhancement, not because he maintains that contraception is intrinsically wrong, but because it awakens a desire to determine which children shall be born.

He argues that choices made by one generation, about the genetic make-up of future generations, diminish the freedom of later generations. Future beings did not choose what to be – or in the case of contraception (and its successors in person-elimination) not be. Hence the choices made now for the future are an assault on human dignity itself. We shall find the idea developed by Jürgen Habermas. But don’t we do the same when we choose systems of education for the young? Yes, but the effects are short-term. Theories on how to teach are fads that pass. “Locke wants children to have leaky shoes and no turn for poetry.” No kidding: Lewis cites Locke’s *Some Thoughts Concerning Education*, §7, §174 (Lewis 2001 [1944], 60). Happily, good sense undoes educational reformers. “We may well thank real mothers, real nurses, and (above all) real children for preserving the human race in such sanity as it still possesses.” The trouble with genetic alteration a few generations down the line is that it cannot readily be cancelled by the next fad, and what we now call the common sense of mothers may be diluted or itself altered.

Lewis backtracks from an emphasis on individual choice and returns to the paternalism of the Conditioners, those select few who decide for the future. He drops the theme of genetic choices in a free market. He does develop a thought about the sciences that matured in Carolyn Merchant’s book, *The Death of Nature*, a work of the first wave of recent feminism.<sup>7</sup> (Merchant 1980) Science as born in the sixteenth century begins to treat nature as an object. We bend Mother Nature to our will, says the prophet, Francis Bacon. Bacon “condemns those who value knowledge as an end in itself; this, for him, is to use as a mistress for pleasure what ought to be a spouse for fruit.”<sup>8</sup> (Lewis 2001 [1944], 78)

6 This is not dystopia but jeremiad, although the vision of an untrammelled genetic future is surely dystopian. Lewis also wrote a trilogy of dystopian novels, incredibly inferior to Huxley, I have found that even the most devoted of Lewis’s admirers have seldom looked very far into *Space Trilogy*, published 1938–1945. These books, *Out of the Silent Planet* (1938), *Perelandra* (1943), and *That Hideous Strength* (1945) are astonishingly bad science fiction unworthy of the inventor of Narnia. Unlike the *Narnia Chronicles*, their Christian implications are, to put a brave face on it, sickly, or, to be unkind, sickening.

7 See the September 2006 issue of *ISIS* for a 25<sup>th</sup> anniversary retrospective discussion of this work, including Merchant’s own defence of her use of Francis Bacon.

8 Merchant rather famously emphasized Bacon’s sexist language. Notice that C. S. Lewis did so four decades earlier.

First we treat nature as an object. Then we treat human nature itself as an It that we can alter. In so doing the Conditioners lose their way. By objectifying humanity they distance themselves from the *Tao* in which humans as subjects participated.

It is true that the Conditioners make choices about the future constitution of unborn children, but why is this intrinsically wrong? We may be pessimists, and expect them to be technocrats that care little for human values, but that is at most a prejudice of some humanists, not an argument. Perhaps the prejudice can be defended with Lewis's reflection on the evolution of the Conditioners themselves: as a by-product of their activity, traditional values may lose their hold. In my opinion, the argument at this juncture is not coherent, but the idea is potent; the rhetoric of the final pages sounds good to many people. Lewis even ends with a fantasy of a science different from ours, humane; he mentions Goethe as a possible model, but does not develop the idea.<sup>9</sup>

## 1997

Half a century after C. S. Lewis, sixty years after Aldous Huxley, the world was awash with both science fiction and biotechnology. There were endless horror stories in movies and on TV with biotechnological themes. The appendix to a recent study of biotechnology and the media provides a staggering list, with a focus on cloning, but covering a lot of the waterfront.<sup>10</sup> (Haran et al. 2008)

*Gattaca* (1997) has a wide following and will serve as exemplar. The very name is built of elements of the DNA code, G, A, T, C. In the near future, genetic engineering is commonplace, but not quite up to the standards of *Brave New World*. Social class is determined by DNA. An instant genome-reader distinguishes between alphas and those below, in particular, between the valid and the invalid (in-valid) individuals. In-valids perform all the menial tasks. An in-valid named Vincent tries to pass for valid in order to become an astronaut. He is a janitor in the plant of a space corporation but uses drops of blood, urine etc. from a disabled alpha-plus (who is an invalid in the usual sense), in order to get past the genome readers and on to the stars. The stunt barely succeeds.

Although the film is widely viewed as powerful social criticism of a future biotechnological planet, but in fact the film is singularly lacking in social criticism. The hero is the lone individualist, the twenty-first century equivalent of the all-American heroes in the novels of Horatio Alger Jr. (1832–1899). Physically and mentally he is well qualified, but his genes still count against him, so by sheer pluck and ingenuity he overcomes all the disadvantages of his pre-assigned social status. We do not like the bad guys who help run the system, but the system is how it is. There are no moral issues at all.

*Code 46* (2003) has, mutatis mutandis, the same plot as *Gattaca*: this time it is star-crossed lovers in a world where couples may procreate only if their genes match up in desirable ways. But let us take the OED definition of a dystopia: "An imaginary place or condition in which everything is as bad as possible." I am not sure that any of the 80-odd

9 One way to develop it is to pursue Pierre Hadot's (2006) distinction between Promethean and Orphic science. Goethe (foe of Newton on the colours and much else) was always Hadot's exemplar of the Orphic.

10 The authors are British, but most of the films are American with a sprinkling of Japanese. A cloned, resurrected (or something) Josef Mengele figures as the arch-villain in two of the four German films cited. The television list consists mostly of British products. See also Stacie (2009).

films in the list mentioned in note 16 count as biotechnological dystopias, in the strict sense of that word. Things are really bad for Vincent, or for the lovers in Code 46, but the worlds in which they find themselves are pretty good unless you're unlucky, and are discriminated against because you have done poorly in the birthright lottery.<sup>11</sup> How like the USA and the race question. (Vincent, I said, tried to pass as valid, just as some blacks for generations have tried, and sometimes succeeded, to pass as white.)

In contrast, consider how Huxley's brave new world, or the world of *1984*, fills every reader with revulsion. We are moved not by pity for the hero, for whom one must root in the spirit of Horatio Alger, but disgust at the world imagined. Fictions offered social criticism in the good old days, but in our century we may have to turn to intellectuals. Or at any rate, intellectual novelists.

## 2001

Jürgen Habermas published several lectures, *Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* I shall refer to it by its English translation, which appeared without the subtitle in 2003: *On the Future of Human Nature*. “Liberal” in Europe means free-market, laissez-faire capitalism, and so liberal genetics means free-market genetics, among other things. The American sense of the word “liberal” is almost the opposite of the European one, and so confusion results. On the other hand, I think my label “bio-conservative” is self-explanatory in this context. Habermas recently wrote me (26 August 2009): “I never thought that any version of ‘conservatism’ would apply to me, but ‘bioconservatism’ is a wonderful term!”

Habermas is the magisterial German philosopher who since WWII has systematically addressed the fundamental moral and social issues of Germany, Europe and humanity. He understands, much better than C. S. Lewis did, that the great peril of the future is not paternalistic but “liberal” eugenics. Lecturing some sixty years after Lewis, he is familiar with biotechnology present and proposed, and also with political controls that have been or may be imposed on it, especially in Germany. He makes a strong distinction in principle (but acknowledges the blur in practice) between therapeutic eugenics and enhancement eugenics.

I have already been sceptical of the distinction, but real-life examples may illustrate the complexities. Here is one of a very “ordinary” sort, which had probably not occurred to anyone ten years ago when Habermas was writing. Children and adolescents get cancers. They are regularly treated with radiation, which terminates their reproductive abilities. But eggs of girls (and sperm of boys) can be extracted and frozen for later use. In the case of girls, the viability of the frozen eggs is many times greater if the egg is fertilized. Thus one way to increase the probability that a child's egg can later grow into a fetus in her own womb is to fertilize it. With whose sperm? Talk about making a decision for children yet unborn. Are we providing therapy for the girl, or enhancement? This is not a question of future technology but of the present: such ordinary questions will multiply merely as present-day technologies become refined.<sup>12</sup>

11 I have taken the phrase from Ayelet Shachar (Shachar 2009).

12 For girls there is sometimes another option: the ovary can be replanted somewhere else on her body that is not cancerous, her arm, say. More incredible biotechnology! Frozen boy's sperm presents another, to

Habermas would allow genetic therapy for an individual with Huntington's disease. It is one of the very rare genetic ailments whose locus is a single point on a single chromosome, namely on the short arm of chromosome 4. Would he allow genetic intervention which prevented, in all human beings, the extremely complicated process that leads to an aberration in this locus which produces certain bad proteins which mess up certain neurons? From a moral point of view, could we decide that no future generation has the disease? That is deciding for the future too, but presumably he would allow it, on the ground that no sane person in the future would want to develop Huntington's disease as they approach middle age.

One of the things that Habermas fears is genetic shopping by parents able to do so. Consider the excesses by which prosperous Americans spend a fortune on their children to increase their chance of getting into Stanford; rich Indians do the same to get their infants into the best primary schools in Delhi. Suppose that instead of going into debt to get their kids into the right school, they can pay geneticists to ensure better brains or better bodies for their children. Habermas does not think that the parents have the right to make such choices. (We could see the geneticists who take the job as akin to the physicists who made atomic weapons, but not, I think, as Mengeles.) This kind of worry may simply be the fruit of too much imagination. Steven Rose, a distinguished neurologist who is also a first class popularizer, thinks we have greater reason to worry about the present, the advantage that the middle and upper classes have in respect of education, than any future brain steroid or genetic alteration (Rose 2005).

To return to the philosophical point, Habermas shares C. S. Lewis's fear that decisions made in one generation, to enhance the human race, are necessarily made without consulting the people who are born later, and so detracts from their dignity, their autonomy, their personhood, and their identity itself. They become objects that we, the present generation, designed, not subjects that form their lives. These reflections are especially pressing in the context of Habermas' moral and social philosophy, in which communicative deliberation among involved parties serves as the foundation of civil society. Habermas founds his argument on his political philosophy, which, from a logical point of view is a step up from Lewis's pessimistic fear about the Conditioners.

Habermas is concerned with the near future, although he is also fearful about later times if we become permissive now. But I unexpectedly find in C. S. Lewis a more powerful bio-conservative rhetoric – I dare not say argument. This is because he couples the power to change our descendants with a loss of moral sensitivity to the point that human nature itself is abolished.

Habermas's title was, you recall, *The Future of Human Nature*. Lewis did not, I think, use the expression "human nature." Instead he wrote of "Man," our species, in a way that is no longer politically correct. But he did offer a sketch of what dignifies us as human beings, namely those 120 sayings from all the corners of the earth, and which constitute what he calls the *Tao*. As rhetoric, that may move us, but as argument, it is feeble. I know of no present evidence that scientists who tinker with genomes, including the human one, have as a rule less moral sensitivity than other persons of the same social status and level

my mind less pressing, ethical question. Suppose his sperm is frozen; do his parents own his sperm and can they use it to produce their own grandchildren? I thank Jennifer Flynn for posing these questions to me.

of education. But there remains his nagging fear, which does not appear in Habermas' more controlled deliberations, that future Conditioners will lose their moral way.

## 2002

Francis Fukuyama published *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. He is the geopolitical expert who became famous for his essay, “The End of History.” It was published in 1989, and continued as a book in 1992. He argued that Hegel was right: History ended in 1806 with the triumph of Napoleon at the battle of Jena, therefore cementing the Enlightenment ideology of the French Revolution. The twentieth century tried to remake history by trying out communism, socialism, fascism, and National Socialism; their collapse is the fulfilment of what Hegel understood. In 1989 the Berlin wall crumbled, with Hegel dancing on the rubble (or so we imagine Fukuyama saying).

In *Posthuman Future* Fukuyama writes that “One important reason for this worldwide convergence on liberal democracy [after the collapse of ‘the socialist revolutions in Russia, China, Cuba, Cambodia, and elsewhere’] had to do with the tenacity of human nature.” (p. 14). But the worldwide hegemony of “liberal democracy” (whatever that means) is not, he came to realize, the end of history. History will not end unless science and technology stop finding out new things to do and how to do them.

“The aim of this book is to argue that Huxley was right; that the most significant threat posed by contemporary biotechnology is the possibility that it will alter human nature and thereby move us into a “posthuman” phase of history. This is important, I will argue, because human nature exists, is a meaningful concept, and has provided stable continuity to our experience as a species.” (Fukuyama 2002, 7)

Habermas put “Human Nature” into his title, but Fukuyama uses this phrase in itself as the basis of his entire argument. “Any meaningful definition of rights must be based on substantive judgments about human nature.” C. S. Lewis gave us 120 memorable sayings from around the world to illustrate what he thought was the core of human values, the *Tao*. Habermas philosophy as provided an implicit model for the human nature of his title, namely communicative rationality. But Fukuyama does not do us the same favour; moreover, his “human nature” seldom considers non-Western human beings except when they adopt Western political systems.

Of course we use the phrase “human nature” happily enough: “that’s just human nature.” But what does it mean to say that human nature *exists*? Presumably, that there is some fundamental essence, *Human*, of which all human beings partake. Fukuyama claims that Socrates and Plato put the discourse of human nature into circulation, and that it kept right on through the Western tradition, presumably up to the Battle of Jena, 1806, and Hegel’s End of History. Fukuyama does notice that “the concept [of Human Nature] has been out of favor for the past century or two with academics and intellectuals.” (Fukuyama 2002, 13)

There is a slightly different story to tell. Human Nature, so named, is a concept of the Enlightenment, of eighteenth century European high civilization. It was the moral and social essence of cultivated Europeans, something to be discussed in the great salons run by the amazing women of Paris. The French Revolution, The American Revolution, and the often ignored Haitian Revolution of 1791 made Human Nature essential to their ideologies. We inherit those ideologies. They inspired those great new values, equality and freedom, and the idea of Human Rights. This story completely tallies with Fukuyama’s,

except that it makes plain that the notion of Human Nature emerged in a historical situation (one of enormous value to Western civilization), rather than simply referring to a timeless essence that just “exists.”

Fukuyama was right about one thing: the idea of Human Nature has been out of fashion “for the past century or two.” More precisely, for the 150 years preceding the publication of E. O. Wilson’s manifesto of sociobiology, *On Human Nature* (1979). 150 years exactly? Yes. Its previous big fling was in 1829. James Mill, father of John Stuart Mill, had written a utilitarian tract *On Government*. A young man, none other than Thomas Babington Macaulay, savaged it with cruel irony:

“Certain propensities of Human Nature are assumed; and from these premises the whole science of Politics is synthetically deduced.”<sup>13</sup>

The complaint is compelling. An entire edifice is erected on a few unexplained assumptions. Replace “Politics” by “Geopolitics” and you can level this complaint at Fukuyama too. But the situation is worse, because Fukuyama equivocates on a grand scale. He takes the Enlightenment vision of Human Nature, which he rightly says help forge Western ideals, and equates it with some timeless “Human Nature” which seems to be the essence of our species. Not a growing tree of human values, as in Lewis, but an essence, cold and immutable so long a biotechnology does not interfere.

Fukuyama invokes Huxley, but does not seem to notice the difference between the paternalistic or authoritarian eugenics that was Huxley’s target, and the free market individualistic eugenics which he himself takes for granted as the natural upshot of human nature and the end of history. His book is an argument for regulating the market in eugenic technology, for fear that “human nature” itself will be altered.

Some fear that regulation is hopeless. Fukuyama does have a counter here. He observes that although in theory we have made a terrible hash of nuclear weapons, in fact we have muddled through rather well, with agreements and conventions that gradually diminish some risks. No one has been killed by a nuclear weapon since 1945. Every year the threat changes; once it was the exchange of ICBMs; now it is more likely to be stolen materiel put to destructive purposes. Nevertheless, the genie has been kept in the bottle. Regulation has not been futile.

## A modest bio-conservative upshot

Habermas is committed to the values of a social democratic pluralistic society. It is the world in which he, as a German citizen, as a European, as a Westerner, and as a human being, is actually living. Fukuyama believes in a regulated free enterprise individualistic society which is human destiny, so long as history is prevented from intervening in the form of biotechnology which changes human nature. Nevertheless the restrictions that the two men want to impose on biotechnology and genetic research do not seem to differ much. Their arguments stand on completely different platforms, but their legislative acts would be similar.

<sup>13</sup> James Mill and Macaulay battled it out between March 1829 and January 1830 in the *Edinburgh Review* (Macaulay) and the *Westminster Review* (Mill). The debate is collected in Liveley and Rees (1978); the quotation is from p. 101.

Insofar as the distinction can be maintained, both are cautiously willing to permit therapeutic biotechnology, which Habermas characterizes as a form of medicine, as treating and helping the ill. Disability advocates want far more regulation than either of our two grand thinkers does. They fear that “therapeutic” intervention before birth would eliminate future people with disabilities. People with disabilities are worthy, now, and we have no right to preclude the future existence of similar people. Future possible non-existents thus have their advocates. Perhaps this mollifies some of Habermas’ worry about asymmetric communication and determination. Future possible citizens do have their advocates right now.

For Fukuyama as free market regulator, the answer to the conundrum of disability may be easier. If we restrict therapy to illnesses, and after free debate accept that disabilities are not illnesses, then genetic elimination of disabilities counts as enhancement. Hence it is subject to strict regulation or outright prohibition. On the other hand, if after free debate we reach the opposite conclusion, that disabilities are, if not exactly illnesses, at least the sort of thing for which cures are possible, then in the free market there can be no prohibition on individuals preventing the occurrence in their own families.

Both Habermas and Fukuyama strongly discourage enhancement biotechnology. Part of their fear was foreshadowed by Huxley, whom Fukuyama expressly invokes. It is the fear of creating a new species of posthumans. In *Brave New World*, our species will have several subspecies, some of which are like worker ants, and some of which are blissful regulators. All members of each of the subspecies are happy with their status quo. Fukuyama does not forget Huxley’s drug *soma* that keeps posthumans contented and unreflective. Much present psychopharmacology does seem to be aiming at developing just such a panaceatic medication.

Call the different subspecies of posthumans after Huxley’s Alphas, Betas, Gammas, and Deltas. Due cause for alarm! Members of even the Alpha subspecies would have no need for human values, for Lewis’ *Tao*. They would have none of the features that make our fellow humans worthy. That is indeed a dystopia. Of all the Jeremiahs, Huxley is still the most cogent. There is now a vogue among humanists of saying that we are entering a posthuman age. It is what they see as coming after postmodernism. It is supposed to be very enlightened. Very progressive. Very with it. Indeed I am myself frequently invited to well-funded conferences discussing the future of posthumanism. I always decline, saying that I hope posthumanism has no future. Yes, after being unkind about Fukuyama, I certainly share some of his attitudes. But my attitudes are more those of Lewis, who already in 1942 had coined the expression, “post-humanity”. “Man’s conquest of himself,” he wrote, “means simply the rule of the Conditioners over the conditioned human material, the world of post-humanity which, some knowingly and some unknowingly, nearly all men in all nations are at present labouring to produce.” (Lewis 2001 [1944], 71)

## 2003, 2009

I conclude with an up to-the-minute dystopia, begun by Margaret Atwood with *Oryx and Crake* (2003), and continued in *The Year of the Flood* (2009). By the *OED* criterion, that a dystopia is a worst of all possible worlds, this is not strictly a dystopia, for Atwood opines that “It’s bad news for some, but good news for others.” After all, “the birds are doing better.” “It could be much worse,” she said in an interview, “it could be a nuclear book in which everything is grey and burnt” (Barber 2009). Indeed, the entire effect is like Jeremiah himself, plus biotech: “I beheld the mountains, and lo, they trembled, and

all the hills moved lightly. I beheld, and lo, there was no man, and all the birds of the heavens were fled. I beheld, and lo, the fruitful place was a wilderness, and all the cities thereof were broken down ..." (*Jer. 4: 24–26*). Atwood allowed the birds to chirp, but Jeremiah said that even they would disappear.

By the time of the second book only two humans are known to be alive: everyone else appears to have died of an Ebola-type virus that turns your innards into mush. The lethal epidemic was a (dry) flood. (Perhaps as homage to Huxley, whose dates were AF – after Ford/Freud – the dates in the 2009 book are After Flood.)

The Crake of the first book's title is a Conditioner who has let ferocious glowing green rabbits into the world, putting an end to the familiar ones. He has spliced skunks and raccoons, but above all he has done extraordinary things to the human genome, producing a placid set of posthuman beings who don't think much and who have sex for procreative purposes only, when the females are in heat. Passion, imagination, and love are replaced by tranquility adapted to the scary new world in which disease has wiped out almost all the humans left after ecological cataclysms (all of the sort foretold by doomsayers today, but graphically enriched by a powerful writer).

So here we have a story about C. S. Lewis's worst fears. The Conditioners have abolished Man, and replaced him by a species of posthumans, Crake's children. Also the human race has been extinguished by ecodisaster, except for rare survivors, such as Jimmy who has become the solitary (abominable) Snowman to whom the 2003 book is anchored. In the 2009 book we get a better idea of what motivated Crake, the Conditioner. He suffered so from failed love for Oryx that he was driven to create a race of passionless, uncurious, posthumans. He is verily a Conditioner who has lost the *Tao*. But the book is not pure Lewis, because climate change has become climate disaster, good for getting rid of humans, but not because of biotechnology.

There is one great, and rather frightening, similarity between the fantasies of Huxley and Atwood. The Conditioners achieved what they set out to achieve. Their results were not a mistake: they were intended. In *Brave New World* the Conditioners engineered castes all members of which were happy in their station, or could be made so with a whiff of psychopharmacology in the form of *soma*. That was what was planned. Likewise for Crake's children who could well have adopted the motto of Huxley's state, "Community, Identity, Stability," except they are too placid, too stupid, to understand it. That was just what Crake intended. I do not know what Lewis thought about *Brave New World*, though I am sure a Lewis scholar can tell us. We can venture that Lewis would have diagnosed Crake as suffering from having fallen away from the *Tao* with which he really was imbued as an avid young researcher. It is striking that Lewis's name, "the Conditioners", so well fits Crake and the technicians whom Habermas and Fukuyama fear may get out of hand (out of mind).

## Transhumanism

Now for a fraternal irony: Aldous Huxley published the greatest of dystopias in 1932. His brother was Julian, distinguished biologist and statesman of science. Late in life Julian Huxley took the opposite tack. In 1957, when he was seventy, he coined the word 'transhumanism' in a gush of optimistic fantasy:

"The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remain-

ing man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.

I believe in transhumanism: Once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny.” (Huxley 1957, 13, 17)

Another Jules Verne type fantasy, which has been around for a very long time, is mimicking the brain of an actual human being on a computer. Nick Bostrom, president of the World Transhumanist Association, describes a “hypothetical technology” that he calls “uploading”, namely:

“the transfer of a human mind to a computer. This would involve the following steps: First, create a sufficiently detailed scan of a particular human brain, perhaps by deconstructing it with nanobots or by feeding thin slices of brain tissues into powerful microscopes for automatic image analysis. Second, from this scan, reconstruct the neuronal network that the brain implemented, and combine this with computational models of the different types of neurons. Third, emulate the whole computational structure on a powerful supercomputer. If successful, the procedure would result in the original mind, with memory and personality intact, being transferred to the computer where it would then exist as software; and it could either inhabit a robot body or live in a virtual reality.” (Bostrom 2005)

The author goes on to say that his fellow transhumanists “take different views” on what this actual or virtual being would be. I include this snippet of futurology as a piece of neo-Cartesian fantasy.<sup>14</sup> This body part, the brain, is totally alienated from the now dead human owner. It is chopped up into slices, and mimicked, and lo, a new mind enters a robot body. Bostrom’s utopia is my dystopia.

In the autumn of 2004 the journal *Foreign Policy* ran a symposium on “the world’s most dangerous ideas.” (Fukuyama et al. 2004) It posed a question to eight leading intellectuals. Which idea now in circulation would be most harmful to the world as we know it, if it were to be carried through? Fukuyama was one of the eight. The worst idea now going the rounds, he said, is Transhumanism.

## Precaution

In recent years a ‘Precautionary Principle’ has become prominent, first in Germany, and then in much of Europe. It is directed at changes that may have permanent harmful effects, but where the situation is not well enough understood to apply cost-benefit analysis. Radical change is forbidden when the evidence, that benefits will outweigh the possible permanent harms, is inadequate. Thus the principle shifts the burden of proof: Before you do anything, show that no permanent harm could result. In 2000 the European Commission tried to clarify such statements, and, more importantly, explain how and when they may be used. A significant amount of European and international legislation and case law is developing around the precautionary principle. It may have taken hold in Australia and Brazil. It has some standing in Canadian jurisprudence, but absolutely none in the United States.

14 On the implicit resurgence of Cartesianism in our times, see Hacking 2007.

We surely need caution, for it is a good hunch that sooner or later, something will go badly wrong. In 1995 I was present at a popular lecture about Ebola, given by an eminent epidemiologist: it scared the living daylights out of me and, I think, everyone else in the room. Atwood may have had a similar experience. She takes future diseases far more seriously than most of us: she wrote the foreword for *The Flu Pandemic and You: A Canadian Guide*. (Lam and Lee 2006) Being a novelist, she has to add verisimilitude by tying her models closely to a worst possible scenario relative to what we at present know. (In fact the more you know of her home town, Toronto, the more you may recognize; my family doctor works today in a building which, still standing, provides refuge for a colony shortly before the year of the Flood.) But the worst is something outside of our imagination, something unthinkable.

This may seem incoherent, but the example of the Nile illustrates the point. From the amazing natural variety of grasses, Mesopotamian Neolithic farmers selected and propagated a type of wheat (Emmer wheat, *Triticum dicoccum*). Egyptians tamed the estuary of the Nile, and established intensive cultivation of this grain. That enabled a large population to dwell near slow-moving or stagnant water. It led to one of the great leaps forward for civilization. But it also facilitated a variety of mosquito carrying a variety of malaria. Natural selection followed in train with a strain of Egyptians who were to some extent immune: this was evolution of the sickle cell gene.

The mutation spread very rapidly, so it must have had high protective value, with those unprotected dying off quickly. Probably most of the new farmers never lived to harvest their own crops, leaving only a few immune people to repopulate the delta.<sup>15</sup> These events were completely outside the conceptual scheme of the Egyptians. No soothsayer could have conceived that a new system of agriculture would have produced either the “cradle of civilization,” or the parasite – let alone the subsequent immunity. An Ebola-like virus wiping out our species is all too conceivable (especially after that 1995 lecture I mentioned), and so, for me, it has not quite reached the edge of terror.

We literally cannot worry about things we cannot conceive, and we cannot guard against them just because they are unthinkable. Precautionary principles go one step beyond probability: that is, they urge caution in precisely those situations where calculations of expectation have no foundation. But they do not go beyond what can be envisioned. We should also fear that which we cannot think.

Doubtless there were prophets in the Nile, decrying change, and others declaring that it would work out right in the end, but that is not enough for the exercise of any legitimate principle of precaution. It does show that indiscriminate worry about the unknown is not always misplaced. On the other hand, a principle of precaution is not going to save us from the inconceivable that may lie in wait for us.

## What then shall we do?

There is something of a “popular front” – a de facto coalition of very different interests that happen to unite on a particular and pressing issue. Our first Jeremiah, C. S. Lew-

<sup>15</sup> Similar but not identical mutations of first mosquito and parasite and then humans in response, arose independently when other civilizations expanded rapidly, as in West Africa during the ninth century, when large tracts of forest were felled for the cultivation of yams.

is, wrote from a background of what he believed to be universal human values. He was indeed a converted Christian, but his *Tao* is witnessed from the corners of the globe; his selection of sayings may have Christian inspiration, but the sayings themselves represent, he would say, all cultures. Our second Jeremiah, Habermas, is self-consciously situated as a contemporary European in a pluralistic society which, unlike an earlier Europe, cannot take any current system of values for granted, certainly not a Christian one. There are values, yes, autonomy and dignity, but none that are embedded in anything more specific than a commitment to respectful communication. Our third Jeremiah, Fukuyama, is a triumphalist who believes that the Enlightenment virtues of “Human Nature,” absorbed into American exceptionalism, comprise the inevitable value system of the coming world order. All three are frightened by the very way in which biotechnology may become an end in itself, an absolutely fascinating way of altering the world and ourselves, so fascinating that we risk forgetting the values that legitimate the exercise of our powers over nature. Their demand for regulation and control of biotechnological enterprise, or sometimes withdrawal from it, is robust, in a technical sense of that word. That is, they reach remarkably similar conclusions starting from radically different commitments. As if all roads lead in the same direction.

Early on I suggested that dystopias and jeremiads need each other. Taken one by one, arguments of the jeremiads are not, in my opinion, strong. The visions of the dystopias are not probable, but they cast in graphic exaggeration exactly what the Jeremiahs are afraid of. Hence jeremiads and dystopias reinforce each other, in part because they appeal to two different facets of the ways in which we act, decide, hope, or fear. Thinkers called rational are supposed to be moved only by reason, but notoriously the rational man is a thin man imagined by utilitarians. Actors called emotional are supposed to be chiefly moved by their gut feelings, and thereby to be unsteady as the gut changes. Both facets are essential to the values that all our authors share, underneath their ideological differences. I suggest that anyone who takes cognizance of both the jeremiads and the dystopias will come to support something like the modest bio-conservative positions that are shared, for different reasons, by Fukuyama and Habermas. This not because there are compelling reasons, and not purely out of naïve fear, but out of the combination of the two, a combination that strongly underlies the 120 sayings that constitute C. S. Lewis’s *Tao*.

## Bibliography

- Atwood, M. (2003) *Oryx and Crake*. Toronto: McClellan and Stewart.
- Atwood, M. (2009) *The Year of the Flood*. Toronto: McClellan and Stewart.
- Barber, J. (2009) Atwood: ‘Have I Ever Eaten Maggots? Perhaps ...’ – an interview with Margaret Atwood. In: *The Globe and Mail*, 12 September 2009.
- Bostrom, N. (2005) A History of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology* 14(1): 1–25.
- Dyson, F. (2007) Our Biotech Future. In: *New York Review of Books* 54(12).
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F. et al. (2004) The World’s Most Dangerous Ideas. In: *Foreign Policy* 144 (September/October): 32–65.
- Galton, F. (1883) *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. London: Macmillan.

- Habermas, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001) *The Future of Human Nature*. Transl. H. Beister, M. Pensky and W. Rehg. Malden, MA: Polity Press.
- Hacking, I. (2007) Our Neo-Cartesian Bodies in Parts. In: *Critical Inquiry* 34(1): 78–105.
- Hacking, I. (2008) Deflections. In: Cavell, S./Diamond, C./McDowell, J./Hacking, I./Wolfe, C. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press.
- Haran, J./Kitzinger, J./McNeil, M./O'Riordan, K. (2008) *Human Cloning in the Media: From Science Fiction to Science Practice*. Oxford and New York: Routledge.
- Huxley, J. (1957) Transhumanism. In: *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 13–17.
- Lam, V./Lee, C. (2006) *The Flu Pandemic and You: A Canadian Guide*. Toronto: Doubleday Canada.
- Lewis, C. S. (2001) *The Abolition of Man: Or, Reflections on Education with special reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*. San Francisco: Harper. [Original edition: Oxford University Press, 1944.]
- Lewis, C. S. (1938) *Out of the Silent Planet*. London: Bodley Head.
- Lewis, C.S. (1943) *Perelandra*. London: Bodley Head.
- Lewis, C. S. (1945) *That Hideous Strength*. London: Bodley Head.
- Lively, J./Rees, J. (eds.) (1978) *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's 'Essay on Government', Macaulay's Critique and the Ensuing Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Lock, M. (2002) *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press.
- Merchant, C. (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Merchant, C. (2006) The Scientific Revolution and the Death of Nature. In: *ISIS* 97(3).
- More, T. (2002) *Utopia*. Adams, E./Logan, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. [Original Latin, 1516]
- Rose, S. (2005) *The 21st Century Brain: Explaining, Mending and Manipulating the Mind*. London: Jonathan Cape.
- Shachar, A. (2009) *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stacie, J. (2009) *The Cinematic Life of the Gene*. Durham, N.C.: Duke University Press.

**Ian Hacking** is Professeur honoraire at the Collège de France and University Professor Emeritus at the University of Toronto. He is the author of books on topics as diverse as probability, experimental science, mental illness, and “social construction”. His 2002 *Historical Ontology (Historische Ontologie*, Chronos Verlag 2006) is a collection of papers that illustrates some of his approaches to philosophical analysis.

E-Mail: ian.hacking@college-de-france.fr



# “Uncertainty makes us free”. Liberalism, risk and individual security

Pat O’Malley

## Abstract

Security associated with ‘the state’ easily is imagined only in terms of a ‘Hobbesian’ problematic of the transfer of rights to a sovereign. Yet internal to liberal government is a ‘Benthamite’ concern with security as the provision of a calculable environment in which rational actors may plan. A central dilemma arises within liberalism over what are optimal levels and forms of calculability. Modernist government demands scientific predictability, universality and rationality. This clash with traditional liberal visions of individual freedom is envisaged as fundamentally incompatible with a future that is ‘excessively’ calculable and thus not open to enterprise. Through an historical analysis of insurance, the paper traces the contours of this struggle over security-calculability, and how this genealogy has shaped the current tension between risk and uncertainty in ways not readily grasped by the idea of a ‘risk society’.

**Keywords:** risk; uncertainty; freedom; governmentality; liberalism

## Introduction: Bentham’s ‘Scales of Security’

In the post-9/11 world, we have become all too familiar with the arguments over an apparent opposition between freedom and security: that in a Hobbesian fashion, we must give up certain freedoms in order that security can be provided. Freedom in the form of certain rights is sacrificed in order that other rights may be exercised or protected more fully. While this doubtlessly has been a crucial model for much Enlightenment governance, it is also a foundation upon which other imaginaries of security were invented that have rather different foci than the trading of rights. In particular, in Bentham’s liberal vision ‘security’ guarantees to subjects a specific form of freedom: the political conditions that allow them to *plan* – a characteristic that for Bentham is definitive of the ‘free’ agent. Security is regarded as the prime function of law, one that ‘embraces the future’ by guaranteeing legal subjects’ possessions against future loss, by guaranteeing contracts, and in other ways rendering the future calculable.

“The idea of his security must be prolonged to him throughout the whole vista that his *imagination can measure*. This disposition to look forward, which has so marked an influence on the condition of man, may be called expectation – expectation of the future. It is by means of this that we are able to form a general plan of conduct.” (Bentham 1962, 308 emphasis added)

In this formulation, which I will argue has been a pivotal one for much of liberal governance, the question of security does not emerge in terms of the sacrifice of rights in order to create freedom. Bentham hardly thinks this way. Rather, security emerges as the attempt to render the future sufficiently calculable so that an imaginative yet rational freedom can be exercised. In the Hobbesian vision, freedom itself was barely formulated except as the absence of subjection. Clearly this ‘freedom from’ as Isaiah Berlin stresses, has been influential in liberalism. But in the Benthamite formulation security is formed

more in the sense of a ‘freedom to’, and more precisely as the condition of a certain kind of freedom: a *calculating freedom that imagines possible futures*. In this sense, it is a rational freedom but one not restricted to repeating the past.

Social theorists have not given Bentham the credit he deserves in this respect. Of course, his ‘free’ individual is the rational choice actor. His ‘free’ subject calculates the pains and pleasures of future courses of actions, weights them up in the ‘felicity calculus’, and proceeds accordingly. For Marx (Marx 1976, 758–59), famously, this earned Bentham the sobriquet of “a genius in the ways of bourgeois stupidity”. But at least his subjects were ‘free’ to imagine futures. Foucault, on the other hand, has tended to reduce Bentham to the figure of the Panopticon. Its disciplinary gaze creates ‘docile’ and ‘obedient’ subjects. Bentham’s intended subjects planned and created their futures in a way scarcely consistent with the creatures of habit that supposedly were intended to emerge from the Panopticon. His subjects looked to the future in two ways. First, was a conservative ‘risk managing’ way that is best summed up in the idea of ‘prudence’. But second was a more imaginative way that “embraces risk” (Baker/Simon 2002) in the sense of seeking out opportunities and ‘taking’ risks – summed up in the idea of ‘enterprise’.

