

PETER FISCHER

Politische Philosophie  
im 20. Jahrhundert

Von Max Weber bis  
Giorgio Agamben

Texte zur Philosophie. Neue Folge. Heft 1



Peter Fischer

# Politische Philosophie im 20. Jahrhundert

Von Max Weber bis Giorgio Agamben

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2018

TEXTE ZUR PHILOSOPPHIE  
NEUE-FOLGE · HEFT 1

Herausgegeben von der Philosophischen Dienstagsgesellschaft  
der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen



Diese Publikation wird mitfinanziert durch Steuermittel auf Grundlage des  
von den Abgeordneten des Sächsischen Landtags beschlossenen Haushaltes.

ISBN 978-3-947176-10-6

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2018  
Harkortstraße 10, D-04107 Leipzig  
[www.sachsen.rosalux.de](http://www.sachsen.rosalux.de)  
[info@rosalux-sachsen.de](mailto:info@rosalux-sachsen.de)

Umschlag: Peter Fischer / Daniel Neuhaus  
Satz: Daniel Neuhaus  
Herstellung: Online-Druckerei »Wir machen Druck« GmbH

# INHALT

Vorwort .....	9
1. Max Weber – Herrschaftsformen und der Beruf zur Politik ..	13
1.1. Webers Begriff der Politik .....	14
1.2. Typen der Herrschaft .....	17
1.2.1. Rationale Herrschaft .....	18
1.2.2. Traditionale Herrschaft .....	19
1.2.3. Charismatische Herrschaft .....	20
1.3. Parteien, Minimierung der Herrschaft, Repräsentation und Parlamentarismus .....	23
1.4. Politik als Beruf: Leidenschaft und Augenmaß, Gesinnung und Verantwortung .....	27
1.5. Schlussbemerkungen .....	32
2. Hannah Arendt – Was ist Politik? .....	35
2.1. Antipolitische Gemeinplätze .....	36
2.2. Gewalt als Herstellungskategorie .....	39
2.3. Macht und Gewalt .....	42
2.4. Politik als Handlungskategorie .....	46
2.5. Schlussbemerkungen .....	50
3. Helmuth Plessner – Die Grenzen der Gemeinschaft und die Not- wendigkeit der Politik .....	53
3.1. Gemeinschaft als Idol der Zeit .....	53
3.2. Gemeinschaften des Blutes und der Sache .....	58
3.3. Die anthropologische Notwendigkeit der Gesellschaft und ihre vermittelnde Funktion .....	61
3.4. Die Diplomatie, der Takt und die Notwendigkeit von Sou- veränität und Gewalt .....	64
3.5. Schlussbemerkungen .....	68
4. Carl Schmitt – Souveränität, Ausnahme, Feind .....	71
4.1. Souveränität und Ausnahmezustand. Das dezisionistische Element des Rechts .....	71
4.2. Der Begriff des Politischen .....	76
4.3. Die Dialektik der Legalität in Ermangelung von Legitimität ..	84
4.4. Inhaltliche Legitimation durch Artgleichheit. Schmitts Ak- komodation an den Nazismus .....	90
4.5. Schlussbemerkungen .....	92

5. Walter Benjamin – Kritik der Gewalt aus geschichtsphilosophischer Perspektive .....	95
5.1. Gewalt als Mittel .....	96
5.2. Gewaltlosigkeit .....	103
5.3. Gewalt als Manifestation .....	107
5.4. Schlussbemerkungen .....	116
6. Hannah Arendt – Totalitarismus .....	119
6.1. Methodische Voraussetzungen der Bestimmung des Totalitarismus als neuer Staatsform .....	121
6.2. Erste Bestimmungen von Wesen und Prinzip des Totalitarismus .....	124
6.3. Zur Kritik ideengeschichtlicher Gleichsetzungen .....	126
6.4. Zum Charakter totalitärer Ideologien und zu ihrem Zusammenhang mit dem Terror .....	130
6.5. Die Grunderfahrung des Totalitarismus .....	134
6.6. Schlussbemerkungen .....	135
7. Liberalismus und Kommunitarismus .....	139
7.1. Allgemeine Charakteristik von Liberalismus und Kommunitarismus .....	139
7.2. Das Grundthema: Freiheit versus Gemeinschaft .....	141
7.3. Die Lebenssituation in modernen Gesellschaften .....	143
7.4. Politische Beteiligung versus Minimalstaat .....	145
7.5. Verteilungsgerechtigkeit und Gefahren für die Demokratie .....	148
7.6. Aspekte eines systematischen Vergleichs von Liberalismus und Kommunitarismus .....	150
7.7. Schlussbemerkungen .....	156
8. Jürgen Habermas – Diskurstheorie der Politik und des Rechts .....	159
8.1. Drei normative Demokratiemodelle .....	159
8.2. Zur Kritik moderner Legitimitätskonzepte .....	164
8.3. Die Kreisförmigkeit der Begründung von Recht und Politik .....	166
8.4. Die Institution des Rechts .....	168
8.5. Diskursprinzip – Moralprinzip – Demokratieprinzip .....	171
8.6. Administrative Macht und Öffentlichkeit .....	173
8.7. Schlussbemerkungen .....	176
9. Niklas Luhmann – Systemtheorie des Rechts und der Politik .....	179
9.1. Was ist ein System? .....	179
9.2. Kommunikation als Operation sozialer Systeme .....	186

9.3. Die Funktionen von Recht und Politik .....	188
9.4. Die Codes von Recht und Politik .....	191
9.5. Die strukturelle Kopplung von Recht und Politik ....	195
9.6. Schlussbemerkungen .....	196
10. Hanna Arendt und Arnold Gehlen – Posthistoire und die poli- tische Bedeutsamkeit des bloßen Lebens .....	199
10.1. Was ist das Posthistoire? .....	200
10.2. Politische Grundsätze im Posthistoire .....	202
10.3. Biopolitik als metabiologischer Prozess der Technisierung	204
10.4. Der Begriff der Arbeit und der menschliche Lebensprozess	209
10.5. Der technoide Naturalismus des Lebens .....	213
10.6. Schlussbemerkungen .....	217
11. Michel Foucault – Dispositive der Biomacht .....	219
11.1. Foucaults Methode .....	219
11.2. Was ist Souveränitätsmacht? .....	222
11.3. Disziplinarmacht und Biopolitik .....	224
11.4. Normierung und Prüfung, Normalisierung und Kalkül	229
11.5. Die Biomacht als Todesmacht .....	232
11.6. Biomacht und Neoliberalismus .....	234
11.7. Schlussbemerkungen .....	236
12. Giorgio Agamben – Paradigmen abendländischer Politik ..	239
12.1. Reproduktives Leben und Lebensform .....	240
12.2. Leben und Politik .....	244
12.3. Politik und Sprache .....	246
12.4. Die einschließende Ausschließung und die Methode Agambens .....	248
12.5. Die Logik der Ausnahme als Verhältnis von Souverän und Homo sacer .....	251
12.6. Das Paradigma des Lagers. Biopolitik in der Moderne	258
12.7. Schlussbemerkungen und ein ganz kurzes Fazit .....	262
Literatur .....	265
Empfehlungen zur weiteren Lektüre .....	269
Über den Autor .....	273



## VORWORT

Bieten die wenigen Jahre seit dem Ende des 20. Jahrhunderts bereits genügend Abstand für einen umfassenden Blick auf dessen Entwicklungen, sei es im Ganzen oder in Teilbereichen? Auf diese Frage gibt es letztlich keine verbindliche Antwort: Jeder Blick ist perspektivisch, kann daher seinen Gegenstand nie vollständig erfassen und wird von einer Aufmerksamkeit geleitet, die durch das orientiert wird, was auffällt, und die sich selbst orientieren möchte, indem sie bei bestimmten Erscheinungen besonders aufmerkt. Die Spannung zwischen dem sich Aufdrängenden und dem bewusst in den Fokus Genommenen wird erzeugt durch die Situation, aus der heraus der Blick geworfen wird, und den vielfältigen Dimensionen ihrer Geschichtlichkeit. Wichtiger als ein umfassender Überblick sind vielleicht gezielte Einblicke.

Für die folgende Darstellung der Politischen Philosophie im 20. Jahrhundert sind insbesondere drei Kategorienpaare leitend: *Souveränität und Legalismus*, *Gewalt und Recht*, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Es handelt sich dabei nicht schlechthin um Gegensätze, sondern um Begriffe, welche das Ausmaß von einander überlappenden Problemfeldern abstecken. Deren Bearbeitung entscheidet darüber, wie jene Begriffe verstanden oder konzipiert werden, welche heute oftmals als vermeintlich selbstverständliche Antworten auf alle Fragen der Politik und der Politischen Philosophie präsentiert werden: *Demokratie*, *Rechtsstaat*, *Menschenrechte*, *Marktwirtschaft*. Die vorgestellten und diskutierten Positionen wurden danach ausgewählt, ob sie die leitenden Kategorienpaare auf paradigmatische Weise zu bestimmen versuchen und ob sie daher geeignet sind, zu zeigen, dass die vermeintlich selbstverständlichen Antworten konzeptuell ganz unterschiedliche Bedeutungen annehmen können. Aufgrund dieser eher begrifflich-systematischen Orientierung erfolgt die Darstellung der einzelnen Positionen nicht streng nach der Chronologie. Die ersten drei Kapitel stellen eine Art Exposition in die Themen- und Problemfülle dar. Im Zentrum der nächsten beiden Kapitel steht das Problem von Recht und Gewalt sowie seine Bedeutsamkeit für das Problem von Souveränität und Legalismus. Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit dem Totalitarismus, in dem die Probleme

der Politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihrer extremsten Zuspitzung erscheinen, was aber vielleicht erst nach den drei letzten Kapiteln zur Biopolitik ganz deutlich wird. Die Kapitel sieben bis neun diskutieren Konzepte der Demokratie und des Rechtsstaates.

Politische Philosophie wird seit dem Beginn der Neuzeit in ihrem Kern als Staats- und Rechtsphilosophie verstanden. Von diesem Vorverständnis wird auch hier ausgegangen. Es wird sich aber zeigen, dass die Themen der Politischen Philosophie nicht behandelt werden können, ohne weitere Disziplinen einzubeziehen. Insbesondere zu nennen sind die Anthropologie, die Ethik, die Gesellschaftstheorie und die Geschichtsphilosophie. Durch diese systematischen Beziehungen erweist sich die Politische Philosophie als ein Zentrum der Epochenanalyse, was für die Moderne bedeutet, dass die philosophische Reflexion der Technikentwicklung und der Entstehung der Politischen Ökonomie grundlegende Bedeutsamkeit erlangen. Es sind nicht zuletzt solche Reflexionen, welche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu führen, die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Leben auf eine solch grundsätzliche Weise neu zu stellen, die besonders bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben mit einem gewissen Neoaristotelismus einhergeht, der den Weg weist zur Überwindung der radikalen Verabschiedung aristotelischer Paradigmen aus der Politischen Philosophie, wie sie insbesondere von Thomas Hobbes, aber nicht nur von ihm, am Beginn der Neuzeit betrieben wird. Der Themenbereich, für den das Schlagwort *Biopolitik* steht, veranlasst aber in historischer Hinsicht nicht nur den Rückgriff auf antike Philosophie, sondern auch die Beschäftigung mit theologischen Paradigmen der Politik: Michel Foucaults Darstellung der Pastoralmacht als Vorläuferin für Techniken der Biomacht ist ebenso zu nennen wie Agambens Untersuchungen über das Reich, die Herrlichkeit und die Ökonomie in christlichen Kontexten. Die kritische Reflexion der theologischen Prägung politischer Kategorien bleibt in der folgenden Darstellung weitgehend ein Desiderat, dass nur durch die Empfehlungen zur weiteren Lektüre gemildert wird. Außerdem verweisen diese Empfehlungen auf einige nicht besprochene Standardwerke aus dem 20. Jahrhundert sowie auf neuere Literatur seit der Jahrtausendwende.

Heutige Realpolitik steht vor globalen Herausforderungen und muss daher wesentlich Geopolitik sein, wofür aber zumeist die Institutionen mit den entsprechenden Befugnissen noch fehlen. Nicht zuletzt deshalb erscheint berufspolitisches Handeln oft als Stückwerk oder gar als hilf-

los. Die Reaktionen auf diese Situation fallen unterschiedlich, sogar gegensätzlich aus: politikverdrossener Rückzug aus der Öffentlichkeit, politisches Engagement in Bürgerinitiativen und Nichtregierungsorganisationen, politischer Extremismus. Was in einer Medien-Spektakel-Gesellschaft, in der die Meinungsbildung nicht unwesentlich von einem Konglomerat aus Journalismus und Lobbyismus bestimmt wird, möglicherweise in allen Fällen fehlt, sind die Muße und die Bereitschaft zur theoretischen Betrachtung und damit zum grundsätzlichen Fragen über die Tagespolitik hinaus. Für solche Betrachtungen ist es notwendig, *selbst zu lesen* und *selbst zu denken*: Selbstbildung statt Meinungsbildung durch »Information«. Dafür möchte dieses Buch Anregungen, Hinweise und eine erste Hilfestellung bieten. Es beschränkt sich daher nicht auf die Darstellung gesicherten Wissens, sogenannter Lehrmeinungen, sondern enthält auch Interpretationen und Positionen, über die gestritten werden kann und soll.

Hervorgegangen ist dieses Buch aus Vorlesungen, die ich an den Universitäten in Stuttgart, Leipzig und Mainz gehalten habe. Ich danke all jenen, die meine Lehrveranstaltungen und Vorträge zu Themen der Politischen Philosophie besuchten und mit mir diskutierten. Sie haben dazu beigetragen, dass der Text mehrfach überarbeitet wurde.



# 1. MAX WEBER

## HERRSCHAFTSFORMEN UND DER BERUF ZUR POLITIK

Max Weber, er lebte von 1864 bis 1920, gilt neben Ferdinand Tönnies als einer der Begründer der Soziologie in Deutschland. Sein Werk erlangte über die Soziologie hinaus beachtlichen Einfluss auf die Entwicklung der Sozial-, Geschichts- und Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert.

Die Wirkmächtigkeit seiner Schriften gründet nicht zuletzt in seinem Begriff von Soziologie. In der von seiner Frau, Marianne Weber, 1921/22 posthum herausgegebenen Abhandlung *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, die als Summe seines Lebenswerkes gelten kann, gibt Weber die folgende Begriffsbestimmung:

»Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. »Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. »Soziales« Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.«<sup>1</sup>

Die Soziologie ist für Weber offensichtlich keine Disziplin, die sich in Statistiken, ethologischen Beschreibungen und systemtheoretischen Modellierungen erschöpft, sondern eine *Gesellschaftstheorie*, die die verschiedensten Motive des sozialen Handelns, von den ökonomischen bis zu den religiösen, berücksichtigt, um Verstehens- und Erklärungsleistungen erbringen zu können.

Aus philosophischer Sicht ist besonders Webers *Methode der begrifflichen Konstruktion von Idealtypen* bedeutsam. Weber will nicht nur historisch bestimmte Fälle sozialen Handelns erklären und verstehen, er will nicht nur erforschen, was solches Handeln im Durchschnitt bei einer gegebenen Anzahl solcher Fälle bestimmt, sondern er arbeitet reine Typen heraus, die in dieser Reinheit zwar in der Wirklichkeit nicht

1 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [1921/22]. Tübingen<sup>5</sup>1980, 1. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Weber 1921/22. Für alle Zitate gilt: Einfügungen in runden Klammern sind vom jeweiligen Autor; Einfügungen in eckigen Klammern sind von mir.

vorkommen mögen, die aber ein methodisch bedeutsames Analyseinstrumentarium darstellen (vgl. Weber 1921/22, 1f).

Besonders bekannt geworden ist seine *Idealtypik des Handelns*, welche zwischen zweckrationalem, wertrationalem, affektuellem und traditionalem Handeln unterscheidet (vgl. Weber 1921/22, 12f). Für die Politische Philosophie mindestens genauso interessant ist seine *Typisierung der Herrschaft* (vgl. Weber 1921/22, 122ff).

