



## Editorial

*Wolfgang Fach*

BEHEMOTH is a monster mentioned in the Old Testament, as well as a metaphor: For Thomas Hobbes it symbolizes war and chaos. Hobbes introduces a second creature, as does the Bible – LEVIATHAN. In his reading this monster represents the opposite of war and chaos, i.e., peace and order.

So why is this symmetry not reflected in the extended discussions of the “Hobbes industry” that embraces myriads of academic writings concerning the origin of modern statehood?

One, if not the, answer may be that while LEVIATHAN is considered a “machine” (Hobbes), hence a product that has been made (and must be maintained), BEHEMOTH is purely natural, rooted in the psychological disposition of man (Freud). While the first monster symbolizes a positive quality, a state of affairs men will think about and strive for, its counterpart is pure negativity – so why waste thoughts on it?

“Bisecting” the human condition certainly is understandable and remains harmless as long as we focus upon one or the other side of our condition. Taken by itself, death – though man’s first and foremost concern – is absolutely uninteresting. However, things change dramatically when we take into account the interplay between life and death, or – in other words – the fight between LEVIATHAN and BEHEMOTH.

The friends of order must learn as much as possible about their enemies, the forces of chaos. How much power is to their avail? Which guidelines do they follow? What are their motives? Where do they hide? Which weapons can they deploy? Are they willing to compromise or give in? If so, under what conditions? Or at which price?

Moreover, the reigning ideas of peace and order may well be transformed while “we” become increasingly involved with “them”. Ethnic purity, cultural identity, political “irony”, civility of manners, decency of taste, privacy of feelings and so on – all these pillars of “Western civilizations” may be well at stake and have to be adapted or sometimes even discarded. It goes without saying that these issues have been addressed before, some of them extensively. But, by and large, they have been scaled down to dimensions compatible with the liberal paradigm of politics, transforming agonistic “clashes” into the pluralist encounters we know.

This is a rather disturbing idea of the challenges ahead of us. There will be no eternal progress that Hobbes would make us believe in. He considers civilization a perpetuum mobile, a machine that goes by itself, with its mechanisms Industry, Culture of the Earth, Navigation, account of Time, Arts, Letters and so on.

On the other hand, the inventor of LEVIATHAN may well have been overly pessimistic, for his image of destruction and decay envisions the worst case scenario – a “bellum omnium contra omnes”, i.e., a war at the same time total and individual. This is a situation strictly out of control – literally nothing can be done to govern it. However, let us keep in mind that BEHEMOTH, like its counterpart, is an animal, i.e., an organism – and

therefore organized. This may help. To put it bluntly, fighting the Mafia is definitely easier than dealing with a “multitude” of individual criminals; and dealing with one big union has proven to be somewhat less difficult than addressing myriads of minor unions, let alone an army of unruly workers launching unorganized actions (“wildcat strikes”).

If we proceed along this line of reasoning, the picture may brighten up further. When they are organized, people or cultures no longer “clash” the way they are supposed to. Organizations follow a logic of their own, they are not rivals or enemies “by nature”. Their survival depends on a different set of circumstances, and co-existence may be a realistic prospect in spite of the usual lingering conflicts. Finally, one might conclude that the state “as we know it”, instead of being our guarantor of order, is the ultimate source of war, due to its rigid claim to sovereignty. LEVIATHAN, after all, is the “mortall god” tolerating no other gods.

Thus, all of a sudden a post-Leviathan cosmos opens up. It stresses the importance of self-regulation, with the state limited to the moderating, and modest, role of “gentle civilizer”. On a global scale, regimes of that kind exist already; similar agreements of smaller scope, and less gentle nature, have emerged as a way of securing order (with and without law) in “monster cities” here and there. In cases like these, the Sovereign is no longer sovereign. And “governance” is becoming contested because agonistic politics are replaced by unseemly patterns such as tacit arrangements and informal contracts. The responsibility for law and order is delegated to agents hitherto not considered fit to exercise public authority. We may increasingly observe “dialectical” regimes taking risks in order to reduce them. BEHEMOTH as part of the solution?

Considering the complexity and ambiguity of the challenge ahead it would be unwise to single out relevant disciplines and methodologies at the expense of others. It’s true, there will be special issues privileging particular approaches and relying upon a limited pool of “instruments”. But by nature, this journal is multidisciplinary.

It would be equally unwise to exclude, as a matter of principle, those contributions that, in a narrow understanding, may be considered not academic enough. “Reports” or “essays” often offer surprising insights and refreshing perspectives lending themselves to a more systematic elaboration.

Last but not least, it would also be unwise to insist upon a discriminatory philosophy, in particular a hidden teleology favouring, for example, “enlightened” arguments, “civilized” manners, and “modern” times over people, places, periods, and perspectives that are not.



# Sicherheit und Ästhetik. Historische und kulturelle Aspekte einer aktuellen Konjunktur

Johannes Endres

## Abstract

Der Beitrag plädiert für eine ‚Abrüstung‘ und Öffnung des Diskurses über Sicherheit. Dabei sollen jedoch politisch-technische und kulturelle Aspekte des Begriffs nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr soll deren historische Genese aus einer Gemengelage der Probleme zwischen Früher Neuzeit und frühem 19. Jahrhundert deutlich werden. Als Ansatzpunkt dienen Beispiele der Theoretisierung von Unsicherheit in den unterschiedlichen Epistemen (der Politik, der mathematischen und der ästhetischen Wahrscheinlichkeit, des Risikos usw.) sowie der Medialisierung des Terrors im Diskurs über das ‚Erhabene‘ seit Hobbes. Insbesondere die Erhabenheitstheorie hat aufschlussreiche Konzepte von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Sicherheit entwickelt, deren Wandel und deren Zusammenhang mit politisch-technischen Sicherheitskonzepten angedeutet werden soll. Dabei zeigt sich auch, dass die gegenwärtige Krise einer ‚symmetrischen‘ Sicherheitsarchitektur nicht nur eine neue Qualität der Bedrohung, sondern auch traditionelle psychosoziale Reaktionsmuster zeitigt. Folglich geht es um zweierlei: darum, die Geschichtlichkeit unseres Sicherheitsbedürfnisses aufzuzeigen, und darum, aktuelle Befindlichkeiten umgekehrt auf ein in ihnen mitlaufendes kulturelles Gedächtnis der Ästhetik und der Kunst zurück zu beziehen. Angesichts dieser Aufgabe kann der Beitrag lediglich Vorüberlegungen bieten.

**Keywords:** Sicherheit/Unsicherheit; Wahrscheinlichkeit; Risiko; Schrecken/Terror; Ästhetik des Erhabenen

## Sicherheit als kulturelles Paradigma

Die gegenwärtige Debatte über Sicherheit und Unsicherheit ist weitgehend auf politische und technische Aspekte des Themas konzentriert. Mit einer solchen Einschränkung steht sie in einer Diskurstradition, die keinesfalls älter – aber auch nicht jünger – als rund 500 Jahre ist. Ihr Beginn lässt sich – für den europäisch-abendländischen Kulturraum – mit der Herausbildung des frühneuzeitlichen absolutistischen Staates und mit Hobbes’ Begründung der Staatsräson über den Sicherheitszweck datieren (vgl. Conze 1994): „Die Aufgabe des Souveräns, ob Monarch oder Versammlung, ergibt sich aus dem Zweck, zu dem er mit der souveränen Gewalt betraut wurde, nämlich der Sorge für die Sicherheit des Volkes“ (Hobbes 1991, 255). Zu den Voraussetzungen einer solchen Verknüpfung von Sicherheit und politisch-technischer Sphäre gehört zum einen die historische Unsicherheitserfahrung der Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts und zum anderen ein post- oder spät-konfessionelles Menschenbild, das die Sozialdisziplinierung der Untertanen nicht mehr an eine außerweltliche Autorität bindet, sondern dem weltlichen Souverän – dem „sterblichen Got[t]“ (Hobbes 1991, 134) – bzw. der Selbstformierung des Individuums unterstellt. Dieser semantische und bewusstseinsgeschichtliche Prozess ist – aus unterschiedlicher Perspektive – von Franz-Xaver Kaufmann (1973), Andrea Schrimm-

Heins (1991/92), Michel Foucault (2004) u.a. dargestellt worden. Die Konsequenzen einer solchen Diskursivierung sind im Einzelnen vielgestaltig, lassen sich aber auf lange Sicht – und je nach Methodenstandpunkt – als Säkularisierung und Immanentisierung, als Pragmatisierung und Verinnerlichung sowie als zunehmende Selbstreferentialisierung des Sicherheitsbegriffs resümieren. Zwei Tendenzen scheinen dabei mit Blick auf unsere Fragestellung besondere Aufmerksamkeit zu verdienen: erstens die Positivierung von Sicherheit als individueller und gesellschaftlicher ‚Wertidee‘ sowie ihre Hinordnung auf den Bereich menschlicher Handlungskompetenz und zweitens die Problematisierung von Sicherheit als permanent gefährdetem oder immer schon verlorenem materiellem oder moralischem Gut, das sich in dem Maße zu verknappen droht, in dem das Sicherheitsinteresse ausgeweitet und verabsolutiert wird – eine Tendenz, durch die sich Sicherheit zunehmend darauf reduziert, die Abwesenheit ihres Gegenteils zu bezeichnen und zu organisieren. Beide Diskurskoordinaten kommen in den folgenden Zitaten der Forschung zum Ausdruck: „Sicherheit kann zum Wertbegriff nur unter den Bedingungen eines Weltverständnisses werden, in dem der Mensch und nicht mehr Gott als der eigentlich Handelnde, als der ‚Geschichte Machende‘ verstanden wird“ (Kaufmann 1973, 54) – „Auf Grund zahlreicher Hinweise [...] darf die These gewagt werden, daß für das moderne Bewußtsein Sicherheit überhaupt nur als Nicht-Unsicherheit positiv bestimmt werden kann“ (Kaufmann 1973, 158). Mit einer solchen Bilanz sind wesentliche Prämissen des ‚Sicherheitsdispositivs‘ (Foucault) bis in die Gegenwart bezeichnet, deren historische Position sich umgekehrt als diskursgeschichtliches Ergebnis neuzeitlicher Kodierungen zu erkennen gibt. Zweierlei macht ein solcher genetischer Befund wiederum bewusst: dass (und inwieweit) ein aktueller Sicherheitsbegriff von historischen Programmierungen abhängig ist und dass Sicherheit weder als überkulturelle Universalie noch als anthropologisches Grundbedürfnis generalisiert werden kann. In methodischer Hinsicht vermag den Problemen des Sicherheitskonzepts daher nur eine ‚Abrüstung‘ gerecht zu werden, die Sicherheit als „breitere Konstruktion“ (Bonß 1995, 18) und – nicht zuletzt – als kulturelles Paradigma begreift, das in seinen Formatierungen und Anschlussoperationen auf vielfältige Weise mit einer materiellen und politischen Sicherheitssemantik interferiert.<sup>1</sup>

## Sicherheit, Wahrscheinlichkeit, Risiko

An der Technisierung und Operationalisierung des Sicherheitsbegriffs ist in erheblichem Maße auch eine terminologische Umstellung beteiligt, deren Anfänge bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgt werden können. Sie ist – im weitesten Sinne – einem Versuch der Unsicherheitsprävention geschuldet, der auf einen prinzipiellen Aspekt der Sicherheitsintransparenz, denjenigen der „Zukunftsungewißheit“ (Luhmann 1991, 16) reagiert. Es handelt sich – mit einer Formulierung Hans Blumenbergs – um den Prozess der ‚Terminologisierung der Wahrscheinlichkeit‘ (Blumenberg 1998). Dieser ist vom doppelten Bewusstsein der Unsicherheit der Zukunft und der gleichzeitigen Notwendigkeit eines

1 Die vorliegenden Überlegungen berühren sich in wesentlichen Punkten mit meinen Darlegungen in Endres (2008). Dort finden sich auch ausführlichere Erläuterungen zu den hier nur verkürzt behandelten Punkten.

Kontingenzarrangements bestimmt. Wahrscheinlichkeit wird dabei nicht mehr – wie in weiten (wenn auch nicht allen) Teilen der antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Tradition – über eine Entgegensetzung von ‚Wahrscheinlichkeit und Wahrheit‘ oder ‚Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit‘ formalisiert, sondern auf den Erwartungshorizont der Zukunft ausgerichtet und zum Index einer ‚Ereigniswahrscheinlichkeit‘, die ihrerseits (mehr oder weniger exakt) quantifiziert und objektiviert werden kann (vgl. Buldt et al. 2004). Eine solche „Logisierung und Kalkülisierung der ‚Wahrscheinlichkeit‘“ (Blumenberg 1998, 130) – bei Pascal, Huygens, Jacob und Niklaus Bernoulli u.a. – wird v.a. auf den Gebieten des Glückspiels und der Statistik, also der Wahrscheinlichkeitsberechnung a priori und a posteriori ventiliert. Eine ihrer wichtigsten Folgen (im hier interessierenden Zusammenhang) ist, dass Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit nicht mehr als Oppositionsbegriffe zu Gewissheit und Sicherheit gefasst, sondern als deren technisch-mathematischer Ausdruck verstehbar werden. Damit muss freilich auch die Leitdifferenz von Sicherheit/Unsicherheit aufgegeben werden, da die Zukunft immer unsicher und allenfalls ein ‚Restrisiko‘ präzisierbar ist. Der Sicherheitsdiskurs wird damit entschieden nach vorne geöffnet und ‚rationalisiert‘ zugleich: „Schäden sollen nach Möglichkeit vermieden werden. Da diese Maxime allein die Handlungsmöglichkeiten zu stark limitieren würde, muß man auch Handlungen zulassen, und das eben heißt: ‚riskieren‘, die einen im Prinzip vermeidbaren Schaden verursachen können, sofern nur die Kalkulation der Schadenswahrscheinlichkeit und der etwaigen Schadenshöhe dies als vertretbar erscheinen läßt“ (Luhmann 1991, 22).<sup>2</sup>

Die Systemtheorie Niklas Luhmanns trägt einer solchen Ausdifferenzierung Rechnung, indem sie anstelle von Sicherheit/Unsicherheit die Unterscheidung von ‚Risiko und Gefahr‘ etabliert, bei der das Interesse an Sicherheit zwar „vorausgesetzt“, aber nicht „markiert“ wird, da es nicht deren Gegenteil ist: der Gefahr nicht, weil es absolute Sicherheit nicht gibt, des Risikos nicht, weil Unsicherheit ohne Risiko unbegrenzt bliebe (Luhmann 1991, 33). Ein so verstandenes Risiko-Dispositiv bedient sich stattdessen des seit dem 17. Jahrhundert evolvierten „Mediums der Wahrscheinlichkeit/Unwahrscheinlichkeit“, um die Unsicherheit der Zukunft für die je eigenen Zwecke zu antizipieren: „Mit der Form des Risikos nutzt man gerade die Unbestimmtheit der Zukunft, ja gleichsam die eigene Unwissenheit aus, um die Gegenwart auf Formen zu bringen, die durch künftige Gegenwarten bestätigt oder auch widerlegt werden können. Die Zukunft, die nur auf die eine oder andere, jedenfalls aber nur auf eine bestimmte Weise Gegenwart werden kann, wird in eine fiktive Form gebracht, die als solche nie eintreten wird, nämlich die Form wahrscheinlich/unwahrscheinlich“ (Luhmann 1991, 80f.). In diesem Sinne gibt es zwar das Bestreben, Gefahren, die der Umwelt angelastet werden, in Risiken zu transformieren, die der eigenen Entscheidungskompetenz zugeschrieben werden (vgl. Luhmann 1991, 54f.), aber keine Erfolgsgewissheit, da jede Entscheidung neue, prinzipiell ergebnisoffene Risiken produziert.<sup>3</sup> Ein solcher Sprachgebrauch ist nicht nur selbst hochgradig

2 Eine solche Auffassung wird von Luhmann als ‚rationalistisches Modell‘ bezeichnet, das es allerdings durch eine systemtheoretische Betrachtung im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung abzulösen gelte (vgl. auch Luhmann 1991, 28f.).

3 Luhmann frei nach Hölderlin: „Wo aber Kontrolle ist / Wächst das Risiko auch“ (Luhmann 1991, 103). Oder auch: „Das Risiko ist die Gefahr“ (Luhmann 1991, 131).

formalisiert, der Apparat der Risikokalkulation setzt die Errungenschaften der technischen Welt auch in instrumenteller Hinsicht voraus – so die Geometrisierung des Zufalls im neuzeitlichen Probabilismus, die Institutionen der Versicherungen usw. (vgl. Luhmann 1991, 54f.). Neben der Technologisierung der Sicherheit durch den neuzeitlichen Staat zählt die Pragmatisierung der Kontingenz durch die ‚Risikogesellschaft‘ daher zu den wichtigsten Faktoren eines vorwiegend technisch konzipierten Begriffs der (Un-)Sicherheit.

## Symmetrische und asymmetrische Sicherheitstechnik

Die aktuellen Bedrohungen durch den transnationalen Terrorismus werden darum auch als Bedrohungen einer technisch-protektionistischen Sicherheitsarchitektur reflektiert. Dabei steht jedoch keineswegs nur der Sicherheitsapparat im engeren Sinne in Frage, sondern die westliche Sicherheitsdoktrin als solche, die sich im Gefolge der Bürgerkriege des 16./17. Jahrhunderts herausgebildet hat. Die Staatenkriege der Neuzeit – bis hin zu den ‚regulären‘ Kriegen des 18. und 19. Jahrhunderts – haben die Sicherheit des Leviathans und des einzelnen Untertanen zwar gefährdet, nicht aber den grundsätzlichen Geltungsanspruch einer Sicherheitsnorm bestreiten können. Deren wechselseitige Akzeptanz ist vielmehr ein wesentliches Fundament so genannter ‚symmetrischer‘ Sicherheitskonflikte gewesen, die dem Ziel der Wiederherstellung von Sicherheit dienten. Clausewitz‘ berühmtes Wort vom Krieg als der „Fortsetzung der Politik unter Einmischung anderer Mittel“ erhebt eine solche Orientierung auch und gerade im Unsicherheitsfall zur allgemeinen Handlungsmaxime (Münkler 2006, 10). Aber bereits die Partisanenkriege des 19. Jahrhunderts stellen durch eine Strategie von Terror und Gegenterror und durch die Aufhebung der klaren Unterscheidung von Krieg und Frieden, Kombattant und Nicht-Kombattant, Feind und Verbrecher, Militär und Zivil die finale Sicherheitspflichtigkeit politischen Handelns in Frage (Schmitt 1963). Eine solche Erosion droht grundsätzlich immer dann, wenn die „innerstaatlichen wie [...] zwischenstaatlichen Begriffe von Regularität und Irregularität, Legalität und Illegalität“ sich nicht mehr „inhaltlich decken oder doch wenigstens in ihrer Struktur einigermaßen homogen sind“ (Schmitt 1963, 41). Die neuere Forschung nennt solche Konstellationen ‚asymmetrisch‘, da in ihnen die Differenz von innerer und äußerer Sicherheit, von Krieg und Frieden, von Krieg und Bürgerkrieg sowie von politischen und ökonomischen Zielen kollabiert ist (Münkler 2006; Münkler 2007). Im Unterschied zum Partisanenkrieg wird der transnationale Terrorismus jedoch – so bei Herfried Münkler – nicht als defensive, sondern als offensive Aggression definiert, die darüber hinaus entterritorialisiert, privatisiert und kommerzialisiert ist (Münkler 2006, 221ff.). Insofern lässt er sich mit dem „klassischen Verwüstungskrieg“ vergleichen, der ebenfalls durch eine Asymmetrie der Schwäche, eine verdeckte Konfrontation und wirtschaftliche Absichten gekennzeichnet ist. Daher kennt der Terrorismus auch kein primordiales Sicherheitsinteresse mehr noch ist er der Erreichung einer – verlorenen – symmetrischen Konfrontation verpflichtet (Münkler 2006, 230). Gerade dadurch aber treffen etwa Selbstmordattentäter nicht nur die politischen Sicherungssysteme des Westens, sondern auch das diesen vorausliegende individuelle wie kollektive „Sicherheitsempfinden“

(Münkler 2006, 345). Dabei bleibt natürlich zu bedenken, wie schon Carl Schmitt konstatiert, dass jeder Bestimmungsversuch des ‚irregulären‘ (oder ‚ungehegten‘) Krieges – als Beobachtung zweiter Ordnung – „von der Kraft und Bedeutung des von ihm in Frage gestellten Regulären bestimmt ist“ (Schmitt 1963, 11). Damit tangiert der terroristische Schrecken aber umgekehrt auch die sprachlich-begriffliche und symbolische Ordnung des westlichen Sicherheitsdenkens zentral.

## Schrecken und Terror: doppelte Diskurse

Auch dem frühneuzeitlichen Staatsgebilde ist ‚Terror‘ keineswegs fremd – und zwar nicht nur als feindlicher Schrecken, sondern auch als Instrument der Abschreckung, das wiederum repressiv gegen den schädlichen Schrecken eingesetzt wird. Beide Schreckenspotenziale werden in Hobbes Staatsphilosophie getrennt und hinsichtlich ihrer Verträglichkeit mit dem Sicherheitszweck des Staates geschieden: als Behemot-Schrecken, der die „Herrschaft der Leidenschaften, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Rohheit“ impliziert, und als Leviathan-Schrecken, der die „Herrschaft der Vernunft, Frieden, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Gemeinschaft, Glanz, Wissenschaft und Wohlwollen“ nach sich zieht (Hobbes 1966, 175 [Vom Bürger, 10, 1]). Das Regime des einen Ungeheuers ist also gegen das des jeweils anderen gerichtet, Sicherheit aber das Ergebnis einer erfolgreichen Abschreckung des Behemot-Schreckens durch den Leviathan-Schrecken (vgl. Schmitt 1982, 33f.; Hobbes 1991, 134). Die Vorbildfunktion, die ein alttestamentlicher, rächender Gott für eine solche Auszeichnung des Terrors hat, ist offensichtlich:<sup>4</sup> „Deshalb besitzen diejenigen, deren Macht unwiderstehlich ist, auf Grund ihrer überragenden Stellung oder Gewalt von Natur aus die Herrschaft über alle Menschen, und folglich liegt es an dieser Gewalt, daß das Königreich über die Menschen und das Recht, sie nach Belieben heimzusuchen, von Natur aus Gott dem Allmächtigen zusteht, und zwar nicht in seiner Eigenschaft als Schöpfer oder Gnadenspender, sondern als Allmächtiger“ (Hobbes 1991, 273). Daneben bringt die Positivierung des Schreckens bei Hobbes aber auch eine ästhetische Dimension hervor, sofern der Terror-Schaden nicht den Betrachter, sondern einen Anderen trifft – eine Konstellation, an die die moderne Ästhetik des Erhabenen und eine spezifisch ästhetische Theorie der Sicherheit anknüpfen können (vgl. Zelle 1987): „Fremdes Unglück zu sehen, ist etwas Angenehmes; denn es gefällt, nicht sofern es ein Unglück ist, sondern sofern es ein *fremdes* Unglück ist. Daher kommt es, daß Menschen zusammenlaufen, um sich Tod und Gefahren anderer anzusehen“ (Hobbes 1966, 26 [Vom Menschen, 11,12]). Im Laufe des 18. Jahrhunderts jedoch – und verstärkt nach den historischen Erfahrungen des revolutionären Jakobinismus – werden der politische und der ästhetische Terror-Diskurs separiert: Der politische Schrecken wird abgewertet und als Herrschaftsmittel delegitimiert, während dem Schrecken im Medium der Kunst – vereinfacht gesprochen – eine positive Bedeutung inhärent bleibt. Letz-

4 Horst Bredekamp weist in seiner Untersuchung der Bildgeschichte des Leviathan-Frontispizes auf diese Tradition hin, die exemplarisch in der Inschrift der Weltgerichtsdarstellung im Tympanon von Autun zum Ausdruck kommt: „*Terreat hic terror quos terrenus alligat error, nam fore sic verum notat hic horror specierum.*“ (Bredekamp 2006, 160f.)

teres erklärt sich u.a. aus einer kathartischen Funktionszuschreibung an die Kunst, wobei die ‚Reinigung der Leidenschaften‘ mal als Immunisierung gegen den Schrecken, mal als Disziplinierung durch den Schrecken und mal als Optimierung des Schreckens zugunsten einer wertvollen Leidenschaft (wie z.B. ‚Mitleid‘) ausgelegt wird (vgl. Zelle 2003, 437). Die Folgen einer solchen Ausdifferenzierung wirken bis in den heutigen Sprachgebrauch nach: So kann das deutsche Wort ‚Schrecken‘ zwar das Fremdwort ‚terror‘ ersetzen, nicht aber umgekehrt, weil ‚Schrecken‘ eine (prinzipiell positivierbare) ästhetische Konnotation besitzt, ‚Terror‘ – das erstmals um 1795 in die deutsche Sprache eindringt – aber ausschließlich eine politische oder moralische Anti-Qualität transportiert (Walther 1990, 325).

## Edmund Burke: erhabene und schöne Kultur

Edmund Burkes politische und kunsttheoretische Reflexionen markieren ziemlich genau den Umschlagspunkt einer solchen Entwicklung. In den *Reflections on the Revolution in France* von 1790 wird die jakobinische Schreckensherrschaft sowohl politisch als auch ästhetisch diskreditiert (Burke 1987, 167f.) – im Gegenzug erhebt Burke in *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* von 1757 den Schrecken zum „beherrschende[n] Prinzip des Erhabenen“ (Burke 1956, 92). Dabei ändert sich jedoch auch die Bedeutung der eigenen Sicherheit für die erhabene Delektion. Während diese für Hobbes noch als „Ursache“ der ästhetischen Empfindung fungiert, wird sie bei Burke zu deren „Bedingung“ zurückgestuft und Hobbes’ schroffer Terrorvoyeurismus mit einer Ethik der Solidarität konfrontiert: „Ebenso sicher nun aber ist es unbedingt notwendig, daß mein Leben völlig außer jeder drohenden Gefahr sei, wenn ich über die Leiden anderer – über wirkliche oder eingebildete – oder wenn ich überhaupt über irgendeine Sache froh sein soll, – mag sie beruhen, worauf sie will. Aber es ist ein Fehlschluß, daraus zu folgern, die Freiheit von Gefahr sei in diesen oder irgendwelchen anderen Fällen die Ursache meines Frohseins. Niemand, glaube ich, kann in seinem Gemüte eine solche Ursache für eine Befriedigung vorfinden; ja, wenn wir nur keinen sehr akuten Schmerz leiden und keiner unmittelbaren Lebensgefahr ausgesetzt sind: so können wir für andere fühlen, auch während wir selbst leiden; und dann oft am meisten, wenn uns das eigene Leid sanfter gemacht hat. Wir sehen mit Mitleid selbst auf solche Nöte, die wir für die eigenen in Tausch nehmen würden.“ (Burke 1956, 83) Einer der Gründe für eine solche Moderation des Sicherheitsarguments ist im Wandel der politischen und gesellschaftlichen Ordnung zu suchen. Nach Burke steht dem Erhabenen als dem Prinzip einer ‚heroischen‘ Kultur das Schöne als Prinzip eines konsensualen Gesellschaftsmodells gegenüber (vgl. Eagleton 1994). Letzteres ist zwar ästhetisch weniger attraktiv, aber moderner und zeitgemäßer als die archaische Zwangsgewalt des Tyrannisch-Erhabenen, die im *ancien régime*, in despotischen Systemen oder im alttestamentlichen Gottesbegriff zum Ausdruck kommt (Burke 1956, 93, 99ff.). Das Schöne folgt dagegen den sanfteren Gesetzen des sozialen Zusammenlebens, die im Sinnbild der Mutterliebe konvergieren: „Die Autorität unseres Vaters, so nützlich für unser Wohlbefinden und so verehrungswürdig sie in jeder Hinsicht ist, hindert uns doch daran, zu ihm dieselbe Liebe zu haben wie zu unserer Mutter, bei der die elterliche Autorität fast zerschmilzt in mütterlicher Zärtlichkeit und Nachsicht“ (Burke 1956, 151). Damit beginnt der ästhetische Schrecken – im Gegensatz zum politischen Sprachgebrauch – allmählich eine aktivische Bedeutung (‚Schrecken verbreiten‘) abzulegen und sich auf einen passivischen und rezeptiven Sinn (‚Schrecken empfinden‘) zu beschränken. In den idealistischen Erhabenheitstheorien

Kants und Schillers findet diese Bewegung, die hier stringenter erscheint, als sie ist,<sup>5</sup> ihren Höhepunkt und Abschluss. Wir können also zusammenfassen: In dem Maße, in dem Schrecken und Terror als Instrumente einer innenpolitischen Sicherheitsarchitektur geächtet werden, machen sie als ästhetische Begriffe Karriere. Als solche können sie vermöge einer moralisch avancierten Gefühlskultur in eine Quelle der ‚negativen Lust‘ transformiert werden (Kant 1974, 165).

### Sicherheit und Freiheit (Hobbes, Schiller)

Dabei steht die Konjunktur des Sicherheitsarguments in den Kunstphilosophien Kants und Schillers scheinbar reziprok zu Tendenzen des politischen Diskurses. Denn die Einsicht, dass ‚absolute Sicherheit‘ nicht herstellbar ist, hindert die idealistische Ästhetik augenscheinlich nicht, eine solche in der subjektiven Innerlichkeit neu zu begründen – im Gegenteil. Schon Hobbes hatte konzedieren müssen, dass das innenpolitische Sicherheitsstreben Leviathans an natürliche Grenzen stößt. Diese hatte Hobbes als Rückzugsraum bürgerlich-individueller Freiheit definiert, wobei Freiheit gleichsam negativ zu einem Ideal der absoluten Sicherheit gefasst wird. Freiheit nach Hobbes ist ein Name für jene Restrisiken, die durch den politischen Souverän nicht ausgeschaltet werden können und deshalb anerkannt werden müssen: „Denn es gibt auf der ganzen Welt keinen Staat, der genügend Vorschriften zur Regelung aller menschlichen Handlungen und Äußerungen erlassen“ kann (Hobbes 1984, 165). Deshalb ist Freiheit aber auch mit dem Leviathans-Apparat der ‚Furcht und Notwendigkeit‘ vereinbar, vorausgesetzt, dass erstere der Sicherheit im Großen und Ganzen nicht schadet.<sup>6</sup> Sicherheit und Freiheit sind damit freilich oppositorisch aufeinander bezogen. Mit der Aufwertung des Freiheitsbegriffs im 18. Jahrhundert – die durch die von Hobbes verordnete Trennung von politischer und privater Sphäre allerdings begünstigt wird (vgl. Schmitt 1982; Koselleck 1973) – ändert sich dies jedoch. Uns haben an dieser Stelle nur die ästhetischen Implikationen dieses globalen, hier schematisch verkürzten Prozesses zu interessieren. Auch der kunstphilosophische Diskurs kann, wie das Beispiel der Erhabenheitstheorien beweist, die Begriffe von Sicherheit und Freiheit spätestens im 18. Jahrhundert nicht mehr antithetisch konzipieren. Da Sicherheit für eine Ästhetisierung des Schreckens andererseits unabdingbar scheint – als *conditio sine qua non* einer erhabenen Empfindung (vgl. Begemann 1987) – bleiben nur zwei Möglichkeiten: Entweder wird Sicherheit, wie u.a. bei Burke, als physische und ‚äußere‘ Sicherheit verstanden – dann bezeichnet Freiheit lediglich die Abwesenheit von Unsicherheit und wird mit Sicherheit mehr oder weniger identisch („Freiheit von Gefahr“; Burke 1956, 83); oder aber Sicherheit meint, wie v.a. bei Schiller, ‚innere‘ Sicherheit im Sinne einer autonomen Selbstbestimmung des Subjekts – dann wird sie zur Rück- und Gegenseite einer universalen ‚äußeren‘ Unsicherheit und Freiheit demgegenüber als

5 Carsten Zelle weist z.B. auf eine wichtige Ausnahme in Gestalt von Johann Georg Sulzers *Allgemeiner Theorie der schönen Künste* von 1794 hin, deren Artikel „Schrecken, Schrecklich“ die alte Abschreckungsästhetik zustimmend zitiert (Zelle 2003).

6 Die Grenzen der Freiheit sind daher auch durch Furcht und Notwendigkeit festgelegt. Denn: „Niemand hat die Freiheit, dem staatlichen Schwert Widerstand zu leisten [...]“ (Hobbes 1984, 169).

ultimatives Residuum der Sicherheit bestimmt („Resignation in die Notwendigkeit“; Schiller 1989, 794). So kann Schiller Burkes Modifikation einer narzisstischen Psychologie *à la* Hobbes (*„joy of grief“*; Hobbes 1962, 51f.) zitieren und sie gleichzeitig durch eine Unterscheidung zwischen ‚äußerer‘ und ‚innerer‘, bedingter und unbedingter Sicherheit weiterführen: „Aber dieses Gefühl der Sicherheit bei der Vorstellung fremden Leidens ist ganz und gar nicht der Grund des Erhabenen und überhaupt nicht die Quelle des Vergnügens, das wir aus dieser Vorstellung schöpfen. Erhaben wird das Pathetische bloß allein durch das Bewußtsein unsrer moralischen, nicht unsrer physischen Freiheit. Nicht weil wir durch unser gutes Geschick diesem Leiden entzogen sind (denn da würden wir noch immer einen sehr schlechten Gewährsmann für unsre Sicherheit haben), sondern weil wir unser moralisches Selbst der Kausalität dieses Leidens, nämlich seinem Einfluß auf unsre Willensbestimmung, entzogen fühlen, erhebt es unser Gemüt und wird pathetischerhaben.“ (Schiller 1989, 510f.)

### **Innere Sicherheit und ästhetischer Schein bei Schiller**

Schillers Ästhetik des Erhabenen macht also mit dem Schrecken und dem daraus resultierenden Leiden ernst und imaginiert keinerlei materielle Exemptions- und Sicherungsmöglichkeit mehr – bis auf jene „idealische und über alle möglichen Fälle sich erstreckende Sicherheit, deren wir uns bei der Vorstellung des Erhabenen bewußt werden“ (Schiller 1989, 502). Die Erfahrungshintergründe einer solchen ‚innenstabilisierten‘ Sicherheitsdefinition können hier nicht dargelegt werden (wobei besonders auf die Rolle der Französischen Revolution und einer neostoizistischen Denktradition einzugehen wäre). Fest steht: Weder dem „dynamischen Staat der Rechte“, in dem „Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt“ (Schiller 1989, 667), noch dem „ästhetischen Staat“, in dem der Mensch frei von Leidenschaften ist, ohne seinen „sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt“ unterzuordnen (Schiller 1989, 607), traut Schiller ein auf Dauer wirksames Sicherheits- bzw. Unsicherheitsmanagement zu. Vielmehr muss das Ideal einer ästhetischen Aussöhnung der Gegeninteressen im Zeichen des Schönen auch wieder durch eine erhabene Selbststretzung des Subjekts abgesichert werden und „das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern“ (Schiller 1989, 806f.). Ziel einer solchen Sicherheitsstrategie ist nicht die physische „Selbsterhaltung“ gegen die Mächte des Schreckens (wie bei Burke 1956, 72), sondern die paradoxe Apotheose des Selbst im Akt der freiwilligen Unterwerfung seiner Körpurnatur. Damit operiert Sicherheit freilich nicht mehr in der Außenwelt. Auch vollzieht Schiller die moderne Umstellung des Sicherheitsbegriffs zu jenem des Risikos – im mathematischen oder ‚versicherungs‘-technischen Sinne – nicht mit. Die Ursachen dafür sind komplex und in der Forschung noch nicht untersucht. Mit verantwortlich für eine solche Haltung dürfte ein epistemologischer Umstand sein: Schiller vermag die Unsicherheit der Zukunft nicht mit Hilfe der Kriterien wahrscheinlich/unwahrscheinlich zu selektieren, weil die Vorstellung der Wahrscheinlichkeit bei ihm für den ästhetischen Diskurs reserviert ist, in dem sie aber nicht das Gegenteil von Unwahrscheinlichkeit noch die stochastische Größe der ‚Gleichwahrscheinlichkeit‘ bezeichnet, sondern durch die Differenz zum ‚logischen Schein‘, also zu Betrug und Täuschung, definiert ist: „Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nur von dem ästhetischen Schein [qua Wahrscheinlichkeit] die Rede ist, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet, nicht

von dem logischen, den man mit derselben verwechselt [...]“ (Schiller 1989 656f.). In diesem Sinne referiert ästhetische Wahrscheinlichkeit auf eine „innere Wahrheit“ der Kunst (Goethe 1982, 70), die an der aristotelischen Bestimmung der Wahrscheinlichkeit als dem „nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche[n]“ orientiert ist (Aristoteles 1989, 29, 83ff.).

Dabei ist die Wahrscheinlichkeit – oder ‚Möglichkeit‘ – der Welt im Kunstwerk über einen (relativ) stabilen Gegenbezug sowohl zum ‚bloß Wirklichen‘ wie zum ‚Zufälligen‘ konzipiert. Für die Einstellung – etwa der Tragödie – zu den Kategorien von ‚Providenz und Kontingenz‘ und deren gegenseitige Konturierung bleibt das nicht ohne Folgen (vgl. Frick 1988; Graevenitz/Marquard, 1998). In der Sprache der Luhmannschen Systemtheorie könnte man sagen: Kunst macht den Schadensfall zwar beobachtbar (für eine Beobachtung erster Ordnung), ist aber nicht imstande, eine belastbare Aussage hinsichtlich seiner Ereigniswahrscheinlichkeit zu treffen.<sup>7</sup> Angesichts des bereits eingetretenen Unglücks, das in der Tragödie nicht als wahrscheinlich/unwahrscheinlich, sondern als unvermeidlich und notwendig dargestellt wird, empfiehlt sie dem Beobachter jedoch (so jedenfalls Schiller), sich „in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit“ zurückzuziehen und dadurch eine „absolute und unendliche Sicherheit“ zu gewinnen, „indem wir eine bloß komparative und prekäre Schutzwehre im Feld der Erscheinung verlorengelassen“ (Schiller 1989, 525). Eine solche Inversion des Sicherheitsbegriffs ist, so die These, von der Medialisierung des Schreckens im modernen Erhabenheitsdiskurs und der Emanzipation einer ästhetischen Theorie der Wahrscheinlichkeit nicht zu trennen. Zwar kennt auch die mittelalterliche und frühneuzeitliche Tradition der *certitudo* eine strikte Entgegensetzung von (innerer) Glaubensgewissheit und (äußerer) Sicherheitsillusion (vgl. Schrimm-Heins 1990/91). Aber anders als die idealistische Ästhetik traut sie dem Kunstwerk in diesem Punkt keine eigenständige Wahrheitsmöglichkeit oder Erkenntniskompetenz zu, weshalb noch in der barocken Poetik das ‚Spiel‘ des Trauerspiels (als künstliches Unglück) mit dem des *theatrum mundi* (als tatsächlichem Unglück) zusammenfällt, statt einen separaten Diskurs zu begründen.<sup>8</sup> Für ein zugleich innerweltliches und enttäuschungsresistentes Konzept der Sicherheit dürfte daher die kulturelle Evolution eines Sicherheitsgefühls in den ästhetischen (und philosophischen) Reflexionen des 18. und 19. Jahrhunderts maßgeblich von Bedeutung sein.

7 Andererseits betont Rüdiger Campe die gedankliche Verwandtschaft des probabilistischen Wahrscheinlichkeitskalküls der frühen Neuzeit mit traditionellen Vorstellungen der Wahrscheinlichkeit in Rhetorik und Poetik (vgl. Campe 2002). Darauf kann hier, wo es lediglich um den Aufriss eines Forschungsfeldes geht, nicht näher eingegangen werden.

8 Dies wird etwa in der berühmten Widmungsvorrede zu Daniel Caspar Lohensteins Trauerspiel *Sophonisbe* (von 1680) deutlich, in dem es programmatisch – und ohne Differenzierung zwischen einem ästhetischen und lebensweltlichen Spiel- und Wahrscheinlichkeitsbegriff – heißt: „Für allen aber ist der Mensch ein Spiel der Zeit. / Das Glück spielt mit ihm / und er mit allen Sachen“ (Lohenstein 1991, 8; vgl. auch Voßkamp 1967).

## Postheroische Gelassenheit

Dies bestätigt auch die aktuelle politische und sozialwissenschaftliche Diskussion über symmetrische und asymmetrische Sicherheitsarchitekturen. Folgt man ihr, so sind es im Wesentlichen zwei Zukunftsszenarien, die angesichts der ‚neuen‘ Sicherheitslage nach dem 11. September 2001 wahrscheinlich werden: Entweder es gelingt den postheroischen Gesellschaften des Westens sich sicherheitstechnisch an die Herausforderungen des transnationalen Terrorismus zu adaptieren – oder „es entwickelt sich in der Bevölkerung eine postheroische Gelassenheit, die auch durch längere Anschlagsserien nicht zu erschüttern ist und an der die terroristischen Anschläge schließlich abprallen. Heroische Gelassenheit der Bevölkerung panzert nämlich das eigentliche Angriffsziel des transnationalen Terrorismus: die labile psychische Infrastruktur postheroischer Gesellschaften“ (Münkler 2006, 343). Ein solches Revirement heroischer Verhaltenstugenden müsste sich in Zeiten einer postheroischen Demobilisierung des kulturellen Gedächtnisses der Kunst bedienen, in dem entsprechende Reaktionsweisen gespeichert und psychosozial konditioniert worden sind.<sup>9</sup> Damit würde aber – unter ganz anderen historischen und gesellschaftlichen Vorzeichen – eine Konstellation der klassischen Ästhetik des Erhabenen wiederkehren, wie sie hier exemplarisch an Schiller demonstriert worden ist: die einer selbstgewissen Duldung lebensweltlicher Sicherheitsfrustrationen, die letztlich von einer moralischen Überlegenheitsgewissheit getragen ist.<sup>10</sup> Zu den Erfolgchancen eines solchen Akts der *mémoire volontaire* (der sich auf das Erinnerungspotenzial der Bilder und Texte zu stützen hätte) kann man gegenwärtig noch wenig sagen. Sicher aber ist, dass das damit unterstellte intuitive Selbstsicherungswissen entscheidend von *ästhetischen* Denkmustern geprägt ist. Damit wird einerseits die Funktion künstlerischer Sicherheitsexperimente für den psychologischen Haushalt des postheroischen Individuums deutlich und andererseits die Geschichtlichkeit eines Sicherheitsbedürfnisses transparent, das von den Umbauphasen der modernen Sicherheitstechnik scheinbar unabhängig ist.

## Bibliographie

- Aristoteles (1989) *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.  
 Barone, P. (2004) *Schiller und die Tradition des Erhabenen*. Berlin: Erich Schmidt.  
 Begemann, C. (1987) *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Athenäum.  
 Blumenberg, H. (1998) Terminologisierung einer Metapher: ‚Wahrscheinlichkeit‘. In: Blumenberg, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 117-141.

- 9 Die moderne Risikogesellschaft, die die latente Unsicherheit der Sicherheit immer schon in ihren Sicherheitsbegriff mit eingebaut hat, bedarf des Schemas des Heroischen oder Erhabenen dagegen nicht – wie Niklas Luhmann konstatiert: „Die Risikogesellschaft kennt keine Helden und keine Herren“ (Luhmann 1991, 113).  
 10 Dabei wäre die Rolle des heroischen Paradigmas für eine Theorie des Erhabenen bei Schiller einerseits und bei Burke andererseits jeweils unterschiedlich zu bewerten (vgl. dazu auch Barone 2004, und Bruyn 1987).

- Bonß, W. (1995) *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bredenkamp, H. (2006 [2003]) *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bruyn, F. de (1987) Hooking the Leviathan. The Eclipse of the Heroic and the Emergence of the Sublime in eighteenth-century British Literature. In: *The Eighteenth-Century*: 28/3: 195-215.
- Buldt, B. et al. (2004) Wahrscheinlichkeit. In: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe: vol. 12: 251-304.
- Burke, E. (1956 [1757]) *Vom Erhabenen und Schönen*. Berlin: Aufbau.
- Burke, E. (1987 [1790]) *Betrachtungen über die Französische Revolution*. Zürich: Manesse.
- Campe, R. (2002) *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*. Göttingen: Wallstein.
- Conze, W. (1994) Sicherheit, Schutz. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta: vol. 5: 831-862.
- Eagleton, T. (1994 [1990]) *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*. Stuttgart: Metzler.
- Endres, J. (2008) Sicherheit als kulturelles Paradigma. Hobbes, Burke, Schiller und die Theorie des Erhabenen. In: Petersen, C./ Riou, J. (Hg.) *Zeichen des Krieges in Literatur, Film und den Medien. Bd. 3: Terror*. Kiel: Verlag Ludwig (im Erscheinen).
- Foucault, M. (2004) *Geschichte der Gouvernementalität. Vorlesung am Collège de France 1977–1978 / 1978–1979*. Hg. von M. Sennelart. vol. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frick, W. (1988) *Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer.
- Goethe, J. W. (1982[1798]) Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke. Ein Gespräch. In: Goethe, J. W. *Werke. Hamburger Ausgabe*. Hg. von E. Trunz. München: Deutscher Taschenbuchverlag: vol. 12: 67-73.
- Graevenitz, G. v./Marquard, O. (Hg.) (1998) *Kontingenz*. München: Fink.
- Hobbes, T. (1966 [1658/1647]) *Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III)*. Hg. von G. Gawlick. Hamburg: Meiner.
- Hobbes, T. (1991 [1651]) *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1974 [1790]) Kritik der Urteilskraft. In: Kant, I., *Werkausgabe*. Hg. von W. Wieschedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, F.-X. (1973 [1970]) *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Koselleck, R. (1973 [1959]) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lohenstein, D. C. (1991 [1680]) *Sophonisbe. Trauerspiel*. Hg. von R. Tarot. Stuttgart: Reclam.
- Luhmann, N. (1991) *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Münkler, H. (2006) A New Security Architecture. In: *Internationale Politik (IP)* 2(8): 28-35.
- Münkler, H. (2007) *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Schiller, F. (1989) *Sämtliche Werke*. Hg. von G. Fricke u. H. G. Göpfert. München: Carl Hanser: vol. 5.
- Schmitt, C. (1963) *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (1982 [1938]) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schrimm-Heins, A. (1991/92) Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe ‚certitudo‘ und ‚securitas‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34/35: 123-213/115-213.
- Voßkamp, W. (1967 [1965]) *Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein*. Bonn: Bouvier.
- Walther, R. (1990) Terror, Terrorismus. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta: vol. 6: 323-444.
- Zelle, C. (1987) *Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Meiner.
- Zelle, C. (2003) Schrecken, Schreck. In: Barck, K. (Hg.) *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart/Weimar: Metzler: vol. 5: 436-446.

**Johannes Endres**, Promotion 1995 (Universität Trier), Habilitation 2004 (Universität Leipzig); seit 2007 Lehrkraft für besondere Aufgaben (Universität Göttingen); Forschungsschwerpunkte: Literatur und Kultur um 1800; Topoi und Metaphern; Bild und Text.

E-mail: Johannes.Endres@phil.uni-goettingen.de



# Nach der Moderne? Das Risiko (rechts-)staatlicher Freiheitsorganisation

*Christoph Enders*

## **Abstract**

Mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 scheint das Verhältnis zwischen dem noch nie risikofreien Streben nach Freiheit auf der einen und dem unabweisbaren Bedürfnis nach Sicherheit auf der anderen Seite endgültig prekär geworden zu sein. Der moderne Staat befindet sich im Entscheidungsnotstand der Ausnahmelage: Darf er seine gefährdete Existenz unter partieller Aufgabe rechtsstaatlicher Prinzipien sichern, die doch die dauerhafte Orientierung am Staatszweck der freien Entfaltung der Subjektivität gewährleisten sollen? Letzte Gewissheit kann es hier nicht geben – einzig die Hoffnung auf eine tragfähige Tradition der freien Subjektivität, die die Grundsätze des Handelns auf nationaler Ebene wie in den internationalen Beziehungen bestimmen muss.

**Keywords:** Freiheit; Sicherheit; Rechtsstaatlichkeit; Ausnahmezustand

## **Sonnenaufgang und Rechtsstaats-Dämmerung: Der Anfang vom Ende der Subjektivität?**

Als einen „herrlichen Sonnenaufgang“ hat *Hegel* (Hegel 1923, 920ff., 926) damals die Zeit der Französischen Revolution bezeichnet. „Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert“. Denn der Mensch hatte sich „auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken (ge)stellt“, um die Wirklichkeit nach diesem zu erbauen. Die dem Menschen als Subjekt zukommende geistige Freiheit (Hegel 1923, 746f., 759) war (ähnlich wie kurz zuvor schon in den amerikanischen Rechteerklärungen, etwa derjenigen von Virginia, und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung) zum angestammten (natürlichen, unveräußerlichen, unverletzlichen) Recht eines jeden Einzelnen erklärt und zum Konstruktionsprinzip der wirklichen Welt erhoben worden (vgl. Art. 1 der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, die Bestandteil der Verfassung von 1791 wurde). Damit war ein „Gedankenprinzip“ für den Staat gefunden, der von nun an seinen Existenzzweck darin fand, dass er jenes Eigenrecht der freien Subjektivität des Einzelnen gesetzmäßig-institutionell zu verwirklichen hatte. Das an sich vorstaatliche „Recht des Menschen“ und damit jedes Einzelnen „auf Rechte“ überhaupt, d.h.: seine (Rechts-) Subjektivität (Gosewinkel/Masing 2006, 14f.; vgl. Enders 1997, 279, 501f.) wurde demgemäß mit und in den revolutionären Rechteerklärungen und Verfassungen als Staatsgründungsprinzip ausdrücklich anerkannt und in Gestalt der Menschen- und Bürgerrechte inhaltlich näher bestimmt (vgl. Art. 2 der Erklärung der Menschen- und Bürger-

rechte von 1789).<sup>1</sup> Diese traten neben und in gewisser Weise – nicht nur gesetzssystematisch – sogar vor das Prinzip der Volkssouveränität (Art. 3 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789). Denn sie zeigten an, dass es fortan legitime Herrschaft um den Preis rechtlicher Freiheit nicht mehr geben könne (zur Differenzierung zwischen der Idee der Menschenrechte und dem demokratischen Prinzip: Böckenförde 1998).

Damit hatte sich allerdings nicht gleichzeitig der überkommene Staatszweck der Sicherheit erledigt. Sicherheit durfte ein jeder, wie z.B. Art. 2 der französischen Rechteerklärung verdeutlichte, auch vom modernen, auf das Prinzip der Subjektivität sich gründenden Staatswesen erwarten. Aber dieser nach wie vor wichtige Legitimationsgrund wurde doch, gewissermaßen als Durchgangszweck, unter den sinnstiftenden Endzweck und die einschränkende Bedingung der gleichen rechtlichen Freiheit aller gestellt. Darin lag eine sogar über das einzelne Staatswesen noch hinausweisende Neubegründung des Konstruktionsprinzips legitimer hoheitlicher Gewalt: Das Prinzip der Subjektivität mündete nicht nur zwangsläufig in die Rechtssubjektivität, d.h. die Rechtsfähigkeit des Menschen als Person, die zudem die Zivilrechtsordnung des modernen Staates beherrschenden Grundsatz wurde. Überhaupt wurde jetzt, versinnbildlicht vom Denkmodell des Gesellschaftsvertrags, die ganze Einrichtung des Staates als Rechtsverhältnis aufgefasst. Wo bisher schiere (und sei es fürsorgliche) Gewalt geherrscht hatte, prägten nun wechselseitig einander entsprechende Rechte und Pflichten die Beziehung zwischen Staat und Bürgern (Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, Präambel). Eben weil zwar Freiheit nicht ohne Sicherheit existieren kann, sehr wohl aber, wie es der Polizeistaat propagiert und praktiziert hatte, Sicherheit ohne Freiheit, sollte das Sicherheitsdenken in seiner sich selbst rechtfertigenden Totalität ein für allemal verabschiedet werden. Der Staat soll Rechtsstaat sein, lautete die – aus der Perspektive der Subjektivität zwangsläufige – Forderung der Moderne. Und dessen Prinzip der gesetzmäßig-institutionell zu realisierenden gleichen rechtlichen Freiheit aller machte an den Grenzen des einzelnen Staates nicht halt. Auch zwischen den Staaten, die einander als autonome („souveräne“) Individuen gegenübertraten, konnte das (Vertrags-)Modell einer rechtlichen, auf wechselseitige Anerkennung und gesetzmäßig-institutionelle Organisation der Einzelinteressen gerichteten Ordnung die Beziehungen rekonstruieren, Konflikte eindämmen und zu einem friedlichen Ausgleich führen. Auf dieser Basis ließ sich ein vielleicht langwieriger, aber hoffnungsvoller Prozess weltweiter Reformen vorstellen, der dem natürlichen Kampf ums nackte Überleben schließlich ein Ende setzen und zum „ewigen Frieden“ führen würde (Kant 1964c [1795/1796]).

Aus der Perspektive des ausgehenden 20. Jahrhunderts schienen, trotz mancher Rückschläge, die historisch-politischen Bedingungen schon nahezu konkrete Gestalt anzunehmen, unter denen – in *Kants* Worten – weltweit „ein Zustand (erreicht wäre), der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein *Automat* sich selbst erhalten kann“

1 Mit der sich zum allgemeinen Prinzip weltlicher Ordnung objektivierenden Subjektivität hat Hegel (vgl. weiter Hegel 1955 137, 157, 256 f. und dens. 1923, 720, 730, 759, 877ff.) also nicht etwa nur eine für uns vergangene und abgeschlossene Epoche in Gedanken gefasst. Aus der mit den Menschen- und Bürgerrechten anerkannten und der staatlichen Rechtsordnung zugrunde gelegten freien Geistigkeit des menschlichen Subjekts folgt seither und bis heute die als Konstruktionsprinzip allen Rechts anerkannte Rechtssubjektivität, d.h. die Stellung des Menschen als Rechtssubjekt, sein „Recht auf Rechte“. Der „Status als Rechtssubjekt“ darf darum unter keinen Umständen grundsätzlich in Frage gestellt werden, das ist auch die zentrale Botschaft des Grundgesetzes mit seinem programmatischen Bekenntnis zur Würde des Menschen (Art. 1 Abs 1 GG, vgl. BVerfGE 115, 118 [153] – LuftSicherheitsG).

(Kant 1964a [1784] 42f.).<sup>2</sup> Selbst gegen die Katastrophe des Nationalsozialismus hatte sich das Prinzip der Subjektivität schließlich historisch behauptet. Denn mit der UN-Charta war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs das Prinzip eines friedlich geordneten, an allgemeinen Grundsätzen orientierten Miteinanders der Nationen in rechtliche Form gegossen. Und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wurde, in Reaktion auf Willkürherrschaft und Barbarei, das Prinzip gleicher Freiheit aller Menschen in eindrucksvoller Weise zum universellen Maß gerechter Herrschaft erklärt. Im Wendejahr 1989 stand eine allem Anschein nach zwingende Freiheits-Logik im Begriff, sich endgültig zu erfüllen.