This specific liberal imaginary of security and its correlative freedom(s) created a new problem for government. Foucault (Foucault 1991) mapped out liberalism’s central characteristic as an ongoing concern with the problem of when have we governed “too much” (Burchell 1991, 140). This is not quite what Bentham is concerned with. It does share with Foucault’s construction the centring of self-governing entities that are in turn the subject of governance, and whose ‘freedom’ is a pivotal resource mobilised by government tactics. But its emphasis was more specific. In the Foucaultian image, new relations are created with expertise. Experts guide government through their knowledge of the self-governing properties of that, which is to be governed (the ‘economy’, the ‘population’, ‘unemployment’ etc). The emergent problematic of Benthamite security, however, focused on a different question: *to what degree and by what techniques should the world be made calculable* in order that rational planning by free individuals is optimised. Planning must be possible, and a calculable environment is essential to this. But on the other hand, security should not create an environment so calculable and predictable, so free of uncertainty, that individuals could abandon the need to exercise calculative foresight on their own behalf. It must also be sufficiently open that subjects can be *enterprising* – that is, to imaginatively construct a possible future through the use of foresight. Among other things, this posed potential difficulties with the reliance on governing through expert knowledge where a scientifically constituted future could be imagined as creating a ‘cage’.

In key respects, as Bentham illustrates, this problem may be seen as internal to liberalism, with its constitution of good government as facilitating the activity of rational and agentive subjects. Yet clearly enough, other forms of government have also imagined security as the process of rendering the future as rationally calculable as possible, notably through such mechanisms as state planning and the so-called ‘command economy’. Under state socialist regimes, for example, life is optimised where security/calculability is maximised and the ‘free market’ subordinated to rational planning in the name of efficiency and social justice.

In the Benthamite liberal problematic, such interventions were not imagined as part of security. Rather, they were examples of government pursuing the maximisation of some other end of law, such as ‘abundance’ or ‘equality’. For Bentham, governing to create equality and abundance disturbed the ‘correct’ balance of security by rendering the future *too calculable*. Individuals would have no longer have the spur of insecurity, the fear of

the unknown but imaginable threat of destitution that made planning necessary. They would no longer have the rewards of profit and wealth needed to motivate them to exploit the uncertain ‘free’ market to their advantage. In this liberal problematic, in short, there could be *too much security*, not because this would involve the Hobbesian sacrifice of rights, but because uncertainty was vital to the exercise of a certain kind of freedom.

In the past twenty years, the spectacular collapse of ‘socialist’ regimes, and the ascendancy of global capitalism, has been associated with a recalibration of the relationship between security and calculability in liberal political imaginaries. In current polemic and analytic constructions of this spectacular collapse, the attempt to maximise security through the maximisation of calculability has signally failed. By direct analogy, the project of social security, which was envisaged by many liberals as following the same political agenda, represented a lethal excess of security. Individuals were imagined to have become ‘dependent’ and ‘half free’ because an excess of security had robbed them of the self reliance and enterprise necessitated by the uncertainty of free, competitive markets.

### **Liberalism, modernism, and risk**

The contours of this ‘neo-liberal’ shift in economic and social governance are now too familiar to require much elaboration. However, one of the key aspects of this has been the downgrading of trust in expert or technocratic governance. At the same time, risk, as a statistically calculative technique, has been valorised. This encompasses risk in almost all spheres of life: crime prevention, health management, the governance of traffic in the air and on the roads, the care of children, the new salience of insurance, and so on. For many social theorists, notably of course Ulrich Beck (Beck 1992, 2002), much of this can be regarded as the effect of the rise of risk consciousness. One the one hand is a frenzied, paradoxical and fruitless resort to probabilistic frameworks of government in a world of radically uncertain global threats. Governments are pictured as sustaining these technocratic approaches even though they do not work. On the other hand, experts and technocratic governance have been discredited as they disagree and fail to predict catastrophes, and this supposedly is rendering uncertainty the ‘incalculable’ alternative that we much fall back upon. Yet this fails to capture what seem to be important features of current liberal government. In particular, Beck’s vision takes little account of the fashion in which in the economic arena contemporary liberal governments have been deeply ambivalent about risk and government through expertise, and the ways in which they positively *embrace* uncertainty.

Such ambivalence is nicely expressed in by Peter Bernstein (Bernstein 1998) when he suggests that (statistical) risk creates a ‘prison’ that consigns us to an endless repetition of past statistical patterns over which we have no control – “this is, in short, a story of the inevitable. Where everything works according to the laws of probability nothing we can do, no judgement that we make, no response to our animal spirits, is going to have the slightest influence on the final result” (Bernstein 1998, 229). In this view risk is a profoundly problematic technology because to the extent that risk does render the future calculable it renders us unfree. Bernstein therefore celebrates uncertainty while also remarking that in many domains of life such as the stock market and politics uncertainty is inescapable. Quoting Maynard Keynes, he announces about such vital matters “there is no scientific basis on which to form any calculable probability whatsoever. We simply do not know!” (quoted by Bernstein 1998, 229). Bernstein concludes that “a tremendous idea lies buried in the conclusion that we simply do not know. Rather than frightening us,

Keynes' words bring great news: we are not prisoners of an inevitable future. Uncertainty makes us free. [...] Our decisions matter: we can change the world" (Bernstein 1998, 229–30).

While currently engaging much attention, these are not at all novel concerns. For many years liberals have regarded statistical probability and government through predictive techniques as compromising freedom. In the 19<sup>th</sup> century, concerns were voiced about the implications of statistical prediction for the sanctity of free will. As Theodore Porter (Porter 1995, 164–65) argues, after the publication of Buckle's quantitative *History of Civilisation* in 1847, debates on this issue became at least as prominent and urgent as those generated by Darwin's *The Origin of Species*. Porter quotes an outraged commentator from 1860 protesting against this "modern superstition of arithmetic" that threatened mankind with a "worse blight than any it has yet suffered – not so much a fixed destiny, as a fate falling upon us, not personally, but in averages". If the future can be predicted, even only in probabilities, the suggestion is that liberals are in that degree unfree.

Fear of the 'overly' calculable future is also something that profoundly concerned Max Weber, both as a liberal politician and sociologist. For Weber, the development of modernity was characterised by increasing rationalisation. Through scientific, legal, bureaucratic and economic changes, the process of rendering the future more rationally calculable diminished freedom and consigned us to an "iron cage". In this sense, for Weber, modernity appears to confront liberalism's core visions of freedom, even while liberalism acts as one of its principal promoters and beneficiaries.

More recently, a new wave of sociologists have renewed such concerns. For James Scott (Scott 1997), picking up on Weber's fears of the 'axiomatisation' of modern life, 'high modernism' represents a governmental rationality in its own right – a "map that when allied to state power would enable much of the reality they depict to be remade" (Scott 1997, 3–4). High modernity is characterised by "the rational design of social order commensurate with the scientific understanding of natural laws", a world "regimented and orderly in a geometrical sense" (Scott 1997, 4). In Scott's view this is based on the discovery or invention of 'the social' as a scientifically discoverable 'system' with its own laws of motion. We must recognise this, and govern through its 'natural laws' that are understood only by scientific experts. High modernity, accordingly, aims to produce "an artificial, engineered society designed, not by custom and historical accident, but according to conscious, rational, scientific planning. Every nook and cranny of the social order might be improved upon: social hygiene. Diet, child rearing, housing, posture, re-creation, family structure and, most infamously, the genetic inheritance of the population" (Scott 1997, 92).

Scott's concern about this arises from his observation that the major social schemes developed along these lines have failed, often catastrophically. Thus the German attempt to create orderly mono-species forests ended with the forests dying; the experiment in collective farming in the USSR created mass starvation; the rational design of cities such as Brasilia creates places where people do not wish to live. Letting high modernity have its head, in short, creates catastrophes.

Perhaps equally interesting is that Scott identifies key 'obstacles' to high modernism as "the existence and belief in a private sphere of life in which the state and its agencies may not legitimately interfere" – and in particular of "the private sector in liberal political economy". For Scott, problems emerge, in short, when "high modernism (is) unimpeded by liberal political economy" (Scott 1997, 101–102).

Likewise in the neo-liberal and ‘new management’ literature, enterprise is equated with uncertainty and eulogised. Tom Peters, of *Thriving on Chaos* fame, pays tribute to the entrepreneur and promotes a new market-based liberalism. “Entrepreneurs sustain the world”, he proclaims, and in their activities “there is little of the optimizing calculation, nothing of the delicate balance of markets” that characterises economic modelling. Indeed, “with its circular flows of purchasing power, its invisible handed markets, its intricate plays of goods and moneys, all modern economics, in fact, resembles a vast mathematical drama, on an elaborate stage of theory, without a protagonist to animate the play” (Peters 1987, 245). In place of a scientifically calculated future epitomised by risk, entrepreneurial exploitation of uncertainty provides the creative art of the possible that will drive prosperity and innovation. For Peters, more clearly perhaps than any other, ‘chaos’ is not catastrophe – uncertainty is an opportunity to thrive.

This neo-liberal imaginary of uncertainty involves techniques of flexibility and adaptability, requires a certain kind of ‘vision’ explicated at great length by other gurus such as Osborne and Gaebler in their iconic book *Reinventing Government*. Dispensing with technocracy, they promote “anticipatory government” and “governing with foresight” (Osborne/Gaebler 1993, 229). Such governance they see as more inventive and creative than technocratic government, driven by its fixed theories rather than creative speculation. They also promote ‘communities’ over experts in the governance of local problems because theory-driven government creates a kind of learned helplessness, a dependency that must be overcome by ordinary people taking back the reins of power from experts by exercising foresight.

As such diverse liberal writings make clear, there is to be a *re-subordination of technocratic modernity* to the uncertain direction of enterprise and ‘popular’ preferences. In this way, they line up superficially with Ulrich Beck, who also calls for the democratisation of risk and subordination of experts. For Beck too, risk is a highly problematic technique for by increasing consciousness of the vicissitudes of life it is paralysing action and thus compromising freedom. “To the extent that risks become the all embracing background for perceiving the world, the alarm they provoke creates an atmosphere of powerlessness and paralysis” (Beck 1997, 141). Risk, and the experts who deploy it to govern life itself, must be brought to heel and subjected to a popular politics.

Of course, despite the obvious parallels with Osborne and Gaebler, Bernstein, Peters and others, it is not my intention here to accuse Beck of being a closet neo-liberal. Rather, I wish to draw attention to the particular turn that this Benthamite problematic of security has taken since the 1970s – toward the view that there is ‘too much calculability in government’ – and the fact that in diverse ways it shapes the thinking of all sides of contemporary politics. But I wish to argue that ironically, Beck’s theoretical challenge to risk and expertise in the name of a new security, suffers from a problem that is not shared with his neo-liberal nemeses: he ignores the long-term and *troubled* relationship between modernity and liberalism, a relationship to which his own work is related. He overlooks the extent to which uncertainty is positively embraced. And he ignores the extent to which uncertainty as associated with some very specific ways of governing – ways that Osborne and Gaebler refer to as ‘governing with foresight’.

In what follows I want to explore the historical nexus between liberalism and modernist governmentality, the politics and genealogy of the specific configuration of security that might be termed Benthamite, and some of the implications of this understanding security and freedom in a liberal polity. I will do this in part through a somewhat cursory analysis of changes in certain forms of insurance. This is not simply because insurance is one of the central institutionalisations of risk and security in liberal societies. Equally it is

because insurance has been at the centre both of thinking about the 'risk society' and of the braided genealogies of liberalism and modernity with which I am concerned.

## Security, independence and uncertainty

In Britain, insurance for the working classes emerged during the late 18<sup>th</sup> century with the activities of the Friendly Societies – fraternal and benevolent insurance arrangements formed among skilled artisans. Despite some liberal suspicions of the Friendly Societies as a form of combination in restraint of market relations, during the early part of the 19<sup>th</sup> century, successive political administrations legislated to encourage the Societies' role in providing life, burial and sickness insurance for the working class. This was regarded not only as fostering self-help and industry but also as alleviating pressure on the poor rates. Fraternal societies were characterised by "intentionally organising themselves around notions of 'friendship, brotherly-love, charity'" in which "any self-understanding in terms of 'risk' or 'insurance' (was) largely absent" (Doran 1994, 134). It was clear at the time that the frequent failures of these funds followed from an inability of fund managers to predict liabilities and to balance these against contributions and funds in hand. The reason for this lay in the benevolent principles of the early Societies, which distributed payment of benefits to members according to their need rather than in proportion to their premiums or levels of risk.

In order to facilitate thrift and self-help, legislation 'encouraged' the societies to replace their traditional emphasis on fraternalism and benevolence with actuarially-based principles of fund management. From 1819 onward statutes required that the data tables and distribution guidelines of societies applying for registration be approved by two persons at least, known to be professional actuaries or persons skilled in calculation. The uneven contest between the representatives of these competing principles – the workers on the one hand, and on the other the government and the actuaries – resulted in the displacement of a horizontal, fraternally-based and essentially amateur organisation by a hierarchical, actuarial and managerial form of insurance which distanced the rank and file members from the professionals who operated the funds.

More than that, the principles of actuarial methods that were set in place further eroded benevolent and fraternal ideals. In particular, graduated contributions were imposed, so that members became divided and ordered according to their levels of risk and thus the amount of the premium they would have to pay. Likewise, the help in kind that had characterised early mutual societies – for example through the provision of food or work on allotments by fellow members – disappeared. The solidarity of Fraternal Orders was thus fragmented and transformed. While the resulting insurance arrangements were still collective, this collectivity was increasingly abstract, individuated, fiscal and mediated by third parties. By the early part of the 20<sup>th</sup> century, such 'industrial life insurance' had become the principal institution for governing working class thrift, and few households were not enlisted in this regime (O'Malley 2002).

While in some ways this represented the triumph of statistical risk over subjective calculations of uncertainty it may be more important to note that risk was valued and promoted as a technology that promoted thrift and foresight. For this reason liberals did not find the 'triumph' of risk as problematic for freedom – quite to the contrary. Risk facilitated liberal freedom. It was an instrument that promoted a certain kind of freedom and security associated with economic independence. Actuarial risk calculation made insurance funds more financially stable, and thus rewarded workers with protection when

trouble struck. Conversely, by reducing the ‘wasted thrift’ and the assumed demoralizing experience that went with the failure of each little insurance fund, risk technologies encouraged the practices of foresight and prudence among working people. In this sense, risk appears as a *subordinate* technology to a liberal freedom that was characterised by the governance of uncertain conditions in the free market, and for this reason raised few liberal qualms. Risk in private insurance took its place as one of the voluntary techniques of prudence to be practiced by the free subjects who lived out their lives in the uncertain world of the free, *laissez faire* economy (O’Malley 2004).

In light of this, perhaps what we should attend to is that the transformation in insurance was the triumph of contract, for in this process formal contracts displaced informal mutuality. While the imagery of the contract has focused extensively on the figure of voluntary exchange between free individuals, we should attend to the ways in which contract was a liberal, disciplinary technique through which all subjects were made to be free in a specific fashion. Contract’s key role was to render the uncertain future less uncertain, by rendering some things directly calculable. Dates of delivery, qualities of goods, penalty rates for non-performance and so on were voluntarily agreed upon by parties, and then guaranteed by law. Employers took on employees at a mutually agreed wage, and both parties supposedly factored into account the potential cost of exposure to the *foreseeable* ‘risks’ of workplace injury.

Contract became a general model for governing many aspects of life in the 19<sup>th</sup> century – in many ways the liberal ‘telos’ of government. In this process, *foresight* became a legally enforceable duty owed to others. In contract law this expectation was developed primarily in relation to the requirement that subjects take into account the foreseeable impact of a breach of contract on contractual partners. The converse of this was that none should be accountable for outcomes that were not ‘reasonably’ foreseeable. Much contract law in the 19<sup>th</sup> century, and beyond, thus came to focus on the elaboration of exactly what ‘reasonable foresight’ entailed. What kinds of eventuality should be foreseen? How unlikely should a possible event appear in order that it can be ignored? What should parties tell each other so that each can make ‘reasonable’ forecasts of the future? What should count as the level of prudence and foresight that can be expected of reasonable people? (O’Malley 2000)

The generalisation of contractual models across social relations also meant that such standards of foresight – such techniques of governing ‘through’ uncertainty – were to be applied with respect to ‘accidents’. In tort law, negligence emerged during the 19<sup>th</sup> century as a key requirement for attributing responsibility and liability in relation to accidental harm. People should be held responsible for those events they could foresee, but are responsible *only* for these events. This is expressed in the core idea of ‘negligence’ defined in common law as “the omission to do something that a reasonable man, guided by those considerations which ordinarily regulate the prudent conduct of affairs, would do, or doing something which a prudent and reasonable man would not do” (*Blyth v. Birmingham Waterworks*, 1856). In short, negligence is a failure to exercise foresight in a fashion that is the duty of a new liberal subject.

Consider the field of workplace injury. An injured worker would only be able to sue the employer for compensation if he or she could prove that the employer had been negligent. But in turn if the employer could prove that the worker’s own negligence had contributed to the accident, then this ‘contributory negligence’ would limit or remove the right to compensation. Likewise, if it could be shown that the accident resulted from the negligence of another employee, then the so-called ‘fellow servant rule’ cut in, again

limiting or removing the responsibility of the employer. Instead, an action would lie against the fellow worker, who of course was usually too poor to be worth pursuing.

Rather than imposing a 'paternalistic' relationship between employer and employee, this legal imaginary assumed that the worker, or the fellow worker, was a responsible adult who acted as a free subject, and thus should have exercised foresight and prevented the accident. Not only did this appear 'just', but it also appeared efficient and effective because as the workers were the ones on the scene, they were the ones best placed to act preventatively. Even in work known to be dangerous, recovery of compensation for injured workers was likely only where employer negligence could be demonstrated. Following along the same assumptions of foresight and independence, it was assumed that the worker would have checked to see if the work was dangerous, and if so would have negotiated a higher wage to reflect this risk. Having made this 'voluntary assumption of risk', and having been paid a higher wage for it (which of course rarely happened in reality), then the worker could not double dip by claiming compensation if injured (O'Malley 2000).

For the Marxist Horwitz (Horwitz 1977), this represented a huge subsidy to developing capitalism. Compared to what had previously been the case – where those harmed had a right to compensation – now only a small class of the injured would be compensated. Doubtlessly Horwitz is right, but it is not how things were understood at the time. Nineteenth century civil law did not focus primarily on compensation, but on punishment (White 2003). The law was being used primarily as a way of promoting a new kind of subject, with new duties and obligations consistent with a liberally 'free' society of self-governing individuals. This is why, despite the narrowing of eligibility for recompense, this appeared reasonable and just: it embodied a specific vision of freedom in a free and thus uncertain world. In this sense, contract was a characteristic invention of the classical liberal era: a way of rendering the future more calculable, while at the same time creating a space within which independence was required to be exercised. At the core of this form of freedom is *foresight*, the critical attribute of liberal subjects that Benthamite security was to foster because like security it "necessarily embraces the future" (Bentham 1962, 302).

Security would be provided through the guarantees of property law and contract law, and through control of predation through crime. Equally it would be provided by minimising the drain on resources created by relief to the poor. The principal solution to both crime and poverty was to train these problematic segments of the population in the ways of independence or 'self reliance' – a theme that became almost the defining characteristic of classical liberal problematics. In Bentham's view a vital task was to impart to all a particular kind of rationality: the 'disposition to look forward'. Discipline was not only (and perhaps not even) intended to create habits of blind obedience. Even more importantly it was to "accustom men to submit to the yoke of foresight, at first painful to be borne, but afterwards agreeable and mild: it alone could encourage them in labour – superfluous at present, and [the benefits of] which they are not to enjoy till the future" (Bentham 1962, 307).

Foresight involved an attitude to the future that, *inter alia*, took account of the possible calamities there were a corollary of being free. It was closely linked with the application of prudent techniques for governing this uncertain future. Foresight – by aligning labour with frugality and thrift – secured the means to relief "from accident, from the revolutions of commerce, from natural calamities and especially from disease" (Bentham 1962, 316). At the same time, it created abundance as individuals planned and pursued wealth in their own self-interest. Insecurity in the face of uncertainty was the spur to action that secured

the independence of the subject. Foresight, as a practical and moral duty of every citizen, was a form of calculative attitude that was to pervade the everyday life of liberal subjects.

In this way uncertainty came to represent to liberals not simply ‘incalculable’, as Beck (Beck 1992) sometimes puts it. Rather, uncertainty is governed by a specific set of techniques centred upon foresight: particularly contract<sup>1</sup>, prudence and enterprise. For such liberals, in this way these practices of economic uncertainty made them free. In the socio-economic domain of the 19<sup>th</sup> century, modes of scientific calculation needed to be subordinate to such modes of everyday foresight in order that the ‘right’ degree and form and degree of calculability be achieved.

## Enter modernism: socialising insurance

Various commentators on the development of social insurance have focused on its status as a *social* technology: that is, as a technology that operates at the level of the entire society or more precisely of the nation state. One effect of this kind of analysis is that it overlooks important continuities with the liberalism of the 19<sup>th</sup> century, via insurance. It was not at all the case that social insurance, even compulsory social insurance, was alien. Bentham, to take a foundational argument, had argued for a form of insurance paid for by all from taxation, on the grounds that private insurance was

“imperfect in itself because it is always necessary to pay the premium, which is a certain loss, in order to guarantee one’s self against an uncertain loss. In this point of view it is to be desired that all *unforeseen losses that can fall upon individuals without their fault*, were covered at the public expense. The greater the number of contributors, the less sensible is the loss to each one”. (Bentham 1962, 579 emphasis added)

For Bentham it was clear that this insurance would be ‘founded on the calculation of probabilities’, so risk technology itself was not objectionable, with the proviso that such insurance had to be subject to foresight in the form of negligence. Fault-linked insurance in other words retained the subordination of expert calculations of risk to foresight as the key technology of uncertainty. What was emerging, as will be generally recognised, began to cut clean across this. The development of Worker’s Compensation insurance, for example, largely dissolved the questions of fault and negligence, and provided compensation for workplace injury however caused.

In some measure this shift was based on a sense of injustice where compensation was denied to a ‘negligent’ worker harmed in the course of duty. But in at least equal measure it was based on the observation that industries had constant rates of accidents year after year. In practice, it appeared that the focus on fault merely assigned harms to unlucky individuals, because the overall distribution of harms in an industry was a property of the industry itself (O’Malley 2004). Likewise, in fields such as joblessness, the focus on distinguishing the culpable and feckless ‘idle poor’ from the deserving poor came under attack from those whose examination of statistics suggested to them that unemployment

1 Contract is a technique for risk assignment. In other words, by entering a contract one provides certain guarantees – for example with respect to when delivery of goods will occur. This puts the risk of losses created by late delivery onto one of the contracting parties, and relieves the other party of this burden of risk.

was not a characteristic of individuals but a property of another entity, the 'economy' (Walters 2000).

In both instances, scientific investigation had discovered (or invented) meta-individual entities such as 'industries', 'economies', 'societies' and 'populations' that appeared to obey their own quasi-natural laws of motion. The social sciences, in their turn, were to attempt to render these observations scientifically real. With reference to Germany, for example, Eghigian (Eghigian 2000, 43–44) argues that statistics were mobilised in order to verify and establish "a self-consciously social science of social motion" that revealed the scientific laws underlying a changing society. Yet equally important, he stresses, were its political implications, for "statisticians of the early nineteenth century saw their science as an attempt to bring a measure of expertise to social questions, to replace the contradictory preconceptions of the interested parties by the certainty of careful empirical observation. They believed that the confusion of politics could be replaced by an orderly reign of facts" (Eghigian 2000, 43–44).

In light of my earlier comments we are seeing here the foundations of a political struggle between two rationalities of security. One, a socio-technical, *modernist* rationality in which society and economy are to be managed efficiently through scientific knowledge of entities that operate according to quasi-natural laws 'revealed' in probability and risk. The other, a *liberal* rationality in which security and freedom are founded (and morally founded) in techniques of individual foresight and agency. In modernism the future was in principle knowable and predictable at least stochastically, with some degree of precision. The exploitation of this scientific knowledge of society would create a greater freedom liberated from a perfidious economic and social order governed by irrational politics. For the liberal imaginary, freedom was registered precisely by the uncertainty of the future, a future that could not be predicted accurately if indeed subjects were (liberally) free to invent it anew. Liberal politics emphasis on uncertainty in this view was not evidence of the failure of unscientific government to provide a calculable world, but both the precondition of freedom and its necessary corollary. The struggle was registered in many sites, and was to persist more or less unabated throughout the 20<sup>th</sup> century.

Most significantly, the struggle between modernism and liberalism was etched into the form of that principal technology of so much 20<sup>th</sup> century government: social insurance itself. Private insurance's contractual form provided a legal right of benefit to the insured party in the event of specified harms occurring – whether or not these were actuarially calculated. A relation of mutual obligation is established, a legally enforceable right rather than a relationship of dependence. In most of these respects there was a marked contrast with the operation of poor laws and charitable relief. Private insurance had nestled in a prudential diagram of freedom, risk and security that takes the form of 'freedom of contract' and prudential 'independence'. Hence the early social insurances, for example in Britain, Germany and Australia were contributory: the members of the scheme paid regular premiums from their wages (O'Malley 2004; Ogus 1982, 182). It was what Beveridge (Beveridge 1942) was later to refer to as 'compulsory thrift'. This was a key reason why social insurance appealed to so many liberals.

Writing more than a quarter of a century later Beveridge, the architect of the post-war British welfare state, was still adamant that his scheme should represent "benefit in return for contributions rather than free allowances from the state". In his eyes such increasingly prevalent non-contributory schemes as unemployment relief introduced in the 1930s created asymmetrical relations of dependence and penalised those who had "come to regard as the duty and pleasure of thrift, of putting pennies away for a rainy day" (Beveridge

1942, 182–85). Beveridge the liberal here surely is giving voice to Bentham: social insurance is not to displace foresight, only to augment it.

Set against this was the more ‘systematic’, *modernist* imaginary in which problems generated at the level of the social or the economic were to be addressed at that level, and where the individualising procedures of graduated contributions and all manner of exemptions and exceptions would be replaced by a universal, axiomatic principle. What mattered was not individual thrift and diligence, but membership of a social collectivity or distribution whose motions – generating rates of unemployment, rates of mortality and morbidity and so on were to be known and governed by scientific expertise wielding universal and abstract knowledge. In all of this, it was not so much that risk had moved to the fore. Private insurance was still valorised. Rather, it was that as these insurances became simultaneously compulsory and non-contributory, so the place for foresight was obliterated: technocratic government had replaced liberalism.

Risk and statistical calculability came to dominate the techniques of individual foresight and prudence that governed liberal uncertainty. In practice, the result was rarely if ever the complete victory of modernism over liberalism or vice versa. In the United States, the emphasis on individual enterprise and foresight remained very prominent, in Scandinavia and countries such as New Zealand technocratic governance through the social became dominant. Most often there was a patchwork of uneasy compromises, of contributory and non-contributory schemes, of ‘earned’ versus universal benefits where the latter followed simply from membership of the social distribution. It was the latter that were to become the principal target of neo-liberals.

### **Reasserting uncertainty: freedom of choice and advanced liberalism**

Bernstein’s view that freedom lies in uncertainty, and the uncertainty-championing of Tom Peters, Osborne and Gaebler, and others (e.g. Giddens 2000), clearly do not simply resurrect the liberalism of the 19<sup>th</sup> century. As many have pointed out, there are multiple and significant differences ways in which uncertainty now is mobilised. To begin with, the market has ceased to be an economic domain that should be left alone by the state. Rather the market is a competitive technique for governing a multitude of problems and processes regardless of whether they are within or outside of the state. States themselves had to become enterprising through competition with private providers (Considine 2001). Even professions came under the sway of markets when ‘freedom of choice’ is used to insist – for example – that formerly deviant health regimes, from chiropractic to aromatherapy, become available competitors to professional medicine.

We should recognise, of course, that the emergent liberalism was not merely the rebirth of classical liberalism, but an assertion and revision of liberalism against the impact of a modernist rationality and its technologies of certainty. It has been, in certain key respects anti-modernist in its expectation that open-ended competition would through its own uncertain processes produce the maximally efficient, optimal outcome.

This new rationality of security and freedom has reshaped areas of insurance. In the name of increasing the autonomy of subjects, and of expanding their ‘freedom of choice’, defined-benefit actuarially-based life insurance policies have been challenged by market-based policies. In these ‘uncertain’ insurances, benefits depend upon the performance of the individual investment portfolio. This insurance is not about ‘the taming of chance’ and the maximisation of scientific calculability. Rather, market risk and speculation – key

techniques of uncertainty – are to be given their head (Ericson et al 2004; Bougen 2005). Insurance itself has begun to come unravelled in this process. Distinctions between insurance and other forms of ‘financial product’ such as gambling and financial speculation are blurring. For example, in Britain it is now possible to gamble in a betting shop on whether or not the stock market will rise or fall. Or again, in the US it is possible to purchase the life insurance policy of an AIDS sufferer, taking over payment of the premiums, in the expectation (hope) that the victim will die before the value of the policy is exceeded by the amount paid in purchase price and premiums (Kreitner 2000). Like these, an insurance policy based on stock market performance readily appears as a speculative investment little distinct from shares themselves, or from backing a racehorse. To this extent uncertainty has become not merely the resort of insurers under pressure, as Beck might have it, deployed where actuarial data are not effective or available. Increasingly, with the blessing of neo-liberal governance, uncertainty has become a front-rank technology of preference for the industry.

Even in the domain of civil law, this shift in the register of security and freedom is being felt (O’Malley 2009). The development of workers’ compensation insurance back at the turn of the 20th century provided a model whereby ‘rational’ insurance models progressively displaced tort law with its stress on fault, negligence, ‘reasonable foreseeability’ and so on. By the early 1970s, tort law had been largely displaced by a comprehensive accident scheme in New Zealand, a model that was being closely examined in Australia, Britain and the US. In the United States, where such direct social insurance schemes had not taken such a hold, tort law itself had been revised along such lines as ‘enterprise liability’ that effectively did away with many of the issues of foresight and created a system of no-fault law intimately connected to the liability insurance industry.

After the 1970s, however, a new regime began to be aggressively instituted across the common law world. Negligence and its allied concepts made a return, in the name of making those who created harm more individually responsible, and thereby to restore foresight as a key technology for governing accidents. New figures such as the ‘responsible consumer’, who took precautions against exposure to risky commodities, came to replace the image of the consumer as the victim of powerful corporations (Priest 1985; O’Malley 2009). While insurance remains vital to funding this area, pressures have grown to displace no-fault third-party schemes by privately funded first party insurance models that – through the impact on insurance premiums – would financially discipline those who created accidents (Atiyah 1999).

In all of these changes, it is not that actuarial expertise confronts new reflexive-modernity and the incalculable problems expertise cannot solve. The neo-liberal claim is simply that expertise creates dependency and usurps decision-making, stifling government by foresight. Thus in tort law individuals should be made responsible consumers both because this will release them from the paternalistic care of the state and because it will make them more prudent on their own behalf. A pension driven by a portfolio of shares is imagined to give the pensioner the ability to govern the level of risk and uncertainty that suits his or her taste, to render the pensioner more free – in the sense of freedom of choice – whereas a defined benefit pension handed over investment control to the insurer.

The market, that enduring but adaptable technology of uncertainty, is to give another freedom – freedom of choice – to which experts and risk itself are subordinated. In this way experts are not distrusted. They are still relied upon, for example to provide financial advice, information on health risks and so on. But because they work increasingly through market relations they are imagined to be ‘on tap’ rather than ‘on top’, to em-

power rather than to create dependency. Insecurity is to be revalorised through such governmental problematics of freedom, in order to create the ‘right’ state of calculability. In the last quarter of the 20<sup>th</sup> century this involved the reassertion of uncertainty over risk, of the freedom of the individual over domination by modernist experts: a recalibration of the apparatuses of governance in the direction of a newly configured optimal level of security.

## **Security, calculation, freedom**

It is clear that under the same post-9/11, neo-liberal framework of government a Hobbesian security of the state, epitomised by Patriot Acts and the like, has become even more profoundly modernist, technocratic and illiberal in nature. At the same time, however, the socio-economic domain has manifested a profoundly Benthamite and liberal security that has attempted to subordinate expertise in the service of the uncertain techniques of market competition. While Hobbesian security currently develops a program that increasingly impinges on individual rights in order to optimise political security, the Benthamite governance of security-calculability has sought to reduce security and increase individual rights by creating or restoring the uncertainty of the ‘free market’ and ‘freedom of choice’. In each case security and freedom have been imagined and articulated with each other in distinct fashion. In such ways security does not protect freedom. Rather, specific regimes of security are part of diverse ways of constituting freedom – and thus of multiple and distinct regimes of freedom that coexist even in the same polity.

I would close by suggesting that for such reasons we need to untangle the diversity of governmentalities of security and freedom rather than collapsing them, for example, into one grand vision of the ‘risk society’. One way of reading the argument in this paper would be to suggest that Beck is expressing, in a revised form, a fairly well entrenched and now familiar anti-modernist position that seeks to bring scientific government to heel in the name of ‘freedom’. Beck’s desire to isolate yet another radical break in history has led him to collapse security into a single but all-embracing binary of risk and uncertainty. In his imagery, ‘government’ and ‘science’ are reduced to a uniform and mutually reinforcing entity. Like Scott and others Beck rather assumes that modernism in the form of risk triumphed, and thus disaster is upon us, plunging us into uncertainty. I would suggest that this is not so.

In post-9/11 politics, the valorisation of socio-economic uncertainty has been lauded for producing unprecedented prosperity for the past decade. Thus it is not at all that modernist experts have brought the global economy to its knees as Scott and Beck might argue. To the contrary, what we are now witnessing is the effect of three decades in which the foresight of entrepreneurial liberal government, government through uncertainty, has been privileged. Expertise has been vilified and often marginalised: uncertain and free markets have brought things to their present state. Perhaps now another politics – but on the same axes of risk and uncertainty – is emerging. It is too early yet to determine what long-term reconfigurations of freedom and security will be formulated. The new question is whether, after something like 30 years ascendancy, the global financial crisis and recession is witnessing a radical realignment of security and freedom in the socio-economic register of security. The selfsame practices of speculative maximisation that neo-liberalism trumpeted as the motor of a new enterprising and triumphant capitalism now are being condemned as ‘greed’. Indeed, they are now blamed for the global meltdown and ever deepening recession. Previously, ‘greed was good’, now greed is bad. We

should rethink this. Perhaps 'greed' is simply a code for the emerging belief that reliance on liberal uncertainty has gone 'too far'. A new 'correction' is being negotiated in favour of modernist calculability. However, as before, the only thing we can be sure of is that the new alignment of security-freedom will not last too long before yet another struggle erupts over how secure the future should be, just how calculable and by what means, and in order to create what specific configuration of 'freedom'. In short, how much of what kind of uncertainty makes us what kind of free.

## Bibliography

- Atiyah, P. (1999) Personal Injuries in the Twenty-first Century: Thinking the Unthinkable. In: Birks, P. (ed.) *Wrongs and Remedies in the Twenty First Century*. Oxford: Clarendon Press, 1–46.
- Baker, T./Simon J. (2002) Embracing Risk. In Baker, T./Simon, J. (eds.) *Embracing Risk*. Chicago: Chicago University Press, 1–27.
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. Trans. M. Ritter. New York: Sage.
- Beck, U. (2002) The terrorist threat: world risk society revisited. In: *Theory, Culture and Society* 19: 39–55.
- Bentham, J. (1962) *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 1, Bowring, J. (ed.). New York: Russell and Russell.
- Bernstein, P. (1998) *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*. New York: Wiley.
- Beveridge, W. (1942) *Social Insurance and Allied Services*, (Cmd. 6404). London: Her Majesty's Stationery Office.
- Blyth v. Birmingham Waterworks Co. Exchequer, 11 Exch. 781, 156 Eng. Rep. 1047 (1856).
- Bougen, P. (2003) Catastrophe Risk. In: *Economy and Society* 32: 253–274.
- Burchell, G. (1991) Peculiar interests: civil society and governing 'the system of natural liberty'. In: Burchell, G./Gordon, C. et al. *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London: Harvester/Wheatsheaf.
- Considine, M. (2001) *Enterprising States. The Public Management of Welfare-to-Work*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Doran, N. (1994) Risky Business: Codifying Embodied Experience in the Manchester Unity of Oddfellows. In: *Journal of Historical Sociology* 7: 131–154.
- Eghigian, G. (2000) *Making Security Social. Disability, Insurance and the Birth of the Social Entitlement State in Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ericson, R./Doyle A. (2004) Catastrophe risk, insurance and terrorism. In: *Economy and Society* 33: 135–173.
- Giddens, A. (2000) *The Third Way and its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Horwitz, M. (1977) *The Transformation of American Law*. Harvard: Harvard University Press.
- Kreitner, R. (2000) Speculations of contract, or how contract law stopped worrying and learned to love risk. In: *The Columbia Law Review* 100: 1096–1127.
- Marx, K. (1976) *Capital*, Vol. 1. London: Pelican Books.
- O'Malley, P. (2000) Uncertain Subjects. Risk, Liberalism and Contract. In: *Economy and Society* 29: 460–484.