Die Typen der Herrschaft sollen im Folgenden dargestellt werden. Diese Typisierung liegt Webers Überlegungen über die Anforderungen an den Berufspolitiker zugrunde, welche er in seinem berühmten Vortrag *Politik als Beruf* aus dem Jahre 1919 äußert. In diesem Vortrag definiert er den Begriff der Politik, was weitere Begriffsbestimmungen provoziert und als Ausgangspunkt der gesamten Darstellung dienen soll.

### 1.1. Webers Begriff der Politik

Webers Bestimmung des Begriffs der Politik nimmt einen eigenartigen, aber für das übliche Politikverständnis bezeichnenden Verlauf. Weber geht davon aus, dass der Begriff der Politik sehr weit ist, wenn versucht wird, die alltäglichen Verwendungsweisen des Wortes »Politik« mit ihm zusammenzufassen. So schreibt Weber: »Man spricht von der Devisenpolitik der Banken, von der Diskontpolitik der Reichsbank, von der Politik einer Gewerkschaft in einem Streik, man kann sprechen von der Schulpolitik einer Stadt oder Dorfgemeinde, von der Politik eines Vereinsvorstandes bei dessen Leitung, ja schließlich von der Politik einer klugen Frau, die ihren Mann zu lenken trachtet.«<sup>2</sup> Dieser weite Begriff der Politik, so Weber, umfasst also »jede Art selbständig leitender Tätigkeit« (Weber 1919, 505). Die Betonung liegt also auf der Leitung, der leitenden Tätigkeit. Weber kann so verstanden werden, dass er damit das Genus proximum seiner Definition von Politik angibt. Die Bestimmung der Differentia specifica gerät ihm zunächst zur Tautologie, die er durch eine Anfügung nur formal vermeidet. Diese Bestimmung lautet nämlich: »Wir wollen heute [in diesem Vortrag] darunter nur verstehen: die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, heute [in der Moderne] also: eines Staates« (Weber 1919, 505).

2 Max Weber: Politik als Beruf [1919]. In: ders.: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen <sup>5</sup>1988, 505. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Weber 1919.

Tautologisch wäre Webers Bestimmung, wenn sie lautete: Politik ist die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes. Die Tautologie wird formal vermieden, wenn die Definition lautet: Politik ist die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines Staates. Formalist die Tautologie vermieden, weil zur Definition des Begriffs *Politik* nicht das Wort »politisch« verwendet wird. Aber inhaltlich ist klar, dass ein Staat üblicherweise als ein politisches Gebilde verstanden wird. Insofern haftet dieser Bestimmung doch etwas Tautologisches an.

Es ist wohl nicht zufällig, dass Weber bei dieser Begriffsbestimmung in Schwierigkeiten gerät. Eigentlich manifestiert sich in seiner Begriffsbestimmung nur, dass in der Moderne Politik mit der Staatstätigkeit und ihrer Beeinflussung identifiziert wird. Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, was diese Tätigkeit von anderen Bereichen der menschlichen Tätigkeit unterscheidet, und insofern ist die Bestimmung des Begriffs der Politik lediglich auf die Bestimmung des Begriffs *Staat* verschoben. Was unter *Staat* zu verstehen ist, muss auch deshalb geklärt werden, weil der Genitiv der Wendung »Leitung eines Staates« zweideutig ist: Wenn gemeint ist, dass der Staat geleitet wird, so erhebt sich die Frage, durch wen er geleitet wird; wenn die Leitung durch den Staat gemeint ist, erhebt sich die Frage, wen oder was er leitet.

Über den Begriff des Staates sagt Weber, dass er sich »soziologisch nicht definieren« lässt »aus dem Inhalt dessen, was er tut«, weil sich keine Aufgaben oder Tätigkeiten angeben lassen, die einerseits nicht auch durch den Staat und die andererseits ausschließlich durch den Staat wahrgenommen werden (Weber 1919, 506). Soziologisch kann der Staat daher nach Weber nur definiert werden durch das *ihm spezifische Mittel*: die physische Gewaltsamkeit. Seine auf die Moderne bezogene *Definition des Staates* lautet daher: »Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das ›Gebiet gehört zum Merkmal – das *Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit* für sich (mit Erfolg) beansprucht« (Weber 1919, 506). Der Staat gründet also auf Gewalt und ist die »alleinige Quelle des ›Rechts‹ auf Gewalt-samkeit« (Weber 1919, 506).

Weber will damit nicht sagen, dass die Gewalt das einzige oder das am häufigsten eingesetzte Mittel des Staates sei. Aber als *legitime* Gewalt ist sie das nur für ihn *spezifische* Mittel. Würden also nur soziale Gebilde bestehen, denen Gewalt fremd ist, dann würden der Begriff des Staates und damit auch der der Politik mangels Anwendungsmöglichkeit

entfallen: Es wäre dann das eingetreten, was in einem bestimmten Sinne der Begriff *Anarchie* bezeichnet (vgl. Weber 1919, 506), also das Freisein von Herrschaft.

Weil der Staat also durch das Mittel physischer Gewaltsamkeit charakterisiert wird, das anzuwenden nur bestimmte Menschen bzw. Menschen in bestimmten Funktionen berechtigt sind, sagt Weber, dass der Staat ein »*Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen« ist (Weber 1919, 507). Anarchie wäre danach die Aufhebung dieses Herrschaftsverhältnisses.

Der Versuch, den Begriff der Politik zu bestimmen, führt Weber also über den Begriff des Staates zu den Begriffen der legitimen Gewalt und der Herrschaft. Damit stellt sich die Frage, aus welchen Gründen Menschen – insbesondere jene, die beherrscht werden – das sich auf Gewalt stützende Herrschaftsverhältnis als legitim ansehen. Eben diese *Legitimitätsgründe* sind es, nach denen Weber die Herrschaftsformen idealtypisch unterscheidet, wohl wissend, dass in der Wirklichkeit diese Gründe gemeinsam auftreten können und durch Motive der Furcht und der Hoffnung unterstützt werden (vgl. Weber 1919, 507).

Weber, der Politik zunächst als leitende Staatstätigkeit oder staatsleitende Tätigkeit bestimmt, gelangt aufgrund seines Begriffs vom Staat schließlich dahin, Politik mit *Machtstreben* zu identifizieren. So schreibt er in seinem Vortrag *Politik als Beruf*:

»Politik« würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt. [...] – Wer Politik treibt, erstrebt Macht: Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele (idealer oder egoistischer), – oder Macht »um ihrer selbst willen: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen« (Weber 1919, 506f).

Weil Weber die *Macht* bestimmt als die *Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen*, gleichgültig, worauf diese Chance beruht (vgl. Weber 1921/22, 28), ist für ihn Gewaltanwendung nur eine, nämlich die für das politische Handeln spezifische Form der Machtausübung.

Aufgrund all dieser Bestimmungen kann Webers Begriff der Politik so zusammengefasst werden: *Politik ist das Streben nach jener Macht, die spezifisch dadurch charakterisiert ist, dass sie das Monopol der legitimen Gewalt einschließt und damit ein Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen begründet*. Oder kurz gesagt: *Politik ist das Streben nach und die Ausübung der staatlichen Macht*.

## 1.2. Typen der Herrschaft

Den Begriff *Herrschaft* definiert Weber, indem er schreibt: »Herrschaft soll [...] die Chance heißen, für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden« (Weber 1921/22, 122). Die Befehle werden vom Herrscher und von den Angehörigen des Herrschaftsstabes gegeben. Gehorsam können diese Befehle, wie bereits gesagt, aus vielerlei Gründen finden. Wenn Herrschaft und Gehorsam aber dauerhaft stabil sein sollen, muss ein Legitimitätsglaube hinzukommen. Deshalb erhebt jede Herrschaft einen Legitimitätsanspruch. Je nach der Art der beanspruchten Legitimität, die dann im dauerhaften und stabilen Gehorsam Anerkennung findet, unterscheiden sich die reinen Typen der Herrschaft (vgl. Weber 1921/22, 122ff). Nach Weber sind es drei: Herrschaft kann *rational*, *traditional* oder *charismatisch* legitimiert sein (vgl. Weber 1921/22, 124). Die Typen der legitimen Herrschaft dienen nicht nur der Analyse von Staaten, sondern auch anderer sozialer Verbände.

*Im rationalen Sinne als legitim gilt eine Herrschaft, die auf einer legalen, gesetzten, sachlichen und unpersönlichen Ordnung beruht. Die Anordnungen des Herrschaftsstabes sind in einem formalen Sinne legal, d. h., sie entsprechen juristischen Gesetzen.*

*Die Legitimität traditionaler Herrschaft beruht auf der Unantastbarkeit einer Tradition, durch die bestimmte Personen berufen sind, die Herrschaft auszuüben und einen Herrschaftsstab zu bilden. Die Herrschenden selbst sind an diese Tradition gebunden.*

*Charismatisch legitimiert wird eine Herrschaft durch einen in besonderer Weise qualifizierten Führer, dem persönliches Vertrauen entgegengebracht wird. Das Charisma kann in der Heiligkeit, im Heldentum oder in einer sonstigen Vorbildlichkeit des Führers bestehen. Es handelt sich also um eine außeralltägliche Hingabe an eine charismatische Person und an die durch sie geoffenbarte oder geschaffene Ordnung.*

Beginnend mit der rational legitimierten Herrschaft sollen diese drei Typen im Folgenden näher betrachtet werden.

### 1.2.1. Rationale Herrschaft

Für die rationale Herrschaft gilt, dass beliebiges Recht gesetzt werden kann und dann in einem bestimmten Gebiet bzw. im Machtbereich eines Verbandes gilt. Das *Recht* existiert in Form von festgelegten Regeln und ihrer Anwendung auf den Einzelfall. Der Vorgesetzte, sei es nun z. B. ein Beamter oder ein gewählter Staatspräsident, gehorcht in seinen Anordnungen dieser unpersönlichen Ordnung. Ebenso gehorcht auch der Beherrschte nur dem Recht, also nur im Rahmen von dessen Zuständigkeit.

Die Herrschaft ist, wie dies Weber ausdrückt, in Form einer *Behörde* organisiert. Sie ist damit *kontinuierlich*, *regelgebunden* und *in Zuständigkeiten eingeteilt*. Eine solche Behörde schließt Leistungspflichten aufseiten des Herrschaftsstabes ein; beruht auf einer Zuordnung von Befehlsgewalten; kennt feste Regelungen bezüglich bestimmter Zwangsmittel und ihrer Anwendung; umfasst eine Amtshierarchie, die Kontrolle, Aufsicht, Beschwerde und Berufung ermöglicht; und arbeitet nach Verfahrensregeln.

Für die Tätigkeit in einem solchen *Herrschaftsstab*, den Weber auch als *Verwaltungsstab* bzw. *Bürokratie* charakterisiert, ist zumeist eine besondere Fachschulung nötig. Es besteht Trennung von Privat- und Amtsvermögen. Der Amtsinhaber kann sich das Amt nicht aneignen, sondern kann abberufen werden. Die Verwaltung erfolgt nach Aktenmäßigkeit, auch wenn mündliche Anhörungen vorgesehen sind, d. h., die Verwaltungsakte werden schriftlich fixiert und Entscheidungen oft nach Aktenlage getroffen (vgl. Weber 1921/22, 123ff). An der Spitze einer Verwaltungshierarchie findet sich meist ein *nichtbürokratisches Element*, d. h. Minister oder Staatspräsidenten müssen nicht eine bestimmte Fachschulung nachweisen. Insofern gehören sie formal, aber nicht material zur Bürokratie (vgl. Weber 1921/22, 127). *Bürokratie wird also als eine berufsmäßig geschulte Verwaltung verstanden.*

Die so charakterisierte rationale Herrschaft ist, wie bereits Weber zu seiner Zeit feststellen konnte, im heutigen Alltag die wichtigste Form der Herrschaft: »Denn Herrschaft ist im *Alltag* primär: *Verwaltung*« (Weber 1921/22, 126). Die Vorteile der rationalen Form der Herrschaft liegen in ihrer *Berechenbarkeit*, in der *Möglichkeit, sie technisch zu vervollkommen* und in der *Sachkompetenz* des Verwaltungsstabes (vgl. Weber 1921/22, 128). Diese Form der Herrschaft ist daher die »Keimzelle des modernen okzidentalischen Staats« und entspricht den Anforderun-

gen der Massengesellschaft, der modernen Technik und Ökonomie (Weber 1921/22, 128). Bürokratie erscheint also bei Weber als *Gebot der Moderne*.

Weil die historische Entwicklung der legalen Herrschaft zur Herausbildung eines berufsmäßigen Verwaltungsstabes führt, stellt sich stets die Frage: »*Wer beherrscht* den bestehenden bürokratischen Apparat?« (Weber 1921/22, 128). Auf den ersten Blick müsste die Antwort lauten, jene, die an der Spitze der jeweiligen Verwaltungshierarchien stehen. Die Bürokratie erscheint dann als Apparat, der weiterhin funktionieren kann, auch wenn z. B. in Folge einer Revolution oder eines Krieges ein Wechsel an der Spitze vollzogen wird (Weber 1921/22, 128). Die Beamten und Verwaltungsangestellten würden dann auch weiterhin leidenschaftslos ihre Pflicht tun, d. h. legale Regeln anwenden, worin diese dann inhaltlich auch immer bestehen mögen (vgl. Weber 1921/22, 129f). Dabei ist aber zu bedenken, dass Weber über den Charakter der Verwaltung schreibt: »Die bürokratische Verwaltung bedeutet: Herrschaft kraft *Wissen*: dies ist ihr spezifisch rationaler Grundcharakter« (Weber 1921/22, 129). Dieses Wissen ist einerseits *allgemeines Fachwissen*, welches während der Schulung erworben wird, andererseits *besonderes Dienstwissen*, das spezielle Fälle und Fakten betrifft und Amtsgeheimnisse einschließen kann. Dies kann aber bedeuteten, dass ein oberer Fachbeamter, z. B. ein Staatssekretär, einer Person, die nur formal, aber nicht inhaltlich zur Bürokratie gehört, z. B. einem Minister, auf Dauer überlegen ist: Aufgrund seines *spezifischen Herrschaftswissens* kann der Staatssekretär den Minister quasi steuern. Damit deutet sich das von Weber hier nicht weiter verfolgte Problem an, dass innerhalb der staatlichen Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Judikative die Exekutive tendenziell die Herrschaft übernimmt.

### 1.2.2. Traditionale Herrschaft

Durch Tradition legitimierte Herrschaft spielt in modernen Gesellschaften keine Rolle. Oder anders gesagt: Gesellschaften, in denen sie eine Rolle spielt, sind insofern keine modernen. *Die Aufhebung traditionaler Herrschaft ist also ein Kennzeichen der Moderne*.

Für die traditionale Herrschaft gilt: Der Herrscher wird durch eine tradierte Regel bestimmt, ist hinsichtlich seiner Befehle inhaltlich an die

Tradition gebunden, kann aber im Rahmen der Tradition willkürlich entscheiden (vgl. Weber 1921/22, 130).

*Widerstand gegen die traditionale Herrschaft* kann in zwei Formen auftreten: Entweder wird die traditionale Herrschaft als solche infrage gestellt oder aber dem Herrscher wird vorgeworfen, dass er sich nicht an die Tradition hält. Letzteres, also den Widerstand im Namen der Tradition, nennt Weber auch »traditionalistische Revolution« (vgl. Weber 1921/22, 130). Neuerungen innerhalb eines traditionellen Systems müssen sich als neue, bessere oder tiefere Erkenntnisse der Tradition ausgeben.