Dann bereiteten die Terroranschläge des 11. September 2001 aller voreiligen Selbstgewissheit ein Ende. Heute müssen wir fragen, ob diese Anschläge eine neuerliche Zeitenwende, den Anfang vom Ende des Prinzips der Subjektivität einläuteten, ob also dieses Prinzip in seiner Wirkmächtigkeit, nach jenem von *Hegel* beschriebenen „herrlichen Sonnenaufgang“, geistesgeschichtlich seinen Zenit überschritten hat und wir nun die Phase der Dämmerung vor dem Anbruch einer lange währenden Nacht mit gänzlich ungewissem Ausgang erleben. Weniger die unmittelbar gewaltsame Entgegensetzung, mit der hier private Akteure sich staatsähnliche Entscheidungs- und Handlungsbefugnisse anmaßen, gibt Anlass zu dieser Frage. Sie macht allerdings deutlich, dass ein völkervertragliches System der Friedenssicherung voraussetzt, dass sich die grundsätzlich missbilligte und völkerrechtlich zu ahndende Gewaltanwendung einem Völkerrechtssubjekt zurechnen lässt, das dann als Adressat möglicher Gegenmaßnahmen in Betracht kommt (Oellers-Frahm 2007, 71). Bedenklicher sind aber die Konsequenzen, die diese Anschläge, die der auf freie Subjektivität bauenden Ordnung ganz grundsätzlich die Existenzberechtigung bestreiten, für das Konstruktionsprinzip der Subjektivität als solches (d.h.: das Prinzip der gesetzmäßig-institutionell zu realisierenden gleichen rechtlichen Freiheit aller) zeitigen könnten. Denn im Nachhinein scheinen sie einen Konstruktionsfehler des Systems offenzulegen, das am Risiko seiner programmatisch betonten Freiheitlichkeit zugrunde zu gehen droht, wenn es an ihr apodiktisch und ohne die situationsgebote Rück-sicht auf Sachzwänge (hier: der Sicherheit) festhält. Die unabweisliche Notwendigkeit effektiver Terrorbekämpfung führt so den modernen Staat in einen tiefgreifenden Entscheidungsnotstand (Enders 2007): Seine Existenz kann er möglicherweise nur unter wenigstens partiellem Verzicht auf seine Rechtsstaatlichkeit und damit auf eben dasjenige Prinzip verteidigen, dem er in der Moderne zugleich wesentlich seine Legitimation verdankt.

## **Das Risiko der Freiheit als Daseinsform des modernen Rechtsstaats**

Nun bestimmt ohnehin das Risiko der Freiheit die Daseinsform des modernen Rechtsstaats. Identitäre Konzepte politisch-sozialer Einheitsbildung, die differierende, namentlich individuell-subjektive Zwecksetzungen und ihre Fliehkraftwirkung leugnen oder unterdrücken, müssen seit der Entdeckung der Subjektivität um die Legitimität ihres Ord-

2 „Alle Kriege sind demnach Versuche ... neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und ... neue Körper zu bilden, die sich aber ... nicht erhalten können ...; bis endlich einmal, teils durch bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.“

nungsanspruchs bangen. Der moderne Rechtsstaat lässt sich demgegenüber von vornherein ganz bewusst ein Stück weit auf das Risiko seines Scheiterns ein, integriert es als Legitimationselement in seine Konzeption von Herrschaft. Die richtige Ordnung ist hier nach nicht historisch-politisch absolut unverrückbar vorgegeben, sondern, dem Prinzip der Subjektivität gemäß, relativ wie alle Wahrheit und Resultat eines ungehinderten, gerade insoweit rechtlich garantierten Austauschs der Standpunkte unter Gleichen und Freien und – im demokratischen Staat – von formalisierten und grundsätzlich ergebnisoffenen Prozeduren der politischen Willensbildung (BVerfGE 5, 85 [137ff., 197, 204f.] – KPD-Verbot).

Das Prinzip der Subjektivität selbst mit seinem Axiom der freien Geistigkeit des Subjekts kann freilich nicht zur Disposition stehen. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass es u.a. das Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde, den eigentlichen Sitz des Prinzips, für sakrosankt erklärt und selbst vor dem demokratisch in besonderer Weise legitimierten verfassungsändernden Gesetzgeber schützt (Art. 1, Art. 79 Abs. 3 GG). Nicht nur die staatliche Gewalt (in ihren sämtlichen Funktionen) wird aber in die Schranken des Respekts vor dem Prinzip der Subjektivität gewiesen. Auch Bestrebungen anderer, nicht-staatlicher Akteure, etwa von politischen Parteien, die sich in einer „aktiv-kämpferische(n), aggressive(n)“ Weise (hinausgehend über die rein geistigen Aussagen einer politischen Theorie) gegen dieses Prinzip richten, werden nicht toleriert.<sup>3</sup> Einheitsbildend integriert werden kann das vom Prinzip der freien Subjektivität freigesetzte, latente Risiko nach der inneren Logik solch normativer Schutzvorkehrungen nur, wenn es durch sein Prinzip zugleich wieder rechtlich begrenzt wird.

So versteht sich einerseits, dass die Anerkennung der freien Subjektivität nicht deren absoluten Vorrang vor anderen Belangen bedeutet. Rechtlich entfaltet impliziert sie zwangsläufig die Rücksicht auf die gleichen Rechte anderer wie auf das öffentliche Interesse und überhaupt eine gewisse Solidarität gegenüber dem Gemeinwesen. Das Eigenrecht der Subjektivität kann auch und gerade im Rechtsstaat nur relational mit Blick auf das Ganze konstruiert werden. Eben diese Relation herzustellen ist Aufgabe des allgemeinen Gesetzes (exemplarisch Art. 4 und 5 der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789; auch Art. 2 Abs. 1 GG). Die rechtsförmige Anerkennung der Subjektivität verankert aber gleichzeitig eine strukturgebende und letztlich freiheitssichernde Differenz in der staatlichen Ordnung: Zunächst beschreibt die Subjektivität einen rein *inneren* Befund, die freie individuelle (Selbst-)Zwecksetzung, wie sie in der Moralität des Einzelnen zutage tritt, der schon vorrechtlich nach „gut“ und „böse“, richtigem und falschem Verhalten unterscheidet. Gleichzeitig bildet ihre mit Wirkung für und gegen jedermann ausgesprochene Anerkennung die Basis eines rechtlich verfassten Zustands, der zwar jene dem Menschen als Subjekt zukommende Befähigung zu innerer, gegenüber seiner eigenen Freiheit zu verantwortender Orientierung durchaus voraussetzt. Als Rechtsverhältnis ist indessen dieser staatliche, rechtlich verfasste Zustand selbst, auch in seinen vielfältigen Einzelrechtsverhältnissen (ob zwischen den Gesellschaftsmitgliedern oder in deren öffentlich-rechtlicher Beziehung zum Staat), durch *äußere Rechte* und vor allem *äußere Pflichten* gekennzeichnet.

3 Art. 21 Abs. 2 GG, der den Gedanken am klarsten ausspricht, lautet: „Parteien, die nach ihren Zielen oder nach dem Verhalten ihrer Anhänger darauf ausgehen, die freiheitliche demokratische Grundordnung zu beeinträchtigen oder zu beseitigen oder den Bestand der Bundesrepublik Deutschland zu gefährden, sind verfassungswidrig ...“

Diese mit dem Rechtsbegriff der Subjektivität unhintergebar gesetzte Differenz von „Innen“ und „Außen“ (Enders 1997, 199, 220) verhindert nicht nur, dass partikuläre moralische Überzeugungen unvermittelt mit dem Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit auftreten. Sie garantiert auch, dass dem Staat der direkte Zugriff auf den inneren Vorgang der individuellen (Selbst-)Zwecksetzung und selbst der bloß argumentative Rekurs auf deren wahre Maßstäbe verwehrt bleibt. Moralisierender Paternalismus ist dem Rechtsstaat ebenso wesensfremd, wie er den Vorgang der individuellen Identitätsbildung und -erhaltung respektiert, in dem sich die Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur Außenwelt konstituiert (Enders 1997, 450f.; Luhmann 1965, 60, 77). Aus diesem Grund sind Maßnahmen, die den Einzelnen mit sich in unauflösbaren inneren Widerspruch setzen würden, sei es der Zwang zur Aussage gegen sich selbst, sei es ein Versuch, Äußerungen durch psychische oder physische Einwirkung zu erpressen (Folter), im Rechtsstaat verpönt und ohne jeden Vorbehalt möglicher Zweckmäßigkeit aus dem Kreis legitimer staatlicher Handlungsmittel ausgeschlossen (Enders 2005a, Rn. 97ff.; Rottmann 2007, 75, 83f.).

Trotz aller äußeren rechtlichen Bindung steht also das Individuum im Rechtsstaat selbstverständlich und unvereinnahmt für sich. In dieser dauerhaften Differenz haben auch die allgemeine Freiheitsvermutung und die aus ihr resultierende, spezifisch rechtsstaatliche Argumentationslastverteilung, nach der der Staat jede Schmälerung der normativ vorrangigen Freiheit als Ausnahme von der Regel ausdrücklich zu rechtfertigen hat, einen unverrückbaren Bezugspunkt. Die in der Subjektivität des Menschen begründete und im Rechtsstaat mit dem Prinzip der Subjektivität anerkannte Differenz des Einzelnen zum Staat zeitigt jedoch noch eine weitere Konsequenz: Weil die Entscheidung für das begrenzte Risiko rechtsstaatlicher Freiheitsorganisation einer zentralen, höchsten Zwangsgewalt bedarf, die die äußeren Freiheitsgrenzen für alle gleichermaßen (im allgemeinen Gesetz) verbindlich bestimmt und durchsetzt, bleibt die Wirksamkeit des Prinzips der Subjektivität einstweilen auf den (National-)Staat und seine gebietsbezogen definierte Hoheitsgewalt beschränkt. International kann auf lange Sicht und vielleicht überhaupt die gesetzmäßig-institutionelle Organisation der Einzelinteressen diesem Vorbild (in einem Völkerbund) nur angenähert werden. Das Prinzip der Subjektivität hat hier demgemäß einen eher vagen Stand, die Anforderungen müssen institutionell wie in der Sache abgesenkt werden, weil der Übergang vom chaotischen Verhältnis des Naturzustands (Kant 1964a [1784], 41) zur rechtlich geordneten Freiheit unter allgemeinen Gesetzen zwar durchaus einen festen Orientierungspunkt politischer Handlungsprinzipien abgibt (Kant 1964b [1793] 172; 1964c [1795/1796] 246f., 249), im Übrigen jedoch Desiderat bleibt. Zunächst folgt darum aus dieser weiteren, traditionell mit dem Begriff der Souveränität bezeichneten Differenz von „Innen“ und „Außen“ vor allem ein Plädoyer für das Festhalten am rechtlich-konstruktiven Zurechnungspunkt der Souveränität des Staates, weil in dem und durch den souveränen Staat allein das Risiko der Freiheit kalkulierbar und begrenzt bleibt und Freiheit sich zu ordnen anschickt, ohne sich sogleich im Recht des Stärkeren zu verflüchtigen (vgl. Anter 2007, 258, 259 ff.).

Den ganzen Umfang des Risikos der Freiheit haben aber erst die Terroranschläge des 11. September 2001 wieder in Erinnerung gerufen: Sie haben schmerzhaft bewusst gemacht, dass das Ringen um eine Ordnung der Freiheit und Gleichheit auch auf dem scheinbar festen Boden moderner Verfassungstradition existenziellen Charakter trägt, dass es nicht abgeschlossen hinter uns liegt, vielmehr unter Umständen nach wie vor den Einsatz jedes Einzelnen verlangt und mitunter das Leben kosten kann. Und sie haben vor allem gezeigt, dass das Risiko der Freiheit und einer staatlichen Freiheitsordnung sich heute mehr denn je nur bedingt kalkulieren lässt, da „äußere“ Einflüsse (z.B. des interna-

tionalen Terrorismus) in einer globalisierten Welt kaum noch als solche identifiziert und sicherlich nicht wirksam ausgegrenzt werden können. Mit der Auflösung der tradierten Grenzen des Risikos der Freiheit wird aber deren rechtsstaatliche Garantie prekär. Die Gewichte scheinen sich unweigerlich zu ihren Ungunsten zu verschieben. Geht es ums nackte Überleben, gibt wieder der Sicherheitszweck das Leitmotiv vor, das den Spielraum der Freiheit unter den Vorbehalt größtmöglicher Risikominimierung stellt und auf kontrollierte Reservate beschränkt. Unter diesem Vorzeichen stehen die strukturgebenden, freiheitssichernden Differenzen des Rechtsstaats zur Disposition. Um der allgemeinen Sicherheit willen, so lautet die unter dem Eindruck des Terrorismus zunehmend bekundete, revidierte Doktrin des modernen Rechtsstaats, kann jedenfalls für Ausnahmesituationen an solchen Differenzen nicht völlig uneingeschränkt festgehalten und darf ihre Nivellierung nicht länger tabuisiert werden, solange sie nur unter „Wahrung rechtsstaatlicher Formen“ vonstatten geht.

Von einem solchen, aus der Ausnahmesituation seine Legitimation ableitenden Standpunkt aus rückt nicht nur die Folter als Mittel der Gefahrenabwehr („Rettungsfolter“) in den Horizont des rechtsstaatlich Möglichen. Überhaupt muss für „Feinde“ der rechtsstaatlichen Ordnung das Prinzip der Rechtssubjektivität relativiert werden (Jakobs 2005, 839). Von allen anderen, die nicht schon deutlich erkennbar feindlich gesinnt sind, wird erwartet, dass sie auf den Rechtstitel der allgemeinen Freiheitsvermutung einstweilen verzichten und sich der Logik des Sicherheitsdenkens fügen, nach der ein jeder potentiell gefährlich und darum auch generell verdächtig ist (Videoüberwachung). Lässt sich schließlich im Kampf gegen den Terror nicht mehr sinnvoll zwischen innerer und äußerer Sicherheit differenzieren, weil es unterschiedslos in jeder Hinsicht um die Verteidigung des Existenzrechts des freiheitlichen Gemeinwesens geht, so wächst nicht nur die Aufgabe der Gefahrenabwehr auch im Innern dem Militär zu. Es können und müssen dabei in der Sache Regeln des Kriegszustands („*ius in bello*“) Anwendung finden, nach denen die Bindungen der staatlichen Gewalt an rechtsstaatliche Prinzipien (Vorbehalt des Gesetzes, Grundrechte), nicht zuletzt zugunsten gesteigerter Duldungspflichten der betroffenen Zivilbevölkerung, deutlich gelockert sind. In der rechtsstaatlichen Normallage dem Einzelnen nicht zumutbare Opfer werden zu unvermeidlichen Kollateralschäden der Terrorismusabwehr.

### **Tragik am Rande der Normalität, Normalität der Tragik – und die Hoffnung auf eine Tradition der freien Geistigkeit des Subjekts**

Dem Grundsatz, dass der Zweck größtmöglicher Sicherheit die Mittel heiligt und allein die Maxime der „ultima ratio“ staatlichem Handeln noch Grenzen setzt, stellt sich freilich nach ihrem ganzen Sinn und Zweck die rechtsstaatliche, die Staatsgewalt umfassend bindende Verfassung entgegen. Wo sie Verbote errichtet, muss sie darum zunächst – auf dem dafür von der Verfassung vorgesehenen Weg und d.h. mit qualifizierter Mehrheit – geändert werden. Hier also ist Platz für (verfassungs-)rechtlich begrenzte, situationsadäquate Erweiterungen des Maßnahmenarsenals, um auch die Not der Ausnahmelage noch rechtsstaatlich bewältigen zu können.<sup>4</sup> Selbst dann ist aber – jedenfalls nach der

4 Maßnahmen zur Terrorismusbekämpfung sind dabei, auch wenn sie aus Gründen der Effektivität (durch Verfassungsänderung) dem Militär übertragen werden sollten, systematisch der Gefahrenabwehr auf dem Gebiet der Inneren Sicherheit zuzuordnen, nicht der Verteidigung. Sie bedürfen darum mit Rücksicht auf

Verfassung des Grundgesetzes (Art. 79 Abs. 3 GG) – nicht alles zulässig, was dem Sicherheitszweck dient und vielleicht aus seiner Perspektive unverzichtbar erscheint. Das Bundesverfassungsgericht hat deshalb vor allem deutlich gemacht, dass „jede Behandlung eines Menschen durch die öffentliche Gewalt, die ... seinen Status als Rechtssubjekt grundsätzlich in Frage stellt“ schlechthin und d.h.: auch ohne Rücksicht auf vielleicht existenzielle Sicherheitsinteressen verboten ist (BVerfGE 115, 118 [153] – LuftsicherheitsG).<sup>5</sup>

Aber bleiben nicht rechtliche Regelungen überhaupt immer und notwendig auf das Normale bezogen und begrenzt? Und ist nicht eine effektiv begrenzende rechtliche Regelung des – nie auszuschließenden – extremen Einzelfalls ohnehin unmöglich, so dass eben darin gerade auch die ausnahmsweise Rechtfertigung eines partiellen Verzichts auf Rechtlichkeit liegen kann? Diese im Grundsatz zutreffende Überlegung schließt indessen zum einen weder mögliche (rechtlich zulässige) Regelungen aus, noch rechtfertigt sie die Durchbrechung der Rechtsordnung und sei es im Ausnahmefall. Solange rechtliche Maßstäbe überhaupt in Geltung stehen, bleiben sie im Rahmen ihres Regelungsumfangs verbindlich. Allenfalls macht also der extreme Ausnahmefall in für den Einzelnen tragischer Weise manifest, dass sich eine Überschreitung des Rechts, gleichgültig, ob sie sich gegen die herrschende Ordnung richtet (Kant 1964b [1793]) oder vielmehr gerade umgekehrt deren Verteidigung dienen soll (vgl. Art. 20 Abs. 4 GG)<sup>6</sup>, nie rechtlich verfassung lässt. Der Rechtsbruch mag dann dem Einzelnen moralisch zwingend geboten erscheinen, ist damit aber doch nur vor- und außerrechtlich gerechtfertigt. Die rechtlichen Sanktionen, die den echten Ausnahmefall nicht kennen und nicht anerkennen können<sup>7</sup>, sind darum ohne Vorbehalt zu akzeptieren, auch von demjenigen, der für sich in Anspruch nimmt, die rechtsstaatliche Ordnung mit dem einzig noch erfolgsversprechenden Mittel („ultima ratio“) gerade vor ihren eigentlichen Feinden zu bewahren. Darin kann man die

die Grundrechte der (einfach-)gesetzlichen Ermächtigung, unterliegen der Bindung an den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit und nicht zuletzt gerichtlicher Kontrolle. Diese Implikationen lassen erkennen, was es rechtlich bedeuten würde, sich von der Vorstellung der staatlichen Souveränität endgültig zu verabschieden (Enders 2007, 1044).

- 5 Es muss darum nicht nur beim ausnahmslosen Verbot staatlicher Folter bleiben (Enders 2005a, Rn. 101ff.; 2005b, 142ff.). Auch verdachtsunabhängige staatliche Eingriffe, sei es zur Gefahrenabwehr oder auf dem Gebiet der Strafverfolgung, erklären den Einzelnen ohne weiteres zum Sicherheitsrisiko, missachten dadurch die den Staat aus Gründen des kategorialen Vorrangs subjektiver Freiheit treffende Rechtfertigungspflicht, schließen den Maßnahmenbetroffenen also – wie dies auch der Logik des Feind(straf)rechts entspricht – aus dem allgemeinen Rechtsverhältnis (wechselseitiger Rechte und Pflichten) zum Staat aus und negieren mit dieser Präponderanz der Pflichtenstellung grundsätzlich seinen „Status als Rechtssubjekt“ (Enders 2005a, Rn. 76, 106; 2007, 1041 m. Fn. 15). Ähnlich hat das Bundesverfassungsgericht auch durch den Abschuss von Passagierflugzeugen, die von Terroristen entführt und als Waffe zweckentfremdet werden, mit Blick auf die Opferrolle der Flugpassagiere deren Rechtssubjektivität missachtet gesehen (BVerfGE 115, 118 [154]: „verdinglicht und zugleich entrechtlicht“). Dabei hat es allerdings die Zulässigkeit eines solchen Vorgehens bei näherem Hinsehen nicht a limine ausgeschlossen, vielmehr für denkbar gehalten zur Abwehr von Angriffen, die auf den Zusammenbruch und die Zerstörung des rechtlich verfassten Gemeinwesens gerichtet sind (BVerfGE 115, 118 [159]). Es hat auch versäumt, seine Überlegungen mit der von der Verfassung unzweifelhaft gebilligten Wehrpflicht und der in dieser angelegten Bürgerpflicht zur Aufopferung zu harmonisieren. Und es hat schließlich offengelassen, wie ein solcher Abschuss (bzw. seine Anordnung) strafrechtlich zu würdigen wäre (BVerfGE 115, 118 [157]; dazu Enders 2007, 1042f.).
- 6 Art. 20 Abs. 4 GG lautet: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“.
- 7 Denn sobald er anerkannt ist, handelt es sich um einen geregelten „Normal“-Fall.

besondere „Tragik der ethischen Entscheidung“ (Poscher 2006, 53, 61; bereits Radbruch 2003 [1932], 85<sup>8</sup>) sehen.

Diese Perspektive der für das moralische Subjekt tragischen Entscheidung separiert aber ihrerseits lediglich die normwidrige Ausnahme von der normativen Regel – sie ändert nichts am Rechtsverstoß, der sich allenfalls durch den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse vor dem Gerichtshof der Geschichte ex post rechtfertigen mag. Sie formuliert darum einerseits lediglich die Tragik, die jeder normativen (d.h. allgemein-verbindlichen) Festlegung im Lichte des Prinzips der Subjektivität (mit der Möglichkeit unauflösbaren Widerspruchs) potentiell anhaftet. Sie beschreibt andererseits keinen für die das Recht setzenden und es verwaltenden (staatlichen) Organe gangbaren Ausweg aus dem Dilemma der unregelbaren Ausnahmesituation (Poscher 2006, 56f.; Enders 2007, 1042). Sie verharrt in der Differenzierung nach allgemein-verbindlichem Recht und situativer Moral. Sie baut auf die sichere Eindeutigkeit des Rechtsbefehls und verlässt sich auf die Normalität, wie sie vom positiven Recht kraft seiner Allgemeinverbindlichkeit geschaffen wird.

Im Gefolge der Terroranschläge vom 11. September 2001 und der daran sich knüpfenden existenziellen Sorge um die Sicherheit geht es indessen nicht mehr um Tragik am Rande (verfassungs-)rechtlich verbindlich definierter Normalität: Offenkundig droht diese Tragik selbst zur Normalität zu werden. Es gilt nicht länger, Einzelfälle tragischer Entscheidungssituationen zu beurteilen. Vielmehr fragt sich, ob die Verfassungsentscheidung für die Rechtsstaatlichkeit unter den gegebenen Ausnahmeumständen wirklich im Sinne einer obersten, absolut uneinschränkbar bedingten Bedingung legitimer staatlicher Machtentfaltung auf Dauer gestellt sein kann, oder ob nicht doch der Verzicht auf rechtsstaatliche Forderungen im Detail und im Besonderen um des Rechtsstaats im Großen und Ganzen willen nach dem tieferen Sinn jener Entscheidung angezeigt erscheint. Indem so der Ausnahmezustand, auf dessen Herausforderungen die Verfassung als rechtlich-normative Rahmenordnung nicht zugeschnitten ist und die sie abschließend selbst unter Einfügung von Notstandsregelungen nie wird verrechtlichen können, als dauerhafte Normalität empfunden und zum normativ maßgebenden Bezugspunkt wird, kündigt sich offenbar ein Bedeutungswandel der rechtsstaatlichen Verfassung an (vgl. Agamben 2004, 102).

Gegen Bedeutungswandel ist keine Verfassung gefeit. Aber durch den beschriebenen Perspektivenwechsel würde die Verbürgung der Rechtsstaatlichkeit, ursprünglich zentraler Garant der epochemachenden Entscheidung für das Prinzip der Subjektivität, reduziert auf die Frage nach der Wahrung rechtsstaatlicher Formen, die sich bei näherem Hinsehen als bloße Formalitäten erweisen. Vielleicht garantiert eine solche Ordnung Sicherheit in Zeiten der Not, aber sie wäre nicht mehr identisch mit dem Unternehmen moderner Freiheitsorganisation, von dem jene große Anziehungskraft und erhebende Wirkung des Neubeginns ausging, derentwegen es für jeden Einzelnen lohnend erschien und erscheint, die brutale Freiheit des Naturzustands wirklich und ohne Vorbehalt zugunsten rechtlicher (gesetzmäßiger) Bindungen aufzugeben (Kant 1964a [1784], 42). Hinter diesen Punkt der Geistesgeschichte, den das Grundgesetz kurz und knapp vor allem mit seinem Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde fixiert, indem es also des Menschen „Recht auf Rechte“ anerkennt (Enders 1997, 392, 427-431, 501f.), können wir darum so wenig ohne

8 Demjenigen gegenüber, „den sein Gewissen bindet, ungerechtes oder unzweckmäßiges Recht als ungültig zu betrachten, obgleich es gesetzt ist, (kann das Recht) seine Macht bewahren, aber ... seine Geltung niemals beweisen. Dieser Fall des ‚Überzeugungsverbrechers‘ erweist sich gerade dadurch, dass es für ihn keine Lösung gibt, als ein wahrhaft tragischer Fall“.

Identitätsverlust zurück (Böckenförde 1990, 113<sup>9</sup>), wie wir heute bereits über ihn hinaus wären. Nur wird das für lange Zeit für selbstverständlich Gehaltene zunehmend zur Hoffnung – zur Hoffnung, dass diese Botschaft, mit der sich die Menschheit auf den Gedanken gestellt und zur freien Geistigkeit des Subjekts bekannt hat, einer eigenen, von den spezifisch abendländischen Kulturbedingungen loslösbaren, glaubhaften und geglaubten Tradition fähig sei. Solange wir aber wenigstens an dieser Hoffnung festhalten wollen, sind wir zum aufrichtigen Umgang mit unseren Grundsätzen verpflichtet und verbietet sich die Erhaltung des Staates um den Preis seiner Rechtsstaatlichkeit.

## Bibliographie

- Agamben, G. (2004) *Ausnahmezustand*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Anter, A. (2007) *Die Macht der Ordnung*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Böckenförde, E.-W. (1991) Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Böckenförde, E.-W. *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp: 92-114.
- Böckenförde, E.-W. (1998) Ist Demokratie eine Forderung der Menschenrechte? In: Gosepath, S./Lohmann, G. (Hg.) *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp: 233-243.
- Enders, C. (1997) *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Enders, C. (2005a) Kommentierung von Art. 1 (Abs. 1) GG. In: Friauf, K. H./Höfling, W. (Hg.) *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Enders, C. (2005b) Die Würde des Rechtsstaats liegt in der Würde des Menschen – Das absolute Verbot staatlicher Folter. In: Nitschke, P. (Hg.) *Rettungsfolter im modernen Rechtsstaat?*, Bochum: Kamp: 133-148.
- Enders, C. (2007) Der Staat in Not – Terrorismusabwehr an den Grenzen des Rechtsstaats. In: *Die Öffentliche Verwaltung*, 60 (24): 1039-1046.
- Gosewinkel, D./Masing, J. (2006) Einführung in die Texte: Grundlinien der europäischen Verfassungsentwicklung. In: Gosewinkel, D./Masing, J. *Die Verfassungen in Europa 1789 - 1949*, München: C.H. Beck: 9-70.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, 5. Aufl., Hoffmeister, J. (Hg.), Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1923) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. II-IV, Lasson, G. (Hg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Jakobs, G. (2005) Terroristen als Personen im Recht? In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (ZStW)*, 117 (4): 839-851.
- Kant, I. (1964a [1784]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Weischedel, W. (Hg.) *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI: 31-50.
- Kant, I. (1964b [1793]) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Weischedel, W. (Hg.) *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI: 125-172.
- Kant, I. (1964c [1. A. 1795/2.A. 1796]) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Weischedel, W. (Hg.) *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI: 193-251.
- Luhmann, N. (1965) *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker und Humblot.

9 „Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören.“

- Oellers-Frahm, K. (2007) Der IGH und die Lücke zwischen Gewaltverbot und Selbstverteidigungsrecht. In: *Zeitschrift für Europarechtliche Studien (ZEuS)* 10 (1): 71-92.
- Poscher, R. (2006) Menschenwürde im Staatsnotstand. In: Lenzen, W. (Hg.) *Ist Folter erlaubt?*, Paderborn: mentis: 47-65.
- Radbruch, G. (2003 [1932]) *Rechtsphilosophie*, Dreier, R./Paulson, S. (Hg.), 2. Aufl. Heidelberg: C.F. Müller.
- Rottmann, F. (2007) Das Misshandlungsverbot des Art 104 Abs. 1 S. 2 GG als Maßstab verfassungskonformer Auslegung. In: Goerlich, H. (Hg.) *Staatliche Folter – Heiligt der Zweck die Mittel?*, Paderborn: mentis: 75-95.

**Christoph Enders**, Professor an der Juristenfakultät der Universität Leipzig; dort Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, insbes. Umweltrecht, und Geschäftsführender Direktor des Instituts für Grundlagen des Rechts. Forschungsschwerpunkte: Staatsrecht, insbes. Fragen der Menschenwürde und des Grundrechtsschutzes, auch mit Blick auf den Embryonenschutz; Verwaltungsrecht; Rechts- und Staatsphilosophie.  
E-mail: [chenders@rz.uni-leipzig.de](mailto:chenders@rz.uni-leipzig.de)



# Vorbeugen ist besser ... Zur Soziologie der Prävention

*Ulrich Bröckling*

## **Abstract**

In neun Thesen skizziert der Artikel aus soziologischer Perspektive die spezifische Rationalität und die Technologien vorbeugenden Handelns. Prävention wird dabei beschrieben als übergreifender Modus des Zukunftsmanagements zeitgenössischer Gesellschaften.

**Keywords:** Prävention; Risikosoziologie; Normalismus; Versicherung

In Steven Spielbergs Science-Fiction-Thriller „Minority Report“ verhaftet die Polizei von Washington im Rahmen eines „Precrime“ genannten Modellprogramms im Jahre 2054 prospektive Mörder, *bevor* diese dazu kommen, ihre Opfer zu töten. In die Lage dazu versetzen sie drei Precognitive, kurz: Precogs, genannte menschliche Wesen, die aufgrund einer gentechnischen Manipulation fähig sind, künftige Morde in traumähnlichen Bildern vorherzusehen und Täter, Opfer und Zeitpunkt der Tat exakt zu bestimmen. Ihre Traumbilder werden mittels einer Ableitung ihrer Gehirnströme auf Bildschirme projiziert und die dort sichtbaren Personen wie Orte durch den Abgleich mit anderen Daten identifiziert, bevor ein Einsatzkommando ausrückt und die Noch-nicht-Mörder festnimmt. Diese werden dann in ein künstliches Koma versetzt und dauerhaft in sargähnlichen Ein-Mann-Silos deponiert. Ein TV-Spot, der für die Ausweitung des Programms auf die gesamten Vereinigten Staaten wirbt, verkündet, dass es „Precrime“ binnen eines Jahres gelungen sei, die Mordrate in Washington auf Null zu reduzieren. Der Spot schließt mit dem Slogan „Denn nur ein Leben in Sicherheit garantiert auch ein Leben in Freiheit“.

Der Film präsentiert mit dieser sich im weiteren Verlauf eher als Schreckensszenario erweisenden Utopie die von den Brechungen des heute Möglichen und Gewollten gereinigte Ratio der Prävention: das Versprechen von Sicherheit, das Ideal totaler gesellschaftlicher Transparenz und das Postulat proaktiver Intervention – gipfelnd in der paradoxen Konstruktion eines Täters ohne Tat. Einige dieser Aspekte beleuchten die folgenden Thesen; in der Summe skizzieren sie so etwas wie die soziale Grammatik der Vorbeugung.

## **(1) Prävention will nichts schaffen, sie will verhindern.**

Prävention bezeichnet in der grundlegenden Bedeutung des Begriffs ein Handlungsprinzip: *Praevenire* heißt zuvorkommen. Man tut etwas, *bevor* ein bestimmtes Ereignis oder ein bestimmter Zustand eintreten, *damit* diese nicht eintreten oder zumindest der Zeitpunkt ihres Eintretens hinausgeschoben wird oder ihre Folgen begrenzt werden. Vorausgesetzt ist dabei, dass sich *erstens* aus gegenwärtigen Indikatoren künftige unerwünschte Zustände prognostizieren lassen, dass sich *zweitens* Anzeichen von Fehlent-

wicklungen ohne Intervention verschlimmern, folglich *drittens* frühzeitige Eingriffe die größtmögliche Risikominimierung versprechen und sich die präventiven Interventionen *viertens* als Hilfe konzeptualisieren lassen.

Der Gegenstandsbereich vorbeugenden Handelns ist offen und nimmt erst im vorbeugenden Zugriff selbst Gestalt an. Indem Prävention, um überhaupt gezielt intervenieren zu können, einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit herauslöst und Zusammenhänge zwischen gegenwärtigen Phänomenen und künftigen Ereignissen oder Zuständen postuliert, konstruiert sie ihr eigenes Aktionsfeld. Und da es nichts gibt, was nicht als Bedrohung wahrgenommen oder zur Bedrohung deklariert werden könnte, kann alles zur Zielscheibe präventiver Anstrengungen werden. Ob Karies oder Herzinfarkt, Drogenkonsum oder Jugendgewalt, ob körperliche Deformationen oder psychische Erkrankungen, ob Terroranschläge oder Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln – überall lauern Risiken, drohen Krisen und tut folglich Vorbeugung Not.

Prävention folgt dem Prinzip des Latenthaltens: Gesundheit kennt sie nur als Abwesenheit von Krankheit, Sicherheit nur als Ausbleiben von Verbrechen, Frieden nur als Nicht-Krieg. Die Mittel, mit denen sie ihre Ziele erreichen will, sind dagegen ebenso gut repressiver wie produktiver Natur. So wenig ihr Gegenstand *a priori* festliegt, so gegensätzlich ist auch die Wahl ihrer Interventionsformen und Akteure: Prävention straft und belohnt, droht und ermutigt, schreckt ab und belehrt, sammelt und sondert aus, entzieht Ressourcen und teilt sie zu, installiert technische Kontrollsysteme und nutzt soziale Netzwerke.

Der Unbestimmtheit des Begriffs – das einzige, was die heterogenen Formen präventiven Handelns verbindet, ist ihre zeitliche Struktur: das Zuvorkommen – entsprechen die praktischen Ambivalenzen vorbeugender Interventionen. Im Zeichen von Prävention geschieht Humanstes wie Inhumanstes. Vorbeugung rettet, verlängert und verbessert Leben, sie mindert Leid und Unsicherheit. Vorbeugung kann aber auch gewalttätig, ja mörderisch sein. Sie legitimiert die Todesstrafe ebenso wie die Errichtung von Gefängnissen, Zwangssterilisierungsprogramme ebenso wie die Abtreibung behinderter Föten. Mit dem Vorbeugungsargument werden militärische Erstschläge, die potentiellen Aggressoren zuvorkommen sollen, ebenso gerechtfertigt wie die Liquidierung vermeintlicher „Volkschädlinge“ oder „Klassenfeinde“. Präventionsprogramme gleichen Kreuzzügen; ihre Logik ist die der antizipierenden Säuberung: Gegen welche Übel auch immer die vorbeugenden Maßnahmen antreten, sie sollen eliminiert werden. Auch wenn – anders als in Spielbergs Film – ein endgültiger Sieg den Protagonisten selbst utopisch erscheint und sie sich mit bescheideneren Vorgaben zufrieden geben, als regulative Idee leitet dieses Ziel ihre Praxis. Oft genug liefern Präventionsversprechen nur die Rechtfertigung für Präventionsverbrechen, doch auch jenseits bloß ideologischer Indienstnahme vorbeugender Absichten ist selbst der beste Wille nicht davor gefeit, Schlimmes zu bewirken. Wer dem einen Übel vorbeugt, befördert häufig ein anderes, und der Imperativ der Leidensfreiheit entpuppt sich nicht selten als ein Freibrief für Mitleidslosigkeit.

## **(2) Prävention versucht die Kontingenz der Zukunft zu bändigen.**

Kontingenz ist, was unsicher und was veränderbar ist: der Bereich des Möglichen. Nur weil, was sein wird, immer auch anders sein könnte, ist es durch vorbeugendes Handeln beeinflussbar; nur weil das Kontingente immer auch das Bedrohliche, Nicht-Gewollte einschließt, ist vorbeugendes Handeln nötig. Das Kontingente ist „kein offener Letzthori-

zont des Möglichen überhaupt“ (Makropoulos 1990, 408), sondern immer ein gesellschaftlich gerahmtes Möglichkeitsfeld. In den westlichen Gesellschaften hat sich in der Neuzeit die Kontingenzerfahrung radikalisiert; als unsicher wie veränderbar erscheint seither nicht nur das Handeln selbst, sondern auch der Möglichkeitshorizont, in dem es sich vollzieht. Diese Offenheit wurde jedoch nicht allein als positive Erweiterung der Handlungsoptionen, sondern zugleich als verstörende Entgrenzung erfahren. In dem Maße, wie für die Unwägbarkeiten des menschlichen Lebens nicht länger ein göttliches *fatum* verantwortlich gemacht werden konnte, wurde es möglich und unabweisbar nötig, die bedrohlichen Seiten der Kontingenz aus eigener Kraft unter Kontrolle zu bringen. In diesem Sinne ist Prävention ein modernes Phänomen. Die vorbeugende Kontingenzbewältigung entbehrt jeglichen Bezugs auf Transzendenz und stützt ihre Interventionen auf wissenschaftlich generierte Gewissheiten. Das unterscheidet sie von anderen Formen des Umgangs mit prospektiven Übeln. Vorsorgepraktiken sind vermutlich so alt wie die Menschheit, doch kommen Schutzvorkehrungen gegen Angreifer oder wilde Tiere, das Anlegen von Nahrungsvorräten oder Opferrituale, welche die Götter günstig stimmen und so Schaden abwenden sollen, noch ohne systematische Datenerhebung, Ursachenforschung und Prognostik, ohne minutiöse Steuerungsprogramme und Planbarkeitsutopien aus, wie sie das Zeitalter der Prävention kennzeichnen. Spezifisch modern ist auch die Suggestivkraft des Präventionsgedankens, die Überzeugung, dass vorbeugende Strategien korrektiven und kurativen Maßnahmen grundsätzlich überlegen sind. Weil niemand daran zweifelt, dass Vorbeugen besser ist als Heilen, breiten sich präventive Semantiken und Technologien in nahezu alle Lebensbereiche aus: „prevention of everything – and everything as prevention“ (Billis 1981, 374f.).

### (3) Prävention bezieht sich auf Risiken.

Risiken sind, folgt man Niklas Luhmanns Unterscheidung zwischen Risiko und Gefahr, mögliche künftige Schäden, deren etwaiges Eintreten als Folge eigenen Handelns oder Unterlassens gedeutet, während es bei Gefahren der Umwelt zugerechnet wird (Luhmann 1990, 1991). Ob etwas als Risiko oder als Gefahr erscheint, ist also eine Frage der Selbst- oder Fremdattribution. Zwar kann man sich auch gegen Gefahren wappnen, aber für den, der es tut, verwandeln diese sich insofern in Risiken, als er sie einem Kalkül unterwirft und Eintrittswahrscheinlichkeit beziehungsweise Ausmaß des möglichen künftigen Schadens in Abhängigkeit zum eigenen Handeln oder Unterlassen setzt. Prävention transformiert Gefahren in Risiken, indem sie künftige Zustände an gegenwärtige Entscheidungen koppelt und auf diese Weise Zeit bindet. Wo Vorbeugung möglich erscheint, wie begründet oder unbegründet diese Erwartung auch sein mag, wird es riskant, darauf zu verzichten. Dass ein Haus vom Blitz getroffen wird, ist eine Gefahr; keinen Blitzableiter zu installieren, ein Risiko. Umgekehrt erzeugt präventives Handeln selbst neue Risiken – das Problem jeder Schutzimpfung. Die Entscheidung für oder gegen diese oder jene vorbeugende Maßnahme wird damit zur Abwägung zwischen verschiedenen Risiken und Risikoeinschätzungen. Darin liegt die Brisanz aller Prävention: Entschieden wird in jedem Fall, weil auch Nicht-Entscheiden eine Entscheidung darstellt, aber welche Entscheidung die richtige ist, dafür gibt es keine absoluten Kriterien, sondern bestenfalls Wahrscheinlichkeitsaussagen. Und weil die Zukunft nun einmal kontingent ist, kann Prävention sich auch als ganz unnötig erweisen. Luhmann hat auch das in der ihm eigenen Lakonik auf eine Formel gebracht: „Man jagt sich Tag für Tag durch den Wald, um gesund zu bleiben, und stürzt dann mit dem Flugzeug ab“ (Luhmann 1991, 39).

Risiko ist all das, so ließe sich zuspitzen, wogegen sich vorbeugende oder schadensausgleichende Maßnahmen treffen lassen. Kein „objektives“ Merkmal der Realität also, aber ebenso wenig nur ein soziales Konstrukt oder eine bloß subjektive Einschätzung, sondern ein „Rationalitätsschema“, eine Art und Weise, bestimmte Elemente der Realität zu ordnen, sie kalkulierbar zu machen und gezielt auf sie einzuwirken (Ewald 1993; Dean 1998). Anders ausgedrückt: Risiken sind gebunden an die Existenz und den Einsatz von Risikotechnologien, und verschiedenen Risikotechnologien entsprechen verschiedene Risikotypen.

Zwei grundsätzliche Strategien des Umgangs mit Risiken beziehungsweise der Kontingenzzkontrolle lassen sich unterscheiden: Kontingenz kann zum einen bewältigt, der Bereich des Möglichen also durch vorbeugende Reglementierungen eingeschränkt werden. Das Ideal ist hier *Risikovermeidung*. Kontingenz kann zum anderen „bewirtschaftet“, der Möglichkeitshorizont also genutzt und erweitert, seine bedrohlichen Seiten aber durch geeignete Sicherheitsvorkehrungen aufgefangen werden. Das Ideal ist hier *Risiko-management* (Makropoulos 1990, 417f.). Man kann das Eintreten möglicher künftiger unerwünschter Ereignisse zu verhindern suchen, oder man kann Vorsorge treffen, dass im Falle ihres Eintretens der Schaden kompensiert wird – etwa durch Abschluss einer Versicherung. Beide Strategien schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich komplementär und treten in vielfachen Kombinationen auf. Die Grenzen der einen fungieren als Rechtfertigung der jeweils anderen: Weil auch noch so umfassende Prävention keine absolute Sicherheit garantieren kann, werden Rest-Risiken versicherungsförmig abgedeckt; weil Versicherungen Risiken kapitalisieren, sind sie darauf bedacht, Zahl und Ausmaß der Schadensfälle durch vorbeugende Maßnahmen zu begrenzen. So machen Versicherungsgesellschaften ihre Leistungen von der Erfüllung bestimmter präventiver Obliegenheiten abhängig – ohne jährlichen Zahnarztbesuch wird beispielsweise nur ein geringerer Anteil der Kosten für Zahnersatz übernommen. Umgekehrt werden auch regelmäßige Vorsorgeuntersuchungen kaum jemanden veranlassen, auf den Abschluss einer Kranken- oder Unfallversicherung zu verzichten. Historisch war der Aufstieg des Assekuranzwesens begleitet von kritischen Stimmen, die den Versicherungen vorwarfen, sie unterhöhlten das Prinzip individueller Daseinsvorsorge und verführten zu Leichtsinn und Verantwortungslosigkeit. Regelmäßige Beitragszahlung ersetze die Tugend vorbeugender Umsicht. Die Fürsprecher der Versicherung wiederum hielten dagegen, dass der Einzelne sich gegen viele Risiken der industriellen Gesellschaft – Musterbeispiel war der Arbeitsunfall – auch durch noch so vorsichtiges Verhalten nicht schützen könne. Deshalb müssten die Risiken sozialisiert und die Schadensfolgen gemeinschaftlich aufgefangen werden (Ewald 1989, 1991, 1993; Defert 1991).

Mit der Versicherung teilt die Prävention das probabilistische Kalkül. Während die Assekuranz den bereits eingetretenen Schaden durch Geldleistungen ausgleicht und die Mittel dazu durch Prämienzahlungen ihrer Mitglieder aufbringt, soll Prävention im Vorfeld verhindern, dass der Schadens- und damit auch der Versicherungsfall überhaupt eintritt. Die Formel  $Risiko = Schadensausmaß \times Eintrittswahrscheinlichkeit$  dient der einen zur Berechnung ihrer Prämien, der anderen zur rationalen Planung ihrer Interventionen, die an einer oder an beiden Variablen zugleich ansetzen. Anders als die Prävention bildet die Versicherung jedoch eine einheitliche Risikotechnologie und vereinigt ihre Mitglieder durch das Prinzip der Solidarhaftung zu einem höchst wirksamen Gesellschaftsvertrag.

Im Unterschied dazu faltet sich Prävention auf in ein komplexes Bündel heterogener Technologien, die sich hinsichtlich ihrer Reichweite, ihres Zeithorizonts, ihrer Angriffspunkte und Wirkmechanismen sowie der beteiligten Akteure unterscheiden und ergänzen: Verhaltens- steht neben Verhältnis-, Spezial- neben Generalprävention, individuum-

zentrierte konkurrieren mit risikogruppen- oder bevölkerungsbezogenen Ansätzen, Zwangsmaßnahmen mit Aufklärungskampagnen. Im Bereich der Gesundheitsvorsorge soll Primärprävention die Zahl der Neuerkrankungen verringern, Sekundärprävention die Krankheitsdauer verkürzen und Chronifizierungsprozessen vorbeugen, Tertiärprävention schließlich soll Folgeschäden verhindern oder begrenzen (Caplan 1964).

Die Mittel der Prävention sind so verschieden wie die Übel, denen vorgebeugt werden soll: Ihrer Funktionsweise nach lassen sich die Technologien der Vorbeugung klassifizieren in Maßnahmen zur *Früherkennung* (z.B. Vorsorgeuntersuchungen; Pränataldiagnostik; militärische Aufklärungssysteme), der *Expositionsprophylaxe* (z.B. Rauchverbote; Wasser- und Abfallhygiene; Wegsperrungen „gefährlicher Individuen“; Umwelt- und Arbeitsschutzgesetzgebung) und der *Dispositionsprophylaxe*, die sich wiederum in Maßnahmen zur *Verhaltensmodifikation* (z.B. pädagogische Interventionen, strafrechtliche Sanktionen, Empowerment, Strategien des Selbstmanagements) und zur *Immunisierung* (z.B. Impfprogramme, Selbstverteidigungskurse) gliedern. Früherkennung funktioniert als Risiko-Detektor und isoliert Risikofaktoren und -gruppen; Expositionsprophylaxe schirmt gegen potentielle Bedrohungen ab oder eliminiert deren Ursachen; Dispositionsprophylaxe stärkt die Abwehrkräfte.

#### **(4) Prävention ist ein unabschließbares Projekt.**

Sicherheit ist, anders als der Werbespot in Spielbergs Film suggeriert („Denn nur ein Leben in Sicherheit garantiert auch ein Leben in Freiheit.“), ein unerreichbares Ziel. Gleichwohl bilden Sicherheitsbedürfnisse den Antrieb und markieren Sicherheitsfiktionen den Fluchtpunkt aller präventiven Anstrengungen. Das verleiht diesen den Charakter des Unabschließbaren: Vorbeugen kann man nie genug und nie früh genug.

Prävention konstituiert damit eine Anthropologie im Gerundivum. Sie bestimmt „den Menschen“ als ein zu schützendes und zu optimierendes Wesen. Sie sucht weder nach Universalien menschlicher Existenz, noch verwirft sie deren Möglichkeit, sondern übersetzt die Frage nach der *conditio humana* in die praktische Aufgabe, „Defizitmenschen“ zu verhindern und „Voll-“ bzw. „Normalmenschen“ zu schaffen. Den an die Vorbeugungspraktiken geknüpften Sicherheitsversprechen liegt das Bild einer existentiell gefährdeten und gleichermaßen schutzbedürftigen wie zur vernunftmäßigen, d.h. risikominimierenden Lebensführung fähigen Spezies zugrunde. Der unabschließbare Perfektibilisierungsdruck wiederum verpflichtet die Menschen auf das Diktat des Komparativs und bestimmt sie als stets nur vorläufiges Ergebnis von Regimen der (Selbst-)Rationalisierung.

#### **(5) Prävention bedarf eines „Willens zum Wissen“.**

Wer die Wahrscheinlichkeit des Eintretens oder das Ausmaß von Schadensvorfällen minimieren will, muss die Bedingungen kennen, die sie hervorbringen: ohne Ätiologie keine Prognostik, ohne Prognostik keine Prävention. Vorbeugung impliziert daher systematische Wissensproduktion. „Voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir“, heißt es schon bei Comte. Biologische Prozesse, menschliches Verhalten und erst recht soziale Phänomene lassen sich jedoch in den meisten Fällen nicht auf eindeutige Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge reduzieren, und selbst wenn Kausalerklärungen Plausibilität beanspruchen können, gilt das nur a posteriori. In Bezug auf die Zukunft sind dagegen nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich.

Der präventive Blick generalisiert deshalb den Verdacht und sucht Indizien aufzuspüren, die auf künftige Übel hindeuten und an denen die vorbeugenden Maßnahmen ansetzen können. Das kann der Erreger sein, von dem eine Infektionsgefahr ausgeht, oder das geschwächte Immunsystem, das jenem keinen ausreichenden Widerstand entgegenzusetzen vermag. Das kann ein überschrittener Grenzwert sein oder ein individuelles Risikoverhalten, ein genetischer Defekt oder ein belastendes Sozialmilieu. Das kann schließlich die sprichwörtliche Gelegenheit sein, die Diebe schafft, oder die inzwischen kaum weniger sprichwörtlichen *broken windows*, die, nicht repariert, die Zahl der Regelverstöße in einem Stadtviertel ansteigen lassen (Wilson/Kelling 1982). Die ätiologische Forschung isoliert und korreliert Risikofaktoren, ohne diese jemals vollständig erfassen zu können. Das Präventionswissen bleibt stets lückenhaft und erheischt weitere Forschung. Wer vorbeugen will, weiß nie genug.

Freilich gibt es auch eine Präventivwirkung des Nichtwissens: Wie Heinrich Popitz für den Bereich des Rechts gezeigt hat, ist „eine totale Verhaltenstransparenz menschlicher Gesellschaften“ ebenso unmöglich wie „ein Normensystem, das die Entdeckung aller Normbrüche aushalten würde“, oder ein Sanktionssystem, das „mit allen Normbrüchen, die passieren, fertig werden müßte“ (Popitz 1968, 18). Nicht nur die verhängten Sanktionen, sondern auch die nicht entdeckten und folglich auch nicht geahndeten Normverletzungen, so sein Argument, stabilisieren die Rechtsordnung, weil sie diese von der Überforderung durch einen lückenlosen Sanktionszwang entlasten, ohne den Geltungsanspruch der Normen preiszugeben. Popitz' Nachweis des sozialen Nutzens der Dunkelziffer zeigt die Schwächen funktionalistischer Straftheorien, widerlegt jedoch nicht die These von der Unabschließbarkeit des präventiven Willens zum Wissen: Die Dunkelziffer ist das, was nach den polizeilichen Anstrengungen zur Verbrechensverhütung und -aufklärung übrig bleibt. Würde aus dieser relativen Schranke des Wissens ein vorsätzliches Nichtwissenwollen, verkehrte sich der präventive Effekt in sein Gegenteil, weil mit der Sanktionsdrohung auch die Norm selbst entwertet würde.

## (6) Prävention normalisiert.

Zum Risikosignal und Ausgangspunkt präventiven Handelns kann letztlich alles werden, was von Sollwerten abweicht oder, besser noch: was sich als Vorzeichen solcher Abweichungen identifizieren lässt. Ob dabei soziale oder biologische Normen oder statistische Mittelwerte als Richtschnur dienen, ist zunächst gleichgültig, entscheidend ist, dass überhaupt Normen bestimmt und Normalverteilungen erhoben worden sind, auf welche die vorbeugenden Interventionen dann geeicht werden.<sup>1</sup> In dem Maße jedoch, in dem Prävention Normbrüche, Pathologien und Abweichungen von Durchschnittswerten glei-

1 Georges Canguilhem (1974, 166f.) hat darauf hingewiesen, dass logisch zwar die Abweichung auf die Definition des Normalen folgt, sie ist dessen Negation, dass tatsächlich aber die Abweichung das Vorgängige darstellt. Es ist, so Canguilhem, die geschichtliche Priorität des späteren Anormalen, welche eine norm(alis)ierende Intention wachruft. Das Normale ist das Resultat der Durchführung eines norm(alis)ierenden Plans, z.B. eines Präventionsprogramms. Um gezielte vorbeugende Maßnahmen treffen zu können, muss so etwas wie ein Risikobewusstsein vorhanden sein, das dann die Definition von Normen und Normalfeldern vorantreibt und diffuse Störungen in präzise bestimmbare Devianzen oder Pathologien verwandelt.

chermaßen und mit Hilfe der gleichen normalisierenden Verfahren traktiert, wird sie selbst zum Motor des „Normalismus“ (Link 1997).

Um eine diffuse, räumlich wie zeitlich weit verstreute Menge von Menschen in eine Population zu verwandeln, die dann zum Adressaten von Kontroll- und Steuerungsmaßnahmen werden kann, bedarf es Verfahren, welche die Regelmäßigkeiten ihrer Lebensäußerungen sichtbar machen und deren Einflussfaktoren ermitteln. Erst die systematische Erhebung und statistische Aggregation von Daten lässt jene „sozialen Tatbestände“ (Durkheim 1895) emergieren, die eine sich als „Soziale Physik“ (Quetelet 1869) verstehende Soziologie beschreibt und für vorbeugende Eingriffe aufbereitet. Die Entdeckung der eigenständigen Sphäre des Sozialen bildet die epistemische Grundlage aller Präventionsprogramme. Selbst wo die Interventionen beim Individuum ansetzen, bleiben sie durch ihre Orientierung an Normalwerten rückgebunden an die Gesamtpopulation, aus welcher die statistische Fiktion des Durchschnittsmenschen destilliert wurde. Die Geschichte der Prävention ist daher untrennbar verbunden mit der Geschichte der Datenerhebung und -verarbeitung, der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Wenn die Kriminalprävention sich beispielsweise nicht mehr darauf beschränkt, Gesetzesbrecher zu bestrafen, um diese wie auch alle übrigen Gesellschaftsmitglieder von künftigen Straftaten abzuhalten, sondern Kriminalitätsraten berechnet und kriminogene Faktoren (Gelegenheitsstrukturen) herauspräpariert, um dann auf diese einzuwirken, so überlagern normalistische Steuerungsmechanismen die normativen Reglementierungen. Umgekehrt wird die Normalität selbst normativ aufgeladen. Das Mittel- wird zum Idealmaß, während Abweichungen vom Durchschnitt Risikogruppen definieren und Präventionsbedarf signalisieren. Die Anziehungskraft vorbeugenden Handelns beruht nicht zuletzt darauf, dass sie die Denormalisierungsangst – vielleicht *die* Grundangst der Moderne – zugleich mobilisiert und zu bewältigen verspricht. „Bin ich noch normal?“, das ist die Frage, die den auf vorbeugende Sorge um sich selbst getrimmten Homo praeventionalis umtreibt. Praktisch funktioniert Vorbeugung als Anpassung und Selbstanpassung an Normalitätsstandards, die damit den Status sozialer Normen erlangen. „Keeping the normals normal“ (Reiwald 1948, 106), lautet ihre Maxime. Und weil die Normalitätsnormen selbst flexibel sind, kann die vorbeugende Anpassung nicht endgültig sein: Wer vorbeugen will, darf niemals aufhören.