- O'Malley, P. (2002) Imagining Insurance: Risk, Thrift, and Life Insurance in Britain. In: Baker, T./Simon, J. (eds.) *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*. Chicago: The University of Chicago Press, 97–115.
- O'Malley, P. (2004) *Risk, Uncertainty and Government*. London: Cavendish.
- O'Malley, P. (2009) Theorizing fines. In: *Punishment and Society* 11: 67–83.
- Ogus, A. (1982) Great Britain. In: Kohler, P./Zacher, H. (eds.) *The Evolution of Social Insurance 1881–1981*. New York: St Martin's Press, 150–264.
- Osborne, T./Gaebler, T. (1993) *Reinventing Government. How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. New York: Plume Books.
- Peters, T. (1987) *Thriving on Chaos: Handbook for a Management Revolution*. New York: Knopf.
- Porter, T. (1995) *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Priest, G. (1985) The Invention of Enterprise Liability: A Critical History of the Intellectual Foundations of Modern Tort Law. In: *Journal of Legal Studies* 14: 461–527.
- Scott, J. (1998) *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Walters, W. (2000) *Unemployment and Government. Genealogies of the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, G. (2003) *Tort Law in America. An Intellectual History*. (Expanded edition). Oxford: Oxford University Press.

**Pat O'Malley** is University Professorial Research Fellow in Law at the University of Sydney, Australia and previously was Canada Research Chair in Criminology at Carleton University in Ottawa, Canada. He has been writing and publishing on risk and uncertainty for twenty years. Recent books include *The Currency of Justice. Fines and Damages in Consumer Societies* (Routledge 2009) and *Crime and Risk* (Sage 2010).

E-Mail: pomalley@usyd.edu.au



# Riskante Autonomie. Das Ideal der Selbstgesetzgebung jenseits von Bürgerkriegsszenarien und institutioneller Einhegung<sup>1</sup>

The Risk of Autonomy. The ideal of self-legislation beyond the fear of civil war and its institutional containment

Christian Schmidt

## Abstract

The modern understanding of autonomy (at least in its strong version) often includes the idea of self-legislation. As was paradigmatically the case for the French Revolution, self-legislation was considered as ideally neither bound by tradition nor by existing institutions. But some contemporary political theorists of the bourgeois revolutions (including Hobbes and Burke) felt uneasy about the loss of order and therefore tried to dispense with the concept of autonomy altogether. This article reconstructs this unease and its relation to Habermas' proposal of staging the desire for autonomy within an institutional setting. Habermas' suggestion privileges the existing institutional order over the desire for autonomy. Against Habermas I stress the importance of the desire for autonomy with its consequences for threatening the authority of law. Against this threat, I advocate that we recognize an existing institutional order actively and explicitly.

**Keywords:** Autonomie; Selbstgesetzgebung; institutionelle Ordnung; Habermas; Anerkennung

## Die Idee der politischen Autonomie

Anlässlich des zweihundertsten Jahrestags der Französischen Revolution fragte Jürgen Habermas nach dem Unabgegoltenen dieses historischen Ereignisses. Bei seiner Suche erschien ihm als aussichtsreichster Kandidat für einen solchen im Fleisch der Gegenwart verbliebenen Stachel das politische Bewusstsein. Zwar habe es als revolutionäres Bewusstsein „sowohl an utopischer Sprengkraft wie an Prägnanz eingebüßt“, aber trotzdem sei die von ihm „ausgelöste *kulturelle* Dynamik *nicht* zum Stillstand gekommen“ (Habermas 1988, 608). Das von der Französischen Revolution hervorgebrachte Bewusstsein kennzeichnete Habermas durch die Überzeugung, „daß ein neuer Anfang gemacht werden

1 Mein Dank gilt Pirmin Stekeler-Weithofer, Wolfgang Fach, Volker Caysa und den anonymen Gutachterinnen bzw. Gutachtern für ihre Hinweise und Ratschläge anlässlich der früheren Versionen dieses Papiers.

kann.“ Der Bruch mit den kulturellen und institutionellen Traditionen unter dem Banner der Schlüsselbegriffe „Autonomie und Selbstverwirklichung“ werde „als Beschleunigung von Ereignissen erfahren, die sich dem zielstrebigen kollektiven Eingriff gleichsam öffnen.“ Der immanente Zweck dieser Praxis sei „die Produktion und Reproduktion eines menschenwürdigen Lebens“ gegründet auf „die Lehren des rationalen Naturrechts“ und „den aristotelischen Begriff der politischen Herrschaft – einer Herrschaft von Freien und Gleichen über sich selbst“: „So konnte die revolutionäre Praxis als eine theoretische angeleitete Verwirklichung der Menschenrechte verstanden werden; die Revolution selbst schien sich aus Grundsätzen praktischer Vernunft herzuleiten.“ (alle Zitate Habermas 1988, 605ff.)

Deutlich sind Distanzierungen aus diesen Formulierungen herauszuhören. Bloß „gleichsam“ öffnen sich die Ereignisse dem zielstrebigen kollektiven Eingriff, bloß „scheinbar“ entsprang die Revolution der praktischen Vernunft. Solche Distanzierungen sind notwendig, weil die soziale Wirklichkeit dem revolutionären Bewusstsein nicht entspricht. Die Revolutionen seien inzwischen selbst zur Tradition geworden, konstatierte Habermas. Schon allein deshalb sei mit ihnen die Erfahrung des Traditionsbruchs nicht mehr zu verbinden. Was aber noch schwerer wiegt: „Inzwischen ist politische Herrschaft entpersonalisiert; die Demokratisierung arbeitet sich nicht einmal mehr an genuin politischen Widerständen ab, sondern an den systemischen Imperativen eines ausdifferenzierten Wirtschafts- und Verwaltungssystems.“ (Habermas 1988, 607) Dass diese ausdifferenzierten Systeme ihre eigenen Rationalitäten produzieren und durchsetzen, gehört zu den Grundeinsichten des Habermasschen Denkens. Dabei steht die einen Zwangscharakter tragende Faktizität gesellschaftlicher Reproduktionsverfahren im Spannungsverhältnis zu deren Anerkennung, die zwar implizit mit der Teilnahme an den Verfahren einhergeht, als explizit anerkannte Geltung aber nur gesichert werden kann, wenn die entsprechende Zustimmung durch geeignete Verfahren generiert wird. Im Getriebe der Faktizität Eingriffsmöglichkeiten für gesellschaftliche Verständigungsprozesse zu finden, die weder von der Sphäre der Ökonomie noch von jener der als Verwaltung organisierten Herrschaft dominiert sind, ist für Habermas der Weg, das unabgegoltene Vermächtnis der Französischen Revolution zu erfüllen.

Um die Problematik dieses Habermasschen Ansatzes verständlich zu machen, ist es notwendig, die Differenz im Inneren des modernen Bewusstseins, die sich aus der Fortwirkung der revolutionären Tradition einerseits und der Wirkung der Verfahren andererseits entwickelt hat, noch einmal klar auszusprechen: Die Verfahren prägen die Formen des sozialen Lebens weitaus stärker, als es ihr formaler Charakter zunächst vermuten lässt. Durch sie entsteht die Erfahrung, dass weite Bereiche des Sozialen der tatsächlichen Aneignung entzogen sind. Das revolutionäre Bewusstsein wiederum ist das Bewusstsein von der Möglichkeit, sich die Geschichte, das heißt die Entwicklung der Formen des sozialen Zusammenlebens – seien sie kulturell oder politisch – anzueignen. Diese Aneignung besteht darin, einen Bruch mit der Tradition herbeizuführen und die Formen nach selbst gewählten Kriterien kollektiv zu verändern. Damit setzt das Erlebnis der Französischen Revolution den Standard dafür, was seitdem Autonomie im starken Sinn des Wortes bedeutet.

Der Begriff der Autonomie im starken Sinn unterscheidet sich deutlich vom ungleich gebräuchlicheren Autonomiebegriff, der statt auf die Formen der sozialen Ordnung auf die Ausgestaltung persönlicher Freiheitsspielräume in der Moderne gerichtet ist. Die individualisierte, private Autonomie in der persönlichen Handlungssphäre ist Autonomie im schwachen Sinn, weil sie immer schon den jeweils gesetzten Rahmen der Selbstbestimmung akzeptiert. Wer etwa im ökonomischen oder politischen Raum selbstverant-

wortlich agiert, bleibt grundlegend den sozialen, historisch gerade gültigen Regeln der ökonomischen oder politischen Ordnung unterworfen. Die Heteronomie der gültigen Normen ist sogar eine notwendige Bedingung der Privatautonomie, da nur über die Garantie der Regeln die Möglichkeit der Handlungskoordination individualisierter Akteure, die allein ihren eigenen Zielen verpflichtet sind, gegeben ist. Frei geschlossene Verträge gelten in der Ökonomie nur, solange sie durch robust garantie Normen garantiert werden.

Dass die Autonomie im starken Sinn im Gegensatz dazu auf die Ebene des Kollektivs verwiesen ist, hängt unmittelbar damit zusammen, dass es bei ihr tatsächlich um Gesetzgebung statt um bloße Selbstbestimmung geht. Je fundamentaler die einzusetzenden Regeln die jeweilige Ordnung bestimmen, indem sie etwa das politische Verfahren festlegen, nachdem Gesetze verabschiedet oder geändert werden können, umso deutlicher wird der besondere Charakter des kollektiven Subjekts, das sie tragen muss. Hobbes' „Leviathan“, Rousseaus „volonté générale“ und das Kollektivsubjekt „Volk“ der deutschen Tradition beschreiben eine Ebene der Sozialität, die sich nicht aus den Partikularinteressen und -handlungen ableiten lässt, sondern diesen jeweils zugrunde liegt, weil die Autonomie im starken Sinn die Gesetze und Spielräume der Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung von Individuen immer schon festgelegt hat.

Mit der Verschiebung des Autonomiebegriffs von der Ebene der Ausgestaltung schon gegebener Spielräume hin zur Eröffnung und Begründung solcher Spielräume stellt sich aber sofort die Frage nach der effektiven Bestimmung kollektiver Subjektivität. Eine Bestimmung, die vor allem dann problematisch ist, wenn nicht die Realität kollektiv geteilter Voraussetzungen empirisch beschrieben werden soll – was anhand der Darstellung unproblematisierter bzw. unproblematisierbarer Kooperationsregeln eines gegebenen Kollektivs möglich wäre –, sondern ein Kollektivsubjekt im Vollzug seiner selbstgesetzgeberischen Macht erfasst werden soll. Die Problematik der Vorstellung einer Autonomie im starken Sinn offenbart das Beispiel der Französischen Revolution unmittelbar. Die Gründe für den Bruch mit der alten Ordnung sind so kontingen, dass sie das Ziel, einen Bruch herbeizuführen, selbst gar nicht begründen. Unzufriedenheiten mit Teilen der alten Ordnung begründen im wörtlichen Sinn des Ausdrucks „Revolution“ eher eine Rückkehr zu einer anderen Version der bestehenden Ordnung als den Aufbruch zu einer vollkommenen neuen Form der Gesellschaftlichkeit. Entsprechend vage sind auch die selbst gewählten Kriterien – und das nicht nur in inhaltlicher Hinsicht. Auch das kollektive Subjekt, das sie selbst wählt, bleibt weitgehend unbestimmt und wandelt sich im Verlauf der Ablösung der alten und Durchsetzung der neuen Ordnung immer wieder. Der gesellschaftliche Umbruchprozess kennt überhaupt keine feste Subjektivität.

Die Rekonstruktion des modernen Verständnisses politischer Autonomie hat damit Folgendes zu leisten. Sie muss zunächst das Terrain beschreiben, auf dem die Auseinandersetzung um die politische Autonomie stattfindet. Dieses ist durch die seit den ältesten bürgerlichen Revolutionen bestehenden konservativen Vorbehalte gegen die Unbestimmtheit des revolutionären Aufbruchs einerseits und andererseits durch die tatsächliche Erfahrung der mit Umbruchsituationen einhergehenden Gefahren geprägt. Gegen diese Gefahren richten sich die institutionellen Ordnungen, die der politischen Autonomie einen verbindlichen Rahmen geben sollen. Ein solcher, institutioneller Rahmen kann aber nur effektiv sein, wenn die konservierende Kraft der Institutionen verhindert, dass sich der revolutionäre Anspruch politischer Autonomie verwirklicht.

Die zweite Aufgabe der Rekonstruktion des heutigen Autonomieverständnisses besteht deshalb darin, die Unangemessenheit der Lösung einer institutionellen Zähmung der politischen Autonomie aufzuzeigen. Doch die positive Wendung der Darstellung dieser

Unangemessenheit offenbart nur erneut das problematische Verhältnis zwischen dem Anspruch der Aneignung der gesellschaftlichen Ordnung durch Akte der Selbstgesetzgebung und der unumgänglichen Institutionalisierung solcher selbst gegebenen Gesetze, die der Selbstgesetzgebung immer aufs Neue Schranken setzt.<sup>2</sup>

Die moderne Vorstellung politischer Autonomie soll so in ihrer Widersprüchlichkeit plastisch werden. Sie wird einerseits durch die Gefahr des Absinkens in das Chaos der Ordnungslosigkeit, die seit Hobbes beschworen wird und bis Habermas mit Vorschlägen zur Ausgestaltung der institutionellen Ordnung gebannt werden soll, eingeschränkt. Andererseits wird durch den Anspruch, bestehende Ordnungen außer Kraft und durch neue ersetzen zu können, der *antinomische* Zug der modernen Autonomievorstellung deutlich. Die politische Autonomie wird damit als fragiler Moment zwischen zwei Ordnungen kenntlich, wobei das Chaos sich als Resultat der impliziten Gewaltpotenziale sowohl der alten als auch der neuen Ordnung erweist.

## Die Wurzeln des Chaos

Die Skepsis, die Habermas der starken Form der Autonomie entgegenbringt, speist sich nicht nur aus der Erfahrung der Macht, die in den Verfahren liegt. Sie speist sich auch aus dem Misstrauen gegenüber einer vorausgesetzten, nicht durch ein Verfahren legitimierten Vernunft. „Im Namen einer autoritären, jeder tatsächlichen Verständigung vorausliegenden Vernunft konnte sich eine Dialektik der Wortführer entfalten, die den Unterschied zwischen Moral und Taktik unkenntlich machte und in die Rechtfertigung des tugendhaften Terrors einmündete.“ (Habermas 1988, 608) Dieser Terror hatte für die Beobachter außerhalb Frankreichs die revolutionären Verhältnisse zum unbedingt zu vermeidenden Übel werden lassen. Mit der konstitutiven Bezugnahme auf diese Erfahrung schließt die bezüglich der im revolutionären Bewusstsein zum Ausdruck kommenden Autonomieforderung skeptische Tendenz der Habermasschen Argumentation an eine Tradition an, die das Streben nach Autonomie rund heraus ablehnt.

Edmund Burke war besonders abgestoßen von den Clubs, in denen die Revolution vorangetrieben wurde. „In these meetings of all sorts, every counsel, in proportion as it is daring, and violent, and perfidious, is taken for the mark of superior genius. [...] Liberty is always to be estimated perfect as property is rendered insecure. Amidst assassination, massacre, and confiscation, perpetrated or meditated, they are forming plans for the good order of future society.“ (Burke 1790, 101) An dieser neu erdachten Gesellschaft kritisiert Burke gerade den Bruch, den sie in jeder Hinsicht zur überkommenen Ordnung bilden will. „The confusion, which attends on all such proceedings, they even declare to be one of their objects, and they hope to secure their constitution by a terror of a return of those evils which attended their making of it.“ (Burke 1790, 268)

Auch wenn Burke mit seiner Bemerkung darauf abzielte, die vermeintliche Absurdität der französischen Bemühung um eine neue Verfassung vorzuführen, klingt in seiner Be-

2 Laut Habermas geht es in diesem Zusammenhang um Normen von einer Art, die „noch einmal die Geltung mit der Kraft des Faktischen ausstattet“ also jenem Grad an Unproblematisiertheit oder gar Unproblematisierbarkeit, den einst die Heiligkeit sozialer Normen oder ihre lebensweltliche Gewissheit erzeugten. „Die gesuchte Sorte von Normen müsste demnach *gleichzeitig* durch faktischen Zwang und durch legitime Geltung Folgebereitschaft bewirken.“ (Habermas 1992, 44f.)

merkung doch auch ein Grund dafür an, warum es schließlich mit Napoleon zur Durchsetzung einer die Verfassung garantierenden Macht und einer aus der Revolution hervorgegangenen stabilen Ordnung kommen konnte – aus Furcht vor der Rückkehr zu den Schrecken der Revolutionszeit.

Zunächst scheint die von Burke zitierte Bezugnahme auf die Furcht als Triebkraft der politischen Entwicklung auf dem Standpunkt der klassischen Antike zu stehen. Schon bei Aristoteles hat der φόβος eine entsprechende Funktion. Er ist dort aber anders als bei Burkes revolutionären Zirkeln keine konservierende, sondern eine zur Veränderung führende Kraft. Der aristotelische φόβος bezieht sich nicht auf die Situation nach dem sozialen Wandel (μεταβολή), sondern ist – wie offenbar bei Burke selbst – Ausdruck des Verfalls einer gesellschaftlichen Ordnung, die der Restitution bedarf. „Zum einen, weil [die Demagogen] sie einzeln fälschlich beschuldigen, verbünden sich die Landbesitzer miteinander (denn gemeinsame Angst führt auch die Feindseligsten zusammen), zum anderen, weil [die Demagogen] die Menge gegen sie gemeinsam verführen.“ (Aristoteles, Pol., 1304 b 22–24; Übersetzung des Autors)<sup>3</sup> Doch selbst wo sich der aristotelische φόβος auf die Angst vor der bloß prognostizierten Zerstörung der Ordnung bezieht (vgl. Aristoteles, Pol., 1308 a 25–30), ist er nicht die Furcht vor einer grundlegenden Unwissheit, dem Terror, der sich aus der Abwesenheit jeder Ordnung speist, sondern die Angst vor einer anderen, als unvorteilhaft eingeschätzten Ordnung.

Dass ein sozialer Wandel mehr sein könnte als die μεταβολή der Antike und dann auch mit größeren Risiken behaftet sein kann, ist eine These, die erst mit dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Ordnung im politischen Denken des Abendlandes auftaucht. Die Erfahrung des Prozesses der bürgerlichen Revolution in England reflektierend entwirft Thomas Hobbes das Bild eines allgemeinen Kriegszustandes. Wobei er zwar zugestehet, dass es möglicherweise „eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube, daß er so niemals allgemein auf der ganzen Welt bestand.“ Aber gleichwohl ist er der Auffassung, dass man „die Lebensweise, die dort, wo keine allgemeine Gewalt zu fürchten ist, herrschen würde, aus der Lebensweise ersehen [kann], in die solche Menschen, die früher unter einer friedlichen Regierung gelebt hatten, in einen Bürgerkrieg abzusinken pflegen.“ (Hobbes 1966, 97) Eine solche Lebensweise sei davon geprägt, dass „die Menschen keine andere Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigene Stärke und Erfindungskraft bieten. In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.“ (Hobbes 1966, 96) Dieses Szenario beschreibt offensichtlich nicht die Situation eines jeden Krieges, sondern die Zerstörung jeglicher Ordnung, in der ein Mensch sich auf mehr als nur sich selbst verlassen könnte.

<sup>3</sup> „τὰ μὲν γὰρ ἴδιά συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτούς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἔχθιστους δικοινός φόβος), τὰ δέ κοινὴ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες.“

Es ist nun darauf hingewiesen worden, dass Hobbes in seiner Beschreibung des Verhältnisses der Menschen zueinander im Kriegszustand den Zustand der allgemeinen Konkurrenz in einer über den Markt vermittelten Gesellschaft vor Augen hatte. Hobbes Ziel sei entsprechend gewesen, für eine solche Gesellschaft einen Rahmen zu bestimmen, der die in ihr erzeugte Konkurrenz aller gegen alle jenseits von Raub und Mord durchzuführen gestatte.<sup>4</sup> Der für uns entscheidende Punkt an dieser Interpretation der Hobbes'schen Gesellschaftsanalyse ist, dass die Angst vor einem Krieg aller gegen alle in einer Situation auftaucht, in der die traditionelle Ordnung des Feudalismus infrage gestellt wird, ohne dass schon eine andere Ordnung bereitstünde.<sup>5</sup> Es sind gerade die sich radikalisierenden Forderungen nach Autonomie, die sich sofort mit der den Konservativismus begründenden Schreckensvorstellung vom Chaos und einem Absinken der menschlichen Existenz auf den Zustand der Tiere verbinden.

Anders als beim Untergang des Römischen Reiches (dessen Zerfall sich durch seine Aufteilung von den Rändern her vollzog) und beim Wechsel der Regierungsformen in der klassischen Antike ging es am Ende der feudalistischen Epoche nicht um die Durchsetzung einer anderen souveränen Macht, die in ein Gebiet einfällt, das zuvor nicht unter ihrer Herrschaft stand, oder einen Wechsel in der Ausgestaltung der souveränen Ordnung, wie sie die antiken periodischen Wechsel zwischen Monarchie, Oligarchie und Demokratie darstellten. Das sieht Hobbes sehr klar, wenn er die relative Nichtigkeit der Regierungsformen<sup>6</sup> angesichts des Prinzips der Souveränität betont: „Und gewöhnlich meinen diejenigen, die unter einem Monarchen leben, dies sei ein Mangel der Monarchie, und die unter einer demokratischen Regierung oder einer anderen souveränen Versammlung leben, schreiben alle Unannehmlichkeiten dieser Staatsform zu, während die Gewalt, wenn sie vollkommen genug ist, sie zu schützen, in allen Formen dieselbe ist.“ (Hobbes 1966, 144)<sup>7</sup>

Mit anderen Worten, obwohl Hobbes selbst beileibe kein Anhänger der Demokratie ist, ist nicht sie es, die ihn in erster Linie beunruhigt, sondern die Zerstörung jeglicher

4 vgl. Macpherson 1967, 74; vgl. ebenfalls Willms 1982, 82ff.: „[S]eit Hobbes ist es das Individuum, das als Bezugspunkt für Recht und Gesetzgebung angesehen wird. [...] Und Hobbes war der Erste, der dies nicht nur zum Ausgangspunkt seines Denkens nahm, sondern vor allem die politischen Konsequenzen ausarbeitete. [...] Der Gedanke der prinzipiellen Möglichkeit differenzierender Moralvorstellungen war die Antwort auf die historische Situation der objektiven Destruktion von Werten und Normen in den konfessionellen Bürgerkriegen, und die ‚unvereinbaren Gegensätze‘ deuten den Beginn der bürgerlichen Marktgemeinschaft und ihrer Interessenorganisation an.“

5 vgl. Hobbes 1991, 83, wo es von „den aufrührerischsten Elementen beider Häuser“ des englischen Parlaments heißt, dass sie „einen Regierungswechsel und eine Vernichtung der Monarchie planten (aber doch nicht genug Geist hatten, eine neue Staatsform an ihre Stelle zu setzen und dies folglich dem Kriegsglück überließen)“. Ähnlich auch auf Hobbes 1991, 155, wo Hobbes mit Blick auf die Ermordung König Karls I. schreibt: „Und endlich sind alle Menschen Narren, die etwas niederreißen, das ihnen Gutes tut, ehe sie etwas Besseres an seine Stelle gesetzt haben.“

6 Die Nichtigkeit der Regierungsformen relativiert sich besonders, wenn Hobbes Haltung zu den in der Literatur der Antike propagierten Mischverfassungen berücksichtigt wird. Zu Hobbes Ablehnung dieser politischen Formen, deren Einführung für ihn eine entscheidende Unterminierung der Souveränität darstellte vgl. u. a. Herz 1996; Hillyer 2004 und Skinner 2008 zeigen den distanzierten Umgang Hobbes' mit den antiken Klassikern.

7 vgl. Hobbes 1991, 156: „Sowohl das Rumpfparlament als auch alle anderen souveränen Versammlungen sind, wenn sie nur eine Stimme haben, obgleich es viele Leute sind, doch nur eine Person. Denn entgegengesetzte Befehle können nicht in ein und derselben Stimme, welche die Stimme der Mehrheit ist, bestehen. Und mithin mochten sie gut genug regieren, wenn sie Ehrlichkeit und Witz genug hatten.“

sozialen Ordnung. An der Demokratie stört ihn nur, dass sie zu schwach sein könnte, die Souveränität aufrecht zu erhalten und mit ihren Prinzipien der Teilung der Macht selbst zu leicht dem Verfall ausgesetzt ist.

Mit der um jeden Preis zu verhindern Ordnungslosigkeit, die Hobbes hinter dem Zerfall der Souveränität lauern sieht, fügt Hobbes dem Register der Bedrohungen, die sich zum φόβους παρασκευάζειν – zum Schüren von Ängsten – eignen, das Aristoteles zur Sicherung der politischen Ordnung empfiehlt, (vgl. Aristoteles, Pol., 1308 a 28) eine zuvor nicht gebräuchliche Variante hinzu. Die politische Ordnung verdient den aufmerksamen Schutz ihrer Angehörigen, denn sie ist das Ergebnis eines Prozesses, dessen Darstellung bei Hobbes Carl Schmitt so charakterisiert: „Atomisierte Einzelne finden sich in ihrer Angst zusammen, bis das Licht des Verstandes aufleuchtet und ein auf die allgemeine und unbedingte Unterwerfung unter die stärkste Macht gerichteter Konsens zu stande kommt.“ (Schmitt 1982, 51)

Mit anderen Worten, aus der Furcht vor der Ordnungslosigkeit folgt erst die von der Gottesfurcht inspirierte zweite, ungleich berühmtere Erfindung Hobbes, jene fürchterliche menschliche Schöpfung, der Leviathan, der – von Menschen geschaffen – eine Rückkehr bzw. Verwirklichung der Ordnungslosigkeit verhindert, indem Furcht und Terror von ihm ausgehen und dadurch in stabilisierende, statt dissoziierende Kräfte verwandelt werden. „Hobbes believed that political power implies force, but force alone is insufficient. The State, the ‚Mortal God‘ generated by fear, inspires terror: an emotion in which fear and reverence converge.“ (Ginzburg 2008, 12f.) Erst die Kombination aus der Furcht vor dem „sterblichen Gott“ und der Furcht vor dem Zustand seines Todes bildet das, was noch bei Habermas – unter den Titeln „Faktizität“ und „Geltung“ im Grunde wiederkehrend – die Anerkennung einer bestehenden politischen Ordnung garantiert.

Die Hobbes'sche Furcht ist nicht allein die Furcht vor Unterdrückung oder Strafe – die ja gerade durch die aus diesem Grund immer komplexer werdenden Legitimitätsüberlegungen überwunden werden soll –, sondern immer auch die Furcht vor der alle soziale Beziehungen auflösenden Gewalt, die für die antiken Autoren noch gar kein Kennzeichen der μεταβολή war. Die Übergangszeit, in der sich die neuen Formen sozialen Zusammenlebens erst herausbilden, wird mit Hobbes so zur Drohung eines Zustands der andauernden Dissoziation, gerade weil in ihr die Autonomiebestrebungen des sich bildenden Bürgertums nicht nur die Person des Herrschers, sondern auch die Grundlagen der von ihm ausgeübten Macht infrage stellen.

Dass es bei Hobbes noch die Grundideen der sich ankündigenden bürgerlichen Moderne sind, gegen deren Partikularismus er mithilfe seiner zwei Erfindungen – der Furcht vor der Ordnungslosigkeit und der sie bannenden Furcht vor der Macht des Leviathans – die Rahmenbedingungen der Sozialität zu verteidigen sucht, zeigt sich auch an den irrigen Meinungen, die ein Hobbes'scher Souverän zur Wahrung seiner Souveränität und Erhaltung seiner Macht bekämpfen muss. Hier findet sich von der Privatisierung moralischer und rechtlicher Urteile samt der Verpflichtung dem eigenen Gewissen gegenüber über die Möglichkeit einer Kritik des Souveräns anhand der bestehenden Gesetze und der Heiligkeit des Eigentums bis hin zur Idee der Gewaltenteilung alles, was die feudale Ordnung nachhaltig untergraben sollte. (vgl. Hobbes 1966, 246ff.)

Hobbes selbst beschreibt alle diese Momente auch in seiner Darstellung der Gründe für die englische Revolution im „Behemoth“. An erster Stelle verantwortlich für den Gang der Geschichte ist für ihn aber die Form der Autonomie, die zu seiner Zeit schon am stärksten ausgeprägt war: die Deutungshoheit über die Inhalte der Bibel und die richtige Verfassung der Gemeinden, die der Protestantismus in Teilen Europas gegen den Papst durchgesetzt hatte. Die freien Gemeinden sind ihm das Beispiel einer Selbstgesetz-

gebung, die vom Streit beherrscht und nur zeitweilig durch einen äußeren, gemeinsamen Feind zusammengehalten wird. Die Stärke der Reformation röhrt dabei aus einem älteren Übel, nämlich der Politik des Papstes. „Und der Zweck, den der Papst [...] verfolgte, war kein anderer, als seine Autorität über alle christlichen Könige und Staaten zu verstärken und auszudehnen.“ (Hobbes 1991, 26) Damit war bereits jene fundamentale Stütze der monarchischen Autorität unterminiert worden, „daß die staatlichen Gesetze Gottes Gesetze sind, weil die Gesetzgeber dazu von Gott bestimmt sind, und daß das Volk und die Kirche eins sind und nur ein Haupt haben, das ist der König; und daß kein Mensch, der es nicht von ihm hat, das Recht hat, unter ihm zu regieren“ (Hobbes 1991, 64). Gegen diese Grundsätze verstieß aber nicht nur der Papst, der sich als Stellvertreter des Königs der Könige auf Erden neben, wenn nicht über die weltliche Gewalt zu setzen versuchte. Gegen sie verstießen auch die Reformatoren, die aus der einheitlichen Autorität, um die König und Papst stritten, eine geteilte Autorität machten, bei der sich potenziell alle Christen auf ihre Kenntnis der Bibel und die Überzeugungskraft ihrer jeweiligen Interpretationen stützen konnten.

Die Zersplitterung der Christenheit schon eines einzigen Landes in Sekten, die mit einem Rigorismus, der jede Freiheit sofort wieder ersticke, für die Durchsetzung ihrer Glaubensüberzeugungen kämpften, war für Hobbes der Grund auch das Prinzip des Presbyteriums als Oligarchie der Ehrgeizigen, aber politisch nur ungenügend Gebildeten ablehnen. „Denn das war die Absicht der presbyterianischen Geistlichen, die sich kraft göttlichen Rechts für die einzigen gesetzlichen Herrscher der Kirche hielten [..., ihre] Regierungsform auf den Staat anzuwenden. Und wie die geistlichen Gesetze durch ihre Synoden festgelegt werden sollten, sollten die bürgerlichen Gesetze durch das House of Commons festgelegt werden, das, wie sie dachten, später nicht weniger von ihnen regiert werden sollte, als es schon früher geschehen war.“ (Hobbes 1991, 80)

## Die Quellen der Furcht

Hobbes nimmt die politischen Organisationsformen der freien Gemeinden, auf deren Erfolg bei der Gründung einer sozialen Ordnung im späteren Exil der nordamerikanischen Kolonien weiter unten noch einmal Bezug genommen werden wird, kaum wahr und diskutiert deshalb auch nicht die in ihnen enthaltenen vielfältigen Formen der Autonomie.<sup>8</sup> Statt dessen nimmt er das Scheitern der Protagonisten der freien Gemeinden bei dem Versuch, ihr politisches Modell auf die Ebene des englischen Königreichs zu übertragen, zum Anlass, die Restauration zu fordern. Hobbes bietet gegen die sich entwickelnden neuen Formen von Autonomie und politischer Organisation die Antithesen auf, die ihm einen unvergänglichen Platz in der bürgerlichen Staatslehre sichern sollten. Diese Antithesen stützen sich auf die Legitimität der Rechte des Staates, die „durch kein bürgerliches Gesetz oder durch die Furcht vor gesetzmäßiger Bestrafung aufrecht erhalten werden können. Denn ein bürgerliches Gesetz, das Rebellion (das ist jeder Widerstand gegen die wesentlichen Souveränitätsrechte) verbietet, beinhaltet keine Verpflichtung im

<sup>8</sup> Zur Verflechtung religiöser und politischer Freiheiten im Gründungsprozess der USA vgl. Nussbaum 2008, Kap. 3. Zur Diskussion der amerikanischen Version der revolutionären Autonomieerfahrung vgl. unten die Abschnitte „Die Erfahrung der revolutionären Kollektivität“ und „Die Verfassung als strittige Schranke der Politik“.

Sinne des bürgerlichen Gesetzes, sondern verpflichtet nur kraft natürlichen Gesetzes, das Treuebruch verbietet. Kennen die Menschen diese natürliche Verpflichtung nicht, so können sie auch nicht wissen, welches Recht hinter jedem Gesetz steht, das der Souverän erlässt. Und was die Bestrafung betrifft, so halten sie diese für einen feindlichen Akt, und sie werden sich bemühen, ihm mit feindlichen Akten zu begegnen, wenn sie sich stark genug dafür halten.“ (Hobbes 1966, 256) Statt also die Legitimität auf die faktische Macht des Staates zu stützen, muss sie einer Einsicht folgen, die sie als Ausfluss ehrner Prinzipien der Vernunft erscheinen lässt. Diese Vernunft ist aber zum einen die Einsicht in den Vorteil der bestehenden sozialen Ordnung vor dem Zustand der Ordnungslosigkeit und zum anderen die Darstellung der Bedingungen, unter denen diese Ordnung sich als soziale Ordnung erhalten kann.

Dabei wird erneut deutlich, dass auch die Hobbes'sche Vernunftseinsicht von einer Furcht getrieben ist. Die historischen Erfahrungen gewaltsam übereinander herfallender Menschen werden seit Hobbes immer wieder zur permanent untergründig schwelenden Auseinandersetzung zwischen Beherrschten, die mit Aufstand drohen, und Herrschenden, die den Aufstand durch Terror und Gewalt bekämpfen, verallgemeinert. Die Furcht gilt dabei seit Hobbes einem anthropologischen Prinzip, das nur durch das Prinzip der Legitimität zu beruhigen sein soll. Die sowohl im englischen als auch französischen Fall ausgeübte Gewalt lässt für die Beobachter die Furcht vor solchen Zuständen zum eigentlichen Gründungsmotiv legitimer Ordnungen werden.

Betrachten wird die historischen Prozesse aber genauer, so zeigt sich, dass in der auf Hobbes zurückgehenden konservativen Perspektive auf die Geschehnisse verschiedene Aspekte vernachlässigt werden. Das ist zum einen der Anteil der alten Ordnung an der anwachsenden Bedeutung von Gewalt und der steigenden Zahl von Opfern des Umsturzes. Dieser Anteil ist Ausdruck einer Gewalt, die bereits in der als friedlich dargestellten, vorrevolutionären Gesellschaft enthalten war. Zum anderen werden die organisatorischen Erfolge der neuen Gesellschaftsform konsequent ausgeblendet, obwohl schon am Beispiel der Beschreibung der englischen Revolution durch Hobbes auffällt, dass diese trotz der andauernden militärischen Auseinandersetzungen mit ihnen – wie Hobbes schreibt – hunderttausend Toten alles andere war als der Ausbruch des Kriegs aller gegen alle.