Beim *traditionalen Herrschaftsstab*, der die Dienerschaft des Herrschers darstellt, fehlen wesentliche Merkmale einer rationalen Verwaltung: die Zuständigkeit nach sachlichen Regeln, die rationale Hierarchie (Stichwort: Günstlingswirtschaft), die geregelte Anstellung und Laufbahn, die Fachschulung als Norm, das feste Gehalt (vgl. Weber 1921/22, 131). Die traditionale Herrschaft spielt besonders in Gesellschaften eine Rolle, die in Ständen organisiert sind (vgl. Weber 1921/22, 134ff).

### 1.2.3. Charismatische Herrschaft

Das *Charisma* ist eine *außeralltägliche Qualität einer Person, die dieser nicht als einer ihrer objektiven Eigenschaft zukommt, sondern ihr durch die bewertende Anerkennung ihrer Anhängerschaft zugeschrieben wird*. In der Sicht ihrer Anhänger besitzt diese Person charismatische Autorität und gilt daher als Führer. Die Anerkennung des Führers gründet in persönlicher Hingabe, die aus Begeisterung, Not und Hoffnung resultiert. Vom charismatischen Führer wird erwartet, dass er seinen Anhängern und den Beherrschten überhaupt Wohlergehen bringt und sichert. Wenn der Erfolg ausbleibt, gerät seine Herrschaft in Gefahr (vgl. Weber 1921/22, 140f).

Die durch charismatische Herrschaft konstituierte Gemeinde beruht auf einer *emotionalen Vergemeinschaftung*. Der Verwaltungsstab wird nach charismatischen Gesichtspunkten auserwählt, durch den Führer berufen und besteht daher aus Jüngern, Gefolgsleuten oder Vertrauensmännern. Es gibt keine stabile Hierarchie, sondern immer wieder direkte Eingriffe in die Ordnung durch den Führer. Zwischen dem Führer und seinen Gefolgsleuten besteht eine Art Kameradschaft, die durch mäzenatisch beschaffte Mittel ermöglicht wird (vgl. Weber 1921/22, 141).

Die charismatische Herrschaft als reiner Typus ist sowohl der traditionellen wie der rationalen Herrschaft schroff entgegengesetzt. In ihrer reinen Form kennt die charismatische Herrschaft keine Behörde oder Bürokratie, sondern nur Sendboten des Führers. An die Stelle von Traditionen und Gesetzen tritt die *aktive Rechtsschöpfung von Fall zu Fall* nach der Formel: »Es steht geschrieben, – ich aber sage euch« (Weber 1921/22, 141). Weil sie sich auf Außeralltägliches gründet, ist die charismatische Herrschaft im Unterschied zum traditional oder rational regelhaften Alltag *regelfremd und revolutionär*. Aus diesem Grund ist sie auch in spezifischer Weise *wirtschaftsfremd*, d. h. fremd gegenüber der kontinuierlichen und geregelten Wirtschaftstätigkeit. Stattdessen setzt sie auf Beute, Mäzementum, Schenkung, Stiftung, aber auch Bettel und Erpressung (vgl. Weber 1921/22, 142). Insbesondere in traditional geprägten Epochen, meint Weber, ist das Charisma *die* große revolutionäre Macht mit ausgeprägt plebiszitären Zügen. Sie ergreift die Massen sozusagen von innen und führt eine Wandlung insbesondere der emotionalen Einstellungen herbei.

Aufgrund seines enormen geschichtlichen Wissens vertritt Weber die Ansicht, dass die charismatische Herrschaft in *reiner* Form nur in ihrem Anfangsstadium möglich sei. Er schreibt: »Charisma ist typische *Anfangserscheinung* religiöser (prophetischer) oder politischer (Eroberungs-)Herrschaften, weicht aber den Gewalten des Alltags, sobald die Herrschaft gesichert und, vor allem, sobald sie *Massencharakter* angenommen hat« (Weber 1921/22, 147).

Ob sich diese Position auf der Grundlage der historischen Erfahrungen im 20. Jahrhundert halten lässt, wird eine später, nämlich bei der Behandlung des Totalitarismus, zu diskutierende Frage sein. Jedenfalls meint Weber, dass sich die charismatische Herrschaft, wenn sie dauerhaft werden will, *veralltäglichen* muss: Sie muss sich mit traditionellen oder rationalen Elementen verbinden, eine Notwendigkeit, die nach Weber zunächst und zumindest bei der Frage nach einem Nachfolger für den Führer prekär wird. Außerdem wird die Anhängerschaft ein gewisses Interesse an einer alltäglichen Lebensführung und der daraus entspringenden Sicherheit zeigen (vgl. Weber 1921/22, 143f).

Traditionale Elemente treten nach Weber auf, wenn die Kriterien der Führerauswahl festgelegt werden; rationale Elemente, wenn Entscheidungstechniken etabliert werden bzw. der neue Führer von der Anhängerschaft designiert oder sogar gewählt wird (vgl. Weber 1921/22, 143f).

Die Anhängerschaft wird sich veralltäglichen, indem sie sich ihre Ämter aneignet, also zu einer traditional-ständischen Form der Herrschaft übergeht, und wenn Regeln der Rekrutierung des Herrschaftsstabes festgelegt werden, was traditionale und rationale Elemente, etwa eine Schulung, beinhalten kann (vgl. Weber 1921/22, 144f).

Die Veralltäglicdung der charismatischen Herrschaft erzwingt nach Weber die Beseitigung ihrer Wirtschaftsfremdheit (vgl. Weber 1921/22, 146).

Die Verschmelzung der charismatischen Herrschaft mit traditionellen und insbesondere mit rationalen Elementen im Zuge ihrer Veralltäglicdung ermöglicht schließlich jenen Prozess, den Weber die *antiautoritäre Umdeutung des Charismas* nennt (vgl. Weber 1921/22, 155ff). Damit ist Folgendes gemeint: Die reine und ursprüngliche charismatische Herrschaft hat ihren Legitimitätsgrund in der Anerkennung des sich bewährenden Charismas. Dieser Autorität zu folgen ist für die Beherrschten Pflicht. Wenn aber der neue Führer der Bestätigung durch die Anhängerschaft oder durch die Beherrschten überhaupt bedarf oder gar von ihnen gewählt wird, ändert sich der Legitimitätsgrund. Dieser Grund ist dann antiautoritär im Sinne von nichtautoritär, weil er jetzt nicht mehr unmittelbar in der Anerkennung der Autorität einer außeralltäglichen Persönlichkeit besteht, sondern die Anerkennung des Führers Folge eines plebiszitär-demokratischen Aktes ist (vgl. Weber 1921/22, 155f). Die plebiszitäre Demokratie ist also im erläuterten Sinne eine nichtautoritäre Form der charismatischen Herrschaft und die wichtigste Form der *Führerdemokratie* im Unterschied zur *führerlosen Demokratie*, wie die Unterscheidung Webers lautet (vgl. Weber 1921/22, 156f). Varianten oder Elemente der plebiszitären Führerdemokratie sieht Weber z. B. in den römischen Diktaturen und bei den modernen Parteiführern. Auch ein Präsidialsystem, in dem der Präsident direkt gewählt und mit großen Machtbefugnissen ausgestattet ist, wäre diesem Typus zuzuordnen.

Mitunter wird die plebiszitäre Legitimation des Führers auch auf den Herrschaftsstab ausgedehnt, wofür Weber insbesondere das Wahlbeamtenentum in den Bundesstaaten der USA als Beispiel anführt. Eine solche Verwaltung wird nach Weber keine technisch-rational hochgradigen Leistungen erbringen, sondern wegen ihrer Abhängigkeit von den Wählern eher zum Populismus neigen, was für ihn das plebiszitäre System insgesamt charakterisiert. In diesem Sinne schreibt Weber:

»Der Führerdemokratie ist dabei im allgemeinen der naturgemäße *emotionale* Charakter der Hingabe und des Vertrauens zum Führer charakteristisch, aus welchem die Neigung, dem Außeralltäglichen, Meistversprechenden, am stärksten mit Reizmitteln Arbeitenden als Führer zu folgen, hervorzugehen pflegt. Der utopische Einschlag aller Revolutionen hat hier seine naturgemäße Grundlage. Hier liegt auch die Schranke der Rationalität dieser Verwaltung in moderner Zeit, – die auch in Amerika nicht *immer* den Erwartungen entsprach« (Weber 1921/22, 157).

Im Hinblick auf die *Wirtschaft* zwingt der Populismus des plebisziären Systems nach Weber dazu, materiale Gerechtigkeitspostulate zu vertreten, und behindert damit die Entfaltung der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, also des freien Marktes, und die Entwicklung eines formalen Rechtssystems. Als Beispiele hierfür dienen Weber die griechische Demokratie zu Zeiten des Perikles und moderne sozialistische Vorstellungen (vgl. Weber 1921/22, 157f).

### 1.3. *Parteien, Minimierung der Herrschaft, Repräsentation und Parlamentarismus*

Ausgehend von der Bestimmung der reinen Typen legitimer Herrschaft und über die Darstellung gemischter Formen gelangt Weber zur Diskussion weiterer Begriffe, die insbesondere für die Analyse des modernen Staates bedeutsam sind. Hierzu gehören vor allem die Begriffe *Partei*, *Parlament* und *Repräsentation*, aber auch die Frage nach den Möglichkeiten der *Minimierung der Herrschaft*.

Wie den Begriff der Herrschaft bestimmt Weber auch den Begriff *Partei* zunächst in einer Weise, die über das Gebiet der Politik, also des Strebens nach staatlicher Macht, hinausreicht. Seine *Definition* lautet: »Parteien sollen heißen auf (formal) freier Werbung beruhende Vergesellschaftungen mit dem Zweck, ihren Leitern innerhalb eines Verbandes Macht und ihren aktiven Teilnehmern dadurch (ideelle oder materielle) Chancen (der Durchsetzung von sachlichen Zielen oder der Erlangung von persönlichen Vorteilen oder beides) zuzuwenden« (Weber 1921/22, 167). Parteien bestehen als Verbände in Verbänden, z. B. als politische Parteien in Staaten, und können auch in sich noch Verbände ausbilden, z. B. sogenannte *Flügel*, *Plattformen* oder *Kreise*. Die Parteien können dabei die Herrschaftsform jenes Verbandes, innerhalb dessen sie bestehen, übernehmen oder in hierzu alternativer Weise organisiert sein. Die drei reinen Typen der Herrschaft und ihre

Mischformen sind also auch innerhalb von Parteien möglich und anzutreffen.

*Parteien, insbesondere politische Parteien, können nach den folgenden Gesichtspunkten analysiert und beurteilt werden.* Es ist zu fragen, ob es sich um kurzfristige oder dauerhafte Verbände handelt; wie sie sich finanzieren, was in der Wirklichkeit oft undurchsichtig ist; ob sie sachlichen Zwecken dienen oder als Weltanschauungsparteien abstrakten Prinzipien folgen; ob sie die Interessen bestimmter Stände oder Klassen vertreten oder vorrangig daran interessiert sind, die eigenen Mitglieder mit Machtpositionen zu versorgen. Über die zuletzt genannten Punkte schreibt Weber: »Die Eroberung der Stellen des Verwaltungsstabes [des übergeordneten Verbandes] für ihre Mitglieder pflegt aber mindestens Nebenzweck, die sachlichen ›Programme‹ nicht selten nur Mittel für die Werbung der Außenstehenden als Teilnehmer zu sein« (Weber 1921/22, 167).

*Strukturell gliedern sich Parteien* aus soziologischer Perspektive in die Parteiführung, in die aktiven Parteimitglieder, welche die Funktionen der Kontrolle, Diskussion und Resolution ausüben sollen, und in die nicht aktiven tatsächlichen oder potenziellen Sympathisanten, die Objekte der Wahlwerbung sind und deren Stimmung dem Parteistab bei der Orientierung seiner Werbekampagnen hilft (vgl. Weber 1921/22, 167). Eine verfassungsrechtliche Formulierung dieses letztgenannten soziologischen Tatbestandes bietet z. B. Art. 21, Abs. 1, des *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland*. Dort heißt es: »Die Parteien wirken bei der politischen Willensbildung des Volkes mit« (GG 1991, 44).

Parteiführungen entwickeln tendenziell ein *eigenes Machtinteresse*, welches zum Maß der Interessenvertretung werden kann, d. h. die Interessen der Objekte der Wahlwerbung werden dann nur insofern vertreten, als dies mit dem eigenen Machterhalt verträglich ist (vgl. Weber 1921/22, 168f).

Für die *Finanzierung* der Wahlkosten der Wahlkandidaten sieht Weber zwei Modelle: Entweder die Wahlkandidaten kommen selbst für die Kosten auf, was zu einer Plutokratie führt. Dieses Wort ist hergeleitet von dem Gott Pluton, dem Gott des Reichtums, aus der frühen griechischen Mythologie, der in dieser dann zu dem Gott Hades, dem Gott der Unterwelt wird. Oder die Finanzierung wird von der Partei getragen, weshalb die Kandidaten dann auch in erster Linie der Partei verpflichtet sind (vgl. Weber 1921/22, 169).

Ein zweiter analytisch bedeutsamer Begriff ist der Begriff der Repräsentation. *Repräsentation* bedeutet nach Weber »daß das Handeln bestimmter Verbandszugehöriger (Vertreter) den übrigen zugerechnet wird oder von ihnen gegen sich als ›legitim‹ gesehen und für sie verbindlich gelten gelassen werden soll und tatsächlich wird« (Weber 1921/22, 171). Wesentlich ist die Unterscheidung zwischen gebundener und freier Repräsentation.

Bei der *gebundenen Repräsentation* sind die Befugnisse des Vertreters durch ein imperatives Mandat und ein Abberufungsrecht begrenzt. Ein historisches Beispiel für gebundene Repräsentation stellen nach Weber die *Rätorepubliken* dar, die auf diese Weise versuchen, ein Surrogat für die unmittelbare Demokratie, Basisdemokratie, unter den Bedingungen von Massengesellschaften zu realisieren. Ansonsten spielt diese Art der Repräsentation höchstens auf kommunaler Ebene eine Rolle (vgl. Weber 1921/22, 172).

Der *freie Repräsentant* »ist an keine Instruktion gebunden, sondern Eigenherr über sein Verhalten. Er ist pflichtmäßig nur an *sachliche* eigne Ueberzeugungen, nicht an die Wahrnehmung von Interessen seiner Delegantengewiesen« (vgl. Weber 1921/22, 172). Dass parlamentarische Abgeordnete freie Repräsentanten sind, wird nach Weber damit gerechtfertigt, dass sie als Angehörige der gesetzgebenden Institution »Vertreter des ganzen Volkes« seien und daher nicht mandatsgebundene ›Diener‹, sondern ›Herren‹ sein sollen (vgl. Weber 1921/22, 173). Ganz in diesem Sinne steht in Art. 38, Abs. 1, des *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland* über die Abgeordneten des Bundestages: »Sie sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge oder Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen« (GG 1991, 48). An die Stelle der Verpflichtung auf sachliche Überzeugungen ist jene auf das Gewissen getreten.

Unter Berücksichtigung seiner Erkenntnisse über die Parteien meint Weber, dass insbesondere deren zunehmende Bürokratisierung und Wahlwerbeorientierung sowie die Art der Kandidatenfinanzierung im System der vermeintlich freien Repräsentation »den Abgeordneten aus einem ›Herrn‹ des Wählers zum *Diener der Führer der Parteimaschine macht*« (Weber 1921/22, 174, vgl. auch 858f). Diesen Gedanken führt Weber fort, wenn er den Parlamentarismus diskutiert.