## **(7) Prävention totalisiert und individualisiert.**

Prävention richtet sich gleichermaßen an alle wie an jeden Einzelnen. Deshalb werden die Methoden der Formalisierung und Quantifizierung flankiert von qualitativ-hermeneutischen Verfahren, die subjektive Sinnwelten und Handlungsmuster ausdeuten. So generieren Verhaltensbeobachtungen, Interviews, Tagebücher oder Krankengeschichten ein individualisierendes Wissen, das Vorbeugung an die Fähigkeit zur Introspektion und den Aufbau von Selbststeuerungspotentialen koppelt. Die vom Ideal der Mathematisierbarkeit getragenen messenden Verfahren und die gerade auf das nicht Mathematisierbare abzielenden phänomenologisch-verstehenden Zugänge stehen sich dabei nicht antagonistisch gegenüber, sondern sind in einem komplexen Verhältnis wechselseitiger Ver-

weisungen und Verbindungen aufeinander bezogen.<sup>2</sup> So bilden epidemiologische Erhebungen auf der einen, Individualdiagnostik und Case-management auf der anderen Seite die beiden unverzichtbaren Säulen der Gesundheitsvorsorge. Der Zweigleisigkeit präventiver Wissensproduktion korrespondiert die Gleichzeitigkeit von Dezentrierung und Rezentrierung des Subjekts in der vorbeugenden Praxis: Einerseits ist Prävention, wie der französische Soziologe Robert Castel schreibt, „mit der Auflösung des Begriffs des *Subjekts* oder des konkreten Individuums verbunden, der durch einen Komplex von *Faktoren*, die Risikofaktoren, ersetzt wird“ (Castel 1983, 51). Andererseits machen vorbeugende Strategien gerade die Seite des Subjekts stark und inaugurieren es als selbstverantwortlichen und kompetenten Agenten seines eigenen Lebens.

### **(8) Prävention ist ein Handeln in Machtrelationen.**

Wer vorbeugen will, muss nicht nur wissen, was zu tun ist, sondern muss es auch durchsetzen können. Prävention impliziert die Fähigkeit, Verhalten zu steuern und Verhältnisse zu ändern, gleich ob diese Fähigkeit sich auf Sanktionsgewalt oder Überzeugungskraft, auf technische Apparaturen oder soziale Arrangements stützt. Die vorbeugenden Maßnahmen mögen autoritär die individuelle Freiheit beschneiden oder – als Selbstkontrolle – die Autonomie des Individuums bestätigen, ihre Legitimität und Attraktivität beziehen sie aus dem Versprechen, mögliche Schäden abzuwehren. Indem ihr notwendig das Wissen, die Werturteile und damit die Machtkonstellationen der Gegenwart eingeschrieben sind, projiziert Prävention die Gegenwart normativ auf die Zukunft. Sie ist konservativ, selbst wenn sie das Leben von Individuen, Gruppen oder ganzen Populationen nachhaltig verändert.

Wo Macht ausgeübt wird, gibt es auch Widerstand: Prävention ist stets konfrontiert mit Gegenkräften, die ihre Anstrengungen unterlaufen, bremsen oder blockieren, und sie

2 David Matza (1973, 22) konstatiert demgegenüber einen Gegensatz von Präventions- und Verstehensperspektive, zumindest soweit es um die Untersuchung abweichenden Verhaltens geht: „Eine grundlegende Schwierigkeit der Präventionsperspektive besteht darin, dass sie systematisch die Fähigkeit zur Einfühlung und zum Begreifen der Untersuchungsgegenstände stört. Nur mit der Perspektive des Verstehens können die Struktur der sozialen Verhaltensmuster und die vielfältigen Nuancen menschlichen Eingehens auf diese Muster erfasst und analysiert werden. Ohne Verstehen und Einfühlung können wir vielleicht die offen zutage liegenden Fakten in bezug auf ein bestimmtes Phänomen sammeln und die darauf gerichteten Maßnahmen kritisieren, aber es wird uns nicht gelingen, in zureichender Tiefe seinen Sinn für die beteiligten Subjekte und seine Stellung im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu betrachten. [...] Der Präventionsstandpunkt hindert überhaupt daran, das abweichende Phänomen richtig in den Blick zu bekommen, da er von dem Ziel bestimmt und motiviert wird, es auszumerzen“. Die Opposition ist freilich eher als ein historisches Durchgangsstadium zu begreifen: Matzas Vorwurf bezieht sich auf eine frühe Phase US-amerikanischer Devianzforschung, als Soziologie, Sozialarbeit und Sozialreform eng miteinander verbunden waren und die soziologische Forschung ihrem Selbstverständnis nach unmittelbar zur Heilung bzw. Vorbeugung sozialer Pathologien beitragen wollte. Damit legte sie ihren Untersuchungen nicht nur die dominierenden gesellschaftlichen Normvorstellungen als Maßstab zugrunde und verstellte sich die Möglichkeit, abweichendes Verhalten aus der Akteursperspektive zu beschreiben, die methodische Voreingenommenheit begrenzte vielmehr auch die Wirksamkeit der darauf aufbauenden Präventionskonzepte. Die späteren Studien, etwa der Chicago School, die sich den Devianzphänomenen mit ethnographischem Blick näherten, mündeten nicht mehr unmittelbar in sozialreformerische Programme, aber gerade diese Integration der „Verstehensperspektive“ und die damit verbundene Lockerung des Verhältnisses von Forschung und Anwendung ermöglichte die Verfeinerung und Ausdifferenzierung präventiver Maßnahmen.

gewinnt erst in der Auseinandersetzung mit diesen Kontur. Von den lieb gewonnenen, aber riskanten Gewohnheiten, an deren Schwerkraft Aufklärungskampagnen ebenso scheitern wie Verbote, bis zu politischen Kontroversen, in denen präventive mit nicht-präventiven und verschiedene präventive Optionen miteinander konkurrieren – immer operiert das vorbeugende Handeln in einer komplexen strategischen Konstellation, in der Kräfteverhältnisse abzuschätzen, Allianzen zu schließen oder aufzukündigen, taktische Festlegungen zu treffen und bei jedem Schritt die Operationen der anderen beteiligten Akteure zu berücksichtigen sind.

### **(9) Prävention ist gekoppelt an Kosten-Nutzen-Kalküle.**

Ihre Legitimation bezieht Prävention aus dem Versprechen, die gewünschten Effekte mit weniger Aufwand beziehungsweise mit dem gleichen Aufwand größere Effekte zu erzielen als therapeutische Maßnahmen, die Sanktionierung von Abweichungen oder Schadensausgleich. Vorbeugen ist besser, nicht zuletzt weil es billiger ist. Aber auch Prävention hat ihren Preis und gerät deshalb insbesondere dort unter Beschuss, wo sie die öffentlichen Kassen belastet. In Frage steht dabei nicht die präventive Vernunft als solche, sondern wer ihr Geltung verschaffen soll. Im Zuge der gegenwärtigen Ökonomisierung des Sozialen verwandelt sich der „Vorsorgestaat“ (Ewald 1993) zum „aktivierenden Staat“, der seine Bürger und Bürgerinnen aus der fürsorglichen Belagerung in die Freiheit der Selbstsorge entlässt und ihnen zumutet, ihre Lebensrisiken eigenverantwortlich zu managen. Nicht die pastorale Umsicht einer gleichermaßen behütenden wie kontrollierenden Verwaltung, sondern marktförmige Selbstregulation soll die optimale Allokation knapper Ressourcen gewährleisten und Risikominimierung mit Autonomiemaximierung verbinden. Prävention wird wichtiger denn je, aber sie wird zunehmend zur Sache der Individuen, die gehalten sind, sich selbst ökonomisch zu regieren. Wer sich als unternehmerisches Selbst behaupten will, tut gut daran, rechtzeitig ins eigene Humankapital zu investieren.

Und weil in dieser Logik jedes Handeln als Investition zu begreifen ist, sich aber eben auch als Fehlinvestition erweisen kann, muss das unternehmerische „Selbstverbesserungssubjekt“ flexible Strategien der Fehlervermeidung sowie der Anpassung an veränderte Umweltbedingungen entwickeln. Unternehmer müssen Risiken eingehen, aber sie müssen auch alles tun, die Gewinn- und Verlustaussichten ihrer Entscheidungen soweit möglich zu kalkulieren. Kurzum, sie müssen kontinuierlich lernen und sind deshalb auf fortwährendes Feedback angewiesen. Das geht nicht allein, sondern nur in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit anderen. Vorbeugen heißt zu kommunizieren und sich zu vernetzen. Auch hier gilt das Diktat des Komparativs: Je dichter die Kommunikation, je mehr Knoten das Netzwerk, desto geringer die verbleibenden Risiken.

Aktuelle Präventionsdiskurse ersetzen die traditionellen Mechanismen des Überwachens und Strafens deshalb durch ein Regime des Monitoring und freiwilliger Selbstkontrolle. Kompetenz- und Ressourcenorientierung lauten die Schlagworte, und nicht nur in der Suchtprävention hat sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt, die Stärken zu stärken sei wirksamer, als Ängste zu schüren oder Verbote auszusprechen. Ohne Drohszenarien kommt indes auch der Appell an die Selbstverantwortung nicht aus: Wer es an Einsicht fehlen lässt und etwa auf Tabak oder Alkohol nicht verzichten will, wer keinen Sport treibt oder regelmäßige Vorsorgeuntersuchungen versäumt, der hat auch die Folgen selbst zu tragen – sei es in Form höherer Versicherungsprämien, sei es in Form von Erkrankungswahrscheinlichkeit und geringerer Lebensdauer. Je dichter das Netz präventiver

Kontrollmöglichkeiten, desto fahrlässiger handelt, wer sie nicht wahrnimmt. Vorbeugung avanciert zur moralischen Pflicht, deren Unabweisbarkeit gerade darauf beruht, dass sie nicht an hehre Ideale, sondern an das Eigeninteresse appelliert. Weil dieses Gebot sich auf alle Lebensbereiche erstreckt, ist ihm eine ebenso universelle Schuldzuweisung eingeschrieben. Welche kleinen oder großen Katastrophen den Einzelnen auch ereilen mögen, in letzter Konsequenz sind sie stets ein Ergebnis seiner unzureichenden Sorge um sich. Dieser Schuld entgeht niemand, denn der Ausgang allen präventiven Bemühens steht immer schon fest: *In the long run we are all dead*. Vorbeugung gewährt allenfalls Aufschub. Vielleicht ist das der Grund für das konstitutiv schlechte Gewissen, dass Präventionisten haben – und anderen machen.

Wie könnte das Gesagte in ein Forschungsprogramm übersetzt werden? Dazu abschließend einige wenige Anmerkungen: Einer soziologischen Reflexion, die auf Problematisierung des vermeintlich Selbstverständlichen abzielt – und der Gemeinpruch, Vorbeugen sei besser als Heilen, besitzt zweifellos eine nahezu fraglose Plausibilität – kann es nicht darum gehen, die Vorbeugung gegenüber anderen Sozialtechnologien und Selbstpraktiken hochzuhalten oder aber zu verdammen oder bestimmte Präventionskonzepte gegen andere auszuspielen. Vielmehr läge die Aufgabe darin, die spezifische Rationalität sowie die Technologien der Vorbeugung herauszuarbeiten, die heterogenen Elemente und Ursprünge des Präventionsdispositivs und sein Diffundieren in die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereiche nachzuzeichnen. Anders gesagt: Es ginge darum, Prävention als einen übergreifenden Modus des Zukunftsmanagements zeitgenössischer Gesellschaften herauszupräparieren. Um diesen Vergesellschaftungsmodus zu beschreiben, wäre eine systematische Darstellung der unterschiedlichen Präventionstypen und -strategien zu verbinden mit exemplarischen Fallstudien zu einzelnen Präventionsfeldern. Zu untersuchen wären nicht zuletzt die massenkulturellen Imaginationen und Phantasmen, die sich – wie in Spielbergs „Minority Report“ – an das Ideal der Vorbeugung heften. Gesucht wird eine Antwort auf die Frage: Was bedeutet es, wenn eine Gesellschaft sich die Losung von „Precrime“ zu eigen macht: „... nur ein Leben in Sicherheit garantiert auch ein Leben in Freiheit“?

## Bibliographie

- Billis, D. (1981) At risk of prevention. In: *Journal of Social Policy*, 10: 367-379.
- Canguilhem, G. (1974) Neue Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen. In: *Das Normale und das Pathologische*. München: Hanser.
- Caplan, G. (1964) *Principles of Preventive Psychiatry*. New York/London: Basic Books.
- Castel, R. (1983) Von der Gefährlichkeit zum Risiko. In: Wambach, M. M. (Hg.) *Der Mensch als Risiko. Zur Logik von Prävention und Früherkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dean, M. (1998) Risk, Calculable and Incalculable. In: *Soziale Welt*, 49: 25-42.
- Defert, D. (1991) ‚Popular life‘ and insurance technology. In: Burchell, G./Gordon, C./Miller, P. (eds.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1895/1984) *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ewald, F. (1989) Die Versicherungs-Gesellschaft. In: *Kritische Justiz*, 22: 385-393.

- Ewald, F. (1991) Insurance and Risk. In: Burchell, G./Gordon, C./Miller, P. (eds.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ewald, F. (1993) *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Link, J. (1997) *Versuch über den Normalismus*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1990) Risiko und Gefahr. In: *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1991) *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Makropoulos, M. (1990) Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz. In: *Soziale Welt*, 41: 407-423.
- Matza, D. (1973) *Abweichendes Verhalten*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Popitz, H. (1968) *Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe*. Tübingen: Mohr und Siebeck.
- Quetelet, A. (1869/1914/1921) *Soziale Physik* (186). 2. Bde. Jena: Fischer.
- Reiwald, P. (1948) Verbrechensverhütung als Teil der Gesellschaftspsychohygiene. In: Meng, H. (Hg.) *Die Prophylaxe des Verbrechens*. Basel: Schwabe.
- Wilson, J. W./Kelling, G. L. (1982) The police and neighborhood safety: Broken Windows. In: *Atlantic Monthly*, March: 29-39.

**Ulrich Bröckling**, Soziologe, ist Professor für Ethik, Politik, Rhetorik am Institut für Politikwissenschaft der Universität Leipzig. Lehr- und Forschungsschwerpunkte: Soziologie von Sozial- und Selbsttechnologien, Studies of Governmentality, Kulturosoziologie, Schul- und Bildungssoziologie, Philosophische Anthropologie sowie die Soziologie des Kriegs und des Militärs.

E-mail: broeckling@uni-leipzig.de



# Von Grenzgängern und neuen Heiligen. Imaginierte Nation zwischen Mexiko und den USA<sup>1</sup>

*Inge Baxmann*

## **Abstract**

Migrationsbewegungen galten stets als Gefahr für nationalstaatliche Ordnungsmodelle, so auch an der Grenze zwischen Mexiko und den USA. Die Border-Crosser entwickelten transnationale Symbole und Praktiken der Zugehörigkeit, die den Nationalstaat in Frage stellten. Im Gegensatz dazu wurden sie von der Border-Culture, die seit den 1980er Jahren an der Grenze zwischen Mexiko und den USA entstanden war, als Vorreiter einer postnationalen Identität gefeiert. Die Border-Culture verstand sich als Gegenentwurf zur „Mexicanidad“, jenes imaginierten Nationenkonstruktes, das seit der mexikanischen Revolution und bis weit in die 1940er Jahre das Selbstverständnis des Landes bestimmte. Unabhängig von diesen Vorgaben entstanden religiöse Symboliken und Rituale jenseits der etablierten Kirchen sowie neue Formen eines nationalen Imaginären, das transnationale Formationen integrierte. Statt der Abschaffung der Nation trugen diese zur Flexibilisierung und Ausweitung der nationalen Ordnungen bei.

**Keywords:** Postnation; Migration; Border-Crosser

Widersprüche und Spannungen zwischen nationalstaatlichen Ordnungsmodellen und transnationalen Formationen sind ein Phänomen der Globalisierung. Kulturelle Mechanismen, über die moderne Nationalstaaten Zusammengehörigkeit symbolisierten, waren beispielsweise eine standardisierte Nationalsprache oder die Erfindung nationaler Traditionen durch die Folklorisierung des Volkes. Man suchte die „imaginierte Gemeinschaft“<sup>2</sup> der Nation zu untermauern und im Tiefenraum der Gesellschaft zu verankern. Den Nationen liegen solche Gemeinschaften zugrunde, während die politisch und juridisch verfassten Staaten die Kontrolle über dieses fest umrissene Territorium und seine Bevölkerung ausüben. Dass beide überhaupt zusammengehören sollten, war selbst Ausdruck eines nationalen Imaginären, das heute zunehmend in die Krise gerät. Denn sowohl der „Melting Pot“ in den USA wie die „Mexicanidad“ als Modelle der Nation beruhten auf der Vorstellung einer – wenn auch verschieden konzipierten – Einheit von Nation, Kultur und geographischem Raum. Grenzüberschreitung, Mischung der Sprachen, Kulturen und Räume, wie sie für Migranten an der Tagesordnung sind, waren nicht vorgesehen. Die Grenze zwischen Mexiko und den USA erscheint aus dieser Perspektive zugleich als ein Modellfall für die Produktion hegemonialer Macht wie für die Emergenz transnationaler

1 Der vorliegende Beitrag nimmt einige Aspekte aus meinem soeben erschienenen Buch auf (Baxmann 2007).

2 Zum Konzept der Nation als „imaginierte Gemeinschaft“ vgl. Anderson 2006 [1982].

Symbole und Praktiken der Zugehörigkeit. Sie wurde von beiden Staaten stets als notwendige Sicherung für die nationale Ordnung betrachtet; umgekehrt galten die Migrationsbewegungen von der einen zur anderen Seite als Risiko für eben diese Ordnung.

In der Geschichte Mexikos und der „Chicanos“ in den USA spielt die Grenze eine besondere Rolle: Sie geht auf den Krieg zwischen Mexiko und den USA zurück, der 1847 mit dem Sieg der USA endete. Mit dem Vertrag von Guadalupe Hidalgo erhielten die USA 1848 fast die Hälfte des mexikanischen Territoriums. Mexiko akzeptierte den Rio Grande als Grenze mit Texas und überließ den USA ihren Südwesten, der die heutigen Staaten von Arizona, Kalifornien, Nuevo Mexico, Utah, Nevada und Teile von Colorado umfasst. Damit wurden die Mexikaner gewissermaßen zu grenzüberschreitenden (und „grenzüberschrittenen“) Fremden in ihrem eigenen Land. Ihre Bezeichnung als „Chicanos“ bezeichnet diesen Zwischenraum. Ständige Migrationen brachten bald eine „Kultur“ zwischen drei Kulturen hervor: der mexikanischen, der angloamerikanischen und der eigenen Chicano-Kultur.

Die Diskrepanz zwischen globaler ökonomischer Integration und dem Fehlen von Modellen politischer Gemeinschaft für diese transnationalen Formationen ließ – zunächst spontan und dann seit den 1980er Jahren mit der Border-Culture bewusst – neue Modelle kultureller Zugehörigkeit entstehen, die sich als Gegenkonzepte zu nationalstaatlichen Formen der Gemeinschaftsbildung verstanden. Doch schon seit dem frühen 20. Jahrhundert verursachten transnationale Formationen, die mit der Entstehung neuer Symbolsysteme verbunden waren, eine Krise nationalstaatlicher Autorität, wie sie im Modell der „Mexicanidad“ eigentlich vorgesehen war.

### **„Mexicanidad“: Symbolische Integration der Eliten für das Volk**

Das Projekt der „Mexicanidad“, wie es von der Politik des Kultur- und Bildungsministers José Vasconcelos entwickelt und vorangetrieben wurde, sollte als neue kulturelle Selbstbeschreibung die Leerstelle füllen, die nach der Revolution entstanden war. Es entsprach dem Wunsch nach Beendigung der Revolution und ihre Überführung in eine stabile soziale Ordnung. Die kulturelle Elite, die mit der Regierung Obregón (und später Lázaro Cárdenas) nach der mexikanischen Revolution von 1910 die Politik bestimmte, hatte in Europa, zumeist in Frankreich studiert und war mit den europäischen Wissenschaften und Künsten, insbesondere der Avantgarde, durchaus vertraut. Das Ziel dieser Intellektuellen war die Herstellung eines modernen Mexiko durch eine „Mexikanisierung“ der europäischen Moderne. Die neuesten europäischen Kunstrichtungen schienen gerade zur rechten Zeit zu kommen, um ins Mexikanische transponiert zu werden. Sie mussten nur populär gemacht werden. Gegen die Bedrohung durch die USA, gegen die regionale und ethnische Zersplitterung des Landes, aber auch aus Furcht vor den Folgen der Migration zwischen beiden Ländern setzte man auf die Entwicklung einer gemeinschaftsstiftenden volkstümlichen Nationalkultur. Nach der Revolution waren die Akteure mit einer komplexen Situation konfrontiert. Mexiko bestand aus einem Flickenteppich von sozialen Klassen und Regionen (Hodges/Gandy 2002, 27/28). Für die postrevolutionäre Politik bedeutete dies vor allem, drei grundlegend verschiedene ethnische Gruppen zusammenbringen zu müssen: weiße Mexikaner, die sogenannten Criollos; jene mit gemischter ethnischer Herkunft, genannt Mestizos und die Indios, die 80% der Bevölkerung ausmachten und von denen mehr als eine Million nicht einmal Spanisch sprachen, sondern in 42 verschiedenen Dialekten durcheinander redeten. Die imaginierte Nation, wie sie in der „Me-

xicanidad“ Ausdruck fand, sollte Ängste vor kultureller, sozialer und ökonomischer und politischer Desintegration bannen.

Die Inventarisierung des „mexicano“ bildete den Kern dieser Ordnungsstrategie. Sie erfolgte – in Analogie zu modernen nationalistischen Strategien in Europa und in anderen lateinamerikanischen Ländern – durch die Festlegung von Typen und Mustern volkstümlicher Bilder, Traditionen und Werte des jeweiligen kulturellen Raums. Diese Homogenisierung kultureller Ausdrucksformen unter dem Signum des „Populären“ wurde dann zum „Volkscharakter“ stilisiert. Dafür gründete Vasconcelos ein Ministerium für öffentliche Bildung und Erziehung, führte Alphabetisierungskampagnen durch und versammelte Künstler und Literaten, die sowohl in den prähispanischen Traditionen Mexikos als auch in der Volkskunst den indigenen Ausdruck der „Mexicanidad“ suchten. Unter Vasconcelos entstand in den 1920er Jahren die Fiktion einer nationalen Geschichte in Mexiko, die nur ein einziges Subjekt kannte: „lo mexicano“. Von murales (Wandmalerei) über Literatur zu Körperkultur, Film und Musik fächerte sich die Produktion von Mythen, Symbolen und Bewegungsstilen auf, die „lo mexicano“ zugleich schufen und inventarisierten.

Diese Suche nach dem Volk, nach der „authentischen“ nationalen Tradition und ihrem Symbolrepertoire erforderte die Zusammenarbeit mit den Künstlern. José Vasconcelos finanzierte die Rückkehr Diego Riveras aus Paris und bezahlte dessen Reisen in das Landesinnere gleich mit, wo Rivera jene Formen und Bildmotive entdeckte, die er in seinen „murales“ zum Ausdruck mexikanischer Volkskunst stilisierte. Auch die internationale Gruppe von Künstlern und Intellektuellen, die nach der Revolution Mexiko als Experimentierfeld für eine neue Kunst entdeckt hatten, erhielt staatliche Unterstützung für ihre Projekte. Die Konstruktion der kulturellen Selbstbeschreibung der Nation war letztlich das Ergebnis einer internationalen Zusammenarbeit, finanziert von den postrevolutionären Eliten. Die Amerikanerin Frances Toors brachte mit tatkräftiger Hilfe der Regierung Vasconcelos die Zeitschrift „Mexican Folkways“ heraus, die sich die Aufarbeitung volkstümlicher Kunst zur Aufgabe machte. Es war Diego Rivera, der den russischen Regisseur Sergej Eisenstein dazu motivierte, einen Film über Mexiko zu machen. Eisenstein und seine Crew (Grigori Alexandrov und Kameramann Eduard Tissé) hatten vorher in Westeuropa und den USA die neuesten filmischen Techniken erlernt. Sie reisten durch Mexiko und filmten Land und Leute, v.a. Bauern und Dorfbewohner. Eisenstein traf Künstler und Schriftsteller (u.a. Adolfo Best Maugard) und studierte Mexikos Geschichte und Bräuche.

Obwohl sein Film „Que viva México“<sup>3</sup> zu seinen Lebzeiten nie fertiggestellt bzw. nie in einer von ihm akzeptierten Form veröffentlicht wurde (es existierten lediglich die von Eisenstein gemachten Auszüge „Thunder over Mexico“), hatte der unvollendete Film großen Einfluss auf mexikanische Filmmacher. Insbesondere auf der Grundlage seiner Folklorisierung des mexikanischen Raums etablierten nachfolgende mexikanische Regisseure einen nationalen Filmstil: Eisensteins Bilder von Landschaften und Indio-Gesichtern wurden zum Vorbild für unzählige Filme in den nächsten 20 Jahren. Das Kino erhielt eine besondere Bedeutung für die Erfindung nationaler Stereotype und einer nationalen Bewegungskultur. Vor allem die „Ranchera“, d.h. musikalische Melodramen, die auf folkloristischen Themen beruhten, waren für die mexikanische Identität das, was der Western für das nordamerikanische Selbstverständnis war.

3 Es existierte das Feature „Thunder over Mexico“ und Marie Seton, Eisensteins Biographin, nutzte Material aus diesem Film für „Time in the sun“ (vgl. Mora 1982, 37).

Politische Inszenierungen sollten dieses Ordnungsmodell zusätzlich im Tiefenraum der Gesellschaft verankern. So fand 1924 am Cinco de Mayo – dem Gedenktag der mexikanischen Revolution – ein nationales Massenspektakel im eigens dafür von der Regierung gebauten Nationalstadion statt. Dazu gehörten Massentänze im „mexikanischen Rhythmus“.

Die Erfindung einer mexikanischen Folklore zielte auf die Vereinheitlichung der Idiosynkrasien eines Landes, das über die Konstruktion von Regionen deren Homogenisierung in spezifische (stereotype) Ausdrucksformen – von Tänzen, über Handwerk, Architektur, Malerei bis hin zu Sitten und Gebräuchen – in Analogie zu europäischen Strategien der Nationenbildung einen kulturellen Kern von „Mexicanidad“ gegen innere und äußere Bedrohungen festschreiben wollte (vgl. Montfort 2000). Doch damit nicht genug: Auch die Chicanos in den ursprünglich mexikanischen und nun US-amerikanischen Territorien durften – finanziert durch die mexikanischen Konsulate in den USA – am Kulturexport der „Mexicanidad“ teilhaben. Diego Rivera und andere Künstler reisten in diese Gebiete und stellen ihre Arbeiten aus, die spanischsprachigen Kinos in den Barrios zeigten die mexikanischen Filme.

In dieses Projekt einer Nationalisierung der Kultur war von Anfang an ein unlösbarer Konflikt eingeschrieben: Die Migration zwischen Mexiko und den USA brachte beständig transnationale Formationen innerhalb des Nationalstaats hervor. Die Border-Crosser begleiteten die mexikanische Politik seit dem späten 19. Jahrhundert. Sie wurden von den Vertretern der „Mexicanidad“ voller Argwohn betrachtet, denn brachten die Migranten nicht kulturelle Werte und Verhaltensstile der feindlichen Nation ins Land, die die nationale Ordnung zu zersetzen drohten? Mit der Migration zwischen Mexiko und den USA entwickelte sich eine Border-Culture, die sich mit den Erfahrungen der Wanderer zwischen den Welten auseinandersetzte. Jenseits der offiziellen Kulturpolitik der „Mexicanidad“ entstanden dabei neue kulturelle Ausdrucksformen, die von der Regierung nicht gern gesehen wurden, weil sie sich im nationalen Modell nicht verorten ließen. Es kam zu immer neuen Abspaltungen. Die Border-Crosser und Migranten galten als „Verräter“ und Abtrünnige der nationalen mexikanischen Familie.

Allerdings gab es bereits Gruppen, die aus mexikanischer, aus nordamerikanischer wie aus Chicano-Perspektive als verdächtig galten: die „Pachucos“. Diese waren zumeist Mexikaner der zweiten Generation, Kinder der Arbeitsmigranten. Seit den 1920er und 30er Jahren formierte sich diese urbane Subkultur in den USA, die ihre Gruppenzugehörigkeit nicht nur in der Sprache – sie sprachen „caló“, einen Slang, der aus einer Mischung aus Englisch und Spanisch mit Wortneuschöpfungen bestand – sondern auch im Bewegungsstil, in den Frisuren und der Kleidung manifestierten. Die „zoot suits“ waren mehrere Nummern zu große Anzüge mit wattierten Schultern, dazu gehörten manchmal eine am Gürtel festgemachte Kette und lange, nach hinten gekämmte Haare. Pachucos erfanden eine symbolische Verkleidung, die den zoot-suiter als jemanden identifizierte, der weder der mexikanischen noch der nordamerikanischen Kultur angehörte. Daher waren sie auch den Chicanos, die gerade ihre Gemeinschaft wieder nach dem Modell einer eigenständigen „Nation“ imaginiert hatten,<sup>4</sup> ein Dorn im Auge.

4 Dies gilt bis in die 1960er und 1970er Jahre. „Nationalism as the key of organization transcends all religious, political, class, and economic factions or boundaries. Nationalism is the common denominator that

## Border-Crossing: Das Ordnungsmodell der Postnation

Seit Mitte der 1980er Jahre entdeckten Künstler und Intellektuelle die Grenze als Experimentierfeld der Postnation, das globale Gültigkeit beanspruchte.

Die Border-Culture hat ihre Vorläufer in den beschriebenen transnationalen Phänomenen der 1930er und 1940er Jahre. An der Grenze zwischen Mexiko und den USA wurde die Border-Culture zu einem Paradigma für transkulturelle Übergänge und damit für eine neue Politik des Raums, die überkommene Verbindungen von Kultur und Raum wie auch von Identität und geographischer Herkunft aufheben sollte. Poststrukturalistische Theorie aus Frankreich in Verbindung mit Theorieangeboten der Postcolonial Studies lieferten über nordamerikanische Universitäten den Rahmen für neue Modelle postnationaler Identitäten, die auf die Anforderungen und Schwierigkeiten eines Lebens „zwischen“ den Kulturen reagierten, wie sie das Leben an der Grenze oder der Chicanos oder der „undokumentierten“ Mexikaner (= Migranten ohne Ausweispapiere) in den Metropolen der nordamerikanischen Großstädte charakterisieren. Migranten und Border-Crosser erklärte man zu Wegbereitern für neue Konzepte von Identität. Bewegung bzw. Entortung galt als Grundlage dieser relationalen cross-cultural identities einer globalisierten Welt.

Eine Schlüsselfigur dieser Bewegung ist der in Los Angeles und Mexico-City lebende Mexikaner Guillermo Gómez-Peña. Der Schriftsteller und Performance-Künstler war einer der ersten, der in den 1980er Jahren den Begriff der Grenze zum Mittelpunkt eines neuen Kulturverständnisses machte. Gómez-Peña beschrieb die Erfahrung des Border-Crosser als eine Fusion und Verschiebung von Kulturen, eine „juxtaposition of images, sounds, and texts without demanding reconciliation or rationalization“ (Gómez-Peña 1995, 209) innerhalb einer Raum-Zeit-Heterotopie, in der sich Archaisches, Modernes und Postmodernes überlappen. Diese Idiosynkrasien auf verschiedensten Ebenen wurden in der Performance-Kunst von Gómez-Peña systematisch ausgelotet. „Crossing the border – that in itself is involuntary postmodernism. You cross the border and in a matter of seconds you move from Catholicism to Protestantism, from the past to the future, from Spanish to English, from pre-Columbian to high tech, from hedonism to Puritanism. This experience of disjunction, this experience of rupture, is a quintessential contemporary experience. In our work, we ask, what happens when Mexican corrido (ballad) meets video? What happens, when a little indian altar meets audio art? What happens when Mexican carpa (popular traveling theater) meets multimedia.“ (Gómez-Peña 1995, 156)

Aus dem ständigen Überqueren der Grenze, so die frohe Botschaft, bringe der Border-Crosser eine Identität zwischen den Kulturen hervor. Auch die Chicanos galten unter diesem Aspekt als veraltet, denn für sie hatte sich das Konzept der „Grenze“ von einer Grenzlinie zu einem eigenständigen Grenzgebiet gewandelt, das als Zwischen-Raum selbst wieder wie eine Nation behandelt wurde. Eben diese „Nation“ aber sollte ausgeschlossen werden: Grenzgebiet – so hieß es nun – meine nicht mehr ein Diesseits oder Jenseits der Grenze, sondern erfasse den Raum, der nach mehreren Richtungen hin offen sei.<sup>5</sup> Durch die Vermischung der Sprachen und kulturellen Deutungsmuster entstünden zusätzliche Register für die Artikulation von etwas Drittem. Die postmoderne Rhetorik für neue transnationale Identitätsmodelle zu politisieren, war das Anliegen dieser Rezep-

all members of La Raza can agree upon,“ heisst es im „Spiritual Plan of Atzlán“, dem Manifest der Chicano-Gemeinschaft von 1969 (zit. nach Barrera 1988, 38).

5 „Border“ entwickelt sich mittlerweile in den nordamerikanischen Cultural Studies zu einem epistemologischen Modell (vgl Saldívar 1997, 185/186).

tion. Dazu gehörte insbesondere das Konzept der Übersetzung, wie es der französische Philosoph Jacques Derrida formulierte. Für die Border-Culture wurde daraus eine Praktik der Künstler bzw. Kulturkritiker (häufig in Personalunion wie im Fall von Gómez-Peña), die Theorien und Konzepte transformiert, indem diese in neue Kontexte transponiert und dort revidiert, adaptiert und neu artikuliert werden. Aber war das wirklich alles so neu?

Wie ihre Vorläufer erhielt die Border-Culture ihre Konturen überhaupt erst als Gegenentwurf zur „Mexicanidad“. Wiederum waren internationale Künstler und Intellektuelle am Werk, die nun dekonstruktivistische Diskurse aus Europa über die USA rezipierten. Die Funktion der US-Mexikanischen Grenze als Paradigma eines neuen Verständnisses von kultureller Identität und der Gleichsetzung von kultureller Identität und geographischem Raum problematisierten die Cultural Studies in den USA. Die Grenze wurde zu einem „paradigm of crossings, intercultural exchanges, circulations, resistances, and negotiations as well as of militarized ‘low-intensity conflict’“ (Saldívar 1997, IX). Dabei entstand ein Imaginäres der Grenze, das als „border“ oder „borderland“ insbesondere die Chicano-Studies in den USA faszinierte, die sich mit neuen Verbindungen zwischen Nation und Transnation auseinandersetzten. Traditionelle Raummetaphern wie z.B. Land, Zentrum und Peripherie wurden durch neue Bilder wie „borderland“, Grenzzone oder Kreislauf (circuit) ersetzt.

Die poststrukturalistische Vorliebe für Grenzüberschreitungen, für die Auflösung von Gattungsgrenzen und liminale oder „Zwischenraum“-Existenzen fand in der Erfahrung der Migranten und Border-Crosser eine Entsprechung. Allerdings war diese Alltagserfahrung – bevor die Border-Culture sie zum Paradigma postnationaler Lebensformen erhob – eher eine anstrengende, schmerzhaft und zuweilen lebensgefährliche Existenzform.

Die Vorstellung homogener nationaler Kulturen und ihrer von einer Gemeinschaft getragenen Überlieferung war allerdings schon im frühen 20. Jahrhundert eine Fiktion. Auch die aktuelle kulturelle Landschaft nationaler Kulturen ist in einem Prozess grundlegender Neubestimmung und Neuverhandlung begriffen. Schon seit Mitte der 1970er Jahre erlebten die USA eine Krise des nationalen Selbstverständnisses, weil das alte Konzept kultureller Einheit auf der Basis des Schmelztiegels USA – des berühmten „Melting Pot“ – nicht mehr funktionierte. Es entwickelte sich ein neues Verständnis von Kultur, das die Pluralität und die Differenz zwischen Kulturen propagierte. Eine neue Identitätspolitik, die mit dem Konzept von „Multikulturalismus“ arbeitete, ersetzte den veralteten „Melting Pot“ durch die Idee von einer multikulturellen Gesellschaft. Angesichts neuerer Erfahrungen mit Migration und Migrationskulturen erweisen sich aber auch diese Vorstellungen als problematisch. In kritischen und historischen Diskursen assoziierte man Konzepte wie „Hybridität“ und „Borderlands“ mit Auflösung und Fragmentierung und sah in ihnen eine Herausforderung für Modelle, die Identität noch nach dem Schema des Zusammenfallens von Ort, Zuhause und Souveränität sowie nach nationalen und sogar wissenschaftsdisziplinären Gesichtspunkten verstanden.

Durch die Migrationserfahrung – so die theoretische Überhöhung ihrer Existenz – bilden die Border-Crosser spezifische Kompetenzen heraus, beispielsweise eine besondere Sensibilität für die Vermittlung zwischen traditionellen Lebensformen, Symbolen, Mythen und hochtechnisierter Audiovision. Über die Vermischung der Sprachen und kulturellen Deutungsmuster würden sich für die Artikulation von etwas Neuem zusätzliche Register entwickeln. Natürlich erhob die „Border-Theorie“ den Anspruch, keine abgehobene Theorie zu sein, sondern die Alltagserfahrungen der lokalen und subalternen Gemeinschaften der Grenze theoretisch zu reflektieren. Darauf bestand 1996 zumindest Guillermo Gómez-Peña: „Here/there we are all potential border-crossers and cultural exiles. We have all been uprooted to different degrees, and for different reasons, but not

everyone is aware of it. Here/there, homelessness, border culture, and deterritorialization are the dominant experiences, not just fancy academic theories.“ (Gómez-Peña zit. nach Bejarano 2005, 25)

Fühlten sich die internationalen Künstler und Intellektuellen, die in den 1920er und 30er Jahren das Projekt der „Mexicanidad“ vorantrieben, als Vorreiter einer neuen (mit internationalen Referenzen versehenen) Nationalkultur, so war das Selbstverständnis der Künstler und Intellektuellen der Border-Culture das eines „*kulturellen Übersetzers*“, der – ähnlich wie Migranten und Border-Crosser – eine besondere Fähigkeit der transkulturellen Kommunikation ausbildet, die als symbolisches Kapital für eine neue postnationale Identitätspolitik nutzbar gemacht werden sollte. Die Künstler der Border-Culture fanden seit den 1980er Jahren ein immer breiteres Publikum – nicht nur in Lateinamerika oder in den USA, sondern auch in Europa. Denn auch hier wurde ihre Arbeit als Paradigma für aktuelle Prozesse der Globalisierung interessant: Gómez-Peñas Auftritte in London, Barcelona oder Berlin sind nur ein Beispiel dafür.

## Neue Heilige und die Ausweitung der Nation

Die imaginierte Gemeinschaft der „Mexicanidad“ und ihr Symbolrepertoire hatte starke sakrale Dimensionen, denn die damit verbundene Naturalisierung des Nationalen bot Deutungsmuster für Lebensformen, deren sinn- und orientierungsstiftende Wirkung mit religiösen Bildwelten vergleichbar ist. Darin lag möglicherweise einer der Gründe für ihren Erfolg – nicht nur in Mexiko. Denn auch die Chicanos orientierten sich an dem nationalen Modell, das seit Ende der 1960er Jahre im Zuge der in den USA entstandenen ethnischen Identitätspolitik als „Chicano-Nation“ umgeschrieben wurde. Den Bruch mit diesem Konzept vollzog erst die Border-Culture der 1980er Jahre. Sie propagierte postmoderne Lebensentwürfe, aber keine Lebensformen für breite Bevölkerungsschichten.

Die Border-Culture führte nicht zur Abschaffung der Nation, sondern zu deren „Modernisierung“ im Sinne einer Ausweitung ihrer Konzepte von Citizenship. Dazu gehört nicht nur die Möglichkeit einer doppelten Staatsbürgerschaft (vgl. Castañeda 2006), sondern auch, dass die Nation nicht mehr als essentialistische Kategorie, sondern als Konstrukt verstanden wird, das seine Konstruiertheit vorführt. Doch auch diese Variante ist schon wieder veraltet. Es entstehen spontan neue Kulte aus den kollektiven Hoffnungen und Ängsten, die das Leben im Grenzgebiet mit sich bringt. Sie bedienen sich religiöser Symboliken, stehen aber den etablierten Kirchen fern. Die Drogendealer (narcotraficantes) haben ihren Schutzpatron („Jesús Malverde“), aber auch die Heilige „Santa Muerte“ zu denen sie beten, denen sie Opfergaben bringen, für die sie Votivbilder (ex-votos) aufstellen und Straßen-Altäre errichten. Sie schmücken mit ihren Bildern den heimischen Hausaltar, so wie es die Border-Crosser und Migranten auch tun. Letztere fanden in der Figur des „Juan Soldado“ ihren Patron; er war ein in den 1930er Jahren in Tijuana schuldlos für ein Verbrechen verurteilter und erschossener Soldat. Vor einem geplanten Grenzübergang bitten sie ihren Heiligen um Schutz, zünden Kerzen an oder schmücken nach dem Gelingen seinen Altar mit Blumen, Gedenktafeln und Votivbildern als Dank dafür, dass sie nicht von der „Migra“, der Grenzpolizei, erwischt wurden oder dafür, dass sie mit Erfolg an offizielle Dokumente gelangt sind. Diese Kulte funktionieren wie neue Ordnungsmodelle von unten. Es handelt sich dabei um eine indirekte Stabilisierung, die davon zeugt, dass in einer Situation globaler Entgrenzung lokale und nationale Zugehörigkeitsgefühle nicht verschwinden, sondern sakrale Verhaltensdispositionen, wie sie

auch die nationale Gemeinschaft produzierte, immer noch oder schon wieder Stabilität vermitteln.

Trotz aller postnationalen Rhetorik der Border-Culture wie auch aller Warnungen konservativer Nationalisten vor der „inneren Aufweichung“ der Nation infolge von Migration und Mischkulturen hat sich die Nation als äußerst flexibler Rahmen erwiesen, der durchaus in der Lage ist, neue Ansprüche zu integrieren. Aktuelle Globalisierungsprozesse stellen die Frage nach der Perspektive von nationalen Identitätskonstrukten auf neue Weise. Die Tendenz zur Ablösung von Kulturgemeinschaften von geographischen Orten durch Globalisierung und neue Medientechnologien (insbesondere dem Internet) wirft die Frage auf, ob wir nicht alle zu „Nationen im Dritten Raum“ werden, die das aus der Moderne überkommene Konzept von Nation unterhöheln. Welche Folgen hat diese Entwicklung für Identifikationsprozesse, für die Rituale nationaler bzw. Kultur- Gemeinschaften, für ihre historische Identitätsbildung? Das Ende der Border-Culture als postnationales Modell wurde nicht erst mit der von Samuel P. Huntington initiierten Debatte über die Rolle der Mexikaner in den USA oder der aktuellen Grenzverschärfung der USA gegenüber Mexiko offensichtlich. Während Huntington die mexikanischen Immigranten innerhalb der USA als „innere“ Aufweichung der Grenze zwischen beiden Nationalstaaten und Bedrohung nordamerikanischer kultureller Identität ansieht,<sup>6</sup> stellt sich am Ende der postnationalen Euphorie die Frage nach dem „Trans“ in der Nation auf neue Weise. Transnationale Formationen und nationale Kultur waren nie ein Widerspruch, sondern führen – wie das Beispiel der „Mexicanidad“ und das Scheitern der Border-Culture zeigt – zu einer Reorganisation nationaler Kultur. Die Rekonstruktion der „verborgenen“ Geschichte der Heterogenität im homogenen Nationalstaat muss daher nicht in Forderungen nach Denationalisierung einmünden. Die kulturellen Praktiken der Migranten zwischen Mexiko und den USA stellen multilokale Gemeinschaften her. Diese neuen Räume nationaler Gemeinschaft spielen eine entscheidende Rolle um die Frage zu beantworten, was Staatsbürgerschaft in der Praxis bedeutet. Sie tragen dazu bei, die überkommenen Modelle von Nationalstaat und Staatsbürgerschaft zu flexibilisieren.

Es sieht so aus, als entstünden neue *kulturelle Nationen* in verschiedenen Milieus, die nicht unbedingt stabil sein müssen, und die daher mit den alten Staatsnationen nicht mehr viel gemeinsam haben. Eben deshalb sind sie aber auch nicht die befürchtete Bedrohung, wie von den nationalistischen Theoretikern angenommen. Umgekehrt sind die herkömmlichen Nationen flexibler, als die Border-Theoretiker angenommen hatten, denn sie lernen, mit diesen subkutanen „Nationen“ zu leben; es ist sozusagen ein nationales Imaginäres auf zwei Ebenen entstanden, das sich teilweise überschneidet, sich aber nicht wechselseitig ausschließt. Ein vereinzelter „Nomade“ zu sein, mag vielleicht für einen internationalen Intellektuellen zum konstitutiven Lebensgefühl werden; als normative

6 “Mexican immigration is leading towards the demographic *reconquista* of areas Americans took from Mexico by force in the 1830s and 1840, Mexicanizing them in a manner comparable to, although different from, the Cubanization that has occurred in southern Florida. It is also blurring the border between Mexico and America, introducing a very different culture, while promoting the emergence, in some areas, of a blended society and culture, half-American and half-Mexican.[...] Mexican immigration has these effects because of the characteristics that differentiate it from past and present immigration from other countries and because of the extent to which Mexican immigrants and their progeny have not assimilated into American society as other immigrants did in the past and as many other immigrants are doing now.” (Huntington 2005, 224/225) [Hervorhebung im Text]

Vorschrift für eine ganze Bevölkerung, auch wenn sie in einer expliziten Grenzregion lebt, taugt es kaum zum Vorbild. Die Nation fasziniert weiterhin und ist offenbar auch in Zeiten der Globalisierung nicht abzuschaffen. Die Frage ist also nicht, *ob* nationale Kulturen weiter existieren, sondern es geht um die *Form*, in der sie leben. Die mexikanische *Nation* war in ihren Bestandteilen immer schon *transnational*. Und diese Transnationalität ließ sich nur bedingt zu einem einheitlichen Gebilde verschmelzen. Unter der Hülle der Nation wucherte das transnational-revolutionäre Chaos weiter. Bis in die Gegenwart hinein hat es verschiedene kulturelle Entwürfe für diese Grenzregion gegeben, die sich stellenweise überlagern, die eine Zeit lang als eigenständige Border-Culture gefeiert wurden, die sich aber letztlich dem Sog einer – wenn auch transnationalen – Nation nicht entziehen konnten. Es lässt sich durchaus die These vertreten, dass diese Modernisierungsschübe, die ihrer Intention nach das Ende des Nationen-Konzepts im Blick hatten, letztlich zur Modernisierung und zum Überleben eines bereits verabschiedeten Modells beigetragen haben.

## Bibliographie

- Anderson, B. (2006 [1982]) *Imagined communities: On the origin and spread of nationalism*. London.
- Baxmann I. (2007) *Mayas, Pochos und Chicanos. Die transnationale Nation*. München.
- Barrera, M. (1988) *Beyond Atzlán. Ethnic Autonomy in Comparative Perspective*. New York.
- Bejarano, C. L. (2005) *¿Qué onda? Urban Youth Culture and Border Identity*. Tucson/Arizona.
- Castañeda, A. (2006) *The Politics of citizenship of Mexican migrants*, New York.
- Gómez-Peña, G. (1995) *On the Threshold of a New Decade. The End-of-the-Century-Society*. In: Gere, D. (ed.) *Looking Out. Perspectives on Dance and Criticism in a Multicultural World*. New York.
- Hodges, D. C./Gandy R. (2002) *Mexico. The end of the Revolution*. Westport, Connecticut, London.
- Huntington, S. P. (2005) *Who are we? America's Great Debate*. London.
- Montfort, R. P. (2000) *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*. México D.F.
- Mora, C. J. (1982) *Mexican Cinema. Reflections of a Society 1896-1980*. Berkely/Los Angeles/London.
- Saldívar, J. D. (1997) *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*. Los Angeles.

**Inge Baxmann**, Professorin am Institut für Theaterwissenschaft der Universität Leipzig; Studium der Romanistik und Komparatistik in Bochum und Paris; wissenschaftliche Assistentin am Institut für Französische Literaturwissenschaft der TU Berlin; Postdoktorandin am Graduiertenkolleg „Kommunikationsformen als Lebensformen“ an der Universität GHS Siegen; wissenschaftliche Mitarbeiterin der Projektgruppe „Kultursemiotik“ am Zentrum für Literaturwissenschaft Berlin; Habilitation im Fach Kulturwissenschaften an der Humboldt-Universität Berlin.

Forschungsschwerpunkte: Symbolisierung und Inszenierung der Nation zwischen französischer Revolution und Gegenwart; Körperwissen und die Umstrukturierung der Wissenskulturen in der Moderne

E-mail: [inge.baxmann@snafu.de](mailto:inge.baxmann@snafu.de)



# Pluralismus von Recht und Ordnung<sup>1</sup>

*Franz von Benda-Beckmann*

## Abstract

Der Beitrag befasst sich mit der Frage, wie sich die Beziehungen zwischen Recht und Ordnung in rechtspluralistischen Kontexten darstellen. Die wechselhafte Geschichte der Minangkabau in West Sumatra, bei denen staatliches, islamisches und traditionelles *Adatrecht* koexistieren, zeigt, dass die unterschiedlichen Inhalte der Teilrechtsordnungen und die mit ihnen verbundenen Autoritäten zwar nicht notwendigerweise zu sozialen Konflikten führen müssen, die Ordnung jedoch riskanter machen. Das Potential für soziale Konflikte nimmt zu, wenn sich inhaltlich unterschiedliche rechtliche Entwürfe der sozialen Organisation auf unterschiedliche Legitimationsgrundlagen berufen können, welche die legitime Macht der hinter einer Ordnung stehenden Autoritäten relativieren.

**Keywords:** Rechtspluralismus; Kolonialstaat

## Einleitung

Der Begriff Rechtspluralismus weist auf die Möglichkeit, dass es innerhalb derselben sozialen Formation eine Mehrzahl von rechtlichen Ordnungsvorstellungen geben kann. Im Folgenden möchte ich auf einige Fragen eingehen, welche eine derartige plurale Rechtsordnung aufwirft, wenn man über Ordnung nachdenkt. Ändert Rechtspluralismus unser Verständnis des Verhältnisses? Macht Rechtspluralismus Ordnung einfacher oder schwieriger oder gar riskanter? Rechtspluralismus scheint die beiden wichtigsten tragenden Säulen des Rechts- und Ordnungsdenkens zu unterminieren: die Idee der gemeinsamen Werte und Normen, die, in Durkheim'scher Tradition, oft als die wichtigste Bedingung von Ordnung betrachtet werden; und/oder die Rolle der die Ordnung tragenden und wiederherstellenden Autoritäten, des Souveräns in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen, wie sie eher durch Hobbes und Weber entwickelt wurden.

In den jüngeren Globalisierungsdebatten hat das Interesse für Rechtspluralismus und seine Folgen für die Macht des Staates, Ordnungen zu gestalten und durchzusetzen, zugenommen. Jedoch sind Rechtspluralismus und damit verbundene Probleme von Recht und Ordnung keineswegs etwas Neues, wie uns ein Blick auf unsere eigene Geschichte, vor allem aber auch auf die Geschichte und Gegenwart ehemaliger kolonialer Staaten deutlich zeigt. Das Beispiel, auf das ich im Folgenden zurückgreifen werde, entstammt der Geschichte der Minangkabau in West Sumatra in Indonesien, wo meine Frau und ich lang-

1 Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags, den der Verfasser am 3. Mai 2007 im Rahmen der Vorlesungsreihe Riskante Ordnungen in Leipzig gehalten hat.

jährige Feldforschungen gemacht haben.<sup>2</sup> Hier gab es einen Rechtspluralismus schon lange bevor diese Gesellschaften in den kolonialen Staat inkorporiert wurden. Dieser entstand mit der Islamisierung, die neue politische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Ordnungsmuster und Autoritäten einbrachte, die fortan mit dem Minangkabauschen *Adat* und seinen Autoritäten koexistierten. *Adat* ist eine umfassende Kategorie, die das kulturelle, symbolische und rechtliche Universum der Minangkabau andeutet. Vor fast 200 Jahren kam mit dem kolonialen Staat eine neue Ordnungsmacht hinzu, womit der Rechtspluralismus seine in Indonesien typische triangulare Konstellation von *Adat*, Islam, Staat bekam. Diese blieb, wenn auch in unterschiedlicher Form und Gewichtung auch nach Indonesiens Unabhängigkeit im Jahre 1945 erhalten. Im Laufe der letzten zehn Jahre hat der Einfluss neuer transnationaler Einflüsse zugenommen, durch welche sowohl rechtlich-politische Modelle wie Good Governance, Demokratie etc. durch externe Akteure verbreitet werden, als auch orthodoxe Versionen des Islam und des islamischen Rechts. So entstand im Laufe der Geschichte ein breites Repertoire von Ordnungsvorstellungen, in dem ältere oft durch neuere überlagert wurden, aber selten ganz verschwanden. Es handelt sich dabei um historisch wandelbare, dynamische Konstellationen von Ordnungsvorstellungen und die sie verwaltenden Autoritäten.