Zu dem verliefen die bürgerlichen Revolutionen nicht nur wegen der Verteidigung des Ancien Régime so blutig. Neben der immanen Gewalt der alten Gesellschaft, die sich durch die Aufkündigung ihrer Legitimität wieder offen zeigt, liegen in ihnen auch die gewalttätigen Grundlagen der neuen Ordnung offen zutage. Hobbes notiert mit Erstaunen jede hingenommene Steuererhebung der neuen Regierungen, die König Karl I. als Unrecht verweigert worden wären. Mit Ungläubigkeit kommentierte er auch Cromwells Einrichtung von Generalmajorschaften und den Befehl an jeden Generalmajor, „eine Liste aller derjenigen Personen und ihrer Güter innerhalb seines Bezirks anzulegen, die verdächtig waren, zur Königspartei zu gehören, und ebenso, von ihnen Sicherheiten zu fordern, daß sie nicht gegen den Staat tätig sein und alle Verschwörungen, die zu ihrer Kenntnis kommen würden, aufdecken würden und sich in derselben Hinsicht für ihre Untergebenen zu verpflichten. Sie hatten ebenfalls den Befehl, Pferderennen und Volksversammlungen zu verbieten und das Geld von diesem Zehnten [der den Anhängern des Königs auferlegt worden war – Ch. S.] in Empfang zu nehmen und darüber Rechnung abzulegen. – Dadurch konnte der Usurpator sich leicht über die Werte aller Güter in England und über das Verhalten und die Stimmung einer jeden Person von Rang unterrichten, was vordem als große Tyrannie gegolten hat.“ (Hobbes 1991, 184)

Doch diese Gewalt trifft nicht nur diejenigen, die in Richtung der alten Ordnung abzuweichen drohen. Auch die bürgerliche Gesellschaft produzierte sofort Ausschluss und

Unterdrückung. So beschreibt Hobbes en passant die Aufstände der Lehrlinge von London und ihre Niederschlagung sowie die teils grausame Durchsetzung der englischen Herrschaftsansprüche in Irland, Wales und Schottland teils gegen royalistische Kräfte, teils gegen ehemals Verbündete, die sich dem Gewaltmonopol Cromwells bzw. des Parlaments nicht beugen wollten. (vgl. Hobbes 1991, 148) Angesichts der doppelten Herausforderung, der die bürgerliche Gesellschaft von Konservativen und „Fanatikern“ – wie Hobbes’ Ausdruck für alle lautet, die die bürgerliche Revolution über sich selbst hinaustreiben wollten – ausgesetzt ist, erweist sich Hobbes’ Analyse der Bedingungen politischer Herrschaft tatsächlich als wegweisend für die neue Ordnung, in der sich die Herrschaft wieder stabilisieren soll. Sein Erfolg ist Ausdruck der konservativen Komponente, die mit der Ausweitung der Autonomie vom Beginn des bürgerlichen Zeitalters einherging. Autonomie ist in der bürgerlichen Ordnung immer nur innerhalb der durch diese gesetzten Grenzen möglich. Die Ordnung selbst wird nur im Ereignis der Revolution thematisiert.

Sehr deutlich beschreibt in diesem Zusammenhang Hannah Arendt die Kluft, die sich während der Französischen Revolution aufstellt. „Die notleidenden, unterdrückten und ausgebeuteten Massen, die glaubten, die Stunde der Befreiung habe endlich geschlagen, eilten den Männern zu Hilfe, die im Begriff standen, der Freiheit einen Raum zu schaffen, und das Ergebnis war, daß jedermann einsah und einsehen mußte, daß Befreiung von Elend und Not den Vorrang hat vor politischer Freiheit und im Drang dieser verzweifelten Notwendigkeit vergaß und vielleicht vergessen mußte, was sie alle ursprünglich für die Hauptaufgabe gehalten hatten, die Gestaltung einer Verfassung.“ (Arendt 1994, 170f.) Denn erst „als die Revolution bereits im vollen Gange war [...] wurde handgreiflich deutlich, daß die Befreiung von politischer Unterdrückung wiederum nur den Wenigen die Freiheit gebracht hatte, während die Vielen von diesem Umschwung kaum Notiz nahmen, da sich die Last ihres Elends nicht vermindert hatte.“ (Arendt 1994, 94) An diesem Widerspruch zwischen der Suche nach politischen Formen der Autonomie und der schlafenden Evidenz des Elends, das die Enragés nicht länger zu ertragen bereit waren, scheiterte laut Arendt schließlich die Französische Revolution insoweit, als in ihr das Versprechen enthalten war, eine politische Form zu etablieren, in der das revolutionäre Bewusstsein dauerhaft hätte wirksam sein können.

## Die Zähmung des Autonomiebegehrens

Vor dem beschriebenen Hintergrund treten die beiden Formen des Bewusstseins klarer hervor, die Habermas miteinander vereinen will. Zum einen ist das die Form des revolutionären Bewusstseins, dass nicht bloß den metabolischen Umsturz will, in dem die Strukturen der Macht von anderen Akteuren erobert werden, sondern das auf eine historische Aneignung der Strukturen selbst zielt. Eine solche Aneignung soll den Bruch mit der alten Sozialität, ihren Formen und Regeln zugunsten einer ganz neuen Ordnung ermöglichen. Dem gegenüber steht die Sehnsucht nach der Sicherheit einer konservierenden Legitimität, die einen unangreifbaren Kern der sozialen Ordnung definiert, um den herum sich begrenzte Wandlungen vollziehen können, ohne dass die Ordnung selbst ins Wanken gerät.

Habermas’ Lösungsvorschlag angesichts dieser sich ausschließenden Ziele ist die Kultivierung des revolutionären Bewusstseins in einem von Machtlosigkeit geprägten Kontext, in dem auch extra-legale Handlungen (zumindest im beschränkten Umfang etwa des zivilen Ungehorsams) geduldet werden können. Für das Residuum des revolutionären

Bewusstseins „stellt sich der demokratische Rechtsstaat nicht als fertiges Gebilde dar, sondern als ein anfälliges, irritierbares, vor allem fehlbares und revisionsbedürftiges Unternehmen, das darauf angelegt ist, das System der Rechte unter wechselnden Umständen von neuem zu realisieren, d. h. besser zu interpretieren, angemessener zu institutionalisieren und in seinem Gehalt radikaler auszuschöpfen. Das ist die Perspektive von Bürgern, die sich an der Verwirklichung des Systems der Rechte aktiv beteiligen und die, mit Bezug auf und in Kenntnis von veränderten Kontextbedingungen, die Spannung zwischen sozialer Faktizität und Geltung überwinden möchten.“ (Habermas 1992, 464)

Es ist die mit dem Eingeständnis der Fehlbarkeit des Verfahrensstaates einhergehende Reformierbarkeit, die dem Anspruch des revolutionären Bewusstseins, die Autonomie bestünde im gestaltenden Verfügen über alle sozialen Strukturen und Regeln, Genüge tun soll. Habermas betont im Zusammenhang mit der Fehlbarkeit der staatlichen Ordnung explizit den je konkreten und damit historischen Charakter eines jeden Rechtssystems. Gleichwohl glaubt er aber auch, dass das Ziel eines kollektiv reformierbaren politischen Systems und die Geschichte der bürgerlichen Staaten ein Fundament bieten, auf dem historische Beschränkungen überwunden werden können. „[N]ach mehr als zweihundert Jahren europäischer Verfassungsrechtsentwicklung stehen uns genügend Modelle vor Augen; sie können eine verallgemeinernde Rekonstruktion jenes Verständnisses anleiten, das die intersubjektive Praxis einer mit Mitteln des positiven Rechts vorgenommenen Selbstgesetzgebung notwendigerweise anleitet.“ (Habermas 1992, 163)

Das Ziel der Habermas'schen Überlegungen ist die Entwicklung eines genuinen Verständnisses von Autonomie, das Autonomie im starken und schwachen Sinn vereinigen soll. Dazu gehört für ihn die Verbindung von der intersubjektiven, der kollektiven Praxis der Gesetzgebung („Volkssouveränität“) mit der Erfahrung privater Autonomie („Menschenrechte“). In der Methode, mit der er seinen Beitrag zur Lösung dieser Fragen entwickelt, spiegelt sich das Schwanken zwischen Historizität und Abstraktheit, das sich schon im Verhältnis von Fehlbarkeit jeder politischen Ordnung und der Bestimmbarkeit einer guten zeigte. Der historische Ausgangspunkt der Analyse ist, dass kein abstraktes Prinzip oder Kollektiv Rechte festsetzen kann. Eine solche Festlegung geschieht immer nur in historischen Kontexten durch konkrete Gruppen und in konkreten Prozessen. Autonomie im starken Sinn bedeutet deshalb die Möglichkeit der effektiven Teilnahme an diesen konkreten Prozessen. Was aber Bedingungen der Möglichkeit einer effektiven Teilnahme sein sollen, glaubt Habermas mit einer an Kant geschulten Methode herausfinden zu können, indem er abstrakt die Bedingungen bestimmt, unter denen sich je konkret ermitteln lassen soll, ob rechtlich zu fixierenden Handlungsnormen „alle möglicherweise Betroffenen [zumindest aber alle Rechtsgenossen eines konkreten Rechtskollektivs] als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“ (Habermas 1992, 138)

Diese Bedingungen haben die Form der bekannten Grundrechte<sup>9</sup>, die von einer Rechtsordnung auf einklag-, d. h. durchsetzbare Weise zu gewährleisten sind. Schon aufgrund der abstrakten Methode, mit der diese Beteiligungsbedingungen bestimmt werden, scheinen sie unausweichlich zu sein. Doch gegen die Reformulierung der Kant'schen

<sup>9</sup> „Der Grundsatz, daß alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht, muß je nach Umständen in der Form von Meinungs- und Informationsfreiheiten, von Versammlungs- und Assoziationsfreiheiten, von Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheiten, von Berechtigungen zur Teilnahme an politischen Wahlen und Abstimmungen, zur Betätigung in politischen Parteien oder Bürgerbewegungen usw. spezifiziert werden.“ (Habermas 1992, 162)

Rechtsbegründung lassen sich die gleichen Argumente vorbringen, wie gegen das Original. Es sind Argumente, die Habermas – wie gezeigt – selbst zitiert: Rechte finden sich nicht in einem abstrakten Kontext, sondern als Ergebnis konkreter Machtkonstellationen, durch die sie erst ihre wirksame Bedeutung erhalten.<sup>10</sup> Habermas buchstabiert die Konsequenzen einer entsprechenden Kontextualisierung aber nie anhand der Machtkonstellation aus, die sie reproduzieren, sondern immer nur formal. Doch auch auf der formalen Ebene sind die Konsequenzen bereits erheblich. Zunächst bleibt eine auf Rechte aufgebaute Autonomie immer an das Recht<sup>11</sup> und sogar an die konkrete Rechtsordnung gebunden. Sie kann diese nicht mehr begründen, sondern nur noch fortentwickeln. „Der politische Gesetzgeber darf [...] seine Rechtsbefugnisse nur für die Begründung von Gesetzesprogrammen benutzen, die mit dem System der Rechte, sofern sie es nicht unmittelbar interpretieren und ausgestalten, vereinbar sind und an den Korpus geltender Gesetze Anschluß finden. Unter diesem *juristischen Aspekt* müssen alle Beschlüsse einer Kohärenzprüfung unterzogen werden. Denn die Einheitlichkeit des Rechts muss schon aus Gründen der Rechtssicherheit gewahrt bleiben.“ (Habermas 1992, 207)

Aus der Gebundenheit an das konkrete Rechtssystem ergibt sich aber auch die institutionelle Vermittlung, die zwischen jeden Akt politischer Willensbildung und die tatsächliche Setzung von Recht tritt. Gesetzgebung ist die Unterwerfung unter die Normen des gegebenen Rechts, die auch ganz unabhängig von ihrer Rechtfertigung durch die Argumente für die Anerkennbarkeit der Grundrechtsordnung – seien sie nun von Habermas oder anderen an „rationalen Diskursen“ Teilnehmenden vorgebracht – anerkannt werden müssen, weil sie prozedural und institutionell abgesichert sind. Diese Prozesse und Institutionen stehen zwar in Kontakt mit den zivilgesellschaftlichen Feldern politischer Willensbildung. Sie unterstehen dieser Willensbildung aber, wie auch Habermas hervorhebt, keineswegs.

Aufgrund des Unvermögens, soziale Strukturen und Regeln unmittelbar selbst zu gestalten, das im zivilgesellschaftlichen, aus den „Arenen“ der Öffentlichkeit bestehenden Raum charakteristisch ist, muss das auf die Öffentlichkeit als Handlungsfeld beschränkte revolutionäre Bewusstsein bürgerlich werden, das heißt, es muss sich vollständig auf den Staat mit seinen Entscheidungsprozeduren ausrichten, um überhaupt auf strukturelle Entwicklungen Einfluss gewinnen zu können. Sein „Einfluß muß sich auf die Beratung demokratisch verfaßter Institutionen der Meinungs- und Willensbildung auswirken und in formellen Beschlüssen eine autorisierte Gestalt annehmen, um politische Macht zu erzeugen. [...] Daraus ergibt sich für demokratische Bewegungen, die aus der Zivilgesellschaft hervorgehen, der Verzicht auf jene Aspirationen einer sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft, die u. a. den marxistischen Vorstellungen der sozialen Revolution zugrunde gelegen haben. Die Zivilgesellschaft kann unmittelbar nur sich selbst transfor-

10 Die Analyse der konkreten Machtbeziehungen unterscheiden Traditionslinien, die auf Marx oder später Foucault zurückgehen von der an Kant orientierten Methodologie bei Habermas. Vgl. mit Bezug auf Kant Marx/Engels 1958, 176f.: „Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum „guten Willen.““

11 vgl. Habermas 1992, 160: „Der Rechtskode ist Rechtssubjekten [...] als die einzige Sprache, in der sie ihre Autonomie ausdrücken können, vorgegeben.“

mieren und mittelbar auf die Selbsttransformation des rechtsstaatlich verfaßten politischen Systems einwirken.“ (Habermas 1992, 450)

Indem das revolutionäre Bewusstsein so zum bürgerlichen transformiert wird, verliert es – wie die Habermas'sche Entgegensetzung von Zivilgesellschaft und marxistischer Revolution deutlich macht – nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar den Anspruch, selbst seine Verfassung zu gestalten. Gegen Habermas muss daher festgehalten werden, dass das bürgerliche Bewusstsein vom Verlust dessen geprägt ist, was den Anspruch des revolutionären Bewusstseins auf Autonomie gerade ausmachte. Ausgerichtet auf die staatlichen Verfahren kann es noch nicht einmal auf diese einwirken, sondern ist darauf verwiesen, deren Selbsttransformation zu beobachten und zu kommentieren. Diese Kommentare können in die Verfahren aufgenommen werden, müssen es aber nicht. Habermas plädiert für eine Stärkung der Zivilgesellschaft, die aber informell bleiben soll, weil er in ihr Potenziale erkennt, die der staatlichen Steuerung nützlich sein können. „[D]ie Öffentlichkeit [ist] ein Warnsystem mit unspezialisierten, aber gesellschaftsweit empfindlichen Sensoren. Aus demokratietheoretischer Sicht muß die Öffentlichkeit darüber hinaus den Problemdruck verstärken, d. h. Probleme nicht nur wahrnehmen und identifizieren, sondern auch überzeugend und *einflußreich* thematisieren, mit Beiträgen ausstatten und so dramatisieren, daß sie vom parlamentarischen Komplex übernommen und bearbeitet werden.“ (Habermas 1992, 435) Aus dem revolutionären Anspruch, alles gestalten zu können, ist ein bürgerlich-zivilgesellschaftlicher Hilfsdienst geworden, der zur Vorbereitung staatlicher Entscheidungen dient, ohne darauf rechnen zu können, dass die angebotenen Dienste auch tatsächlich in Anspruch genommen werden, wie die populäre Rede von der staatsmännisch-unpopulären Entscheidung zeigt.

Es ist kein Zufall, dass die Beschreibung der demokratischen Funktion der Öffentlichkeit, dort wo sie die größte Wirksamkeit erzeugen soll, im Vokabular des Theaters erfolgt. Tatsächlich ist aus dem revolutionären Impetus seine theatralische Imitation geworden, wenn das ehemals revolutionäre Bewusstsein jetzt darauf ausgerichtet ist, die Entscheidungsverfahren dadurch zu beeinflussen, dass die Entscheidenden beeindruckt werden müssen. Und nicht nur der von Habermas in seiner Gewaltlosigkeit beschworene zivile Ungehorsam ist eine solche Symbolisierung des ohnmächtigen Gestaltungswillens, auch die Militanz im Rahmen und Umfeld der neuen sozialen Bewegungen war gegenüber dem Staat immer weit davon entfernt, die Machtfrage zu stellen, und verblieb deshalb auf der Ebene der symbolischen, der theatralischen Handlungen.

## Die reproduktive Kraft der Institutionen

Ein gewichtigeres Argument gegen die Wirksamkeit öffentlicher Thematisierungen als die fehlende Garantie ihrer Wahrnehmung innerhalb der Institutionen ist die reproduktive Potenz der Institutionen. Moderne Institutionen sind dadurch charakterisiert, dass sie als Systeme mit autopoiетischen Eigenschaften existieren. Das heißt, die von ihnen geprägten Prozeduren schließen sich gegen Veränderungen weitgehend ab. Indem die Institution aktiv ist, reproduziert sie sich in ihrem Kernbestand immer wieder selbst. Wird nun – wie bei Habermas – die legitime Kompetenz zur Veränderung einer Institutionen allein in der

Institution selbst gesehen, so wird die Möglichkeit zum institutionellen Wandel mit den Freiheitsgraden verwechselt, die der institutionelle Handlungsvollzug bietet.<sup>12</sup>

Dabei erwähnt Habermas sogar die „gegensteuernden Vorkehrungen“, mit denen sich das institutionelle Gefüge gegen Veränderungen abschottet, und hält fest: „Die Kommunikationskreisläufe der politischen Öffentlichkeit sind dem Selektionsdruck der gesellschaftlichen Trägheit in besonderem Maße ausgesetzt [...]. Es stellt sich die Frage, wie weit die soziale Faktizität dieser unvermeidlichen Trägheitsmomente auch dann, wenn sie in der formellen Organisationsstruktur rechtsstaatlicher Verfassungen und Institutionen *schon berücksichtigt* ist, einen Kristallisierungspunkt für *illegitime*, gegenüber dem demokratischen Prozeß verselbständigte Machtkomplexe bildet.“ (Habermas 1992, 397f.)

Erneut zeigt aber schon die genaue Formulierung an, wie Habermas sich der Frage entledigen wird. Statt die Produktion von Legitimität als Prozess institutioneller Reproduktion zu fassen, bezeichnet er die sich verselbstständigenden und gerade darum per se gesetzeskonformen Machtkomplexe als illegitime Formen. Dieser Widerspruch lässt sich nur unter zwei Bedingungen übergehen. Zunächst ist die Aussparung der konkreten Implementierungen von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen in institutionellen Ordnungen nötig.<sup>13</sup> Zum anderen ist ein Glaube an die intrinsische Perfektion oder zumindest Perfektionierbarkeit der institutionellen Verfahren unumgänglich. „Tatsächlich setzt jedoch ein konsequent prozeduralistisches Verfassungsverständnis auf den intrinsisch vernünftigen Charakter jener Verfahrensbedingungen, die für den demokratischen Prozeß im ganzen die Vermutung begründen, vernünftige Ergebnisse zu ermöglichen. Die Vernunft verkörpert sich dann allein in den formalpragmatischen Ermöglichungsbedingungen für eine deliberative Politik und braucht dieser nicht als eine fremde, jenseits der politischen Kommunikation angesiedelte Autorität gegenüberzutreten.“ (Habermas 1992, 347)

Aus diesen Worten – wie im Übrigen auch schon aus dem Prinzip, das die gültigen Handlungsnormen durch ihre Zustimmungsfähigkeit in rational geführten Diskursen charakterisiert sieht – spricht in aller nur erdenklicher Deutlichkeit die Tradition der Aufklärung samt ihrer „autoritären, jeder tatsächlichen Verständigung vorausliegenden Vernunft“ (Habermas 1988, 608). Die transzendenten Perspektive des Gottes, der die beste aller Ordnungen garantiert, ist dem Verdikt der universellen Vernunft gewichen, auf deren prinzipiellen Überlegungen nun zwar nicht die konkreten politischen Maßnahmen, wohl aber die politischen Verfahren samt ihrer institutionell vorgesehenen Grenzen der Selbsttransformation ruhen. Gegen die aus der politischen Praxis des revolutionären Be-

12 Habermas diskutiert in „Faktizität und Geltung“ die Angemessenheit der Systemtheorie als Beschreibung der gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse (vgl. Habermas 1992, 415ff.). Am systemtheoretischen Ansatz kritisiert er dabei vor allem die Behauptung der autopoiетischen Abgeschlossenheit der Systeme. Mit der These, dass ein vollkommener autopoiетischer Abschluss der Systeme unplausibel ist, wird aber die Frage nach der reproduktiven Kraft bezüglich der Kernbereiche von Institutionen ebenfalls als erledigt betrachtet. Das überzeugt nicht. Auch wenn die Institutionen offen genug sind, um von außen angesprochen werden zu können, sagt das allein noch nichts darüber aus, welche Transformationen sich durch die Definition und Bearbeitung von Problemen im Rahmen einer Institution vollziehen. Vor allem bestimmt die kommunikative Offenheit einer Institution noch lange nicht den Grad ihrer Transformierbarkeit. Insofern wird durch die Auseinandersetzung mit der Systemtheorie in „Faktizität und Geltung“ nur das Problemfeld gestreift, das uns hier interessiert und für das die Sprache der Systemtheorie eine Annäherung bietet, ohne dass wir ihr in allen Details folgen müssen.

13 Habermas: „Diese beiden Ebenen einer komparativen Verfassungslehre und einer politikwissenschaftlichen Institutionenanalyse werde ich überspringen“. (Habermas 1992, 350)

wusstseins entstehenden Angriffe auf „die normativ gehaltvollen Präsuppositionen einer rechtsstaatlichen Praxis“ (Habermas 1992, 397) ist die institutionelle Systematik samt der Begrenzung der Freiheitsgrade politischen Handelns gerichtet. Die Frage, ob die präsupponierten normativen Gehalte auch anders institutionell implementiert werden könnten, oder ob gar ein Teil der Präsuppositionen gar nicht mehr erhalten werden soll, ist in diesem Rahmen nicht verhandelbar.<sup>14</sup> Für Habermas ist mit der richtigen Wahl der Verfahrensweisen schließlich doch das Ende der Geschichte erreicht, oder, genauer gesagt, der Abschluss der Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft vollzogen.

Wenn aber die institutionellen Verfahren bereits das delikate Gleichgewicht zwischen der Stabilisierung des sozialen Lebens und seiner Offenheit für Veränderungen verwirklicht haben, dann liegen die Probleme grundsätzlich bei den politischen Subjekten, die es nicht schaffen „gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen, zu interpretieren und auf eine zugleich Aufmerksamkeit erregende und innovative Weise in Szene zu setzen.“ (Habermas 1992, 434) Daran ändert auch nichts, dass Habermas die Schwierigkeit der Aufgabe zugesteht und das „Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt“ fordert. Zusammenfassend konstatiert er: „Die Ausbildung solcher lebensweltlichen Strukturen [die der Aufgabe gewachsen wären – Ch. S.] kann gewiß stimuliert werden, sie entzieht sich aber weitgehend rechtlicher Regelung, administrativem Zugriff oder politischer Steuerung.“ (ebd.)

Damit verkehrt sich das Problem nun aber vollends in sein Gegenteil. Ist der Ausgangspunkt der Spannung zwischen Faktizität und Geltung, das revolutionäre Bewusstsein, dessen Anspruch, soziale Institutionen grundlegend zu gestalten, an deren Faktizität und reproduktiver Kraft scheitert, so entsteht durch die Anerkennung der Institutionen die Frage danach, welche institutionellen Prozeduren das revolutionäre Bewusstsein zu einem ewigen Kampf gegen die Windmühlenflügel animieren können, um sich wenigstens seine Hilfsdienste bei der Regelung gesellschaftlicher Konflikte zu sichern. Deutlicher als Habermas hat das Louis Althusser gefasst, der erklärte, die Berechtigung der marxschen Rede vom Staat als Apparat bzw. Maschine bestünde in der Transformation gesellschaftlicher Konflikte in Recht und rechtlich abgesicherte administrative Verfahren, wobei die Subjektivitäten im gesellschaftlichen Konflikt die Kräfte seien, von denen die Maschine am Laufen gehalten wird. (vgl. Althusser 1978, 480)

Solange die von Althusser beschriebene Maschine aber ihre Aufgabe erfüllt, die konfligierenden Kräfte gesellschaftlicher Subjektivität in den Rahmen der Verfahren zu zwingen, solange gehören die Transformationen und Veränderungen an der Maschine selbst, die die vom revolutionären Bewusstsein motivierte Praxis hervorbringen kann, eher in den Bereich der antiken μεταβολή. Sie erhalten die durch das legitime Verfahren bestimmte soziale Ordnung, auch wenn sich die Verfahrensinhalte stetig wandeln mögen. Damit kann aber Habermas den Anspruch nicht einlösen, das moderne Autonomiebegehren mit dem Legitimitätsbedürfnis zu versöhnen. Er theatricalisiert Ersteres, und opfert es damit zugunsten des schwachen Begriffs der Autonomie in gesellschaftlich vordefinierten und abgeschlossenen Bereichen.

<sup>14</sup> Von der ökonomischen Sphäre und der „auf Planung und Daseinsvorsorge spezialisierte[n] öffentliche[n] Administration“ für die Habermas sogar die autopoietische Abgeschlossenheit der Systemtheorie „noch am ehesten“ gegeben sieht (Habermas 1992, 427f.), wird hier schon gar nicht mehr gesprochen.

Anders als es sein Bezug auf das revolutionäre Bewusstsein der Französischen Revolution zunächst vermuten lässt, ist die gesamte Habermas'sche Rechtsphilosophie von dem Bemühen getragen, das Hereinbrechen von Ereignissen in der institutionellen Ordnung auszuschließen. Dient in der Hobbes'schen Staatstheorie der von Menschen geschaffene sterbliche Gott Leviathan dem Ziel, den Streit der modernen Menschen unterhalb der Schwelle einer grundlegenden Veränderung der politischen Ordnung zu halten, so sind bei Habermas die Eigenschaften des Leviathans auf die institutionellen Prozeduren übergegangen. Auch sie sind trotz des gegenteiligen Ausgangspunktes der Habermas'schen Überlegungen zwar einst von Menschen geschaffen worden, aber längst dem Bereich der Fehlbarkeit entrückt. Auf Ewigkeit gestellt erzwingen sie Gehorsam und sichern so das Terrain des politischen Streits, was ihnen zusätzliche Anerkennung verschafft, indem sie als die Bedingungen jeder Möglichkeit erscheinen, auf dem politischen Feld effektiv zu streiten.

### **Die Sackgasse des Stoizismus der Buchhalter**

Scheitert, wie bei Habermas, der Versuch, dem revolutionären Bewusstsein einen institutionellen Ausdruck zu verleihen, ergeben sich aus diesem Scheitern fast zwangsläufig zwei Folgerungen, die das revolutionäre Bewusstsein als solches infrage stellen. Die erste Folgerung ist die konservative Bekräftigung der bestehenden und sich selbst reproduzierenden institutionellen Ordnungen, die als Bollwerk gegen das Chaos und die Gewalt der nicht institutionell zu bändigenden Veränderungsprozesse gerechtfertigt scheinen. Die zweite Folgerung greift das revolutionäre Bewusstsein auf der Ebene seiner individuellen Ausprägung an. Gemeint ist seine Verdammung als Hybris der endlichen Wesen, die von einer Aneignung ihrer Lebensverhältnisse träumen, der dadurch gestellten Aufgabe – die Göttern würdig wäre, wo sie nicht einem langen Komplizierungs- und Tradierungsprozess überlassen blieb – aber keinesfalls gewachsen sind.

Die Reaktion auf solche Überlegungen fällt nicht selten als jene sich selbstbescheidende Haltung aus, für die in der Moderne die literarische Figur des Büroangestellten gefunden wurde. Fernando Pessoas Hilfsbuchhalter Bernardo Soares empfindet „eine tiefe, ekelerregende Verachtung für all jene, die für die Menschheit arbeiten, für all jene, die sich für das Vaterland schlagen und ihr Leben für den Fortbestand der Zivilisation geben“ (Pessoa 2003, Abschn. 35). Gegen ein solches Heldentum sucht er eine Existenz, in der die romantischen Wallungen unterdrückt werden und die Durchschnittlichkeit trotz allem Strebens nach literarischen Meriten als einzige mögliche Lebensform angenommen wird, was er wiederum zum wahren Heldentum stilisiert: „Die imponierende individualistische Persönlichkeit, als die sich die Romantiker darstellen, habe ich oftmals im Traum nachzuleben versucht und ebenso oft, wie ich dies versucht habe, mußte ich laut herauslaufen über meinen Einfall, sie nachleben zu wollen. Alle Durchschnittsmenschen träumen davon, eine überragende Persönlichkeit, ein *homme fatal* zu werden, und die Romantik verkehrt nur unser tägliches Herrschertum in sein Gegenteil. Fast alle Menschen träumen in ihrem tiefsten Innern von einem großen eigenen Imperialismus, von der Unterwerfung aller Männer, der Hingabe aller Frauen, der Anbetung aller Völker und – im Falle der Edelsten – aller Epochen ... Wenige sind wie ich an den Traum gewöhnt und daher geistesklar genug, um über die ästhetische Möglichkeit, sich so zu träumen, lachen zu müssen.“ (Pessoa 2003, Abschn. 54)

Aus der Perspektive eines solchen modernen Stoizismus kann das revolutionäre Bewusstsein nur Ausdruck despotischer individueller Fantasien sein, bei denen der erlebte

institutionelle Druck in einen ungezügelten Größenwahn umschlägt. Aber was bietet der Stoizismus als Alternative zum Größenwahn an? Die stoische Selbstbescheidung hat die vollkommene Isolation des Individuums zur Folge. Denn anders als das revolutionäre Bewusstsein, das in seinem Veränderungsdrang nach Sozialität streben muss, zieht sich der stoische Mensch in die Innerlichkeit zurück, um die äußeren Anpassungsleistungen als uneigentlichen Prozess erleben zu können. Er gibt den Anspruch, Großindividuum zu sein nicht auf, aber verlegt ihn in die heimlichen Gefilde der Innerlichkeit. Einer Auseinandersetzung mit der anerkannten Wirklichkeit ist damit aber jeder Weg versperrt. Nicht einmal die passive Verweigerung der Kooperation ist den Stoikern tatsächlich möglich, wie Melvilles berühmte Figur Bartleby zeigt. Deren legendäre Unterminierung der kollektiven Kooperation, von der es bei Melville heißt: „Nichts reizt einen ernsthaften Menschen so wie passiver Widerstand“ (Melville 1993, 49), ist nur scheinbar effektiv, denn schließlich muss Bartleby seine individuelle Unfähigkeit zur Anpassung und Einfügung mit dem Leben bezahlen. Indem der Stoizismus sich die Frage der sozialen Kooperation gar nicht mehr vorlegt, kann er auf Störungen der Normalabläufe und Probleme jedoch nur noch mit der Bartleby'schen Verweigerung reagieren. Die Verweigerung der Kooperation ohne jeglichen Versuch, neue Formen des sozialen Zusammenlebens zu etablieren, bedeutet aber das Ende jedes (Zusammen-)Lebens.

Melvilles finaler Ausruf, „O Bartleby! O Menschlichkeit!“ (Melville 1993, 90) sollte daher nicht falsch verstanden werden. Menschlich ist Bartleby, weil er an den Zumutungen seiner Umwelt, an den verschiedenen Ebenen der Sinnlosigkeit seiner Tätigkeit in der modernen Gesellschaft, auf die er schließlich mit dem berüchtigten „I would prefer not to“ reagiert, zugrunde geht. Dieses Scheitern ist Ausdruck jener unvermeidlichen Konflikte, zu deren Bearbeitung auch Habermas das revolutionäre Bewusstsein aktivieren oder doch aktiv erhalten will, damit es den Stoizismus und die sich weniger edel düngenden Formen der Verzweiflung überwindet. Weil aber in Bartleby gar nichts, nicht der kleinste Rest von diesem Vermögen zum Aufbegehren geblieben ist, erscheint zugleich mit seiner Menschlichkeit des Scheiterns die Unmenschlichkeit des modernen Stoizismus.