Dass *Parlamentarismus und Demokratie* nicht in einem notwendigen Wechselverhältnis stehen und oft sogar als Gegensätze erscheinen

können, begründet Weber nicht nur mit dem historischen Hinweis auf ständisch organisierte und insofern nicht demokratische Parlamente (vgl. Weber 1921/22, 857f). Weber sieht die Probleme vor allem darin, dass die Abgeordneten vermittelt über das Listenwahlrecht aus den Parteibürokratien rekrutiert werden, was zu einer gewissen politischen Sterilität führt (vgl. Weber 1921/22, 860) und der Macht der Parteiführungen dient; in der wachsenden Bedeutsamkeit der massendemagogischen Mittel, wie z. B. dem Erziehungs- und Bildungssystem oder den Massenmedien, weshalb die Eignung in dieser Hinsicht, insbesondere die Mediautuglichkeit, wichtiger wird als fachliche Qualifikationen (vgl. Weber 1921/22, 861f). Außerdem ist die zunehmende Bürokratisierung der Gesellschaft insgesamt zu beachten, sodass neben der massenmedialen Eignung dann doch eine fachliche Qualifikation, nämlich die juristische, an Bedeutsamkeit gewinnt, also vor allem Juristen ins Parlament einziehen (vgl. Weber 1921/22, 860).

Die *staatspolitische Gefahr der Massendemokratie* sieht Weber neben der durch den Zusammenhang von Wahlperioden und Streben nach Machterhalt bedingten *kurzfristigen Orientierung politischer Konzepte* insbesondere in einer zunehmenden *Emotionalisierung der Politik* (Weber 1921/22, 868). Beide Tendenzen können als Neigung zum Populismus verstanden werden, die in eine irrationale Demokratie der Straße umschlagen kann. Allerdings veranschlagt Weber diese Gefahr nicht allzu hoch, weil schließlich noch das *Ausnahmerecht* zur Verfügung steht, von dem bekanntlich in der Weimarer Republik reichlich Gebrauch gemacht wurde. Er schreibt:

»Gegen Putsche, Sabotage und ähnliche Ausbrüche, wie sie in allen Ländern – in Deutschland seltener als anderwärts – vorkommen, würde jede, auch die demokratischste und sozialistischste, Regierung das Ausnahmerecht anwenden müssen, wenn sie nicht Konsequenzen wie in Russland riskieren will. Aber: die stolzen Traditionen politisch reifer und der Feigheit unzugänglicher Völker haben sich dann immer und überall darin bewährt, daß sie ihren kühlen Kopf behielten, zwar Gewalt durch Gewalt niederschlugen, dann jedoch rein sachlich die in dem Ausbruch sich äußernden Spannungen zu lösen suchten, vor allem aber sofort die Garantien der freiheitlichen Ordnung wieder herstellten und in der Art ihrer politischen Entschließungen sich überhaupt durch derartiges nicht beirren ließen« (Weber 1921/22, 868).

*Ausnahmезustand und Gewalt erscheinen damit als Ultima Ratio jeder staatlichen Ordnung, auch der parlamentarischen, was angesichts eines Politikbegriffs, der Politik als Streben nach staatlicher, also auf das Gewaltmonopol gestützter Macht versteht, auch nicht anders sein kann.*

Webers Optimismus in dieser Frage wird durch das 20. Jahrhundert einer harten Prüfung unterzogen.

Dem soziologischen Blick Webers ist natürlich nicht entgangen, dass Verbände versucht haben, *die mit Verwaltungsfunktionen verbundene Herrschaftsgewalt zu minimieren*. Insbesondere in kleinen Verbänden kann dies im hohen Maße erreicht werden, aber auch in größeren wurde es versucht. Die folgenden *Techniken* kommen dabei zum Einsatz: kurze Amtsfristen zwischen zwei Verbandsversammlungen; jederzeitiges Aberufungsrecht; Turnusoder Rotationsprinzip bei der Ämtervergabe, um die Machtstellung des Fach- und Amtswissens zu vermeiden; Nebenberufscharakter des Amtes; imperatives Mandat; strenge Rechenschaftspflicht; Pflicht, außergewöhnliche Entscheidungen, die zu treffen durch das Mandat inhaltlich nicht gedeckt wäre, der Verbandsversammlung oder einem Ausschuss vorzulegen; insgesamt der Versuch, der unmittelbaren Demokratie, also der Basisdemokratie, möglichst nahezu kommen (vgl. Weber 1921/22, 169f).

Weber kommt schließlich zu dem Ergebnis, dass die *herrschaftsfreie unmittelbare Demokratie* nicht bestehen kann, wenn Parteien als Dauergebilde existieren, weil deren Machtkampf mit Notwendigkeit zu einem Herrschaftsverhältnis führt (vgl. Weber 1921/22, 171). Immerhin ist mit diesen Überlegungen angedeutet, dass Politik nicht unbedingt als Herrschaft von Menschen über Menschen charakterisiert werden muss. Weil Webers Interesse aber ein soziologisches und nicht ein normatives ist, werden solche Erscheinungsformen, die in der Wirklichkeit in der Tat Randerscheinungen sind, von ihm nicht weiterverfolgt.

#### 1.4. Politik als Beruf:

##### *Leidenschaft und Augenmaß, Gesinnung und Verantwortung*

Der Vortrag Webers über Politik als Beruf bezieht sich vorrangig auf den charismatischen Typus der Herrschaft, und zwar in der Gestalt, die er in seiner nichtautoritären Form in Wahlkampfdemokratien annimmt. Dass Weber von *Beruf* spricht, ist im doppelten Sinne zu verstehen: im Sinne des Berufspolitikers und im Sinne der Berufung, der Eignung, zur Politik unter diesen Bedingungen.

Der zur Politik berufene Berufspolitiker sollte also zunächst einmal eine charismatische Person sein, die den Anforderungen an einen Volksredner

(Demagogen) und schließlich an einen Führer einer Partei gerecht wird. Für Politiker geht es, wie bereits gesagt, um das Streben nach Macht und nach Beeinflussung der Machtverteilung. Durch die Gesetzgebung, die auch Regeln für die Exekutive beschließt, erweist sich die Ausübung dieser Macht als *gesellschaftlich folgenreich* und muss in ihren Folgen *abgeschätzt und prognostiziert* werden können. Aus dieser Konstellation ergeben sich die Anforderungen an das Ethos des Politikers.

Diese Anforderungen lassen sich zunächst als Tugenden beschreiben. Weber nennt vor allem drei: *Leidenschaft*, *Verantwortungsgefühl* und *Augenmaß* (vgl. Weber 1919, 545f).

*Leidenschaft* meint die Hingabe an eine Sache, eine Aufgabe, eine Idee. Es könnte also von einer sachlichen Leidenschaft gesprochen werden. Für diese Sache fühlt sich der tugendhafte Politiker verantwortlich, d. h. er stellt sich in ihren Dienst und stellt damit private Interessen zurück. Dabei bedarf er des *Augenmaßes*, das Weber beschreibt als Distanz zu den Dingen und zu den Menschen, um wohlüberlegte Entscheidungen treffen zu können. Auch zu sich selbst muss der Politiker Distanz halten können, damit er – wie Weber meint – einer der schlimmsten Versuchungen seines Berufes widerstehen kann, nämlich der Eitelkeit (vgl. Weber 1919, 546).

Die Bewährung dieser Tugenden wird erleichtert, wenn der Politiker *wirtschaftlich abgesichert* ist. Eine Möglichkeit hierzu bietet sich, wenn Politiker aus jenen Bevölkerungsschichten stammen, die über ein sicheres und umfangreiches Vermögen bzw. Einkommen verfügen können, ohne dafür selbst viel Zeit aufwenden zu müssen, die also wirtschaftlich unabhängig und »abkömmlich« sind (Weber 1919, 513f). Eine andere Möglichkeit ist gegeben, wenn Politiker für ihre politische Tätigkeit bezahlt werden, entweder aus dem Staatshaushalt oder aus den Finanzen politischer Parteien, wodurch im mehr oder weniger wörtlichen Sinne ein politisches Beamtentum entsteht, das sich durch seine andauernde und ausschließlich politische Tätigkeit sowie durch eine geforderte Ausbildung eine hohe Fachkompetenz erwerben und eine »ständische Ehre« ausbilden kann (vgl. Weber 1919, 515f).

Ein nach dem Problem der Tugenden und ihrer institutionellen Unterstützung weiterer Aspekt des Verhältnisses von Moral und Politik liegt im *Missbrauch der Ethik für politische Ziele*. Weber spricht hier von der »Benutzung der ›Ethik‹ als Mittel des ›Rechthabens‹« (Weber 1919, 549). Als damals aktuelles Beispiel dient ihm die Diskussion der Schuldfrage

am Ende des Ersten Weltkrieges, die seiner Meinung nach von jeder Seite instrumentalisiert wurde, um den höchstmöglichen »moralischen und materiellen« Gewinn aus dem Friedensschluss zu ziehen. Hier lässt sich eine Parallele zu einem schon von Kant im *Anhang* seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* beschriebenen Typus aufweisen. Kant spricht dort vom »politischen Moralisten« oder synonym vom »moralisierenden Politiker«, »der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.«<sup>3</sup> Die Parallele zu dieser Schrift Kants ist auch fruchtbar, wenn es um das Verhältnis von Gesinnungs- und Verantwortungsethik im engeren Sinne geht: Auch diesbezüglich lassen sich, wie gleich gezeigt werden soll, zwei entsprechende Typen bei Kant aufweisen.

Weber ist es mit der *Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik* nicht um die Begründung einer Ethik zu tun. Die verschiedenen ethischen Systeme gehören für ihn in den Bereich der »letzten Weltanschauungen«, »zwischen denen schließlich *gewählt* werden muß« (Weber 1919, 548). Insofern bezeichnen »Gesinnungs- und Verantwortungsethik« auch nicht ethische Begründungen oder ethische Systeme, sondern *verschiedene Weisen der Berücksichtigung und der Einbeziehung von ethischen Systemen – im Sinne Webers: von Weltanschauungen oder Werten – in die politische Tätigkeit*. Weber vertritt weder die Position, nach der die Ethik und die Politik einander ausschließen, noch die, nach der die Ethik der alleinige und unvermittelte Maßstab der Politik sei (vgl. Weber 1919, 549). Die Einbeziehung ethischer Werte und Maßstäbe muss das spezifische Mittel der Politik, die Ausübung legitimer Gewalt, sowie die Folgen der Anwendung dieses Mittels berücksichtigen.

Der Vorwurf an den *Gesinnungsethiker in der Politik* lautet, genau dies nicht zu tun. Als Beispiele für solche Gesinnungsethiker dienen Weber Menschen oder Parteien, die aufgrund ihrer ethischen Weltanschauungen religiöse oder soziale Ziele für absolut wertvoll halten und diese daher mit aller Konsequenz und ohne Rücksicht auf die Folgen und Nebenfolgen ihres Machtgebrauchs zu erreichen trachten bzw. ohne Rücksicht auf ihre Zumutbarkeit als Forderungen politisch durchsetzen wollen. Aus damals aktuellem Anlass erwähnt Weber die Bolschewisten und Spartakisten als solche Gesinnungsethiker, deren politische

3 Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf [1795/96]. In: Werkausgabe hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI. Frankfurt am Main 1977, 233 (B 76, A 71). Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Kant 1795/96.

Handlungen, selbst wenn ihnen »subjektive Ehrlichkeit« und »edle Absicht« unterstellt werden würde, wie Weber schreibt, zu Ergebnissen führen, die nicht besser sind als die Resultate der Handlungen eines »militaristischen Diktators« (Weber 1919, 550). Aber auch die Gebote der Bergpredigt wären eine »sozial sinnlose Zumutung, solange sie nicht für alle durchgesetzt« sind (Weber 1919, 550), d. h. solange sich nicht alle an diese Gebote halten. Die Durchsetzung aber setzt politisch wiederum den Gebrauch der Macht voraus. Wo nicht nach den Folgen des Machtgebrauchs *unter gegebenen Bedingungen* gefragt wird, kann der Versuch, die edelsten Absichten zu verwirklichen, in Despotie umschlagen oder kläglich und würdelos scheitern.

In Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* ist mit den »despotisierenden Moralisten« ein dem Gesinnungsethiker, im Sinne Webers, analoger Typus dargestellt (vgl. Kant 1795/96, B79, A74). Im Unterschied zu Weber unterstellt Kant nicht nur hypothetisch, dass dieser Typus moralisch richtige Ziele verfolgt, sondern setzt dies als gegeben voraus. Despotisierende Moralisten fehlen nach Kant hinsichtlich der Staatsklugheit, weil sie mit Ungestüm den besseren Zustand durchsetzen wollen und dadurch das Gemeinwesen in Gefahr bringen. Kant dachte dabei, ähnlich wie Hegel, an Ereignisse der Französischen Revolution, insbesondere an die Jakobinerherrschaft.

Während der Gesinnungsethiker nach Weber schlechte Folgen seines Handelns der Schlechtigkeit der Welt und der Menschen zuschreibt und deshalb keine Verantwortung für sie übernehmen will, rechnet der *Verantwortungsethiker in der Politik* »mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen« (Weber 1919, 552), bemüht sich um die Analyse der Gegebenheiten und um die Prognose der Folgen, damit er die Folgen seines Handelns verantworten kann. Die Tugend des Augenmaßes spielt hier natürlich eine bedeutende Rolle, denn es gibt keine – so Weber – allgemeine, situationsunabhängige Regel dafür, »welcher Zweck welches Mittel heiligen solle« (Weber 1919, 553). In seiner Praxis wird der verantwortlich handelnde Politiker daher oft genötigt sein, nicht die moralische beste Lösung direkt umsetzen zu können, sondern nur zwischen zwei Übeln das kleinere wählen zu müssen. Bei Kant entspricht dem der Typus des »moralischen Politikers«, der »die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können«, der aber die Verbesserung der Verhältnisse nicht mit »Ungestüm«, sondern »in beständiger Annäherung« betreibt (Kant 1795/96, B77f, A71f).

Trotz dieser idealtypischen Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik sieht Weber auch *Berührungspunkte zwischen beiden Einstellungen*. So hält er dem Gesinnungsethiker zugute, dass dieser sich dafür verantwortlich fühlt, dass »die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z. B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt« (Weber 1919, 552). Nach ihrem unmittelbaren Erfolg beurteilt, mögen die Handlungen eines Gesinnungsethikers völlig irrational sein, dennoch kann ihnen ein symbolischer, ein »exemplarischer Wert« (Weber 1919, 552) zukommen: als Hinweis auf Missstände und als Aufruf zu ihrer Veränderung. Für die Wahl des richtigen Zeitpunktes, ein solches Fanal zu setzen, wäre freilich wiederum Augenmaß erforderlich.

Andererseits kann auch der Verantwortungsethiker an einen Punkt kommen, an dem er mögliche Kompromisse nicht mehr mit seiner Gesinnung vereinbaren kann (Weber 1919, 559). Die Möglichkeit einer solchen, durchaus tragischen Situation beweist, dass der Verantwortungsethiker von Weber keinesfalls als gesinnungsloser Geselle gedacht wird. Weber schreibt daher: »Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ›Beruf zur Politik‹ haben kann« (Weber 1919, 559).

Gesinnungs- und Verantwortungsethik sind also Weisen der Einbeziehung von weltanschaulichen und moralischen Überzeugungen in die politische Tätigkeit. Aus der Sicht der Moralphilosophie könnte sich darüber hinaus die Frage stellen, ob bestimmte Moraltypen eher gesinnungs- oder eher verantwortungsethisches Handeln begünstigen. Oftmals wird Weber so interpretiert, als wolle er sagen, formalistische oder an absoluten Werten orientierte Ethiken würden zum gesinnungsethischen Typus führen, während Verantwortungsethik eben ein prinzipiell anderer Typ von Ethik wäre. Diese Lesart wird unterstützt durch Webers Frage, ob es »die inhaltlich gleichen Gebote« für die verschiedensten sozialen Rollen geben könne (Weber 1919, 549), was nahezulegen scheint, dass der Rolle des Politikers ausschließlich Gebote der Verantwortungsethik zugeordnet werden müssten. Auch einige Beispiele Webers weisen scheinbar in diese Richtung.