## Rechtspluralismus und Ordnung

Bevor ich näher auf diese Entwicklungen eingehe, sollen erst einmal einige allgemeine Vorbemerkungen zu Recht, Rechtspluralismus und Ordnung folgen. Recht beinhaltet Ordnungsvorstellungen, normative Blaupausen für das gesellschaftliche Zusammenleben im weitesten Sinne: für die Organisation des Staates, der Wirtschaft, der unterschiedlichen sozialen Verbände und Organisationsformen; aber auch Grenzziehungen für erlaubtes und verbotenes Verhalten; Verfahrensvorschriften, die regeln, was passieren soll, wenn rechtliche Ordnungsmuster nicht befolgt werden, wenn Konflikte entstehen, und wer die Ordnung wiederherstellen darf oder soll. Rechtspluralismus bezieht sich auf die Möglichkeit, dass es innerhalb derselben sozialen Formation zur selben Zeit eine Mehrzahl von rechtlichen Ordnungsvorstellungen gibt (von Benda-Beckmann 2006b). Weiter kann Rechtspluralismus auch die unterschiedlich legitimierte Autorität von Personen oder Instanzen umfassen, die zur Interpretation und Wahrung von Recht und Ordnung ermächtigt sind. Damit ist die Bindung von Recht an den Staat aufgebrochen und die Möglichkeit eröffnet, die staatliche Rechtsordnung und die ihr zu Grunde liegende Legitimation nur als eine unter mehreren, gleichzeitig existierenden zu erfassen. Rechtspluralismus ist keine Theorie und keine empirisch feste Größe. Er ist ein sensibilisierender Begriff, der auf die Möglichkeit einer derartig komplexen Konstellation aufmerksam macht und auf die Relativität und Variabilität der empirischen Erscheinungsformen hinweist. Die gleichzeitige Existenz von Rechtsordnungen kann sich auf den gesamtgesellschaftlichen Bereich oder nur auf bestimmte Teilbereiche wie Familienverhältnisse, Vererbung oder die politische Organisation beziehen. Sie kann unterschiedliche Formen und Dynamiken

2 Seit 1999 untersuchen wir die Folgen der Dezentralisierungspolitik in West Sumatra. Unsere frühere Forschung Mitte der 1970er Jahre erlaubt uns eine gute Übersicht über die Veränderungsprozesse, siehe Benda-Beckmann 2006a.

annehmen. Es kann sich um ein weitgehendes Nebeneinander und/oder Ineinander und/oder Gegeneinander der einzelnen Rechtsformen handeln.

Die mich interessierende Frage ist, wie sich Rechtspluralismus zur Ordnung verhält. Ordnung hat unterschiedliche Bedeutungen, die wiederum weitgehend davon abhängen, was man als Gegensatz zur Ordnung ansieht. Wenn ich im Folgenden über Ordnung spreche, habe ich meist drei Gegensätze im Kopf. Einmal Ordnung als das Maß, das gesellschaftliches Handeln durch Regeln, Prinzipien, Institutionen und Verfahren ordnet – im Gegensatz zu Freiheit und Autonomie. Ordnung wird hier verstanden als Insel im Meer der Unbestimmtheit und Offenheit. Zum anderen geht es um Ordnung im Sinne von geordnet sein – im Gegensatz zur Unordnung. Der Gegensatz zwischen Ordnung und Unordnung ist hier negativ konnotiert. Damit sind Chaos, Konflikte, Gewalt und Orientierungslosigkeit verbunden. Drittens kann das Gegenteil von Ordnung eine andere Ordnung sein. In all diesen Fällen sind Ordnung und ihr Gegensatz immer relativ. Von extremen Situationen abgesehen entsteht eine Vorstellung von Ordnung weitgehend im Auge des Betrachters. Was für den einen Freiheit oder eine sinnvolle Ordnung ist, ist für den Anderen Unordnung oder eine schlechte Ordnung.

Ordnung ist ein umfassenderer Begriff als Recht und die darin enthaltenen Ordnungsvorstellungen. Rechtliche Ordnungsvorstellungen sind nur *eine* Art der Betrachtung, eine große Brille oder Meßlatte, mit der man Ordnung bzw. ihr Gegenteil bestimmen kann. Gemessen daran, kann die empirische Ordnung als Unordnung wahrgenommen werden. Aber neben rechtlichen Ordnungsvorstellungen gibt es auch die gelebte Ordnung, d.h. Ordnung als Zustandsbeschreibung, ausgedrückt in erfolgreich und friedlich institutionalisierten Verhaltensabläufen, einschließlich der Prozesse, die die Ordnung wiederherstellen. Rechtspluralismus kompliziert dieses Verhältnis. Das Anpassen an die Ordnungsvorstellungen des einen Rechts, zum Beispiel des Staates, erweist sich zugleich als ein Abweichen von den Regeln des anderen, zum Beispiel des *Adatrechts* oder der *Sharia* und umgekehrt. Was unordentlich und ungeordnet aus der Sicht der Rechtsordnungen ist, ist jedoch nicht unbedingt ungeordnet im Sinne der gelebten Ordnung. In der gelebten Ordnung müssen die Gegensätze zwischen den unterschiedlichen Rechtsordnungen nicht unbedingt zu entsprechenden sozialen Konflikten führen. Man kann sich streiten, aber man kann sich auch arrangieren, und man kann das eine tun und das andere nicht lassen. Ordnung sollte deshalb nicht darauf reduziert werden, inwiefern sie normativen Ordnungsvorstellungen entspricht.

## Ordnung und Recht im vorkolonialen West Sumatra

Die Minangkabau in West Sumatra waren in *Nagari*, weitgehend autonomen Dorfrepubliken, organisiert. Es gab keine die *Nagari* übergreifende Ordnung. „Dorfordnung“ war also Ordnung per se. Die ursprüngliche Logik des *Adat* war es, dass es sich bei den *Nagari* um einen freiwilligen Zusammenschluss von im Prinzip unabhängigen und gleichwertigen in Matriklans vereinigten Abstammungsgruppen handelte. Die Zugehörigkeit zu diesen wichtigsten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Einheiten der Dorfgesellschaft wurde über die weibliche Linie bestimmt. Die Nachfolge in politische Ämter und die Vererbung von Gütern verlief ebenfalls über die weibliche Linie. Innerhalb der Familie dominierte der Muttersbruder als Autoritätsperson. Der Vater gehörte zu einer anderen Abstammungsgruppe als seine eigenen Kinder und übte dort, als Muttersbruder, Autorität aus. Alle Klan-internen Angelegenheiten wurden im Prinzip innerhalb der Klans entschieden. Der *Adat*-Dorfrat des *Nagari*, der aus den Oberhäuptern der

ältesten Abstammungsgruppen bestand, war in Angelegenheiten zuständig, die das ganze Dorf betrafen. Je nach Anzahl der großen Abstammungsgruppen konnten das 30 bis 60 Oberhäupter sein. Der Dorfrat funktionierte auch als Berufungsinstanz in Angelegenheiten, die innerhalb der Gruppe nicht friedlich und einverständlich beigelegt werden konnten.

Auf dieser Grundlage beruhte das Prinzip, dass richtige und gültige Entscheidungen nur einvernehmlich getroffen werden konnten. Ein Prozess gemeinsamen Beratschlagens musste zur konsensualen Entscheidung führen. Entscheidungsfindung auf der Basis von politischer Gleichheit war also eine der verfassungsrechtlichen Grundlagen. Neben diesem egalitären gab es auch ein hierarchisches Prinzip, das an der segmentären Struktur der Klans orientiert war. Probleme und Konflikte mussten zunächst auf der untersten Ebene unter der Leitung des Gruppenoberhaupts gelöst werden. Wenn das nicht glückte, ging man eine Stufe weiter bis zur Ebene des ganzen Klans, und wenn auch dort keine Entscheidung getroffen werden konnte, zum *Adat*-Dorfrat. Diese Ideen formen das Grundverständnis von *Adat*-Demokratie und legitimer Entscheidungsfindung.

## Islam und *Adat*-Gewohnheitsrecht

Die erste große Herausforderung dieser Ordnung kam mit dem Islam, der sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts in West Sumatra ausbreitete. Die islamischen Prinzipien von Herrschaft, Familienorganisation und Vererbung widersprachen deutlich den matrilinearen Strukturen des Minangkabauschen *Adat*. Zunächst wurde der Islam nur als Religion angenommen. Im weltlichen Bereich mussten sich islamische Prinzipien und auch Autoritäten dem *Adat* unterordnen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es dann zu einer „Zurück zur *Sharia*“-Bewegung. Diese sogenannten Padri versuchten, erst mit friedlichen Mitteln und später in einem blutigen Bürger- bzw. Religionskrieg, ihre in ihren Augen ungläubige Gesellschaft zu reformieren. Es ging um den Verfall der Sitten, um Hahnenkämpfe, Opium-Rauchen, Glücksspiel und um unzüchtige Kleidung der Frauen. Man versuchte auch, die *Nagari*-Verfassung auf ein theokratisches Modell umzustellen. Auf Ansuchen einiger *Adat*-Führer intervenierten die Holländer, die bisher nur einen Handelsposten an der Küste gehabt hatten, in diesem Krieg, schlugen die Padri und verleibten das Minangkabausche Hochland ihrem Kolonialreich ein. In der Zwischenzeit hatten *Adat* und Islam zwar Frieden geschlossen, aber es war zu spät, um die politische Unabhängigkeit der *Nagari* zurückzugewinnen. In dieser Zeit bildete sich ein neues ideologisches Grundprinzip heraus, das den unverbrüchlichen Zusammenhalt von *Adat* und Islam zum zentralen Merkmal Minangkabauscher Kultur und Identität machte. „*Adat* beruht auf der *Sharia*, die *Sharia* auf *Adat*“. Die gegensätzlichen Ordnungen von *Adat* und Islam und ihre Führer hatten sich zu politischen und ideologischen Kompromissen bereit gefunden; jedenfalls auf einem sehr allgemeinen und von konkreten Problemen abstrahierenden Niveau. Probleme blieben, wenn es in konkreten Lebenslagen um den Vorrang der beiden Ordnungsmuster ging. Wen musste man fragen, wenn man heiraten wollte? An wen wendete man sich, wenn man einen Streit geschlichtet haben wollte? Und vor allem und immer der heißeste Punkt: Wer waren die Erben eines Mannes? In bäuerlichen Gesellschaften wie den Minangkabau ist die Vererbung von großer Wichtigkeit, weil sie den hauptsächlichen Zugang zu Land und damit zum wichtigsten Produktionsmittel darstellt. Die Spannung zwischen der Dominanz der weiblichen Linie, der Vererbung des Vermögens an die Schwesterskinder, nicht an die eigenen Kinder des Mannes, und dem Wunsch von Vätern, Vermögen an die eigenen Kinder zu übertragen, sieht man in allen matrili-

nearen Gesellschaften. Bei den Minangkabau war die Spannung zusätzlich religiös beladen, denn der Islam und das islamische Recht hatten natürlich eine ganz andere Vorstellung bezüglich der Verteilung von Gütern nach dem Tode. Diese beruhte auch auf ganz anderen sozial-ökonomischen Ordnungsvorstellungen, nämlich der Teilbarkeit und Verhandelbarkeit von Vermögen – im Gegensatz zur Minangkabauschen Gesellschaft und ihrem System von kontinuierlich vererbten Vermögenskomplexen der Abstammungsgruppen, das auf Mehrung des wirtschaftlichen Vermögens der Abstammungsgruppen und seine Bewahrung für die kommenden Generationen ausgerichtet war. Die Verfügungsfreiheit der Lebenden war deshalb eingeschränkt. Der Gruppe sollte kein zukünftiges Vermögen durch Verfügungen unter Lebenden entzogen werden.

## Rechtspluralismus im kolonialen Staat

Eine neue Konstellation von Rechtspluralismus und eine neue tatsächliche Ordnung begann, als die Holländer West Sumatra und seine *Nagari* in den kolonialen Staat inkorporierten. Zwar hatten die Holländer den Minangkabau in ihren ersten Verträgen zugesichert, sie würden sich nicht in die lokalen Angelegenheiten einmischen, aber wie das so üblich war, hielt man sich nicht an die Verträge. Die koloniale Regierung gebrauchte die *Nagari* als Basiseinheiten für die Organisation ihrer indirekten Herrschaft. Dabei unterstützten die Holländer die *Adat*-Strukturen bewusst, um ein Gegengewicht zum politisch viel virulenteren Islam zu haben. Die vorkoloniale *Adat*-Organisation wurde jedoch in mancher Hinsicht geändert. Um einen hauptsächlichen Ansprechpartner zu haben, setzte man eine Art *Adat*-Bürgermeister ein, denn mit 60 gleichberechtigten Oberhäuptern per Dorf zu verhandeln, war ihnen zu umständlich. 1914 bekamen die *Nagari* eine Gemeinde-Verfassung, die auch einen Dorfrat installierte.

Seitdem hatten alle *Nagari* bis in die heutige Zeit eine mehr oder weniger ausgeprägte dualistische politische Organisation, die auf unterschiedlichen Legitimationen beruhte. Auf der einen Seite die staatlich geregelte Dorfverwaltung, bei der neben dem Dorfbürgermeister unterschiedliche Formen von Dorfräten die Bevölkerung repräsentieren sollten. In diesen waren die „Drei Säulen“ vertreten: *Adat*-Älteste, die religiösen Führer und die „Intellektuellen“.<sup>3</sup> In den Räten spielten *Adat*-Älteste immer eine wichtige Rolle, ihnen gehörten jedoch nie alle nach *Adat* Berechtigten an. Parallel dazu war jedoch die Fortsetzung einer auf jeden Fall ideologisch „reinen“ *Adat*-Struktur vorgesehen. Deren höchstes Organ war der *Adat*-Dorfrat, der im Prinzip alle nach *Adat* berechtigten Oberhäupter umfasste. Diese Dorfräte waren über lange Perioden durch die Kolonialregierung und nach der Unabhängigkeit durch den Indonesischen Staat nicht offiziell anerkannt, funktionierten aber auch ohne Anerkennung mehr oder weniger effektiv und wurden durch die koloniale Verwaltung geduldet und durchaus geschätzt.

## Dezentralisierung und Reorganisation der Dorfverwaltung

Auch nach der Unabhängigkeit Indonesiens im Jahr 1945 baute die unterste staatliche Verwaltungsstruktur auf den *Nagari* auf. 1983 kam es dann zu einem neuen Bruch. Das

3 Die Intellektuellen (*cerdik pandai*) waren wegen ihrer Bildung geschätzte Personen, die kein *Adat*- oder religiöses Amt bekleideten.

Modell der *Desa*-Dörfer wurde aus Java importiert. *Desa* waren kleinere administrative Einheiten, die viel stärker als die *Nagari* in eine hierarchische Befehlsstruktur eingebettet waren. Diese Reorganisation der Dorfverwaltung führte in West Sumatra dazu, dass alle *Nagari* in mehrere *Desa* aufgeteilt wurden und damit die räumliche Kongruenz zwischen staatlichen und traditionellen Verwaltungseinheiten aufgehoben wurde. *Adat*-Autoritäten hatten in der *Desa*-Verwaltung keine offizielle Rolle mehr.

Nach dem Ende der neuen Ordnung mit dem Fall Suhartos im Jahre 1998 begann wieder eine neue Phase, die Zeit der Reformen, die *orde reformasi*. Diese wird unter anderem durch einen viel größeren politischen Freiraum gekennzeichnet, in dem eine Politik der Dezentralisierung verfolgt wird. Dies war die Folge des Nachgebens der Zentralregierung gegenüber dem zunehmenden Protest der Regionen über den schiefen Finanzausgleich und die fehlende lokale Autonomie. Zugleich wurde dieser Prozess durch internationale und ausländische Geberorganisationen, dem IMF und der Weltbank, der Asian Development Bank, UNDP, USAID, AUSAID und auch der GTZ, vorangetrieben und unterstützt.

In der Provinz West Sumatra hat man diese neue Freiheit genutzt, um die Dorfverwaltung neu zu organisieren. Man kehrt seit 2000 zum *Nagari* als unterster Verwaltungseinheit zurück. Neben einer demokratisch organisierten Dorfverwaltung mit gewähltem Bürgermeister und Dorfparlament wird auch wieder ein *Adat*-Dorfrat errichtet bzw. anerkannt, der sich für *Adat* einsetzt, Streitfälle in *Adat*-Angelegenheiten schlichtet und mit der Dorfverwaltung die Dorffressourcen verwalten soll. Dieses „Zurück zum *Nagari*“ wird als Zurück zum *Adat* interpretiert, und hierdurch hat sich, sicher in den ersten Jahren nach der Reform, die Balance zwischen *Adat*, Islam und Staat zugunsten des *Adat* geändert. Am auffallendsten ist dies im symbolischen und ideologischen Bereich. *Adat* ist wieder „in“. Für die regionalen Politiker dient die Berufung auf ihr *Adat* dazu, um gegenüber der Zentralregierung die Eigenständigkeit Minangkabaus zu betonen. Die Provinzverordnung und die Distriktsverordnungen sind voller *Adat*-Rhetorik. *Adat* ist die Zauberformel, mit der alle sozialen Übel aus der Welt geschafft werden sollen: Die Einheit und der Zusammenhalt innerhalb der *Nagari* soll verstärkt werden, die Jungen werden die Älteren wieder respektieren, die *Adat*-Führer die *Nagari*-Ressourcen nicht mehr an externe Investoren verscherbeln. Diese Rhetorik und die häufig damit verbundene romantische Verklärung der *Adat*-Vergangenheit hört man vor allem von Mitgliedern der älteren Generation. Sie wird vor allem durch die alten und neuen Eliten getragen. Die jüngere Generation, die nicht mehr erlebt hat, wie das Leben im *Nagari* war, ist sehr viel skeptischer. Aber *Adat* hat wieder Prestige und man sieht überall, wie lange Zeit unbesetzte Ämter von *Adat*-Autoritäten wieder neu besetzt werden. Dieser „Minangkabausche Weg“ hat auch außerhalb West-Sumatras viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen, sowohl bei Vertretern anderer ethnischer oder regionaler Organisationen in Indonesien als auch bei Donor-Organisationen. Er wird als ein wichtiger Ansatz betrachtet, in dem lokale traditionelle demokratische Strukturen und Führer wieder eine größere Rolle in einem Prozess bekommen, der zu mehr Demokratie und einer weitergehenden Einbeziehung der Bürger führen soll. *Good governance avant la lettre*.

Diese Entwicklung beeinflusste auch die islamische Seite des Dreiecks. Die Rückkehr zum *Nagari* betraf in erster Linie *Adat* und seine Revitalisierung im Bereich der dorfpolitischen Organisation und des Bodenrechts. Seitens islamischer Kreise wurde neben der „Zurück zum *Nagari*“- eine „Zurück zur *Surau*“-Bewegung initiiert. *Surau* waren Gemeinschaftshäuser, in denen Kinder und Jugendliche in *Adat* und Islam unterwiesen wurden. Mit dem „Zurück zur *Surau*“ wurde die Bedeutung der Religion in der neuen Ordnung im *Nagari* betont; die Tatsache, dass neben *Adat* auch die religiösen Werte von Bedeutung waren; dass *Adat* und Islam eine unverbrüchliche Einheit formten. Während

die frühere Formulierung der Beziehungen zwischen *Adat* und Islam, „*Adat* beruht auf der *Sharia*, die *Sharia* auf *Adat*“, auf eine prinzipielle Gleichwertigkeit deutete, wird in jüngerer Zeit die Ausdrucksweise „*Adat* beruht auf der *Sharia*, die *Sharia* auf dem Koran“ bevorzugt, die eine leichte Überlegenheit des religiösen Rechts angibt. In den häufigen Diskussionen über die Bedeutung dieses Verhältnisses – in jedem Jahr gibt es in Minangkabau ein oder zwei Konferenzen zu dem Thema – wird der Kampf um die relative Bedeutung und erhoffte Überlegenheit eines der beiden Elemente in der Minangkabauschen Identität und einer wünschenswerten Ordnung geführt.

Dabei richtete sich der religiöse Druck nicht so sehr auf Fragen der politischen und wirtschaftlichen Organisation, sondern auf Normen und Werte im Alltagsleben. Es wird primär, etwas salopp gesagt, die Moralkeule geschwungen, und dies mit immer größerem Erfolg. Besonders, wie damals vor 200 Jahren, ist es ein Kampf gegen die sogenannten „gesellschaftlichen Krankheiten“ wie Drogen, Prostitution, Glücksspiel, Korruption und für Frömmigkeit und islamische züchtige Kleidung der Frauen etc. Der Staat, meint man, habe bei der Bekämpfung dieser Übel versagt. Und weil der altmodische *Adat* diese Aufgabe allein nicht zu leisten vermag, ist nun auch der Islam gefragt. Neben der Revitalisierung des *Adat* sieht man also auch eine Revitalisierung des Islam in der öffentlichen Ordnung. Dies scheint zugleich auch eine zunehmende Islamisierung der Menschen zur Folge zu haben, und zwar relativ unabhängig von der Funktion, die sie ausüben, d.h. egal, ob sie Verwaltungsbeamte, *Adat*-Älteste oder Dorfbürgermeister sind. So sieht man, dass fortschrittlich-demokratische Reformer der Distriktsverwaltung Verordnungen erlassen, wonach heiratswillige Personen Korankenntnisse nachweisen müssen und die weiblichen Verwaltungsbeamten auf jeden Fall freitags islamisch gekleidet sein sollen. Ähnliche Verordnungen werden durch Dorfgeregierungen erlassen, Dorfgeregierungen, deren Bürgermeister zuvor der Vorsitzende des *Adat*-Dorfrats war. Was als neue Bedeutung von *Adat* begann, scheint in eine Richtung zu gehen, die zu einer viel größeren Bedeutung des Islam in der Staat-Islam-*Adat*-Einheit führt.

## Rechtspluralismus als riskante Ordnung

Was können wir nun daraus lernen? Sind pluralistische Rechtsordnungen riskante Ordnungen, riskanter als andere? Um meine Ansicht kurz zusammenzufassen: Ich meine ja. Zwar ist das nicht notwendigerweise der Fall, aber die Wahrscheinlichkeit ist eher größer.

Natürlich kann man sich eine pluralistische Ordnung auch als geordnet vorstellen. Das war auch, was koloniale Herrscher und ihre offiziellen Rechtsordnungen versuchten. Sie wollten diesen Pluralismus über eine begrenzte Anerkennung von ethnisch oder territorial verankerten Gewohnheits- oder religiösen Rechten so ordnen, dass die Vielfalt zu einem geregelten Nebeneinander würde; einem Nebeneinander bzw. Untereinander von Parallelwelten, wie man heute vielleicht sagen würde. Dies war allerdings nur *eine* rechtliche Konstruktion, eine aus der Sicht des Staates. Auch die anderen Rechtsordnungen konnten ihrerseits mehr oder weniger deutliche Regeln darüber haben, wie mit den anderen Ordnungen umzugehen sei, in welchem Maße im islamischen Recht zum Beispiel Gewohnheitsrecht, *Adat* und *Urf* in der islamischen Rechtsterminologie, oder staatliches Recht als geltend anerkannt werden konnte. In den kolonialen Gebieten hatte man also, auf rechtlichem Niveau, einen Pluralismus von Rechtspluralismus-Konstruktionen.

Rechtliche Konstruktionen der Gültigkeit der jeweiligen Rechts- und Ordnungssphären mit ihrer Verteilung von politischer, sozialer und wirtschaftlicher Ordnungsmacht

bedeuten nicht unbedingt Unordnung oder Konflikt. Aber das Potential dafür ist groß. Mit dem Pluralismus von Ordnungsvorstellungen hat jede einzelne ihre Selbstverständlichkeit verloren. Man braucht sich Alternativen nicht neu auszudenken – sie sind schon da, sind theoretisch verfügbar und werden einem praktisch vorgelebt. Das Potential für Konflikte nimmt zu, wenn sich die unterschiedlichen Teilordnungen auch auf unterschiedliche Legitimationsgrundlagen berufen, d.h. wenn zum Beispiel neben der und gegen die staatliche Verfassung auf göttliches, heiliges Recht oder vorstaatliche Traditionen zurückgegriffen wird. Für die die Selbstverständlichkeit einer jeden Ordnungsvorstellung sowieso schon relativierenden inhaltlichen Alternativen wird mit der Berufung auf das Recht eine zusätzliche Legitimationsgrundlage geliefert, die auch die legitime Macht der hinter den jeweiligen anderen Ordnungen stehenden Autoritäten relativiert. Auch geringfügige Probleme werden dann leicht zum Anlass genommen, um allgemeine weltanschauliche oder religiöse Auseinandersetzungen rechtlich auszutragen. Hier wird der Rechtspluralismus außerhalb seiner staatlich-rechtlichen Regelung wirklich irritierend für diejenigen, die das Recht der Ordnung und zum Ordnen aus *einer* unumstößlichen Quelle ableiten. Distanz zur dominanten rechtlichen Ordnungsideologie wird schnell als ein gegen diese gerichteter politischer Akt interpretiert. In den Augen vieler staatstreuer Juristen und Rechtstheoretiker ist diese Idee des Rechtspluralismus dann auch bestenfalls Unsinn. Sie werden die Meinung Hobbes teilen, der solche Denker zu den „kleinen Würmern“ zählte, „einer Krankheit des *Commonwealth*, die politische Weisheit vorspiegelnd sich die Freiheit nehmen, die absolute Macht in Frage zu stellen und so mit den fundamentalen Gesetzen des *Commonwealth* zu spielen.“<sup>4</sup>

Der Blick in die Minangkabausche Geschichte hat gezeigt, dass man fast alle denkbaren Formen und Prozesse von Koexistenz wahrnehmen kann. Teils wurden diese Gegensätze in kriegerischen Auseinandersetzungen ausgetragen, wie im *Padri*-Krieg, der Unterwerfung Minangkabaus durch die Holländer und der Befreiung Minangkabaus von der holländischen Kolonialherrschaft. Die inhaltlichen Gegensätze der unterschiedlichen Ordnungen führten aber nicht zwangsläufig zu entsprechenden sozialen Konflikten. Sie konnten in einem routinierten Spannungsverhältnis aufgefangen werden, in dem es immer nur um kleine Verbesserungen der eigenen Position in der Balance im Verhältnis *Adat* und Islam, Islam und Staat, *Adat* und Staat ging. Die Gegensätze wurden auf umfassendem Niveau über lange Perioden als gut integriert definiert – *Adat* und Islam als Harmonie und als unverbrüchliche Essenz des Minangkabau-Seins; *Adat*, Staat und Islam als identitätsstiftende Dreieinheit, die drei miteinander verwobenen Fäden, wie die Minangkabau sagen, welche die Identität des Minangkabauschen Staatsbürgers ausmachen. Warum sollte man wählen, wenn man auch kombinieren konnte? Warum bei einer Eheschließung nicht nur *Adat*, sondern auch religiöse und staatlich-rechtliche Vorschriften beachten und die seltenen Fälle, in denen man das nicht wollte, zu Ausnahmen deklarieren? Dasselbe gilt für Personen. Warum sollte man nicht gleichzeitig *Adat*-Oberhaupt, religiöse Autorität und moderner Staatsbeamter oder Politiker sein? Im Laufe der Zeit konnte es somit zu hybriden Mischformen kommen. Der durch den Staat geregelte *Adat*-Rat, so wie

4 Dies ist meine Übersetzung von „the little worms, ... a disease of a commonwealth, pretenders to political prudence who, by taking the liberty of disputing against absolute power, are meddling with the fundamental lawes to the molestation of the commonwealth“ (Hobbes 1968, 375).

er jetzt in der Neuordnung der Dorfverwaltung erscheint, ist so eine hybride Institution, die staatliche und *Adat*-Regelung und Legitimität miteinander verschmilzt.

Aber die schlafenden Hunde, das Risikopotential pluralistischer Ordnungen, sind nie verschwunden; auch wenn sie nicht bellen, träumen sie oft. Denn man kann alles ja auch ganz anders sehen. Den *Adat*-Rat kann man als geglückte Integration von staatlichen und *Adat*-Prinzipien betrachten. Man kann ihn, wie das im heutigen Dezentralisierungsdiskurs noch überwiegend der Fall ist, als Ikone für die Wiederauflebung des *Adat* betrachten. Er kann aber genau so gut für einen durch den Staat pervertierten *Adat* stehen, dem man die reine *Adat*-Struktur gegenüberstellt. Was wie *Adat* und Islam Jahre miteinander verschmolzen war, teils ideologisch, teils institutionell, kann wieder entzerrt werden, entzweit im wahrsten Sinne des Wortes.

Externe Einflüsse und Bindungen mit auswärtigen Organisationen oder Netzwerken sind dabei ein Faktor, der das Konfliktpotential vergrößert. Bei der Entstehung und den Transformationen pluralistischer Rechtskonstellationen spielen Außeneinflüsse eine wichtige Rolle. Natürlich kann sich Pluralismus auch innerhalb der Gesellschaft ohne diese herausbilden. Außeneinflüsse vereinfachen und beschleunigen allerdings das Entstehen von pluralistischen Ordnungen, wenn Personen und Organisationen in die Gesellschaft eintreten und mit friedlichen oder gewalttätigen Mitteln neue Ordnungsvorstellungen propagieren. Im Zeitalter der Globalisierung sind alternative Konzepte vermehrt auch über die neuen Medien verfügbar, ohne dass man lange nach ihnen suchen müsste.

Das sieht man in allen Phasen der Minangkabauschen Geschichte: bei der Einführung des Islam durch Händler und Gelehrte, bei der Ankunft der Holländer, bei der Erlangung der Unabhängigkeit und auch bei den heutigen Demokratisierungs- und Islamisierungswellen. Es waren keinesfalls immer von außen eindringende Einflüsse. Es waren oft auch Ideen, die die Minangkabau selbst herbeigeht hatten. Das war der Fall bei den drei berühmten Minangkabauschen Pilgern, die 1803 in Mekka mit dem Wahabismus in Berührung kamen und die Padri Bewegung gründeten. Es war auch der Fall in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, als indonesische Intellektuelle – darunter viele Minangkabau – westeuropäische Demokratievorstellungen aus Holland und moderne islamische Demokratievorstellungen aus der Türkei holten. Diese neuen Modelle entsprachen nicht der zutiefst undemokratischen rechtlichen und tatsächlichen Ordnung kolonialer Staaten. Wenn Mitglieder der Gesellschaft eine demokratische Ordnung verlangten, wurden sie sehr schnell zu Staatsfeinden deklariert, gefangen genommen oder verbannt.

Außeneinflüsse werden im Laufe der Zeit zu Bestandteilen der internen Ordnung und sind dann vielleicht gar nicht mehr, oder nur noch für den Historiker, als ehemaliger Außeneinfluss erkennbar. Ich meine, und dies ist mein letzter Punkt, dass es ein besonders wichtiger Aspekt dieser riskanten Konstellationen ist, inwieweit die jeweiligen Teilordnungen weiterhin in externe Organisationen oder Netzwerke ein- oder angebunden bleiben. Je mehr das der Fall ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass man sich nicht, oder weniger leicht, arrangiert; dass man nicht eher Ruhe gibt, bis man selbst die dominante oder universale Ordnung geworden ist. Auch in der heutigen Zeit ist dies der Fall – sowohl bei der Demokratisierung als auch der Islamisierung, die beide in enger Vernetzung mit ausländischen Organisationen und vor allem auch Geldgebern vorangetrieben werden. Was Jahre miteinander verbunden oder verschmolzen war, wie *Adat* und Islam, teils ideologisch, teils institutionell, kann wieder entzerrt werden und in seiner reinen Form, in der es vielleicht nie existiert hatte, konzeptualisiert und als neue bzw. uralte Ordnungsvorstellung propagiert werden. Was aus seiner internen Integration gelöst oder gerissen wird, wird oft in eine umfassendere translokale Gemeinschaft oder in ein Netz-

werk integriert. Diese Verbindungen und die mit ihnen verbundenen Ressourcen werden dann im Kampf um die Vorherrschaft der eigenen Ordnung oder gar deren Universalisierung im Rahmen der pluralistischen Konstellation eingesetzt. Im heutigen Minangkabau ist der Zusammenhalt zwischen *Adat*, Islam und Staat noch so stark, dass sich diese Spannungen nicht, oder noch nicht, in neuen gewalttätigen Auseinandersetzungen manifestiert haben. Aber es bleibt weiterhin eine riskante Ordnung.

## Bibliographie

- Benda-Beckmann, F. and K. von (2006a) Changing one is changing all: Dynamics in the Adat-Islam-State triangle. In: Benda-Beckmann, F. and K. von (eds.) *Dynamics of plural legal orders*. Special Issue of the *Journal of Legal Pluralism*, 53/54: 239-270.
- Benda-Beckmann, F. and K. von (2006b) *The dynamics of legal pluralism*. In: Benda-Beckmann, F. and K. von (eds.) *Dynamics of plural legal orders*. Special Issue of the *Journal of Legal Pluralism*, 53/54: 1-41.
- Hobbes, T. (1968[1651]) *Leviathan*. Ed. by C. B. Macpherson, Harmondsworth: Pelican Books.

**Franz von Benda-Beckmann** leitet zusammen mit Keebet von Benda-Beckmann seit Sommer 2000 die Projektgruppe „Rechtspluralismus“ am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle; von 1981-2000 Professor für Recht und Entwicklung (Universität Wageningen/NL); 1970 Promotion (Jura) zu Rechtspluralismus in Malawi; 1979 Habilitation im Fach Ethnologie an der Universität Zürich, wo er von 1972-1978 als Assistent am Ethnologischen Seminar arbeitete; 1974-1975 Feldforschung in West Sumatra zu vermögens- und erbrechtlichen Prozessen; Mitte der 1980er Jahre Forschungen auf Ambon in den Molukken zu sozialer Sicherung und Ressourcenrechten der dörflichen Bevölkerung; seit 1999 Untersuchungen zu den Auswirkungen der Dezentralisierungspolitik in West Sumatra; weitere Forschungsinteressen: methodologische und theoretische Fragen der Rechtsethnologie; seit 2002 Honorarprofessor für Ethnologie (Universität Leipzig); seit 2004 Honorarprofessor für Rechtspluralismus (Universität Halle-Wittenberg).

E-mail: fbenda@eth.mpg.de



# Little Behemoth

*André Debüser*

## Abstract

The theory of Thomas Hobbes describes the opposition of human nature to society. A good example for this opposite is the inability of children or childish men to live in society on their own in accordance to reason. Hobbes solution to this inability is education and the rule of reason. The rule of reason, like the power of parents or the power of the state, needs the addition of the human emotion of fear. But this system is in danger disintegrating into powerless reason and unreasonable power. The theory of David Hume describes emotions without the rule of reason. He replaces reason with consciousness. But this system is also in danger of disintegrating into unconscious emotions and insensitive consciousness. The system theory understands man as an environment of society and reconstructs the opposition of human nature to society.

**Keywords:** Hobbes; Hume; childish man; education; rule; reason; emotion; fear; consciousness

An einer Stelle seiner Schrift „Vom Bürger“ nennt Hobbes einen bösen Mann einen Mann mit „kindischem Sinn“. Bosheit ist aus dieser Sicht ein „Mangel an Vernunft in dem Alter, wo sie den Menschen auf Grund ihrer Natur, die durch Zucht und schlimme Erfahrungen geleitet wird, gewöhnlich zukommt.“ (Hobbes 1994, 69) Diese Beschreibung gewinnt dann Brisanz, wenn man sich vergegenwärtigt, was Hobbes mit der Figur des Kindes verbindet. Kinder entbehren nicht der Anlage, aber der Fähigkeit des Vernunftgebrauches, vor allem solange sie nicht sprechen können. Manche Tiere sind klüger als ein 10-Jähriger. Kindern fehlt es an Urteilskraft und sie lassen sich von ihren Leidenschaften überwältigen, die aus der tierischen Natur des Menschen herrühren. Das Kind ist ein zur Gesellschaft unfähiges Wesen. Es bedarf der Implantation von Vernunft durch die Gesellschaft in Gestalt von Erziehung, genauer: von Zucht. Hier bricht der Widerspruch von menschlicher Natur und Gesellschaft auf, der das Hobbessche Denken strukturiert: „Also sind offenbar alle Menschen (da sie als Kinder geboren werden) zur Gesellschaft von Natur unfähig, und sehr viele (vielleicht die meisten) bleiben entweder aus Schwachsinigkeit oder aus Mangel an Erziehung ihr ganzes Leben lang dazu unfähig. Dennoch haben sowohl jene Kinder wie diese Erwachsenen die Menschennatur, und deshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet.“ (Hobbes 1994, 76) Zucht, also Erziehung, macht aus dem wilden, kindlichen, zur Gesellschaft unfähigen Subjekt einen Träger subjektiver Rechte, die er aus Vernunft – allerdings nicht nur aus Vernunft – auf den Staat übertragen kann. Es ist ein Kennzeichen des mündigen, seine subjektiven Rechte dem Staat überlassen habenden Menschen, dass er die bürgerlichen Gesetze versteht. Und der Staat soll die Gesetze, mithin die herrschenden Überzeugungen nicht allein durch Befehl, sondern durchaus auch argumentativ durchsetzen. Die Herrschaft des Souveräns im Gesellschaftszustand soll eine Herrschaft der Vernunft sein, wobei die prästabilisierte Harmonie von Wahrheit und Obrigkeit durch den vernünftigen Staatszweck, also Sicherheit und Wohlfahrt, erreicht wird. Da die asoziale Natur des

Menschen aber auch im Gesellschaftszustand wirksam ist, bedarf es eines argumentativen Gelenkes, das die menschliche Natur und die vernünftigen Zwecke der Gesellschaft verbindet. Dieses Gelenk ist der menschliche Affekt der Furcht. Furcht ist solange ein nützlicher und vernunftgemäßer Affekt, solange sie Herrschaft stabilisiert. Als Faustregel im Hobbesschen Verhältnis von Affekten und Vernunft kann gelten: Der Naturzustand verhält sich zum Gesellschaftszustand wie das Tier zum Menschen. Im Naturzustand verschmilzt die Vernunft der Selbsterhaltung tendenziell mit den Affekten, während im Gesellschaftszustand die Affekte tendenziell der im Staat verkörperten Vernunft unterworfen werden. Aber auch im Staat herrscht nicht allein die Vernunft. Auch die Herrschaft des Souveräns beruht auf einem Amalgam aus Einsicht und Affekt. Einerseits gibt es eine Wissenschaft vom Staat, die wie die Geometrie funktioniert. Andererseits ist der Staat auch das mythische Wesen, dem man mit Furcht begegnet. Es gibt bei Hobbes eine grundsätzliche Ambivalenz von Herrschaft, die sich am deutlichsten anhand der Institution der Sklaverei beschreiben lässt: Zum einen ist der Sklave dem Herren vollkommen unterworfen. Die Herrschaft ist absolut, der Herr kann dem Sklaven kein Unrecht tun. Andererseits entspringt jede Herrschaft einem Vertrag, der in dem Augenblick verletzt wird, da der Herr den Sklaven in Fesseln legt oder an der Selbsterhaltung hindert. Auch der Sklave war ein Träger subjektiver Rechte, die er aus Gründen der Selbsterhaltung auf den Herren übertragen hat. Die Institution der Sklaverei bedarf eines Grundvertrauens von Herr und Sklave, das durch reine Gewalt zerstört wird. Jede Herrschaft beruht ebenso auf Furcht wie auf Vernunft, pure Macht und begründende Einsicht sind untrennbar verwoben: „Denn wer durch angedrohte Strafen so in Zucht gehalten wird, daß er nicht alles, was ihm einfällt, tut, steht nicht unter dem Druck der Sklaverei, sondern wird nur geleitet und erhalten.“ (Hobbes 1994, 171) Angedrohte Strafen sollen die Einsicht in den Nutzen der Macht befördern. Furcht bewirkt Vernunft. Und da die Vernunft ja im Staat eine Vernunft des Ganzen ist, in der die Vernunft des Einzelnen vertragsgemäß aufgeht, kann man annehmen, dass Vernunft auch Furcht bewirkt. Die Vernunft des Ganzen kann durchaus Schrecken erregen. Elterliche Autorität operiert zwar auch mit dem Vernunftanspruch, passt aber im Grunde nicht zum Vertragsdenken und wird deswegen mit der Sklaverei zusammen gedacht.

Aber im Gegensatz zur Sklaverei, die ebenfalls aus dem Vertragsgedanken begründet wird, ist die Herrschaft des Vaters über die Kinder – im Naturzustand ist es eine Herrschaft der Mutter – naturwüchsig. Sklaverei und elterliche Autorität werden bei Hobbes zusammen gedacht, weil die elterliche Autorität die das Hobbessche Denken prägende Differenz von Natur- und Gesellschaftszustand aufweicht: Es ragt ein Stück Naturzustand in den Gesellschaftszustand hinein, insofern Kinder unvernünftig sind und die elterliche Macht nicht verstehen können. Und es ragt ein Stück Gesellschaftszustand in den Naturzustand hinein, insofern es ja im Naturzustand nur singuläre Einzelne und keine wirkliche Macht gibt. Diese Problematik der elterlichen Autorität wird durch die gewaltsame Verbindung von Sklaverei und Kindschaft überlagert. Hier existiert eine Bruchstelle im Hobbesschen System: Naturwüchsige Herrschaft kann auf die Implantation von Vernunft verzichten. Zum einen erscheint sie als reine Macht ohne begründende Einsicht durch ein vernünftiges Subjekt. Furcht verdrängt Vernunft. Zum anderen triumphiert die tierische Natur des Menschen. Kinder, die nach Hobbes keine Bedenken haben, ihre Eltern zu schlagen, tragen den Naturzustand in die Gesellschaft. Der Krieg aller gegen alle wird zum Alltag einer Gesellschaft, in der Männer mit einem „kindischen Sinn“ dominieren. Die Ambivalenz von Furcht und Vernunft, von Gehorsam und Kooperation fällt auseinander in einen „Diskurs der Straße“, in dem die Gewalt vorherrscht, und einen „Diskurs

der Politik“, in dem Einsicht angemahnt wird – kindische Männer ohne Vernunft einerseits und altkluge Politik ohne die Macht der Furcht andererseits.

Ebenso merkwürdig erscheint das Verhältnis von Affekt und Gesellschaft bei David Hume. Auf den ersten Blick ist alles klar: Die Humeschen Menschen setzen alles an die Befriedigung ihrer Affekte und bleiben in gewisser Hinsicht ein Leben lang Kinder. Vernunft ist einfach ein ruhig wirkender Affekt. Lust und Unlust determinieren das menschliche Verhalten. Der Mensch ist ein Gefühlswesen. Das Problem ist nur, dass auch der sozialste Affekt noch keine Gesellschaft konstituiert. Das geschieht nämlich auf eine „indirekte und künstliche Weise“ (Hume 1978, 269). Auf der Systemebene, die bei Hume ansatzweise entwickelt ist, schafft sich die Gesellschaft selbst Unterstützung durch gesellschaftskonforme Gefühle in den Subjekten. Auf der Subjektebene ist die Sache verwickelter. Auch hier sind es auf den ersten Blick ausschließlich die Affekte, die Gesellschaft begründen. Das fängt im Kleinen an. Schon in der Humeschen Familie finden wir das Moment der vernunftgeleiteten Herrschaft der Eltern über die Kinder entschärft. Nicht mehr das Regime der Vernunft über die Anarchie der tierischen Affekte bestimmen die Lage, nicht mehr das Komplementärverhältnis von vernunftgeleiteter Zucht und affektbestimmter Furcht, sondern innerfamiliäres Wohlwollen. Im engen Kreis seiner Lieben kann der Mensch problemlos Selbsterhaltung mit Arterhaltung verbinden. Zuneigung zu Frau und Kindern sozialisieren den Menschen aber nicht vollkommen, sondern nur insofern als er schließlich aus dem persönlichen Interesse auf das allgemeine Interesse der Eigentumsicherheit schließen kann, wobei die Rechtsordnung in der Hobbesschen Tradition etwas Künstliches ist. Die strikte Differenz von Natur- und Gesellschaftszustand weicht einer allmählichen Entwicklung der Gesellschaft aus der menschlichen Natur heraus und die Ambivalenz von Furcht und Vernunft verschiebt sich hin zu einer Domestizierung der Affekte, wobei der affektbeherrschte Mensch die Eigentumsordnung aus eigenem, verallgemeinertem Interesse präferiert. Interessen sind reflektierte Affekte. Das verallgemeinerte Privatinteresse – Besitzsicherheit auf der Basis der Gegenseitigkeit – schafft ein Bewusstsein für den gesellschaftlichen Zusammenhang. Und wenn dieses Bewusstsein der Nützlichkeit einer allgemeinen Rechtsordnung nicht ausreicht, schärft es uns die Regierung ein. Das Merkwürdige ist nur, dass dieses Bewusstsein nicht nur auf verallgemeinertes Privatinteresse, sondern durchaus auch auf privatisiertes Allgemeininteresse zielt. Die Anerkennung der Eigentumsordnung aus egoistischen Motiven wird überlagert durch eine private Sympathie für das Allgemeinwohl. Nach Hume ist es ein Kunstgriff der Politiker und Eltern, der auf der Basis verallgemeinerten Privatinteresses nicht notwendig folgt, ein Bewusstsein für das Allgemeinwohl zu wecken. Sitte und Erziehung sollen dem Interesse und der Überlegung nachhelfen: „Auf diese Weise können die Gefühle der Ehre in den zarten Seelen der Kinder Wurzeln schlagen und solche Stärke und Festigkeit gewinnen, dass sie nur wenig hinter jenen Triebfedern zurückbleiben, die zu unserem innersten Wesen gehören.“ (Hume 1978, 245) Sitte und Erziehung erscheinen hier wiederum als Diskurs der Politik, der auf den Diskurs der Eigentumsordnung, der unmittelbar aus der Affektstruktur des Menschen folgt, aufgesetzt ist. Wie wir wissen, verstehen sich Liberalismus und Staat nicht von selbst. Die Humesche Lösung für die Inkongruenz von kindlichem Affekt und gesellschaftlicher Stabilität ist nicht Macht wie bei Hobbes, sondern Bewusstsein, eben eine „indirekte und künstliche Weise“ der Affektregulierung. Es gibt bei Hume ein Bewusstsein erster Ordnung, jenes egoistische Kalkül, das die Affekte sozialisiert. Und es gibt ein Bewusstsein zweiter Ordnung, das auf Sitte und Erziehung beruht und auf das Allgemeinwohl zielt. Es ist wohl nicht überinterpretiert, wenn man im Bewusstsein erster Ordnung die Hobbessche Vernunft der Selbsterhaltung und im Bewusstsein zweiter Ordnung die Hobbessche Vernunft des Staates wieder

erkennt. Herrschaft wird im Liberalismus in das Subjekt selbst verlegt. Fremdsteuerung durch den Souverän weicht der Selbststeuerung durch das Bewusstsein. Hier scheint ein Zusammenhang von Affektfreisetzung und Bewusstsein oder auch Infantilisierung und Reflexivwerdung auf, ein Zusammenhang, der auch zu einem Gegensatz erstarren kann, wenn sich Männer mit „kindischem Sinn“ und ein „ironischer“ Staat gegenüber stehen. Wenn man nun in systemtheoretischer Manier davon ausgeht, dass sich Gesellschaft steuerungslos selbst reproduziert und Subjekte fallweise in diese Selbstreproduktion einbezogen und auch wieder ausgestoßen werden, und man ferner annimmt, dass die ausgestoßenen Subjekte einen „kindischen Sinn“ entwickeln und ihre naturzuständige Freiheit nicht mittels Vernunft vergesellschaften, dann wird der Hobbessche Gegensatz von menschlicher Natur und Gesellschaft wieder lebendig, nur, dass er nicht wie bei Hobbes durch Herrschaft beantwortet wird, sondern durch Segregation. Herrschaft ist ein Luxus, der Aufmerksamkeit von Seiten der Gesellschaft erfordert. Die aber interessiert sich bekanntlich kaum für das, was außerhalb von ihr passiert.

## Bibliographie

- Hobbes, T. (1994) *Vom Menschen. Vom Bürger: Elemente der Philosophie II/III*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hume, D. (1978) *Ein Traktat über die menschliche Natur: Bd. II: Über die Affekte. Über Moral*. Hamburg: Felix Meiner.

**André Debüser** studierte Politikwissenschaft und arbeitet derzeit an einer Promotion.

E-mail: [adebueser@web.de](mailto:adebueser@web.de)



# Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs

*Thomas Lemke*

## **Abstract**

Der Begriff der Biopolitik hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Resonanz gefunden, wobei sich heterogene, ja konträre Verwendungsweisen beobachten lassen. Der Beitrag macht einen Systematisierungsvorschlag, der Klarheit in das begriffliche Wirrwarr bringen soll.

Ausgangspunkt für das hier vorgeschlagene Analyseraster ist die polare Grundkonstellation, die in der Zusammenführung von Leben und Politik zum Begriff der Biopolitik prinzipiell angelegt ist. Entsprechend lassen sich naturalistische Konzepte, die das Leben als vorpolitische Grundlage der Politik begreifen, von politizistischen Ansätzen abgrenzen, die Lebensprozesse als außerpolitischen Gegenstand der Politik in den Blick nehmen. Die historischen Entstehungskontexte und die analytischen Varianten der zwei Interpretationslinien werden in den ersten beiden Teilen des Beitrags vorgestellt. Die Hauptthese ist, dass beide Ansätze zentrale Dimensionen biopolitischer Prozesse nicht erfassen. Gegenüber der naturalistischen und der politizistischen Lesart soll im dritten Teil ein relationaler Begriff der Biopolitik profiliert werden, den als Erster der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault entwickelt hat. Die in der Rezeption des foucaultschen Begriffs der Biopolitik formulierten Korrekturvorschläge und die theoretischen Weiterentwicklungen lassen sich in einer Analytik der Biopolitik synthetisieren, die im vierten Teil des Beitrags präsentiert und bioethischen Reflexions- und Analyseformen gegenübergestellt wird.

**Keywords:** Biopolitik; Foucault; politische Theorie; Leben; Biotechnologien

Der Begriff der Biopolitik hat eine bemerkenswerte Karriere hinter sich.<sup>1</sup> War er bis vor kurzem nur wenigen Fachleuten bekannt, findet er heute eine immer größere Resonanz. Das Spektrum seiner Verwendungsweisen reicht inzwischen von der Asyl-Politik über die AIDS-Prävention bis hin zu Fragen des Bevölkerungswachstums. Er bezeichnet die Förderung landwirtschaftlicher Produkte ebenso wie die Regulierung medizinischer Forschung, strafrechtliche Bestimmungen zur Abtreibung und Patientenverfügungen zum Lebensende.<sup>2</sup> Aber nicht nur die Gegenstände, auch die Wertungen fallen weit auseinander. Bei „Biopolitik“ denken die einen an eine rationale und demokratische Gestaltung der Lebensverhältnisse, während andere sie mit Praktiken der Aussonderung, mit Krankenmord, Eugenik und Rassismus in Verbindung bringen. Der Begriff taucht bei Vertretern der Alten Rechten ebenso auf wie in neueren linksradikalen Texten, ihn verwenden Kritiker des biotechnologischen Fortschritts, aber auch dessen Befürworter, erklärte Rassisten wie bekennende Marxisten.

1 Dieser Artikel beruht auf Argumenten, die systematisch in meinem Buch *Biopolitik zur Einführung* (Lemke 2007) entfaltet werden.

2 Vgl. etwa die Beiträge in einem kürzlich veröffentlichten Lexikon der Biopolitik (Brandimarte et al. 2006).

Offenbar meint jeder etwas anderes, wenn von Biopolitik die Rede ist. Dabei scheint doch klar zu sein, was der Begriff bezeichnet. Dem Wortsinn nach meint Biopolitik die Politik, die sich mit dem Leben (griech.: *bíos*) befasst. Aber hier fangen die Probleme schon an. Denn was für die einen wie eine Banalität klingt („Befasst sich Politik nicht immer mit dem Leben?“), gilt anderen als Ausschlusskriterium: Politik beginne – so die hier vertretene Auffassung – erst dort, wo das biologische Leben ende, sie sei gemeinsames Handeln und Entscheiden, also eben das, was über das „nur“ Kreatürliche und Körperliche hinausführt (vgl. Fehér/Heller 1995; Heller 1996). Auch über den zu veranschlagenden Zeitraum herrscht wenig Einigkeit. Reicht Biopolitik bis in die Antike, möglicherweise sogar bis zur Entstehung der Landwirtschaft zurück, ist sie Resultat biotechnologischer Neuerungen in der jüngeren Gegenwart oder bezeichnet sie gar – wie ein Kommentator meint – die „Schwelle eines neuen Zeitalters“ (Mietzsch 2002, 4)?

Ich will im Folgenden einen Systematisierungsvorschlag machen, der helfen soll, Klarheit in das begriffliche Wirrwarr zu bringen. Ausgangspunkt für das hier vorgeschlagene Analyseraster ist die polare Grundkonstellation, die in der Zusammenführung von Leben und Politik zum Begriff der Biopolitik prinzipiell angelegt ist.<sup>3</sup> Die vorliegenden Konzepte unterscheiden sich danach, auf welchen Bestandteil des Wortes sie den Akzent legen. Entsprechend lassen sich naturalistische Konzepte, die das Leben als vorpolitische Grundlage der Politik begreifen, von politizistischen Ansätzen abgrenzen, die Lebensprozesse als außerpolitischen Gegenstand der Politik in den Blick nehmen. Die beiden Interpretationslinien werden in den ersten beiden Teilen des Beitrags vorgestellt. Meine Hauptthese ist, dass beide Ansätze zentrale Dimensionen biopolitischer Prozesse nicht erfassen. Gegen die naturalistische und die politizistische Lesart soll im dritten Teil ein relationaler Begriff der Biopolitik vorgeschlagen werden, den als Erster der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault entwickelt hat. Die in der Rezeption des foucaultschen Begriffs der Biopolitik formulierten Korrekturvorschläge und die theoretischen Weiterentwicklungen lassen sich in einer Analytik der Biopolitik synthetisieren, die ich im vierten Teil meines Beitrags präsentieren und gegen bioethische Reflexions- und Analyseformen profilieren werde.

## **Leben als Grundlage der Politik: Organizistische, rassistische und biologistische Konzepte**

Die vermeintliche Naturbasis der Politik steht im Mittelpunkt eines heterogenen Ensembles von Theorien, das von den organizistischen Staatskonzepten des beginnenden 20. Jahrhunderts über rassistische Argumentationsmuster im Nationalsozialismus und in der Alten und Neuen Rechten bis hin zu biologistischen Ansätzen in der zeitgenössischen Politikwissenschaft reicht. Ich gehe nur auf einige wichtige Stationen ein, die hier schlaglichtartig beleuchtet werden.

Der schwedische Politikwissenschaftler Rudolf Kjellén dürfte einer der Ersten gewesen sein, der den Begriff der Biopolitik verwendete.<sup>4</sup> Kjellén, bis zu seinem Tod 1922 Professor an der Universität Uppsala, vertrat eine organizistische Konzeption des Staates. Er begriff den Staat als Kollektivsubjekt, das über einen eigenen Körper und Geist verfügt und sah in Politik, Wirtschaft, Kultur und Recht lediglich verschiedene Ausprägungen

3 Für anders ansetzende Systematisierungsvorschläge vgl. Heins/Flitner 1998; Buchstein/Beier 2004.

4 Eine knappe Skizze zur Begriffsgeschichte findet sich in Esposito 2004, 6-16. Die Wortverbindung von „Leben“ und „Politik“ ist freilich noch älter, sie geht vermutlich bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück.

gen derselben organischen Kräfte, die den Staat konstituieren und seine Eigenart bestimmen. Der Nationalstaat galt ihm als die natürliche Form des Staates, der dessen „ethnische Individualität“ zum Ausdruck bringe (1924, 103). Der „Staat als Lebensform“ sei nicht zuletzt durch die gesellschaftlichen Kämpfe um Interessen und Ideen gekennzeichnet, als deren Träger er Klassen und Gruppen ausmache.