## Die Erfahrung der revolutionären Kollektivität

Obwohl der Stoizismus mit seiner Unmenschlichkeit der Moderne auch unangemessen zu sein scheint, gerade in seiner die Ordnung akzeptierenden Vereinzelung ist er modern. Wie wenig selbstverständlich die moderne Vereinzelung jedoch ist, wird im historischen Vergleich deutlich. Die Durchsetzung der Vereinzelung hängt eng mit der beschriebenen Furcht vor dem Chaos zusammen, für deren Überwindung Hobbes die Politik der Selbstgesetzgebung im Raum zwischen der institutionell begrenzten Autonomie vereinzelter Individuen und der souveränen Macht auflöst. Die Freiheit „kann nur in zwei Formen existieren: als Eigenschaft reiner, ungesellschaftlicher Individuen oder in ihrer radikalen Entfremdung als Souveränität des Souveräns.“ (Rancière 2002, 89) Doch diese Formen müssen aus der revolutionären Kollektivität erst erzeugt werden. „Die moderne Parapolitik beginnt damit, dass sie eine spezifische Natur erfindet, eine ‚Individualität‘, die streng an das Absolute der Souveränität geknüpft ist, die den Streit der Fraktionen, den

Streit der Anteile und Teile ausschließen muss. Sie beginnt durch eine anfängliche Zersetzung des Volks in Individuen, die mit einem Schlag, im Krieg aller gegen alle, den Krieg der Klassen austreibt, in dem die Politik besteht.“ (ebd.)<sup>15</sup>

Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, dass Thomas Jefferson im vorrevolutionären Paris nicht nur die revolutionäre Kollektivität als erstrebenswerte Form der politischen Subjektivität verteidigte, sondern auch keinerlei Angst vor einem revolutionären Chaos hatte. Letzteres schien ihm vielmehr reine Propaganda der Briten zu sein, wie aus einem seiner Briefe deutlich wird:

„The British ministry have so long hired their gazetteers to repeat and model into every form lies about our being in anarchy, that the world has at length believed them, the English nation has believed them, the ministers themselves have come to believe them, & what is more wonderful, we have believed them ourselves. Yet where does this anarchy exist? Where did it ever exist, except in the single instance of Massachusetts? And can history produce an instance of rebellion so honourably conducted? I say nothing of it's motives. They were founded in ignorance, not wickedness. God forbid we should ever be 20 years without such a rebellion. The people cannot be all, & always, well informed. The part which is wrong will be discontented in proportion to the importance of the facts they misconceive. If they remain quiet under such misconceptions it is lethargy, the forerunner of death to the public liberty. We have had 13. states independent 11. years. There has been one rebellion. That comes to one rebellion in a century & a half for each state. What country before ever existed a century & half without a rebellion? & what country can preserve it's liberties if their rulers are not warned from time to time that their people preserve the spirit of resistance? Let them take arms. The remedy is to set them right as to facts, pardon & pacify them. What signify a few lives lost in a century or two? The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots & tyrants. It is it's natural manure.“ (Jefferson 1787)

Für Hannah Arendt ist Jeffersons selbst angesichts fataler Konsequenzen bestehende Unbekümmertheit, dieses ganze Gegenteil der buchhalterischen Selbstverpflichtung auf die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, „extremistisch“ (Arendt 1994, 300). Jeffersons Haltung ist aber nicht nur das politische Gegenstück zur stoischen Enthaltsamkeit. Sie ist zugleich Ausdruck einer Erfahrung, die Jefferson auch noch bewahren und wiederbeleben wollte, als ihn der Verlauf der Französischen Revolution gelehrt hatte, dass seine statistischen Erwägungen zumindest in der Alten Welt mit ihren Traditionen und überkommenen souveränen Gewalten keine Gültigkeit beanspruchen konnten. Die für Jefferson so wichtige Erfahrung war die im revolutionären Prozess erlebbare Freiheit, die wie Arendt richtig bemerkte, „die Vorstellung von bloßer Befreiung übersteigt“ (ebd.). In der gelingenden amerikanischen Revolution wurde eine kollektive Macht freigesetzt, die mit der Überwindung alter Institutionen sofort neue begründete. Dabei ist es jedoch nicht die Begründung einer neuen ewigen Ordnung, worauf sich das vom revolutionären Erleben begeisterte Bewusstsein ausrichtet, sondern der Akt der Aneignung der instituierten Ordnung und die Autonomie, die in der Umgestaltung einer bestehenden Ordnung liegt. Für

15 Rancières Beschreibung wäre überzeugender, wenn sie sich nicht auf den Begriff des „Volks“ – jener mythischen Einheit der modernen Nationalstaaten – beziehen würde, sondern auf revolutionäre Kollektive. Letztere müssten dann auch nicht „zersetzt“ werden, wie die gerade im Zusammenhang mit dem Volksbegriff antisemitische Konnotationen mit sich führende Vokabel Rancières lautet, sondern können sich aufgrund sozial institutionalisierter Prozesse auflösen.

die Überwindung des alten sozialen Gefüges und die Gestaltung des neuen ein unblutiges Prozedere zu finden, war Jeffersons Anliegen, als er 1816 den Vorschlag entwickelte, „let us provide in our constitution for its revision at stated periods. [...] Each generation is as independent as the one preceding, as that was of all which had gone before. It has then, like them, a right to choose for itself the form of government it believes most promotive of its own happiness; consequently, to accommodate to the circumstances in which it finds itself, that received from its predecessors; and it is for the peace and good of mankind, that a solemn opportunity of doing this every nineteen or twenty years, should be provided by the constitution; so that it may be handed on, with periodical repairs, from generation to generation, to the end of time, if anything human can so long endure.“ (Jefferson 1816)

Jeffersons Hoffnung auf Ewigkeit richtet sich nur auf das anerkannte, aber selbst nicht für die Ewigkeit festgeschriebene Verfahren der Aneignung der sozialen Ordnung und des institutionellen Wandels. Nicht in der Veränderung der Ordnung sieht Jefferson die Quelle von Chaos und dem Übel um sich greifender Gewalttätigkeit, sondern im Fehlen von Veränderungsmöglichkeiten: „We might as well require a man to wear still the coat which fitted him when a boy, as civilized society to remain ever under the regimen of their barbarous ancestors. It is this preposterous idea which has lately deluged Europe in blood. Their monarchs, instead of wisely yielding to the gradual change of circumstances, of favoring progressive accommodation to progressive improvement, have clung to old abuses, entrenched themselves behind steady habits, and obliged their subjects to seek through blood and violence rash and ruinous innovations, which, had they been referred to the peaceful deliberations and collected wisdom of the nation, would have been put into acceptable and salutary forms.“ (Jefferson 1816)

Diesen Vorschlag einer vom institutionalisierten Verfahren befreite Form der kollektiven Entscheidung nennt Arendt „zu phantastisch, als daß man ihn ernst nehmen könnte, besonders wenn man bedenkt, daß gerade Jefferson schwerlich geneigt gewesen ist, kommenden Generationen das Recht auf eine nichtrepublikanische Regierung zuzustehen. Worum es ihm eigentlich ging, war keine wirkliche Veränderung der Staatsform [...]. Wie unbeholfen und mißverständlich Jefferson sich gelegentlich ausgedrückt haben mag, was er im Sinn hatte, ist klar: Der Gesamtprozeß des revolutionären Handelns sollte wiederholt werden können, und je nachdem wie er sich dieses Handeln vorstellte und die Akzente verteilte, wollte er vor Errichtung der Republik den Befreiungsprozeß in all seiner Gewalttätigkeit und später den Gründungsprozeß wiederholt sehen.“ (Arendt 1994, 301)

## Die anti-gesetzliche Tendenz der Selbstgesetzgebung

Ganz offensichtlich lässt sich das Problem der Zähmung des revolutionären Bewusstseins nicht so leicht abschütteln, wenn erst einmal die Idee der Autonomie, der Selbstgesetzgebung bezüglich der sozialen Institutionen als eine zumindest temporär sinnvolle Option anerkannt worden ist. Selbst wenn nicht unmittelbar die Furcht vor Chaos und Gewalt der regelmäßigen Verwirklichung der Autonomie entgegensteht, erscheint es immer noch als ein „unsinniger Ausweg“, „die Revolution in periodischen Abständen sich wiederholen zu lassen.“ Schließlich „würde eine solche Wiederholung entweder den ganzen Staatsapparat immer wieder bis auf den Grund zerrüttet oder den Gründungsakt zur Routine degradiert haben.“ (Arendt 1994, 301f.) Womit sich erneut der Gegensatz zwischen der Institutionalisierung als Sicherung und Bewahrung einer sozialen Errungen-

schaft und dem revolutionären Gründungsakt offenbart, ein Gegensatz, der es unmöglich erscheinen lässt, Ordnung anders als zumindest dem Ziel nach als ewige zu institutionalisieren, auch wenn das moderne Bewusstsein davon geprägt ist, die Institutionen als Ergebnis endlicher Handlungen zu erkennen. „Es gibt das instituierte Gesellschaftliche, aber es hat stets das instituierende Gesellschaftliche zur Voraussetzung. ‚Im Normalfall‘ zeigt sich das Gesellschaftliche in der Institution, doch manchmal ist diese Erscheinung auch trügerisch, wie man in jenen Augenblicken sehen kann, in denen das instituierende Gesellschaftliche hereinbricht und sich mit bloßen Händen an die Arbeit macht: in den Augenblicken der Revolution. Doch diese Arbeit zielt geradewegs auf ein Ergebnis, das darin besteht, sich erneut institutionelle Gestalt zu geben, um in dieser sichtbar zu existieren.“ (Castoriadis 1990, 192)

Aus dieser Perspektive betrachtet kann das revolutionäre Bewusstsein und mit ihm die Aktivität der Autonomie immer nur als zeitlich begrenzte Irregularität, als Ereignis, auftreten. Autonomie bleibt damit in erster Linie Gesetzgebung, also ein Akt, dessen Ergebnis zwar mit einem historischen Einsatzpunkt gekennzeichnet werden kann, nach diesem Zeitpunkt aber die Form der unbedingten Gültigkeit annimmt. Jeffersons Idee, den Gründungsakt nicht nur theatralisch, sondern real immer wieder neu zu vollziehen und damit die Form des Gesetzes zu untergraben, verweist dann auf eine *Antinomie* im *Autonomie*-begriff selbst. Um der Autonomie Raum zu geben, muss die Form des Sozialen die Aspiration auf Ewigkeit aufgeben. Das Ideal der Autonomie verbietet es nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in institutioneller Hinsicht, Erreichtes in der Form des Gesetzes zu fixieren. Es lässt lediglich eine schwache Form des Gesetzes zu, die gegenüber jeder Aktualisierung des starken Anspruchs der Autonomie zurückweichen muss, statt im Habermas'schen Sinn ein institutioneller Rahmen der autonomen Freiheit zu sein.<sup>16</sup>

Was läge angesichts einer solchen Diagnose näher, als das Autonomiebegehren als eine in sich widersprüchliche Folgerung der Kritik konkreter Gesetze zu analysieren? Das Verlangen nach umfassender Autonomie scheint nichts anderes zu sein als ein typisches modernes Selbstmissverständnis, das Resultat der überzogenen Verallgemeinerung einer konkret gut begründbaren Auflehnung gegen genau bezeichnete Institutionen. Dieses Urteil erhärtet sich noch, wenn die Folgen der Kritik von Institutionen als Institutionen in den Blick geraten. Plötzlich scheinen alle Maßstäbe der Institutionenkritik zu zerfallen und einem modernen Relativismus Platz zu machen, der gar nicht mehr zwischen Optionen zu wählen in der Lage ist, und statt dessen die Vielfalt als einen Zustand preist, durch den sich die konkrete Wahl erübrigen soll. Ist das Ergebnis einer solchen Ziellosigkeit dann aber nicht der Zerfall jeder rationalen, weil auf Universalität und Allgemeingültigkeit ziellenden Kritik und die Verewigung der bestehenden Institutionen und sozialen

16 Quentin Skinner hat darauf hingewiesen, dass im Rahmen der Hobbes'schen Tradition das rein „negative“ Verständnis von Freiheit entstanden ist, dass Freiheit auf das Fehlen von Handlungshindernissen reduziert. Die Auswirkungen dieses Verständnisses auf institutionelle Ordnungen, die konzipiert wurden, um ein Maximum an „negativer Freiheit“ zu garantieren, bestehen in der Unterschätzung des verpflichtenden Charakters einer Ordnung kollektiver Freiheit (vgl. Skinner 1986). Zudem scheinen sie mir aber auch – anders als die konkreten Auseinandersetzungen mit sich entwickelnden Machtverhältnissen – jenen ewigen Charakter fundamentaler Gesetze nahe zu legen, ohne den die auf kollektive Verpflichtung zielende, dabei aber immer revidierbare Ordnung im Sinne Jeffersons auskommt. Allerdings findet sich bei Skinner ebenfalls der Hinweis, dass auch schon die republikanische Tradition vor Hobbes von der Suche nach – wenn auch nicht von dem Glauben an die Möglichkeit von – dauerhafte Freiheit garantierenden Institutionen geprägt war (vgl. Skinner 2002, 160–185).

Ordnungen, die nicht nur den gleichen Wert für sich in Anspruch nehmen können, wie jeder andere Zustand, sondern zudem auch noch über die Macht der Faktizität verfügen?

Diese Einwände zu einem gültigen Urteil zu verdichten, hieße die in ihnen enthaltene Verwechselung von Offenheit mit Beliebigkeit zu übersehen. Wo Offenheit ganz im Sinne Jeffersons bedeutet, den Prozess der Autonomie nicht nur als unabgeschlossen, sondern auch in seiner Gesamtheit zu jedem Zeitpunkt als noch nicht überblickbar zu fassen, bedeutete die anstelle der Offenheit gesetzte Beliebigkeit, den Abbruch des politischen Prozesses, dessen Ausdruck, aber auch Voraussetzung die Offenheit gerade ist. Wenn Hannah Arendt dekretiert, Jefferson wäre schwerlich bereit gewesen, „kommenden Generationen das Recht auf eine nichtrepublikanische Regierung zuzugestehen“, unterläuft ihr unter der Hand genau diese Verwechselung der politischen Suche nach einem Rahmen der Politik und dem Inhalt der Politik selbst. Der Kampf um die Anerkennung der neuen Verfasstheit des politischen Gemeinwesens kann weit davon entfernt sein, diese Anerkennung als aktiven Prozess stillstellen zu wollen.

## Die Verfassung als strittige Schranke der Politik

Arendts eigene Position bleibt in der Frage der Sicherung der Verfassung um den Preis der Stillstellung des Prozesses ihrer Anerkennung schwankend. Einerseits zweifelt sie an der regelmäßigen Wiederholbarkeit der Revolution, andererseits betont sie aber auch die existenzielle Bedeutung der Gebürtlichkeit des Menschen, die darin liege, „daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.“ (Arendt 1994, 276) Ein solcher Anfang ist zwar in das Bestehende eingebunden, „von einem absolut Neuen, einem Ursprung, ist nicht die Rede“ (Arendt 1994, 271), aber die damit anhebende neue Zeit, der „novus ordo saeclorum“, ist auch keine Ordnung eines ganzen Zeitalters, sondern vielmehr an der Dauer des menschlichen Lebens ausgerichtet. Die Idee, dass es um die aktive Anerkennung der sozialen Verhältnisse aufs Neue durch jede Generation, wenn nicht gar durch jeden Menschen geht, wird von Arendt also geradezu betont.

Und doch will Arendt der politischen Sphäre, ähnlich wie Habermas, einen abgeschlossenen Bereich des Sozialen zuordnen. Ein von Jefferson entwickeltes Modell der lokalen Selbstverwaltung aufgreifend liegen die Beschränkungen bei ihr im Zuständigkeitsbereich, in denen sich das revolutionäre Bewusstsein organisieren kann. Lokale Angelegenheiten<sup>17</sup>, die weder ökonomischer noch im engeren Sinn verwaltungstechnischer Natur sind, bilden den politischen Bereich. „Die gleichen Leute, von denen man durchaus politische Bewährung erwarten durfte, waren aller Wahrscheinlichkeit nach besonders ungeeignet, die Betriebsverwaltung zu übernehmen, denn die Qualitäten des Staatsmanns oder Politikers und die eines Verwaltungsfachmanns sind nicht nur nicht die gleichen, sie finden sich in den seltensten Fällen in demselben Menschen vereint. Der Politiker muß sich darauf verstehen, mit Menschen umzugehen, und zwar in einem Bereich menschlicher Angelegenheiten, der im wesentlichen auf Freiheit beruht, während der Verwaltungsfachmann sich dadurch auszeichnet, daß er Dinge und Menschen in einem Bereich

17 „Wo immer Freiheit je als eine greifbar weltliche Realität existiert hat, war sie räumlich begrenzt.“ (Arendt 1994, 354)

zu handhaben weiß, in dem alles und alle schließlich der Notwendigkeit objektiver Prozesse unterstellt sind.“ (Arendt 1994, 353)

Auch wenn Arendt bezüglich der Ausweitung der politischen Aufgaben eine grundätzliche Offenheit signalisiert (vgl. Arendt 1994, 359), ist ihre Einschränkung des politischen Wirkungsbereichs doch erneut von einem Missverständnis geprägt. Nicht die verwaltende Ausführung politischer Entscheidungen zur Gestaltung der ökonomischen Strukturen oder der öffentlichen Systeme ist das Ziel einer politischen Aneignung solcher sozialer Gegebenheiten. Ziel einer solchen ohnehin nur kollektiv und nicht durch Delegation möglichen Aneignung ist der Einfluss auf die institutionelle Ordnung selbst, innerhalb der sich der alltägliche Vollzug und seine Verwaltung abspielen. Werden diese Ordnungen aber insgesamt als Bereich objektiver Notwendigkeiten gefasst, wird dem politischen Bereich von vornherein die Regelungskompetenz entzogen, die nötig wäre, um den Anspruch auf Autonomie zu befriedigen. Die systemischen und institutionellen Imperative, denn nichts anderes sind schließlich die objektiven Notwendigkeiten, verhindern dann jegliche Autonomie, die über den im institutionellen Rahmen ohnehin vorgesehenen Spielraum hinausgeht. Dabei zeigt gerade die vom politischen Bereich weitgehend entkoppelte ökonomische Sphäre, wie weitgehend die Auswirkungen solcher nur noch dem Walten objektiver Notwendigkeiten unterworfenen Subsysteme sind.

Um aber eine Einschränkung des politischen Bereichs überhaupt durchzusetzen, ist bereits eine Verfassung, das heißt eine institutionelle Ordnung, die den politischen Bereich beschränkt und im Rahmen dieser Beschränkung die Legitimität von Verfahren erzeugt, notwendig. Überdeckt diese institutionelle Ordnung schon im Moment ihrer Einsetzung gesellschaftliche Widersprüche, dann ist der Prozess der Verfassungsgebung gewalttätig. Das Chaos und der Terror der Französischen Revolution wären – so gesehen – nicht das Ergebnis eines politischen Prozesses, der zu lange keine Form fand, sich zu institutionalisieren, sondern wie schon in der von Hobbes beschriebenen englischen Revolution Formen eines brutalen Kampfes zur Beendigung der Phase der politischen Autonomie und der Etablierung einer neuen Herrschaftsform, die sich trotz des massenhaft anwesenden revolutionären Bewusstseins reproduzieren konnte, indem sie den politischen Prozess einzudämmen und zu kontrollieren begann.

Hannah Arendt spricht diese Zusammenhänge an, wenn sie in das Zentrum ihrer Analyse vom Scheitern der Französischen Revolution die Auseinandersetzungen um Elend und Not der Armen stellt und andererseits erklärt: „[E]s war nicht der Wille, sondern das Interesse, die solide Struktur der Klassengesellschaft, die dem Nationalstaat sein eigentliches Fundament verlieh.“ (Arendt 1994, 212) Ihr Diktum „Keine Revolution hat je die ‚soziale Frage‘ gelöst und Menschen von der Not befreit“ (Arendt 1994, 142) verschleiert jedoch den Zusammenhang wieder. Denn natürlich versprachen sich die aufständischen Massen von der Revolution auch eine Verbesserung ihrer alltäglichen Lebensumstände. Dieses Versprechen ist zwar tatsächlich nicht identisch mit dem Ziel, „der Freiheit einen Raum zu schaffen“ (Arendt 1994, 170), aber es steht ihm auch nur dann diametral entgegen, wenn die Befreiung von Not und Elend von der zu gründenden Ordnung politischer Freiheit untergraben wird. „Denn als die Massen erst einmal entdeckt hatten, daß eine Verfassung kein Allheilmittel gegen die Armut ist, wandten sie sich gegen die mit der Ausarbeitung der Verfassung beschäftigte Nationalversammlung mit der gleichen Feindseligkeit, mit der sie den Hof Louis XVI. bedacht hatten, und meinten, in den Beratungen der Delegierten das gleiche Theater, die gleiche Hypokrisie und die gleichen Täuschungsmanöver zu entdecken wie in den Ränken des Königs.“ (Arendt 1994, 139f.) Wird dann noch durch die Fiktion des volonté générale, dem jeder Tugendhafte selbstverständlich verpflichtet ist, der Interessengegensatz mystifiziert, kann sich die Auseinander-

setzung in Form des Tugendterrors Bahn brechen, der tatsächlich weder auf die wirkliche Beseitigung des Elends, noch auf die Verwirklichung der Freiheit gerichtet ist und für lange Zeit das Bedürfnis nach einem napoleonischen oder institutionellen Schutz vor der Gewalttätigkeit revolutionärer Veränderungen etabliert.

Es ist erstaunlich, dass trotz dieses Scheiterns, eine angemessene Form für das politische Bewusstsein zu finden, das Autonomiebegehen – und soweit ist Habermas unbedingt zuzustimmen – das Unabgegoltene der Französischen Revolution geblieben ist. Die Vorstellung der Autonomie hat sich seither zwar nicht im ihr unangemessenen Rahmen der Verfahren verwirklichen lassen, sie hat aber die politischen Systeme immer wieder herausgefordert und ihre Stabilität untergraben. Dass sich dieses Potenzial zur Beunruhigung, das von der Vorstellung einer Wiederaneignung der Gestaltungsmacht über die Strukturen des sozialen Lebens ausgeht, bis heute nicht dauerhaft stillstellen ließ, hängt wohl auch damit zusammen, dass weder das konservative Argument, jede bestehende Ordnung sei schon allein durch ihr Bestehen gerechtfertigt, noch die Vorwürfe der Hybris oder Selbstwidersprüchlichkeit des Autonomiestrebens jene grundsätzliche Erfahrung der bürgerlichen Revolutionen wieder aufzuheben vermochten, dass es prinzipiell möglich ist, im Feld der fest gefügten sozialen Institutionen einen neuen Anfang zu machen und Veränderungen zumindest zu initiieren. Aus dieser Erfahrung heraus werden auch zukünftig die Ordnungen des sozialen Lebens, trotz aller institutionellen Sicherung, umstritten sein und die Fragen nach einer angemessenen Form des politischen Bewusstseins und seiner Verwirklichung aktuell bleiben.<sup>18</sup>

## Bibliographie

- Althusser, L. (1978) Marx dans ses limites. In: ders. (1994) *Écrits philosophique et politiques*. Bd. 1. Paris: Éditions STOCK/IMEC.
- Arendt, H. (1994) *Über die Revolution*. München/Zürich: Piper.
- Aristoteles, Pol. Zitiert und übersetzt nach: Aristotle (1944) *Politics*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Burke, E. (1790) *Reflections on the Revolution in France*. London: J. Dodsley.
- Castoriadis, C. (1990) *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*. Übersetzt v. H. Brühmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ginzburg, C. (2008) *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*. Max Weber Lecture 2008/05.

<sup>18</sup> Mitunter scheint einiges an Empirie gegen diese Vorhersage zu sprechen. Deshalb sei hier nur kurz auf die mit Kant beginnende Tradition verwiesen, in der sie steht. Kant schreibt in „Der Streit mit der juristischen Fakultät“: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehalten sehen, mag gelingen oder scheitern; sie [...] findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht in diesem Spiele verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt“. (Kant 1798, 143f.) Darauf, dass dieser Enthusiasmus sich schon bei Kant nicht im bürgerlichen Verfassungsstaat erschöpft, sondern das Ethos einer kritischen Zeitgenossenschaft begründet, hat Michel Foucault hingewiesen (vgl. Foucault 2005, 837–848). Die im Forschungsprojekt „Grenzen des Handelns – Zum Ereignischarakter sozialer Entwicklungen“ vom Autor geplante Rekonstruktion der von der Französischen Revolution inspirierten kritischen Traditionen, die für das moderne Freiheitsverständnis prägend sind, bildet den Rahmen der hier dargestellten Überlegungen.

- [\(17/10/09\)](http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/8711/1/MWP_LS_2008_05.pdf)
- Foucault M. (2005) Was ist Aufklärung? (DE 351). Übersetzt v. H.-D. Gondek. In: ders. *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988) Volkssouveränität als Verfahren. In: ders. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herz, D. (1996) Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth. Zum 29. Kapitel des Leviathan. In: Kersting, W. (Hg.) *Thomas Hobbes. Leviathan (= Klassiker Auslegen* Bd. 5). Berlin: Akademie Verlag.
- Hobbes, Th. (1966) *Leviathan*. Übersetzt v. W. Euchner. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Th. (1991) *Behemoth oder Das Lange Parlament*. Übersetzt v. J. Lips mit Revisionen v. H. Münkler. Frankfurt/M.: Fischer.
- Hillyer, R. (2004) Hobbes' Explicated Fables and the Legacy of the Ancients. In: *Philosophy and Literature* 28(2): 269–283.
- Jefferson, Th. (1787) Brief an William S. Smith, Paris 13. November 1787. Zit. n.: *From Revolution to Reconstruction*. [\(17/10/09\)](http://odur.let.rug.nl/~usa/P/tj3/writings/brf/jefl64.htm)
- Jefferson, Th. (1816) Brief an Samuel Kercheval Monticello, 12. Juli 1816. Zit. n.: *From Revolution to Reconstruction*. [\(17/10/09\)](http://odur.let.rug.nl/~usa/P/tj3/writings/brf/jefl246.htm)
- Kant, I. (1798) *Der Streit der Fakultäten*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Macpherson, C. B. (1967) *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Übersetzt v. A. Wittekind. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marx, K./Engels, F. (1958) Die Deutsche Ideologie. In: dies. *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz.
- Melville, H. (1993) Bartleby. In: ders. *Meistererzählungen*. Übersetzt v. G. Steinig. Zürich: Diogenes.
- Nussbaum, M. (2008) *Liberty of Conscience*. New York: Basic Books.
- Pessoa, F. (2003) *Das Buch der Unruhe*. Übersetzt v. I. Koebel. Zürich: Ammann.
- Schmitt, C. (1995) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Skinner, Q. (1986) The Paradoxes of Political Liberty. In: McMurrin, St. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Bd. 7. Cambridge: University of Utah Press.
- Skinner, Q. (2002) Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty. In: ders. *Visions of Politics*. Bd. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2008) *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*. Übersetzt v. K. Wördemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, J. (2002) *Das Unvernehmnen*. Übersetzt v. Richard Steurer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Willms, B. (1982) Die Angst, die Freiheit und der Leviathan. In: Bermbach, U./Kodalle, K. M. (Hg.) *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

**Christian Schmidt** ist Dilthey-Fellow der VolkswagenStiftung am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.  
E-Mail: schmidtch@uni-leipzig.de



# The Concept of Ethnic Minorities. International Law and the German-Austrian Response<sup>1</sup>

*Samuel Salzborn*

## Abstract

Following World War I, the League of Nations promoted a liberal system of minority rights conceived on the basis of individual rights and designed to provide human rights protection against discrimination. In reaction to this conception of minorities as deserving democratic protection, an alternate, ethnically-oriented concept was developed in German-speaking territories, particularly in Germany and Austria, which was based on collective rights and whose goal was ethnically-based legislation (called “Volksgruppenrecht” or “ethnic-group law”). This political concept was gradually developed into a system of international standards. Supporters hoped that ethnically based law would replace international liberal-democratic law. This paper examines how the political paradigm of collective rights was redefined during the 1920s to produce a conceptual system of legal standards, and how successful efforts were in providing a legal foundation for the sociotheoretical concept of “Volksgruppe” (“ethnic group”).

**Keywords:** ethnic minorities; ethnopolitics; international law; history

Conflicts between national minorities and majorities have become a routine part of politics in Europe today. Upon closer examination of the European history of conflicts around ethnic minorities, it becomes clear that – regardless of which national history of conflicts one looks at – it was not until the end of World War I that policies concerning these minorities truly became part of political debate. In the course of the 1920s the foundations were laid for conceptual controversies within minorities policies that have retained even today their potential for complicating and even blocking constructive solutions for conflicts around minorities. The basis for this can be found within a terminological framework that developed in the German-speaking world during the 1920s and 1930s, according to which minorities were not to be treated as equal participants within a democratic political system where they themselves could discuss and negotiate their rights. Instead, German and Austrian debates after World War I developed the notion that national minorities were to be segregated and excluded, denying their possibility of political and social participation within their respective states. This strongly influenced the future handling of conflicts between ethnic majorities and minorities, generally frustrating any attempt at a solution oriented towards negotiation and open-endedness, and, from the very start, encouraging the hardening and long-term cementing of conflict structures.

1 Translation by Wayne Yung

The following will trace this debate's development since the 1920s, beginning with an examination of historical changes up until the League of Nations implemented policies protecting national minorities. I will then show how World War I resulted in the first attempts in international law to formulate a comprehensive system of protections for ethnic minorities, and thereby a model for the handling of conflicts with them. My third step will be to look at how the League of Nations' conflict resolution model was answered by German and Austrian policy developments that would exacerbate conflicts with minorities by encouraging fragmentation along social and ethnic fault lines. During the German Weimar Republic and the Austrian First Republic, these ideas still remained on the level of conceptual proposals; it was the National Socialist regime that then radicalized and implemented them, thereby politically and militarily destroying the first international legal system for the constructive handling of minorities conflicts. Finally, the summary will briefly analyze possible implications for the handling of minorities conflicts.

Here, the concept of minorities refers exclusively to ethnic minorities. However, the concrete definition of this is debatable – and this debate also forms part of the conflict surrounding ethnic minorities as described below. A clear, positive definition of the term “ethnic minority” would be a group that claims an ethnic identity of its own, or one that is assigned such by an outside party. This ethnic identity, whether coming from within or without, is significant not only within an individual's makeup, but also in the political arena. Ethnicity thereby becomes a decisive element in the relations between a state and those minority groups settled within its borders.

This paper seeks to sketch out the emergence of nationality law in German-speaking Europe, focusing particularly on the developments of the 1920s. With the end of World War I and the installation of a new European order emerging from the Paris Peace Conference of 1919, the German-speaking territories saw developments in international law oriented towards a particular conception of minorities: these sought to abrogate laws protecting individuals from discrimination and replace them with a system of collective, ethnically based legal privileges.

The international legal provisions outlined by the League of Nations had been conceived in terms of individual rights, especially in terms of antidiscrimination protection; in the 1920s, German and Austrian members of the *völkisch* (“folkish” or “ethnacist”) movement instigated a fundamental shift in legal theory by proposing nationality laws or *Volksgruppenrecht* (“ethnic-group law”)<sup>2</sup> built upon collective and ethnicizing special legislation. Borrowing from the theory of the “eigenständiges Volk” (“discrete and independent ethno-nation”) formulated by Max Hildebert Boehm, a legal system was to be created in explicit opposition to the liberal minorities policies of the League of Nations. The theoretical repudiation of these policies extended to the terminological level, so that the debate was no longer about protecting minorities, but about nationalistic policies. This paper will show to what extent a political paradigm was reshaped in the 1920s into a conceptual system of legal standards, and how successful efforts were to legally underpin the sociotheoretical construct of the ethnic group.

2 Cf. for historical development and theoretical analysis Salzborn 2005a.

## On the origins of international protection for national minorities

Although the criterion of ethnicity has been particularly significant in the recent history of minorities protections, it did not play a role in their genesis (cf. Pircher 1979, 54; Pritchard 2001, 51). Protections for minorities were at first not ethnically based, since only with the development of the modern nation-state did ethnicity become an important distinguishing criterion between the particular constituent groups of a state or in cross-border negotiations; nationalist issues first appeared in the 18th and 19th centuries, and conflicts that once had religious difference as a starting point now became framed in nationalist or ethnicizing language. During the close of the late Middle Ages and the beginning of the Modern Age, these protection mechanisms (which were unilateral and without concrete international enforcement) tried to address the Catholic and Protestant minority populations that had developed as a consequence of the Protestant Reformation, as territorial transfers of the time, combined with guaranteed freedom of emigration and allegiance, led to demographic shifts between these denominations in various territories. Therefore, the issue of religious tolerance was already appearing in international law back then. Protections for these confessional minorities thus represent early forerunners for later laws protecting ethnic minorities, as will be expanded upon.

After the Peace of Nuremberg – generally regarded as the earliest instrument of protection for religious minorities – and the Peace of Augsburg, the Peace of Westphalia is of particular significance, because it outlined the first international regulations on minority protections, if only for certain Christian confessions. The Peace of Nuremberg was the first constitutional document to establish a “general peace” for Protestants, while the Peace of Augsburg at last offered recognition to the Lutherans (cf. Heckel 2007, 13). This established a general public peace in which Protestant and Catholic states of the Holy Roman Empire extended recognition to one another. Through this peace agreement, each imperial state was given freedom of religion, meaning each ruler had the right to choose a church for himself and his Christian subjects (*‘cuius regio, eius religio’*); furthermore, inhabitant subjects professing an opposing denomination, who might have objected to that of the local ruler, were accorded the right of free, unchallenged emigration (cf. Heckel 2001; Klüting 2007). However, these rights were given only to free Christians of certain specified denominations; they did not apply to serfs, Jews, or other religious minorities.

The Peace of Westphalia thus granted equal standing to Catholic and certain Protestant confessions, while specifically adding Calvinism to the legal framework defined by the Peace of Augsburg; each group was given corresponding rights even when living under rulers of opposing denominations, and was also guaranteed the right to emigration and the protection of assets. Subsequently, European bilateral treaties would increasingly include standard provisions for the freedom of religion and the protection of religious minorities.

The protection of religious minorities, still today a principle of international law, is comparable to the modern *democratic* concept of protections for national and ethnic minorities, in that members of minority groups are understood as individuals and not as collectives, thus conceptualizing such protections as rights attached to the individual and not in terms of collective obligations. The focus was on the individual as a legal entity who was guaranteed the free exercise of belief (cf. Kugelmann 2001, 255). This approach can be characterized as an antidiscriminatory, referring here to potential discrimination on religious grounds; its motivation is similar to modern conceptions of antidiscriminatory protections on various other grounds, including ethnic ones. In retrospect, this parallel

can be seen in later regulations for the legal protection of minorities, in which religious grounds are always listed among others (cf. Lanarès 1964).

Therefore, the protection of religious minorities *before* the emergence of modern society can certainly be seen as a model for, or even as a forerunner of, later minority protections conceived as *human rights* protections that underpin efforts to protect the private individual against discrimination.

However, a discontinuous momentum in the development of international legal protections for minorities can be seen in the ethnicizing tendencies of later conceptualizations of ethnic-group law, the presumption of human biological and cultural differences needing protection and enhancement, and the segregation of people according to ethnic criteria. In fact, the goal of modern legislation on ethnic groups stands in direct opposition to the basic philosophy behind legislation protecting the individual from discrimination through enforcement of the principle of tolerance, as exemplified by religious minority protections; instead, ethnic-group legislation strives for the collective differentiation, classification and separation of people (cf. Salzborn 2005b, 81).

One of the first attempts to protect national minorities under international law can be seen in the Final Act ratified on 9th June 1815 at the Congress of Vienna: According to Art. 1, Par. 2, Polish inhabitants (who had variously become subjects of Russia, Prussia, or Austria, and thus minorities within these larger states, despite forming the majorities within various regions) were assured a national representation within a confederation of multiple nationalities in accordance with the legal framework of their respective territorial rulers (cf. Pan 1999, 72). Since the signatory states of this treaty were also the guarantor powers behind this agreement, it can be stated that Art. 1, Par. 2 broadly addresses the national rights of a people, that is, the bona fide protection of a national minority under international law – albeit with only limited application (cf. Duparc 1922, 114). Despite the existence of this early example of minorities protections in international law, many legal historians identify only later protections emerging at the end of World War I as being the first, broadly valid ones (cf. Jellinek 1898; Veiter 1968, 227). The scholar of international law Rudolf Laun (Laun 1923, 256) even goes so far as to say that it was only World War I that “facilitated the emergence of international nationalities legislation” at all.

However, in evaluating the history of minorities’ rights, it could be argued that these aspects of international law were not as important as other developments occurring in the domestic field at the time. It was not just that some states had enshrined protective measures for minorities: more importantly, these very measures had introduced a conceptual differentiation that would become elementary to the discussion of minorities and ethnic groups, in which the idea of “minority”, originally understood in purely numerical terms, became terminologically equated with “nationality” and/or “Volksstamm” (“tribe”) (cf. Kann 1964, 40). Up until then, the concept of the national and/or ethnic minority had been relatively unknown in the legal-positivist sense. The Austro-Hungarian Empire was the first state to enshrine this type of minorities legislation, but did not provide for linguistic or national minorities in the sense of an ethnicized differentiation between majority and minority ethnic groups; instead, the Empire recognized only the majority groups of individual territories. Accordingly it recognised those known as Austrian Germans in the Austrian territory (the Cisleithanian half of the Empire) and Magyars in the Hungarian section (the Transleithanian half) (cf. Veiter 1984, 19). The dual monarchy was understood as a multinational state, irrespective of whether one of these groups was to be interpreted as foundational to the state. Since Austria-Hungary was not a nation-state in the sense of a republican civil society, it did not classify inhabitants according to minority-

majority lines, but rather nationality and tribe.<sup>3</sup> Terminologically speaking, the concept “tribe” was to anticipate the greater autonomy of each of the referent groups: while a minority always depends by definition on a majority, without which it would not actually exist as such, a nationality or tribe is an autonomous entity on the emancipatory path towards becoming a *Volk* and/or nation, united by collective characteristics with positive connotations. The term *Volksstamm* is applied to an “ethnic group with an ancestral area of settlement (*‘Heimat’* or ‘homeland’), a consciousness of community, and a certain degree of social and organizational articulation.” (Veiter 1970, 1) Therefore, it was first with the “ethnicization of politics in old Austria” (Stourzh 1999, 35) during the mid-nineteenth century that the fields of law and politics saw the emergence – as a functional agent under the rubric of nationality rights – of the ethnic group:

“In the Austrian half of the Empire it became legal and factual, while in the Hungarian half it became legal theory but not actually constitutional; it became the basis of characterizing the various ethnic communities according to truly *Volksgruppe*-oriented criteria; in other words, it gave them recognition as articulated, socially real, ethno-national communities. These were to be maintained and protected as such, and they were to be supported as communities.” (Veiter 1970, 1) (translated by the author)

Core elements of the rights guaranteed to the nationalities were set out in Art. 19 of the Austro-Hungarian Constitution of 1867:

“1. All the races of the state shall have equal rights, and each race shall have the inviolable right of maintaining and cultivating its nationality and language.

2. The state recognizes the equality of the various languages in the schools, public offices, and in public life.

3. In the countries populated by several races, the institutions of public instruction shall be so organized that each race may receive the necessary instruction in its own language, without being obliged to learn a second language.” (doc. in Dodd 1909; the term “*Volksstamm*” is here translated as “race”, but “tribe” would be equally valid.)

Until the end of World War I, Austria-Hungary remained the only state in Europe defining the constitutionally protected rights of nationalities (if only the two dominant ones) as a legal obligation that was actionable before the Constitutional Court.