Dabei ist aber zu bedenken, dass Weber in der absoluten Geltung moralischer Gebote ein Charakteristikum einer jeden Moral sieht. Dafür sprechen nicht nur bestimmte Stellen in der Schrift *Politik als Beruf*,

sondern auch sein Begriff des wertrationalen Handelns. Darunter versteht er ein Handeln, das bestimmt ist »durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg« (Weber 1921/22, 12). Daher kann Weber so verstanden werden, dass er behauptet, ein Gesinnungsethiker in der Politik handle wertrational, ohne zu verstehen, dass es nicht nur um seine Handlung als solche geht, sondern aufgrund der ihm gegebenen Macht auch um die Wirkungen seines Handelns auf die gesamte, in einer bestimmten Weise bereits verfassten Gesellschaft. Letzteres aber reflektiert der Verantwortungsethiker. Die Ethik, d. h. hier: die Moral und die Werte, die beide – der Gesinnungs- und der Verantwortungsethiker – dabei voraussetzen, könnte durchaus dieselbe sein.

### *1.5. Schlussbemerkungen*

Max Webers Nachdenken über Politik erfolgt aus der Sicht eines Soziologen, der über ein profundes historisches Wissen verfügt. Seine Begriffsbestimmungen sind daher im Prinzip auf dem Wege der Induktion gewonnen: Sie versuchen, zusammenzufassen, auf den Begriff zu bringen, wie es um die Wirklichkeit des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart bestellt ist. Auf diese Art gebildete Begriffe können eine ideologiekritische Funktion erfüllen. Ein einfaches Beispiel: In einer Verfassung, die normativen Charakter trägt, mag stehen, dass Parteien ihre Finanzierung offenzulegen haben. Für Weber aber ist es ein in der Wirklichkeit anzutreffendes Merkmal, und kein unwichtiges, dass die Parteienfinanzierung oft undurchsichtig ist. Eine Politische Philosophie, wenn sie allein von normativen Bestimmungen ausgehen würde, liefe Gefahr weltfremd zu werden. Dennoch kann natürlich auf normative Bestimmungen und ihre Begründung nicht verzichtet werden. Für die Politische Philosophie besteht daher die schwierige Aufgabe, die rechte Distanz zur Wirklichkeit zu finden. Dass dies der Politischen Philosophie in ihrer Geschichte nicht immer gelungen ist, wird für Hannah Arendt ein Grund sein, bezüglich ihrer eigenen Arbeit statt von »Politischer Philosophie« lieber von »Politischer Theorie« zu reden.

Die von Max Weber herausgearbeiteten reinen Typen, seien es jene des Handelns, der Herrschaft oder der politischen Ethik sind einerseits ab-

strahierte Ergebnisse empirischer Forschung, andererseits aber auch Analyseinstrumente für künftige Forschungen. Insofern können sie dabei helfen, die rechte Distanz zur Wirklichkeit zu finden.

Max Webers Typen legitimer Herrschaft gehören einer neuzeitlichen, sich aber insbesondere im 20. Jahrhundert verstärkenden Tendenz an, in der Kategorisierung des Politischen über das seit der griechischen Antike bekannte Schema Monarchie, Aristokratie, Demokratie und deren Verfallsformen hinauszugehen. Die neuen Kategorisierungen verfolgen verschiedene Ziele: Sie können der weiteren Differenzierung einer der herkömmlichen Kategorien dienen, etwa wenn zwischen Basisdemokratie, Konstitutionalismus (z. B. Präsidialdemokratie) und parlamentarischer Demokratie unterschieden wird; sie können neue Kategorien hinzufügen, was z. B. bereits in der römischen Antike durch den Begriff der Diktatur geschieht, der weder eine Monarchie noch deren Verfallsform, die Tyrannis, meint; sie können bestimmte und neue Aspekte hervorheben, wie dies Weber mit seiner Typologie in Hinblick auf die Legitimität der Herrschaft tut. Die Tendenz zu neuen und genaueren Unterscheidungen ist natürlich der historischen Entwicklung der Gesellschaften geschuldet.

Max Weber entwickelt seine Idealtypik der politischen Ethik unter zwei Voraussetzungen. Diese sind zum einen sein Politikbegriff überhaupt und zum anderen die große Bedeutsamkeit der veralltäglichten, im nichtautoritären Sinne umgedeuteten charismatischen Herrschaft in modernen Massen- und Wahlkampfdemokratien. Gerade diese Voraussetzungen, insbesondere der Politikbegriff, könnten mit schuld daran sein, dass sich das Verhältnis von Moral und Politik so schwierig gestaltet, wie es in den Idealtypen von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zum Ausdruck kommt. Alternative Politikbegriffe und ihre Umsetzung in politische Praxis könnten auch die politische Ethik verändern.

Max Weber folgt bei seiner Bestimmung der Politik im Wesentlichen dem für die Neuzeit charakteristischen Ansatz, wonach es in der Politik um die staatliche, auf das Gewaltmonopol gestützte Macht geht. Die Politische Philosophie im 20. Jahrhundert wird diesen Politikbegriff in verschiedenen Hinsichten diskutieren. Diese Debatte umfasst Bemühungen, die Begriffe *Macht* und *Gewalt* genauer zu bestimmen, verschiedene Begriffe von Gewalt zu unterscheiden sowie die Alternativlosigkeit der Gewalt für die Sphäre des Politischen entweder zu erweisen oder zu widerlegen. In diesem Kontext werden auch alternative Politikbegriffe zur Sprache kommen.



## 2. HANNAH ARENDT WAS IST POLITIK?

Hannah Arendt, sie lebte von 1906 bis 1975, versteht ihre Arbeiten über politische Themen, die in den 50er bis 70er Jahren entstanden sind und z. T. erst aus dem Nachlass herausgegeben wurden, als Beiträge zur *Politischen Theorie*. Mit dieser Bezeichnung grenzt sie sich bewusst von der Politischen Philosophie ab. In ihren New Yorker Kant-Vorlesungen von 1970/71, die unter dem Titel *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* in den 80er Jahren auch auf Deutsch erschienen sind, zitiert sie zustimmend Pascal, der über Platon und Aristoteles respektlos schreibt:

»Man stellt sich Platon und Aristoteles nur in der feierlichen Gewandung des Lehrers vor. Es waren Ehrenmänner, die wie andere Menschen mit ihren Freunden lachten; und wenn sie zu ihrer Zerstreung ihre Gesetze und ihre Politik machten, war das für sie nur ein Spiel; es war der am wenigsten philosophische und am wenigsten ernste Teil ihres Lebens; der philosophischste war, einfach und ruhig zu leben. Wenn sie über Politik schrieben, dann taten sie es gleichsam, um ein Narrenhaus zu ordnen; und wenn sie zum Schein davon sprachen wie von einer großen Sache, so geschah das nur darum, weil sie wußten, daß die Narren, zu denen sie sprachen, Könige und Kaiser zu sein glaubten. Sie gingen auf deren Prinzipien ein, um ihre Narrheit so unschädlich wie möglich zu machen.«<sup>4</sup>

Arendt meint, dass es in der Politischen Philosophie zumeist um das Verhältnis von Philosophie und Politik gehe und dass die Politik dabei im Prinzip nur als Mittel gesehen werde, welches die dem Philosophieren günstige Lebensweise ermöglichen soll. Dies gelte nicht nur für Platon und Aristoteles, sondern bis in die Neuzeit, sogar bis in die Gegenwart hinein. Allerdings nimmt sie Machiavelli, Bodin und Montesquieu von diesem Urteil aus: Diese hätten sich nicht mit Philosophie befasst (vgl. Arendt 1970/71, 34ff). Die Haltung der Philosophen zur Politik käme in Platons Vergleich des Philosophierens mit dem Sterben zum Ausdruck:

4 Blaise Pascal zitiert nach: Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* [1970/71]. Übersetzt von Ursula Ludz. München/Zürich 1998, 34f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Arendt 1970/71. Das Pascal-Zitat stammt aus: Blaise Pascal: *Gedanken*. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Leipzig 1987, 248 (Fragment 533 nach der Zählung Lafumas; Fragment 331 nach der Zählung Brunschvicgs.) Kunzmanns Übersetzung weicht von der hier zitierten geringfügig ab.

Die Philosophen sehen in den Bedingungen menschlichen Lebens, nämlich in der Leiblichkeit und der Sinnlichkeit sowie im Unter-Menschen-Sein und den Meinungen der Vielen, nur Gegebenheiten, von denen sich wahres Philosophieren befreien und zurückziehen müsse. Wenn aber mit den Römern *Unter-Menschen-Sein* als bedeutungsgleich mit *Am-Leben-Sein* verwendet wird, dann werde Platons Vergleich des Philosophierens mit dem Sterben verständlich. Platon habe daher in der *Politeia* vorgeschlagen, den Staat so zu ordnen, dass eine 50jährige Philosophenausbildung ermöglicht werde; dass die Philosophen den Staat regieren sollten, damit sie nicht von Dümmeren regiert werden; und zugleich betont, dass die Philosophen das Regierungsamt nur widerwillig und jeweils nur für relative kurze Zeit übernehmen, um sich dann wieder dem Philosophieren zu widmen. Andere hätten sich damit begnügt, zu sagen, dass die Herrscher auf die Philosophen hören sollten.

Arendts Darstellung des Verhältnisses der Philosophie zur Politik besitzt gewiss einen biografischen Hintergrund, nämlich ihre Enttäuschung über Martin Heideggers Verhalten zurzeit der totalitären Herrschaft in Deutschland und über sein weitgehendes Schweigen über dieses Thema danach. Aber über dieses persönliche Motiv hinaus gilt es, wesentliche Punkte in systematischer Hinsicht festzuhalten, die Arendt in Papieren aus dem Nachlass als die »anti-politischen Gemeinplätze«<sup>5</sup> bezeichnet.

### 2.1. Antipolitische Gemeinplätze

Der erste dieser Gemeinplätze besagt, dass Politik Daseinsversorgung ist, was impliziert, dass das Höhere, etwa die Lebensform des *bios theoretikós*, erst nach der Politik anfängt. Dem zweiten Gemeinplatz zufolge ist Politik notwendig, weil die Menschen keine Engel seien, d. h. weil sie sich durch egoistische Neigungen und durch Leidenschaften bestimmen lassen. Der dritte antipolitische Gemeinplatz schließlich identifiziert Politik mit der Herrschaft von Menschen über Menschen.

*Allen diesen Gemeinplätzen gemeinsam ist, dass sie Politik ausschließlich im instrumentellen Sinne verstehen. Politik gilt in ihnen nur als Mittel:*

5 Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass [1950/59]. Neuausgabe. München/Zürich 2005, 196. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Arendt 1950/59.

erstens als Mittel des Überlebens, damit das gute Leben ermöglicht werde; zweitens als Mittel, um einerseits private Interessen durchzusetzen und um andererseits diesen Kampf der Interessen nicht eskalieren zu lassen; drittens als Herrschaftsmittel.

Es ist deutlich, dass dieses instrumentelle Verhältnis zur Politik auch Webers Begriffsbestimmungen der Politik und des Staates, als der politischen Institution *par excellence*, zugrunde liegt. In ihrem Buch *Macht und Gewalt* aus dem Jahre 1970 bemerkt Arendt daher, dass Webers berühmte Definition des Staates als ein auf das Mittel legitimer Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen jener Bestimmung sehr nahe kommt, die besagt, dass der Staat das Herrschaftsinstrument der jeweils herrschenden Klasse sei.<sup>6</sup> Diese Aussage stammt von Karl Marx und bezieht sich kritisch auf die bisherige geschriebene Geschichte. Wenn aber eine solche Charakterisierung über ihre ideologie- und gesellschaftskritische Funktion hinaus schlechthin zur allgemeinen Begriffsbestimmung wird, was bei Marx selbstverständlich nicht der Fall ist, dann wird damit das instrumentelle Verhältnis zur Politik als alternativlos festgeschrieben. Das hat zur Konsequenz, dass der Zusammenhang von Gewalt, Herrschaft und Politik als ewig und unabänderlich gedacht wird, was bei Weber seinen Ausdruck darin findet, dass dieser das Monopol legitimer Gewalt als das spezifische Mittel der staatspolitischen Tätigkeit bestimmt.

Was Weber betrifft, so ist zu bedenken, dass er aus der Perspektive des Soziologen spricht, der beschreiben und erklären will, was der Fall ist. Insofern stellt Weber auch vorgefundene Verfahren dar, die auf eine minimierte Herrschaft bzw. auf Herrschaftsfreiheit zielen. Allerdings kann ihm vorgeworfen werden, dass diese realen Versuche in seiner allgemeinen Bestimmung der Politik nicht berücksichtigt werden.

Dass Arendt das instrumentelle und daher spezifisch durch Gewalt bestimmte Politikverständnis für kritikwürdig hält, hat seine Gründe sowohl in den politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts als auch in Arendts Konzept der menschlichen Grundtätigkeiten.

An *politischen Erfahrungen* sind besonders zwei zu nennen: die Entstehung totalitärer Herrschaft sowie das atomare, biologische und chemische Wettrüsten, also die Entwicklung der sogenannten ABC-Waffen.

6 Vgl. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt* [1970]. Übersetzt von Gisela Uellenberg. München/Zürich 81993, 36f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Arendt 1970.

Die Entstehung totalitärer Herrschaft, von der später noch ausführlicher zu sprechen sein wird, zeigt, dass ein sich auf das Gewaltmonopol des Staates stützendes Politikverständnis die totalitäre Herrschaft nicht nur nicht verhindern kann, sondern dass ein diesem Politikverständnis als *Ultima Ratio* innewohnendes Mittel, nämlich der Ausnahmezustand, dazu genutzt werden kann, eine parlamentarische Demokratie in eine totalitäre Herrschaft zu überführen, wie es im Falle des Hitler-Regimes in Deutschland geschehen ist.

Das Wettrüsten mit Massenvernichtungsmitteln zeigt, dass solche Gewaltmittel entwickelt werden können, deren Anwendung zur Lösung außenpolitischer Konflikte jeden möglichen Sinn von Politik infrage stellen würde, weil dadurch das menschliche und sogar alles Leben auf der Erde vernichtet werden könnten.

Die systematische Grundlage der Kritik des auf Gewalt fußenden Politikbegriffs ergibt sich aus Arendt Unterscheidung der menschlichen Grundtätigkeiten *Arbeiten*, *Herstellen*, *Handeln*. Diese Begriffe entwickelt Arendt ausführlich in ihrem Buch *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Die amerikanische Ausgabe ist 1958, die deutsche 1967 erschienen.<sup>7</sup> Arendt spricht dort von *Grundtätigkeiten*, weil jede dieser Tätigkeiten einer *Grundbedingung* menschlichen Lebens entspricht.

Die erste Grundbedingung ist die *Reproduktion des Lebens* selbst, die Erhaltung der biologischen Prozesse des menschlichen Körpers, der Vollzug des Stoffwechsels. Dieser Grundbedingung entspricht auf menschliche Weise die *Arbeit*.

Die zweite Grundbedingung ist die *Weltlichkeit* als Angewiesenheit des Menschen auf Gegenständlichkeit und Objektivität, d.h. auf eine *Welt der Dinge, die der Mensch nicht unmittelbar in der Natur vorfindet*. Diese Weltlichkeit ist daher Ausdruck der Heimatlosigkeit des Menschen in der Natur: Im Unterschied zu den Tierarten nicht auf ein bestimmtes Biotop fixiert, stellt sich der Mensch seine Welt der Dinge her, ringt sie der Natur ab. *Herstellen* ist also die zweite Grundtätigkeit.

Die dritte Grundbedingung menschlichen Seins sieht Arendt im Faktum der *Pluralität der Menschen*. Leben bedeutet hier Unter-Menschen-Weilen. Dieser Grundbedingung entspricht das *Handeln*, dass Arendt daher als Tätigkeit zwischen den Menschen und aufeinander bezogen versteht.

<sup>7</sup> Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958]. München/Zürich <sup>7</sup>1992, insb. 3.–5. Kapitel. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Arendt 1958.

Insbesondere die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln spielt eine tragende Rolle bei der Diskussion des Begriffs der Politik.