„Angesichts dieser das Leben selbst kennzeichnenden Spannung [...] ist bei mir die Neigung erwacht diese Disziplin nach der besonderen Wissenschaft des Lebens, der Biologie, Biopolitik zu taufen; [...] Im Bürgerkrieg der sozialen Gruppen erkennt man nur allzu deutlich die Rücksichtslosigkeit des Lebenskampfes um Dasein und Wachstum wieder, während man zugleich innerhalb der Gruppen ein kräftiges Zusammenarbeiten für das Dasein feststellen kann.“ (1920, 93f.)

Kjellén stand nicht allein mit seiner Idee, den Staat als „lebendigen Organismus“ oder als „Lebewesen“ aufzufassen. Viele zeitgenössische Politikwissenschaftler und Staatsrechtler, aber auch Biologen und Mediziner begriffen den Staat als eine ursprüngliche Lebensform, die den Individuen und Kollektiven vorausgeht und den Rahmen ihres Handelns vorgibt (vgl. Uexküll 1920; Hertwig 1922; Roberts 1938). Alle sozialen und politisch-rechtlichen Bindungen beruhen – so die Grundannahme – auf einer gewachsenen Ganzheit, die das Echte und Ewige, das Gesunde und Wertvolle verkörpert. Der Bezug auf das „Leben“ dient hier zugleich als mythischer Ausgangspunkt wie als normative Richtschnur und ist jeder rationalen Begründung oder demokratischen Zwecksetzung entzogen.

Die antidemokratisch-konservative Stoßrichtung der organizistischen Staatskonzeption erfuhr in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft schnell eine rassistische Färbung. Die weit verbreitete Metapher des „Volkskörpers“ bezeichnete nun eine autoritär geführte, hierarchisch strukturierte und rassistisch homogene Gemeinschaft. Zentral für die nationalsozialistische Staats- und Gesellschaftskonzeption war erstens die Vorstellung, dass nicht Individuen, Gruppen oder Klassen, sondern in sich geschlossene Abstammungsgemeinschaften Subjekte der Geschichte seien. Diese Idee wurde ergänzt durch die Annahme einer natürlichen Hierarchie von Völkern und Rassen gemäß ihrer unterschiedlichen „erbbiologischen Güte“, so dass es nicht nur gerechtfertigt, sondern zwingend notwendig erschien, Individuen und Kollektive ungleich zu behandeln. Zweitens beruhte die nationalsozialistische Ideologie auf dem Glauben, dass sich soziale Verhältnisse und politische Probleme letztlich auf biologische Ursachen zurückführen lassen.<sup>5</sup>

Die Grundprinzipien der nationalsozialistischen Gesellschaftslehre erläuterte der Präsident des Reichsgesundheitsamtes, Hans Reiter, in einem Vortrag mit dem Titel „Unsere Biopolitik und das Auslandsdeutschtum“ aus dem Jahr 1934. Die Erkenntnis, dass die Vergangenheit, Gegenwart und die Zukunft jeder Nation durch „erbbiologische“ Gegebenheiten bestimmt sei, bilde die Grundlage einer „neuartigen Gedankenwelt, die [so Reiter] über die politische Idee hinaus sich zu einer bisher unbekanntem Weltanschauung“ (1939, 38) entwickelt habe. Die Folge dieser Einsicht sei ein neuer, biologisch begründeter Begriff von Volk und Staat: „Zwangsläufig wirkt dieser Gedankengang dahin, das biologische Denken als Grundlinie, Richtung und Unterbau

5 Für die Formulierung und Ausarbeitung ihrer Gesellschafts- und Staatskonzeption nutzte die nationalsozialistische Bewegung eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen und rezipierte sozialdarwinistische ebenso wie pangermanistische und völkische Ideologien. Sie griff anthropologische, biologische und medizinische Konzepte und Ideen auf und wirkte umgekehrt auf die Theoriebildung und empirische Arbeit in diesen Disziplinen zurück. Da in den Texten der Nationalsozialisten häufig heterogene Elemente und theoretische Versatzstücke unvermittelt nebeneinander stehen, ist es schwer, von einer einheitlichen biopolitischen Konzeption zu sprechen (vgl. Weingart et al. 1992).

jeder wirklichen Politik anzuerkennen.“ (ebd.) Das Ziel dieser Politik bestand darin, die „Lebenstüchtigkeit“ und die Leistung des deutschen Volkes zu heben. Konkret richteten sich die Anstrengungen auf die quantitative Vermehrung der Bevölkerungszahl und die qualitative Verbesserung der „Erbgüte“ des deutschen Volkes. Um Letzteres zu erreichen, schlägt Reiter Verfahren der positiven wie der negativen Eugenik vor. Zum einen sei „minderwertiger Nachwuchs“ zu vermeiden und zum anderen sollten all jene gefördert werden, die „biologisch wertvoll“ sind (ebd., 41).

Die nationalsozialistische Biopolitik umfasste jedoch mehr als „Auslese“ und „Ausmerze“. Die rassenpolitischen Gesetze, Verordnungen und Maßnahmen zielten nicht nur darauf, das Fortpflanzungsverhalten zu reglementieren und zu disziplinieren; sie enthielten auch Antworten auf die imaginierten Gefahren der „Rassenmischung“. Die Entwicklung und die Pflege des Erbmaterials war in dieser Perspektive nur möglich durch den Schutz vor dem „Eindringen fremden Blutes“ und die Bewahrung der „rassischen Eigenart“ (ebd., 39) des deutschen Volkes. Die Sorge um die Reinheit der eigenen „Rasse“ fällt zusammen mit dem Kampf gegen den inneren und äußeren Feind. An dieser Stelle verbinden sich biopolitische Ideen mit geopolitischen Überlegungen. Die Kombination der rassenpolitischen Programme mit der Doktrin vom „Lebensraum“ bot die ideologische Grundlage der imperialistischen Expansion des Nazi-Reichs (vgl. von Kohl 1933).

Auch nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft und den Gräueln des Zweiten Weltkriegs besitzt die rassistische Konzeption der Biopolitik eine erhebliche Anziehungskraft. Vertreter der Alten wie der Neuen Rechten nutzen bis heute den Begriff der Biopolitik, um die Ignoranz des „Zeitgeists“ gegenüber der „Rassenfrage“ zu beklagen und stellen die fortdauernde Relevanz der Kategorie der Rasse für die Gegenwart heraus. Wie bei den nationalsozialistischen Ideologen konzentriert sich die Krisendiagnose auf den Kampf zwischen unterschiedlichen Rassen und die Bedrohung durch „Rassenmischungen“ und „Degeneration“. Ein Beispiel dafür ist ein Buch von Jacques Mahieu, eines ehemaligen Mitglieds der Waffen-SS, der nach dem Krieg nach Argentinien flüchtete und dort als Politikwissenschaftler an verschiedenen Universitäten lehrte. Der Autor will in die „Grundlagen der Biopolitik“ einführen und sieht deren „wichtige Rolle“ heute darin, die Ursachen für die angeblich zunehmenden „Rassenkämpfe“ und „ethnischen Zusammenstöße“ herauszuarbeiten (Mahieu 2003, 13). Über die Problemanalyse hinaus steht der biopolitische Dreiklang von Volk-Nation-Rasse im Buchtitel auch für Lösungswege aus der Krise. „Sinn der Biopolitik“ sei es, „die Gesamtheit der Erbvorgänge insofern in Rechnung zu stellen, als sie das Leben der menschlichen Gemeinschaften beeinflussen“ (ebd., 12; vgl. auch Nation Europa 1965).<sup>6</sup>

Neben der organistischer und rassistischer Konzeption bildete sich Mitte der 1960er Jahre innerhalb der Politikwissenschaft eine weitere Variante des naturalistischen Ansatzes heraus. Zu diesem Zeitpunkt entstand ein neuer Theorieansatz, der schließlich international unter dem Namen „biopolitics“ bekannt wurde. Die „Biopolitologen“ (Somit/Peterson 1987, 108) nutzen biologische Konzepte und Forschungsmethoden, um Ursachen und Formen politischen Verhaltens zu untersuchen. In diesem heterogenen Forschungsfeld lassen sich grob vier Bereiche unterscheiden, denen die meisten Arbeiten zuzuordnen sind. Die Rezeption der neodarwinistischen Evolutionstheorie bildet den ersten Komplex. In dessen Zentrum steht die historisch-anthropologische Frage nach der

6 Für Analysen der biopolitischen Konzepte der Neuen Rechten vgl. Feit 1987, 93-120; Reinfeldt/Schwarz 1992.

Entstehung des Menschen und den Ursprüngen von Staat und Gesellschaft. Eine zweite Gruppe von Forschungen greift ethnologische und soziobiologische Konzepte und Forschungsergebnisse auf, um sie für die Analyse politischen Verhaltens fruchtbar zu machen. Unter die dritte Kategorie fallen Arbeiten, die sich für physiologische Faktoren und deren möglichen Beitrag für die Erklärung politisch relevanter Handlungsformen interessieren. Ein vierter Schwerpunkt liegt auf praktisch-politischen Problemen („biopolicies“), die sich aus Eingriffen des Menschen in seine eigene Natur und die Veränderungen der Umwelt ergeben (Flohr/Tönnemann 1983, 18-27; Somit/Peterson 1987, 108; Kamps/Watts 1998, 17 f.; vgl. auch Somit/Peterson 1998, 561-569).

Gemeinsam ist allen Vertretern der „biopolitics“ die Kritik an der aus ihrer Sicht unzureichenden theoretischen und methodischen Orientierung der Sozialwissenschaften. Deren Selbstverständnis gründe sich – so die hier vertretene Auffassung – auf die irrtümliche Vorstellung vom Menschen als eines prinzipiell freien Wesens, messe Sozialisations- und Lernprozessen eine zu große Bedeutung zu und verkenne, dass menschliches (politisches) Verhalten zu einem wesentlichen Teil biologisch (mit-)bedingt sei. „Biopolitologen“ gehen in der Regel nicht von einem linearen Determinationsverhältnis aus, sondern verweisen eher auf biologische „Wurzeln“ oder „Faktoren“, die Handlungsmotive und -spielräume politischer Akteure entscheidend (mit-)bestimmen sollen. Als theoretische Grundlage dient häufig die neodarwinistische Evolutionstheorie. Diese geht davon aus, dass sich im Verlauf der menschlichen Entwicklungsgeschichte eine Reihe von Verhaltensdispositionen herausgebildet haben, die menschliches Verhalten zwar nicht vollständig festlegen, es jedoch in einer Vielzahl von Lebensbereichen entscheidend prägen. Arbeiten im Umkreis der „biopolitics“ interessieren sich dabei vor allem für Konkurrenz und Kooperation, Bindung und Aggressivität, Dominanzverhalten und Hierarchiebildung. Diese Phänomene gingen letztlich – so die Annahme – auf evolutionsgeschichtliche Mechanismen zurück und führten zur Ausbildung von Emotionen, die Individuen tendenziell zu einem „biologischen günstigen“ Verhalten drängen (Flohr 1998, 28).

Gegen diese Forschungsperspektive sind eine Reihe wichtiger Einwände und Kritikpunkte formuliert worden (Saretzki 1990; Hettlage 1990; Strube 2001; Euchner 2001), von denen ich hier nur einen herausgreifen kann. Ein entscheidendes Defizit des biopolitics-Ansatzes ist, dass Vertreter dieser Forschungsrichtung symbolischen Aneignungsprozessen und kulturellen Deutungsmustern zu wenig Beachtung bei der Untersuchung politischer und sozialer Prozesse und Strukturen schenken. Damit kann nur ein sehr begrenzter Ausschnitt der Realität erfasst werden, da gesellschaftliche Phänomene allein unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an natürliche Gegebenheiten verhandelt werden. Nicht in den Blick gerät, inwieweit umgekehrt die sozio-politische Evolution auf „biologische Faktoren“ einwirkt und diese verändert. „Biopolitologen“ sehen folglich „den Menschen“ allein als Produkt biokultureller Entwicklungsprozesse, nicht jedoch auch als deren Produzenten.

Diese einseitige Perspektive blendet eine zentrale Dimension der gegenwärtigen Diskussion des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft, Biologie und Politik aus: die Frage nach der institutionell-politischen Ausgestaltung und den gesellschaftlichen Antworten auf die „Naturproblematik“, die den Ausgangspunkt für die zweite Interpretationslinie von „Biopolitik“ bildet.

## Leben als Gegenstand der Politik: Ökologische und technikzentrierte Konzepte

In den 1960er und frühen 1970er Jahren nahm eine andere Bedeutung von Biopolitik Gestalt an, die weniger auf die biologischen Grundlagen der Politik fokussierte, sondern Lebensprozesse als neuen Gegenstand politischen Denkens und Handelns entdeckte. Im Zeichen der ökologischen Krise, die zunehmend ins Bewusstsein von politischen Akteuren und sozialen Bewegungen trat, bezeichnete Biopolitik nun jene Steuerungs- und Regulierungsanstrengungen, die sich auf die Lösung und Bewältigung der weltweiten Umweltprobleme bezogen. Einen wichtigen Anstoß hierfür lieferte der Bericht des Club of Rome (Meadows et al. 1972), der auf der Grundlage von Modellierungsverfahren und Computersimulationen die ökologischen und demografischen Grenzen des ökonomischen Wachstums aufzeigte und politische Interventionen forderte, um den Prozess der Zerstörung natürlicher Lebensgrundlagen auf der Erde aufzuhalten.

In dieser Konstellation gewinnt der Begriff der Biopolitik ein neues Profil. Er steht für die Herausbildung eines neuen Politik- und Handlungsfeldes, das auf den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen zielt (Bruns 1977). Dies zeigt sich deutlich etwa in der sechsbändigen Buchreihe *Politik zwischen Macht und Recht* des Politikwissenschaftlers Dietrich Gunst, in der neben der Deutschland-, Verfassungs- und Außenpolitik auch der Biopolitik ein eigener Band gewidmet ist. Dem Autor zufolge umfasst sie „alle Bereiche, die sich mit Gesundheits- und Bevölkerungspolitik, mit Umweltschutz und Fragen der Zukunft der Menschheit befassen. Dieser Bereich der Politik ist in einer umfassenden Form verhältnismäßig neu und berücksichtigt den Umstand, daß Fragen des Lebens und des Überlebens in ihrer Bedeutung ständig wachsen.“ (Gunst 1978, 9) Die einzelnen Kapitel des 1978 erschienenen Buches befassen sich vor allem mit den politischen und sozialen Problemen, die aus der wachsenden Weltbevölkerung, der kritischen Ernährungslage und dem Hunger in vielen Ländern, der Verschmutzung der Luft und des Wassers, Rohstoffknappheiten und Mängeln in der Energieversorgung resultieren.

Die Vorstellung von Biopolitik als Sicherung und Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde wurde schon bald durch eine zweite Bedeutungskomponente ergänzt und schließlich überlagert. Die 1970er Jahre waren nicht nur das Jahrzehnt einer erstarkenden Umweltbewegung und einer wachsenden Sensibilisierung für ökologische Fragen, die Dekade zeichnete sich auch durch einige spektakuläre biotechnologische Innovationen aus. 1973 gelang erstmals die gentechnische Übertragung von DNA über Artgrenzen hinweg. Damit wurde es möglich, Erbinformationen verschiedener Organismen zu isolieren und neu zu kombinieren. Ebenso wurden in diesem Zeitraum pränataldiagnostische Untersuchungen zum Bestandteil der Schwangerenvorsorge und neue Reproduktionstechniken wie die künstliche Befruchtung entwickelt. Die wachsende Bedeutung der Gen- und Reproduktionstechnologien warf Fragen nach einer Regulierung und Steuerung des wissenschaftlichen Fortschritts auf. Zeigten die Forschungsergebnisse und die technologischen Anwendungen, wie kontingent und brüchig die Grenze zwischen Natur und Kultur ist, bedurfte es nun verstärkter politischer und rechtlicher Anstrengungen, um sie neu festzulegen. Zu regeln war, welche technologischen Verfahren unter welchen Bedingungen zulässig sind. Klärungsbedürftig war auch, welche Forschungsanstrengungen mit öffentlichen Mitteln gefördert und welche verboten werden sollen. Fragen wie diese führten schließlich zu einem zweiten – technikzentrierten – Bedeutungskomplex von Biopolitik. Dieser tritt neben bioethische Erwägungen und Überlegungen und bezeichnet die kollektive Aushandlung und Verständigung darüber, ob das, was technologisch möglich ist, auch gesellschaftlich akzeptiert werden soll. Der Beg-

riff bezeichnet in diesem Zusammenhang „die seit gut zwei Jahrzehnten anhaltende gesellschaftliche Thematisierung und Regulierung der Anwendung moderner Naturwissenschaft und Technik auf den Menschen“ (van den Daele 2005, 8; vgl. auch Geyer 2001).

In journalistischen Texten und politischen Erklärungen und Reden hat sich diese Bedeutung von Biopolitik in den letzten Jahren durchgesetzt. Der Begriff steht spätestens seit der Jahrtausendwende für administrative und rechtliche Regulierungsprozesse, die Grundlagen und Grenzen biotechnologischer Interventionen bestimmen – die 2002 gegründete und inzwischen wieder eingestellte *Zeitschrift für Biopolitik* enthält zahlreiche Illustrationsbeispiele dieser Interpretationsrichtung (vgl. Mietzsch 2002). Festhalten lässt sich also, dass „Leben“ seit den 1970er Jahren in zweierlei Hinsicht zum Referenzpunkt politischen Denkens und Handelns wurde. Zum einen setzt sich die Einsicht durch, dass die „Umwelt“ menschlicher Gesellschaften durch die etablierte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung bedroht ist und die Politik auf diese Herausforderung reagieren muss, um angemessene Antworten auf die ökologische Frage zu finden und die „Überlebensbedingungen der Menschheit“ (Fetscher 1980) zu sichern. Zum anderen – und zur gleichen Zeit – wird aber durch die biowissenschaftlichen Entdeckungen und durch technologische Innovationen zunehmend prekär, worin genau die „natürlichen Lebensgrundlagen“ bestehen und wie sich diese von „künstlichen“ oder „manipulierten“ Lebensformen unterscheiden.

Damit ist es möglich, eine ökologische Biopolitik, die konservative und defensive Ziele verfolgt und die Politik auf die Sicherung und den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen verpflichtet, von einer technikbezogenen Lesart der Biopolitik zu unterscheiden, deren Vertreter eher an der dynamischen Entfaltung und produktivistischen Erweiterung von Lebensprozessen interessiert sind.

Einen umfassenden Begriff der Biopolitik, der beide Bedeutungskomplexe zusammenführt, schlägt der Berliner Philosoph Volker Gerhardt vor. Für ihn ist Biopolitik durch „drei Hauptaufgaben“ gekennzeichnet. Neben die „ökologische Sicherung der Lebensmöglichkeit“ und die „biologische Steigerung der Lebenserträge“ sei der medizinische Schutz der Lebensentfaltung getreten (Gerhardt 2002a, 45). Diese Komponente zeitgenössischer Biopolitik habe das Aufgabenfeld der Biopolitik stark verändert und erweitert. Es umfasse nun auch „jene Fragen, in denen sich der Mensch zum Objekt seiner lebenswissenschaftlichen Erkenntnisse macht“ (ebd., 44). Gerhardt beklagt eine breite Abwehrfront von Skeptikern und Mahnern, die von Kirchenvertretern bis hin zu Marxisten reiche, die „Biopolitik unter Generalverdacht“ (Gerhardt 2002b) stelle und irrationale Ängste vor den neuen Technologien schüre. Gerhardt fordert demgegenüber eine rationale Debatte über deren Chancen und Risiken und sieht die Politik in der Pflicht. Notwendig sei eine politische Verfassung/Kultur, die die Freiheitsrechte der Einzelnen respektiere und dafür Sorge trage, dass „die Selbstzweckbindung des Menschen nicht preisgegeben wird“ (Gerhardt 2002a, 44).

„Da die Biopolitik in besonderem Maß unseren Selbstbegriff als Menschen berührt, haben wir entschieden auf ihrer Bindung an die Grund- und Menschenrechte zu bestehen. Und da sie weitreichende Konsequenzen für unser individuelles Selbstverständnis haben kann, sind wir vor allem auch in unserer eigenen Lebensführung gefordert. Wer nicht will, dass die Biotechnologie sich in jene Fragen mischt, die unter dem diskreten Schutz der Liebe stehen, hat dies zunächst und vor allem selbst zu entscheiden.“ (ebd., 47)

Der von Gerhardt vorgeschlagene Begriff der Biopolitik greift aus verschiedenen Gründen zu kurz. Auch hier kann ich nur auf einen Einwand genauer eingehen.<sup>7</sup> Die entscheidende Frage, die weder bei Gerhardt noch bei anderen Vertretern eines politizistischen Begriffs der Biopolitik beantwortet wird, ist die Frage nach dem „Wir“, das regelmäßig als Adressat der Texte fungiert. Wer entscheidet über die Ausgestaltung der Biopolitik und befindet selbstbestimmt über die eigene Lebensführung? Die Fassung von Biopolitik als ein Teilbereich etablierter Politik greift insofern zu kurz, als sie unterstellt, dass die politische Sphäre in ihrer Substanz von den wachsenden technologischen Möglichkeiten der Steuerung von Lebensprozessen unberührt bleibt. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Brisanz biopolitischer Fragen rührt ja gerade daher, dass sie nicht nur Gegenstand politischer Willensbildung sind, sondern das politische Subjekt selbst erfassen. Ob etwa embryonale Stammzellen als Rechtssubjekte oder als Biomasse bewertet werden, ob neurobiologische Forschungen die Grenzen menschlicher Willensfreiheit aufzeigen oder nicht: In all diesen Fällen geht es nicht allein um die politische Bewertung von Technologien oder das Aushandeln eines politischen Kompromisses in einem Feld divergierender Interessen und Werthaltungen. Fraglich ist vielmehr vor allem, wer an solchen Entscheidungs- und Bewertungsprozessen teilnehmen soll und wie normative Konzepte individueller Freiheit und Verantwortung mit biologischen Faktoren zusammenwirken.

### **Michel Foucaults relationaler Begriff der Biopolitik**

Im Folgenden möchte ich die These zur Diskussion zu stellen, dass beide Interpretationslinien entscheidende Dimensionen biopolitischer Prozesse nicht erfassen. Bei aller Unterschiedlichkeit teilen die politizistische und die naturalistische Position wichtige Grundannahmen. Sie postulieren eine stabile Hierarchie und ein äußerliches Verhältnis von Leben und Politik. Sehen die Vertreter des Naturalismus das Leben „unterhalb“ der Politik, wobei es politisches Denken und Handeln anleiten und erklären soll, bestimmt die Gegenseite Politik „oberhalb“ des Lebens, sie sei mehr als „nur“ Biologie und gehe über die existenziellen Notwendigkeiten biologischer Existenz hinaus. Beide grundlegenden Perspektiven auf das Problem der Biopolitik halten jeweils einen Pol des Bedeutungsfeldes stabil, um von ihm ausgehend Variabilitäten in dem anderen zu erklären. Damit verfehlen sie jedoch die in der Konjunktur des Begriffs der Biopolitik virulent werdende Instabilität der Grenze zwischen „Leben“ und „Politik“ und die Einsicht in die Relationalität der scheinbar voneinander isolierten Pole. Der Begriff der Biopolitik signalisiert eine Art doppelte Negation (vgl. Nancy 2002): Anders als in der naturalistischen Position vorausgesetzt, stellt das Leben keine stabile ontologische und normative Referenz dar. Spätestens mit den biotechnologischen Innovationen zeigt sich, dass Lebensprozesse in einem Maße gestaltbar geworden sind, das jede Vorstellung einer vom menschlichen Handeln unberührten Natur überholt erscheinen lässt. In dieser Hinsicht kann Natur nur noch als integraler Bestandteil von Natur-Gesellschaftsverhältnissen begriffen werden. Andererseits wird aber auch immer deutlicher, dass Biopolitik für eine signifikante Veränderung des Politischen steht. Das Leben ist nicht nur Gegenstand politischen Handelns und tritt mit diesem in ein äußerliches Verhältnis, sondern affiziert den Kern des Politischen. Biopolitik ist weniger Ausdruck des Willens eines Souveräns, sondern zielt auf die Wohlfahrt aller, sie hat es eher mit Lebewesen als mit Rechtssubjekten zu tun – oder genauer: mit Rechtssubjekten, die zugleich Lebewesen sind.

7 Für eine ausführlichere Kritik vgl. Thomä 2002.

Gegen die naturalistische und die politizistische Lesart soll hier ein relationaler Begriff der Biopolitik vorgeschlagen werden, den Michel Foucault in den 1970er Jahren entwickelt hat. „Biopolitik“ markiert bei Foucault den expliziten Bruch mit dem Versuch, politische Prozesse und Strukturen auf biologische Determinanten zurückzuführen. Statt von ursprünglichen und überzeitlichen Gesetzmäßigkeiten der Politik auszugehen, diagnostiziert Foucault eine historische Zäsur, eine Diskontinuität in der Praxis der Politik. In dieser Hinsicht bezeichnet Biopolitik eine spezifisch moderne Form der Machtausübung.

Foucaults Begriff der Biopolitik wendet sich aber nicht nur gegen die Vorstellung, Lebensprozesse als vorpolitische Grundlage der Politik zu betrachten; er hält auch kritische Distanz zu Theorieangeboten, die Lebensprozesse als außerpolitischen Gegenstand politischen Handelns betrachten. Foucault zufolge ergänzt Biopolitik nicht traditionelle politische Kompetenzen und Strukturmuster durch neue Gegenstandsbereiche und Sachfragen. Sie stellt keine Erweiterung der Politik dar, sondern verändert deren Kern, indem sie Konzepte politischer Souveränität reformuliert und sie neuen Formen politischen Wissens unterordnet. Biopolitik steht für eine Konstellation, in der die modernen Human- und Naturwissenschaften und die aus ihnen hervorgehenden Normalitätskonzepte das politische Handeln strukturieren und dessen Ziele bestimmen. Aus diesem Grund hat für Foucault Biopolitik weder etwas mit der ökologischen Krise oder einem veränderten Umweltbewusstsein zu tun, noch ist sie auf die Entstehung neuer Technologien zu reduzieren; vielmehr steht sie für eine fundamentale Veränderung in der Ordnung des Politischen: „den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle“ (Foucault 1977, 170). „Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. [...] Aber die ‚biologische Modernitätsschwelle‘ einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selber geht. Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendiges Tier, das auch zu einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“ (ebd., 170 f.)

Foucaults Begriff der Biopolitik zeigt auf, dass die scheinbar stabile Grenze zwischen Natur und Politik, die sowohl naturalistische wie politizistische Ansätze voraussetzen müssen, weniger Ausgangspunkt als Effekt politischen Handelns ist. Wenn das Leben selbst zum Gegenstand der Politik wird, hat dies Folgen für die Grundlagen, Instrumente und Ziele politischen Handelns. Biopolitik bezeichnet bei Foucault zunächst eine politische Ökonomie des Lebens, deren Ziel weniger in der Abschöpfung von Gütern, Produkten und Diensten als in Wertschöpfung besteht und die das Leben verwaltet, sichert und bewirtschaftet. *Die Geburt der Biopolitik* – so der Titel der Vorlesung Foucaults von 1979 – ist eng verbunden mit dem Auftauchen liberaler Regierungsformen. Foucault begreift den Liberalismus nicht als eine ökonomische Theorie oder eine politische Ideologie, sondern als eine spezifische Kunst der Menschenführung, die sich an der Bevölkerung als einer neuen politischen Figur orientiert. Der Liberalismus führt eine Rationalität des Regierens ein, die weder mittelalterliche Herrschaftskonzepte noch die frühneuzeitliche Staatsräson kannten: die Vorstellung einer Naturalität der Gesellschaft, die sowohl die Grundlage wie die Grenze des Regierungshandelns bildet. Dieses Naturkonzept ist kein traditionaler Rest oder ein vormodernes Relikt, sondern markiert einen bedeutenden historischen Einschnitt in der Geschichte politischen Denkens (Foucault 2004).

Scheinbar paradox dient der liberale Rückgriff auf die naturale Metaphorik vor allem dazu, die Natur hinter sich zu lassen – oder genauer: eine bestimmte Vorstellung der Natur, die diese als ewig und unveränderlich oder heilig ansah. Für die Liberalen ist Natur kein autonomer Bereich, in den prinzipiell nicht eingegriffen werden darf, sondern etwas,

das vom Regierungshandeln selbst abhängt; Natur ist kein materielles Substrat, auf das die Regierungspraktiken Anwendung finden, sondern ihr ständiges Korrelat. Es ist zwar richtig, dass staatlichen Interventionen insofern eine „natürliche“ Grenze gesetzt ist, als sie mit der Naturalität der gesellschaftlichen Phänomene rechnen müssen. Dennoch ist diese Grenze keine negative; es ist vielmehr gerade die Natürlichkeit der Bevölkerung, die eine Reihe bis dahin unbekannter Interventionsmöglichkeiten eröffnet, die nicht notwendigerweise die Form von direkten Verboten und Vorgaben annehmen: „laissez-faire“, „anspornen“ und „anreizen“ werden wichtiger als „reglementieren“, „verordnen“ und „herrschen“.<sup>8</sup>

Der Begriff der Biopolitik in den Schriften Foucaults verweist auf die Entwicklung eines spezifischen politischen Wissens und neuer Disziplinen wie Statistik, Demografie, Epidemiologie und Biologie, die Lebensprozesse auf dem Niveau von Bevölkerungen analysieren, um Individuen und Kollektive mittels korrigierender, exkludierender, normalisierender, disziplinierender, therapierender oder optimierender Maßnahmen zu „regieren“.<sup>9</sup> Hier spielt der eigentümliche Subjekt-Objekt-Status der politischen Figur „Bevölkerung“ eine wichtige Rolle. Steht sie einerseits für eine von politischen Interventionen prinzipiell unabhängige, sich durch eine ihr eigene Dynamik und Selbststeuerungskompetenzen auszeichnende kollektive Realität, ist andererseits diese Autonomie keine absolute Grenze politischer Interventionen, sondern im Gegenteil deren privilegierte Referenz. Die Entdeckung einer „Natur“ der Bevölkerung (etwa Geburten- und Sterblichkeitsraten, Krankheitsraten etc.) ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer gezielten Beeinflussung und Steuerung.

Das Auftauchen der Bevölkerung als einer neuen politischen Figur im 18. Jahrhundert ist nicht zu trennen von der Entstehung der modernen Biologie. Liberale Konzepte von Autonomie und Freiheit sind eng an biologische Begriffe von Selbsterhaltung und Selbstregulation gekoppelt, die sich gegen das bis dahin vorherrschende physikalisch-mechanistische Paradigma der Untersuchung von Körpern durchsetzen. Die Biologie, die als Wissenschaft vom Leben um 1800 entsteht, geht von einem grundlegenden Organisationsprinzip aus, das die sichtbaren Phänomene des Lebens eher zufällig und ohne vorgezeichneten Plan entstehen lässt. An die Stelle einer äußeren Ordnung, die den Plänen einer höheren Instanz jenseits des Lebens entspricht, tritt eine innere Organisation, wobei „Leben“ als abstraktes und dynamisches Prinzip fungiert, das allen Organismen gleichermaßen eigen sei (Foucault 1971).

Auf diese Weise wird es möglich, das „Leben“ von dessen substanzhaften Trägern abzulösen. Nicht die singuläre Existenz von Menschen, sondern deren biologische Eigenschaften, die auf der Ebene von Bevölkerungen erhoben werden, sind Gegenstand der Biopolitik. Erst durch diese Abstraktionsleistung lassen sich Normen definieren, Stan-

- 8 Foucault zufolge lassen sich die Probleme der Biopolitik „nicht vom Rahmen politischer Rationalität trennen [...], innerhalb dessen sie aufgetreten sind und ihre Zuspitzung erfuhren. Insbesondere nicht vom ‚Liberalismus‘, denn durch die Beziehung auf ihn haben sie die Gestalt einer Herausforderung angenommen. Wie kann dieses Phänomen der ‚Population‘ mit seinen spezifischen Wirkungen und Problemen in einem System Berücksichtigung finden, das auf die Respektierung des Rechtssubjekts und der Entscheidungsfreiheit bedacht ist? In wessen Namen und gemäß welchen Regeln kann man sie führen?“ (Foucault 2004, 435)
- 9 Foucault verwendet den Begriff der Regierung in einem „sehr weitgefassten Sinn“ (Foucault 2005, 900). Er greift dabei die Vielfalt von Bedeutungen auf, die der Begriff noch bis in das 18. Jahrhundert hinein besaß. Während „Regierung“ heute vor allem Formen politischer Steuerung oder die rechtlich-administrative Struktur staatlicher Instanzen bezeichnet, bezog sich der Begriff früher auf die verschiedenen Formen der „Führung von Menschen“ und umfasste Formen der Fremdführung ebenso wie Techniken des Sich-Selbst-Regierens (vgl. dazu auch Lemke 1997).

dards festlegen und Durchschnittswerte ermitteln. „Leben“ wird so zu einer selbstständigen, objektivierbaren und messbaren Größe und zu einer kollektiven Realität, die von den konkreten Lebewesen und der Partikularität individueller Lebenserfahrung abgelöst werden kann.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Begriff der Biopolitik bei Foucault den Zusammenschluss von scheinbar Unvereinbarem bezeichnet. Wenn Politik im klassischen Sinn das ist, was jenseits der existenziellen Notwendigkeiten beginnt, enthält „Biopolitik“ eine reflexive Dimension. Sie macht gerade das zum innersten Kern der Politik, was deren äußere Grenze darstellte: den Körper und das Leben. So gesehen schließt Biopolitik das ausgeschlossene Andere der Politik wieder ein. Allerdings sind nun weder die Politik noch das Leben, was sie vor dem Auftauchen der Biopolitik waren. Das Leben hört auf, das immer wieder vorausgesetzte, aber selten explizierte Gegenstück der Politik zu sein; es wird von der Singularität konkreter Existenzen abgelöst und zu einem Abstraktum, zum Gegenstand wissenschaftlichen Wissens, administrativer Sorge und technischer Optimierung. Und die Politik? Auch die Politik verändert sich im Zeichen biopolitischer Rationalitäten und Technologien. Sie macht sich abhängig von Lebensprozessen, die sie nicht selbst regeln kann und deren Selbststeuerungskapazitäten sie respektieren muss. Aber eben dadurch gewinnt sie ungemein an Interventions- und Gestaltungsoptionen. Sie vervielfacht ihre Möglichkeiten, indem sie neben den direkten Formen autoritativer Steuerung nun über viele indirekte Mechanismen der Anreizung und Anleitung, der Vorsorge und Vorhersage, der Moralisierung und Normalisierung verfügt. Sie kann vorschreiben und verbieten, aber auch anregen und anreizen. Sie kann reglementieren und disziplinieren – oder eben aktivieren und autonomisieren.<sup>10</sup>

Der Foucaultsche Blick auf das Problem der Biopolitik erlaubt es, die naturalistischen und politizistischen Grundpositionen als konstitutive Bestandteile einer gemeinsamen biopolitischen Problematik sichtbar zu machen. Die Konzeption der Natur als interventionsfrei und schicksalhaft ist die Kehrseite ihrer zunehmenden wissenschaftlichen und technologischen Durchdringung (vgl. Latour 1995). Beide Perspektiven reduzieren gleichermaßen die Bedeutung der Politik, der etwas Reaktives, Abgeleitetes und Nachträgliches anhaftet. In der naturalistischen Version beschränkt sie sich darauf, die Ordnung der Natur zu reproduzieren; sie soll ausdrücken, was durch biologische Evolutionsprozesse vorherbestimmt sei. In der politizistischen Variante erscheint sie als bloßer Reflex wissenschaftlich-technologischer Prozesse, deren Anpassung an gesellschaftliche Verhältnisse sie regulieren und gestalten soll. Gegen diese beiden grundlegenden – zugleich einander entgegengesetzten wie komplementären – Positionen soll hier abschließend eine Analytik der Biopolitik skizziert werden, die die Bedeutung des Politischen ernst nimmt.

## Konturen einer Analytik der Biopolitik

Eine Analytik der Biopolitik unterscheidet sich von naturalistischen und politizistischen Konzepten, da sie weder auf die Ursachen noch auf die Wirkungen der Politik des Lebens fokussiert, sondern deren Funktionsweise beschreibt. Nicht „warum“ oder „wozu“, sondern „wie“ steht in ihrem Zentrum. Ihr Problem ist weder die Biologisierung der Politik noch die Politisierung der Biologie, da sie „Leben“ und „Politik“ als Elemente

10 Allerdings hat Foucault diese Analyseperspektive eher angeregt als sie systematisch zu verfolgen. Er versäumt es, seine Ausführungen zum Verhältnis zwischen Biopolitik und Liberalismus zu konkretisieren, das eigentlich im Zentrum der Vorlesung von 1979 stehen sollte (vgl. 2004, 41-44; 116). Leider bleibt es bei der »Absicht« – wie Foucault im Verlauf der Vorlesung selbstkritisch einräumt (ebd., 260).

eines dynamischen Beziehungsgeflechts statt als äußerliche und unabhängige Größen begreift.

Diese Untersuchungsperspektive hat ihren Ausgangspunkt in der von Michel Foucault eröffneten theoretischen Perspektive, sie „lebt“ aber vor allem von zahlreichen Korrekturen und Weiterentwicklungen. Zwei Rezeptionslinien lassen sich grob unterscheiden. Die Erste ist in Philosophie und Gesellschaftstheorie sowie in der allgemeinen Soziologie und der politischen Theorie beheimatet und konzentriert sich auf die Frage nach dem Modus des Politischen: Wie funktioniert Biopolitik und welche Gegenkräfte mobilisiert sie? Wie unterscheidet sie sich analytisch und historisch von anderen Epochen und Politikformen? Die zwei Extrempunkte dieser Diskussion stellen zugleich die prominentesten Beiträge in der Debatte dar: die Schriften von Giorgio Agamben auf der einen und die Arbeiten von Michael Hardt und Antonio Negri auf der anderen Seite (Agamben 2002; 2004; Hardt/Negri 2002; 2004). Die zweite Rezeptionslinie greift auf Forschungsergebnisse und Einsichten der Wissenschafts- und Techniksoziologie, der Wissenschaftsgeschichte, der Medizinsoziologie, der Kulturanthropologie, aber auch der feministischen Theorie und der Geschlechterforschung zurück (vgl. etwa Haraway 1995; Iacub 2001; Fassin 2005, Rose 2007). Sie interessiert sich für die Substanz des Lebens. Wenn in der Folge der biowissenschaftlichen Innovationen der lebendige Körper heute weniger als organisches Substrat denn als molekulare Software begriffen wird, die gelesen und umgeschrieben werden kann, dann stellt sich die Frage der Biopolitik in veränderter Weise: Was ist die Bedeutung von Leben innerhalb dieser neuen politisch-epistemologischen Konstellation?

Insgesamt haben die verschiedenen Rezeptionslinien den foucaultschen Begriff der Biopolitik in mehrfacher Hinsicht weitergeführt und konkretisiert. Sie machen zunächst deutlich, dass aktuelle biopolitische Praktiken sich auf ein verändertes und erweitertes Wissen vom Körper und von biologischen Prozessen gründen. Dabei wird der Körper weniger als ein physisches Substrat oder eine anatomische Maschine denn als ein informationelles Netzwerk begriffen. Darüber hinaus erwies es sich als notwendig, die Analyse biopolitischer Mechanismen um die Untersuchung von Subjektivierungsformen zu ergänzen, um zu erfassen, wie die Regulation von Lebensprozessen auf individuelle und kollektive Akteure einwirkt und zur Ausbildung neuer Identitäten beiträgt. Kurzum: Der Begriff der Biopolitik wurde im Anschluss an Foucault um die Analyse von Wissensregimen und Subjektivierungsformen erweitert. Eine „Analytik der Biopolitik“ sollte es erlauben, das Beziehungsgeflecht zwischen Machtprozessen, Wissenspraktiken und Subjektivierungsformen in den Blick zu nehmen. Entsprechend lassen sich drei Dimensionen dieses Untersuchungsansatzes unterscheiden (vgl. auch Rabinow/Rose 2006, 197f.).

Erstens erfordert Biopolitik ein systematisches Wissen vom „Leben“ und von „Lebewesen“. Wissenssysteme stellen kognitive und normative Karten bereit, die biopolitische Räume erst eröffnen und Subjekte wie Objekte von Interventionen spezifizieren. Sie machen die Realität des Lebens begreifbar und kalkulierbar, so dass sie gestaltet und verändert werden kann. Zunächst ist es daher erforderlich, das Wahrheitsregime (und dessen Selektivität) zu erfassen, das den Hintergrund biopolitischer Praktiken bildet: Welches Wissen vom Körper und von Lebensprozessen gilt als besonders relevant und aussagekräftig (und welche alternativen Wirklichkeitsdeutungen werden demgegenüber abgewertet oder marginalisiert)? Welche wissenschaftlichen Experten und Disziplinen verfügen über legitime Autorität, die Wahrheit über das Leben, die Gesundheit, die Bevölkerung etc. zu sagen? In welchem Vokabular, in welchen Begriffen und Diskursen werden Lebensprozesse beschrieben, gemessen, kritisiert und bewertet? Welche kognitiven und intellektuellen Instrumente und welche technologischen Verfahren stehen für die Produk-

tion von Wahrheit bereit? Welche Problemdefinitionen, welche Zielvorstellungen finden im Hinblick auf Lebensprozesse gesellschaftliche Anerkennung?

Das Problem des Wahrheitsregimes ist nicht von dem der Macht zu trennen. Es stellt sich also zweitens die Frage, wie Machtstrategien das Wissen vom Leben mobilisieren (und Machtprozesse Wissensformen hervorbringen und verbreiten). Auf diese Weise können Ungleichheitsstrukturen, Werthierarchien und Asymmetrien in den Blick genommen werden, die biopolitische Praktiken (re-)produzieren: Welche Lebensformen werden als sozial wertvoll, welche als „lebensunwert“ betrachtet? Welche existenziellen Notlagen, welche physischen und psychischen Leiden erhalten politische, medizinische, wissenschaftliche und soziale Aufmerksamkeit und werden als inakzeptabel, forschungsrelevant und therapiebedürftig begriffen – und welche werden vernachlässigt oder ignoriert? Wie schreiben sich Herrschaftsformen und Ausschlussmechanismen, Erfahrungen von Rassismus und Sexismus in die Körper ein und verändern diese (im Hinblick auf den Gesundheitszustand, die Lebenserwartung, das Erscheinungsbild etc.)? Ins Visier gerät auch die „Ökonomie“ der Politik des Lebens: Wer profitiert in welcher Form von der Regulierung und Optimierung von Lebensprozessen (finanzieller Gewinn, politischer Einfluss, wissenschaftliche Reputation, soziales Prestige etc.), wer trägt die Kosten und leidet darunter (Armut, Krankheit, vorzeitiger Tod etc.)? Welche Formen der Ausbeutung und Verwertung menschlichen und nicht-menschlichen Lebens lassen sich beobachten?

Drittens muss eine Analytik der Biopolitik auch die Subjektivierungsweisen in den Blick nehmen, die Art und Weise, wie Subjekte unter Anleitung wissenschaftlicher, medizinischer, moralischer, religiöser und anderer Autoritäten und auf der Grundlage gesellschaftlich wirksamer Körper- und Geschlechterordnungen, Gesundheits- und Krankheitskonzepte ihre eigene Existenz zum Gegenstand praktischer Bearbeitung machen. Auch hier ein Fragenkomplex, der wiederum nur einen Ausschnitt der relevanten Themen erfasst: Wie werden Menschen aufgerufen, sich im Namen des (individuellen und kollektiven) Lebens und der Gesundheit (der eigenen oder der Gesundheit der Familie, des Volkes, der Rasse etc.) im Hinblick auf definierte Ziele (Gesundheitsverbesserung, Lebensverlängerung, Erhöhung der Lebensqualität, Verbesserung des Genpools, Bevölkerungswachstum etc.) in bestimmter Weise zu verhalten (im Extremfall sogar für die Erreichung dieser Ziele zu sterben)? Wie werden sie dazu gebracht, ihr Leben als lebenswert bzw. lebensunwert zu erfahren? Wie werden sie als Angehörige einer „höheren“ oder „niederen“ Rasse, eines „starken“ oder „schwachen“ Geschlechts, eines „aufstrebenden“ oder „degenerierten“ Volkes angerufen? Wie übernehmen und modifizieren Subjekte wissenschaftliche Deutungsmuster von „Leben“ für die eigene Lebensführung und begreifen sich etwa als von Genen gesteuerte Organismen, als neurobiologische Maschinen, als zusammengesetzte Körper, deren organische Bestandteile prinzipiell austauschbar sind? Wie lässt sich dieser Prozess als eine eigensinnig-aktive Aneignung und gerade nicht als rezeptiv-passive Annahme begreifen?

Was bringt ein solcher Ansatz für das Verständnis der Gegenwartsgesellschaften, worin besteht sein theoretischer „Mehrwert“ (vgl. dazu Fassin 2004, 178f.)? In *historischer* Hinsicht zeigt eine Analytik der Biopolitik, wie in den vergangenen Jahrhunderten nicht nur die Bedeutung von „Leben“ für die Politik zunahm, sondern sich auch die Definition des Politischen selbst veränderte. Vom reproduktiven Klonen über die Vogelgrippe bis zur Flüchtlingspolitik, von der Gesundheitsversorgung über die Rentenpolitik bis zum Bevölkerungsrückgang: Das individuelle und kollektive Leben, seine Verbesserung und Verlängerung, sein Schutz gegen alle Arten von Gefährdungen und Risiken nehmen heute einen immer größeren Raum in der politischen Debatte ein. Konnte sich der Wohlfahrtsstaat noch bis vor einiger Zeit auf die Probleme der Existenzsicherung konzentrieren,

wird inzwischen auch die Regelung des Lebensanfangs und -endes an den Staat herangezogen. Damit wird auch die Frage virulent, wer zu welchem Zeitpunkt Mitglied der Rechtsgemeinschaft ist bzw. wer es noch nicht oder nicht mehr ist (Frage nach dem rechtlichen Status von Embryonen, Hirntoten etc.).

*Empirisch* erlaubt es eine Analytik der Biopolitik, Bereiche in Beziehung zu setzen, die meist durch administrative, disziplinäre und kognitive Grenzziehungen voneinander getrennt werden. Die kategorialen Unterscheidungen zwischen Natur- und Sozialwissenschaften, Körper und Geist, Natur und Kultur führen bei biopolitischen Fragen nicht weiter. Die Interaktionen von Leben und Politik können nicht allein mit sozialwissenschaftlichen Methoden und Forschungsansätzen bearbeitet werden. Ihre Untersuchung erfordert einen Disziplinen übergreifenden Dialog unterschiedlicher Wissenskulturen, Analysemodi und Erklärungskompetenzen. Ebenso ist es offenbar unzureichend, die medizinischen, politischen, sozialen und wissenschaftlichen Aspekte biopolitischer Probleme voneinander zu isolieren; die Herausforderung einer Analytik der Biopolitik besteht gerade darin, sie als Teil eines größeren Kontextes sichtbar zu machen – ein Kontext, der zahlreiche Grenzziehungen als empirische Sachverhalte enthält, die historisch erklärt und perspektivisch überwunden oder zumindest verschoben werden können.

Eine Analytik der Biopolitik erfüllt schließlich auch eine wichtige *kritische* Funktion. Sie zeigt, dass biopolitische Phänomene gerade nicht Resultat anthropologisch verankerter Triebe, evolutionsbiologischer Gesetze oder universeller politischer Zwänge sind, sondern nur im Rückgriff auf soziales Handeln und politische Entscheidungsprozesse begründet werden können. Diese Prozesse folgen keiner notwendigen Logik, sondern unterliegen einer spezifischen Rationalität, sie verkörpern institutionelle Präferenzen und normative Werthaltungen. Aufgabe einer Analytik der Biopolitik ist es, die ihnen eingeschriebenen Restriktionen und Kontingenzen, Zumutungen und Zwänge sichtbar und spürbar zu machen.

Das kritische Moment besteht hier nicht in der Zurückweisung des Bestehenden, sondern darin, Formen der Auseinandersetzung und Analyse zu entwickeln, die es erlauben, neue Möglichkeitshorizonte und Zielperspektiven wahrzunehmen – oder alte unter einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Kritik besitzt in diesem Zusammenhang weniger eine negative oder destruktive als eine produktive und transformative Qualität. Sie basiert nicht auf dem universellen Geltungsanspruch wissenschaftlichen Wissens, eine letztgültige Definition der Wirklichkeit zu liefern, sondern rückt diesen Anspruch selbst in ein kritisches Licht, um dessen Partialität und Selektivität herauszustellen. Statt auf wissenschaftlich-autoritatives Wissen gründet sich eine Analytik der Biopolitik auf eine ethisch-politische Haltung: ein „Ethos“ oder „eine kritische Ontologie unserer selbst“ (Foucault 2005, 706). Dieses kritische Ethos erlaubt es, einen Weg jenseits der fruchtlosen Alternative der Trivialisierung und der Dramatisierung biopolitischer Phänomene zu skizzieren. Weder kann es überzeugen, Biopolitik zu entproblematisieren, um sie als bruchlose Verlängerung und Erweiterung Jahrtausende alter landwirtschaftlicher Produktions- und Züchtungsmethoden zu betrachten, wie Volker Gerhardt (2002a) dies tut; noch hat es umgekehrt Sinn, das Problem zu überzeichnen, um Vernichtungslager als Kulminationspunkt der Biopolitik zu beschreiben, wie dies in Giorgio Agambens Texten anklingt (vgl. Agamben 2002). In beiden Positionen treten allgemeine normative Präferenzen an die Stelle der zunächst erforderlichen empirischen Beschreibung.

Das kritische Ethos einer Analytik der Biopolitik könnte auch die derzeitige institutionelle und diskursive Dominanz der Bioethik aufbrechen. Diese hat entscheidend zu einer Beschränkung der öffentlichen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Leben und

Politik beigetragen, die vor allem in ethischen Begriffen und als Wertediskussion geführt wird (vgl. Gehring 2006, 8f.; Wehling 2007). Macht eine Analytik der Biopolitik die Komplexität eines Beziehungsgeflechts sichtbar, blendet der bioethische Diskurs umgekehrt die historische Genese und den sozialen Kontext biotechnologischer und biomedizinischer Innovationen regelmäßig zugunsten der Präsentation von Entscheidungsalternativen aus. Unberücksichtigt bleiben die epistemologischen und technologischen Grundlagen von Lebensprozessen sowie deren Einbindung in Machtstrategien und Subjektivierungsweisen. Der Akzent der Bioethik liegt auf abstrakten Entscheidungsoptionen – ohne zu prüfen, wer in welchem Umfang über materielle und intellektuelle Ressourcen verfügt, um tatsächlich von bestimmten technologisch-medizinischen Angeboten auch Gebrauch zu machen, und welchen gesellschaftlichen Zwängen und institutionellen Erwartungen die Einzelnen bei der Wahrnehmung der Optionen unterliegen.

Im Mittelpunkt der Bioethik steht die Frage: Was sollen wir tun? Sie reduziert Probleme auf behandel- und entscheidbare Alternativen, um Antworten auf „Nach-Fragen“ zu geben, während die Analytik der Biopolitik Probleme generiert und sich für die „Vor-Fragen“ interessiert. Sie schärft den Blick für all jene historischen und systematischen Zusammenhänge, die regelmäßig außerhalb des bioethischen Rahmens und den Pro-oder-Contra-Alternativen verbleiben, sie eröffnet neue Fragehorizonte und Denkmöglichkeiten und überspringt etablierte disziplinäre und politische Grenzen. Eine Analytik der Biopolitik ist eine problematisierende und kreative Tätigkeit, sie verknüpft Gegenwartsdiagnostik und Zukunftsorientierung, indem sie scheinbar natürliche oder selbstverständliche Denk- und Handlungsmuster irritiert – und dazu einlädt, anders zu leben. Insofern besitzt eine Analytik der Biopolitik eine spekulative und experimentelle Dimension: Sie ist nicht die Affirmation dessen, was ist, sondern eine Antizipation dessen, was anders sein könnte.

## Bibliographie

- Agamben, G. (2002) *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2004) *Ausnahmestanz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Brandimarte, R./Chiantera-Stutte, P./Di Vittorio, P./Marzocca, O./Romano, O./Russo, A./Simone, A. (Hg.) (2006) *Lessico di Biopolitica*. Rom: Manifestolibri.
- Bruns, H. (1977) Vorwort des Herausgebers. In: Gründler, H. (Hg.) *Für Wahrheit und Redlichkeit im Lebensschutz und in der Biopolitik*. Wiesbaden: Biologie-Verlag.
- Buchstein, H./Beier, K. (2004) Biopolitik. In: Göhler, G./ Iser, M./Kerner, I. (Hg.) *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Daele, W. van den (2005) Soziologische Aufklärung zur Biopolitik. In: ders. (Hg.) *Biopolitik*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Esposito, R. (2004) *Bios. Biopolitica e filosofia*. Turin: Einaudi.
- Euchner, W. (2001) Politische Tiere – tierische Politik. Tradition und Wiederkehr der Zoologisierung des Politischen als biopolitics. In: *Leviathan*, 29: 371-410.
- Fassin, D. (2004) Biopolitique. In: Lecourt, D. (Hg.) *Dictionnaire de la Pensée Medicale*. Paris: PUF
- Fassin, D. (2005) Bio-Pouvoir ou bio-légitimité? Splendeurs et misères de la santé publique. In: Granjon, M.-C. (Hg.) *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*. Paris: Karthala.
- Fehér, F./Heller, A. (1995) *Biopolitik*. Frankfurt/M., New York: Campus.