## **Conceptualizations of minorities protections in international law after World War I**

After World War I, the ratification of the Paris peace treaties reconfigured the states of the European continent, drawing new borders and establishing new countries (e.g., Czechoslovakia). A major consequence of this new order was the emergence of certain new national minorities, often living in – but not limited to – the newly created border regions. Previously inhabitants of another state, they in some cases found themselves marooned by the radically modified political and social frameworks. The Paris peace treaties in-

3 Franz Pan (Pan 1999, 73) points out that it was only with the settlement between Austria and Hungary and the granting of equal rights to both peoples in 1867 that one can even speak “of a minorities protection in real terms”. In contrast, Otto Kimminich (Kimminich 1980, 43) states that the “nationalities and *Volkgruppen* problem” of old Austria after 1867 “as a whole”, cannot be considered “in the perspective of minorities protections”, because a nation-state did not exist.

cluded provisions for the protection of minorities in the relevant states, with the goal of preventing new conflicts and threats to the peace; nonetheless, new conflicts did emerge, ranging from divided loyalties and irredentist movements to governmental and social discrimination (cf. Pritchard, 2001; Scheuermann 2000).

The minorities protections emerging after World War I largely avoided a language that would reinforce a sense of ethnic identity, as would happen if ethnic groups were recognized as collective entities; such identity-building had played a profound role in the development of Austro-Hungarian legislation concerning nationalities. During the League of Nations era, international legal provisions for the protection of minorities were based upon relevant treaties ratified by the Allies (and their associates) with the states of eastern and southeastern Europe; these were designed with the general goal of conflict prevention (cf. Azcárate 1945; Pearson 1983). Formally, this system of protections during the League of Nations era utilized that classic instrument of international law, namely the multilateral treaty, which required implementation within the domestic legislation of each signatory state; this system foresaw implementation through a guarantee from the international community, as organizationally represented by the League of Nations (cf. Kimminich 1980, 49).

These treaties led to the development of a broader system of democratic protections for minorities; this was praised not only for guaranteeing protections to a previously unknown degree, but especially for emphasizing republican aspects over ethnic ones, thus reflecting a generally antidiscriminatory philosophy. Regarding this pluralistic approach, I align myself here specifically with the analysis of Franz L. Neumann (Neumann 1966, 161), who states that the philosophy of minorities protection reflects “the best heritage of liberalism”, in specific reference to the relevant treaties of the League of Nations era.

In his work on the minorities policies of the League of Nations, Martin Scheuermann (Scheuermann 2000, 29) provides an articulate summary of the foundations of relevant protections under international law:

“The [...] rights were generally no different from those commonly accepted obligations that a state under the rule of law would normally have towards each and every one of its citizens. The notion of ‘positive discrimination’, which is a key idea in modern minorities protections, was still completely unknown as such, although the general spirit of this idea was already being called for by a few theorists on minorities policy. Minorities protections guaranteed only the rights of individual persons, and granted no entitlements to groups. The signatory states were very conscious of their own internal as well as external sovereignty, and wanted to avoid at all costs the creation of such ‘states within the state’ that result from collective group rights.” (translated by the author)

In fact, this fear was not unfounded. Looking back upon developments during the League of Nations period, it becomes apparent that the practical failures of minorities policies were due not only to the inadequacies of the Minorities Section of the League of Nations (cf. Gütermann 1979; Palleit 2008; Reydellet 1937, 59; Scheuermann 2000, 30), but also to the politics of irredentism and *Volkstum* (“folkish cultural identity”) among those minorities living in border zones, especially in regions adjoining the German Empire. It was these politics of *Volkstum* and irredentism, frequently stimulated by outside influences, that were to provoke the emergence of a whole series of conflicts in the first place (cf. Bamberger-Stemmann 2000, 35).

Even though absolutely no domestic obligations towards minorities were imposed upon the German Empire (cf. Göthel 2002), many Germans still considered their state (along with Austria-Hungary) to be the main loser of the First World War. Military defeat and the resultant Treaty of Versailles led to numerous territorial losses for Germany:

France took back Alsace-Lorraine, Belgium received the district of Eupen-Malmedy, most of North Schleswig went to Denmark, Danzig became a Free City under the protection of the League of Nations, the Memel Territory came under Allied administration, and Poland reclaimed the Province of Posen, most of West Prussia, and parts of Upper Silesia. Additionally, Germany had to give up all of its colonies.

As a result of the Treaty of Versailles, all ethnic Germans inhabiting these regions became “foreigners”, and, according to the interpretation of *Volkstum*, they were now members of *Grenz- und Auslanddeutschum* (“Germanhood of the borders and abroad”). Despite living outside of the German state, these people were considered part of the German nation, in accordance with ethnicist theory: “The concept of *Auslanddeutschum* is independent of national citizenship; the only valid criterion is *Volksgemeinschaft* (‘folk community’)” (Grothe 1921, 38). After the demands of World War I, Germany was struggling to find a commensurate place in the international order, wanting to secure for itself new colonies and markets by conquest. The loss of colonies and borderlands was perceived to be an especially unjust clause of the so-called “disgraceful peace of Versailles”; this treaty was abhorred by all political parties in Germany – a phenomenon aptly described by Hans Mommsen (Mommsen 1989, 101) as an “inner rejection of the peace”. All other acts were seen as further humiliations, becoming intimately connected to the question of *Deutschum* abroad, and forming the basis of a common “ethno-national identification” (Münz/Ohliger 2001, 373).

## The ethnicist response to minorities conflicts: **Volksgruppenrecht**

The irredentist and German nationalist movement in Germany and Austria found support through the almost universal domestic criticism of the Treaty of Versailles. Among other developments (such as the explicitly imperialist and expansionist ideas of the “Pan-Germans”), they began to emerge within the movement’s intellectual circles an ethnically oriented stream, turning against the liberal-democratic provisions of the minorities protection treaties while attempting to formulate an explicitly ethnicist counter-ideology (cf. Boehm 1959, 9). The core of this project was the acceptance of the concept “eigenständiges Volk”, as formulated by Max Hildebert Boehm (Boehm 1932), which formed the most important theoretical foundation for developing policies concerning European folk groups during the Weimar period.

Boehm, the “prophet of ethnopolitics” (Haar 2000, 27), and one of the most important theorists of *Volkstum* in the Weimar Republic and National Socialism, attempted to systematically contrast the idea of “Volk” against all other political and social categories (cf. Boehm 1932, 17, 265). Central for him was dissociating the idea of “Volk” from the categories of nation/state, disconnecting it from the western conception of nation that also happened to be the basis of minorities protection treaties. The project was to emphasize the independence of the German *Volk* and help it to gain supremacy in Europe. This “German sense of ‘European’ mission” was reinforced, as aptly explicated by Ulrich Prehn (Prehn 2001, 57), by constant references to the *Volkstumkampf* (“struggle of ethnic identities”) and the protection of the homeland on the German frontiers, as a “parallel motif to the alleged ‘westernization’ of central and eastern Europe”, for which “particularly France, England, and Wilson’s League of Nations and minorities policies” were to be made responsible. Boehm’s works on *Volk* theory and ethnopolitics delivered “magic formulas” for the foundation of a German collective identity, which, like the emotionally

loaded project of the yet-to-be-realized *Volksgemeinschaft*, were designed to destroy the international order of nations and ‘folk groups’ that emerged in Europe after World War I.” (Prehn 2001, 58)

The theory of the sovereignty of the *Volk* may have focused on the German *Volk*, but it certainly did not deny the independence of other nations or folk groups; on the contrary, it generally assumed the then ubiquitous formula of a “Volk unter Völkern” or a “people among peoples” (cf. Loesch 1925), leading from the theory of disputed borders, as formulated by Boehm (Boehm 1923, 310), to “Europa Irredenta” (Boehm’s term for a Europe containing territories needing to be “reclaimed”). In the struggle against the League of Nations and towards the “overthrow of French domination of the Continent”, the “release of *Volkstümer* from centuries of state stranglehold” through the dismantlement of western (i.e. democratic and republican) “state omnipotence” should lead to the growth of a “völkischer Freiheitsbereich” (“ethnic zone of freedom”) (cf. Boehm 1923, 316, 320):

“Healthy political consolidations in the modern state order will prevail in the long run; however, the abolishment of the most egregious disunifications and dismemberments of suppressed Völker is a prerequisite for the political as well as the economic reconstruction of Europe. In this regard, an attempt must be made to identify the broader geopolitical territorial units of the Continent and give them shape.” (Boehm 1923, 314) (translated by the author)

The basis for this was to be the “recognition of each *Volk* as a *Volkspersönlichkeit* (‘the *Volk* as a legal person’) and thereby as the natural foundation of the new Europe” (cf. Loesch 1926, 50). In this theory, the folk groups functioned as “natural federations or corporations” within each individual state, which for its part was to confer “national-corporational rights” so that the various folk groups would be able to determine “their own lives autonomously” within the arena of “national-cultural life” (cf. Raschhofer 1980, 67). In order to appropriately sanction this model on a supranational level, liberal-democratic citizenship would be countered with an ethnically based *Volksbürgerschaft* (“membership in an ethno-national group”), which would be made valid across borders (cf. ibid.).

In this way, folk-group theorists positioned themselves in direct opposition to the “Paris Minorities Protection Treaties”, as these were called by the Austrian theorist on international law Hermann Raschhofer, who was one of the most prominent proponents of folk-group theory. These treaties were criticized because “within minorities law, nationalities are forced to live with the legal status of being seen as atomized national individuals”, without receiving recognition as “organic legal persons” and without existence as “valid legal persons possessing rights” (Raschhofer 1931, 76, 78):

“Nationality is [...] not some characteristic that accidentally appears in every and any citizen per se, bringing people together, as it were, as just an after-thought; it is not like strangers being thrown together as members of an association representing some common interest; it is not just the sum of parts, but rather the totality.” (Raschhofer 1931, 77) (translated by the author)

According to this understanding, a nation only existed when “its members organically and communally, and especially historically and culturally, perform as a positively qualifiable folk group” (ibid.) Consequently, nationalities’ rights only exist when “a national differentiation of persons also results in a legal differentiation”, leading towards the goal of “establishing empires and corporations each possessing legal personhood in their own right.” (ibid., 154)

In opposition to liberal positions on the minorities question, ethnically oriented proponents were striving for a “new legal construction” (Bodensieck 1958, 507) within interna-

tional law, while constantly emphasizing the (ethnic) independence of minorities by using the terms “nationality” and “folk group”. In accordance with assumptions of the folk-group theory of the 1920s, minorities and folk groups were to be considered as “inter-country co-nationals”. Despite having already established a certain conventionalized validity, they had, “as yet, hardly come to any clear, systematic and definitive expressions” in terms of international law (cf. Boehm 1927, 147),<sup>4</sup> which meant that this concept had not yet developed any internationally legal relevance. The “co-nationals” create for themselves “at first their own basic legal system founded upon natural law, which, through collisions with the norms of the state-mandated positive system, [...] becomes embroiled in severe conflicts: a legal system which can be theoretically explicated and governmen-tally enforced within the core territory of the nation-state.” (cf. Boehm 1938, 153) The “metapolitical essence” of ethnically oriented autonomy provisions would thereby be based on its “own laws, which should be completely separated from external influences and even from recognition as positive law”, as stated by Boehm (Boehm 1927, 141), in contrast to the international laws then in force. The concept of autonomy represented “just a historical precursor to state sovereignty” – and thus the essential legitimization for separatism and separation (cf. ibid., 136). Carl Georg Bruns (Bruns 1929, 17) summarized this contradiction between law and politics thus:

“The idea that the Volksgemeinschaft, founded on the basis of legal personhood and independent of borders, should stand next to the state on a legally equal basis, is a complete departure from the essence of the minorities treaty laws already in force. This idea is so influential in the struggle to redefine the national idea, and it could become so decisive in the realignment of Europe, that when compared with the laws of the treaties [...] there is nothing left in common.” (translated by the author)

While each ethnically defined minority had become the *subject* of the ethnically rationalized struggle against the liberal-democratic minorities system of the League of Nations, it was the concept of “national (and cultural) autonomy” that had become the *object* of desire among folk-group theorists in the interwar period (cf. Veiter 1938). However, the legal framework for the concept of national autonomy had not been established by any norm of international law – which was itself shaped by the liberal minorities laws of the League of Nations – but instead, was exclusively based on the domestic legal systems of individual countries (cf. Dörge 1931). There was “no provision in international law through which a folk group was directly awarded collective rights (of personhood) as an entitlement under such law”, as stated in 1938 by the Vorarlberg scholar on international law Theodor Veiter (Veiter 1938, 73).

The concept of ethnically based autonomy was thus understood as being a stand-alone legal entitlement within the domestic context, while at the same time being lauded as “neither arbitrary nor time-limited” (Gerber 1926, 251) due to its standing under natural law; therefore, it should be valid “for all time” (“zeitewig”), according Max Hildebert Boehm’s (Boehm 1932, 222) formulation in reference to the concept of *Volk*. The concept of national autonomy thus represented the theoretical peak of folk-group theory; in fact, it was regarded as the “provision of folk-group law most in accordance with the essence of *Volkstum*”, because it actualized “the recognition of the legal personhood of the

<sup>4</sup> Boehm (Boehm 1935, 79) spoke later of “gesamtvölkische Konnationale”, with *gesamt* meaning “as an entirety”, revealing with this choice of words even more clearly the political implications.

*Volksgruppe*”, as written by Theodor Veiter (Veiter 1938, 81) which was probably the most important work of the 1920s and 30s on the subject of folk-group law.

### The ethnicist attack on international minorities laws

Regarding the significance of the ethnicist contribution to anti-democratic thought in the Weimar Republic, Kurt Sontheimer (Sontheimer 1994, 247) wrote that, in accordance with the notion of the “independence of the *Volkstum* and the belonging of all Germans to one *Volk*”, the treaty-related

“ethnicist minority problems, and in fact the founding of new nations at all, were put in a critical light. From the ‘Europa Irredenta’ left behind by Versailles, a new order in accordance with ethnicist principles was proposed, i.e. state borders should coincide with ethnic borders. This, and not just the recreation of the old borders, was the goal enjoined by ethnicist ideology upon the extraordinarily active efforts of nationalist groups representing Germanhood abroad.”<sup>5</sup> (translated by the author)

Therefore, within the ethnically oriented political stream of the Weimar Republic, the focus was shifted away from the bourgeois-democratic subject of *Nation* and towards the ethnic subject of *Volk*. Parallel to the displacement of the word “nation” in popular and scholarly usage, the term “nationalities” (as well as “minorities”) started being supplemented with the term *Volksgruppe* (“folk group”); this, as observed by Martin Broszat (Broszat 1958, 58), signalled an “internal turning away” from the “western, liberal-democratic concept of ‘nation’ as shaped by the French Revolution”. In the early 1920s, critics of the term “minorities” took the term “folk group” and “re-made” (Boehm 1959, 26) or politically “launching” it (Kloss 1969, 68), and thus for the first time introducing it into the social linguistic context as a highly effective and deeply meaningful term. Without a doubt, Austro-Hungarian laws on nationality functioned here as a partially adaptable inspiration for folk-group theorists during the interwar period; however, by drawing on the collective momentum of the concept of the “eigenständiges Volk”, the “terminological shift” (Raschhofer 1964, 83) came to further assert itself within the linguistic context of minorities politics, so that the anti-Enlightenment ethnicist agenda manifested its anti-national (and anti-state) sentiments on the level of language and symbol too. While the term “nationality” refers to the core term “nation” (which also exists in republican thought), the term “folk group” points towards the term “Volk” (in the ethnic sense) as the basic unit.<sup>6</sup> The League of Nations’ democratic minorities policies were associated with the territorial capitulations of the German Empire and the dissolution of the Austro-Hungarian double monarchy after the end of the First World War. Folk-group theory was a conceptual response that was very effective in establishing itself on a linguistic level as a self-contained blueprint for a normative system of international law.

Therefore, the folk-group concept was formulated as a sociotheoretical paradigm in fundamental opposition to the European minorities laws of the League of Nations era; this concept oriented itself against the liberal-democratic ramifications associated with those laws, and thus found great resonance in the ethnicist movement of the time. Since

5 On the conceptual dimension of the here underlying social construction of boundaries, see Pinwinkler 2003, 31.

6 Cf. in depth on the term “Volk” Hoffmann 1991.

the folk-group theory had no anchors in international law, it was conceived as a natural law system, although with the presumption of the “Volk” and folk group as sociological facts (as opposed to specific, ideological interpretations of social reality) that needed to be transferred into normative legal systems.

At the centre of the folk-group concept of the 1920s stood (on the one hand) the orientation towards national-corporate rights for minorities that were considered essentially different from the majority, and (on the other hand) the polarization between state citizenship and *Volksbürgerschaft*. This double challenge to the European system of civil nation-states during the interwar period culminated in the failure of the attempt to transfer the folk-group concept into European minorities legislation to the international level; this situation only changed with the *political* attempt by the National Socialists to rearrange Europe according to ethnicist premises.

In diametric opposition to the concept of minorities protections under international law, National Socialism pursued the goal of developing a constitutional system (in accordance with folk-group theory) that was oriented towards establishing an international legal system denying the sovereignty of the nation-state; this new international order would be founded on an ethnically oriented, anti-Enlightenment, natural law (cf. Neumann 1966, 150). According to National Socialism, the necessary basis for a functioning international law was not the formula of rationalism plus sovereignty, but rather a “shared basic mindset in politics and ideological world view” emerging from the “general acceptance of the ethnic principle” (Klauss 1937, 107). The starting point was not a “liberal-democratic-statist” but rather an “ethnically defined Europe”, and since Germany was supposedly the only European state in which the beginnings of this kind of legal conception were constitutionally anchored, it was expected to take up the missionary task of exporting this legal philosophy to all of Europe (cf. *ibid.*).

Liberal-democratic minorities laws were “in tenor and form, essentially a liberal-democratic, individualistic legal institution”, and were therefore also rejected by the Nazi state, because these laws boiled down to a quantitative definition of an official state *Volk*, while, for the National Socialists, only a “*qualitative* definition” could be decisive (cf. *ibid.*, 51). It was about the “conservation and promotion” of “ethnic elements” (Ziegert 1937, 5), and of the folk group as a “Blutgemeinschaft” (“blood community”) with “ethnic characteristics”, ostensibly defined by “objective attributes” (“derivation”) and not by individual self-identification (Klauss 1937, 52).

Only those minorities having the citizenship of their local state, but possessing membership in a supposedly different *Volk*, could be considered folk groups; in contrast, “members of foreign states, who lack any feeling for the folk group’s imperative”, were subject to “Fremdenrecht” (“foreigner laws”), “when they live in Germany” (cf. Ziegert 1937, 22). Furthermore, the various folk groups were divided into two “classes”, called “artverwandte” and “artfremde” (typologically “related” and “unrelated”) (cf. Klauss 1937, 54). The “related” included all folk groups that “exhibited a racial make-up similar to the German *Volk*, meaning all Germanic folk groups, and broadly speaking all ‘Aryan’ ones”, while the “unrelated” (being definable only in contrast) included those folk groups that were “neither blood relations nor members of the European community”, meaning “Jews and Gypsies in particular” (*ibid.*, 54). Since the “unrelated” were “not members, but rather *Fremdkörper* (‘foreign bodies’) in the community of European peoples”, they were not subject to folk-group law but rather to “a special *Artfremdenrecht* (‘law system for the unrelated’)” (*ibid.*, 55). The “absolute estrangement of the racially different (eg. the Jews and the Gypsies)” was therefore seen as the “necessary consequence” of this *Volk* and folk-group conception (Walz 1939, 150).

This meant that while National Socialism was demanding the establishment of a “racist system of international law” (Diner 1989, 23) and rights for (ethnically German) folk groups on a foreign policy level, it was also categorically denying these same rights on a domestic level to other people who would also have been considered members of folk groups (according to Nazi criteria), had they been living in other countries. The foundation for this was the legal and political differentiation placing *Staatsangehöriger* (citizens living under the “protection of the German Empire”) and *Staats-/Reichsbürger* (“*Staatsangehöriger* with German or ‘related’ blood”) on the one side, and the concomitant construction of the “unrelated” on the other, thus forming the basis for racially justified antisemitic special legislation (cf. Benz 1988; Walk 1996):

“No other state, before or since, had presumed to dictate who could inhabit the Earth and who should disappear from the land, who could sire and bear children and who not, who could live and who must die.” (Schwarz 1996, 28) (translated by the author)

Therefore, National Socialism’s folk-group policies were dominated by three encompassing principles. First, striving for the recognition of German minorities abroad as corporately organized folk groups with corresponding collective privileges, culminating in separatist provisions for autonomy. This stood immediately next to the goal of relocating German minorities to the German Empire or to annexed territories, whose current inhabitants were first either expelled or more often murdered in accordance with racist and anti-semitic motives. These two aspects were subordinate to the central goal of Nazi *Volkstum* policies and Nazi ideology overall: the mass destruction of European Jews.

Instead of minorities protections being under international aegis, guarantor authority for each folk group was shifted to the originating motherland as the “political guardian of the minorities”, which meant, as Franz L. Neumann (Neumann 1966, 163) pointed out, “not only the rejection of rational international relations”, but “also the end of internal unity in every state having sizeable minorities”:

“This technique characterizes the whole conceptual and intellectual framework of National Socialism. In their hands, the ‘concrete personality’ of the folk group really means differentiation among the groups so to play one off against the other. The conqueror imposes a hierarchy of races. The folk-group idea is nothing but a device to hold some groups down while inviting others to share in the spoils of the conquest. [...] Descent takes precedence over citizenship. Racial Germans throughout the world remain Germans, members of the folk group, subject to its law. [...] Recognition of the minority as a public corporation, as the Germans understand it and have applied it in Czechoslovakia, Hungary, and Romania, thus creates a state within a state and exempts the German group from the sovereignty of the state.” (Neumann 1966, 163)

Liberal-democratic efforts to avoid “states within the state”, embodied by minorities protections founded on the rights of the individual, were now being inverted by folk-group policies and extended to include the ethnicist intervention policies of the National Socialists, informing their political agendas and dictating their actions. Nonetheless, the attempt to transfer the folk-group concept into broader international law was a failure. The Nazi legal conception was still only *voluntas* and no longer *ratio*, thereby eclipsing the universalist premise with a decisionistic legitimization of brute power and force – the liberal minorities laws of the League of Nations period may have thus been politically destroyed, but they were not to be replaced by an ethnicist world order (cf. Claude 1955).

## Summary

From a political science perspective, an analysis of developments in the handling of minorities conflicts after World War I reveals the following:

Beyond the political, societal and social conflicts between national minority(-ies) and majority(-ies), an ever-present and important role is also played by the increasingly fine distinctions in terminology as well as the insinuation of interpretative overtones within the constellation of conflicts – therefore, in the analysis of minorities conflicts, it is never irrelevant as to whether one speaks of a minority, a nationality, or a folk group/*Volksgruppe*, because each of these terms implies a specific understanding of how the conflict should be handled, and these understandings are in many respects mutually exclusive. Here, the key categories according to which a solution to minorities conflicts can and must be discussed are defined first by the question as to whether a minorities policy is oriented towards the individual and his/her protection from discrimination, or the collective and its (dis-)entitlement through discriminatory laws (cf. Brown 2000; May 2008; Schmid 2001). This is connected to a more general understanding of minorities and nations: are these to be understood in the sense of *demos*, or in the sense of *ethnos*? The first option emphasizes the democratic mutability of identities as assigned by the self and by others, allowing for a heterogeneous conception of identity, while the second option tries to insist on an immutable set of identities, using this concept of ethnic identity to permanently exclude and isolate other people.

The conception of nations and minorities based on the *demos* model is built upon the principle that a population constitutes a nation-state arising from a conception of sovereignty that posits the existence of political equality (regardless of criteria such as language, origin, culture and social status) and exercises state sovereignty accordingly, which means ruling over its territory using defined representative mechanisms. Within democratic theory, this model was typologically described by Ernst Fraenkel as an “autonomously legitimate, heterogeneously structured, pluralistically organized constitutional state” (Fraenkel 1991, 326).

According to the social conception founded on the *demos* model, membership in a nation or minority is not simply a result of citizenship papers; rather, one is a citizen in the full sense of the French *citoyen*, freely choosing to legally identify oneself as a member of the nation and to share responsibility for this constituent state.

This can be contrasted against the attitudes, conceptions, and political movements emerging from the theory of the *ethnos*, taking as a basis the ethnic interpretation of the nation and/or the minority as a *Volk* or *Volksgruppe*. Here, one attempts to build an identity between the members of an ethnic group, the territory they populate, and their formal membership within respective regional and/or state organizations. In this conception, the imperative of ethnicity becomes the central focus, forming above all the constitutional foundation of the *Volk*, which is understood as a comprehensive ethnic collective. This ethnic identity, built upon linguistic, cultural and historical traditions that are partly factual, partly fictive, is used to legitimize the struggle for ethnic independence, contributing to broader demands for cultural and/or state autonomy within the framework of a collective interpretation of minorities rights.

The third basic dimension emerging from a political-science analysis of the historical materials is the question of whether minorities conflicts must or should be solved through political or legal means. Here, historical experience offers valuable clues indicating that the answers to this question are never absolute, but only relative, because the potential for shaping political solutions is also dependent on how well the existing laws already protect

minorities from discrimination. This in turn points to the importance of the national context of minorities conflicts, because the handling of minorities conflicts must still be ultimately worked out in practical terms within a nation-state's societal spaces: During the League of Nations era, it was seen that legal protections are only effective when they were locally incorporated into a nation's legal code and accepted by its political culture. Therefore, an analysis of the legal treatment of minorities conflicts after World War I shows that the legal dimensions of minorities policies must always be discussed in close relation to the political culture.

This brings up the question of how much a political culture is characterized by ethnic fragmentation and how much by democratic participation. Here, according to Anton Pelinka (Pelinka 2009) and Arend Lijphart (Lijphart 1977; 1999), fragmentation within a society means the existence of subsocieties that assign themselves a specific identity that inform political loyalties and a particular political attitude – either for or against the state in which they live. The more a political culture and thereby its political system tolerates or even encourages ethnic fragmentation, the stronger the centrifugal tendencies become within a society, which can lead to an erosion of the political order, and ultimately to its destruction due to ethnopolitical forces.

## Bibliography

- Azcárate, P. de (1945) *League of Nations and National Minorities*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bamberger-Stemmann, S. (2000) *Der Europäische Nationalitätenkongress 1925 bis 1938. Nationale Minderheiten zwischen Lobbyistentum und Großmachtinteressen*. Marburg: Herder-Institut.
- Benz, W. (Hg.) (1988) *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*. München: Beck.
- Bodensiek, H. (1958) Volksgruppenrecht und nationalsozialistische Außenpolitik nach dem Münchener Abkommen 1938. In: *Zeitschrift für Ostforschung*, Vol. 7: 502–518.
- Boehm, M. H. (1923) *Europa Irredenta. Eine Einführung in das Nationalitätenproblem der Gegenwart*. Berlin: Hobbing.
- Boehm, M. H. (1927) Die Nationalitätenfrage. In: Salomon, G. (Hg.) *Jahrbuch für Soziologie, Erster Ergänzungsband: Nation und Nationalität*. Karlsruhe: Braun: 116–151.
- Boehm, M. H. (1932) *Das eigenständige Volk. Volkstheoretischen Grundlagen der Ethnopolitik und Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boehm, M. H. (1935) *Volkstheorie und Volkstumspolitik der Gegenwart*, Berlin: Junker & Dunnhaupt.
- Boehm, M. H. (1938) Volkstumswechsel und Assimilationspolitik. In: Freisler, R./Löning, G. A./Nipperdey, H. C. (Hg.) *Festschrift Justus Wilhelm Hedemann zum sechzigsten Geburtstag am 24. April 1938*. Jena: Frommannsche Buchhandlung Biedermann: 134–158.
- Boehm, M. H. (1959) Die Reorganisation der Deutschtumsarbeit nach dem ersten Weltkrieg. In: *Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des Ostdeutschen Kulturrates*, Vol. 5: 9–34.
- Broszat, M. (1958) Die völkische Ideologie und der Nationalsozialismus. In: *Deutsche Rundschau*, No. 1: 53–68.

- Brown, D. (2000) *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. New York: Routledge.
- Bruns, C. G. (1929) *Grundlagen und Entwicklung des internationalen Minderheitenrechts*. Berlin: Deutsche Gesellschaft für Nationalitätenrecht.
- Claude, I. L. (1955) *National Minorities. An International Problem*. Cambridge: Harvard University Press.
- Diner, D. (1989) Rassistisches Völkerrecht. Elemente einer nationalsozialistischen Weltordnung, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, No. 1: 23–56.
- Dodd, W. F. (ed.) (1909) *Modern Constitutions: A Collection of the Fundamental Laws of Twenty-two of the Most Important Countries of the World, With Historical and Bibliographical Notes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dörge, H. (1931) *Der autonome Verband im geltenden Staats- und Völkerrecht. Ein Beitrag zu den Grundlagen des Rechts der nationalen Minderheit*. Wien/Leipzig: Braumüller.
- Duparc, J. F. (1922) *La protection des minorités de race, de langue et de religion. Étude des droit des gens*. Paris: Dalloz.
- Eisenmann, L. (1926) *The Problem of Minorities*. New York: Carnegie Endowment for International Peace.
- Fraenkel, E. (1991) Deutschland und die westlichen Demokratien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gerber, H. (1926) Kulturautonomie als Eigenart minderheitenrechtlicher Ordnung und ihre Verwirklichung nach der estnischen Verfassung. In: Juristische Fakultät der Universität Marburg (Hg.) *Festschrift für Ludwig Traeger zum 70. Geburtstage am 10. Juni 1926*. Berlin: Stilke.
- Göthel, T. (2002) *Demokratie und Volkstum. Die Politik gegenüber den nationalen Minderheiten in der Weimarer Republik*. Köln: SH-Verlag.
- Grothe, H. (1921) Schicksale und Entwicklung des Auslanddeutschstums seit 1914. In: Verein für das Deutschtum im Ausland (Hg.) *Jahrbuch für 1922*. Berlin: 25–189.
- Gütermann, C. (1979) *Das Minderheitenschutzverfahren des Völkerbundes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Haar, I. (2000) *Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der „Volkstumskampf“ im Osten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heckel, M. (2001) *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heckel, M. (2007) Der Augsburger Religionsfriede. In: Gaertner, J./Godel, E. (Hg.) *Religionsfreiheit und Frieden. Vom Augsburger Religionsfrieden zum europäischen Verfassungsvertrag*. Frankfurt: Peter Lang: 13–33.
- Hoffmann, L. (1991) Das „Volk“. Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs. In: *Zeitschrift für Soziologie*, No. 3: 191–208.
- Janowsky, O. (1945) *Nationalities and National Minorities*. New York: Macmillan.
- Jellinek, G. (1898) *Das Recht der Minoritäten*. Wien: Hölder.
- Kann, R. A. (1964) *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918*, Vol. 1. Graz/Köln: Böhlau.
- Kimminich, O. (1980) Regelungen der Minderheiten- und Volksgruppenprobleme in der Vergangenheit. In: Wittmann, F./Bethlen, S. (Hg.) *Volksgruppenrecht. Ein Beitrag zur Friedenssicherung*. München/Wien: Olzog: 37–52.
- Klauss, H. (1937) *Nationalsozialistisches Volksgruppenrecht* (Diss.). Heidelberg.

- Kloss, H. (1969) *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert. Die Sprachgemeinschaften zwischen Recht und Gewalt*. Wien: Braumüller.
- Kluetin, H. (2007) *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne*. Darmstadt: Primus.
- Kugelmann, D. (2001) Minderheitenschutz als Menschenrechtsschutz. Die Zuordnung kollektiver und individueller Gehalte des Minderheitenschutzes. In: *Archiv des Völkerrechts* 39: 233–267.
- Lanarès, P. (1964) *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général* (Diss.), Geneva.
- Laun, R. (1923) Die Volkszugehörigkeit und die völkerrechtliche Vertretung der nationalen Minderheiten. In: *Niemeyers Zeitschrift für Internationales Recht* XXXI: 252–282.
- Lijphart, A. (1977) *Democracy in Plural Societies. A Comparative Approach*. New Haven: Yale University Press.
- Lijphart, A. (1999) *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Loesch, K. C. v. (1926) Pan-Europa – Völker und Staaten. In: Loesch, K. C. v. (Hg.) *Staat und Volkstum*. Berlin: Deutscher Schutzbund: 7–50.
- Loesch, K. C. v. (Hg.) (1925) *Volk unter Völkern*. Breslau: Hirt.
- Macartney, C. A. (1934) *National States and National Minorities*. London: Oxford University Press.
- May, S. (2008) *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Language*. New York: Routledge.
- Mommesen, H. (1989) *Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in den Untergang 1918 bis 1933*. Frankfurt/Berlin: Propyläen.
- Münz, R./Ohliger, R. (2001) Auslandsdeutsche. In: François, E./Schulze, H. (Hg.) *Deutsche Erinnerungsorte*, Vol. 1. München: Beck: 370–388.
- Neumann, F. L. (1966) *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*. New York: Harper & Row.
- Palleit, L. (2008) *Völkerrecht und Selbstbestimmung. Zum Begriff des Selbstbestimmungsrechts der Völker der deutschen und österreichischen Völkerrechtswissenschaft 1918 bis 1933*. Baden-Baden: Nomos.
- Pan, F. (1999) *Der Minderheitenschutz im Neuen Europa und seine historische Entwicklung*. Wien: Braumüller.
- Pearson, R. (1983) *National Minorities in Eastern Europe 1848–1945*. London: Macmillan.
- Pelinka, A. (2009) Überwindung oder Vertiefung von Hegemonie? Politische Kultur „lernen“. In: Salzborn, S. (Hg.) *Politische Kultur – Forschungsstand und Forschungsperspektiven*. Frankfurt a.M.: Peter Lang: 31–44.
- Pinwinkler, A. (2003) „Grenze“ als soziales Konzept: Historisch-demographische Konstrukte des „Eigenen“ und des „Fremden“. In: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung*, No. 3: 31–48.
- Pircher, E. H. (1979) *Der vertragliche Schutz ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten im Völkerrecht*. Bern: Stampfli.
- Prehn, U. (2001) „Volk“ und „Raum“ in zwei Nachkriegszeiten. Kontinuitäten und Wandlungen in der Arbeit des Volkstumsforschers Max Hildebert Boehm. In: Knoch, H. (Hg.) *Das Erbe der Provinz. Heimatkultur und Geschichtspolitik nach 1945*. Göttingen: Wallstein: 50–72.
- Pritchard, S. (2001) *Der völkerrechtliche Minderheitenschutz. Historische und neuere Entwicklungen*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Raschhofer, H. (1931) *Hauptprobleme des Nationalitätenrechts*. Stuttgart: Enke.
- Raschhofer, H. (1964) Zur Entstehung des Volksgruppenrechts. In: Niedersächsisches Ministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hg.) *Heimatrecht in polnischer und in deutscher Sicht*. Leer/Ostfriesland: Rautenberg: 82–90.
- Raschhofer, H. (1980) Das altösterreichische Nationalitätenrecht und die deutschen Volksgruppen nach 1918. In: Wittmann, F./Bethlen, S. (Hg.) *Volksgruppenrecht. Ein Beitrag zur Friedenssicherung*. München/Wien: Olzog: 53–69.
- Reydellet, R. (1937) *La protection des minorités. Etat du problème – Ses possibilités d'évolution*. Paris: Librairie Technique et Economique.
- Salzborn, S. (2005a) *Ethnisierung der Politik. Theorie und Geschichte des Volksgruppenrechts in Europa*. Frankfurt/New York: Campus.
- Salzborn, S. (2005b) Europe des régions et idéologie ethnique: La notion de groupe ethnique. In: *Géopolitique. Revue d'Institut International de Géopolitique*, No. 89: 81–86.
- Scheuermann, M. (2000) *Minderheitenschutz contra Konfliktverhütung? Die Minderheitpolitik des Völkerbundes in den zwanziger Jahren*. Marburg: Herder-Institut.
- Schmid, C. L. (2001) *The Politics of Language: Conflict, Identity and Cultural Pluralism in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwarz, G. (1996) *Die nationalsozialistischen Lager*. Frankfurt: Fischer.
- Sontheimer, K. (1994) *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Stourzh, G. (1999) Ethnisierung der Politik in Altösterreich. In: *Wiener Journal*, No. 228: 35–40.
- Veiter, T. (1938) *Nationale Autonomie. Rechtstheorie und Verwirklichung im positiven Recht*. Wien/Leipzig: Braumüller.
- Veiter, T. (1968) Völkerrechtsnormen und Völkerrechtsgrundsätze zum Schutz nationaler Minderheiten. In: *Österreichische Juristen-Zeitung*, No. 9: 225–234.
- Veiter, T. (1970) *Volksgruppenrecht und ewige Rechtsgrundsätze* (undated, ca. 1970). Vorarlberger Landesbibliothek Bregenz, Estate of Theodor Veiter, sig. AS 10.
- Veiter, T. (1984) *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im ausgehenden 20. Jahrhundert. Die Entwicklung des ethnischen Konflikts – Rechtsprobleme im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert – Schlussfolgerungen*, Vol. 1. München: Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit.
- Walk, J. (Hg.) (1996) *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung*. Heidelberg: Müller.
- Walz, G. A. (1939) Neue Grundlagen des Volksgruppenrechts. In: *Zeitschrift für Völkerrecht* XXIII: 129–164.
- Ziegert, G. (1937) Das autonome deutsche Volksgruppenrecht (Diss.). Breslau.