## 2.2. *Gewalt als Herstellungskategorie*

Zur Kritik jenes Politikbegriffs, der Politik durch das spezifische Mittel des Gewaltmonopols definiert, gehört eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gewalt, die Arendt insbesondere in ihrem Buch *Macht und Gewalt* führt.

Dort schreibt sie: »Die technische Entwicklung der *Gewaltmittel* hat in den letzten Jahrzehnten den Punkt erreicht, an dem sich kein politisches Ziel mehr vorstellen läßt, das ihrem Vernichtungspotential entspreche oder ihren Einsatz in einem bewaffneten Konflikt rechtfertigen könnte« (Arendt 1970, 7). Der Krieg hat damit, zumindest im Verhältnis der Atomkräfte zueinander, aufgehört die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu sein, weil er nicht mehr letzte Instanz der Außenpolitik sein kann, sondern den Sinn von Politik überhaupt infrage stellt.

Dieser aus der historischen Erfahrung des Wettrüstens geborene Gedanke enthält einen ersten Hinweis zum Begriff der Gewalt: *Gewalt erfordert Gewaltmittel und diese werden technisch zu Mitteln der Vernichtung vervollkommenet*. Die technische Erzeugung von Gewaltmitteln und deren Einsatz fallen aber unter die *Kategorie der Herstellung*. Arendt setzt diesen Gedanken fort, indem sie schreibt:

»Es liegt im Wesen der Gewalthandlung, daß sie wie alle Herstellungsprozesse im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie verläuft. Wird diese Herstellungskategorie auf den Bereich der menschlichen Angelegenheiten angewandt, so hat sich noch immer herausgestellt, daß die Vorrangstellung des Zwecks im Verlauf der Handlung verloren geht; der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt« (Arendt 1970, 8).

Um so mehr die Politik auf ihr vermeintlich spezifisches Mittel, die Gewalt, setzt und daher Gewaltmittel entwickelt, um so gewalttätiger wird die Welt bis hin zu ihrer drohenden Vernichtung (vgl. Arendt 1970, 79f).

Der Krieg als vermeintliche *Ultima Ratio* der Außenpolitik verweist zugleich auf eine andere Implikation des über Gewalt definierten Politikbegriffs, die Arendt mit den folgenden Worten expliziert: »Solange nationale Unabhängigkeit, die Freiheit von Fremdherrschaft, auf die jedes Volk ein Recht hat, und Staatssouveränität, unkontrollierte und

unbegrenzte Macht in außenpolitischen Angelegenheiten, gleichgesetzt werden, ist ein gesicherter Friede so utopisch wie die Quadratur des Kreises« (Arendt 1970, 9f). *Die Kritik der Gewalt ist insofern zugleich eine Kritik dieses Souveränitätsbegriffs*. Dass die souveräne Entscheidung über die Anwendung von Gewaltmitteln nicht nur in der Außenpolitik bedeutsam ist, zeigen insbesondere die Überlegungen von Carl Schmitt, von denen später noch die Rede sein wird.

Wenn die Gewalt als das spezifische Mittel der Politik gilt, dann entsteht ein *geistiges Klima*, in dem Gewalt verherrlicht wird und in dem die Zukunft als Zeitbombe erscheint, weil der technische Fortschritt als Jüngstes Gericht gesehen wird, das die Menschheit sich selbst bereitet (vgl. Arendt 1970, 20ff). Arendt konstatiert, dass dieses geistige Klima auch Theoretiker, die für die Emanzipation von Herrschaft und Unterdrückung eintreten, erfassen kann. Ihr Beispiel ist ein Satz von Jean-Paul Sartre.

Sartre, so Arendt, radikalisiert in seinem Vorwort zu Frantz Fanons Buch *Die Verdammten dieser Erde*, welches sich mit Kolonialismus und Neokolonialismus beschäftigt, dessen Thesen über die Gewalt, indem er behauptet, dass der Mensch erst in der außer sich geratenen Wut zum Menschen werde. Statt wie Hegel und Marx, auf die Sartre sich beruft, die Selbstwerdung des Menschen in den friedlichen Tätigkeiten des Denkens bzw. der Arbeit zu sehen, soll bei Sartre die Gewalt diese Funktion übernehmen. Dabei geht er in der folgenden, von Arendt zitierten Passage so weit, dass er schreibt: »Einen Europäer umbringen heißt zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen ... Was übrig bleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch« [...]. Diesen Satz«, so kommentiert Arendt, »hätte Marx nie schreiben können« (Arendt 1970, 17).

Ihren Kommentar begründet sie damit, dass in der Theorie ein Weg vom Begriff des Denkens zum Begriff der Arbeit möglich ist, wie ihn Marx beschrritten hat, aber kein Weg zur Gewalt. Sartres überraschende Stellungnahme zur Gewalt ist also nicht aus der Theorieentwicklung, sondern aus historischen Erfahrungen abzuleiten.<sup>8</sup>

8 Über Arendts Interpretation Sartres könnte durchaus gestritten werden. Die von Arendt angeführte Stelle lautet bei Sartre im vollen Wortlaut so: »Denn in der ersten Zeit des Aufstands muß getötet werden: einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigbleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch. Der Überlebende fühlt zum erstenmal einen *nationalen* Boden unter seinen Füßen.« Jean-

Zu diesen Erfahrungen bzw. zu diesem historischen Wissen zählen die Gewaltausbrüche im Totalitarismus, die Welt- und Kolonialkriege, die Erfahrung von Völkermord und Folter. Die unmittelbare Reaktion darauf mag zwar eine Strategie der Gewaltlosigkeit sein, die aber nur partiell erfolgreich war. Zu den relevanten Erfahrungen zählt Arendt auch jene mit der Bürokratie und den Parteien. Die Bürokratie erscheint als eine Niemandsherrschaft, in der wie in der Tyrannis niemand zur Verantwortung gezogen werden kann (vgl. Arendt 1970, 79f). Unter Einbeziehung der Parteien schreibt Arendt:

»Je mehr die Bürokratisierung des öffentlichen Lebens zunimmt, desto stärker wird die Versuchung sein, einfach zuzuschlagen. [...] Schließlich ist es den ungeheuren Parteiapparaten überall gelungen, die Staatsbürger inklusive der Parteimitglieder völlig zu entmachten, und dies gilt auch für die Länder, in denen der Schutz der elementaren Bürgerrechte noch funktioniert« (Arendt 1970, 80f).

Die Verherrlichung der Gewalt und die Tendenz, in der Gewalt den einzigen Ausweg zu sehen, wurzeln also nach Arendt erstens im Wissen um die technische Vervollkommnung der Gewaltmittel, was Zweifel an jenem Fortschrittsgedanken nährt, der sein Maß in der Entwicklung von Wissenschaft und Technik findet, und was apokalyptische Zukunftsvisionen begünstigt; zweitens im Wissen um die Gewaltausbrüche staatlicher Macht im 20. Jahrhundert sowie drittens in der Erfahrung der eigenen Ohnmacht angesichts der Herrschaft von Bürokratie und Parteien. Insbesondere der zuletzt genannte Punkt verdeutlicht, dass die Kritik jenes Politikbegriffs, der Politik über das spezifische Mittel des Gewaltmonopols definiert, zugleich eine Kritik an der Bestimmung der Politik als Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen sein muss und dass der Begriff der Macht zu bestimmen und vom Begriff der Gewalt zu unterscheiden ist. Das Fazit ihrer bisherigen Überlegungen

Paul Sartre: Vorwort [1961]. In: Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Übersetzt v. Traugott König. Frankfurt/M. 1981, 20. Dass Sartre sich nicht einfach von einer geistigen Atmosphäre der Gewalt anstecken lässt, sondern dass er möglicherweise einen geschichtsphilosophisch begründeten Gewaltbegriff, vergleichbar den später zu besprechenden Benjamins, nahekommt, belegt die folgende Stelle: »Seht doch endlich folgendes ein: wenn die Gewalt heute abend begonnen hätte, wenn es auf Erden niemals Ausbeutung noch Unterdrückung gegeben hätte, dann könnte die demonstrative Gewaltlosigkeit vielleicht den Streit besänftigen. Aber wenn das ganze System bis zu euren gewaltlosen Gedanken von einer tausendjährigen Unterdrückung bedingt ist, dann dient eure Passivität nur dazu, euch auf die Seite der Unterdrücker zu treiben« (ebenda, 22f).

formuliert Arendt mit den folgenden Worten: »Erst wenn man diese verhängnisvolle Reduktion des Politischen auf den Herrschaftsbereich eliminiert, werden die ursprünglichen Gegebenheiten in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten in der ihnen eigentümlichen Vielfalt wieder sichtbar werden« (Arendt 1970, 45).

### 2.3. *Macht und Gewalt*

Diese Aufgabe nimmt Arendt in Angriff, indem sie die folgenden Schlüsselbegriffe bestimmt und zueinander ins Verhältnis setzt: Macht, Stärke, Kraft, Autorität und Gewalt.

Unter *Macht* versteht Arendt die *menschliche Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einverständnis mit ihnen zu handeln* (vgl. Arendt 1970, 45). Ein Einzelner verfügt also niemals über Macht, sondern immer nur eine Gruppe, solange sie zusammenhält. Wird von einem Einzelnen gesagt, er habe Macht oder er sei mächtig, dann bedeutet das entweder, dass eine Gruppe ihn ermächtigt hat, in ihrem Namen zu handeln, oder dass eigentlich nur Stärke, aber nicht Macht gemeint sein kann. Denn *Stärke* kommt nach Arendt immer einem Einzelnen zu, sei es ein Ding oder eine Person. Der Spruch »Der Stärkste ist am mächtigsten allein« ist also nach diesen Bestimmungen falsch, weil ein Einzelner, und sei er auch der Stärkste, keine Macht besitzt. Die Stärke hält der Macht niemals stand. Über den Begriff *Kraft* schreibt Arendt: »Das Wort *Kraft*, das im deutschen Sprachgebrauch meist synonym mit Stärke gebraucht wird, sollte in der Begriffssprache für ›Naturkräfte‹ vorbehalten bleiben, um dann metaphorisch überall da verwandt zu werden, wo physische oder gesellschaftliche Bewegungen bestimmte Energiequanten erzeugen – die ›Wasserkraft‹ oder ›die Kraft der Verhältnisse‹ –, die sich auf den Einzelnen auswirken« (Arendt 1970, 46). Für das Wort *Kraft*, das wohl eher im Englischen eine Rolle spielt, dort auch als Synonym für Gewalt, sieht Arendt im politischen Gebiet also nur einen metaphorischen Gebrauch vor. Es geht um die Analogie zwischen Naturkräften und gesellschaftlichen Kräften. Auf den Einzelnen können nicht nur die Macht einer Gruppe, nicht nur die Stärke eines anderen Einzelnen, sondern auch gesellschaftliche Kräfte wirken, die auf den ersten Blick weder einer Gruppe noch einem Einzelnen zugeschrieben werden können. In diesem Sinne erscheinen sol-

che Kräfte als anonym und objektiv. Zu denken wäre wohl an sogenannte strukturelle oder Sachzwänge. Arendt geht auf diesen Begriff der Kraft und das mit ihm verbundene Entfremdungsproblem aber nicht näher ein.

Nicht einfach in seiner Bestimmung ist der Begriff der *Autorität*. Arendt erwähnt zunächst die übliche Unterscheidung zwischen persönlicher und Amtsautorität, um als deren gemeinsames Kennzeichen festzuhalten »die fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird; sie bedarf weder des Zwanges noch der Überredung« (Arendt 1970, 46). Nach dieser Bestimmung zu urteilen, scheint Autorität für Arendt genuin vor allem auf Sachkompetenz oder auf Charisma zu beruhen. Die Autorität wird durch diese Bestimmung als ein Herrschaftsverhältnis charakterisiert. Autorität wird tyrannisch, wenn sie Zwang nötig hat, und demokratisch, wenn sie durch Argumente zu überzeugen versucht. Das Lachen, sagt Arendt, ist es, was die Autorität am sichersten unterminiert.

Die *Gewalt* schließlich ist, wie bereits gesagt, durch ihren instrumentellen Charakter gekennzeichnet. Arendt schreibt: »Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten, da die Gewaltmittel, wie alle Werkzeuge [besser: wie alle technischen Mittel] dazu dienen, menschliche Stärke bzw. die der organischen »Werkzeuge« zu vervielfachen, bis das Stadium erreicht ist, wo die künstlichen Werkzeuge die natürlichen ganz und gar ersetzen« (Arendt 1970, 47).

Gewalt kann zwar Gehorsam erzwingen, aber sie verleiht keine Macht. Die Gewalt beruht auf Stärke, die durch technische Gewaltmittel gesteigert wird. Gewalt kann daher Gewalt hervorrufen, denn warum sollte sich jemand zwingen lassen, wenn ihm ausreichende Mittel zur Verfügung stehen, dem Zwang zu begegnen? Die Gewalt rechtfertigt sich durch ihren Zweck, dessen Realisierung in der Zukunft liegt. Gewalt wird um so verständlicher sein, je näher der zu erreichende Zweck zeitlich liegt und je konkreter er bestimmt ist. Auch deshalb wird die Gewalt zum Zweck der Selbstverteidigung kaum infrage gestellt (vgl. Arendt 1970, 53).

Im Unterschied zur Gewalt rechtfertigt sich *Macht* nicht durch einen Zweck, sondern *legitimiert sich durch die Gründung der Gruppe jener, die im Einverständnis miteinander handeln*. Macht legitimiert sich also, im Unterschied zur Gewalt, durch die Berufung auf die Vergangenheit (vgl. Arendt 1970, 53).

Macht kann gewaltlos sein, was z. B. die von Mahatma Gandhi organisierte gewaltlose Protestbewegung beweist. Eine solche Macht, auch die größte, könnte zwar im Ernstfall durch Gewalt vernichtet werden, wodurch aber keine andere Macht geschaffen wird (vgl. Arendt 1970, 54). In einem Machtvakuum regiert die Gewalt, aber es dürfte schwierig sein, allein durch Gewalt dauerhaft stabile Verhältnisse zu schaffen. Weil Ohnmacht Gewalt provoziert, wird von den Herrschenden oft versucht, Machtverlust und also auch Legitimitätsverlust durch Gewalt zu kompensieren (vgl. Arendt 1970, 55).

Arendt diskutiert die Unterscheidung von Macht und Gewalt auch im Hinblick auf *Revolutionen*. Sie bezeichnet es als ein Märchen, dass Revolutionen gewaltsam gemacht, hergestellt, werden können. In einer Konfrontation zwischen Staatsgewalt und Aufständischen wäre die Staatsgewalt immer siegreich. Aber dies gilt nur solange, wie die Machtstruktur des Staates intakt ist: Wenn Befehlen nicht mehr gehorcht wird oder wenn vielleicht gar keine Befehle mehr gegeben werden, ändert sich die Situation: Die Gewaltmittel werden dann sinnlos. Arendt schreibt: »Der plötzliche dramatische Machtzusammenbruch, wie er für Revolutionen charakteristisch ist, zeigt, wie sehr der sogenannte Gehorsam des Staatsbürgers – gegenüber den Gesetzen, den Institutionen, den Regierenden oder Herrschenden – eine Sache der öffentlichen Meinung ist, nämlich die Manifestation von positiver Unterstützung und allgemeiner Zustimmung« (Arendt 1970, 50). *Revolutionen werden also nicht mit Gewalt erzwungen, sondern durch die innere Zersetzung der Staatsmacht ermöglicht*. Sie müssen daher nicht blutig verlaufen, auch wenn dem Machtverlust der Herrschenden die Tendenz eignet, sich in der offenen Konfrontation gewaltsam zu zeigen.