- Feit, M. (1987) *Die „Neue Rechte“ in der Bundesrepublik. Organisation – Ideologie – Strategie*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Flohr, H. (1998) Vom Wert der biologischen Verhaltensforschung für die Politische Soziologie. In: Konegen, N. (Hg.) *Politik und Verwaltung nach der Jahrtausendwende – Plädoyer für eine rationale Politik*. Opladen: Leske und Budrich.
- Flohr, H./Tönnemann, W. (1983) Die Bedeutung der Life Sciences für die Politikwissenschaft. Selbstverständnis und Grundlagen von Biopolitics. In: dies. (Hg.) *Politik und Biologie. Beiträge zur Life-Sciences-Orientierung der Sozialwissenschaften*. Berlin, Hamburg: Paul Parey Verlag.
- Foucault, M. (1971) *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1977) *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2004) *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2005) *Schriften. Band 4: 1980-1988*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gehring, P. (2006) *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Gerhardt, V. (2002a) Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht. In: *Zeitschrift für Biopolitik*, 1 (1): 43-47.
- Gerhardt, V. (2002b) Biopolitik unter Generalverdacht. In: *Die Welt*, 5. April 2002: 29.
- Geyer, C. (Hg.) (2001) *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gunst, D. (1978) *Biopolitik zwischen Macht und Recht*. Mainz: von Hase und Köhler Verlag.
- Haraway, D. (1995) *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Hardt, M./Negri, A. (2002) *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Hardt, M./Negri, A. (2004) *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Heins, V./Flitner, M. (1998) Biologische Ressourcen und „Life Politic“. In: Flitner, M./Görg, C./Heins, V. (Hg.) *Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik*. Opladen: Leske und Budrich.
- Heller, A. (1996) Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts About Biopolitics. In: Heller, A./Puntscher Riekman, S. (eds.) *Biopolitics. The Politics of the Body, Race and Nature*. Aldershot u.a.: Ashgate.
- Hertwig, O. (1922) *Der Staat als Organismus. Gedanken zur Entwicklung der Menschheit*. Jena: Gustav Fischer Verlag.
- Hettlage, R. (1990) Das Tier im Menschen – die verspätete Suche nach biologischen Ursachen. In: Göhler, G./Lenk, K./Schmalz-Bruns, R. (Hg.) *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos.
- Iacob, M. (2001) Les biotechnologies et le pouvoir sur la vie. In: Eribon, D. (Hg.) *L'infréquentable Michel Foucault. Nouveaux de la pensée critique*. Paris: EPEL.
- Kamps, K./Watts, M. (Hg.) (1998) *Biopolitics – Politikwissenschaft jenseits des Kulturalismus*. Liber Amicorum Heiner Flohr. Baden-Baden: Nomos.
- Kjellén, R. (1920) *Grundriß zu einem System der Politik*. Leipzig: S. Hirzel Verlag.
- Kjellén, R. (1924) *Der Staat als Lebensform*. Berlin: Kurt Vowinckel Verlag.
- Kohl, L. von (1933) Biopolitik und Geopolitik als Grundlagen einer Naturwissenschaft vom Staate. In: *Zeitschrift für Geopolitik*, 10: 305-310.

- Latour, B. (1995) *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie.
- Lemke, T. (1997) *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg, Berlin: Argument.
- Lemke, T. (2007) *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mahieu, J. de (2003) *Volk – Nation – Rasse. Grundlagen der Biopolitik*. Riesa: Deutsche Stimme-Verlag.
- Meadows, D. L./Meadows, D. H./Zahn, E./Milling, P. et al. (1972) *Die Grenzen des Wachstums – Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: DVA.
- Mietzsch, A. (2002) Die Zeitschrift für Biopolitik – ein interdisziplinäres Medien-Projekt. In: *Zeitschrift für Biopolitik*, 1 (1): 3-4.
- Nancy, J.-L. (2002) Note sur le terme „biopolitique“. In: ders. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Gallilée.
- Nation Europa (1965) *Beiheft: Biopolitik*. Coburg.
- Rabinow, P./Rose, N. (2006) Biopower Today. In: *Biosocieties*, 1 (2): 195-217.
- Reinfeldt, S./Schwarz, R. (1992) Biopolitische Konzepte der Neuen Rechten. In: Reinfeldt, S. (Hg.) *Bio-Macht*. Duisburg: DISS.
- Reiter, H. (1939) Unsere Biopolitik und das Auslandsdeutschtum. In: ders. *Das Reichsgesundheitsamt 1933-1939. Sechs Jahre nationalsozialistische Führung*. Berlin: Julius Springer Verlag.
- Roberts, M. (1938) *Bio-Politics. An Essay on the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism*. London: Dent.
- Rose, N. (2007) *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Saretzki, T. (1990) Biopolitics – ein erklärungskräftiger Ansatz für die Theorie politischer Institutionen? In: Göhler, G./Lenk, K./Schmalz-Bruns, R. (Hg.) *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos.
- Somit, A./Peterson, S. A. (1987) Introduction: Main Currents in Biopolitics In: *International Political Science Review*, 8 (2): 107-110.
- Somit, A./Peterson, S. A. (1998) Review Article: Biopolitics After Three Decades – a Balance Sheet. In: *British Journal of Political Science*, 28: 559-571.
- Strube, C. (2001) Zwei Kulturen der Rede von „Biopolitik“. In: Kleeberg, B./Metzger, S./Rapp, W./Walter, T. (Hg.) *Die List der Gene. Strategeme eines neuen Menschen*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Thomä, D. (2002) Anmerkungen zur Biopolitik. Zwischen Gentechnologie und „Kampf der Kulturen“. In: Steiner, T. (Hg.) *Genpool. Biopolitik und Körperutopien*. Wien: Passagen Verlag.
- Uexküll, J. von (1920) *Staatsbiologie (Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates)*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel.
- Wehling, P. (2007) Biomedizische Optimierung des Körpers – individuelle Chance oder suggestive soziale Norm? In: Rehberg, K.-S. (Hg.) *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Frankfurt/M.: Campus (im Erscheinen).
- Weingart, P./Kroll, J./Bayertz, K. (1992) *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

**Thomas Lemke** ist Soziologe und Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Er arbeitet derzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Gesellschaftstheorie, politische Theorie, Gen- und Reproduktionstechnologien, Wissenschafts- und Techniksoziologie.

E-mail: [lemke@em.uni-frankfurt.de](mailto:lemke@em.uni-frankfurt.de)



## **Tine Stein: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/Main: Campus 2007.**

Mit „Himmlische Quellen und irdisches Recht“ liegt die Habilitationsschrift der Politikwissenschaftlerin Tine Stein vor. Bereits mit dem Untertitel der Monographie „Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ reiht sich Stein in eine politik- und rechtswissenschaftliche Tradition ein, die sich mit dem berühmt gewordenen Diktum des Rechtsphilosophen und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus dem Jahre 1967 auseinandersetzt: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Stein 31)

Dass die Fragen nach den religiösen Voraussetzungen der Rechtsordnung und der Funktion des Christentums für die Wertefundierung auch nach vierzig Jahre virulent sind, zeigen politische Debatten, die unter Stichworten wie ‚Leitkultur‘, ‚Türkeibeitritt und Christliches Abendland‘ oder ‚Integrationsfähigkeit von Muslimen in westliche Gesellschaften‘ geführt werden.

Steins Beitrag zu dieser Debatte besteht darin, dass sie erstens aufzuzeigen sucht, dass die Wurzeln zentraler westlicher Prinzipien (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Trennung von Religion und Politik) in der jüdisch-christlichen Tradition liegen und zweitens diese religiösen Wurzeln auch im säkularen Verfassungsstaat Wirk- und Geltungskraft besitzen.

Stein geht es hierbei allerdings nicht nur um eine rein ideengeschichtliche Analyse des Themas, sondern um die Etablierung eines neuen, politikwissenschaftlichen Zugangs zum Thema Religion, der das bisherige Ausschließlichkeitsverhältnis von Glaube und Wissen durch eine Integration der Gottes- und Wahrheitsfrage in die politikwissenschaftliche Analyse ersetzt (Stein, 29, 33, 54). So wirft sie der gegenwärtigen Politischen Theorie im Umgang mit Religion und der Gottesfrage Reduktionismus und Exklusivismus vor (Stein 7ff.) und fordert statt dessen, das Thema Religion eben nicht mehr nur unter dem „Kampfbegriff“ Säkularisierung als (konflikthaltigen) *Gegenstand* zu betrachten (Stein 51), sondern die Religion als „Grundausrüstung“ (Stein 46, 53) des Menschen zu begreifen und sie daher als einen konstitutiven *Grundbegriff* (neben Macht, Herrschaft, Gesetz) der Politischen Theorie zu behandeln (Stein 33f., 46ff., 56f.). Neben dieser *systematischen* geht es Stein auch um eine *inhaltliche* Erweiterung der Politischen Theorie; so soll die einseitige Fixierung auf den Kontraktualismus zugunsten des wirklichen „Fundaments“ moderner Demokratie, dem Prinzip der Menschenwürde, erweitert werden – und dieses Prinzip hat seinen Ursprung eben nicht in den politikwissenschaftlich bewährten Schauplätzen Athens, Paris oder Washingtons, sondern in Jerusalem (Stein 56f.).

Der Aufbau der Buches orientiert sich an drei aufeinander aufbauenden Hypothesen, wobei die erste „anthropologische Hypothese“, die Religion als „Grundausrüstung“ und „Naturausgangspunkt“ des Menschen beschreibt, als vorausgesetzt gilt und nicht weiter begründet wird (Stein 46, 53).

Die zweite Hypothese, die „Genesis-Hypothese“, besagt, dass „ohne die Zutaten des jüdischen und christlichen Denkens und seiner sozialen und institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen [...] sich die spezifische Form einer politischen Ordnung mit be-

schränkter Zuständigkeit, deren Zweck der Schutz der menschlichen Würde ist, nicht [hätte] herausbilden können“ (Stein 13). Die Erörterung dieser These nimmt den größten Raum der Studie ein. Durch eine hermeneutische Analyse der zentralen alt- und neutestamentlichen Bibelstellen arbeitet Stein die Grundlegungen der Begriffe Freiheit und Verantwortung, Gleichheit und Solidarität, Trennung von Herrschaft und Heil sowie der Menschenwürde heraus und weist nach, dass diese für die Moderne konstitutiven Konzepte bereits in den biblischen Texten ausformuliert wurden. Zentral ist hierbei der Begriff der Menschenwürde, der sich aus der Gottesebenenbildlichkeit (aber eben nicht Gottgleichheit) der Schöpfungsgeschichte ableiten lässt. Das Prinzip der Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von seiner Herkunft und seinen Taten unveräußerlich eigen ist, bildet für Stein die Grundlage aller anderen Prinzipien.

Neben der Interpretation der biblischen Erzählungen untersucht Stein die Rezeption der Begriffe in der Lehre der Kirchenväter sowie in der Kirchen- und der neuzeitlichen Ideengeschichte. Schließlich kontrastiert sie die biblischen Konzepte mit antiken Konzepten wie das christliche Verständnis des Gewissens mit Sokrates' Innerer Stimme (*daimonion*) (Stein 104ff.) oder das Gleichheitspostulat der Bibel mit dem Gleichheitsverständnis der Stoa (Stein 131ff.).

Stein verzichtet bei der Interpretation der biblischen Texte explizit auf die Einbeziehung des historischen Kontextes, da die „Unmittelbarkeit“ des Textes es „rechtfertigt, jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählung zu fragen“ (Stein 27). So behandelt die Autorin die biblischen Texte insofern als *wahre* Dokumente, dass sie Widersprüche im Text durch die Frage nach den Intentionen der Akteure und nicht etwa der Verfasser oder den Entstehungsbedingungen des Textes aufzulösen sucht. Diese Herangehensweise wird dann schwierig, wenn die erzählten Geschehnisse der Bibel mit historischen Tatsachen begründet werden (etwa das Verhalten Pontius Pilatus gegenüber Jesus mit der römischen Religionspolitik jener Zeit) und damit der biblische Text indirekt als historisches Dokument behandelt wird (Stein 176ff.); oder – auf einer anderen Ebene – das neutestamentliche *Ideal* der Nächstenliebe mit der politischen *Praxis* von „Brot und Spielen“ in Rom verglichen wird, um den selbstlosen Charakter des einen mit dem utilitaristischen des anderen Modells zu kontrastieren (Stein 123ff.).

Der Verzicht auf die historisch-kritische Hermeneutik durch die Annahme, dass Bedeutung und Sinn direkt aus dem biblischen Text erfahrbar sind, bringt als weitere Schwierigkeit den Umgang mit widersprüchlichen Interpretationen der biblischen Ideen in der Kirchengeschichte mit sich. Abweichende Interpretationen (etwa die Legitimation der Sklaverei bei Augustinus, die protestantische Sicht auf die Menschenwürde) beurteilt Stein als unrichtige Interpretationen, die sie auf eine oberflächliche Analyse der Belegstellen (Stein 137), Widersprüche in der paulinischen Menschenwürdekonzepktion (Stein 231) oder schlicht eine „zeitlich bedingte reduktive Auslegung“ zurückführt (Stein 234). So entsteht gelegentlich der Eindruck, dass Stein in ihrer Argumentationsführung genau das tut, was sie ausdrücklich zu vermeiden sucht: nämlich eine „geschichtsphilosophische Rückprojektionen“ durch einseitige Auswahl und Interpretation der Quellen (Stein 22f.).

Stein findet durch ihre Analyse ihre Genesis-These bestätigt (Stein 336), deren Ergebnisse dann als Grundlage der Erörterung der dritten, der so genannten „Geltungshypothese“, dienen, die danach fragt „welche fortdauernde Geltungsbehauptung sich mit der Rekonstruktion einer religiösen Erbschaft, die der demokratische Verfassungsstaat angetreten haben soll, verbindet“ (Stein 14).

Stein fragt hier nach der metapositiven Dimension des Rechtes und metaphysischen Begründungen verfassungsrechtlicher Prinzipien. Dies führt sie anhand des Gottesbezu-

ges in Verfassungen und der Begründung des Prinzips der Menschenwürde aus. Die Autorin reflektiert hierzu die verfassungsrechtlichen Gegebenheiten, untersucht die Protokolle der bundesdeutschen Verfassungsgründung und setzt sich kritisch mit liberalen politik- und rechtswissenschaftlichen Positionen auseinander.

Zentral ist auch hier das Prinzip der Menschenwürde, das Stein als „archimedischen Punkt der Rechtsordnung“ (Stein 328, 334) bezeichnet. Die Formulierung des Grundgesetzes von der „Unantastbarkeit“ verweise bereits auf eine metaphysische Begründung der Menschenwürde, wobei Stein offen lässt, ob diese nun der christlichen oder „universalistischen Moralphilosophie“ Kants (Stein 343, 316, 329) folgen müsse. Als Beispiel für die Notwendigkeit jener metaphysischen Begründung der Menschenwürde führt Stein die bioethische Debatte an. Die Autorin zieht hierbei eine Parallele von der Abstufung des Menschenwürdeprinzips bei Embryonen in der gegenwärtigen Debatte zu Antisemitismus und Holocaust: „Der Antisemitismus ist die politische Verdichtung einer nicht-metaphysischen Sichtweise auf den Menschen, die für jenes moderne Denken typisch ist, für das das Definitionsverbot des Menschen kein Tabu mehr ist.“ (Stein 341) Erst in der metapositiven Hinausweisung auf Unverfügbares erweist sich das so verstandene Recht für Stein als die menschliche Willkür begrenzend und „sittlichkeitsstabilisierend“ (Stein 331). Die institutionelle Trennung von Religion und Politik bedeutet für die Autorin somit nicht, „dass sich Politik von jedwedem durch das biblische Denken vermittelten normativen Gerechtigkeitsanspruch emanzipieren darf. Dann stünde als Legitimationsgrundlage der weltlichen Ordnung allein die Eigennützigkeit der politischen Herrschaft zugunsten ihrer Träger“ (Stein 337).

In jener Notwendigkeit der metapositiven Verankerung der positiven Rechtsordnung als Korrektiv menschlicher Handlungen sieht Stein dann auch die Geltungshypothese jener religiösen Voraussetzung bestätigt (Stein 339).

Neben den genannten Schwierigkeiten im Umgang mit den biblischen Texten erfordert die Herangehensweise von „Himmliche Quellen und irdisches Recht“ vom Leser die Akzeptanz einiger unbegründeter Prämissen, bevor er der Argumentation der Autorin folgen kann: So zum Beispiel dass Religion zur menschlichen Natur gehöre (Stein 46, 53); dass die Bibel ein zeitloser „Schlüsseltext westlicher Zivilisation“ und Weisheit sei und „ein tiefes Wissen über die Grundbedingungen der menschlichen Existenz ausdrückt“ (Stein 27, auch 54) oder dass Religion – speziell das Christentum – durch ihr ethisches Programm universellen Moralprinzipien entspreche und damit „Sittlichkeit befördert“ (Stein 54).

Stein unterstellt zudem dem westlichen – und damit christlich-jüdischem – Politikverständnis universale Bedeutung, die sich über seinen partikularen Herkunftsort hinaus „transzendiert und auf globale Anerkennung drängt“ (Stein 25). Was mit nicht-westlichen und damit nicht-christlichen Ideen und Politikverständnissen und deren universalen Ansprüchen und Legitimitäten ist, bleibt offen. Unbehandelt bleibt auch das Risiko, das eine so spezifisch christlich determinierte Ordnung für eine zunehmend religiös-plurale Gesellschaft bedeuten kann.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht am kritischsten allerdings ist die Begründung der so genannten Geltungs-Hypothese, politisches Handeln benötige Korrektur und Begrenzung durch die Bindung an transzendente, invariable (christliche) Prinzipien, obgleich dies in gewisser Spannung zum Neutralitätsprinzip des Staates stehe. Auch wenn es scheint, dass diese Haltung primär dadurch motiviert ist, ein starkes Argument gegen biotechnische Auswüchse zu finden, wird hier jedoch ein hoch problematisches Programm entworfen, das eben nicht nur eine Re-Theologisierung der Politischen Theorie, sondern auch des politischen Handelns insgesamt begründet. **Henriette Rösch**

## Ulrich Haltern: Was bedeutet Souveränität? Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.

Souveränität ist ein allgemeines Funktionsprinzip kollektiver Entscheidungssysteme: Man kann lange über alle möglichen Dinge reden, doch irgendwann einmal ist Schluss und es muss entschieden werden. Dieser „Entscheider“ ist der Souverän – hat er gesprochen, ist der Fall erledigt und kann zu den Akten gelegt werden. Wäre die Entscheidung des Souveräns anfechtbar, würde dessen Souveränität auf den Richter übergehen: So steht es in aller wünschenswerten Klarheit schon bei Kant.

Dass soziale Systeme funktionieren und dabei ohne eine derartige Letztinstanz auskommen, ist schwer vorstellbar. Kaum weniger leicht fällt allerdings der Gedanke, dass man sich einer solchen Instanz endgültig ausliefern soll.

Ein Großteil der einschlägigen Literatur befasst sich mit diesen beiden Aspekten. Sprich: Einerseits gibt es regalmeterweise Bände darüber, wie Souveränität institutionalisiert sein müsste, damit eine letzte Entscheidung tatsächlich zustande kommt: „entschieden“ genug, der Sache angemessen und, *last but not least*, rechtzeitig. Zum Beispiel Hobbes: Er legt minutiös fest, welche mentalen und institutionellen Bedingungen Souveräne herzustellen hätten, um ihrem Namen tatsächlich gerecht zu werden. Niemand darf sich auf sein Gewissen berufen, und verheerend wäre es, würde die Staatsgewalt geteilt.

Nicht weniger umfangreich ist jene Literatur, die sich der umgekehrten Thematik widmet und an dem Problem arbeitet, Souveränität so zu konstruieren, dass Souveräne möglichst wenig (Unsinn) mit ihr anstellen können, also vor allem keine Chance erhalten, in „geheiligte“ Privatbezirke einzudringen. Exemplarisch stehen für diese Richtung seit jeher die *Federalist Papers*, deren zentrale Verfassungsvorschläge darauf hinauslaufen, ein System institutioneller *checks and balances* einzurichten, das verlässlich ausschließt, dass arme Mehrheiten auf legale Weise – z.B. mittels des Steuerrechts – die Geldbeutel reicher Minderheiten ausplündern.

Ulrich Halterns Essay verschärft den Gegensatz zwischen beiden Perspektiven dadurch, dass er ihn mitten in die Souveränität hinein verlegt. Dadurch lädt sich das formaltechnische Konzept (systembedingte Notwendigkeit einer Letztentscheidung) historisch-ideologisch auf, und unterschiedliche Interessen (Entscheidungsfähigkeit vs. Adressatenschutz) spitzen sich dabei so weit zu, dass daraus konkurrierende Prinzipien entstehen.

Einerseits gibt es die „katholische“ Souveränität. Danach sind Gesellschaften mystische – oder auch organische – Körper. Der Souverän wirkt in ihnen als (omni-)präsenes, gottähnliches Oberhaupt, das seinen Untertanen „auf die Pelle“ rückt, ja bis unter die Haut geht, von ihnen bedingungslose Opferbereitschaft verlangt und jeden noch so verborgenen Winkel ihres Gewissens ausforschen will. Der Einzelne ist nichts, jedenfalls fühlt er sich so, das Kollektiv ist alles, zumindest benimmt es sich so. Alles in allem: ein ungemein dichtes Souveränitätsgeflecht, gewissermaßen nahtlos verschweißt.

Im Kontrast dazu betont die „protestantische“ Souveränität den unbedingten Wert des Einzelnen, im Ursprung begründet durch seine unmittelbare Beziehung zu Gott. Die Würde des Menschen anzutasten ist keinem Herrn dieser Welt erlaubt, gleichgültig welche guten Gründe oder existenziellen Nöte ihn bewegen mögen. Anders gesagt: Das Subjekt ist transzendent – und daher auch der Souverän, jedes für sich allein und alle zusammen (*omnes et singulatim*). Freilich, um als Kollektiv entscheiden zu können, muss es sich repräsentieren lassen, erst in der Repräsentation finden die Vielen ihre vermittelte Einheit: eine sehr locker gewirkte Souveränität.

Sobald argumentiert wird, diese zwei Arten der Souveränität hätten sich „unbeeindruckt“ säkularisiert, ist eine neue Politische Theologie in die Welt gesetzt: Souverän ist, wer im Normalfall entscheidet, Normalfälle unterscheiden sich allerdings – und sind darum auch unterschiedlich ernstfall-tauglich.

Haltern illustriert diese Differenz anhand der schwierigen Verständigung zwischen Deutschen und Amerikanern, sobald Kriege ins Spiel kommen. Dem „katholischen“ Amerika fällt es vergleichsweise leicht, patriotische Gefühle zu mobilisieren und seine Jugend in apokalyptische Feldzüge gegen das Böse zu schicken, während deutsche „Protestanten“ solchem Bellizismus verständnislos gegenüber stehen. Deshalb tut sich, so könnte man weiter spekulieren, die eine Kultur auch mit dem Foltern leichter als die andere, deren post-sakraler Individualismus unweigerlich in eine verabsolutierte Rechtsstaatlichkeit mündet.

Natürlich ließe sich alles auch anders erklären, und die ganze Wahrheit ist komplexer als Halterns Traktat, der manchen Widerspruch aus dem Weg räumen muss, um den Faden nicht zu verlieren (Amerikas „Katholiken“ etwa umstellen ihre privaten Räume mit *No Trespassing*-Schildern und erschießen, gut „protestantisch“, jeden, der sich nicht daran hält). Aber darum geht es nicht (nur). Viel mehr interessiert: Worin liegt sein theoretischer Ertrag? Eine mögliche Antwort darauf: im Nachweis einer liberalen Metaphysik. Von Carl Schmitt bis Michael Sandel reicht das Spektrum jener, die den Liberalismus als „dünne“ Philosophie brandmarken, unfähig sich selbst zu begründen und dermaßen hinfällig, dass schon der geringste Windhauch ihn „umhaut“. Wäre dem so – wie könnte man dann erklären, dass sein direktes Derivat, die Verrechtlichung, unentwegt daran arbeitet, den ganzen Globus zu erobern?

Hat Halterns Werk einen besonderen Schwachpunkt? Eine mögliche Antwort darauf: Er liegt dort, wo unversehens und anthropologisch platt die strukturelle Überlegenheit des „katholischen“ Moments behauptet wird. Als ob „Protestanten“ keine Nackenhaare haben könnten. **Wolfgang Fach**

## **Tiqqun: Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.**

Seit Mitte der 90er Jahre gehört die Rede vom Neoliberalismus zum wissenschaftlichen und öffentlichen Kanon und gilt als die treffsicherste Skizze gegenwärtiger, westlicher Gesellschaften. Im Zentrum des neoliberalen Paradigmas stehen zwei Merkmale, die die neue, flexible Zeit von ihren Vorgängern unterscheidet. Einerseits ruft der neoliberale Zeitgeist den Markt als entscheidende Instanz der Regulation auf den Plan und löst mit seiner „Grammatik der Härte“ das sozialstaatliche Auffangnetz – die alte fordistische Integrationsmaschine – bis an die Belastungsgrenze auf. Die staatliche Souveränität kommt schließlich im Kontext der Globalisierung unter die Räder und wird zunehmend von marktlogischen Steuerungselementen und Mechanismen der Selbstregulation ersetzt. Andererseits konstituiert sich ein neues Subjekt, ein unternehmerisches Selbst, dessen Maxime Flexibilität und Kreativität ebenso umfasst, wie permanente Selbstaktivierung, maßlose Anpassungsfähigkeit und den Zwang, sich ständig neu zu erfinden – mit dem Ziel, das *Selbst* zu Märkte zu tragen. All dies trägt einer neuen Form des Wirtschaftens Rechnung, die im Kampf um Absatzmärkte und effizientere Produktion bemerkt hat, dass das kreative Potential der Angestellten weit profitträchtiger ist, als nur deren mechanische Arbeitskraft.

Dies ist jedoch nicht die ganze Geschichte des „neuen Geistes des Kapitalismus“,<sup>1</sup> wie er vor allem von den *governmentality studies* analysiert wird. Zur gleichen Zeit wurde eine Kontrollgesellschaft errichtet, die alles über ihre Mitglieder wissen will und über das Wechselspiel von Risiko und Vorsorge (fast) alle Lebensbereiche mit Kontrollfunktionen affiziert hat. Nun lassen sich beide Elemente schwer verbinden und es stellt sich die Frage, wie die Expansion der Kontrolle mit der liberalen (also freiheitlichen) Hypothese in einer Aufgussform vereinbar ist. Wenn die Individuen (ökonomisch) frei sein müssen, um sich flexibel und dynamisch zu subjektivieren, widerspricht dies einem kontrollierenden (und damit disziplinierenden) Zugriff. Zudem müsste sich das Problem der Abweichung von selbst erledigen, da das Anderssein produktiv integriert wird. Anders gefragt: Was verbindet den neoliberalen Zeitgeist mit der mehr oder weniger staatlichen Tendenz zur totalen Kontrolle? Und: Ist der Begriff (Neo-)Liberalismus mit seiner Konnotation der Freiheitlichkeit angemessen, um gesellschaftliche Strukturen der Gegenwart zu beschreiben?

Diese Lücke füllt das französische Autorenkollektiv Tiquun mit seinem Buch *Kybernetik und Revolte*, dessen französische Originalausgabe bereits aus dem Jahr 2001 stammt. Wie der Titel des kleinen Bandes vermuten lässt, halten die Autoren nicht viel davon, die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit aus dem Blickwinkel einer „liberalen Hypothese“ zu beleuchten und platzieren stattdessen einen anderen Begriff – oder vielmehr eine ganz neue Perspektive: die „kybernetische Hypothese“ (Tiquun 13).

Der von Norbert Wiener 1947 erstmals verwendete Begriff *Kybernetik* bezieht sich auf das griechische Wort *kybernesis*, was soviel bedeutet wie „ein Schiff steuern“ und „im übertragenen Sinne etwas leiten, regieren“ (Tiquun 16). Es mag auf den ersten Blick verwundern, die Anfänge der Informationstechnik und -forschung, deren Label Mitte der 1970er Jahre ebenso schnell verschwand, wie es in den späten 1940er Jahren aufgetaucht war, als zentrale Kategorie und Grundstruktur der westlichen Nachkriegsgesellschaften zu platzieren. Doch die Argumentation ist weder völlig neu noch unpräzise. Was zumeist als etwas krude Form der *science-fiction* verkannt wird, kann durchaus als grundlegende Perspektive, als Paradigma des wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Blicks diskutiert werden. Die Wissenschaft von der Steuerung komplexer Systeme, deren Untersuchungsgegenstand in erster Linie die Information ist, hat in weiten Teilen der Wissenschaftslandschaft der 1950er und 60er Jahre ihre Spuren hinterlassen – die Macy-Konferenzen legen davon eindrucksvoll Zeugnis ab.<sup>2</sup> Im Grunde geht es dem kybernetischen Blick darum, Systeme, Regelkreisläufe und Schaltnetze als selbstregulierend zu beschreiben und ihr Funktionieren völlig auf ihren immanenten Zweck auszurichten. Folgt man Tiquun, dann ist das Auftauchen dieser neuen Perspektive folgerichtig: „Was geschichtlich und politisch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aufblühte und worauf die kybernetische Hypothese antwortete, war das metaphysische Problem der Begründung der Ordnung ausgehend von der Unordnung.“ Zwei Weltkriege und ein Einstein hatten „das gesamte wissenschaftliche Gebäude, all das, was es den deterministischen Konzeptionen verdankte, die durch die mechanische Physik Newtons verkörpert wurde,“ zu Fall gebracht (Tiquun 21). In dieser Krise wächst das zarte Pflänzchen Kyber-

1 Boltanski, L./Chiapello, E. (2006) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

2 Pias, C./Vogl, J. (2003) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 I, Transactions – Protokolle*, Zürich, Berlin; dies. (2004) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 II, Essays & Documents / Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin.

netik, dessen Idee es ist, nicht mehr metaphysisch oder morphologisch nach der Wahrheit der Dinge Ausschau zu halten und die Ordnung aus dieser abzuleiten. Es geht vielmehr um Modelle und Regelkreisläufe der Information, mit dem Ziel, Gewissheiten aus Wahrscheinlichkeiten abzuleiten und den konzipierten Systemen Stabilität zu verleihen: „Die kybernetische Hypothese reagiert folglich in den Naturwissenschaften wie in den Sozialwissenschaften auf einen Wunsch nach Ordnung und Gewissheit“ – genau dies macht sie, argumentiert Tiqqun, totalitären Ideologien verwandt (Tiqqun 14).

Die kybernetische Perspektive infiltrierte umgehend andere Wissenschaftsbereiche wie Psychologie und Anthropologie (u.a.) – als Soziokybernetik (Spiel- und Systemtheorie sind Ableger davon) hat sie die Sozialwissenschaften affiziert. Gesellschaften sind Regelkreisläufe und es muss darum gehen, im Kleinen soziale *Feedbacks* zu kontrollieren und darauf stabilisierend einzuwirken: „Die Kybernetik wird zum Projekt einer grenzenlosen Rationalisierung“ (Tiqqun 17-18). Auch in den krisengeschüttelten Kapitalismus, dessen wilde Phase der Akkumulation das soziale Band zum Zerreißen gespannt hatte, ist der kybernetische Diskurs eingesickert: „Der kybernetische Kapitalismus entwickelte sich, um es dem vom Kapital verwüsteten Gesellschaftskörper zu ermöglichen, sich zu reformieren und sich für einen weiteren Zyklus dem Akkumulationsprozess zur Verfügung zu stellen“ (Tiqqun, 41). Mit den Krisen der Jahre 1968 und 1973 haben sich Kybernetik und der Kapitalismus endgültig verkettet, um auch das letzte störende Element – das Subjekt selbst – in den Regelkreislauf von Akkumulation und Warentausch einzugliedern.

In dieser Konstellation von Informations- und Regelkreisläufen, von *Feedbacks* und (sozialen) Systemen gerät das Individuum als *Subjekt* unter die Räder; für die Soziokybernetik gilt es nur noch „als Ort von *Feedbacks*“ (Tiqqun 32) und Wiener beschreibt den Menschen als Nachricht oder Menschmaschine.<sup>3</sup> Die Unterordnung sozialer und kognitiver Prozesse unter Modelle des Informationsflusses (Gehirn = Computer) streicht am Ende jede subjektive Eigenleistung durch und konstituiert das Individuum als Informationsempfänger, das im besten Fall ein *Feedback* überträgt (z.B. wählen geht) und sich sonst nicht einmisch. Zudem ist jedes handelnde Individuum ein potentieller Störenfried. Lyotard skizziert ein entscheidendes Element im kybernetischen Diskurs, das jedes Subjekt zum Risiko-Patienten eines Regelkreislaufs macht: „In jedem kybernetischen System gibt es eine Bezugseinheit, die es ermöglicht, die durch Einführung eines neuen Elements in das System erzeugte Abweichung zu messen und (...) dieses Element in eine Information für das System zu übersetzen, um schließlich (...) diese Abweichung zu annullieren“ (Tiqqun 48-49). Die alte Vorstellung des Subjekts als Handlungseinheit ist selbst die Abweichung, die in eine Information übersetzt und annulliert werden muss. „Jedes Individuum wird so im kybernetischen Kapitalismus als *Risiko-Dividuum*, als *beliebiger Feind* der sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft subjektiviert“ (Tiqqun 52). Die Sicherheitsdispositive tun ihr Übriges und am Ende steht der Bürger, der „sein Potential zur Zerstörung der Ordnung selbst neutralisiert,“ sich zugleich „zum *Amateur-Experten* der gesellschaftlichen Verwaltung“ macht und „die Nichtigkeit seines Lebens als ununterbrochene Folge von zu realisierenden ‚Projekten‘“ konzipiert (Tiqqun 53, 61).

Die Vorstellung eines kybernetischen Kapitalismus hat weitreichende Konsequenzen für die politische Kritik. Löst man sich vom alten Konfliktmodell (Neo-)Liberalismus

3 Wiener, N. (1953) *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt/M., S. 83ff.

versus soziale Gerechtigkeit und sucht das Problem im kybernetischen Kontroll- und Überwachungsmonster, das den Menschen als akkumulierende *Feedback*-Schleife konzipiert, offenbaren sich weite Teile (linker) Kritik als systemimmanent: „Die Kritik der politischen Ökonomie und die Ökologie kritisieren weder das dem Kapital eigene ökonomische Genre noch die der Kybernetik eigene totalisierende und systembezogene Sichtweise, sondern machen sie paradoxerweise zu Motoren ihrer emanzipatorischen Geschichtsphilosophien“ (Tiqqun 68). Politische Kritik kann – Tiqqun folgend – nicht mehr systematisch oder klassisch politisch (im Sinne von Interessenvertretungen) sein, da diese Form der Einflussnahme zwingend in die Falle der kybernetischen Hypothese tappt, wobei ihr Engagement in Information übersetzt und sublimiert werden kann. Oder die (linke) Kritik beschwört selbst einen kybernetischen Geist totaler Organisation – dies ist z. B. im Ruf nach Sozialismus zu vernehmen. Deutlich in der Tradition der *Situationistischen Internationale* konzipieren die Autoren jede Widerstandspraxis als „Revolte“, als Konzept des konzeptlosen Aufbegehrens. Dies ist soweit nichts Neues, doch die Omnipräsenz der kybernetischen Hypothese in der Informationsgesellschaft hat zur Folge, dass die Revolten „Politiken der Langsamkeit“ (Tiqqun 108) folgen müssen: „Der kybernetische Kapitalismus tendiert dahin, die Zeit selbst abzuschaffen. (...) Die Begriffe 'Echtzeit' und 'just in time' sind ein Beweis für diesen Haß auf die Dauer. Gerade aus diesem Grund ist die Zeit unser Verbündeter“ (Tiqqun Klapptext). Die Revolte muss, anders formuliert, die (Informations-)Ströme unterbrechen statt sie zu intensivieren, wie es etwa Deleuze/Guattari vorschwebte.

Das Autorenkollektiv Tiqqun hat mit seinem zweiten Buch eine düstere Zeitdiagnose vorgelegt und für jede Form kritischer Einflussnahme die Notwendigkeit herausgestrichen, schwere Geschütze aufzufahren. Man muss den radikalen Konsequenzen der Revolte, die Tiqqun als einzige Möglichkeit des Widerstandes konzipiert, nicht gewogen sein. Mit ihrer Setzung der „*Kybernetik als neue Herrschaftstechnologie*“ (Tiqqun 12) spannen die Autoren allerdings einen Horizont auf, der einige Erklärungskraft besitzt und die Analysen neoliberalen Regierens ergänzt. Mit der kybernetischen Hypothese lässt sich einerseits das Paradox des neoliberalen Freiheitsbegriffs verstehen, der sich als Diskurs-element in die Selbstregulation des Informationskreislaufs einschreibt: *Freiheit heißt Freiheit zum Feedback*. Andererseits erklärt es die Agonie linker Kritik, die mit ihrem Fokus der Gerechtigkeit im Rahmen politischer Ökonomie dem Ordnungsideal der Kybernetik ins Netz geht. Die These, dass die Kybernetik als neue Form immanenter Kontingenzverleugnung der gesamten Nachkriegszeit ihren Stempel aufgedrückt hat, ist unzweifelhaft überdeterminiert, dies ändert allerdings nicht viel an ihrer (metaphorischen) Aussagekraft. Es hat wenig Sinn, das Buch *für wahr* zu nehmen und überall die Kybernetik und als deren verlängerten Arm die Computer als Feind zu konstituieren. Tiqqun nutzen das Mittel der Übertreibung, um einen Blick zu evozieren, der disparate Entwicklungen zusammenschweißt und „ein Stück weit“ erklärt, warum *das Politische* in der Sackgasse steckt. Die Erkenntnisse des Buchs sind nicht unbedingt neu, dennoch hilft die *kybernetische Hypothese* als (idealtypisches) Scharnier zwischen Kontrolle und Kapitalismus, Zusammenhänge zu *sehen*, die der kritische Diskurs zum Neoliberalismus nicht zu Tage fördert. **Robert Feustel**

**Saskia Sassen: Territory, Authority, Rights – From Medieval to Global Assemblages. Princeton: Princeton University Press 2006.**

Die Soziologin Saskia Sassen forscht und schreibt zu Phänomenen der globalen Stadt, Globalisierung und Migration. In dem vorliegenden Buch, welches bei Suhrkamp im April auch in deutscher Sprache erhältlich sein wird, versucht sie in einer umfangreichen historischen Analyse die epochalen Transformationsprozesse der Globalisierung mit dem Konzept des Nationalstaates zu verbinden. Sassen stellt die These auf, dass wir uns im Übergang zu einer *denationalisierten* Ära befinden. Dabei sind für die Konstituierung des Globalen die bestehenden national geprägten Organisationssysteme Voraussetzung, auch wenn sie in einigen Sphären geschwächt sind.

Anhand der Kategorien Territorium, Herrschaft und Recht (TAR), welche nach Sassen transhistorische Elemente sind und in (fast) allen Gesellschaften präsent sind, untersucht sie, wie diese in die verschiedenen historischen Formationen eingebaut bzw. in ihnen verankert sind. Sassen nutzt jene drei Komponenten als Analyseraster, um die zwei *assemblages* – das Nationale und Globale – herauszuarbeiten. Beide Sphären stehen sich allerdings nicht als einander ausschließende Systeme gegenüber. Vielmehr werden durch verschiedene historische Konfigurationen und „Verschiebungen“ beide Ebenen gleichzeitig in unterschiedliche institutionelle Bereiche eingeflochten. Was historisch als „national“ konzipiert wurde – d.h. Territorium, Herrschaft und Recht – formiert sich heute neu in globalen Strukturen. Durch wechselseitige Interdependenzen verändern sich diese Komponenten ebenso wie die institutionellen Rahmenbedingungen. Das Globale stellt keine neue, separate Sphäre dar, sondern formiert sich innerhalb des Nationalen. Zum Verständnis der heutigen fundamentalen Prozesse greift Sassen auf die Geschichte zurück. Vom Spätmittelalter, dem feudalen Frankreich unter den Kapetingern, über Großbritannien im Zeitalter der Industrialisierung und der Entstehung des Nationalstaates, bis hin zu den USA im Nachkriegszeitalter zeichnet sie die Veränderungen der beiden Arenen nach. Der Fokus liegt dabei auf den Umbrüchen, den Diskontinuitäten, Berührungspunkten und dem Transfer von „alten Potentialen“ (*capabilities*) in neue Organisationslogiken in den jeweiligen historischen Perioden. Dementsprechend ist das Buch auch in drei Teile gegliedert: Während im ersten Teil jene fundamentalen Transformationsprozesse durch die Konstruktion des Nationalen untersucht werden, behandelt Teil zwei den Denationalisierungsprozess. Im dritten Teil wird die Formierung des neuen globalen und digitalen Zeitalters verfolgt. Der große Bogen beginnt mit der Herausbildung der territorialen Nationalstaaten in Europa, welche anhand verschiedener „Fähigkeiten“ des feudalen Systems beschrieben werden. Die Idee einer legitimen Macht der territorialen und souveränen Nationalstaaten stellt aus Ssassens Perspektive keine radikale Innovation dar, sondern hat ihren Ursprung im Feudalismus. Insgesamt werden vier „Kapazitäten“ des Spätmittelalters herausgearbeitet, welche entscheidend sind für die neue nationalstaatliche Organisationslogik. Erstens ist es die geringe Tragkraft der nationalen Einheit bzw. die schwache Staatsmacht, aus welchen sich zweitens die Staatsbürokratie mit einem standardisierten Steuersystem herausbildete. Drittens wurde die für den Nationalstaat entscheidende souveräne Macht durch die Monarchie mit ihrer göttlichen Machtlegitimation ermöglicht. Viertens entwickelte sich aus den autonomen Stadtgemeinschaften in Europa und deren besonderen politischen Ökonomien die Bürgergesellschaft mit den entsprechenden Rechten sowie säkularen und verfassungsmäßigen Herrschaftsformen. Den Er-

rungenschaften auf dem Gebiet des Rechts misst Sassen eine besondere Bedeutung bei. Weiterhin werden die Formation der Nationalökonomien bzw. nationaler Kapitalismen betrachtet und deren Konflikte untereinander aufgezeigt.

Im zweiten Teil untersucht Sassen anhand der Veränderungen des TAR-Komplexes die Entwicklung hin zu einer globalen Ära, die sich seit 1980 als neue Organisationslogik herausgebildet hat. Der Linse der Autorin entsprechend werden zur Tiefenanalyse der Staat als Herrschaftsinstanz, die Staatsbürgerschaft als Rechtsinstanz und die Weltwirtschaft als Instanz der Begrenzung der territorialen Staatsautorität genutzt. Die Veränderungen, die in der Nachkriegsphase stattgefunden und zur globalen Ära geführt haben, sind für die Autorin nicht vergleichbar mit dem supranational konzipierten, aber funktional die Nationalökonomien schützenden Bretton-Woods-System. Die „staatsimmanenten“ Transformationen – wie z.B. die sich in den USA vollziehenden Machtverschiebungen aufgrund der Zunahme von (internationalen) wirtschaftlichen Akteuren und Prozessen – sind Bestandteil des grundlegenden Unterschieds zum heutigen globalen Zeitalter. Damit verknüpft sind Phänomene wie Privatisierung, Tendenzen der Deregulierung und die marktformige Formierung von öffentlichen Bereichen, welche zu Machtverschiebungen bezüglich der politischen Partizipation, der Exekutive und des rechtlichen Bereichs führen. Exklusive Zugriffe des Staates werden aufgebrochen. Zum einen intern, durch die Machtverschiebung von der Legislative zur Exekutive, zum anderen extern, durch nicht-staatliche Kräfte, welche neue normative Ordnungen jenseits des Nationalstaatlichen schaffen. Angesichts dieser Dynamiken bewirken die Globalisierung und Computernetzwerke mannigfaltige Veränderungen im formalen und informalen Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger und im Beziehungsgeflecht von alten und neuen informellen Politikfeldern. Aber trotz des Destabilisierungseffekts bezüglich staatszentristisch organisierter Hierarchien werden Öffnungen geschaffen für neue politische Akteure und Felder. Diese Tendenz wird zum Beispiel anhand der Entterritorialisierung des Konzeptes Staatsbürgerschaft als Praxis und Identifikationsmuster deutlich. Im Entfaltungsprozess der globalen Wirtschaft wird dem Staat als „institutioneller Heimat“ für neue Politiken und Politikfelder weiterhin eine besondere Bedeutung beigemessen.

Ausgehend vom Konzept der Denationalisierung und der Bedeutungsverschiebung einiger nationaler Komponenten in neue Organisationslogiken wird im dritten Teil des Buches die Frage aufgeworfen, wie diese mit neuen elektronischen Technologien verknüpft sind. Sassen fragt, inwieweit die globalen digitalen „Gruppen“ autonom sind und wie ihr Verhältnis zum historischen Nationalstaat und dessen Teilen untereinander beschaffen ist. Es werden dabei zwei Felder betrachtet, welche für die neuen Technologien entscheidend sind: die globalen elektronischen Finanzmärkte und das Netzwerk globaler Akteure. Auch hier betrachtet Sassen das Digitale durch ihre spezifische „Analyselinsse“. Im Unterschied zur allgemeinen Annahme, digitale Bereiche wären losgelöst von territorialen, herrschaftlichen und rechtlichen nicht-digitalen Bereichen, wird das Bild der Überlappung entwickelt. Die Konsequenz jener Überschneidungen zwischen digitalen und historisch gewachsenen nationalen Gegebenheiten besteht einerseits in der Verformung des Nationalen durch digital ermöglichte zeitliche und räumliche Ordnungen. Zum anderen multipliziert diese Zusammensetzung partielle, spezielle und neuartige Raum-Zeit Ordnungen, die sich radikal von den nationalen unterscheiden. Trotz der Berührungspunkte und Überlappungen wird die nationale, bürokratisierte und zentripetale Raum-Zeit-Ordnung als unvereinbar mit der zentrifugalen, globalen Raum-Zeit-Ordnung dargestellt. Die Antwort, in welche Richtung die Entwicklung gehen wird, ist jedoch nicht Sassens Erkenntnisziel. In jedem Falle wird diese Wende neuartige Heterogenitätstypen, Ungleichheiten und Ungleichgewichte produzieren. **Susanna Karawanski**



## **Tine Stein: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/Main: Campus 2007.**

Mit „Himmlische Quellen und irdisches Recht“ liegt die Habilitationsschrift der Politikwissenschaftlerin Tine Stein vor. Bereits mit dem Untertitel der Monographie „Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ reiht sich Stein in eine politik- und rechtswissenschaftliche Tradition ein, die sich mit dem berühmt gewordenen Diktum des Rechtsphilosophen und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus dem Jahre 1967 auseinandersetzt: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Stein 31)

Dass die Fragen nach den religiösen Voraussetzungen der Rechtsordnung und der Funktion des Christentums für die Wertefundierung auch nach vierzig Jahre virulent sind, zeigen politische Debatten, die unter Stichworten wie ‚Leitkultur‘, ‚Türkeibeitritt und Christliches Abendland‘ oder ‚Integrationsfähigkeit von Muslimen in westliche Gesellschaften‘ geführt werden.

Steins Beitrag zu dieser Debatte besteht darin, dass sie erstens aufzuzeigen sucht, dass die Wurzeln zentraler westlicher Prinzipien (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Trennung von Religion und Politik) in der jüdisch-christlichen Tradition liegen und zweitens diese religiösen Wurzeln auch im säkularen Verfassungsstaat Wirk- und Geltungskraft besitzen.

Stein geht es hierbei allerdings nicht nur um eine rein ideengeschichtliche Analyse des Themas, sondern um die Etablierung eines neuen, politikwissenschaftlichen Zugangs zum Thema Religion, der das bisherige Ausschließlichkeitsverhältnis von Glaube und Wissen durch eine Integration der Gottes- und Wahrheitsfrage in die politikwissenschaftliche Analyse ersetzt (Stein, 29, 33, 54). So wirft sie der gegenwärtigen Politischen Theorie im Umgang mit Religion und der Gottesfrage Reduktionismus und Exklusivismus vor (Stein 7ff.) und fordert statt dessen, das Thema Religion eben nicht mehr nur unter dem „Kampfbegriff“ Säkularisierung als (konflikthaltigen) *Gegenstand* zu betrachten (Stein 51), sondern die Religion als „Grundausstattung“ (Stein 46, 53) des Menschen zu begreifen und sie daher als einen konstitutiven *Grundbegriff* (neben Macht, Herrschaft, Gesetz) der Politischen Theorie zu behandeln (Stein 33f., 46ff., 56f.). Neben dieser *systematischen* geht es Stein auch um eine *inhaltliche* Erweiterung der Politischen Theorie; so soll die einseitige Fixierung auf den Kontraktualismus zugunsten des wirklichen „Fundaments“ moderner Demokratie, dem Prinzip der Menschenwürde, erweitert werden – und dieses Prinzip hat seinen Ursprung eben nicht in den politikwissenschaftlich bewährten Schauplätzen Athens, Paris oder Washingtons, sondern in Jerusalem (Stein 56f.).

Der Aufbau der Buches orientiert sich an drei aufeinander aufbauenden Hypothesen, wobei die erste „anthropologische Hypothese“, die Religion als „Grundausstattung“ und „Naturausstattung“ des Menschen beschreibt, als vorausgesetzt gilt und nicht weiter begründet wird (Stein 46, 53).

Die zweite Hypothese, die „Genesis-Hypothese“, besagt, dass „ohne die Zutaten des jüdischen und christlichen Denkens und seiner sozialen und institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen [...] sich die spezifische Form einer politischen Ordnung mit be-

schränkter Zuständigkeit, deren Zweck der Schutz der menschlichen Würde ist, nicht [hätte] herausbilden können“ (Stein 13). Die Erörterung dieser These nimmt den größten Raum der Studie ein. Durch eine hermeneutische Analyse der zentralen alt- und neutestamentlichen Bibelstellen arbeitet Stein die Grundlegungen der Begriffe Freiheit und Verantwortung, Gleichheit und Solidarität, Trennung von Herrschaft und Heil sowie der Menschenwürde heraus und weist nach, dass diese für die Moderne konstitutiven Konzepte bereits in den biblischen Texten ausformuliert wurden. Zentral ist hierbei der Begriff der Menschenwürde, der sich aus der Gottesebenenbildlichkeit (aber eben nicht Gottgleichheit) der Schöpfungsgeschichte ableiten lässt. Das Prinzip der Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von seiner Herkunft und seinen Taten unveräußerlich eigen ist, bildet für Stein die Grundlage aller anderen Prinzipien.

Neben der Interpretation der biblischen Erzählungen untersucht Stein die Rezeption der Begriffe in der Lehre der Kirchenväter sowie in der Kirchen- und der neuzeitlichen Ideengeschichte. Schließlich kontrastiert sie die biblischen Konzepte mit antiken Konzepten wie das christliche Verständnis des Gewissens mit Sokrates' Innerer Stimme (*daimonion*) (Stein 104ff.) oder das Gleichheitspostulat der Bibel mit dem Gleichheitsverständnis der Stoa (Stein 131ff.).

Stein verzichtet bei der Interpretation der biblischen Texte explizit auf die Einbeziehung des historischen Kontextes, da die „Unmittelbarkeit“ des Textes es „rechtfertigt, jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählung zu fragen“ (Stein 27). So behandelt die Autorin die biblischen Texte insofern als *wahre* Dokumente, dass sie Widersprüche im Text durch die Frage nach den Intentionen der Akteure und nicht etwa der Verfasser oder den Entstehungsbedingungen des Textes aufzulösen sucht. Diese Herangehensweise wird dann schwierig, wenn die erzählten Geschehnisse der Bibel mit historischen Tatsachen begründet werden (etwa das Verhalten Pontius Pilatus gegenüber Jesus mit der römischen Religionspolitik jener Zeit) und damit der biblische Text indirekt als historisches Dokument behandelt wird (Stein 176ff.); oder – auf einer anderen Ebene – das neutestamentliche *Ideal* der Nächstenliebe mit der politischen *Praxis* von „Brot und Spielen“ in Rom verglichen wird, um den selbstlosen Charakter des einen mit dem utilitaristischen des anderen Modells zu kontrastieren (Stein 123ff.).

Der Verzicht auf die historisch-kritische Hermeneutik durch die Annahme, dass Bedeutung und Sinn direkt aus dem biblischen Text erfahrbar sind, bringt als weitere Schwierigkeit den Umgang mit widersprüchlichen Interpretationen der biblischen Ideen in der Kirchengeschichte mit sich. Abweichende Interpretationen (etwa die Legitimation der Sklaverei bei Augustinus, die protestantische Sicht auf die Menschenwürde) beurteilt Stein als unrichtige Interpretationen, die sie auf eine oberflächliche Analyse der Belegstellen (Stein 137), Widersprüche in der paulinischen Menschenwürdekonzepktion (Stein 231) oder schlicht eine „zeitlich bedingte reduktive Auslegung“ zurückführt (Stein 234). So entsteht gelegentlich der Eindruck, dass Stein in ihrer Argumentationsführung genau das tut, was sie ausdrücklich zu vermeiden sucht: nämlich eine „geschichtsphilosophische Rückprojektionen“ durch einseitige Auswahl und Interpretation der Quellen (Stein 22f.).

Stein findet durch ihre Analyse ihre Genesis-These bestätigt (Stein 336), deren Ergebnisse dann als Grundlage der Erörterung der dritten, der so genannten „Geltungshypothese“, dienen, die danach fragt „welche fortdauernde Geltungsbehauptung sich mit der Rekonstruktion einer religiösen Erbschaft, die der demokratische Verfassungsstaat angetreten haben soll, verbindet“ (Stein 14).

Stein fragt hier nach der metapositiven Dimension des Rechtes und metaphysischen Begründungen verfassungsrechtlicher Prinzipien. Dies führt sie anhand des Gottesbezu-

ges in Verfassungen und der Begründung des Prinzips der Menschenwürde aus. Die Autorin reflektiert hierzu die verfassungsrechtlichen Gegebenheiten, untersucht die Protokolle der bundesdeutschen Verfassungsgründung und setzt sich kritisch mit liberalen politik- und rechtswissenschaftlichen Positionen auseinander.

Zentral ist auch hier das Prinzip der Menschenwürde, das Stein als „archimedischen Punkt der Rechtsordnung“ (Stein 328, 334) bezeichnet. Die Formulierung des Grundgesetzes von der „Unantastbarkeit“ verweise bereits auf eine metaphysische Begründung der Menschenwürde, wobei Stein offen lässt, ob diese nun der christlichen oder „universalistischen Moralphilosophie“ Kants (Stein 343, 316, 329) folgen müsse. Als Beispiel für die Notwendigkeit jener metaphysischen Begründung der Menschenwürde führt Stein die bioethische Debatte an. Die Autorin zieht hierbei eine Parallele von der Abstufung des Menschenwürdeprinzips bei Embryonen in der gegenwärtigen Debatte zu Antisemitismus und Holocaust: „Der Antisemitismus ist die politische Verdichtung einer nicht-metaphysischen Sichtweise auf den Menschen, die für jenes moderne Denken typisch ist, für das das Definitionsverbot des Menschen kein Tabu mehr ist.“ (Stein 341) Erst in der metapositiven Hinausweisung auf Unverfügbares erweist sich das so verstandene Recht für Stein als die menschliche Willkür begrenzend und „sittlichkeitsstabilisierend“ (Stein 331). Die institutionelle Trennung von Religion und Politik bedeutet für die Autorin somit nicht, „dass sich Politik von jedwedem durch das biblische Denken vermittelten normativen Gerechtigkeitsanspruch emanzipieren darf. Dann stünde als Legitimationsgrundlage der weltlichen Ordnung allein die Eigennützigkeit der politischen Herrschaft zugunsten ihrer Träger“ (Stein 337).

In jener Notwendigkeit der metapositiven Verankerung der positiven Rechtsordnung als Korrektiv menschlicher Handlungen sieht Stein dann auch die Geltungshypothese jener religiösen Voraussetzung bestätigt (Stein 339).