**Samuel Salzborn** is a substitute professor of political science with a focus on democracy studies at the Institute for Political Science at the University of Giessen. Main research interests: Political Theory and the History of Ideas, Political Culture Studies, Methods of Political Science.

E-Mail: samuel.salzborn@sowi.uni-giessen.de



## **Julia M. Eckert (Ed.): The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The War on Terror and the Classifications of the Dangerous ‘Other’. Bielefeld: transcript 2008.**

Der transdisziplinäre Sammelband „The Social Life of Anti-Terrorism Laws“ widmet sich den Details der Transformationen im Zuge der weltweiten Übernahme, Anpassung und Instrumentalisierung der diskursiven Formation des ‚War on Terror‘. Neben dem einleitenden Beitrag der Herausgeberin versammelt der Band sechs Aufsätze, die Fragestellungen unterschiedlicher Reichweite anhand von Fallbeispielen und im Rückgriff auf verschiedenartige Daten verhandeln – kleinster gemeinsamer Nenner ist die Konzentration auf staatliche Interventionen in Folge des ‚War on Terror‘. Gerade hier liegt die große Stärke des Bandes: Mit rechtssoziologischen, ethnographischen und diskursanalytischen Perspektiven auf die Details breit gefächerter Fallbeispiele werden die vielen Facetten und die uneinheitlichen Effekte des ‚War on Terror‘ deutlich. Geboten wird also mehr als ein Blick auf rechtliche Veränderungen seit 2001. Mit den Perspektiven auf das „social life of anti-terrorism laws“ geraten unterschiedlichste Interventionen und Praktiken staatlicher Akteure in den Blick: das Wissen deutscher Sicherheitsbehörden und seine Effekte (Schiffauer); die Rationalitäten der Antizipation islamischer Radikalisierung in Großbritannien und Frankreich (Peter); die Einführung (Großbritannien) und Ausübung (Israel) staatlicher Kontrolle über Identitätsdokumente (Kelly); die Konstruktion von „undergoverned spaces“ beispielsweise in der Sahel-Region (Bachmann); die heterogenen Effekte der Einführung einer Anti-Terror-Gesetzgebung in Marokko (Turner). Dabei zeigt der Band auch: *einen* ‚War on Terror‘ gibt es insofern nicht, als hier – auch im übertragenen Sinn – keine hierarchische Form der Kriegsführung vorliegt, in der global ausgeführt wird, was an höherer Stelle strategisch ersonnen wurde. Vielmehr handelt es sich um ein politisches Wissen, mit dem Terrorismus als globale und netzwerkförmige Gefahr eines unberechenbaren und irrationalen, religiösen Fanatismus konstituiert wird. Die globale Ausbreitung dieses Wissens produziert allerdings nationale, regionale und lokale Unterschiede. Der Band, so Julia Eckert, fragt danach, wie entsprechende Sichtweisen als Grundlagen politischer Interventionen in unterschiedlichen politischen und sozialen Kontexten übernommen, adaptiert, instrumentalisiert und umschifft („adopted, adapted instrumentalized, and circumvented“, 7) wurden. Die Beiträge des Bandes zeigen auch, dass das soziale Leben von Anti-Terror-Gesetzen durchaus eine Quintessenz zu Tage fördert: Unterschiedliche Politikfelder werden weltweit über die Zugriffe „Sicherheit“ und „Prävention“ neu ausgerichtet, wobei in diesem Prozess der Globalisierung nicht nur Rechtsvorschriften und Sicherheitstechnologien, sondern auch Problematisierungsformen transportiert werden: „schemes of understanding crime and risk and security as well as categorisations of the dangerous other“ (8).

Julia Eckert stellt in ihrer Einleitung die zentralen Effekte dieser Form der Problematisierung heraus. Zu beobachten seien einerseits eine Re-Kulturalisierung politischer Mitgliedschaft und andererseits eine Re-Moralisierung des Zugangs zu Rechten. Demnach werde das Feindbild einer potentiell gefährlichen und für Terrorismus anfälligen Kultur des Islam konstruiert. Gerade weil die Transnationalität des Terrorismus die nationale Loyalitätsgemeinschaft in Frage stelle – die Attentäter von 7/7 in Großbritannien, ein Großteil der mutmaßlichen Terroristen in den USA und auch in Deutschland („Sauerland-

Gruppe“) waren Staatsbürger –, scheine es eine Tendenz zu einer Verstärkung kulturell begründeter Grenzen zu geben. Gleichzeitig führe diese kulturalisierte Logik des Freund-Feind Denkens zu einer Dualisierung von Rechtssystemen. Dies beginne damit, dass bestimmte Menschengruppen für potenziell bedrohlich gehalten würden. Die Unschuldsvermutung gelte nur noch für „uns“, während Personen, die „fremd“ aussehen und eine andere Religion oder Nationalität hätten, mit einem Schuldverdacht konfrontiert würden (18). Eckert argumentiert, dass insbesondere die Rechte mutmaßlicher TerroristInnen als weniger wichtig oder schützenswert gelten, weil sie als „böse Menschen“ konstituiert werden. Die Gültigkeit von Menschen- und Staatsbürgerschaftsrechten wird dann an den moralischen Wert einer Person geknüpft. Die neue staatliche Aufgabe, diesen moralischen Wert von Personen zu bestimmen, führe zu anderen Formen des Ausschlusses. Konstruiert wird demnach eine normative Gemeinschaft (im Namen von Freiheit und Sicherheit) und ein Ausschluss aus dieser bedeutet Vogelfreiheit: Wer nicht dazu gehört, steht außerhalb des Rechts (19–20). Die Moralisierung der Freund-Feind Unterscheidung hätte auch mit Prävention zu tun, weil sie immer nur anhand von Risiken getroffen werden könne. Der potentiell „unverdächtige Bürger“ hat folglich nichts zu befürchten, weshalb massive Rechtseinschränkungen von der Mehrheit der Bevölkerung als unproblematisch wahrgenommen werden könnten.

Deutlich wird bereits hier, dass der Band mit der Diskussion einer Re-Kulturalisierung von Zugehörigkeit und einer Re-Moralisierung des Zugangs zu Rechten implizit oder explizit auch nach Veränderungen des Nationalstaats fragt: „[...] what changes in the ideas of the state and of the nation have been promoted by the emerging culture of security“? (7) Im Folgenden stellen wir die einzelnen Beiträge des Bandes im Hinblick auf das Verhältnis von Zugehörigkeit und Recht vor, um abschließend das Potential des Bandes im Hinblick auf die Analyse der Transformation von Staatlichkeit zu diskutieren.

Thomas **Hawley** vertritt von den versammelten AutorInnen am vehementesten die These einer Transformation vom liberalen Staat zum Kontroll- und Präventionsstaat. Die Figur des Terroristen stelle in dieser Perspektive eine Möglichkeit zur endgültigen Durchsetzung eines ohnehin stattfindenden schleichenden Wandels dar. Die Beschreibung von Terrorismus als globale, asymmetrische Staats- und Gesellschaftsbedrohung verunmögliche eine für den liberalen Staat grundlegende Distinktion zwischen den Modi von externem ‚warfare‘ und internem ‚welfare‘. Deutlich werde dies insbesondere an den Beispielen von Yaser Hamdi, John Walker Lindh und Jose Padilla als „citizen terrorists“ in den USA. Denn einerseits richteten sich ihre Handlungen gegen Staat und Gesellschaft als solche und sie agierten insofern – verstärkt durch ihre Kooperation mit ‚äußeren Feinden‘ – im Modus des Krieges. Andererseits stünden der folgerichtigen Reaktion des Staats im gleichen Register ihre Rechte als Mitglieder der Gesellschaft und folglich als BürgerInnen des Staats im Wege. Das Problem sei nicht die Identifizierung dieser „citizen terrorists“, sondern ihre Einordnung: „[T]hey are those whom the liberal state promises both to protect and to destroy.“ (34) Die Wahl der US-Regierung, so Hawley, fiel auf die zweite Möglichkeit: Zerstörung. Denn „unlawful combatants“ gelten als „zu böse“ („too evil“), um das Privileg des Rechts zu verdienen (35). Die Abschiebung der „citizen terrorists“ in einen rechtsfreien Raum fiel deshalb so leicht, weil dabei auf ein moralisches Register der Kriminologie zurückgegriffen werden konnte (40). Die Aussetzung der liberalen Schutzrechte im Sinne des liberalen warfare-Modus musste also ob der schon bestehenden Konstruktion eines absoluten Feinbilds im Innern nicht mehr legitimiert, sondern lediglich organisiert werden. Sie erfolgte über die Unterbringung der Gefangenen in ex-territorialen Gefangenengelagern und die Einrichtung ex-territorialer Militärtribunale.

Auch das Beispiel von Werner **Schiffauer** legt nahe, dass Praktiken im Zuge des ‚War on Terror‘ an bestehendes Wissen und vorhandene Mechanismen anschließen. Schiffauer stellt dar, wie das Ausländerrecht zum Austragungsfeld von Bestrafung wird und zeigt auf vier Feldern die Versichertheitlichung der Regierung von Migration. Er analysiert die kulturalisierende Atmosphäre der Gefährdung durch den Islam anhand eines vom Verfassungsschutz produzierten, diffusen Wissens über die von islamischen Organisationen ausgehenden Gefahren (57). In Mechanismen der Einbürgerung (60), im Ausländerrecht (66) und im Bereich von Kontroll- und Überwachungspraktiken (69) zeigt er, wie sich die praktischen Anwendungen von Recht und politischen Techniken entsprechend verändern. So interpretiert Schiffauer die restriktive Einbürgerungspraxis der BRD als Mittel, den Anwendungsbereich des Ausländerrechts auf möglichst viele Personen auszudehnen. Er zeigt auf, wie das deutsche Einbürgerungsrecht nicht nur durch die Einforderung ökonomischer Leistungsfähigkeit, sondern insbesondere durch das geforderte Bekenntnis zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung und die Forderung nach Deutschkenntnissen präventiv exkludierend wirkt. Gleichzeitig zeige sich in der Rechtspraxis, dass sich die richterliche Auswertung tatsächlicher Indizien für die Annahme verfassungsfeindlicher Bestrebungen von AntragstellerInnen auf Einbürgerung insbesondere an der Sicherheitsdefinition entlang des Feindbilds „Islamist“ orientiert (66). So ermögliche die Anwendung des Ausländerrechts anstelle des Strafrechts die Abschiebung (Verbannung) als Strafpraxis für potentielle Gefährder. Insbesondere durch die Umkehrung der Beweislast werde das Ausländerrecht folglich zur „politischen Waffe“ (67). Vorhandenes Verwaltungsrecht werde für Sicherheitszwecke umgewidmet – auch um die rechtsstaatlichen Vorkehrungen des Strafrechts zu umgehen und somit Risiken ausländerrechtlich, anstatt Straftaten strafrechtlich zu verfolgen. Eine Verschärfung des Strafrechts oder das Brechen rechtlicher Normen seien daher nicht nötig.

Dass die Staatsangehörigkeit nicht zur Bestimmung der Grenze zwischen den Menschen ausreicht, die Bürgerrechte genießen und jenen Menschen, denen diese Rechte nicht oder nur eingeschränkt zugestanden werden, wird im Beitrag von Tobias **Kelly** deutlich. Kellys Beitrag spürt den Effekten von Identitätsdokumenten nach, deren Einführung im Vereinigten Königreich vor dem Hintergrund des ‚War on Terror‘ debattiert wird. Weltweit wird in diesem Kontext die Einführung biometrischer Daten vorangetrieben, die eine eindeutige Zuordnung von Dokumenten zu Körpern versprechen. Dieses Versprechen, Individuen und ihre Zugehörigkeit zweifelsfrei dokumentierbar zu machen, können die Dokumente jedoch nicht einlösen. Stattdessen unterliegen sie, so Kelly, einem doppelten Betrugsverdacht: Dokumente könnten gefälscht sein oder schlicht nicht sagen, wer man sei, da keine Deckungsgleichheit von legaler Staatsangehörigkeit und kultureller Zugehörigkeit bestehe. So werden Bürgerrechte wie Freizügigkeit oder – in Israel – das Recht, das Land mittels eines Flugzeuges zu verlassen, eingeschränkt bzw. außer Kraft gesetzt, wenn andere Identifikationen als die im Pass dokumentierte zu überwiegen scheinen. Ein Geburtsort in den palästinensischen Autonomiegebieten beispielsweise wiegt schwerer als die britische Staatsangehörigkeit (116f.). Entsprechend werden Ausweispapiere – wie z. B. durch den Autor selbst, der zwei britische Pässe benutzt – gezielt eingesetzt. Widersprechen sich die Aussagen des Passes gegenseitig – scheinen beispielsweise Geburtsort, Staatsangehörigkeit und Aussehen nicht zusammen zu passen – hat dies handfeste Konsequenzen für die Rechtsperson. In diesem Zusammenhang wird, obwohl der Identitätsausweis Transparenz, zweifelsfreie Identitätsfeststellung und Gleichheit verspricht (110), vermehrt auf den Körper als Feld der Zeichendeutung zurückgegriffen. Körper, Kleidung und Verhalten bestimmen die Behandlung am Grenzübergang stärker als der amtliche Rechtsstatus (124). Der Versuch, BürgerInnen lesbar zu

machen, produziert neue Unlesbarkeiten, Unsicherheiten und Verdachtsmomente und befördert damit die Kulturalisierung/Rassifizierung von Zugehörigkeitsrechten.

Während Schiffauers oben beschriebenes Beispiel die These unterstreicht, dass die moralische Grenzziehung vor allem zwischen nicht-muslimischen Deutschen und muslimischen Nicht-Deutschen verläuft, dokumentieren die Beiträge von Frank Peter und Bertram Turner einen Grenzverlauf innerhalb der „islamischen Communities“. Im Gegensatz zu Schiffauer, der die repressive Seite der Regierung islamischer Communities betont und stärker die These der ‚securitisation‘ verfolgt, fokussiert Frank **Peter** die produktive Seite: die Herstellung (und das Management) eines „civic Islam“ in Großbritannien und Frankreich. Laut Peter finden sich im Vereinigten Königreich zwei dominante Positionen gegenüber dem Islam in verschiedener Zusammensetzung wieder: einerseits Verteidigung, die sich in der Diskriminierung gegen Mitglieder einer bestimmten Community (in diesem Fall „Asian British“) äußere, und andererseits Prävention, die nach Inkorporierung und Verwaltung des Islam verlangt. Anders gesagt: Es gilt, sich gegen Feinde zu verteidigen und Freunde zu aktivieren. „Muslimische Communities“ werden zwar auch hier als potentielles Problem gesehen, jedoch wird über den „interreligiösen Dialog“ versucht, bestimmte Schlüsselfiguren, wie z. B. Imame, für eine Zusammenarbeit zu gewinnen. Die staatliche Praxis setzt hier also weniger auf Exklusion als auf Management, „Infiltration“ und Kooptation. Gleichzeitig macht Peters Beitrag deutlich, wie durch diese Praktiken die Grenze zu einem „falschen“ oder „bösen“ Islam gezogen wird. Mit Bezug auf Foucaults Gouvernementalitätskonzept zeichnet er das Wechselspiel zwischen juristischer und antizipatorischer (vorausschauender) Rationalität bezogen auf das Konzept des „civic Islam“ im Kontext der Herstellung von Ordnung nach. Peter zufolge wächst die Bedeutung vorausschauender Rationalität – und damit des Sicherheitsdispositivs und der Präventionslogik – im Zuge des ‚War on Terror‘. Staatshandeln dehnt sich auf neue Arenen aus, wozu Peter insbesondere die Konstitution von und Kooperation mit nichtstaatlichen Akteuren der Ordnungsproduktion zählt.

Eine ähnliche Differenzierung von „guten“ versus „bösen“ Muslimen lässt sich auch in den Post-Terror-Politiken der marokkanischen Regierung finden, die Bertram **Turner** in seinem Artikel nachzeichnet. Marokkanische und lokale Traditionen werden als Schutz vor religiösem Fanatismus angeführt. Diese Kulturalisierung hat den Effekt, transnationale islamische Strömungen als fremd abwehren zu können. Der böse, terroristische Islam wird hierbei in transnationalen Netzwerken verortet, welche die lokalen, nicht-gewalttätigen Traditionen zu unterlaufen versuchen (175). Politiken zielen deshalb darauf ab, marokkanische Traditionen zu stärken und Einflüsse von „Außen“ abzuwehren. Dies verstärkt Homogenisierungstendenzen in lokalen Gemeinschaften. „Gefährliche“ Milieus werden auch in Marokko identifiziert, aber das Verdachtsmoment wird von den lokalen Gemeinden auf die „fremde“ Bewegung der Salafi umgelenkt. So entstehen staatlich unterstützte Formen der Ausgrenzung von „Anderen“, z. B. transnationalen MigrantInnen. Gleichzeitig wird das „Außen“ in der lokalen Praxis sehr individuell definiert und die staatlich intendierten Effekte werden nur bedingt erreicht. Das ‚social life‘ staatlicher Anti-Terror-Politik und seine Auswirkungen auf kulturelle Praktiken der In- und Exklusion werden in Turners Text besonders deutlich. Die Kategorisierung von Räumen der ‚Dritten Welt‘ als eine Strategie der Problematisierung hat eine lange Tradition bei ‚westlichen‘ Akteuren. Da diese räumlichen Kategorien immer auch mit einem politischen Wissen über die Probleme der Regionen und die Möglichkeiten der Intervention verbunden waren, lässt sich durch ihre Analyse auch die Grammatik globaler Regierungsrationen ablesen (132).

Jan Bachmann beschreibt die veränderten Problematisierungen von Räumen als zentrale Transformation im Zuge des ‚War on Terror‘. Er rekonstruiert die Einbindung der Sahel-Zone in den globalen ‚War on Terror‘ am Beispiel der ‚Pan Sahel Initiative‘ der US-Regierung. Dabei arbeitet er die Annahmen und Regeln des dieser Intervention zu Grunde liegenden politischen Wissens heraus. Das Expertenwissen des US-Militärs und die nachfolgende Berichterstattung produzierten durch Kategorisierungen in Texten und durch Strategien des Mappings eine Verräumlichung von Unsicherheit. Die Transformation, die diese Politiken legitimiert, zeigt sich Bachmann zufolge am deutlichsten in den zur Begründung angeführten und in Landkarten illustrierten räumlichen Metaphern. Die Grammatik des in den 90er Jahren aufgekommenen Begriffs des ‚failed state‘ zielt auf die dysfunktionale Innenfunktion der produktiven und kontrollierenden Dimensionen des liberalen Staats ab, wohingegen die ebenfalls in den 90er Jahren entstandene Metapher des ‚Schurkenstaats‘ eher auf die zwischenstaatliche Dimension abzielt (133). Im Zuge des ‚War on Terror‘ erfahren diese beiden Zuschreibungen nun eine Verschränkung. Bachmann argumentiert, dass der Begriff des ‚failed state‘ ebenfalls zunehmend mit der Zuschreibung einer internationalen Gefahr konnotiert wurde. Während zuvor lediglich ‚Schurkenstaaten‘ als (internationales) Sicherheitsproblem gesehen wurden, sind es nun auch die fehlenden Staatsfunktionen in ‚failed states‘, die eine direkte internationale Bedrohung darstellen und insofern Interventionen erfordern. Als weak/failed states oder einfach ‚undergoverned spaces‘ dienten diese Räume als Rückzugsorte und Brutstätte des Terrorismus und ihre praktische Unkontrollierbarkeit gebe unterschiedlichen Risikofaktoren große Spielräume: Migration und Konflikte böten dann nicht nur eine Heimstatt für Terroristen, sondern die idealen Voraussetzungen für deren Vermehrung (133, 143).

Die Lektüre der Fallbeispiele lässt die unbestreitbare Bedeutung des ‚War on Terror‘ für die Transformation von Ideen über Nation und Staat hervortreten. Eckert verweist in ihrer Einleitung darauf, dass sich die Effekte der Re-Kulturalisierung von Zugehörigkeit und der Re-Moralisierung von Recht nicht zuletzt als Hinweise und Zeichen eines Umbaus des „Wohlfahrtsstaats“ hin zum „Kontroll- und Präventionsstaat“ deuten ließen (28, vgl. auch Hawley). Dass sich der Band insgesamt nur in sehr wenigen solcher Verweise auf die Ebene einer (staats)theoretischen, strukturalistischen Verdichtung der Effekte begibt, unterstreicht aus unserer Sicht die programmatiche Ausrichtung auf das ‚soziale Leben‘ und mithin auf die Details und widersprüchlichen Effekte sowie die Unordnung des ‚War on Terror‘. Die methodologische und theoretische Rahmung sowohl im Hinblick auf Staatlichkeit als auch bezüglich des Titels des Bandes („the social life“) kommt jedoch etwas zu kurz. Nicht nur für den Band selbst, sondern auch im Hinblick auf seinen Beitrag zur Staatstheorie und -wissenschaft vor allem im Bezug auf die These des ‚Kontroll- und Präventionsstaates‘, hätte eine solche Explikation hilfreich sein können. Die im gesamten Buch präsente Weitläufigkeit von Rechtsleben und Verwaltungshandeln, taktischen wie strategischen Interpretationsspielräumen und nicht-intendierten Folgen von Policytransformationen sowie der lange Weg der ‚Anwendung‘ (also Übersetzung, Umsetzung, Interpretation, Umschiffung) von Staatsideen zu Staatseffekten, passen nicht zum homogenisierenden und zentralisierenden Label des Kontroll- und Präventionsstaats. Schließlich lässt sich aus der eingenommenen Perspektive Staatlichkeit nur in heterogenen Praktiken beschreiben, das ‚social life‘ des Leviathan ergibt damit ein ebenso ungeordnetes Bild, wie die Techniken im Zuge des ‚War on Terror‘ heterogen sind. Der empirischen Darstellung von zum Teil nur minimalen Verschiebungen und vielfältigen Kontinuitäten von (liberalen) Regierungstechniken steht auf der methodologischen Ebene eine Mythisierung und Ontologisierung des liberalen Staates als Mittel der Kritik am ‚War on Terror‘ entgegen. Anhand der Vielfalt der Regierungspraktiken lassen sich hingegen so-

wohl die fortlaufende Funktion liberaler Staatsideen für die im Zuge des ‚War on Terror‘ verstärkt reproduzierten politischen Ausschlüsse als auch die Heterogenität des sozialen Lebens des „Leviathan“ verdeutlichen.

Im Hinblick auf liberale Staatsideen unterstreicht der Blick auf das soziale Leben des Rechts letztlich die Ergebnisse, die historisierende Perspektiven auf Staatsideen ebenfalls herausgearbeitet haben: Ausschlüsse und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind (auch im Innern) laufen der liberalen Staatsidee nicht zuwider, sondern bilden zentrale Bestandteile dieser Idee des Regierens. Die beschriebenen Effekte der Re-Kulturalisierung und Re-Moralisierung erhalten ihre neue Legitimität durch die wahrgenommene Gefahr des Terrorismus gerade im Rückgriff auf eine alte Größe liberalen Regierens: die Sicherung der inneren Ordnung, die „Verteidigung der Gesellschaft“ (Foucault 2002<sup>1</sup>). Neu ist an den Momenten der Kulturalisierung und Moralisierung im Zuge des ‚War on Terror‘ die Art und Weise, wie sich die konkrete Beschreibung einer global vernetzten Gefahr mit lokal spezifischen Ausgrenzungspraktiken und staatlichen Selbstbildern verknüpft. Anstatt also eine Dualisierung von Recht oder eingeschränkte Zugehörigkeiten erst ins Leben zu rufen, schafft der ‚War on Terror‘ neue Einschränkungen, die sich mit bereits vorhandenen in je spezifischer Weise verbinden.

Eine beitragsübergreifende Explikation und theoretische Reflektion dieser staatsethnographischen Perspektive hätte das Potential des Bandes also noch weiter aus schöpfen können und die erfolgreiche Operationalisierung eines Zugang jenseits der „Dialektik von qualitativer Forschung und [...] Theoriebildung“ (Kalthoff 2008<sup>2</sup>) unterstrichen. Um den Weg der Anwendung von Staatsideen zu Staatseffekten zu untersuchen, scheint die gewählte Perspektive auf das soziale Leben von Staatlichkeit als äußerst fruchtbar (vgl. auch Painter 2006<sup>3</sup>). Der Band zeigt am Beispiel von Interventionen im Zuge des ‚War on Terror‘ auch die Potentiale einer „Staatsethnographie“ – insbesondere in Abgrenzung zu bestimmten Bereichen politikwissenschaftlicher Staatstheorie (vgl. Pates/Schmidt 2008<sup>4</sup>). Sie entfaltet insbesondere in Turners ethnographischem Zugang ihr volles Potential, indem die strategische Umdeutung und Aneignung der rechtlichen Schablone der Anti-Terrorgesetzgebung aufgezeigt wird.

**Elena Buck, Patricia Deuser, Mathias Rodatz**

### **Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Ethel Matala de Mazza: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas. Frankfurt a.M.: Fischer 2007.**

Ausgangspunkt der Publikation von Koschorke und anderen ist die These, dass „souveräne Staatlichkeit“ eine Erfindung ist. Unter „souveräner Staatlichkeit“ wird dabei nicht

- 1 Foucault, M. (2002) *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 2 Kalthoff, H. (2008) Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung. In: Kalthoff, H./Hirschauer, S./Lindemann, G. (Hg.) *Theoretische Empirie. Die Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 8–38.
- 3 Painter, J. (2006) Prosaic geographies of stateness. In: *Political Geography* 25(7): 752–774.
- 4 Pates, R./Schmidt, D. (2008) *Die Verwaltung der Prostitution. Eine vergleichende Studie am Beispiel deutscher, polnischer und tschechischer Kommunen*. Bielefeld: transcript.

wie bei Carl Schmitt die dezisionistische Verfügungsgewalt über einen – wie auch immer gearteten – Ausnahmestatus verstanden. Sie meint hier vielmehr die Verfügungsgewalt über die „körperschaftliche Verfasstheit“ eines Gemeinwesens. Körperschaftliche und/oder körperliche Repräsentationen von Staatlichkeit und Gemeinschaft entwickeln demzufolge besonders große Suggestiv- und damit Bindekräfte im Hinblick auf die Vorstellung von und den Glauben an die Souveränität von Kollektivsubjekten. Um diese These zu belegen, entfaltet das hier besprochene Werk einen eindrucksvollen, zweieinhalbtausend Jahre umfassenden Figurenpark staatlicher Körper-Fiktionen. Durch diesen sollen im Folgenden zwei Schneisen geschlagen werden: Zum einen soll es um das Verhältnis zwischen „Natürlichkeit“ und „Künstlichkeit“ gehen, zum anderen um den Zusammenhang zwischen „corpus“ und „persona“.

Betrachtet man die Publikation in ihrer Gesamtschau, dann changieren Einheitlichkeit und Rechtmäßigkeit suggerierende Körperbilder einer Gemeinschaft oder eines Staatswesens zwischen den Polen der „Künstlichkeit“ im Sinne eines artifiziellen Machwerkes und der „Natürlichkeit“ im Sinne gewachsener Organizität. Im Hinblick auf die gewählten Beispiele scheint vor allem eine Tendenz hervorzustechen: Die Notwendigkeit, die Fiktivität oder Künstlichkeit staatlicher bzw. gemeinschaftlicher Kollektive zu verhüllen, erübrigt sich in dem Maße, wie der Staat bzw. die Gemeinschaft als Konstrukte *sui generis* behandelt werden. Diese werden dann weder als vorgefundene Natur im Sinne eines Organzusammenhangs imaginiert noch bedürfen sie eines diesem Körper Legitimation verleihenden göttlichen oder metaphysischen Prinzips. Haftete der künstlichen, also „gemachten“ Seite von Staatsgebilden lange Zeit etwas Anrüchiges an, so gilt spätestens seit Machiavelli die Devise: Mächtig ist der, von dem man glaubt, er sei es. Die damit dem souveränen Schein verliehene Salongefähigkeit hat nicht nur dazu geführt, dass die Nacktheit, d. h. die Sterblichkeit und Allzumenschlichkeit des Souveräns immer drastischer und offensiver zur Schau gestellt wurde (vgl. die Enthauptungen von Monarchen im Zuge der französischen und englischen Revolutionen), sondern sie hat auch den Abstraktionsgrad und damit die zunehmende Unmöglichkeit, Souveränität in Körpermetaphern zu gießen, gesteigert.

Die Gründe dafür, warum der fiktive Charakter von Souveränität offenbar immer weniger sorgfältig verdeckt werden musste, sind vielfältig. In einem entscheidenden Maße liegt diese Entwicklung sicherlich darin begründet, dass an die Stelle des souveränen Königs körperlose und quasi unsichtbare Verfahren und Praktiken getreten sind, welche keiner Legitimation durch Gottesgnadentum oder charismatische Führungsqualitäten mehr bedürfen, sondern durch die Macht der Gewohnheit und immer subtilere Fremd- und Selbstführungstechniken auf allen gesellschaftlichen Ebenen reproduziert werden. Wie die von den Autoren angeführten Beispiele zeigen, waren Körperbilder vor allem dann von Relevanz, wenn es um plausible Darstellungen des Verhältnisses zwischen Herrscher und Beherrschten ging. Zentrale Probleme bei der Bebildung dieses Machtverhältnisses waren, inwiefern 1. der Souverän die Gemeinschaft als Ganze verkörpert, 2. ob er nur ihren Kopf bildet oder ob er 3. außerhalb der Gemeinschaft steht und als ihr „Arzt“ in Erscheinung tritt – wie dies antike Gemeinschaftsvorstellungen nahe zu legen scheinen. Einheitsstiftende Körperbilder, welche den Herrscher inkludieren, gewannen offenbar erst in der politischen Ideengeschichte der Neuzeit an Relevanz. Dem Krieg aller gegen alle stellte Hobbes einen Staatsleib gegenüber, der die ungeordnete Masse einte. Die unmittelbare Rückbindung des Einzelnen an den Staat ließ sich am effektivsten durch den Leviathan versinnbildlichen.

Vor dem Hintergrund politischer Auseinandersetzungen zerbrach jene unipolare Souveränität und zerfiel in den Widerstreit zwischen Herrscher- und Volkssouveränität. Dies

hieß zunächst: Eine Verschiebung vom unsterblichen, symbolischen Körper des Herrschers hin zu seinem biologisch-physiologischen und damit tötbaren Leib. Diese Entwicklung fand in den revolutionären Enthauptungsszenen ihren Gipelpunkt und trat vorläufig zum letzten Mal – zumindest aus europäischer Perspektive – bei der Exekution des rumänischen Diktators Ceaușescu Anfang der 1990er Jahre ins öffentliche Bewusstsein: Hierbei handelte es sich um einen klassischen Tyrannenmord in einem postmodernen bzw. postkommunistischen Setting. In seinem Ablauf und seiner Symbolträchtigkeit musste er nachgerade anachronistisch an – vor allem angesichts der mutmaßlich längst vollzogenen Entzauberung des Herrscherkörpers, durch die ritualisierte Tötungen erübrigten schienen.

Metaphorisch gesprochen könnte man meinen: In einer Gemeinschaft können (Herrschер)Köpfe nur dann rollen, wenn diese bereits vor dem eigentlichen Akt der Hinrichtung auf der symbolischen Ebene nicht mehr mit dem (Volks)Leib verbunden sind und dieser durch die Enthauptung keinen (wiederum symbolischen) Schaden nimmt. Parallel zum Akt der Enthauptung (als einer Zerstörung des Körpers des Königs) verschwindet aber auch schrittweise der Corpus der Gemeinschaft, da die Konfrontation zwischen Herrscher- und Volkssouveränität letztlich zugunsten der Konstruktion eines Staatswesens entschieden wurde. Der Staat erscheint hierbei jedoch nicht mehr – wie dies noch die Darstellung des „Leviathan“ bei Thomas Hobbes nahelegte – als ein aus den Körpern vieler Einzelner aufgebauter Leib (*corpus*), sondern vielmehr als ein Geflecht aus immer abstrakter werdenden Rechtsbeziehungen, deren Schnittstellen juristische Personen (*persona*) bilden, die im Rahmen eines formalisierten Regelwerkes (oder Netzwerkes) miteinander agieren. Vom Organsystem zum Organigramm – so könnte diese Entwicklung zugespielt auf den Punkt gebracht werden.

Neben dem Verhältnis zwischen „Natürlichkeit“ und „Künstlichkeit“ der im vorliegenden Werk beschriebenen Körperfilder berühren die Autoren somit auch das Spannungsfeld zwischen den Begriffen „*corpus*“ und „*persona*“. Ausgangspunkt ist der eher diffuse Bedeutungsgehalt, dem die Antike dem „*corpus*“ zuschrieb. Die Bedeutungsebenen des „*corpus*-Begriffs“ in der antiken Welt breit gefächert. Spätestens seit der mittelalterlichen Lehre vom „Leib Christi“ verengten sich die damit verbundenen Bilder zugunsten des anthropomorphen Körpers, der über eine mehr oder weniger komplexe Imaginierung, aus Organen bestehende Innenstruktur verfügt. Das „*corpus*“-Element staatlicher Körperfiktionen bezieht sich also in der Regel auf deren inneren Aufbau eines Gemeinwesens. Es liefert den Stoff, aus dem Imaginationen der Einheit und Einheitlichkeit gewoben werden: Nicht nur im Sinne eines wechselseitig aufeinander Verwiesenseins der einzelnen Teile und der damit nahe gelegten Unmöglichkeit des „Ausscherens“ aus diesem abgestimmten Zusammenspiel; bedeutsam ist auch die Rechtfertigung eines lenkenden Zentrums, also eines – körperbildlich gesprochen – Kopfes, welcher die einzelnen Organe steuert und im Falle dysfunktionaler Entgleisungen zur Raison ruft (sei es in Form des Königs, sei es in Form einer gewählten Regierung). Der Begriff der „*persona*“ hingegen verhandelt die – wenn man so will – äußere Hülle eines souveränen Körpers. Er lässt ihn – trotz der Vielzahl seiner Teile – zu einem kompakten und nach außen hin geschlossenen Rechtssubjekt werden, das mit anderen, ähnlich komplexen Gegenübern in differenzierter, verfahrenstechnisch aufgefeilten Austausch zu treten vermag, z. B. auf der Ebene der zwischenstaatlichen und internationalen Beziehungen.

Folgt man der These, dass sich in unseren Tagen „Legitimität“ aus der Selbstbezüglichkeit und Funktionslogik der sozialen Teilsysteme speist, dann ließe sich auf einheitsstiftende Körpermorphik im überkommenen Sinn verzichten. Was an Metaphorik dennoch bliebe, könnte auf eine Art „Markierungsbedarf“ unzähliger „Netzwerknoten“

verweisen und durch die Bereitstellung komplexitätsreduzierender Metaphern könnten spezifische Kommunikationsflüsse am Laufen gehalten werden. Die medial verwertbaren und verwerteten Bilderwelten unserer Tage sind dann zwar übervoll von scheinbar vertrauten corporalen Topoi; das Wirkungsverhältnis zu den gesellschaftlichen Sphären, auf die sie verweisen, ist im historischen Vergleich jedoch vollkommen gegenläufig geraten: „*Gesellschaftliche Organisation (...)* ist praktisch gewordene Metaphorik“ (57) hieß es früher (dies ist ein Zitat aus dem Buch) – heute aber gilt womöglich der Umkehrschluss: *Metaphorik ist sich praktisch auswirkende gesellschaftliche Organisation*. Das Herstellen der Legitimität gesellschaftlicher Ordnung wäre also nicht mehr zwangsläufig auf die besonderen Stabilisationsleistungen virtuos ins Werk gesetzter Metaphorik angewiesen, sondern die sozialen Teilsysteme nutzen diese, salopp gesagt, „nur“ noch dafür, sich praktischerweise über die eigene Existenz wechselseitig in Kenntnis zu setzen. Der sozialkonstruktive Charakter dieser systemischen Existenzen ist dabei nicht länger Gegengestand aufwändiger „Verhüllungsaktionen“, sondern ist offen und offensiv an der Oberfläche platziert. Das Geflecht supranationaler Institutionen (z. B. die Europäische Union) funktioniert dann offensichtlich *ohne* den „metaphorischen Budenzauber“ der sie tragenden Nationalstaaten – die Resultate all der aufwändigen Inszenierungsversuche der letzten Jahrzehnte scheinen diese Vermutung mehr zu bestätigen als sie zu widerlegen.