Mit der Differenzierung von Macht und Gewalt wird nicht bestritten, dass Macht und Gewalt oft miteinander verbunden sind. Es wird aber ermöglicht, Macht und Gewalt in ihrer kategorialen Bedeutung für den Politikbegriff einschätzen zu können. Diese theoretische Quintessenz ihrer Überlegungen formuliert Arendt mit den folgenden Worten:

»Begrifflich gesprochen heißt dies: Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht. Gewalt ist ihrer Natur nach instrumental; wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt. Und das, was eines anderen bedarf, um gerechtfertigt zu werden, ist funktioneller aber nicht essentieller Art. Der Zweck des Krieges ist der Friede; aber auf die Frage: Und was ist der Zweck des Friedens? gibt es keine Antwort. Friede ist etwas Absolutes, obwohl in der

uns bekannten Geschichte die Perioden des Krieges nahezu immer länger waren als die des Friedens. Ein solches Absolutes ist auch die Macht; sie ist, wie man zu sagen pflegt, ein Selbstzweck. (Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Regierungen jeweils eine bestimmte Politik verfolgen und ihre Macht dafür einsetzen, vorgegebene Ziele zu erreichen. Aber die Machtstruktur selbst liegt allen Zielen voraus und überdauert sie, so daß die Macht, weit davon entfernt, Mittel zu Zwecken zu sein, tatsächlich überhaupt erst die Bedingung ist, in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorien zu denken und zu handeln.) Und wenn der Staat seinem Wesen nach organisierte und institutionalisierte Macht ist, so hat auch die gängige Frage nach seinem Endzweck keinen Sinn. Die Antwort wird sich entweder in einem Zirkel bewegen – etwa: er soll das Zusammenleben von Menschen ermöglichen – oder sie wird utopische Ideale aufstellen, das Glück der größten Zahl, die klassenlose Gesellschaft, aber auch Gerechtigkeit, Freiheit und dergleichen mehr, die, wenn man sie im Ernst zu verwirklichen versucht, unweigerlich zu einer Zwangsherrschaft führen« (Arendt 1970, 52f).

*Die Macht, verstanden als Kategorie des Handelns, und nicht die Gewalt, verstanden als Kategorie des Herstellens, ist damit als Zentralkategorie bei der Bestimmung der Politik ausgewiesen. In systematischer Hinsicht, wenn auch keineswegs in historischer Hinsicht, wird die Gewalt damit zu einem Randphänomen des Politischen.*

Gewalt kann zwar Macht vernichten, aber nicht erzeugen (vgl. Arendt 1970, 57). Umgekehrt ist Gewalt keine notwendige Folge der Macht, eher eine Folge von Ohnmacht oder Machtverlust. Wenn zwischen Macht und Gewalt keine Ableitungsverhältnisse bestehen, dann ist weder die Macht der »sanfte Modus der Gewalt« noch die Gewalt die »eklatanteste Manifestation der Macht« (Arendt 1970, 58). Die Gewalt muss daher immer aus ihren eigenen, konkreten historischen Bedingungen heraus verstanden werden.

In diesem Zusammenhang, also im Kontext der Erklärung von Gewalt, wendet sich Arendt dagegen, die Gewalt in biologistischer Manier als Manifestation eines angeborenen Aggressionstriebes zu begreifen (vgl. Arendt 1970, 59ff). *Gewalt als eine Weise menschlichen Verhaltens*, als Herstellungskategorie, ist aus dem Kontext menschlichen Lebens zu verstehen. Wie es verfehlt wäre, in der Gewalt die Zentralkategorie des Politischen zu sehen, so wäre es auch verfehlt, die Gewalt zu einem Erbe der Tierheit im Menschen zu machen oder als schlechthin unmenschlich zu brandmarken. Es würde eine Dehumanisierung voraussetzen, wenn gänzlich ausgeschlossen werden sollte, dass Menschen aus Zorn und Empörung über Ungerechtigkeit und Heuchelei *unmittelbar reaktiv* einen Gewaltakt vollziehen, »also ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht« (Arendt 1970, 64f). In gewissen Situationen

kann dies die einzig angemessene Reaktion sein. Reaktive Gewalt verliert aber ihre begrenzte Rechtfertigung, wenn sie zu einer Gewaltstrategie ausgebaut wird, wenn aus der unmittelbaren emotionalen Reaktion ein rationalisierter Kalkül der Gewalt wird (vgl. Arendt 1970, 67).

#### 2.4. Politik als Handlungskategorie

Wenn die Macht essenziell für den Begriff der Politik ist, Macht aber bedeutet, dass eine Gruppe von Menschen aus einem Einverständnis heraus handelt, dann muss *Politik als Handlungskategorie* verstanden werden, als eine Kategorie, die jener Grundbedingung menschlichen Lebens entspricht, welche in der Pluralität der Menschen besteht (vgl. Arendt 1950/59, 9, 36f, 39 u. ö.). Der *Sinn der Politik*, so Arendt, sei daher die *Freiheit* (vgl. Arendt 1950/59, 28). Diese Freiheit meint nicht etwas dem Menschen Innewohnendes, sondern charakterisiert die Form der »Organisation von Menschen untereinander«: »Ihr Entstehungsort liegt niemals in einem wie immer gearteten Inneren des Menschen, seinem Willen oder seinem Denken oder seinem Fühlen, sondern in dem Zwischen-Raum, der überhaupt nur entsteht, wo mehrere zusammenkommen, und der nur so lange bestehen kann, als sie zusammenbleiben« (Arendt 1950/59, 99).

Die Pluralität der Menschen ist nicht nur schlechthin ihre Vielheit, sondern ergibt sich wesentlich aus der *Individualität der Menschen*, also ihrer *Ungleichheit*. Politik bezieht also nicht primär auf den Menschen, insofern er Vernunftwesen ist, was nach Kant die Gleichheit der moralischen Personen ausmacht, auch nicht primär auf die Menschengattung als einer Gattung vernunftfähiger Sinnenwesen in ihrer historischen Entwicklung, sondern auf die Individuen und ihre Geselligkeit (vgl. Arendt 1970/71, 40ff). Im Raum der Freiheit besteht daher die Aufgabe, *dass sich die Ungleichheit im Hinblick auf relative Gleichheit organisieren* (vgl. Arendt 1950/59, 12).

Eine erste grundsätzliche Bedingung zur Erfüllung dieser Aufgabe ist die Freiheit der Meinungsäußerung (vgl. Arendt 1950/59, 50). Die *Meinung*, von den Philosophen als unsicheres, weil nicht methodisch gewonnenes Wissen oft verachtet, bringt die Individualität und die verschiedenen Sichtweisen der Menschen zum Ausdruck. Arendt denkt die Meinung im Kontext der aristotelischen Phronesis und der kantischen

Urteilkraft. Das Urteil, das sich in der Meinungsäußerung ausspricht, bezieht sich auf das Besondere, nicht auf das Allgemeine, auf das Mögliche, nicht auf das Notwendige. Die individuelle Meinungsäußerung wird immer zu einem gewissen Grad in Vorurteilen befangen sein (vgl. Arendt 1950/59, 17ff). Daher ist die Meinungsbildung auf die Konfrontation mit anderen Meinungen angewiesen (vgl. Arendt 1950/59, 50), freie Meinungsäußerung also ihre Voraussetzung. Im Prozess des Miteinander-Redens und gegenseitigen Sich-Überzeugens soll jenes Maß an Unparteilichkeit erreicht werden, welches den Ungleichen möglich ist, um sich im Hinblick auf relative Gleichheit zu organisieren (vgl. Arendt 1950/59, 39). Die Unparteilichkeit resultiert also nicht aus einem höheren, an bestimmte Methoden oder exklusive Fähigkeiten gebundenen Standpunkt, sondern aus der freien Meinungsäußerung und der Beratung, der Deliberation. Statt einen höheren Standpunkt einzunehmen, wird die eigene Denkweise erweitert, indem wechselseitig der Standpunkt des jeweils anderen eingenommen wird (vgl. Arendt 1970/71, 59ff).

Aus Rede und Gegenrede in der Meinungsbildung gehen Vereinbarungen hervor, die als *Gesetze* festgeschrieben werden können (vgl. Arendt 1950/59, 109). Den Status von Gesetzen erläutert Arendt durch den Vergleich mit Spielregeln. Sie schreibt:

»Ich meine, dieser Vergleich des Gesetzes mit ›geltenden Spielregeln‹ läßt sich noch weitertreiben. Denn der springende Punkt dieser Regeln ist nicht, daß ich mich ihnen freiwillig unterwerfe oder daß ich ihre Gültigkeit theoretisch anerkenne, sondern daß ich praktisch nicht mitspielen kann, wenn ich mich ihnen nicht füge; ich nehme sie an, weil ich mitspielen möchte, und da Menschen nur im Plural existieren, ist der Wunsch, im großen Weltspiel mitzuspielen, letztlich identisch mit dem Wunsch zu leben. Jeder Mensch wird in eine Gemeinschaft mit bereits bestehenden Gesetzen hineingeboren, und er gehorcht ihnen vorerst deshalb, weil er, um leben zu können, mitspielen muß. Ich kann wie der Revolutionär die Spielregeln ändern wollen, oder ich kann für mich eine Ausnahme machen wie der Verbrecher; aber sie prinzipiell zu leugnen bedeutet nicht Ungehorsam, sondern die Weigerung, innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu existieren. Das übliche Dilemma: entweder ist das Gesetz absolut gültig und bedarf deshalb zu seiner Legitimierung eines unsterblichen, göttlichen Gesetzgebers, oder das Gesetz ist einfach ein Befehl, hinter dem nichts steht als das Gewaltmonopol des Staates, dieses Dilemma beruht auf einer Täuschung. Alle Gesetze, außer den Geboten Gottes, sind ›Direktiven‹ und nicht ›Imperative‹. Sie lenken das menschliche Miteinander wie Regeln das Spiel. Und ihre Gültigkeit gründet sich letztlich auf die römische Maxime: *Pacta sunt servanda* [Verträge sind einzuhalten]« (Arendt 1970, 96).

Damit wendet sich Arendt gegen den Gesetzesbegriff, wie er für das auf Gewalt gegründete Politikverständnis typisch ist und der in Gewalt-sanktionen eine Wesensbestimmung von Gesetzen sieht (vgl. Arendt 1970, 95).

Das Verständnis der Gesetze als vereinbarte Direktiven und nicht als gewaltsanktionierte Imperative verdeutlicht noch einmal die Differenz zwischen dem Herstellungs- und dem Handlungsdenken in der Politik. Arendt erläutert dies, indem sie zwischen *Zwecken*, *Zielen*, *Prinzipien* und *Sinn* unterscheidet.

Nach Arendts Verständnis verfolgt die Politik *Ziele*, indem sie *Richtlinien und Direktiven zur Orientierung beschließt, die sich im Prozess der Deliberation verändern können*, ohne dass die Ziele aufgeben werden müssten. Ziele in diesem Sinne sind *Maßstäbe der Orientierung*, die sich nicht wie ein bestimmter Zweck zu einem bestimmten Zeitpunkt realisieren lassen. *Auch die Ziele selbst können im Prozess der Deliberation geändert werden.*

Anders verhält es sich bei einer Politik im Zeichen der Gewalt. Arendt schreibt: »Erst wenn die Gewalt sich einschaltet und ihr Arsenal von Mitteln in den Raum zwischen den Menschen stellt, in dem bis dahin die bloße, von allen handgreiflichen Mitteln entblößte Rede hin- und hergegangen ist, werden aus den Zielen einer Politik die *Zwecke, welche so feststehen wie das Modell, nach dem ein beliebiger Gegenstand hergestellt wird*, und die gleich ihm die Wahl der Mittel bestimmen, sie rechtfertigen oder sogar heiligen« (Arendt 1950/59, 126; Hervorhebung von mir).

Aus dieser Gegenüberstellung von Zwecken und Zielen ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich des Sinns. Der *Sinn* einer Tätigkeit liegt nach Arendt *in der Tätigkeit selbst und währt solange sie dauert*. Der Sinn der Politik geht daher nicht verloren, wenn sie als die Konstitution von Macht durch öffentliche Meinungsäußerung, Beratschlagung und Vereinbarung verstanden wird. Auch die Ziele dieser Politik werden nicht realisiert, sondern bleiben als Maßstäbe der Orientierung bestehen oder werden erneuert. Politik dagegen, die sich als Zweckrealisation mit Gewaltmitteln versteht, endet, wenn der Zweck erreicht oder fehlt wird. Wird der Zweck verfehlt, erweist sie sich rückwirkend als sinnlos. Ebenso wird der Sinn dieser Politik infrage gestellt, wenn der Einsatz von Gewaltmitteln jede Weiterführung der Politik unmöglich machen würde.

Unter den *Prinzipien* des politischen Handelns versteht Arendt im Anschluss an Montesquieu die *Grundüberzeugung, die Beweggründe, die*

*eine Gruppe von Menschen miteinander teilt, die sich als Macht konstituiert.* Montesquieu bezieht diese Prinzipien auf die Staatsformen und ordnet der Monarchie die Ehre, der Republik die Tugend und der Tyrannei die Furcht zu. Es sind andere Prinzipien denkbar und für Arendts Politikverständnis wäre wohl die Freiheit im explizierten Sinne dieses Prinzip. Ziele und Prinzipien können ihre Rollen tauschen und bezogen auf die Gegenwart stellt Arendt die Frage, ob heutige Politik nicht prinzipienlos geworden sei, eine Prinzipienlosigkeit, die sich allen möglichen, z. T. auch widersprüchlichen Ziel- oder Zwecksetzungen manifestiert.

Arendts Politikverständnis gründet sich letztlich auf dem Begriff des Menschen als handelndes Wesen. Sie schreibt:

»Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln; sie befähigt ihn, sich mit seinesgleichen zusammenzutun, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen, sich Ziele zu setzen und Unternehmungen zuzuwenden, die ihm nie in den Sinn hätten kommen können, wäre ihm nicht diese Gabe zuteilgeworden: etwas Neues zu beginnen. Philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden als eine Grundbedingung seiner Existenz [...]« (Arendt 1970, 81).

Mit der Rede von der *Natalität*, der Geburtlichkeit des Menschen, antwortet Arendt auf die Bedeutsamkeit der Sterblichkeit in Heideggers Philosophie. Sie zieht die Parallele, dass mit jedem Handeln wie mit jeder Geburt etwas Neues in die Welt kommt, ein geschichtlicher Horizont eröffnet wird, und schlussfolgert, dass daher alles Handeln und alle Politik so orientiert sein müssen, dass ein Neubeginn im menschlichen Miteinander immer möglich bleibt.

Welche Staatsform oder welche Form der politischen Organisation würde dem Politikverständnis von Arendt am besten entsprechen? In ihren Schriften finden sich immer wieder vereinzelte Bezugnahmen auf das *Rätesystem*. Am deutlichsten hat sie sich wohl in einem Interview dazu geäußert, das Adelbert Reif mit ihr führte und das in dem Band *Macht und Gewalt* veröffentlicht ist. Dort sagt sie: »Also: das Räte-system scheint wirklich im Wesen des Handelns zu liegen« (Arendt 1970, 132).

Das Räte-system ist ansatzweise in Revolutionen entstanden, wurde aber jedes Mal entweder direkt vernichtet oder von der Bürokratie und der Parteimaschine verdrängt. Arendt sieht dennoch in ihm die Möglichkeit eines neuen Staatsbegriffs, der nicht auf Souveränität gründet. Es könnte vielleicht im Kleinen aus der Gesellschaft heraus entstehen, indem sich engagierte Bürger zum Beratschlagen und gemeinsamen Handeln zusammenfinden. Auch könnte es Räte auf verschiedenen Ebenen

geben, wobei die Delegierten für die höhere Ebene über Mandat und Rechenschaftspflicht an die Macht der unteren Ebene gebunden bleiben. Vielleicht könnte ein solches Räte­system auf eine Art Parlamentarismus ohne Parteien hinauslaufen. Zu der Wahrscheinlichkeit der Realisierung eines Räte­staats befragt, antwortet Hannah Arendt: »Wenn Sie mich aber nun fragen, welche Aussichten er hat, realisiert zu werden, dann muß ich Ihnen sagen: sehr geringe, wenn überhaupt irgendwelche. Immerhin – vielleicht doch im Zuge der nächsten Revolution« (Arendt 1970, 133).