Neben den genannten Schwierigkeiten im Umgang mit den biblischen Texten erfordert die Herangehensweise von „Himmliche Quellen und irdisches Recht“ vom Leser die Akzeptanz einiger unbegründeter Prämissen, bevor er der Argumentation der Autorin folgen kann: So zum Beispiel dass Religion zur menschlichen Natur gehöre (Stein 46, 53); dass die Bibel ein zeitloser „Schlüsseltext westlicher Zivilisation“ und Weisheit sei und „ein tiefes Wissen über die Grundbedingungen der menschlichen Existenz ausdrückt“ (Stein 27, auch 54) oder dass Religion – speziell das Christentum – durch ihr ethisches Programm universellen Moralprinzipien entspreche und damit „Sittlichkeit befördert“ (Stein 54).

Stein unterstellt zudem dem westlichen – und damit christlich-jüdischem – Politikverständnis universale Bedeutung, die sich über seinen partikularen Herkunftsort hinaus „transzendiert und auf globale Anerkennung drängt“ (Stein 25). Was mit nicht-westlichen und damit nicht-christlichen Ideen und Politikverständnissen und deren universalen Ansprüchen und Legitimitäten ist, bleibt offen. Unbehandelt bleibt auch das Risiko, das eine so spezifisch christlich determinierte Ordnung für eine zunehmend religiös-plurale Gesellschaft bedeuten kann.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht am kritischsten allerdings ist die Begründung der so genannten Geltungs-Hypothese, politisches Handeln benötige Korrektur und Begrenzung durch die Bindung an transzendente, invariable (christliche) Prinzipien, obgleich dies in gewisser Spannung zum Neutralitätsprinzip des Staates stehe. Auch wenn es scheint, dass diese Haltung primär dadurch motiviert ist, ein starkes Argument gegen biotechnische Auswüchse zu finden, wird hier jedoch ein hoch problematisches Programm entworfen, das eben nicht nur eine Re-Theologisierung der Politischen Theorie, sondern auch des politischen Handelns insgesamt begründet. **Henriette Rösch**

## Ulrich Haltern: Was bedeutet Souveränität? Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.

Souveränität ist ein allgemeines Funktionsprinzip kollektiver Entscheidungssysteme: Man kann lange über alle möglichen Dinge reden, doch irgendwann einmal ist Schluss und es muss entschieden werden. Dieser „Entscheider“ ist der Souverän – hat er gesprochen, ist der Fall erledigt und kann zu den Akten gelegt werden. Wäre die Entscheidung des Souveräns anfechtbar, würde dessen Souveränität auf den Richter übergehen: So steht es in aller wünschenswerten Klarheit schon bei Kant.

Dass soziale Systeme funktionieren und dabei ohne eine derartige Letztinstanz auskommen, ist schwer vorstellbar. Kaum weniger leicht fällt allerdings der Gedanke, dass man sich einer solchen Instanz endgültig ausliefern soll.

Ein Großteil der einschlägigen Literatur befasst sich mit diesen beiden Aspekten. Sprich: Einerseits gibt es regalmeterweise Bände darüber, wie Souveränität institutionalisiert sein müsste, damit eine letzte Entscheidung tatsächlich zustande kommt: „entschieden“ genug, der Sache angemessen und, *last but not least*, rechtzeitig. Zum Beispiel Hobbes: Er legt minutiös fest, welche mentalen und institutionellen Bedingungen Souveräne herzustellen hätten, um ihrem Namen tatsächlich gerecht zu werden. Niemand darf sich auf sein Gewissen berufen, und verheerend wäre es, würde die Staatsgewalt geteilt.

Nicht weniger umfangreich ist jene Literatur, die sich der umgekehrten Thematik widmet und an dem Problem arbeitet, Souveränität so zu konstruieren, dass Souveräne möglichst wenig (Unsinn) mit ihr anstellen können, also vor allem keine Chance erhalten, in „geheiligte“ Privatbezirke einzudringen. Exemplarisch stehen für diese Richtung seit jeher die *Federalist Papers*, deren zentrale Verfassungsvorschläge darauf hinauslaufen, ein System institutioneller *checks and balances* einzurichten, das verlässlich ausschließt, dass arme Mehrheiten auf legale Weise – z.B. mittels des Steuerrechts – die Geldbeutel reicher Minderheiten ausplündern.

Ulrich Halterns Essay verschärft den Gegensatz zwischen beiden Perspektiven dadurch, dass er ihn mitten in die Souveränität hinein verlegt. Dadurch lädt sich das formaltechnische Konzept (systembedingte Notwendigkeit einer Letztentscheidung) historisch-ideologisch auf, und unterschiedliche Interessen (Entscheidungsfähigkeit vs. Adressatenschutz) spitzen sich dabei so weit zu, dass daraus konkurrierende Prinzipien entstehen.

Einerseits gibt es die „katholische“ Souveränität. Danach sind Gesellschaften mystische – oder auch organische – Körper. Der Souverän wirkt in ihnen als (omni-)präsenes, gottähnliches Oberhaupt, das seinen Untertanen „auf die Pelle“ rückt, ja bis unter die Haut geht, von ihnen bedingungslose Opferbereitschaft verlangt und jeden noch so verborgenen Winkel ihres Gewissens ausforschen will. Der Einzelne ist nichts, jedenfalls fühlt er sich so, das Kollektiv ist alles, zumindest benimmt es sich so. Alles in allem: ein ungemein dichtes Souveränitätsgeflecht, gewissermaßen nahtlos verschweißt.

Im Kontrast dazu betont die „protestantische“ Souveränität den unbedingten Wert des Einzelnen, im Ursprung begründet durch seine unmittelbare Beziehung zu Gott. Die Würde des Menschen anzutasten ist keinem Herrn dieser Welt erlaubt, gleichgültig welche guten Gründe oder existenziellen Nöte ihn bewegen mögen. Anders gesagt: Das Subjekt ist transzendent – und daher auch der Souverän, jedes für sich allein und alle zusammen (*omnes et singulatim*). Freilich, um als Kollektiv entscheiden zu können, muss es sich repräsentieren lassen, erst in der Repräsentation finden die Vielen ihre vermittelte Einheit: eine sehr locker gewirkte Souveränität.

Sobald argumentiert wird, diese zwei Arten der Souveränität hätten sich „unbeeindruckt“ säkularisiert, ist eine neue Politische Theologie in die Welt gesetzt: Souverän ist, wer im Normalfall entscheidet, Normalfälle unterscheiden sich allerdings – und sind darum auch unterschiedlich ernstfall-tauglich.

Haltern illustriert diese Differenz anhand der schwierigen Verständigung zwischen Deutschen und Amerikanern, sobald Kriege ins Spiel kommen. Dem „katholischen“ Amerika fällt es vergleichsweise leicht, patriotische Gefühle zu mobilisieren und seine Jugend in apokalyptische Feldzüge gegen das Böse zu schicken, während deutsche „Protestanten“ solchem Bellizismus verständnislos gegenüber stehen. Deshalb tut sich, so könnte man weiter spekulieren, die eine Kultur auch mit dem Foltern leichter als die andere, deren post-sakraler Individualismus unweigerlich in eine verabsolutierte Rechtsstaatlichkeit mündet.

Natürlich ließe sich alles auch anders erklären, und die ganze Wahrheit ist komplexer als Haltorns Traktat, der manchen Widerspruch aus dem Weg räumen muss, um den Faden nicht zu verlieren (Amerikas „Katholiken“ etwa umstellen ihre privaten Räume mit *No Trespassing*-Schildern und erschießen, gut „protestantisch“, jeden, der sich nicht daran hält). Aber darum geht es nicht (nur). Viel mehr interessiert: Worin liegt sein theoretischer Ertrag? Eine mögliche Antwort darauf: im Nachweis einer liberalen Metaphysik. Von Carl Schmitt bis Michael Sandel reicht das Spektrum jener, die den Liberalismus als „dünne“ Philosophie brandmarken, unfähig sich selbst zu begründen und dermaßen hinfällig, dass schon der geringste Windhauch ihn „umhaut“. Wäre dem so – wie könnte man dann erklären, dass sein direktes Derivat, die Verrechtlichung, unentwegt daran arbeitet, den ganzen Globus zu erobern?

Hat Haltorns Werk einen besonderen Schwachpunkt? Eine mögliche Antwort darauf: Er liegt dort, wo unversehens und anthropologisch platt die strukturelle Überlegenheit des „katholischen“ Moments behauptet wird. Als ob „Protestanten“ keine Nackenhaare haben könnten. **Wolfgang Fach**

## **Tiqqun: Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.**

Seit Mitte der 90er Jahre gehört die Rede vom Neoliberalismus zum wissenschaftlichen und öffentlichen Kanon und gilt als die treffsicherste Skizze gegenwärtiger, westlicher Gesellschaften. Im Zentrum des neoliberalen Paradigmas stehen zwei Merkmale, die die neue, flexible Zeit von ihren Vorgängern unterscheidet. Einerseits ruft der neoliberale Zeitgeist den Markt als entscheidende Instanz der Regulation auf den Plan und löst mit seiner „Grammatik der Härte“ das sozialstaatliche Auffangnetz – die alte fordistische Integrationsmaschine – bis an die Belastungsgrenze auf. Die staatliche Souveränität kommt schließlich im Kontext der Globalisierung unter die Räder und wird zunehmend von marktlogischen Steuerungselementen und Mechanismen der Selbstregulation ersetzt. Andererseits konstituiert sich ein neues Subjekt, ein unternehmerisches Selbst, dessen Maxime Flexibilität und Kreativität ebenso umfasst, wie permanente Selbstaktivierung, maßlose Anpassungsfähigkeit und den Zwang, sich ständig neu zu erfinden – mit dem Ziel, das *Selbst* zu Märkte zu tragen. All dies trägt einer neuen Form des Wirtschaftens Rechnung, die im Kampf um Absatzmärkte und effizientere Produktion bemerkt hat, dass das kreative Potential der Angestellten weit profitträchtiger ist, als nur deren mechanische Arbeitskraft.

Dies ist jedoch nicht die ganze Geschichte des „neuen Geistes des Kapitalismus“,<sup>1</sup> wie er vor allem von den *governmentality studies* analysiert wird. Zur gleichen Zeit wurde eine Kontrollgesellschaft errichtet, die alles über ihre Mitglieder wissen will und über das Wechselspiel von Risiko und Vorsorge (fast) alle Lebensbereiche mit Kontrollfunktionen affiziert hat. Nun lassen sich beide Elemente schwer verbinden und es stellt sich die Frage, wie die Expansion der Kontrolle mit der liberalen (also freiheitlichen) Hypothese in einer Aufgussform vereinbar ist. Wenn die Individuen (ökonomisch) frei sein müssen, um sich flexibel und dynamisch zu subjektivieren, widerspricht dies einem kontrollierenden (und damit disziplinierenden) Zugriff. Zudem müsste sich das Problem der Abweichung von selbst erledigen, da das Anderssein produktiv integriert wird. Anders gefragt: Was verbindet den neoliberalen Zeitgeist mit der mehr oder weniger staatlichen Tendenz zur totalen Kontrolle? Und: Ist der Begriff (Neo-)Liberalismus mit seiner Konnotation der Freiheitlichkeit angemessen, um gesellschaftliche Strukturen der Gegenwart zu beschreiben?

Diese Lücke füllt das französische Autorenkollektiv Tiquun mit seinem Buch *Kybernetik und Revolte*, dessen französische Originalausgabe bereits aus dem Jahr 2001 stammt. Wie der Titel des kleinen Bandes vermuten lässt, halten die Autoren nicht viel davon, die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit aus dem Blickwinkel einer „liberalen Hypothese“ zu beleuchten und platzieren stattdessen einen anderen Begriff – oder vielmehr eine ganz neue Perspektive: die „kybernetische Hypothese“ (Tiquun 13).

Der von Norbert Wiener 1947 erstmals verwendete Begriff *Kybernetik* bezieht sich auf das griechische Wort *kybernesis*, was soviel bedeutet wie „ein Schiff steuern“ und „im übertragenen Sinne etwas leiten, regieren“ (Tiquun 16). Es mag auf den ersten Blick verwundern, die Anfänge der Informationstechnik und -forschung, deren Label Mitte der 1970er Jahre ebenso schnell verschwand, wie es in den späten 1940er Jahren aufgetaucht war, als zentrale Kategorie und Grundstruktur der westlichen Nachkriegsgesellschaften zu platzieren. Doch die Argumentation ist weder völlig neu noch unpräzise. Was zumeist als etwas krude Form der *science-fiction* verkannt wird, kann durchaus als grundlegende Perspektive, als Paradigma des wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Blicks diskutiert werden. Die Wissenschaft von der Steuerung komplexer Systeme, deren Untersuchungsgegenstand in erster Linie die Information ist, hat in weiten Teilen der Wissenschaftslandschaft der 1950er und 60er Jahre ihre Spuren hinterlassen – die Macy-Konferenzen legen davon eindrucksvoll Zeugnis ab.<sup>2</sup> Im Grunde geht es dem kybernetischen Blick darum, Systeme, Regelkreisläufe und Schaltnetze als selbstregulierend zu beschreiben und ihr Funktionieren völlig auf ihren immanenten Zweck auszurichten. Folgt man Tiquun, dann ist das Auftauchen dieser neuen Perspektive folgerichtig: „Was geschichtlich und politisch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aufblühte und worauf die kybernetische Hypothese antwortete, war das metaphysische Problem der Begründung der Ordnung ausgehend von der Unordnung.“ Zwei Weltkriege und ein Einstein hatten „das gesamte wissenschaftliche Gebäude, all das, was es den deterministischen Konzeptionen verdankte, die durch die mechanische Physik Newtons verkörpert wurde,“ zu Fall gebracht (Tiquun 21). In dieser Krise wächst das zarte Pflänzchen Kyber-

1 Boltanski, L./Chiapello, E. (2006) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

2 Pias, C./Vogl, J. (2003) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 I, Transactions – Protokolle*, Zürich, Berlin; dies. (2004) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 II, Essays & Documents / Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin.

netik, dessen Idee es ist, nicht mehr metaphysisch oder morphologisch nach der Wahrheit der Dinge Ausschau zu halten und die Ordnung aus dieser abzuleiten. Es geht vielmehr um Modelle und Regelkreisläufe der Information, mit dem Ziel, Gewissheiten aus Wahrscheinlichkeiten abzuleiten und den konzipierten Systemen Stabilität zu verleihen: „Die kybernetische Hypothese reagiert folglich in den Naturwissenschaften wie in den Sozialwissenschaften auf einen Wunsch nach Ordnung und Gewissheit“ – genau dies macht sie, argumentiert Tiqqun, totalitären Ideologien verwandt (Tiqqun 14).

Die kybernetische Perspektive infiltrierte umgehend andere Wissenschaftsbereiche wie Psychologie und Anthropologie (u.a.) – als Soziokybernetik (Spiel- und Systemtheorie sind Ableger davon) hat sie die Sozialwissenschaften affiziert. Gesellschaften sind Regelkreisläufe und es muss darum gehen, im Kleinen soziale *Feedbacks* zu kontrollieren und darauf stabilisierend einzuwirken: „Die Kybernetik wird zum Projekt einer grenzenlosen Rationalisierung“ (Tiqqun 17-18). Auch in den krisengeschüttelten Kapitalismus, dessen wilde Phase der Akkumulation das soziale Band zum Zerreißen gespannt hatte, ist der kybernetische Diskurs eingesickert: „Der kybernetische Kapitalismus entwickelte sich, um es dem vom Kapital verwüsteten Gesellschaftskörper zu ermöglichen, sich zu reformieren und sich für einen weiteren Zyklus dem Akkumulationsprozess zur Verfügung zu stellen“ (Tiqqun, 41). Mit den Krisen der Jahre 1968 und 1973 haben sich Kybernetik und der Kapitalismus endgültig verkettet, um auch das letzte störende Element – das Subjekt selbst – in den Regelkreislauf von Akkumulation und Warentausch einzugliedern.

In dieser Konstellation von Informations- und Regelkreisläufen, von *Feedbacks* und (sozialen) Systemen gerät das Individuum als *Subjekt* unter die Räder; für die Soziokybernetik gilt es nur noch „als Ort von *Feedbacks*“ (Tiqqun 32) und Wiener beschreibt den Menschen als Nachricht oder Menschmaschine.<sup>3</sup> Die Unterordnung sozialer und kognitiver Prozesse unter Modelle des Informationsflusses (Gehirn = Computer) streicht am Ende jede subjektive Eigenleistung durch und konstituiert das Individuum als Informationsempfänger, das im besten Fall ein *Feedback* überträgt (z.B. wählen geht) und sich sonst nicht einmisch. Zudem ist jedes handelnde Individuum ein potentieller Störenfried. Lyotard skizziert ein entscheidendes Element im kybernetischen Diskurs, das jedes Subjekt zum Risiko-Patienten eines Regelkreislaufs macht: „In jedem kybernetischen System gibt es eine Bezugseinheit, die es ermöglicht, die durch Einführung eines neuen Elements in das System erzeugte Abweichung zu messen und (...) dieses Element in eine Information für das System zu übersetzen, um schließlich (...) diese Abweichung zu annullieren“ (Tiqqun 48-49). Die alte Vorstellung des Subjekts als Handlungseinheit ist selbst die Abweichung, die in eine Information übersetzt und annulliert werden muss. „Jedes Individuum wird so im kybernetischen Kapitalismus als *Risiko-Dividuum*, als *beliebiger Feind* der sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft subjektiviert“ (Tiqqun 52). Die Sicherheitsdispositive tun ihr Übriges und am Ende steht der Bürger, der „sein Potential zur Zerstörung der Ordnung selbst neutralisiert,“ sich zugleich „zum *Amateur-Experten* der gesellschaftlichen Verwaltung“ macht und „die Nichtigkeit seines Lebens als ununterbrochene Folge von zu realisierenden ‚Projekten‘“ konzipiert (Tiqqun 53, 61).

Die Vorstellung eines kybernetischen Kapitalismus hat weitreichende Konsequenzen für die politische Kritik. Löst man sich vom alten Konfliktmodell (Neo-)Liberalismus

3 Wiener, N. (1953) *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt/M., S. 83ff.

versus soziale Gerechtigkeit und sucht das Problem im kybernetischen Kontroll- und Überwachungsmonster, das den Menschen als akkumulierende *Feedback*-Schleife konzipiert, offenbaren sich weite Teile (linker) Kritik als systemimmanent: „Die Kritik der politischen Ökonomie und die Ökologie kritisieren weder das dem Kapital eigene ökonomische Genre noch die der Kybernetik eigene totalisierende und systembezogene Sichtweise, sondern machen sie paradoxerweise zu Motoren ihrer emanzipatorischen Geschichtsphilosophien“ (Tiqqun 68). Politische Kritik kann – Tiqqun folgend – nicht mehr systematisch oder klassisch politisch (im Sinne von Interessenvertretungen) sein, da diese Form der Einflussnahme zwingend in die Falle der kybernetischen Hypothese tappt, wobei ihr Engagement in Information übersetzt und sublimiert werden kann. Oder die (linke) Kritik beschwört selbst einen kybernetischen Geist totaler Organisation – dies ist z. B. im Ruf nach Sozialismus zu vernehmen. Deutlich in der Tradition der *Situationistischen Internationale* konzipieren die Autoren jede Widerstandspraxis als „Revolte“, als Konzept des konzeptlosen Aufbegehrens. Dies ist soweit nichts Neues, doch die Omnipräsenz der kybernetischen Hypothese in der Informationsgesellschaft hat zur Folge, dass die Revolten „Politiken der Langsamkeit“ (Tiqqun 108) folgen müssen: „Der kybernetische Kapitalismus tendiert dahin, die Zeit selbst abzuschaffen. (...) Die Begriffe 'Echtzeit' und 'just in time' sind ein Beweis für diesen Haß auf die Dauer. Gerade aus diesem Grund ist die Zeit unser Verbündeter“ (Tiqqun Klapptext). Die Revolte muss, anders formuliert, die (Informations-)Ströme unterbrechen statt sie zu intensivieren, wie es etwa Deleuze/Guattari vorschwebte.

Das Autorenkollektiv Tiqqun hat mit seinem zweiten Buch eine düstere Zeitdiagnose vorgelegt und für jede Form kritischer Einflussnahme die Notwendigkeit herausgestrichen, schwere Geschütze aufzufahren. Man muss den radikalen Konsequenzen der Revolte, die Tiqqun als einzige Möglichkeit des Widerstandes konzipiert, nicht gewogen sein. Mit ihrer Setzung der „*Kybernetik als neue Herrschaftstechnologie*“ (Tiqqun 12) spannen die Autoren allerdings einen Horizont auf, der einige Erklärungskraft besitzt und die Analysen neoliberalen Regierens ergänzt. Mit der kybernetischen Hypothese lässt sich einerseits das Paradox des neoliberalen Freiheitsbegriffs verstehen, der sich als Diskurs-element in die Selbstregulation des Informationskreislaufs einschreibt: *Freiheit heißt Freiheit zum Feedback*. Andererseits erklärt es die Agonie linker Kritik, die mit ihrem Fokus der Gerechtigkeit im Rahmen politischer Ökonomie dem Ordnungsideal der Kybernetik ins Netz geht. Die These, dass die Kybernetik als neue Form immanenter Kontingenzverleugnung der gesamten Nachkriegszeit ihren Stempel aufgedrückt hat, ist unzweifelhaft überdeterminiert, dies ändert allerdings nicht viel an ihrer (metaphorischen) Aussagekraft. Es hat wenig Sinn, das Buch *für wahr* zu nehmen und überall die Kybernetik und als deren verlängerten Arm die Computer als Feind zu konstituieren. Tiqqun nutzen das Mittel der Übertreibung, um einen Blick zu evozieren, der disparate Entwicklungen zusammenschweißt und „ein Stück weit“ erklärt, warum *das Politische* in der Sackgasse steckt. Die Erkenntnisse des Buchs sind nicht unbedingt neu, dennoch hilft die *kybernetische Hypothese* als (idealtypisches) Scharnier zwischen Kontrolle und Kapitalismus, Zusammenhänge zu *sehen*, die der kritische Diskurs zum Neoliberalismus nicht zu Tage fördert. **Robert Feustel**

**Saskia Sassen: Territory, Authority, Rights – From Medieval to Global Assemblages. Princeton: Princeton University Press 2006.**

Die Soziologin Saskia Sassen forscht und schreibt zu Phänomenen der globalen Stadt, Globalisierung und Migration. In dem vorliegenden Buch, welches bei Suhrkamp im April auch in deutscher Sprache erhältlich sein wird, versucht sie in einer umfangreichen historischen Analyse die epochalen Transformationsprozesse der Globalisierung mit dem Konzept des Nationalstaates zu verbinden. Sassen stellt die These auf, dass wir uns im Übergang zu einer *denationalisierten* Ära befinden. Dabei sind für die Konstituierung des Globalen die bestehenden national geprägten Organisationssysteme Voraussetzung, auch wenn sie in einigen Sphären geschwächt sind.

Anhand der Kategorien Territorium, Herrschaft und Recht (TAR), welche nach Sassen transhistorische Elemente sind und in (fast) allen Gesellschaften präsent sind, untersucht sie, wie diese in die verschiedenen historischen Formationen eingebaut bzw. in ihnen verankert sind. Sassen nutzt jene drei Komponenten als Analyseraster, um die zwei *assemblages* – das Nationale und Globale – herauszuarbeiten. Beide Sphären stehen sich allerdings nicht als einander ausschließende Systeme gegenüber. Vielmehr werden durch verschiedene historische Konfigurationen und „Verschiebungen“ beide Ebenen gleichzeitig in unterschiedliche institutionelle Bereiche eingeflochten. Was historisch als „national“ konzipiert wurde – d.h. Territorium, Herrschaft und Recht – formiert sich heute neu in globalen Strukturen. Durch wechselseitige Interdependenzen verändern sich diese Komponenten ebenso wie die institutionellen Rahmenbedingungen. Das Globale stellt keine neue, separate Sphäre dar, sondern formiert sich innerhalb des Nationalen. Zum Verständnis der heutigen fundamentalen Prozesse greift Sassen auf die Geschichte zurück. Vom Spätmittelalter, dem feudalen Frankreich unter den Kapetingern, über Großbritannien im Zeitalter der Industrialisierung und der Entstehung des Nationalstaates, bis hin zu den USA im Nachkriegszeitalter zeichnet sie die Veränderungen der beiden Arenen nach. Der Fokus liegt dabei auf den Umbrüchen, den Diskontinuitäten, Berührungspunkten und dem Transfer von „alten Potentialen“ (*capabilities*) in neue Organisationslogiken in den jeweiligen historischen Perioden. Dementsprechend ist das Buch auch in drei Teile gegliedert: Während im ersten Teil jene fundamentalen Transformationsprozesse durch die Konstruktion des Nationalen untersucht werden, behandelt Teil zwei den Denationalisierungsprozess. Im dritten Teil wird die Formierung des neuen globalen und digitalen Zeitalters verfolgt. Der große Bogen beginnt mit der Herausbildung der territorialen Nationalstaaten in Europa, welche anhand verschiedener „Fähigkeiten“ des feudalen Systems beschrieben werden. Die Idee einer legitimen Macht der territorialen und souveränen Nationalstaaten stellt aus Ssassens Perspektive keine radikale Innovation dar, sondern hat ihren Ursprung im Feudalismus. Insgesamt werden vier „Kapazitäten“ des Spätmittelalters herausgearbeitet, welche entscheidend sind für die neue nationalstaatliche Organisationslogik. Erstens ist es die geringe Tragkraft der nationalen Einheit bzw. die schwache Staatsmacht, aus welchen sich zweitens die Staatsbürokratie mit einem standardisierten Steuersystem herausbildete. Drittens wurde die für den Nationalstaat entscheidende souveräne Macht durch die Monarchie mit ihrer göttlichen Machtlegitimation ermöglicht. Viertens entwickelte sich aus den autonomen Stadtgemeinschaften in Europa und deren besonderen politischen Ökonomien die Bürgergesellschaft mit den entsprechenden Rechten sowie säkularen und verfassungsmäßigen Herrschaftsformen. Den Er-

rungenschaften auf dem Gebiet des Rechts misst Sassen eine besondere Bedeutung bei. Weiterhin werden die Formation der Nationalökonomien bzw. nationaler Kapitalismen betrachtet und deren Konflikte untereinander aufgezeigt.

Im zweiten Teil untersucht Sassen anhand der Veränderungen des TAR-Komplexes die Entwicklung hin zu einer globalen Ära, die sich seit 1980 als neue Organisationslogik herausgebildet hat. Der Linse der Autorin entsprechend werden zur Tiefenanalyse der Staat als Herrschaftsinstanz, die Staatsbürgerschaft als Rechtsinstanz und die Weltwirtschaft als Instanz der Begrenzung der territorialen Staatsautorität genutzt. Die Veränderungen, die in der Nachkriegsphase stattgefunden und zur globalen Ära geführt haben, sind für die Autorin nicht vergleichbar mit dem supranational konzipierten, aber funktional die Nationalökonomien schützenden Bretton-Woods-System. Die „staatsimmanenten“ Transformationen – wie z.B. die sich in den USA vollziehenden Machtverschiebungen aufgrund der Zunahme von (internationalen) wirtschaftlichen Akteuren und Prozessen – sind Bestandteil des grundlegenden Unterschieds zum heutigen globalen Zeitalter. Damit verknüpft sind Phänomene wie Privatisierung, Tendenzen der Deregulierung und die marktformige Formierung von öffentlichen Bereichen, welche zu Machtverschiebungen bezüglich der politischen Partizipation, der Exekutive und des rechtlichen Bereichs führen. Exklusive Zugriffe des Staates werden aufgebrochen. Zum einen intern, durch die Machtverschiebung von der Legislative zur Exekutive, zum anderen extern, durch nicht-staatliche Kräfte, welche neue normative Ordnungen jenseits des Nationalstaatlichen schaffen. Angesichts dieser Dynamiken bewirken die Globalisierung und Computernetzwerke mannigfaltige Veränderungen im formalen und informalen Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger und im Beziehungsgeflecht von alten und neuen informellen Politikfeldern. Aber trotz des Destabilisierungseffekts bezüglich staatszentristisch organisierter Hierarchien werden Öffnungen geschaffen für neue politische Akteure und Felder. Diese Tendenz wird zum Beispiel anhand der Entterritorialisierung des Konzeptes Staatsbürgerschaft als Praxis und Identifikationsmuster deutlich. Im Entfaltungsprozess der globalen Wirtschaft wird dem Staat als „institutioneller Heimat“ für neue Politiken und Politikfelder weiterhin eine besondere Bedeutung beigemessen.

Ausgehend vom Konzept der Denationalisierung und der Bedeutungsverschiebung einiger nationaler Komponenten in neue Organisationslogiken wird im dritten Teil des Buches die Frage aufgeworfen, wie diese mit neuen elektronischen Technologien verknüpft sind. Sassen fragt, inwieweit die globalen digitalen „Gruppen“ autonom sind und wie ihr Verhältnis zum historischen Nationalstaat und dessen Teilen untereinander beschaffen ist. Es werden dabei zwei Felder betrachtet, welche für die neuen Technologien entscheidend sind: die globalen elektronischen Finanzmärkte und das Netzwerk globaler Akteure. Auch hier betrachtet Sassen das Digitale durch ihre spezifische „Analyselinsse“. Im Unterschied zur allgemeinen Annahme, digitale Bereiche wären losgelöst von territorialen, herrschaftlichen und rechtlichen nicht-digitalen Bereichen, wird das Bild der Überlappung entwickelt. Die Konsequenz jener Überschneidungen zwischen digitalen und historisch gewachsenen nationalen Gegebenheiten besteht einerseits in der Verformung des Nationalen durch digital ermöglichte zeitliche und räumliche Ordnungen. Zum anderen multipliziert diese Zusammensetzung partielle, spezielle und neuartige Raum-Zeit Ordnungen, die sich radikal von den nationalen unterscheiden. Trotz der Berührungspunkte und Überlappungen wird die nationale, bürokratisierte und zentripetale Raum-Zeit-Ordnung als unvereinbar mit der zentrifugalen, globalen Raum-Zeit-Ordnung dargestellt. Die Antwort, in welche Richtung die Entwicklung gehen wird, ist jedoch nicht Sassens Erkenntnisziel. In jedem Falle wird diese Wende neuartige Heterogenitätstypen, Ungleichheiten und Ungleichgewichte produzieren. **Susanna Karawanski**



## **Tine Stein: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/Main: Campus 2007.**

Mit „Himmlische Quellen und irdisches Recht“ liegt die Habilitationsschrift der Politikwissenschaftlerin Tine Stein vor. Bereits mit dem Untertitel der Monographie „Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ reiht sich Stein in eine politik- und rechtswissenschaftliche Tradition ein, die sich mit dem berühmt gewordenen Diktum des Rechtsphilosophen und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus dem Jahre 1967 auseinandersetzt: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Stein 31)

Dass die Fragen nach den religiösen Voraussetzungen der Rechtsordnung und der Funktion des Christentums für die Wertefundierung auch nach vierzig Jahre virulent sind, zeigen politische Debatten, die unter Stichworten wie ‚Leitkultur‘, ‚Türkeibeitritt und Christliches Abendland‘ oder ‚Integrationsfähigkeit von Muslimen in westliche Gesellschaften‘ geführt werden.

Steins Beitrag zu dieser Debatte besteht darin, dass sie erstens aufzuzeigen sucht, dass die Wurzeln zentraler westlicher Prinzipien (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Trennung von Religion und Politik) in der jüdisch-christlichen Tradition liegen und zweitens diese religiösen Wurzeln auch im säkularen Verfassungsstaat Wirk- und Geltungskraft besitzen.

Stein geht es hierbei allerdings nicht nur um eine rein ideengeschichtliche Analyse des Themas, sondern um die Etablierung eines neuen, politikwissenschaftlichen Zugangs zum Thema Religion, der das bisherige Ausschließlichkeitsverhältnis von Glaube und Wissen durch eine Integration der Gottes- und Wahrheitsfrage in die politikwissenschaftliche Analyse ersetzt (Stein, 29, 33, 54). So wirft sie der gegenwärtigen Politischen Theorie im Umgang mit Religion und der Gottesfrage Reduktionismus und Exklusivismus vor (Stein 7ff.) und fordert statt dessen, das Thema Religion eben nicht mehr nur unter dem „Kampfbegriff“ Säkularisierung als (konflikthaltigen) *Gegenstand* zu betrachten (Stein 51), sondern die Religion als „Grundausrüstung“ (Stein 46, 53) des Menschen zu begreifen und sie daher als einen konstitutiven *Grundbegriff* (neben Macht, Herrschaft, Gesetz) der Politischen Theorie zu behandeln (Stein 33f., 46ff., 56f.). Neben dieser *systematischen* geht es Stein auch um eine *inhaltliche* Erweiterung der Politischen Theorie; so soll die einseitige Fixierung auf den Kontraktualismus zugunsten des wirklichen „Fundaments“ moderner Demokratie, dem Prinzip der Menschenwürde, erweitert werden – und dieses Prinzip hat seinen Ursprung eben nicht in den politikwissenschaftlich bewährten Schauplätzen Athens, Paris oder Washingtons, sondern in Jerusalem (Stein 56f.).

Der Aufbau der Buches orientiert sich an drei aufeinander aufbauenden Hypothesen, wobei die erste „anthropologische Hypothese“, die Religion als „Grundausrüstung“ und „Naturausgangspunkt“ des Menschen beschreibt, als vorausgesetzt gilt und nicht weiter begründet wird (Stein 46, 53).

Die zweite Hypothese, die „Genesis-Hypothese“, besagt, dass „ohne die Zutaten des jüdischen und christlichen Denkens und seiner sozialen und institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen [...] sich die spezifische Form einer politischen Ordnung mit be-

schränkter Zuständigkeit, deren Zweck der Schutz der menschlichen Würde ist, nicht [hätte] herausbilden können“ (Stein 13). Die Erörterung dieser These nimmt den größten Raum der Studie ein. Durch eine hermeneutische Analyse der zentralen alt- und neutestamentlichen Bibelstellen arbeitet Stein die Grundlegungen der Begriffe Freiheit und Verantwortung, Gleichheit und Solidarität, Trennung von Herrschaft und Heil sowie der Menschenwürde heraus und weist nach, dass diese für die Moderne konstitutiven Konzepte bereits in den biblischen Texten ausformuliert wurden. Zentral ist hierbei der Begriff der Menschenwürde, der sich aus der Gottesebenbildlichkeit (aber eben nicht Gottgleichheit) der Schöpfungsgeschichte ableiten lässt. Das Prinzip der Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von seiner Herkunft und seinen Taten unveräußerlich eigen ist, bildet für Stein die Grundlage aller anderen Prinzipien.

Neben der Interpretation der biblischen Erzählungen untersucht Stein die Rezeption der Begriffe in der Lehre der Kirchenväter sowie in der Kirchen- und der neuzeitlichen Ideengeschichte. Schließlich kontrastiert sie die biblischen Konzepte mit antiken Konzepten wie das christliche Verständnis des Gewissens mit Sokrates' Innerer Stimme (*daimonion*) (Stein 104ff.) oder das Gleichheitspostulat der Bibel mit dem Gleichheitsverständnis der Stoa (Stein 131ff.).

Stein verzichtet bei der Interpretation der biblischen Texte explizit auf die Einbeziehung des historischen Kontextes, da die „Unmittelbarkeit“ des Textes es „rechtfertigt, jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählung zu fragen“ (Stein 27). So behandelt die Autorin die biblischen Texte insofern als *wahre* Dokumente, dass sie Widersprüche im Text durch die Frage nach den Intentionen der Akteure und nicht etwa der Verfasser oder den Entstehungsbedingungen des Textes aufzulösen sucht. Diese Herangehensweise wird dann schwierig, wenn die erzählten Geschehnisse der Bibel mit historischen Tatsachen begründet werden (etwa das Verhalten Pontius Pilatus gegenüber Jesus mit der römischen Religionspolitik jener Zeit) und damit der biblische Text indirekt als historisches Dokument behandelt wird (Stein 176ff.); oder – auf einer anderen Ebene – das neutestamentliche *Ideal* der Nächstenliebe mit der politischen *Praxis* von „Brot und Spielen“ in Rom verglichen wird, um den selbstlosen Charakter des einen mit dem utilitaristischen des anderen Modells zu kontrastieren (Stein 123ff.).

Der Verzicht auf die historisch-kritische Hermeneutik durch die Annahme, dass Bedeutung und Sinn direkt aus dem biblischen Text erfahrbar sind, bringt als weitere Schwierigkeit den Umgang mit widersprüchlichen Interpretationen der biblischen Ideen in der Kirchengeschichte mit sich. Abweichende Interpretationen (etwa die Legitimation der Sklaverei bei Augustinus, die protestantische Sicht auf die Menschenwürde) beurteilt Stein als unrichtige Interpretationen, die sie auf eine oberflächliche Analyse der Belegstellen (Stein 137), Widersprüche in der paulinischen Menschenwürdekonzepktion (Stein 231) oder schlicht eine „zeitlich bedingte reduktive Auslegung“ zurückführt (Stein 234). So entsteht gelegentlich der Eindruck, dass Stein in ihrer Argumentationsführung genau das tut, was sie ausdrücklich zu vermeiden sucht: nämlich eine „geschichtsphilosophische Rückprojektionen“ durch einseitige Auswahl und Interpretation der Quellen (Stein 22f.).

Stein findet durch ihre Analyse ihre Genesis-These bestätigt (Stein 336), deren Ergebnisse dann als Grundlage der Erörterung der dritten, der so genannten „Geltungshypothese“, dienen, die danach fragt „welche fortdauernde Geltungsbehauptung sich mit der Rekonstruktion einer religiösen Erbschaft, die der demokratische Verfassungsstaat angetreten haben soll, verbindet“ (Stein 14).

Stein fragt hier nach der metapositiven Dimension des Rechtes und metaphysischen Begründungen verfassungsrechtlicher Prinzipien. Dies führt sie anhand des Gottesbezu-

ges in Verfassungen und der Begründung des Prinzips der Menschenwürde aus. Die Autorin reflektiert hierzu die verfassungsrechtlichen Gegebenheiten, untersucht die Protokolle der bundesdeutschen Verfassungsgründung und setzt sich kritisch mit liberalen politik- und rechtswissenschaftlichen Positionen auseinander.

Zentral ist auch hier das Prinzip der Menschenwürde, das Stein als „archimedischen Punkt der Rechtsordnung“ (Stein 328, 334) bezeichnet. Die Formulierung des Grundgesetzes von der „Unantastbarkeit“ verweise bereits auf eine metaphysische Begründung der Menschenwürde, wobei Stein offen lässt, ob diese nun der christlichen oder „universalistischen Moralphilosophie“ Kants (Stein 343, 316, 329) folgen müsse. Als Beispiel für die Notwendigkeit jener metaphysischen Begründung der Menschenwürde führt Stein die bioethische Debatte an. Die Autorin zieht hierbei eine Parallele von der Abstufung des Menschenwürdeprinzips bei Embryonen in der gegenwärtigen Debatte zu Antisemitismus und Holocaust: „Der Antisemitismus ist die politische Verdichtung einer nicht-metaphysischen Sichtweise auf den Menschen, die für jenes moderne Denken typisch ist, für das das Definitionsverbot des Menschen kein Tabu mehr ist.“ (Stein 341) Erst in der metapositiven Hinausweisung auf Unverfügbares erweist sich das so verstandene Recht für Stein als die menschliche Willkür begrenzend und „sittlichkeitsstabilisierend“ (Stein 331). Die institutionelle Trennung von Religion und Politik bedeutet für die Autorin somit nicht, „dass sich Politik von jedwedem durch das biblische Denken vermittelten normativen Gerechtigkeitsanspruch emanzipieren darf. Dann stünde als Legitimationsgrundlage der weltlichen Ordnung allein die Eigennützigkeit der politischen Herrschaft zugunsten ihrer Träger“ (Stein 337).

In jener Notwendigkeit der metapositiven Verankerung der positiven Rechtsordnung als Korrektiv menschlicher Handlungen sieht Stein dann auch die Geltungshypothese jener religiösen Voraussetzung bestätigt (Stein 339).

Neben den genannten Schwierigkeiten im Umgang mit den biblischen Texten erfordert die Herangehensweise von „Himmliche Quellen und irdisches Recht“ vom Leser die Akzeptanz einiger unbegründeter Prämissen, bevor er der Argumentation der Autorin folgen kann: So zum Beispiel dass Religion zur menschlichen Natur gehöre (Stein 46, 53); dass die Bibel ein zeitloser „Schlüsseltext westlicher Zivilisation“ und Weisheit sei und „ein tiefes Wissen über die Grundbedingungen der menschlichen Existenz ausdrückt“ (Stein 27, auch 54) oder dass Religion – speziell das Christentum – durch ihr ethisches Programm universellen Moralprinzipien entspreche und damit „Sittlichkeit befördert“ (Stein 54).

Stein unterstellt zudem dem westlichen – und damit christlich-jüdischem – Politikverständnis universale Bedeutung, die sich über seinen partikularen Herkunftsort hinaus „transzendiert und auf globale Anerkennung drängt“ (Stein 25). Was mit nicht-westlichen und damit nicht-christlichen Ideen und Politikverständnissen und deren universalen Ansprüchen und Legitimitäten ist, bleibt offen. Unbehandelt bleibt auch das Risiko, das eine so spezifisch christlich determinierte Ordnung für eine zunehmend religiös-plurale Gesellschaft bedeuten kann.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht am kritischsten allerdings ist die Begründung der so genannten Geltungs-Hypothese, politisches Handeln benötige Korrektur und Begrenzung durch die Bindung an transzendente, invariable (christliche) Prinzipien, obgleich dies in gewisser Spannung zum Neutralitätsprinzip des Staates stehe. Auch wenn es scheint, dass diese Haltung primär dadurch motiviert ist, ein starkes Argument gegen biotechnische Auswüchse zu finden, wird hier jedoch ein hoch problematisches Programm entworfen, das eben nicht nur eine Re-Theologisierung der Politischen Theorie, sondern auch des politischen Handelns insgesamt begründet. **Henriette Rösch**

## Ulrich Haltern: Was bedeutet Souveränität? Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.

Souveränität ist ein allgemeines Funktionsprinzip kollektiver Entscheidungssysteme: Man kann lange über alle möglichen Dinge reden, doch irgendwann einmal ist Schluss und es muss entschieden werden. Dieser „Entscheider“ ist der Souverän – hat er gesprochen, ist der Fall erledigt und kann zu den Akten gelegt werden. Wäre die Entscheidung des Souveräns anfechtbar, würde dessen Souveränität auf den Richter übergehen: So steht es in aller wünschenswerten Klarheit schon bei Kant.

Dass soziale Systeme funktionieren und dabei ohne eine derartige Letztinstanz auskommen, ist schwer vorstellbar. Kaum weniger leicht fällt allerdings der Gedanke, dass man sich einer solchen Instanz endgültig ausliefern soll.

Ein Großteil der einschlägigen Literatur befasst sich mit diesen beiden Aspekten. Sprich: Einerseits gibt es regalmeterweise Bände darüber, wie Souveränität institutionalisiert sein müsste, damit eine letzte Entscheidung tatsächlich zustande kommt: „entschieden“ genug, der Sache angemessen und, *last but not least*, rechtzeitig. Zum Beispiel Hobbes: Er legt minutiös fest, welche mentalen und institutionellen Bedingungen Souveräne herzustellen hätten, um ihrem Namen tatsächlich gerecht zu werden. Niemand darf sich auf sein Gewissen berufen, und verheerend wäre es, würde die Staatsgewalt geteilt.

Nicht weniger umfangreich ist jene Literatur, die sich der umgekehrten Thematik widmet und an dem Problem arbeitet, Souveränität so zu konstruieren, dass Souveräne möglichst wenig (Unsinn) mit ihr anstellen können, also vor allem keine Chance erhalten, in „geheiligte“ Privatbezirke einzudringen. Exemplarisch stehen für diese Richtung seit jeher die *Federalist Papers*, deren zentrale Verfassungsvorschläge darauf hinauslaufen, ein System institutioneller *checks and balances* einzurichten, das verlässlich ausschließt, dass arme Mehrheiten auf legale Weise – z.B. mittels des Steuerrechts – die Geldbeutel reicher Minderheiten ausplündern.

Ulrich Halterns Essay verschärft den Gegensatz zwischen beiden Perspektiven dadurch, dass er ihn mitten in die Souveränität hinein verlegt. Dadurch lädt sich das formaltechnische Konzept (systembedingte Notwendigkeit einer Letztentscheidung) historisch-ideologisch auf, und unterschiedliche Interessen (Entscheidungsfähigkeit vs. Adressatenschutz) spitzen sich dabei so weit zu, dass daraus konkurrierende Prinzipien entstehen.

Einerseits gibt es die „katholische“ Souveränität. Danach sind Gesellschaften mystische – oder auch organische – Körper. Der Souverän wirkt in ihnen als (omni-)präsenes, gottähnliches Oberhaupt, das seinen Untertanen „auf die Pelle“ rückt, ja bis unter die Haut geht, von ihnen bedingungslose Opferbereitschaft verlangt und jeden noch so verborgenen Winkel ihres Gewissens ausforschen will. Der Einzelne ist nichts, jedenfalls fühlt er sich so, das Kollektiv ist alles, zumindest benimmt es sich so. Alles in allem: ein ungemein dichtes Souveränitätsgeflecht, gewissermaßen nahtlos verschweißt.

Im Kontrast dazu betont die „protestantische“ Souveränität den unbedingten Wert des Einzelnen, im Ursprung begründet durch seine unmittelbare Beziehung zu Gott. Die Würde des Menschen anzutasten ist keinem Herrn dieser Welt erlaubt, gleichgültig welche guten Gründe oder existenziellen Nöte ihn bewegen mögen. Anders gesagt: Das Subjekt ist transzendent – und daher auch der Souverän, jedes für sich allein und alle zusammen (*omnes et singulatim*). Freilich, um als Kollektiv entscheiden zu können, muss es sich repräsentieren lassen, erst in der Repräsentation finden die Vielen ihre vermittelte Einheit: eine sehr locker gewirkte Souveränität.

Sobald argumentiert wird, diese zwei Arten der Souveränität hätten sich „unbeeindruckt“ säkularisiert, ist eine neue Politische Theologie in die Welt gesetzt: Souverän ist, wer im Normalfall entscheidet, Normalfälle unterscheiden sich allerdings – und sind darum auch unterschiedlich ernstfall-tauglich.

Haltern illustriert diese Differenz anhand der schwierigen Verständigung zwischen Deutschen und Amerikanern, sobald Kriege ins Spiel kommen. Dem „katholischen“ Amerika fällt es vergleichsweise leicht, patriotische Gefühle zu mobilisieren und seine Jugend in apokalyptische Feldzüge gegen das Böse zu schicken, während deutsche „Protestanten“ solchem Bellizismus verständnislos gegenüber stehen. Deshalb tut sich, so könnte man weiter spekulieren, die eine Kultur auch mit dem Foltern leichter als die andere, deren post-sakraler Individualismus unweigerlich in eine verabsolutierte Rechtsstaatlichkeit mündet.

Natürlich ließe sich alles auch anders erklären, und die ganze Wahrheit ist komplexer als Haltorns Traktat, der manchen Widerspruch aus dem Weg räumen muss, um den Faden nicht zu verlieren (Amerikas „Katholiken“ etwa umstellen ihre privaten Räume mit *No Trespassing*-Schildern und erschießen, gut „protestantisch“, jeden, der sich nicht daran hält). Aber darum geht es nicht (nur). Viel mehr interessiert: Worin liegt sein theoretischer Ertrag? Eine mögliche Antwort darauf: im Nachweis einer liberalen Metaphysik. Von Carl Schmitt bis Michael Sandel reicht das Spektrum jener, die den Liberalismus als „dünne“ Philosophie brandmarken, unfähig sich selbst zu begründen und dermaßen hinfällig, dass schon der geringste Windhauch ihn „umhaut“. Wäre dem so – wie könnte man dann erklären, dass sein direktes Derivat, die Verrechtlichung, unentwegt daran arbeitet, den ganzen Globus zu erobern?

Hat Haltorns Werk einen besonderen Schwachpunkt? Eine mögliche Antwort darauf: Er liegt dort, wo unversehens und anthropologisch platt die strukturelle Überlegenheit des „katholischen“ Moments behauptet wird. Als ob „Protestanten“ keine Nackenhaare haben könnten. **Wolfgang Fach**

## **Tiqqun: Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.**

Seit Mitte der 90er Jahre gehört die Rede vom Neoliberalismus zum wissenschaftlichen und öffentlichen Kanon und gilt als die treffsicherste Skizze gegenwärtiger, westlicher Gesellschaften. Im Zentrum des neoliberalen Paradigmas stehen zwei Merkmale, die die neue, flexible Zeit von ihren Vorgängern unterscheidet. Einerseits ruft der neoliberale Zeitgeist den Markt als entscheidende Instanz der Regulation auf den Plan und löst mit seiner „Grammatik der Härte“ das sozialstaatliche Auffangnetz – die alte fordistische Integrationsmaschine – bis an die Belastungsgrenze auf. Die staatliche Souveränität kommt schließlich im Kontext der Globalisierung unter die Räder und wird zunehmend von marktlogischen Steuerungselementen und Mechanismen der Selbstregulation ersetzt. Andererseits konstituiert sich ein neues Subjekt, ein unternehmerisches Selbst, dessen Maxime Flexibilität und Kreativität ebenso umfasst, wie permanente Selbstaktivierung, maßlose Anpassungsfähigkeit und den Zwang, sich ständig neu zu erfinden – mit dem Ziel, das *Selbst* zu Märkte zu tragen. All dies trägt einer neuen Form des Wirtschaftens Rechnung, die im Kampf um Absatzmärkte und effizientere Produktion bemerkt hat, dass das kreative Potential der Angestellten weit profitträchtiger ist, als nur deren mechanische Arbeitskraft.

Dies ist jedoch nicht die ganze Geschichte des „neuen Geistes des Kapitalismus“,<sup>1</sup> wie er vor allem von den *governmentality studies* analysiert wird. Zur gleichen Zeit wurde eine Kontrollgesellschaft errichtet, die alles über ihre Mitglieder wissen will und über das Wechselspiel von Risiko und Vorsorge (fast) alle Lebensbereiche mit Kontrollfunktionen affiziert hat. Nun lassen sich beide Elemente schwer verbinden und es stellt sich die Frage, wie die Expansion der Kontrolle mit der liberalen (also freiheitlichen) Hypothese in einer Aufgussform vereinbar ist. Wenn die Individuen (ökonomisch) frei sein müssen, um sich flexibel und dynamisch zu subjektivieren, widerspricht dies einem kontrollierenden (und damit disziplinierenden) Zugriff. Zudem müsste sich das Problem der Abweichung von selbst erledigen, da das Anderssein produktiv integriert wird. Anders gefragt: Was verbindet den neoliberalen Zeitgeist mit der mehr oder weniger staatlichen Tendenz zur totalen Kontrolle? Und: Ist der Begriff (Neo-)Liberalismus mit seiner Konnotation der Freiheitlichkeit angemessen, um gesellschaftliche Strukturen der Gegenwart zu beschreiben?

Diese Lücke füllt das französische Autorenkollektiv Tiquun mit seinem Buch *Kybernetik und Revolte*, dessen französische Originalausgabe bereits aus dem Jahr 2001 stammt. Wie der Titel des kleinen Bandes vermuten lässt, halten die Autoren nicht viel davon, die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit aus dem Blickwinkel einer „liberalen Hypothese“ zu beleuchten und platzieren stattdessen einen anderen Begriff – oder vielmehr eine ganz neue Perspektive: die „kybernetische Hypothese“ (Tiquun 13).

Der von Norbert Wiener 1947 erstmals verwendete Begriff *Kybernetik* bezieht sich auf das griechische Wort *kybernesis*, was soviel bedeutet wie „ein Schiff steuern“ und „im übertragenen Sinne etwas leiten, regieren“ (Tiquun 16). Es mag auf den ersten Blick verwundern, die Anfänge der Informationstechnik und -forschung, deren Label Mitte der 1970er Jahre ebenso schnell verschwand, wie es in den späten 1940er Jahren aufgetaucht war, als zentrale Kategorie und Grundstruktur der westlichen Nachkriegsgesellschaften zu platzieren. Doch die Argumentation ist weder völlig neu noch unpräzise. Was zumeist als etwas krude Form der *science-fiction* verkannt wird, kann durchaus als grundlegende Perspektive, als Paradigma des wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Blicks diskutiert werden. Die Wissenschaft von der Steuerung komplexer Systeme, deren Untersuchungsgegenstand in erster Linie die Information ist, hat in weiten Teilen der Wissenschaftslandschaft der 1950er und 60er Jahre ihre Spuren hinterlassen – die Macy-Konferenzen legen davon eindrucksvoll Zeugnis ab.<sup>2</sup> Im Grunde geht es dem kybernetischen Blick darum, Systeme, Regelkreisläufe und Schaltnetze als selbstregulierend zu beschreiben und ihr Funktionieren völlig auf ihren immanenten Zweck auszurichten. Folgt man Tiquun, dann ist das Auftauchen dieser neuen Perspektive folgerichtig: „Was geschichtlich und politisch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aufblühte und worauf die kybernetische Hypothese antwortete, war das metaphysische Problem der Begründung der Ordnung ausgehend von der Unordnung.“ Zwei Weltkriege und ein Einstein hatten „das gesamte wissenschaftliche Gebäude, all das, was es den deterministischen Konzeptionen verdankte, die durch die mechanische Physik Newtons verkörpert wurde,“ zu Fall gebracht (Tiquun 21). In dieser Krise wächst das zarte Pflänzchen Kyber-

1 Boltanski, L./Chiapello, E. (2006) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

2 Pias, C./Vogl, J. (2003) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 I, Transactions – Protokolle*, Zürich, Berlin; dies. (2004) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 II, Essays & Documents / Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin.

netik, dessen Idee es ist, nicht mehr metaphysisch oder morphologisch nach der Wahrheit der Dinge Ausschau zu halten und die Ordnung aus dieser abzuleiten. Es geht vielmehr um Modelle und Regelkreisläufe der Information, mit dem Ziel, Gewissheiten aus Wahrscheinlichkeiten abzuleiten und den konzipierten Systemen Stabilität zu verleihen: „Die kybernetische Hypothese reagiert folglich in den Naturwissenschaften wie in den Sozialwissenschaften auf einen Wunsch nach Ordnung und Gewissheit“ – genau dies macht sie, argumentiert Tiqqun, totalitären Ideologien verwandt (Tiqqun 14).

Die kybernetische Perspektive infiltrierte umgehend andere Wissenschaftsbereiche wie Psychologie und Anthropologie (u.a.) – als Soziokybernetik (Spiel- und Systemtheorie sind Ableger davon) hat sie die Sozialwissenschaften affiziert. Gesellschaften sind Regelkreisläufe und es muss darum gehen, im Kleinen soziale *Feedbacks* zu kontrollieren und darauf stabilisierend einzuwirken: „Die Kybernetik wird zum Projekt einer grenzenlosen Rationalisierung“ (Tiqqun 17-18). Auch in den krisengeschüttelten Kapitalismus, dessen wilde Phase der Akkumulation das soziale Band zum Zerreißen gespannt hatte, ist der kybernetische Diskurs eingesickert: „Der kybernetische Kapitalismus entwickelte sich, um es dem vom Kapital verwüsteten Gesellschaftskörper zu ermöglichen, sich zu reformieren und sich für einen weiteren Zyklus dem Akkumulationsprozess zur Verfügung zu stellen“ (Tiqqun, 41). Mit den Krisen der Jahre 1968 und 1973 haben sich Kybernetik und der Kapitalismus endgültig verkettet, um auch das letzte störende Element – das Subjekt selbst – in den Regelkreislauf von Akkumulation und Warentausch einzugliedern.