Es dürfte mittlerweile schwer fallen, bestimmte institutionelle Symbole anders zu werten als einen schlichten Existenzbeweis – oder wen befallen beim Hissen der Europaflagge schon erhebende Gefühle? Auf diese Existenzbeweise allerdings kommt es unter Kommunikationsgesichtspunkten durchaus an: ohne sie gäbe es keine mediale *visibility*. Die Analyse der Autoren könnte demnach eine mehr oder minder vollständige Umkehrung der Funktionen nahelegen, welche die verschiedenen Körpermetaphoriken im Lauf der untersuchten zweieinhalbtausend Jahre in Europa einnehmen: Über große Zeiträume hinweg sind sie zentraler Bestandteil von Legitimationsstrategien politischer Herrschaft. Deren mehr oder minder ausgeprägter Erfolg lässt sich ohne den Rückgriff auf spezielle Techniken bildlicher Selbstrepräsentation nicht denken. Diese Techniken erscheinen als bedeutsamer Quell der Legitimierung sozialer und politischer Ordnungsgefüge und als Ursache folgenreicher Wirkungen: „*Gesellschaftliche Organisation (...)*“ – um es noch einmal zu wiederholen – war offenbar über Jahrhunderte hinweg „praktisch gewordene Metaphorik“ (57). Folgt man jedoch der Argumentationslinie der Autoren, zeichnet sich bereits im 19. Jahrhundert ab, was im 20. und 21. voll ausgeprägt erscheint: die Ablösung der „Legitimität schöpfenden“ Körperbilder. An Ihre Stelle tritt eine Bilderwelt, die Legitimität nur noch *repräsentiert*.

Dem Befund „Vom Organsystem zum Organigramm“ ließe sich so gesehen noch beifügen: vom Körper zum *icon*. Icons sind dabei als abstrakte Symbolketten der postnationalen, globalisierten Systemwelt zu verstehen. Die Restbestände der bildhaft in Szene gesetzten Korporationslogiken vergangener Zeiten wären dann immer weniger Beleg für das Nebeneinander alter und neuer Praxen. In naher Zukunft sind sie vielleicht nur noch eines: Baumaterial für eine neue Symbolwelt. **Kathrin Franke, Ronny Müklisch**

**Rita Casale, Barbara Rendtorff (Hg.): Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung. Bielefeld: transcript 2008.**

**Kirsten Sander: Profession und Geschlecht im Krankenhaus. Soziale Praxis der Zusammenarbeit von Pflege und Medizin. Konstanz: UVK 2009.**

Zur Frage „Was kommt nach der Genderforschung“ haben Rita Casale und Barbara Rendtorff im Jahre 2007 zum „Interdisziplinären Gespräch“ (9) statt zur üblichen Jahrestagung der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft eingeladen. Daraus ist der gleichnamige Tagungsband entstanden. Kirsten Sander untersucht in ihrer Studie das Verhältnis von „Profession und Geschlecht im Krankenhaus“ in der Zusammenarbeit von Pflege und Medizin. Eine vorwiegend theoretische und interdisziplinäre Auseinandersetzung mit prominenten Ansätzen der letzten 40 Jahre wird hier neben einer Monographie, erwachsen aus einer qualitativ empirischen Dissertation, besprochen – wie passt dies zusammen? Um es gleich vorwegzunehmen, sie stehen beide für eine hoch elaborierte und kritische (geistes- und sozial)wissenschaftliche Diskussion über die bislang nur teilweise in Unordnung geratene Geschlechterordnung. Selbstverständlich kann diese kurze Rezension beiden Werken in ihrer jeweiligen Komplexität nicht gerecht werden. Vielmehr werden einzelne Aspekte angesprochen und diskutiert.

Der Tagungsband umfasst elf Beiträge, darunter fünf erziehungswissenschaftliche (von Juliane Jacobi, Susanne Maurer, Barbara Rendtorff, Edgar Forster und Sabine Hark) und sechs aus benachbarten Fachrichtungen, (vertreten durch die Historikerin Claudia Opitz, die Soziologinnen Gudrun-Axeli Knapp und Silvia Kontos, die Bildungshistorikerin Juliane Jacobi, die Philosophin Ida Dominijanni, die Medienwissenschaftlerin Astrid Deuber-Mankowsky und die Politikwissenschaftlerin Birgit Sauer), die größtenteils erziehungswissenschaftlich kommentiert werden (von Pia Schmid, Helga Kelle, Bettina Dausien, Eva Borst, Karin Priem und Edgar Foster).

Durch mehrere Beiträge (Opitz, Jacobi, Deuber-Mankowsky, Foster) zieht sich die Auseinandersetzung um den Begriff Gender bei der Historikerin Joan Scott, die sich in den 1980er Jahren für diesen einsetzte und ihn nun kritisiert (10). Entlang dieser Arbeit problematisiert beispielsweise Opitz die „Entkoppelung“ der „postmodernen“ Genderforschung „von feministischer Forschung“ (22) und spricht u. a. für eine historische und selbstreflexive Analyse der Kategorien „‘Gender’/Geschlecht“ (25). Foster kritisiert Scott im Hinblick auf eine „imaginäre Überhöhung des Gegners, der Evolutionspsychologie und der ihr zugrunde liegenden biologischen Forschungen“ (202), wenn sie das „Unvermögen der Kategorie Gender [konstatiert, ... um (K.R.)] den extremen Behauptungen der Evolutionspsychologie theoretisch stichhaltige Argumente entgegensetzen zu können“ (201). Vorwiegend aber geht es Foster um die Unterscheidung zweier Ebenen: der epistemologischen und einer darüber hinaus weisenden politischen Ebene (203). Deuber-Mankowsky und Eva Borst suchen Gender (nach Rheinberger 2006) als „epistemisches Ding“ zu fassen und argumentieren gegenüber Scotts derzeitiger Kritik dafür, sich auch in der Erziehungswissenschaft wieder verstärkt dem sex zuzuwenden. Dies impliziere eine Auseinandersetzung mit den „Naturwissenschaften [...] die versuchen, qua ihrer vermeintlichen Autorität die Unverrückbarkeit der Zweigeschlechtlichkeit zu behaupten“ (196). Im Hinblick auf die anderen Beiträge des Bandes erscheint jedoch fraglich, ob es sich dabei nur um eine vermeintliche Autorität handelt: Mehrfach wird auf die Hart-

näckigkeit des Paradigmas hingewiesen (u. a. Hark), nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch innerhalb von Institutionen, in der Politik und nicht zuletzt innerhalb des dominanten populärwissenschaftlichen Diskurses. So stellt auch Jacobi mit einem Blick auf den „mainstream“ (91) der Bildungswissenschaften ernüchtert fest, wie wenig dort die Theorieansätze der Geschlechterforschung Eingang gefunden haben. Dies zeigt sie exemplarisch anhand der Bildungsberichte des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung von 1979 bis 2003.

Stellungnahmen zum ‚neuen‘ Konzept der Intersektionalität von *Gender/Race/Class* bzw. *Geschlecht/Ethnizität/Klasse* ziehen sich ebenfalls durch den Band. So zeigt Knapp am Beispiel der *intersectionality* kritisch und humorvoll zugleich, wie stark die Verwertungszwänge im akademisch-universitären Betrieb das ständige Suchen/Finden neuer Begriffe zur Folge haben, obgleich „die Perspektive einer systematischen Verknüpfung verschiedener Formen von Diskriminierung“ (34) bereits seit den 1970er Jahren immer wieder Gegenstand feministischer Forschung war. Passend hierzu zeichnet Kontos die feministische Frauenbewegung seit den 1968er Jahren nach, um sich schließlich für eine Fortführung einer solchen (genderkritischen) Bewegung auszusprechen. Darüber hinaus diskutiert sie identitäts- und normierungskritische Genderansätze im Kontext des Neoliberalismus und fragt (mit Tove Soilанд), ob nicht die „Konzentration auf die Identitätspolitik das neue, neoliberalen Machtdispositiv in den Geschlechterverhältnissen vernachlässt, das mit den Vorgaben von Offenheit, Freiheit und Eigenverantwortung arbeitet“ (66).

Schließlich seien noch an Freud und Lacan orientierte psychoanalytische Beiträge herausgestellt, mit denen sich u. a. die Persistenz der bestehenden Geschlechterordnung bis in die leiblich-psychische Verfasstheit der Einzelnen hinein begründen lässt. So kann mit Dominijannis Argumentation für eine Analyse der *sexuellen Differenz* neben der Genderforschung wieder in den Blick geraten, was ein leibgebundenes und zugleich in eine symbolische Ordnung geborenes Subjekt ausmacht. So problematisiert sie die ‚Säuberung‘ der Kategorie Geschlecht „von jeder konfliktgeladenen Implikation“ (142), ein Kennzeichen, das sie insbesondere der dekonstruktivistischen, im anglo-amerikanischen Raum entstandenen Genderforschung zuschreibt. Zwar kritisiert Dominijanni eine verkürzende Verortung (französischer vs. nordamerikanischer Sprachraum) und die Einordnung von feministischen Konzepten in die „Denktraditionen der Moderne und Postmoderne“ (145), doch behauptet sie gleichwohl den Differenzgedanken der *italienischen* Philosophinnengruppe Diotima. Entgegen einem verbreiteten Missverständnis des psychoanalytischen Differenzbegriffs als ‚essentialistisch‘ argumentiert sie, es gehe dabei „um eine von der Natur, der Kultur, dem Imaginären und dem Symbolischen bewirkten Effekt, der zu dekonstruieren und neu zu deuten sei. Es handele sich um einen ‚Ursprung‘, nicht weil zu ihm zurückzukehren wäre, sondern weil aus ihm die Subjektivität und die ursprünglichen symbolischen Formen hervorgehen“ (151). Auch Rendtorff zieht die Psychoanalyse heran und beleuchtet unter anderem, warum diese von Teilen der politischen Frauen- und Queer-Bewegung abgelehnt wurde und wird. Geht es aus ihrer Sicht in „Soziologie und Politik darum [...] zu erklären, wie die (gesellschaftlichen) Zusammenhänge funktionieren, dass und wie die Internalisierung von Normen zum Funktionieren gesellschaftlicher Abläufe beitragen, und wie sie sich planen und steuern lassen, [...] macht die Psychoanalyse [...] das genaue Gegenteil: sie zeigt, dass all das nicht funktioniert, dass die Subjekte weder ihre Triebenergien noch deren unbewusste Wirkrichtungen [...] im Griff haben“ (130). Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund zeigt der Sammelband die Fruchtbarkeit einer gegenseitigen Bezugnahme sozialwissenschaftlicher und psychoanalytischer Ansätze.

Insgesamt gibt der Band interessante Einblicke in die anstrengende und hindernisreiche Geschichte einer feministischen Wissenschaft und macht die Bewegung zwischen politisch kämpferischen Impulsen, Erbitterung angesichts erlebter Rückschläge, ironischer Distanzierung bis hin zu optimistischen Ausblicken nachvollziehbar. Lässt sich mit dem Band ein Fazit formulieren? „Nach der Genderforschung ist vor der Genderforschung“ (13), wie Opitz konstatiert oder wie Sauer aus politikwissenschaftlicher Perspektive fordert: „Gender-plus-Forschung im doppelten Sinn. Einmal als Analyse des paradoxen und ungleichzeitigen Verdichtungszusammenhangs von Ungleichheitsstrukturen, also der Intersektionalität von Geschlecht, Klasse, Ethnizität und Sexualität, zum anderen als feministische politische Interventionen“ (251).

Verkürzt lässt sich zum Stand der Genderforschung festhalten: Sie steht mittendrin. Auch befindet sie sich inmitten einer generationellen Dynamik, die sich auch anhand der hier ausgewählten Werke entdecken lassen mag. So sind im Tagungsband vorwiegend ProfessorInnen aus den Geburtsjahrgängen 1945-1960 vertreten, Kirsten Sander hingegen könnte als Vertreterin der nächsten Generation gelten. Charakteristisch für die zwei Generationen scheint auch, dass der Sammelband explizit das Stichwort „feministisch“ im Untertitel trägt und auch in den Beiträgen historisch sowie aktuell auf die politische Dimension theoretischer wissenschaftskritischer Arbeit Bezug genommen wird. Dies ist in der Monographie von Sander nicht der Fall. Gleichwohl stehen auch hier theoretische Konzepte einiger Autorinnen des Sammelbandes an zentraler Stelle. Die Autorin untersucht „Geschlecht“ als „soziale Konstruktion“ (20), ohne aus den Augen zu verlieren, dass ihr die Untersuchungsteilnehmenden ihrer Studie als Frauen und Männer begegnen.

Sander wendet sich einem der Felder zu, in denen (nicht nur in Deutschland) Geschlechter-Ordnungen bislang besonders etabliert zu sein scheinen: der Medizin. Gleichzeitig reflektiert sie dabei einen Bereich, der erhebliche gesellschaftliche Veränderungen zu verzeichnen hat, wie die Zunahme des Anteils von Ärztinnen, die „Professionalisierung der Pflege“ (16) sowie die „Veränderungen der Finanzierungssysteme“, die einen „Autonomieverlust der medizinischen Profession im Krankenhaus“ zur Folge hätten (17). Gehen damit, so die Untersuchungsfrage, ein „Bedeutungsverlust von Geschlecht“ und eine „Enthierarchisierung der Zusammenarbeit“ (17) einher? Die Dissertation ist aus dem von der DFG geförderten Forschungsprojekt „Interaktion von Pflege und Medizin im Krankenhaus. Konstruktionsprozesse von Geschlecht, Hierarchie und beruflicher Sozialisation“ (unter der Leitung von Hagemann-White) entstanden. Als philosophischen Hintergrund zieht Sander vornehmlich die Phänomenologie (Husserl, Heidegger, Waldenfels) heran, jedoch ohne ihren anthropologischen Anspruch (33). Vielmehr wird der phänomenologische Ansatz durch weitere theoretische wie auch methodische Bezugnahmen ergänzt, z. B. die Grounded Theory, den symbolischen Interaktionismus (v. a. Goffman), die Ethnographie (u. a. Geertz) und „Praxeographie“ (Mol). Als methodische Zugänge dienen teilnehmende Beobachtungen auf Krankenhausstationen, teilstrukturierte Interviews mit 49 Pflegenden und 24 ÄrztInnen sowie schriftliche Situationsnarrative (35), die qualitativ ausgewertet werden. Die selbstreflexive Analyse der Subjektivität im Forschungsprozess ist positiv hervorzuheben, nicht nur in der methodischen Beschreibung einer „zweifachen Verortung“ (44); sie wird auch umgesetzt in den dichten Beschreibungen.

Der Hauptteil des Buches ist in drei Teile gegliedert, in deren Zentrum der Schlüsselbegriff der „Grenze“ steht, den Sander sowohl theoretisch entwickelt als auch empirisch aus dem Material (re)konstruiert: 1. Zuständigkeitsgrenzen, 2. Raum- und Körperfengrenzen und 3. diskursive Grenzen. Theoriearbeit und Dokumentation der Empirie wechseln sich in allen Teilen des Werkes ab und werden miteinander verknüpft. Durch relativ kurze

Untergliederungen und Absätze sind die Kapitel übersichtlich strukturiert; allerdings wird dadurch m. E. der gedankliche rote Faden bzw. das Geflecht von Empirie und Theoreti-sierung mitunter zu stark durchbrochen.

Insgesamt eröffnet sich mit der dichten Beschreibung von Szenen, Interaktionen und Erzählungen beim Lesen ein Imaginationsraum, in dem die komplexe Verknüpfung von professioneller und geschlechtlicher Ordnung (nach)erlebbar wird, beispielsweise im Zusammenspiel von professionell und geschlechtlich konnotierten Aufgaben, Beziehungen und Hierarchien. Als besonders lesenswert erachte ich Kapitel und Passagen, in denen die Brüchigkeit der etablierten Ordnung – gleichzeitig und „quer“ zu ihrer Hartnäckigkeit – herausgearbeitet wird. Um ein Beispiel herauszugreifen, überschrieben mit „Doing Gender oder Doing Profession“ (307): Hier schildert die Autorin anschaulich, wie in einer sowohl ritualisierten als auch konkreten Situation, einer Chefarztsvisite, die sowohl professionell (Medizin über Pflege) als auch geschlechtlich geordnete Hierarchie („Arztmänner“ und „Pflegefrauen“) in Frage gestellt und durch den Chefarzt schließlich wiederhergestellt wird. Sander kommt zu dem Schluss, dass „innerhalb des untersuchten Kontextes“ nicht von einer „De-Institutionalisierung [...] von Geschlecht“ die Rede sein kann, sondern die Ergebnisse vielmehr „auf eine Beständigkeit der rekursiv zur Verfügung stehenden vergeschlechtlichten Institutionen“ (442) hinweisen. Anhand des Schlüsselbegriffs der Grenze betont sie darüber hinaus die Möglichkeit einer Veränderung der „(zwei)geschlechtlichen Ordnungsstruktur“ (442f.) und ihrer Hierarchien unter der Voraussetzung, dass die „Relationalität der Grenzen von Profession und Geschlecht“ (443) reflektiert würde.

Fazit: Beide Werke zeugen vom Stand einer hoch entwickelten geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskussion im Themenbereich Geschlecht/Gender. Wird im Tagungsband vorwiegend auf die komplexen Verwicklungen von „Geschlecht/Ethnizität/Klasse“ rekurriert, so ist die Monographie Sanders ein Beispiel für eine gelungene Analyse von „Intersektionalität“ in der „Nahaufnahme“ von konkreten Verwicklungen zweier aufeinander bezogener Ordnungskategorien.

Eine weitergehende interdisziplinäre Verknüpfung bleibt wünschenswert. So wäre im Tagungsband eine abschließende, zusammenfassende Diskussion der verschiedenen Positionen ideal gewesen, in der sowohl Unvereinbarkeiten als auch die Fruchtbarkeit gegenseitiger Bezugnahme verschiedener Blickwinkel herausgestellt würden. Nach wie vor diskutieren geistes- und sozialwissenschaftlich Forschende zumeist „untereinander“ und es finden sich selten Dialoge oder direkte Auseinandersetzungen mit NaturwissenschaftlerInnen. Scott bezeichnet die Naturwissenschaften gar als „Feind“ (zit. n. 187). Auch setzt das Verständnis der hier diskutierten Geschichte, Ansätze, Theorien und Debatten ihre Kenntnis weitgehend voraus, was die Lektüre für nicht bereits „Geschlechterforschende“ oder „Gender-Interessierte“ äußerst schwierig gestalten würde.

Bleibt zu fragen und als Herausforderung, wie sich die hochkomplexen Theorie- und Forschungsansätze auch in eben jene gesellschaftlichen, vor allem institutionellen Bereiche hineinragen lassen, in denen – wie in der (deutschen) Medizin – nach wie vor geschlechtersegregierte Tätigkeits- und Machräume dominieren. **Katharina Rothe**

## Martin Thein: Wettlauf mit dem Zeitgeist. Der Neonazismus im Wandel. Göttingen: Cuvillier Verlag 2009.

Die wissenschaftliche und journalistische Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Neonazismus“, weitläufig auch unter den Begrifflichkeiten „Rechtsextremismus“, „Rechtsradikalismus“ sowie „extreme Rechte“ eingeordnet, hat in den letzten Jahren einige Monographien und Sammelände hervorgebracht, die sich mit Modernisierungs- und Neukonstitutionsversuchen der so genannten „Szene“ beschäftigen. In diesen Publikationsreihen à la „Moderne Nazis“ (Toralf Staudt), „Moderner Rechtsextremismus in Deutschland“ (Andreas Klärner/Michael Kohlstruck), „Autonome Nationalisten“. Die Modernisierung neofaschistischer Jugendkultur“ (Jürgen Peters/Christoph Schulze), „Neonazis in Nadelstreifen“ (Andrea Röpke/Andreas Speit), um nur einige Beispiele exemplarisch zu nennen, gehört auch das Werk von Martin Thein.

Allen diesen Büchern und im Besonderen dem von Thein liegt eine bemerkenswerte heuristische Ordnung ihres Gegenstandes zugrunde, die auf einem Modernisierungsmo dell politischer Akteure basiert. Heuristische Ordnung meint in diesem Fall, dass das Phänomen unter der Annahme interpretiert wird, dass die Grundlage dieser Interpretation einem Geschichtsverständnis folgt, das von der Vergangenheit, die als „traditionell“ bezeichnet wird, in eine Zukunft führt, die als „modern(er)“ ausgezeichnet wird. Wie das Problem gelabelt wird – z. B. als „Neonazismus“ oder „Rechtsextremismus“, spielt dabei weniger eine Rolle. Solche Kausalmodelle, die historische Entwicklungen voneinander ableiten, sowie die damit verbundenen teleologischen Geschichtsverständnisse stehen im Widerspruch zu neuen und innovativen Positionen kritischer Sozialtheorie, die sich in den letzten Jahrzehnten etablieren konnten. Denn sowohl in den Kulturwissenschaften, als auch in den Geschichtswissenschaften haben zu dieser Thematik inzwischen Perspektivwechsel stattgefunden (vgl. dazu exemplarisch die Sammelände „Geschichte schreiben mit Foucault“, Hrsg. v. Jürgen Martschukat, 2002 und „Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften“, Hrsg. v. Sebastian Conrad/Shalini Randeira, 2002).

Mit historischen Fortschrittsmodellen korrespondiert ein Deutungsangebot sozialer Wirklichkeit, das von der „Konkurrenz“ politischer Akteure ausgeht, die in einem „Wettbewerb“ um „Attraktivität“ im Feld des Politischen buhlen. In der sozialwissenschaftlichen Forschung ist eine solche Herangehensweise nicht unbekannt. Vor allem der Demokratie- und Parteienforscher Antony Downs hat durch sein 1957 veröffentlichtes Buch „An Economic Theory of Democracy“, das 1968 in deutscher Sprache unter dem Titel „Ökonomische Theorie der Demokratie“ erschien, maßgeblichen Einfluss darauf genommen, Parteien als Akteure eines Wettbewerbs um WählerInnen zu betrachten. Dieser Ansatz forciert die Vorstellung, dass man Demokratie auch als eine Wettbewerbsordnung begreifen kann.

Dieses Wettbewerbs- und Konkurrenzdenken als Ideengerüst für eine Ordnung des Gesellschaftlichen finden wir auch in einer angepassten Form bei Thein wieder (vgl. u. a. 68, 107f., 147, 228, 256, 266, 329, 410). Daraus ergibt sich für ihn folgende Leitfrage, deren Grundlage eine 2008 erfolgreich abgeschlossene Dissertation unter der Betreuung von Werner Patzelt (Universität Dresden/Institut für Politikwissenschaft) ist: „Die vorliegende Dissertation untersucht die dem Neonazismus zugrunde liegenden Ursachen, Erfolgsbedingungen und Charakteristiken und zeigt daraus resultierende Attraktivitätsmomente für ein solches Denken und Handeln auf. In diesem Zusammenhang wird auch analysiert, warum es den neonazistischen Akteuren nicht schon in früheren Jahren gelang, eine solche Anziehungskraft auf die Jugend auszuüben.“ (3) Die sich daraus ergebende

These lautet, dass es einen Wandel der Neonaziszene gegeben hat. Dieser Wandel wird modernisierungstheoretisch erklärt und mit einem innerakteursspezifischen Erklärungsschema gedeutet. Die Verbindung zu Downs Ansatz besteht darin, zu behaupten, dass sich die „Anbieter“ (bei Downs Parteien, bei Thein Neonazigruppen) nur gut genug organisieren und in ihrem Angebot attraktiv genug „verkaufen“ müssen, um „Konsumenten“ (Wähler/Anhänger) zu finden.

Gesellschaftliche Faktoren als Erklärungsmodi übergeht der Autor dabei bewusst: „Aufgrund dieses methodischen Ansatzes wird hier auf die Untersuchung möglicher gesamtgesellschaftlicher Faktoren verzichtet. Vielmehr sollen die Erklärungsmuster möglicher Veränderungs- und Modernisierungsprozesse allein ‚aus der Szene heraus‘ erforscht und beschrieben werden.“ (3) Und weiter: „Es ist das Ziel, durch das Herausarbeiten veränderter organisatorischer, ideologischer und strategisch-taktischer Bedingungsfaktoren das zunehmende vom Neonazismus ausgehende Attraktivitätsmoment zu erklären.“ (ebd.)

Aufbauend auf der Fragestellung, ob die „neonazistischen Ideologieelemente sich in den vergangenen 35 Jahren so verändert oder verschoben“ haben, „dass sich dadurch der beschriebene Aufschwung erklären ließe“, beschreibt Thein den historischen „Wettlauf“ der Neonazis „mit dem Zeitgeist“ in einer vergleichenden wie detailliert ausgearbeiteten Untersuchung (4). Als Material verwendet der Autor neben Sekundär- und typischer Primärliteratur (wie Flugblätter, Parteiprogramme, Internetquellen etc.) vor allem qualitatives Interviewmaterial, das der Autor durch eigene Gespräche „in der Szene“ gesammelt hat.

Ein detaillierter Anhang von über 100 Seiten vermittelt eine eingängige und nachvollziehbar ausgearbeitete wissenschaftliche Arbeit. Aus leseökonomischen Gründen (das Buch hat mit Anhang 467 Seiten) werde ich mich hauptsächlich auf die Darstellung und Kritik des ersten Kapitels (Neonazismus in Deutschland: Vom Eintritt in eine „verborgene Welt“), des zweiten Kapitels (Rechtsextremismus und Neonazismus – zwei Begrifflichkeiten und deren Bedeutungsgehalte;) und des siebten Kapitels (Quo vadis Neonazismus?) konzentrieren, die die Ordnung des Problems „Neonazismus“/ „Rechtsextremismus“ und die Hintergrundannahmen des Buches tangieren. Wo es sinnvoll ist, werden Aussagen der anderen Kapitel (3. Historische Entwicklung des Neonazismus; 4. Organisatorische Veränderungsprozesse; 5. Neonazistisches Ideologie- und Politikverständnis; 6. Neonazistische Strategien und Aktionsformen) in die Rezension integriert.

Die in Kapitel eins formulierten Fragestellungen und Thesen wurden oben schon vorgestellt. Erwähnenswert ist in diesem Kontext, dass sich Thein innerhalb des Extremismusansatzes von Backes und Jesse verortet (vgl. u. a. 9, 13, 16, 23, 439). Die normative Ebene dieses Ansatzes ist hinlänglich bekannt, verspricht dieser doch „Sauberkeit“ im Bereich des Demokratischen und verbannt die devianten Elemente außerhalb der gemäßigten Mitte. In diesem Buch wird diese Ebene in aller Deutlichkeit auf den Punkt gebracht: „Demokratie wird hier als Synonym für den modernen demokratischen Verfassungsstaat verstanden, der sich explizit durch das Mehrheitssystem, die Volkssouveränität und die verfassungsrechtlich garantierten Menschenrechte auszeichnet. Der dieser Konzeption zugrunde liegende Gedanke versteht Demokratie als Konkurrenztheorie im Wettstreit divergierender Teilinteressen innerhalb einer Gesellschaft und negiert die Vorstellung eines homogenen Volkswillens. Somit sollen die politische Willensbildung und Entscheidungsfindung „durch den Prozess der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen politischen Entwürfen erfolgen“ (16). Auf dieser Grundlage untersucht der Autor in seiner Analyse strukturelle und weltanschauliche Konzeptionen des alten und neuen Nazismus, die sich „an den von Backes/Jesse vorgeschlagenen Determinanten“

orientieren: „1. organisatorische Elemente, 2. ideologische Elemente sowie 3. strategische und aktionistische Elemente“ (17).

Kapitel zwei, „Rechtsextremismus und Neonazismus – zwei Begrifflichkeiten und deren Bedeutungsgehalte“, wiederum widmet sich grundlegend den Begriffsordnungen, denen sich das Buch verschrieben hat. Diese Begriffsdefinitionen sind transparent und gut nachvollziehbar herausgearbeitet. Die von Thein präzisierte Zielsetzung ist, dass „einerseits neonazistische Erscheinungsformen präzise lokalisiert und von anderen rechtsextremistischen Akteuren abgegrenzt und andererseits deren Verortung innerhalb des oft unübersichtlich dargestellten Feldes ‚Rechtsextremismus‘ vorgenommen werden“ (31). Somit ist klar, dass der Autor „Neonazismus“ als eine Unterkategorie der Metabegrifflichkeit „Rechtsextremismus“ begreift. Innerhalb der Wissensordnung des Buches ist diese Unterscheidung durchaus sinnvoll, wobei Thein selbst zu Recht darauf hinweist, dass der Begriff „Rechtsextremismus“ analytisch unterschiedlich gefüllt wird: „„Rechtsextremismus“ ist somit das Ergebnis des jeweiligen Forschungsansatzes, folglich stehen sich hier verschiedene Varianten mit teilweise diametral entgegen gesetzten politikwissenschaftlichen und soziologischen Konzeptionen gegenüber. Über die rechtsextremistischen Einstellungsdimensionen besteht zwar im wissenschaftlichen Diskurs weitgehend Einigkeit, jedoch nehmen die einzelnen Forscher eine unterschiedliche Gewichtung ihrer Bedeutungen vor.“ (31f.) Thein orientiert sich hierbei an dem Ansatz, „der ‚Rechtsextremismus‘ als einen Sammelbegriff ansieht, welcher die Überbewertung der ethnischen Zugehörigkeit, die Ideologie der Ungleichheit sowie Aspekte wie den Antipluralismus bzw. Autoritarismus als wesensbestimmend darstellt“ (32).

Unter „Neonazis“ versteht der Autor, Jaschke folgend, dieses: „Als Neonazis gelten jene männlichen Aktivisten des rechtsextremen Spektrums, die sich offen in die Tradition des Nationalsozialismus stellen – ideologisch-programmatisch und/oder über Symbolik und Gruppenverhalten.“ (33) Das heißt: „Neonazis leugnen bzw. relativieren die Verbrechen des historischen Nationalsozialismus, betreiben damit einen Geschichtsrevisionismus und nutzen so ‚geschickt die Schwachstelle der politischen Kultur, das Trauma und den Mythos von Auschwitz‘ aus.“ (34)

In seiner Analyse des Wandels der Neonazis kommt Thein zu dem Schluss, der sich aus der Feststellung einer grundlegenden Erweiterung der neonazistischen Ideologie und Aktivitäten ergibt, dass sich – in Abgrenzung zur eben genannten Definition – ein „moderner Neonazismus“ entwickelt habe, der vor allem im Ostdeutschland seine Entsprechungen findet: „Unter ‚Moderne Neonazis‘ versteht man Rechtsextremisten, die sich vorwiegend in regionalen Kleingruppierungen organisieren und aus strategischen Gründen ihre vormals primär nationalsozialistische Orientierung durch sozialpolitische, kapitalismuskritische und lokal bezogene Themeninhalte erweitert haben.“ (329) Während im Westen der Republik der „traditionelle (westdeutsche) Neonazi“ als Idealtypus und Repräsentant der Szene fungiere, finden wir im „Labor Ostdeutschland“ laut Thein die neue Subjektivierungs- und Assoziationsweise „Moderner Neonazi“ vor, die „die treibende Kraft innerhalb des neonazistischen Spektrums, sowohl bei der Konzeption und Formulierung neuer Themenschwerpunkte als auch hinsichtlich der damit einhergehenden Kampagnen“ ist (327f.). „Die Offenheit und Flexibilität des Kameradschaftsmodells eröffnet ihnen die Möglichkeit, ihre politische Agitation „moderner“ und pragmatischer zu gestalten. So können sie auf lokaler Ebene sowohl den jeweilig bevorzugten programmatischen Kurs als auch die Form der politischen Agitation eigenverantwortlich bestimmen. Dadurch gelingt es, flexibler und spontaner auf aktuelle politische Entwicklungen zu reagieren und diese in den Mittelpunkt der Propaganda zu stellen.“ (328) Dieser Analyse kann u. a. mit Blick auf die Leipziger und die darüber hinaus reichenden Strukturen neo-

nazistischer Akteure, wie der hier agierenden sog. „Freien Kräfte“ nur zugestimmt werden. Was allerdings bei Thein nicht erwähnt wird ist, dass auch sein differenzierender Idealtyp „moderne Neonazis“ mit Blick auf die hybriden Realitäten zerfasern muss. Selbst in Westdeutschland finden sich Strukturen „modernen Neonazismus“; und selbst Akteurskonstellationen wie „Pro Köln“ und ähnliche Metamorphosen bedürfen einer genauen Analyse, die mit einem neuen Begriff allein nicht zu leisten ist.

Wenn aus einem modernisierungstheoretisch strukturierten Blickwinkel Phänomene als „modern“ bzw. als mit „dem Zeitgeist“ affiziert gelten oder als „alt“ oder „traditionell“ markiert werden, so handelt es sich dabei um normative Zuschreibungen, die keine Rückschlüsse auf die ‚Realität‘ zulassen – weder analytisch, noch politisch. Wenn trotz dieser Problematik mit der Begrifflichkeit „Neonazismus“ gearbeitet wird, kann dies aus Sicht des Rezessenten nur bedeuten, die lokalen Sozialräume in ihrer überlokalen diskursiven Einbettung zu fokussieren. Komplexität, verbunden mit lokaler Detailanalyse, könnte ein möglicher Ausweg aus dem theoriepolitischen Elfenbeinturm sein, der auf der Idee einer basalen Ordnungsmacht der „Extremismen“ aufruht.

Fazit: Obwohl es sich bei dem besprochen Werk um eine in ihrem Framing nicht sehr innovative Forschungsarbeit handelt, bieten die gut recherchierten Fakten und Hintergründe (vor allem die qualitativen Interviews) vielfältige Anregungen für weiterführende Analyseperspektiven.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie eine Studie Neonazismus erklären kann, ohne die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Entstehungsprozesse und Metamorphosen einzubeziehen. Implizit empfiehlt Thein, die Gesellschaft und ihre rassistischen, antisemitischen und anderen menschenfeindlichen Einstellungen zu ignorieren. Damit ist gemeint, dass er sich zunächst theoriepolitisch „gesellschaftsblind“ aufstellt. Daran anknüpfend werden zentrale Gesellschaftsprobleme nicht benannt, die der Autor in seinem Fazit zur „Bedeutung staatlicher und zivilgesellschaftlicher Gegenstrategien“ (331ff.) ebenso außen vor lässt. Folgt man dem Autor, so könnte der Eindruck entstehen, dass die wichtigen Erkenntnisse aus den Studien von Decker/Brähler, Heitmeyer u. a. keine Konsequenzen für sozialwissenschaftliche Analysen von „Neonazismus“ haben müssen, obwohl diese Forschungen deutlich zeigen, dass sich „Neonazismus“ aus weit verbreiteten positiven Einstellungswerten zu Ideologien der Ungleichheit bzw. gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (Heitmeyer) in allen Bevölkerungsschichten speist. Diese Studien legen ebenfalls dar, dass „die Mitte“ nicht weniger extrem ist als ihre „Ränder“. Daraus folgt, dass eine sozialwissenschaftliche Kritik immer deutlicher und sichtbarer nach Alternativen zur Ordnungsmacht „Extremismus“ sucht.<sup>5</sup> **Stefan Kausch**

<sup>5</sup> Vgl. u. a. [www.ordnungmachextremismus.de](http://www.ordnungmachextremismus.de)