In dieser Konstellation von Informations- und Regelkreisläufen, von *Feedbacks* und (sozialen) Systemen gerät das Individuum als *Subjekt* unter die Räder; für die Soziokybernetik gilt es nur noch „als Ort von *Feedbacks*“ (Tiqqun 32) und Wiener beschreibt den Menschen als Nachricht oder Menschmaschine.<sup>3</sup> Die Unterordnung sozialer und kognitiver Prozesse unter Modelle des Informationsflusses (Gehirn = Computer) streicht am Ende jede subjektive Eigenleistung durch und konstituiert das Individuum als Informationsempfänger, das im besten Fall ein *Feedback* überträgt (z.B. wählen geht) und sich sonst nicht einmisch. Zudem ist jedes handelnde Individuum ein potentieller Störenfried. Lyotard skizziert ein entscheidendes Element im kybernetischen Diskurs, das jedes Subjekt zum Risiko-Patienten eines Regelkreislaufs macht: „In jedem kybernetischen System gibt es eine Bezugseinheit, die es ermöglicht, die durch Einführung eines neuen Elements in das System erzeugte Abweichung zu messen und (...) dieses Element in eine Information für das System zu übersetzen, um schließlich (...) diese Abweichung zu annullieren“ (Tiqqun 48-49). Die alte Vorstellung des Subjekts als Handlungseinheit ist selbst die Abweichung, die in eine Information übersetzt und annulliert werden muss. „Jedes Individuum wird so im kybernetischen Kapitalismus als *Risiko-Dividuum*, als *beliebiger Feind* der sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft subjektiviert“ (Tiqqun 52). Die Sicherheitsdispositive tun ihr Übriges und am Ende steht der Bürger, der „sein Potential zur Zerstörung der Ordnung selbst neutralisiert,“ sich zugleich „zum *Amateur-Experten* der gesellschaftlichen Verwaltung“ macht und „die Nichtigkeit seines Lebens als ununterbrochene Folge von zu realisierenden ‚Projekten‘“ konzipiert (Tiqqun 53, 61).

Die Vorstellung eines kybernetischen Kapitalismus hat weitreichende Konsequenzen für die politische Kritik. Löst man sich vom alten Konfliktmodell (Neo-)Liberalismus

3 Wiener, N. (1953) *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt/M., S. 83ff.

versus soziale Gerechtigkeit und sucht das Problem im kybernetischen Kontroll- und Überwachungsmonster, das den Menschen als akkumulierende *Feedback*-Schleife konzipiert, offenbaren sich weite Teile (linker) Kritik als systemimmanent: „Die Kritik der politischen Ökonomie und die Ökologie kritisieren weder das dem Kapital eigene ökonomische Genre noch die der Kybernetik eigene totalisierende und systembezogene Sichtweise, sondern machen sie paradoxerweise zu Motoren ihrer emanzipatorischen Geschichtsphilosophien“ (Tiqqun 68). Politische Kritik kann – Tiqqun folgend – nicht mehr systematisch oder klassisch politisch (im Sinne von Interessenvertretungen) sein, da diese Form der Einflussnahme zwingend in die Falle der kybernetischen Hypothese tappt, wobei ihr Engagement in Information übersetzt und sublimiert werden kann. Oder die (linke) Kritik beschwört selbst einen kybernetischen Geist totaler Organisation – dies ist z. B. im Ruf nach Sozialismus zu vernehmen. Deutlich in der Tradition der *Situationistischen Internationale* konzipieren die Autoren jede Widerstandspraxis als „Revolte“, als Konzept des konzeptlosen Aufbegehrens. Dies ist soweit nichts Neues, doch die Omnipräsenz der kybernetischen Hypothese in der Informationsgesellschaft hat zur Folge, dass die Revolten „Politiken der Langsamkeit“ (Tiqqun 108) folgen müssen: „Der kybernetische Kapitalismus tendiert dahin, die Zeit selbst abzuschaffen. (...) Die Begriffe 'Echtzeit' und 'just in time' sind ein Beweis für diesen Haß auf die Dauer. Gerade aus diesem Grund ist die Zeit unser Verbündeter“ (Tiqqun Klapptext). Die Revolte muss, anders formuliert, die (Informations-)Ströme unterbrechen statt sie zu intensivieren, wie es etwa Deleuze/Guattari vorschwebte.

Das Autorenkollektiv Tiqqun hat mit seinem zweiten Buch eine düstere Zeitdiagnose vorgelegt und für jede Form kritischer Einflussnahme die Notwendigkeit herausgestrichen, schwere Geschütze aufzufahren. Man muss den radikalen Konsequenzen der Revolte, die Tiqqun als einzige Möglichkeit des Widerstandes konzipiert, nicht gewogen sein. Mit ihrer Setzung der „*Kybernetik als neue Herrschaftstechnologie*“ (Tiqqun 12) spannen die Autoren allerdings einen Horizont auf, der einige Erklärungskraft besitzt und die Analysen neoliberalen Regierens ergänzt. Mit der kybernetischen Hypothese lässt sich einerseits das Paradox des neoliberalen Freiheitsbegriffs verstehen, der sich als Diskurs-element in die Selbstregulation des Informationskreislaufs einschreibt: *Freiheit heißt Freiheit zum Feedback*. Andererseits erklärt es die Agonie linker Kritik, die mit ihrem Fokus der Gerechtigkeit im Rahmen politischer Ökonomie dem Ordnungsideal der Kybernetik ins Netz geht. Die These, dass die Kybernetik als neue Form immanenter Kontingenzverleugnung der gesamten Nachkriegszeit ihren Stempel aufgedrückt hat, ist unzweifelhaft überdeterminiert, dies ändert allerdings nicht viel an ihrer (metaphorischen) Aussagekraft. Es hat wenig Sinn, das Buch *für wahr* zu nehmen und überall die Kybernetik und als deren verlängerten Arm die Computer als Feind zu konstituieren. Tiqqun nutzen das Mittel der Übertreibung, um einen Blick zu evozieren, der disparate Entwicklungen zusammenschweißt und „ein Stück weit“ erklärt, warum *das Politische* in der Sackgasse steckt. Die Erkenntnisse des Buchs sind nicht unbedingt neu, dennoch hilft die *kybernetische Hypothese* als (idealtypisches) Scharnier zwischen Kontrolle und Kapitalismus, Zusammenhänge zu *sehen*, die der kritische Diskurs zum Neoliberalismus nicht zu Tage fördert. **Robert Feustel**

**Saskia Sassen: Territory, Authority, Rights – From Medieval to Global Assemblages. Princeton: Princeton University Press 2006.**

Die Soziologin Saskia Sassen forscht und schreibt zu Phänomenen der globalen Stadt, Globalisierung und Migration. In dem vorliegenden Buch, welches bei Suhrkamp im April auch in deutscher Sprache erhältlich sein wird, versucht sie in einer umfangreichen historischen Analyse die epochalen Transformationsprozesse der Globalisierung mit dem Konzept des Nationalstaates zu verbinden. Sassen stellt die These auf, dass wir uns im Übergang zu einer *denationalisierten* Ära befinden. Dabei sind für die Konstituierung des Globalen die bestehenden national geprägten Organisationssysteme Voraussetzung, auch wenn sie in einigen Sphären geschwächt sind.

Anhand der Kategorien Territorium, Herrschaft und Recht (TAR), welche nach Sassen transhistorische Elemente sind und in (fast) allen Gesellschaften präsent sind, untersucht sie, wie diese in die verschiedenen historischen Formationen eingebaut bzw. in ihnen verankert sind. Sassen nutzt jene drei Komponenten als Analyseraster, um die zwei *assemblages* – das Nationale und Globale – herauszuarbeiten. Beide Sphären stehen sich allerdings nicht als einander ausschließende Systeme gegenüber. Vielmehr werden durch verschiedene historische Konfigurationen und „Verschiebungen“ beide Ebenen gleichzeitig in unterschiedliche institutionelle Bereiche eingeflochten. Was historisch als „national“ konzipiert wurde – d.h. Territorium, Herrschaft und Recht – formiert sich heute neu in globalen Strukturen. Durch wechselseitige Interdependenzen verändern sich diese Komponenten ebenso wie die institutionellen Rahmenbedingungen. Das Globale stellt keine neue, separate Sphäre dar, sondern formiert sich innerhalb des Nationalen. Zum Verständnis der heutigen fundamentalen Prozesse greift Sassen auf die Geschichte zurück. Vom Spätmittelalter, dem feudalen Frankreich unter den Kapetingern, über Großbritannien im Zeitalter der Industrialisierung und der Entstehung des Nationalstaates, bis hin zu den USA im Nachkriegszeitalter zeichnet sie die Veränderungen der beiden Arenen nach. Der Fokus liegt dabei auf den Umbrüchen, den Diskontinuitäten, Berührungspunkten und dem Transfer von „alten Potentialen“ (*capabilities*) in neue Organisationslogiken in den jeweiligen historischen Perioden. Dementsprechend ist das Buch auch in drei Teile gegliedert: Während im ersten Teil jene fundamentalen Transformationsprozesse durch die Konstruktion des Nationalen untersucht werden, behandelt Teil zwei den Denationalisierungsprozess. Im dritten Teil wird die Formierung des neuen globalen und digitalen Zeitalters verfolgt. Der große Bogen beginnt mit der Herausbildung der territorialen Nationalstaaten in Europa, welche anhand verschiedener „Fähigkeiten“ des feudalen Systems beschrieben werden. Die Idee einer legitimen Macht der territorialen und souveränen Nationalstaaten stellt aus Ssassens Perspektive keine radikale Innovation dar, sondern hat ihren Ursprung im Feudalismus. Insgesamt werden vier „Kapazitäten“ des Spätmittelalters herausgearbeitet, welche entscheidend sind für die neue nationalstaatliche Organisationslogik. Erstens ist es die geringe Tragkraft der nationalen Einheit bzw. die schwache Staatsmacht, aus welchen sich zweitens die Staatsbürokratie mit einem standardisierten Steuersystem herausbildete. Drittens wurde die für den Nationalstaat entscheidende souveräne Macht durch die Monarchie mit ihrer göttlichen Machtlegitimation ermöglicht. Viertens entwickelte sich aus den autonomen Stadtgemeinschaften in Europa und deren besonderen politischen Ökonomien die Bürgergesellschaft mit den entsprechenden Rechten sowie säkularen und verfassungsmäßigen Herrschaftsformen. Den Er-

zungenschaften auf dem Gebiet des Rechts misst Sassen eine besondere Bedeutung bei. Weiterhin werden die Formation der Nationalökonomien bzw. nationaler Kapitalismen betrachtet und deren Konflikte untereinander aufgezeigt.

Im zweiten Teil untersucht Sassen anhand der Veränderungen des TAR-Komplexes die Entwicklung hin zu einer globalen Ära, die sich seit 1980 als neue Organisationslogik herausgebildet hat. Der Linse der Autorin entsprechend werden zur Tiefenanalyse der Staat als Herrschaftsinstanz, die Staatsbürgerschaft als Rechtsinstanz und die Weltwirtschaft als Instanz der Begrenzung der territorialen Staatsautorität genutzt. Die Veränderungen, die in der Nachkriegsphase stattgefunden und zur globalen Ära geführt haben, sind für die Autorin nicht vergleichbar mit dem supranational konzipierten, aber funktional die Nationalökonomien schützenden Bretton-Woods-System. Die „staatsimmanenten“ Transformationen – wie z.B. die sich in den USA vollziehenden Machtverschiebungen aufgrund der Zunahme von (internationalen) wirtschaftlichen Akteuren und Prozessen – sind Bestandteil des grundlegenden Unterschieds zum heutigen globalen Zeitalter. Damit verknüpft sind Phänomene wie Privatisierung, Tendenzen der Deregulierung und die marktformige Formierung von öffentlichen Bereichen, welche zu Machtverschiebungen bezüglich der politischen Partizipation, der Exekutive und des rechtlichen Bereichs führen. Exklusive Zugriffe des Staates werden aufgebrochen. Zum einen intern, durch die Machtverschiebung von der Legislative zur Exekutive, zum anderen extern, durch nicht-staatliche Kräfte, welche neue normative Ordnungen jenseits des Nationalstaatlichen schaffen. Angesichts dieser Dynamiken bewirken die Globalisierung und Computernetzwerke mannigfaltige Veränderungen im formalen und informalen Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger und im Beziehungsgeflecht von alten und neuen informellen Politikfeldern. Aber trotz des Destabilisierungseffekts bezüglich staatszentristisch organisierter Hierarchien werden Öffnungen geschaffen für neue politische Akteure und Felder. Diese Tendenz wird zum Beispiel anhand der Entterritorialisierung des Konzeptes Staatsbürgerschaft als Praxis und Identifikationsmuster deutlich. Im Entfaltungsprozess der globalen Wirtschaft wird dem Staat als „institutioneller Heimat“ für neue Politiken und Politikfelder weiterhin eine besondere Bedeutung beigemessen.

Ausgehend vom Konzept der Denationalisierung und der Bedeutungsverschiebung einiger nationaler Komponenten in neue Organisationslogiken wird im dritten Teil des Buches die Frage aufgeworfen, wie diese mit neuen elektronischen Technologien verknüpft sind. Sassen fragt, inwieweit die globalen digitalen „Gruppen“ autonom sind und wie ihr Verhältnis zum historischen Nationalstaat und dessen Teilen untereinander beschaffen ist. Es werden dabei zwei Felder betrachtet, welche für die neuen Technologien entscheidend sind: die globalen elektronischen Finanzmärkte und das Netzwerk globaler Akteure. Auch hier betrachtet Sassen das Digitale durch ihre spezifische „Analyselense“. Im Unterschied zur allgemeinen Annahme, digitale Bereiche wären losgelöst von territorialen, herrschaftlichen und rechtlichen nicht-digitalen Bereichen, wird das Bild der Überlappung entwickelt. Die Konsequenz jener Überschneidungen zwischen digitalen und historisch gewachsenen nationalen Gegebenheiten besteht einerseits in der Verformung des Nationalen durch digital ermöglichte zeitliche und räumliche Ordnungen. Zum anderen multipliziert diese Zusammensetzung partielle, spezielle und neuartige Raum-Zeit Ordnungen, die sich radikal von den nationalen unterscheiden. Trotz der Berührungspunkte und Überlappungen wird die nationale, bürokratisierte und zentripetale Raum-Zeit-Ordnung als unvereinbar mit der zentrifugalen, globalen Raum-Zeit-Ordnung dargestellt. Die Antwort, in welche Richtung die Entwicklung gehen wird, ist jedoch nicht Sassens Erkenntnisziel. In jedem Falle wird diese Wende neuartige Heterogenitätstypen, Ungleichheiten und Ungleichgewichte produzieren. **Susanna Karawanski**



## **Tine Stein: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/Main: Campus 2007.**

Mit „Himmlische Quellen und irdisches Recht“ liegt die Habilitationsschrift der Politikwissenschaftlerin Tine Stein vor. Bereits mit dem Untertitel der Monographie „Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ reiht sich Stein in eine politik- und rechtswissenschaftliche Tradition ein, die sich mit dem berühmt gewordenen Diktum des Rechtsphilosophen und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus dem Jahre 1967 auseinandersetzt: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Stein 31)

Dass die Fragen nach den religiösen Voraussetzungen der Rechtsordnung und der Funktion des Christentums für die Wertefundierung auch nach vierzig Jahre virulent sind, zeigen politische Debatten, die unter Stichworten wie ‚Leitkultur‘, ‚Türkeibeitritt und Christliches Abendland‘ oder ‚Integrationsfähigkeit von Muslimen in westliche Gesellschaften‘ geführt werden.

Steins Beitrag zu dieser Debatte besteht darin, dass sie erstens aufzuzeigen sucht, dass die Wurzeln zentraler westlicher Prinzipien (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Trennung von Religion und Politik) in der jüdisch-christlichen Tradition liegen und zweitens diese religiösen Wurzeln auch im säkularen Verfassungsstaat Wirk- und Geltungskraft besitzen.

Stein geht es hierbei allerdings nicht nur um eine rein ideengeschichtliche Analyse des Themas, sondern um die Etablierung eines neuen, politikwissenschaftlichen Zugangs zum Thema Religion, der das bisherige Ausschließlichkeitsverhältnis von Glaube und Wissen durch eine Integration der Gottes- und Wahrheitsfrage in die politikwissenschaftliche Analyse ersetzt (Stein, 29, 33, 54). So wirft sie der gegenwärtigen Politischen Theorie im Umgang mit Religion und der Gottesfrage Reduktionismus und Exklusivismus vor (Stein 7ff.) und fordert statt dessen, das Thema Religion eben nicht mehr nur unter dem „Kampfbegriff“ Säkularisierung als (konflikthaltigen) *Gegenstand* zu betrachten (Stein 51), sondern die Religion als „Grundausrüstung“ (Stein 46, 53) des Menschen zu begreifen und sie daher als einen konstitutiven *Grundbegriff* (neben Macht, Herrschaft, Gesetz) der Politischen Theorie zu behandeln (Stein 33f., 46ff., 56f.). Neben dieser *systematischen* geht es Stein auch um eine *inhaltliche* Erweiterung der Politischen Theorie; so soll die einseitige Fixierung auf den Kontraktualismus zugunsten des wirklichen „Fundaments“ moderner Demokratie, dem Prinzip der Menschenwürde, erweitert werden – und dieses Prinzip hat seinen Ursprung eben nicht in den politikwissenschaftlich bewährten Schauplätzen Athens, Paris oder Washingtons, sondern in Jerusalem (Stein 56f.).

Der Aufbau der Buches orientiert sich an drei aufeinander aufbauenden Hypothesen, wobei die erste „anthropologische Hypothese“, die Religion als „Grundausrüstung“ und „Naturausgangspunkt“ des Menschen beschreibt, als vorausgesetzt gilt und nicht weiter begründet wird (Stein 46, 53).

Die zweite Hypothese, die „Genesis-Hypothese“, besagt, dass „ohne die Zutaten des jüdischen und christlichen Denkens und seiner sozialen und institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen [...] sich die spezifische Form einer politischen Ordnung mit be-

schränkter Zuständigkeit, deren Zweck der Schutz der menschlichen Würde ist, nicht [hätte] herausbilden können“ (Stein 13). Die Erörterung dieser These nimmt den größten Raum der Studie ein. Durch eine hermeneutische Analyse der zentralen alt- und neutestamentlichen Bibelstellen arbeitet Stein die Grundlegungen der Begriffe Freiheit und Verantwortung, Gleichheit und Solidarität, Trennung von Herrschaft und Heil sowie der Menschenwürde heraus und weist nach, dass diese für die Moderne konstitutiven Konzepte bereits in den biblischen Texten ausformuliert wurden. Zentral ist hierbei der Begriff der Menschenwürde, der sich aus der Gottesebenbildlichkeit (aber eben nicht Gottgleichheit) der Schöpfungsgeschichte ableiten lässt. Das Prinzip der Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von seiner Herkunft und seinen Taten unveräußerlich eigen ist, bildet für Stein die Grundlage aller anderen Prinzipien.

Neben der Interpretation der biblischen Erzählungen untersucht Stein die Rezeption der Begriffe in der Lehre der Kirchenväter sowie in der Kirchen- und der neuzeitlichen Ideengeschichte. Schließlich kontrastiert sie die biblischen Konzepte mit antiken Konzepten wie das christliche Verständnis des Gewissens mit Sokrates' Innerer Stimme (*daimonion*) (Stein 104ff.) oder das Gleichheitspostulat der Bibel mit dem Gleichheitsverständnis der Stoa (Stein 131ff.).

Stein verzichtet bei der Interpretation der biblischen Texte explizit auf die Einbeziehung des historischen Kontextes, da die „Unmittelbarkeit“ des Textes es „rechtfertigt, jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem Sinn und der Bedeutung der Erzählung zu fragen“ (Stein 27). So behandelt die Autorin die biblischen Texte insofern als *wahre* Dokumente, dass sie Widersprüche im Text durch die Frage nach den Intentionen der Akteure und nicht etwa der Verfasser oder den Entstehungsbedingungen des Textes aufzulösen sucht. Diese Herangehensweise wird dann schwierig, wenn die erzählten Geschehnisse der Bibel mit historischen Tatsachen begründet werden (etwa das Verhalten Pontius Pilatus gegenüber Jesus mit der römischen Religionspolitik jener Zeit) und damit der biblische Text indirekt als historisches Dokument behandelt wird (Stein 176ff.); oder – auf einer anderen Ebene – das neutestamentliche *Ideal* der Nächstenliebe mit der politischen *Praxis* von „Brot und Spielen“ in Rom verglichen wird, um den selbstlosen Charakter des einen mit dem utilitaristischen des anderen Modells zu kontrastieren (Stein 123ff.).

Der Verzicht auf die historisch-kritische Hermeneutik durch die Annahme, dass Bedeutung und Sinn direkt aus dem biblischen Text erfahrbar sind, bringt als weitere Schwierigkeit den Umgang mit widersprüchlichen Interpretationen der biblischen Ideen in der Kirchengeschichte mit sich. Abweichende Interpretationen (etwa die Legitimation der Sklaverei bei Augustinus, die protestantische Sicht auf die Menschenwürde) beurteilt Stein als unrichtige Interpretationen, die sie auf eine oberflächliche Analyse der Belegstellen (Stein 137), Widersprüche in der paulinischen Menschenwürdekonzepktion (Stein 231) oder schlicht eine „zeitlich bedingte reduktive Auslegung“ zurückführt (Stein 234). So entsteht gelegentlich der Eindruck, dass Stein in ihrer Argumentationsführung genau das tut, was sie ausdrücklich zu vermeiden sucht: nämlich eine „geschichtsphilosophische Rückprojektionen“ durch einseitige Auswahl und Interpretation der Quellen (Stein 22f.).

Stein findet durch ihre Analyse ihre Genesis-These bestätigt (Stein 336), deren Ergebnisse dann als Grundlage der Erörterung der dritten, der so genannten „Geltungshypothese“, dienen, die danach fragt „welche fortdauernde Geltungsbehauptung sich mit der Rekonstruktion einer religiösen Erbschaft, die der demokratische Verfassungsstaat angetreten haben soll, verbindet“ (Stein 14).

Stein fragt hier nach der metapositiven Dimension des Rechtes und metaphysischen Begründungen verfassungsrechtlicher Prinzipien. Dies führt sie anhand des Gottesbezu-

ges in Verfassungen und der Begründung des Prinzips der Menschenwürde aus. Die Autorin reflektiert hierzu die verfassungsrechtlichen Gegebenheiten, untersucht die Protokolle der bundesdeutschen Verfassungsgründung und setzt sich kritisch mit liberalen politik- und rechtswissenschaftlichen Positionen auseinander.

Zentral ist auch hier das Prinzip der Menschenwürde, das Stein als „archimedischen Punkt der Rechtsordnung“ (Stein 328, 334) bezeichnet. Die Formulierung des Grundgesetzes von der „Unantastbarkeit“ verweise bereits auf eine metaphysische Begründung der Menschenwürde, wobei Stein offen lässt, ob diese nun der christlichen oder „universalistischen Moralphilosophie“ Kants (Stein 343, 316, 329) folgen müsse. Als Beispiel für die Notwendigkeit jener metaphysischen Begründung der Menschenwürde führt Stein die bioethische Debatte an. Die Autorin zieht hierbei eine Parallele von der Abstufung des Menschenwürdeprinzips bei Embryonen in der gegenwärtigen Debatte zu Antisemitismus und Holocaust: „Der Antisemitismus ist die politische Verdichtung einer nicht-metaphysischen Sichtweise auf den Menschen, die für jenes moderne Denken typisch ist, für das das Definitionsverbot des Menschen kein Tabu mehr ist.“ (Stein 341) Erst in der metapositiven Hinausweisung auf Unverfügbares erweist sich das so verstandene Recht für Stein als die menschliche Willkür begrenzend und „sittlichkeitsstabilisierend“ (Stein 331). Die institutionelle Trennung von Religion und Politik bedeutet für die Autorin somit nicht, „dass sich Politik von jedwedem durch das biblische Denken vermittelten normativen Gerechtigkeitsanspruch emanzipieren darf. Dann stünde als Legitimationsgrundlage der weltlichen Ordnung allein die Eigennützigkeit der politischen Herrschaft zugunsten ihrer Träger“ (Stein 337).

In jener Notwendigkeit der metapositiven Verankerung der positiven Rechtsordnung als Korrektiv menschlicher Handlungen sieht Stein dann auch die Geltungshypothese jener religiösen Voraussetzung bestätigt (Stein 339).

Neben den genannten Schwierigkeiten im Umgang mit den biblischen Texten erfordert die Herangehensweise von „Himmliche Quellen und irdisches Recht“ vom Leser die Akzeptanz einiger unbegründeter Prämissen, bevor er der Argumentation der Autorin folgen kann: So zum Beispiel dass Religion zur menschlichen Natur gehöre (Stein 46, 53); dass die Bibel ein zeitloser „Schlüsseltext westlicher Zivilisation“ und Weisheit sei und „ein tiefes Wissen über die Grundbedingungen der menschlichen Existenz ausdrückt“ (Stein 27, auch 54) oder dass Religion – speziell das Christentum – durch ihr ethisches Programm universellen Moralprinzipien entspreche und damit „Sittlichkeit befördert“ (Stein 54).

Stein unterstellt zudem dem westlichen – und damit christlich-jüdischem – Politikverständnis universale Bedeutung, die sich über seinen partikularen Herkunftsort hinaus „transzendiert und auf globale Anerkennung drängt“ (Stein 25). Was mit nicht-westlichen und damit nicht-christlichen Ideen und Politikverständnissen und deren universalen Ansprüchen und Legitimitäten ist, bleibt offen. Unbehandelt bleibt auch das Risiko, das eine so spezifisch christlich determinierte Ordnung für eine zunehmend religiös-plurale Gesellschaft bedeuten kann.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht am kritischsten allerdings ist die Begründung der so genannten Geltungs-Hypothese, politisches Handeln benötige Korrektur und Begrenzung durch die Bindung an transzendente, invariable (christliche) Prinzipien, obgleich dies in gewisser Spannung zum Neutralitätsprinzip des Staates stehe. Auch wenn es scheint, dass diese Haltung primär dadurch motiviert ist, ein starkes Argument gegen biotechnische Auswüchse zu finden, wird hier jedoch ein hoch problematisches Programm entworfen, das eben nicht nur eine Re-Theologisierung der Politischen Theorie, sondern auch des politischen Handelns insgesamt begründet. **Henriette Rösch**

## Ulrich Haltern: Was bedeutet Souveränität? Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.

Souveränität ist ein allgemeines Funktionsprinzip kollektiver Entscheidungssysteme: Man kann lange über alle möglichen Dinge reden, doch irgendwann einmal ist Schluss und es muss entschieden werden. Dieser „Entscheider“ ist der Souverän – hat er gesprochen, ist der Fall erledigt und kann zu den Akten gelegt werden. Wäre die Entscheidung des Souveräns anfechtbar, würde dessen Souveränität auf den Richter übergehen: So steht es in aller wünschenswerten Klarheit schon bei Kant.

Dass soziale Systeme funktionieren und dabei ohne eine derartige Letztinstanz auskommen, ist schwer vorstellbar. Kaum weniger leicht fällt allerdings der Gedanke, dass man sich einer solchen Instanz endgültig ausliefern soll.

Ein Großteil der einschlägigen Literatur befasst sich mit diesen beiden Aspekten. Sprich: Einerseits gibt es regalmeterweise Bände darüber, wie Souveränität institutionalisiert sein müsste, damit eine letzte Entscheidung tatsächlich zustande kommt: „entschieden“ genug, der Sache angemessen und, *last but not least*, rechtzeitig. Zum Beispiel Hobbes: Er legt minutiös fest, welche mentalen und institutionellen Bedingungen Souveräne herzustellen hätten, um ihrem Namen tatsächlich gerecht zu werden. Niemand darf sich auf sein Gewissen berufen, und verheerend wäre es, würde die Staatsgewalt geteilt.

Nicht weniger umfangreich ist jene Literatur, die sich der umgekehrten Thematik widmet und an dem Problem arbeitet, Souveränität so zu konstruieren, dass Souveräne möglichst wenig (Unsinn) mit ihr anstellen können, also vor allem keine Chance erhalten, in „geheiligte“ Privatbezirke einzudringen. Exemplarisch stehen für diese Richtung seit jeher die *Federalist Papers*, deren zentrale Verfassungsvorschläge darauf hinauslaufen, ein System institutioneller *checks and balances* einzurichten, das verlässlich ausschließt, dass arme Mehrheiten auf legale Weise – z.B. mittels des Steuerrechts – die Geldbeutel reicher Minderheiten ausplündern.

Ulrich Halterns Essay verschärft den Gegensatz zwischen beiden Perspektiven dadurch, dass er ihn mitten in die Souveränität hinein verlegt. Dadurch lädt sich das formal-technische Konzept (systembedingte Notwendigkeit einer Letztentscheidung) historisch-ideologisch auf, und unterschiedliche Interessen (Entscheidungsfähigkeit vs. Adressatenschutz) spitzen sich dabei so weit zu, dass daraus konkurrierende Prinzipien entstehen.

Einerseits gibt es die „katholische“ Souveränität. Danach sind Gesellschaften mystische – oder auch organische – Körper. Der Souverän wirkt in ihnen als (omni-)präsenes, gottähnliches Oberhaupt, das seinen Untertanen „auf die Pelle“ rückt, ja bis unter die Haut geht, von ihnen bedingungslose Opferbereitschaft verlangt und jeden noch so verborgenen Winkel ihres Gewissens ausforschen will. Der Einzelne ist nichts, jedenfalls fühlt er sich so, das Kollektiv ist alles, zumindest benimmt es sich so. Alles in allem: ein ungemein dichtes Souveränitätsgeflecht, gewissermaßen nahtlos verschweißt.

Im Kontrast dazu betont die „protestantische“ Souveränität den unbedingten Wert des Einzelnen, im Ursprung begründet durch seine unmittelbare Beziehung zu Gott. Die Würde des Menschen anzutasten ist keinem Herrn dieser Welt erlaubt, gleichgültig welche guten Gründe oder existenziellen Nöte ihn bewegen mögen. Anders gesagt: Das Subjekt ist transzendent – und daher auch der Souverän, jedes für sich allein und alle zusammen (*omnes et singulatim*). Freilich, um als Kollektiv entscheiden zu können, muss es sich repräsentieren lassen, erst in der Repräsentation finden die Vielen ihre vermittelte Einheit: eine sehr locker gewirkte Souveränität.

Sobald argumentiert wird, diese zwei Arten der Souveränität hätten sich „unbeeindruckt“ säkularisiert, ist eine neue Politische Theologie in die Welt gesetzt: Souverän ist, wer im Normalfall entscheidet, Normalfälle unterscheiden sich allerdings – und sind darum auch unterschiedlich ernstfall-tauglich.

Haltern illustriert diese Differenz anhand der schwierigen Verständigung zwischen Deutschen und Amerikanern, sobald Kriege ins Spiel kommen. Dem „katholischen“ Amerika fällt es vergleichsweise leicht, patriotische Gefühle zu mobilisieren und seine Jugend in apokalyptische Feldzüge gegen das Böse zu schicken, während deutsche „Protestanten“ solchem Bellizismus verständnislos gegenüber stehen. Deshalb tut sich, so könnte man weiter spekulieren, die eine Kultur auch mit dem Foltern leichter als die andere, deren post-sakraler Individualismus unweigerlich in eine verabsolutierte Rechtsstaatlichkeit mündet.

Natürlich ließe sich alles auch anders erklären, und die ganze Wahrheit ist komplexer als Haltorns Traktat, der manchen Widerspruch aus dem Weg räumen muss, um den Faden nicht zu verlieren (Amerikas „Katholiken“ etwa umstellen ihre privaten Räume mit *No Trespassing*-Schildern und erschießen, gut „protestantisch“, jeden, der sich nicht daran hält). Aber darum geht es nicht (nur). Viel mehr interessiert: Worin liegt sein theoretischer Ertrag? Eine mögliche Antwort darauf: im Nachweis einer liberalen Metaphysik. Von Carl Schmitt bis Michael Sandel reicht das Spektrum jener, die den Liberalismus als „dünne“ Philosophie brandmarken, unfähig sich selbst zu begründen und dermaßen hinfällig, dass schon der geringste Windhauch ihn „umhaut“. Wäre dem so – wie könnte man dann erklären, dass sein direktes Derivat, die Verrechtlichung, unentwegt daran arbeitet, den ganzen Globus zu erobern?

Hat Haltorns Werk einen besonderen Schwachpunkt? Eine mögliche Antwort darauf: Er liegt dort, wo unversehens und anthropologisch platt die strukturelle Überlegenheit des „katholischen“ Moments behauptet wird. Als ob „Protestanten“ keine Nackenhaare haben könnten. **Wolfgang Fach**

## **Tiqqun: Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.**

Seit Mitte der 90er Jahre gehört die Rede vom Neoliberalismus zum wissenschaftlichen und öffentlichen Kanon und gilt als die treffsicherste Skizze gegenwärtiger, westlicher Gesellschaften. Im Zentrum des neoliberalen Paradigmas stehen zwei Merkmale, die die neue, flexible Zeit von ihren Vorgängern unterscheidet. Einerseits ruft der neoliberale Zeitgeist den Markt als entscheidende Instanz der Regulation auf den Plan und löst mit seiner „Grammatik der Härte“ das sozialstaatliche Auffangnetz – die alte fordistische Integrationsmaschine – bis an die Belastungsgrenze auf. Die staatliche Souveränität kommt schließlich im Kontext der Globalisierung unter die Räder und wird zunehmend von marktlogischen Steuerungselementen und Mechanismen der Selbstregulation ersetzt. Andererseits konstituiert sich ein neues Subjekt, ein unternehmerisches Selbst, dessen Maxime Flexibilität und Kreativität ebenso umfasst, wie permanente Selbstaktivierung, maßlose Anpassungsfähigkeit und den Zwang, sich ständig neu zu erfinden – mit dem Ziel, das *Selbst* zu Märkte zu tragen. All dies trägt einer neuen Form des Wirtschaftens Rechnung, die im Kampf um Absatzmärkte und effizientere Produktion bemerkt hat, dass das kreative Potential der Angestellten weit profitträchtiger ist, als nur deren mechanische Arbeitskraft.

Dies ist jedoch nicht die ganze Geschichte des „neuen Geistes des Kapitalismus“,<sup>1</sup> wie er vor allem von den *governmentality studies* analysiert wird. Zur gleichen Zeit wurde eine Kontrollgesellschaft errichtet, die alles über ihre Mitglieder wissen will und über das Wechselspiel von Risiko und Vorsorge (fast) alle Lebensbereiche mit Kontrollfunktionen affiziert hat. Nun lassen sich beide Elemente schwer verbinden und es stellt sich die Frage, wie die Expansion der Kontrolle mit der liberalen (also freiheitlichen) Hypothese in einer Aufgussform vereinbar ist. Wenn die Individuen (ökonomisch) frei sein müssen, um sich flexibel und dynamisch zu subjektivieren, widerspricht dies einem kontrollierenden (und damit disziplinierenden) Zugriff. Zudem müsste sich das Problem der Abweichung von selbst erledigen, da das Anderssein produktiv integriert wird. Anders gefragt: Was verbindet den neoliberalen Zeitgeist mit der mehr oder weniger staatlichen Tendenz zur totalen Kontrolle? Und: Ist der Begriff (Neo-)Liberalismus mit seiner Konnotation der Freiheitlichkeit angemessen, um gesellschaftliche Strukturen der Gegenwart zu beschreiben?

Diese Lücke füllt das französische Autorenkollektiv Tiquun mit seinem Buch *Kybernetik und Revolte*, dessen französische Originalausgabe bereits aus dem Jahr 2001 stammt. Wie der Titel des kleinen Bandes vermuten lässt, halten die Autoren nicht viel davon, die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit aus dem Blickwinkel einer „liberalen Hypothese“ zu beleuchten und platzieren stattdessen einen anderen Begriff – oder vielmehr eine ganz neue Perspektive: die „kybernetische Hypothese“ (Tiquun 13).

Der von Norbert Wiener 1947 erstmals verwendete Begriff *Kybernetik* bezieht sich auf das griechische Wort *kybernesis*, was soviel bedeutet wie „ein Schiff steuern“ und „im übertragenen Sinne etwas leiten, regieren“ (Tiquun 16). Es mag auf den ersten Blick verwundern, die Anfänge der Informationstechnik und -forschung, deren Label Mitte der 1970er Jahre ebenso schnell verschwand, wie es in den späten 1940er Jahren aufgetaucht war, als zentrale Kategorie und Grundstruktur der westlichen Nachkriegsgesellschaften zu platzieren. Doch die Argumentation ist weder völlig neu noch unpräzise. Was zumeist als etwas krude Form der *science-fiction* verkannt wird, kann durchaus als grundlegende Perspektive, als Paradigma des wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Blicks diskutiert werden. Die Wissenschaft von der Steuerung komplexer Systeme, deren Untersuchungsgegenstand in erster Linie die Information ist, hat in weiten Teilen der Wissenschaftslandschaft der 1950er und 60er Jahre ihre Spuren hinterlassen – die Macy-Konferenzen legen davon eindrucksvoll Zeugnis ab.<sup>2</sup> Im Grunde geht es dem kybernetischen Blick darum, Systeme, Regelkreisläufe und Schaltnetze als selbstregulierend zu beschreiben und ihr Funktionieren völlig auf ihren immanenten Zweck auszurichten. Folgt man Tiquun, dann ist das Auftauchen dieser neuen Perspektive folgerichtig: „Was geschichtlich und politisch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aufblühte und worauf die kybernetische Hypothese antwortete, war das metaphysische Problem der Begründung der Ordnung ausgehend von der Unordnung.“ Zwei Weltkriege und ein Einstein hatten „das gesamte wissenschaftliche Gebäude, all das, was es den deterministischen Konzeptionen verdankte, die durch die mechanische Physik Newtons verkörpert wurde,“ zu Fall gebracht (Tiquun 21). In dieser Krise wächst das zarte Pflänzchen Kyber-

1 Boltanski, L./Chiapello, E. (2006) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

2 Pias, C./Vogl, J. (2003) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 I, Transactions – Protokolle*, Zürich, Berlin; dies. (2004) *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953 II, Essays & Documents / Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin.

netik, dessen Idee es ist, nicht mehr metaphysisch oder morphologisch nach der Wahrheit der Dinge Ausschau zu halten und die Ordnung aus dieser abzuleiten. Es geht vielmehr um Modelle und Regelkreisläufe der Information, mit dem Ziel, Gewissheiten aus Wahrscheinlichkeiten abzuleiten und den konzipierten Systemen Stabilität zu verleihen: „Die kybernetische Hypothese reagiert folglich in den Naturwissenschaften wie in den Sozialwissenschaften auf einen Wunsch nach Ordnung und Gewissheit“ – genau dies macht sie, argumentiert Tiqqun, totalitären Ideologien verwandt (Tiqqun 14).

Die kybernetische Perspektive infiltrierte umgehend andere Wissenschaftsbereiche wie Psychologie und Anthropologie (u.a.) – als Soziokybernetik (Spiel- und Systemtheorie sind Ableger davon) hat sie die Sozialwissenschaften affiziert. Gesellschaften sind Regelkreisläufe und es muss darum gehen, im Kleinen soziale *Feedbacks* zu kontrollieren und darauf stabilisierend einzuwirken: „Die Kybernetik wird zum Projekt einer grenzenlosen Rationalisierung“ (Tiqqun 17-18). Auch in den krisengeschüttelten Kapitalismus, dessen wilde Phase der Akkumulation das soziale Band zum Zerreißen gespannt hatte, ist der kybernetische Diskurs eingesickert: „Der kybernetische Kapitalismus entwickelte sich, um es dem vom Kapital verwüsteten Gesellschaftskörper zu ermöglichen, sich zu reformieren und sich für einen weiteren Zyklus dem Akkumulationsprozess zur Verfügung zu stellen“ (Tiqqun, 41). Mit den Krisen der Jahre 1968 und 1973 haben sich Kybernetik und der Kapitalismus endgültig verkettet, um auch das letzte störende Element – das Subjekt selbst – in den Regelkreislauf von Akkumulation und Warentausch einzugliedern.

In dieser Konstellation von Informations- und Regelkreisläufen, von *Feedbacks* und (sozialen) Systemen gerät das Individuum als *Subjekt* unter die Räder; für die Soziokybernetik gilt es nur noch „als Ort von *Feedbacks*“ (Tiqqun 32) und Wiener beschreibt den Menschen als Nachricht oder Menschmaschine.<sup>3</sup> Die Unterordnung sozialer und kognitiver Prozesse unter Modelle des Informationsflusses (Gehirn = Computer) streicht am Ende jede subjektive Eigenleistung durch und konstituiert das Individuum als Informationsempfänger, das im besten Fall ein *Feedback* überträgt (z.B. wählen geht) und sich sonst nicht einmisch. Zudem ist jedes handelnde Individuum ein potentieller Störenfried. Lyotard skizziert ein entscheidendes Element im kybernetischen Diskurs, das jedes Subjekt zum Risiko-Patienten eines Regelkreislaufs macht: „In jedem kybernetischen System gibt es eine Bezugseinheit, die es ermöglicht, die durch Einführung eines neuen Elements in das System erzeugte Abweichung zu messen und (...) dieses Element in eine Information für das System zu übersetzen, um schließlich (...) diese Abweichung zu annullieren“ (Tiqqun 48-49). Die alte Vorstellung des Subjekts als Handlungseinheit ist selbst die Abweichung, die in eine Information übersetzt und annulliert werden muss. „Jedes Individuum wird so im kybernetischen Kapitalismus als *Risiko-Dividuum*, als *beliebiger Feind* der sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft subjektiviert“ (Tiqqun 52). Die Sicherheitsdispositive tun ihr Übriges und am Ende steht der Bürger, der „sein Potential zur Zerstörung der Ordnung selbst neutralisiert,“ sich zugleich „zum *Amateur-Experten* der gesellschaftlichen Verwaltung“ macht und „die Nichtigkeit seines Lebens als ununterbrochene Folge von zu realisierenden ‚Projekten‘“ konzipiert (Tiqqun 53, 61).

Die Vorstellung eines kybernetischen Kapitalismus hat weitreichende Konsequenzen für die politische Kritik. Löst man sich vom alten Konfliktmodell (Neo-)Liberalismus

3 Wiener, N. (1953) *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt/M., S. 83ff.

versus soziale Gerechtigkeit und sucht das Problem im kybernetischen Kontroll- und Überwachungsmonster, das den Menschen als akkumulierende *Feedback*-Schleife konzipiert, offenbaren sich weite Teile (linker) Kritik als systemimmanent: „Die Kritik der politischen Ökonomie und die Ökologie kritisieren weder das dem Kapital eigene ökonomische Genre noch die der Kybernetik eigene totalisierende und systembezogene Sichtweise, sondern machen sie paradoxerweise zu Motoren ihrer emanzipatorischen Geschichtsphilosophien“ (Tiqqun 68). Politische Kritik kann – Tiqqun folgend – nicht mehr systematisch oder klassisch politisch (im Sinne von Interessenvertretungen) sein, da diese Form der Einflussnahme zwingend in die Falle der kybernetischen Hypothese tappt, wobei ihr Engagement in Information übersetzt und sublimiert werden kann. Oder die (linke) Kritik beschwört selbst einen kybernetischen Geist totaler Organisation – dies ist z. B. im Ruf nach Sozialismus zu vernehmen. Deutlich in der Tradition der *Situationistischen Internationale* konzipieren die Autoren jede Widerstandspraxis als „Revolte“, als Konzept des konzeptlosen Aufbegehrens. Dies ist soweit nichts Neues, doch die Omnipräsenz der kybernetischen Hypothese in der Informationsgesellschaft hat zur Folge, dass die Revolten „Politiken der Langsamkeit“ (Tiqqun 108) folgen müssen: „Der kybernetische Kapitalismus tendiert dahin, die Zeit selbst abzuschaffen. (...) Die Begriffe 'Echtzeit' und 'just in time' sind ein Beweis für diesen Haß auf die Dauer. Gerade aus diesem Grund ist die Zeit unser Verbündeter“ (Tiqqun Klapptext). Die Revolte muss, anders formuliert, die (Informations-)Ströme unterbrechen statt sie zu intensivieren, wie es etwa Deleuze/Guattari vorschwebte.

Das Autorenkollektiv Tiqqun hat mit seinem zweiten Buch eine düstere Zeitdiagnose vorgelegt und für jede Form kritischer Einflussnahme die Notwendigkeit herausgestrichen, schwere Geschütze aufzufahren. Man muss den radikalen Konsequenzen der Revolte, die Tiqqun als einzige Möglichkeit des Widerstandes konzipiert, nicht gewogen sein. Mit ihrer Setzung der „*Kybernetik als neue Herrschaftstechnologie*“ (Tiqqun 12) spannen die Autoren allerdings einen Horizont auf, der einige Erklärungskraft besitzt und die Analysen neoliberalen Regierens ergänzt. Mit der kybernetischen Hypothese lässt sich einerseits das Paradox des neoliberalen Freiheitsbegriffs verstehen, der sich als Diskurs-element in die Selbstregulation des Informationskreislaufs einschreibt: *Freiheit heißt Freiheit zum Feedback*. Andererseits erklärt es die Agonie linker Kritik, die mit ihrem Fokus der Gerechtigkeit im Rahmen politischer Ökonomie dem Ordnungsideal der Kybernetik ins Netz geht. Die These, dass die Kybernetik als neue Form immanenter Kontingenzverleugnung der gesamten Nachkriegszeit ihren Stempel aufgedrückt hat, ist unzweifelhaft überdeterminiert, dies ändert allerdings nicht viel an ihrer (metaphorischen) Aussagekraft. Es hat wenig Sinn, das Buch *für wahr* zu nehmen und überall die Kybernetik und als deren verlängerten Arm die Computer als Feind zu konstituieren. Tiqqun nutzen das Mittel der Übertreibung, um einen Blick zu evozieren, der disparate Entwicklungen zusammenschweißt und „ein Stück weit“ erklärt, warum *das Politische* in der Sackgasse steckt. Die Erkenntnisse des Buchs sind nicht unbedingt neu, dennoch hilft die *kybernetische Hypothese* als (idealtypisches) Scharnier zwischen Kontrolle und Kapitalismus, Zusammenhänge zu *sehen*, die der kritische Diskurs zum Neoliberalismus nicht zu Tage fördert. **Robert Feustel**

**Saskia Sassen: Territory, Authority, Rights – From Medieval to Global Assemblages. Princeton: Princeton University Press 2006.**

Die Soziologin Saskia Sassen forscht und schreibt zu Phänomenen der globalen Stadt, Globalisierung und Migration. In dem vorliegenden Buch, welches bei Suhrkamp im April auch in deutscher Sprache erhältlich sein wird, versucht sie in einer umfangreichen historischen Analyse die epochalen Transformationsprozesse der Globalisierung mit dem Konzept des Nationalstaates zu verbinden. Sassen stellt die These auf, dass wir uns im Übergang zu einer *denationalisierten* Ära befinden. Dabei sind für die Konstituierung des Globalen die bestehenden national geprägten Organisationssysteme Voraussetzung, auch wenn sie in einigen Sphären geschwächt sind.

Anhand der Kategorien Territorium, Herrschaft und Recht (TAR), welche nach Sassen transhistorische Elemente sind und in (fast) allen Gesellschaften präsent sind, untersucht sie, wie diese in die verschiedenen historischen Formationen eingebaut bzw. in ihnen verankert sind. Sassen nutzt jene drei Komponenten als Analyseraster, um die zwei *assemblages* – das Nationale und Globale – herauszuarbeiten. Beide Sphären stehen sich allerdings nicht als einander ausschließende Systeme gegenüber. Vielmehr werden durch verschiedene historische Konfigurationen und „Verschiebungen“ beide Ebenen gleichzeitig in unterschiedliche institutionelle Bereiche eingeflochten. Was historisch als „national“ konzipiert wurde – d.h. Territorium, Herrschaft und Recht – formiert sich heute neu in globalen Strukturen. Durch wechselseitige Interdependenzen verändern sich diese Komponenten ebenso wie die institutionellen Rahmenbedingungen. Das Globale stellt keine neue, separate Sphäre dar, sondern formiert sich innerhalb des Nationalen. Zum Verständnis der heutigen fundamentalen Prozesse greift Sassen auf die Geschichte zurück. Vom Spätmittelalter, dem feudalen Frankreich unter den Kapetingern, über Großbritannien im Zeitalter der Industrialisierung und der Entstehung des Nationalstaates, bis hin zu den USA im Nachkriegszeitalter zeichnet sie die Veränderungen der beiden Arenen nach. Der Fokus liegt dabei auf den Umbrüchen, den Diskontinuitäten, Berührungspunkten und dem Transfer von „alten Potentialen“ (*capabilities*) in neue Organisationslogiken in den jeweiligen historischen Perioden. Dementsprechend ist das Buch auch in drei Teile gegliedert: Während im ersten Teil jene fundamentalen Transformationsprozesse durch die Konstruktion des Nationalen untersucht werden, behandelt Teil zwei den Denationalisierungsprozess. Im dritten Teil wird die Formierung des neuen globalen und digitalen Zeitalters verfolgt. Der große Bogen beginnt mit der Herausbildung der territorialen Nationalstaaten in Europa, welche anhand verschiedener „Fähigkeiten“ des feudalen Systems beschrieben werden. Die Idee einer legitimen Macht der territorialen und souveränen Nationalstaaten stellt aus Ssassens Perspektive keine radikale Innovation dar, sondern hat ihren Ursprung im Feudalismus. Insgesamt werden vier „Kapazitäten“ des Spätmittelalters herausgearbeitet, welche entscheidend sind für die neue nationalstaatliche Organisationslogik. Erstens ist es die geringe Tragkraft der nationalen Einheit bzw. die schwache Staatsmacht, aus welchen sich zweitens die Staatsbürokratie mit einem standardisierten Steuersystem herausbildete. Drittens wurde die für den Nationalstaat entscheidende souveräne Macht durch die Monarchie mit ihrer göttlichen Machtlegitimation ermöglicht. Viertens entwickelte sich aus den autonomen Stadtgemeinschaften in Europa und deren besonderen politischen Ökonomien die Bürgergesellschaft mit den entsprechenden Rechten sowie säkularen und verfassungsmäßigen Herrschaftsformen. Den Er-

rungenschaften auf dem Gebiet des Rechts misst Sassen eine besondere Bedeutung bei. Weiterhin werden die Formation der Nationalökonomien bzw. nationaler Kapitalismen betrachtet und deren Konflikte untereinander aufgezeigt.

Im zweiten Teil untersucht Sassen anhand der Veränderungen des TAR-Komplexes die Entwicklung hin zu einer globalen Ära, die sich seit 1980 als neue Organisationslogik herausgebildet hat. Der Linse der Autorin entsprechend werden zur Tiefenanalyse der Staat als Herrschaftsinstanz, die Staatsbürgerschaft als Rechtsinstanz und die Weltwirtschaft als Instanz der Begrenzung der territorialen Staatsautorität genutzt. Die Veränderungen, die in der Nachkriegsphase stattgefunden und zur globalen Ära geführt haben, sind für die Autorin nicht vergleichbar mit dem supranational konzipierten, aber funktional die Nationalökonomien schützenden Bretton-Woods-System. Die „staatsimmanenten“ Transformationen – wie z.B. die sich in den USA vollziehenden Machtverschiebungen aufgrund der Zunahme von (internationalen) wirtschaftlichen Akteuren und Prozessen – sind Bestandteil des grundlegenden Unterschieds zum heutigen globalen Zeitalter. Damit verknüpft sind Phänomene wie Privatisierung, Tendenzen der Deregulierung und die marktformige Formierung von öffentlichen Bereichen, welche zu Machtverschiebungen bezüglich der politischen Partizipation, der Exekutive und des rechtlichen Bereichs führen. Exklusive Zugriffe des Staates werden aufgebrochen. Zum einen intern, durch die Machtverschiebung von der Legislative zur Exekutive, zum anderen extern, durch nicht-staatliche Kräfte, welche neue normative Ordnungen jenseits des Nationalstaatlichen schaffen. Angesichts dieser Dynamiken bewirken die Globalisierung und Computernetzwerke mannigfaltige Veränderungen im formalen und informalen Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger und im Beziehungsgeflecht von alten und neuen informellen Politikfeldern. Aber trotz des Destabilisierungseffekts bezüglich staatszentristisch organisierter Hierarchien werden Öffnungen geschaffen für neue politische Akteure und Felder. Diese Tendenz wird zum Beispiel anhand der Entterritorialisierung des Konzeptes Staatsbürgerschaft als Praxis und Identifikationsmuster deutlich. Im Entfaltungsprozess der globalen Wirtschaft wird dem Staat als „institutioneller Heimat“ für neue Politiken und Politikfelder weiterhin eine besondere Bedeutung beigemessen.

Ausgehend vom Konzept der Denationalisierung und der Bedeutungsverschiebung einiger nationaler Komponenten in neue Organisationslogiken wird im dritten Teil des Buches die Frage aufgeworfen, wie diese mit neuen elektronischen Technologien verknüpft sind. Sassen fragt, inwieweit die globalen digitalen „Gruppen“ autonom sind und wie ihr Verhältnis zum historischen Nationalstaat und dessen Teilen untereinander beschaffen ist. Es werden dabei zwei Felder betrachtet, welche für die neuen Technologien entscheidend sind: die globalen elektronischen Finanzmärkte und das Netzwerk globaler Akteure. Auch hier betrachtet Sassen das Digitale durch ihre spezifische „Analyselinsse“. Im Unterschied zur allgemeinen Annahme, digitale Bereiche wären losgelöst von territorialen, herrschaftlichen und rechtlichen nicht-digitalen Bereichen, wird das Bild der Überlappung entwickelt. Die Konsequenz jener Überschneidungen zwischen digitalen und historisch gewachsenen nationalen Gegebenheiten besteht einerseits in der Verformung des Nationalen durch digital ermöglichte zeitliche und räumliche Ordnungen. Zum anderen multipliziert diese Zusammensetzung partielle, spezielle und neuartige Raum-Zeit Ordnungen, die sich radikal von den nationalen unterscheiden. Trotz der Berührungspunkte und Überlappungen wird die nationale, bürokratisierte und zentripetale Raum-Zeit-Ordnung als unvereinbar mit der zentrifugalen, globalen Raum-Zeit-Ordnung dargestellt. Die Antwort, in welche Richtung die Entwicklung gehen wird, ist jedoch nicht Sassens Erkenntnisziel. In jedem Falle wird diese Wende neuartige Heterogenitätstypen, Ungleichheiten und Ungleichgewichte produzieren. **Susanna Karawanski**