### 2.5. *Schlussbemerkungen*

Was also ist Politik? Hannah Arendts Antwort kann so zusammengefasst werden: Politik ist eine Handlungskategorie. Handlung ist jene Grundtätigkeit, mit der die Menschen in ihrem Verhältnis zueinander ihrer Pluralität und ihrer Individualität gerecht zu werden versuchen. Der Sinn der Politik besteht daher in der Freiheit und in der Konstitution von Macht. Freiheit bedeutet, so zu handeln, dass Individualität und Pluralität der Menschen nicht solchen Zwecksetzungen unterworfen oder gar geopfert werden, deren Realisierung durch die Anwendung von Gewalt und Gewaltmittel hergestellt werden soll. Freie Meinungsäußerung, Beratung, Vereinbarung und deren immer wieder mögliche Erneuerung sind daher die Bedingungen dieser Freiheit, wodurch zugleich Macht konstituiert wird. Politik als Konstitution und Bewahrung von Freiheit und Macht ist in dem Sinne etwas Absolutes, als durch das politische Handeln eine Grundbedingung des menschlichen Lebens, seine Pluralität und Individualität, immer wieder erneuert wird und erneuert werden muss.

Die weitere Entfaltung dieses Ansatzes müsste wohl insbesondere klären, welche Zusammenhänge zwischen den Zielen der Politik, d.h. den Maßstäben der Orientierung politischen Handelns, und dem Sinn der Politik, der Konstitution und Bewahrung von Freiheit und Macht, bestehen. Diesbezügliche Fragen könnten lauten: Sind die Ziele aus dem Sinn deduzierbar? Oder bedarf es zur Zielbestimmung weiterer Prämissen? Sind die Bedingungen der Freiheit und der Machtkonstitution vollständig angegeben, oder können die auf freier Meinungsäußerung und Beratung beruhenden Vereinbarungen zu Zielen führen, die dem Sinn

der Politik widerstreiten, ihn sogar aufheben? Inwiefern ist in diesem Ansatz überhaupt die Möglichkeit des Konflikts zwischen dem Sinn und den Zielen der Politik bedacht? Alle diese Fragen laufen vielleicht letztlich auf eine einzige hinaus: Ist mit dem Sinn der Politik ein hinreichendes inhaltliches Kriterium zur Orientierung politischen Handelns gegeben?

Die gleiche Frage kann auch in einer anderen Akzentuierung gestellt werden: Reicht die vermeintlich wechselseitige Korrektur der Meinungen in der Beratung aus, um zu solchen Zielen zu gelangen, die mit dem Sinn der Politik verträglich sind? Diese Frage stellt sich insbesondere dann, wenn die faktische Ungleichheit der Individuen im Hinblick auf wirtschaftliche Stärke, soziale Stellung und Bildung sehr groß ist. Dies bedenkend kann die gleiche Frage auch so formuliert werden: Reicht die relative Gleichheit der Menschen als gleichberechtigte Beratungsteilnehmer aus, um ihre faktische, ihre gesellschaftlich erzeugte Ungleichheit, ihre sogenannte Individualität, so organisieren zu können, dass das vereinbarte Ergebnis dem Sinn der Politik entspricht? Dieses Problem wäre im Blick zu behalten, wenn über Arendts Äußerungen zum Rätestaat nachgedacht wird. Sie schreibt:

»Die Räte sagen: wir wollen mitbestimmen. Wir wollen unsere Stimme irgendwo in der Öffentlichkeit zu Gehör bringen. Da das Land zu groß ist, daß alle zusammen mitbestimmen können, brauchen wir einen öffentlichen Raum innerhalb dieses Landes. Die Zelle, in der wir unsere Stimmzettel abgeben, ist zweifellos zu klein, denn in dieser Zelle ist Platz nur für einen. Die Parteien sind dafür ganz ungeeignet; da sind wir doch nur Stimmvieh. Wenn aber auch nur zehn Leute um den Tisch sitzen, da sagt jeder seine Meinung, da hört jeder die Meinung des anderen, da kann eine vernünftige Meinungsbildung durch den Austausch von Meinungen stattfinden. Da wird sich auch in der Diskussion herausstellen, wer von uns am besten geeignet ist, unsere Meinung in dem nächst höheren Rat zur Geltung zu bringen, wo sich dann unsere Meinung wieder unter dem Einfluß anderer Meinungen klärt, umbildet oder auch sich als falsch erweist. In solchen Räten brauchte ja keineswegs jeder Einwohner des Landes zu sitzen. Nicht jeder will oder muß sich um Politik kümmern. Auf diese Weise ist ein Selbstausleseprozeß möglich, um eine wirklich politische Elite in einem Land heranzuziehen. Diese Elite würde sich aus der Fragestellung bilden: wer ist interessiert an öffentlichen Angelegenheiten? Wer nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist, der muß es sich eben gefallen lassen, daß sie ohne ihn entschieden werden. Aber die Chance muß jeder haben« (Arendt 1970, 132f).



### 3. HELMUTH PLESSNER DIE GRENZEN DER GEMEINSCHAFT UND DIE NOTWENDIGKEIT DER POLITIK

Helmuth Plessner, er lebte von 1892 bis 1985, gilt neben Max Scheler und Arnold Gehlen als einer der Begründer der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. In einigen bemerkenswerten Schriften äußert sich Plessner zu Themen der Politischen Philosophie und der Geschichte. In diesen Texten leistet Plessner nicht nur Wesentliches zur Zeit- und Gesellschaftsdiagnostik, sondern erbringt auch wichtige Beiträge zur Begründung einer Politischen Anthropologie. Zu nennen wären: *Macht und menschliche Natur* (1931), *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, 1959 unter dem Titel *Die verspätete Nation* neu aufgelegt), *Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden* (1939, erweiterte Fassung 1949), *Die Emanzipation der Macht* (1962). In diese Reihe gehört nicht zuletzt der frühe Text *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* aus dem Jahre 1924.

In dieser Arbeit setzt sich Plessner mit dem Thema *Gemeinschaft und Gesellschaft* auseinander, das seit dem gleichnamigen Buch von Ferdinand Tönnies aus dem Jahre 1887 große Beachtung gefunden hatte. Plessner diskutiert diese Thematik letztlich aus anthropologischer Perspektive im Hinblick auf ihre politische Bedeutsamkeit. Auf diese Weise gelangt er zu einem anthropologisch begründeten Begriff der Politik. Zugleich reflektiert er dabei die soziale und geistige Situation seiner Zeit.

#### 3.1. *Gemeinschaft als Idol der Zeit*

Plessner konstatiert zunächst, dass die von Tönnies herausgearbeitete Antithetik von Gemeinschaft und Gesellschaft seit Jahren im Schnittpunkt öffentlicher Diskussionen steht.<sup>9</sup> Das Spektrum umfasst kultur-, erziehungs- und wirtschaftspolitische Problemkreise ebenso wie die

9 Vgl. Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* [1887]. Neudruck der 8. Auflage von 1935. Darmstadt<sup>3</sup>1991.

Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral auf nationaler und internationaler Ebene. Die Beziehung von Gemeinschaft und Gesellschaft spielt eine Hauptrolle in Debatten um soziale Erneuerung und Revolution sowie in der kritischen Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation. Bei all dem geht es nicht allein um akademische und publizistische Auseinandersetzungen, sondern auch um die Entstehung von mehr oder weniger politischen Bewegungen, die an den Gemeinschaftsgedanken anknüpfen.

Plessner hat dabei insbesondere die *Jugendbewegung* im Blick, die bereits um 1900 entstanden war und die versuchte, eine solche Lebensart zu pflegen, welche eine Alternative zum großstädtischen Leben unter den Bedingungen der Industrialisierung bot. Geistig und politisch waren diese Gruppen durchaus unterschiedlich ausgerichtet. Bei einigen verband sich Naturverbundenheit mit völkischer Schwärmerei, so etwa bei der Gruppe *Wandervogel*, andere, wie die *Deutsche Akademische Freischar*, lehnten diese Art der Schwärmerei ab. Wieder andere, wie die *Freideutsche Jugend*, entstanden in Opposition zu studentischen Verbindungen. Es gab pazifistisch-sozialistische Gruppen, wie die *Falken*, mit kosmopolitischer Ausrichtung, aber auch religiöse, wie *Quickborn*. Und es entstanden verschiedene Verbände der Arbeiterjugend. Nach 1933 wird ein Teil der Jugendbewegung in der *Hitlerjugend* aufgehen, andere Verbände werden verboten.

So differenziert die Jugendbewegung in sich auch sein mag, so verbindet die verschiedenen Strömungen doch das Sympathisieren mit dem Gemeinschaftsgedanken. »Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft«<sup>10</sup>, heißt es bei Plessner. Er sieht darin den *sozialen Radikalismus* seiner Zeit und schreibt:

»Indem sich die Untersuchung solche Schätzung der Gemeinschaft zum Gegenstand macht, muß ihr Augenmerk auf jene aktivistische Folgerung daraus gerichtet sein, die den Gemeinschaftsgedanken über die gesellschaftliche Lebensordnung triumphieren lassen will. Der soziale Radikalismus hält seine Zeit für gekommen« (Plessner 1924, 11).

Plessners Interesse gilt also letztendlich nicht den verschiedenen geistigen und politischen Ausrichtungen, gilt nicht solchen Unterscheidungen wie völkisch-konservativ und proletarisch-progressiv oder rechts und links im politischen Sinne. Zwar wird er zeigen, dass diese Ausrichtun-

10 Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus [1924]. In: Gesammelte Schriften, Bd. V. Frankfurt/M. 1981, 28. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Plessner 1924.

gen unterschiedliche Vorstellungen von der Gemeinschaft in Anspruch nehmen, aber letztlich gilt seine *Kritik jeder Form sozialen Denkens, die Gemeinschaft und Gesellschaft als Antipoden gegenüberstellt und sich von der Gemeinschaft Erlösung erhofft*.

Der letzte und grundlegende *Maßstab* seiner Überlegungen ist daher nicht irgendeine politische Position, sondern *der Mensch* selbst. In diesem Sinne schreibt er: »Mit der gesinnungsmäßigen Preisgabe eines Rechts auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ist der Mensch selbst bedroht« (Plessner 1924, 28). Diese grundlegende These besagt, dass der Begriff der Gesellschaft wesentlich ein Recht auf Distanz zwischen den Menschen beinhaltet, dass dieses Recht etwas für den Menschen Notwendiges ist und dass daher seine Preisgabe durch das zum Idol gewordene Ideal der Gemeinschaft den Menschen bedroht.

Plessner muss also seinen Begriff der Gesellschaft erläutern und zeigen, inwiefern der Verzicht auf gesellschaftliche Beziehungen zugunsten gemeinschaftlicher eine Bedrohung des Menschen darstellt. Mit dieser These ist keineswegs gesagt, dass gesellschaftliche Beziehungen schlechthin etwas Bedrohliches seien. Plessner wendet sich lediglich dagegen, die Gemeinschaft gegen die Gesellschaft auszuspielen, also gegen den *Radikalismus der Gemeinschaft*.

Unter *Radikalismus* versteht Plessner den bewussten Rückgang auf »Wurzeln der Existenz«, die als »Extreme« in einen dualistischen Gegensatz gebracht werden (Plessner 1924, 14). Dieser Dualismus ist nach Plessner immer ein Gegensatz zwischen den *rationalen* und den *irrationalen* Elementen der menschlichen Existenz, wobei die eine oder die andere Seite dieses Gegensatzes in der Theorie zum Prinzip erhoben wird und das Handeln bestimmen soll. Der Radikalismus ist daher jeder Vermittlung, jedem Ausgleich im Bestehenden feindlich gesinnt (vgl. Plessner 1924, 15ff). Seine Perspektive ist die Unendlichkeit, er ist rückhaltlos, enthusiastisch und ungeduldig (vgl. Plessner 1924, 14).

Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen sieht Plessner in der Entwicklung des *modernen Individualismus*, der unterschiedliche Konzepte der Selbstverwirklichungschancen der Individuen hervorbringt. Auf der *rationalistischen Seite* werden diese Chancen in den Erfolgen der Technik und Naturwissenschaft gesehen und in der Möglichkeit, deren Denkweise auf alle Lebensbereiche auszudehnen, um durch Rationalisierung die gesellschaftlichen Beziehungen zu gestalten und die Probleme zu

lösen. Auf *irrationalistischer Seite* wird dagegen das Schöpferische des Lebens betont, das sich nicht in ein rationales Schema der Berechenbarkeit pressen lässt (vgl. Plessner 1924, 16f).

Plessner sieht durchaus, dass diese Isolierung der Komponenten des menschlichen Lebens und ihre radikale Gegenüberstellung eine Grundlage in der modernen Lebensweise hat, also *reale Probleme zum Ausdruck bringt*. So schreibt er:

»Unsere Zeit leidet unter den Wirkungen dieser extremistischen Geisteshaltung, die schon darin vorbereitet ist, daß die geistige Schicht durch Dissoziation der modernen Gesellschaft, die immer schwieriger werdende Möglichkeit, sich neben einem Beruf noch mit ihrem Ganzen bekannt zu machen, vom Volk getrennt wird, wie das Volk durch steigende Technisierung und Industrialisierung von der Natur. Alle Ausgleichsversuche helfen dagegen nichts. Volkshochschulkurse verbinden den Intellektuellen so wenig mehr mit den anderen Volksschichten wie Spaziergänge den Fabrikarbeiter mit dem Landleben. Der Städter wieder isoliert sich in seinen Berufen vom Ganzen, so daß die Stadt als Organismus einem immer abstrakter werdenden Funktionssystem von Arbeitsmöglichkeiten Platz gemacht hat. In der zunehmenden berufsmäßigen Dissoziation des Lebens, die sich unter dem Zeichen des extremen Rationalismus vollzieht, in der Mechanisierung der Berufe wird die Natur entwertet. Bestenfalls als schöner Anblick und Stätte der Erholung respektiert, bedeutet sie das Energiereservoir und das Arbeitsfeld des Menschen. Die moderne Welt lebt in der Isolierung ihrer eigenen Komponenten den Radikalismus, die Entgeistung der Wirklichkeit und hat darum zu ihrer Apologie wie zu ihrer Opposition radikalistische Theorien nötig« (Plessner 1924, 18).

Diese realen Prozesse der Entwertung von Lebensbereichen, der Fragmentierung und des Auseinanderfallens menschlicher Beziehungen sind im Zusammenhang mit der geistigen Entwicklung in der Neuzeit zu sehen. Insbesondere der cartesianische Dualismus in der Philosophie und der lutheranische in der Religion haben nach Plessner das Menschen- und Weltbild geprägt. Aus der Reflexion des Unbehagens in der Kultur des gelebten Radikalismus der Moderne im Lichte dieser Weltanschauungen ergeben sich nach Plessner die Idole der Gemeinschaft. Diesen Zusammenhang stellt er so dar:

»Mit seltsamer Logik führen die verschiedenen Richtungen der neueren Kultur auf die Entgegensetzung und Verfeindung von Innerlichkeit und Wirklichkeit, im großen von Gottesreich und Staatsmacht, in den Elementen von Seele und Körper. Die auf diese Art geist- und seelenlos gewordene physische Natur, der bloße Stoff, das bloße Leben, wird das allzu unzulängliche, jedoch völlig hinreichende Prinzip der irdischen Einrichtungen.<sup>11</sup> Ihnen gegenüber erwächst jene sentimentale Opposition des reinen Idea-

11 Dies ist die älteste mir bekannte Stelle, an der das bloße Leben als Prinzip der Moderne bezeichnet und damit de facto das Grundthema der Biopolitik angeschlagen wird.

lismus, der das Unbedingte gegen das Bedingte, den Geist und das Herz gegen die Gewalt ausspielt. Es entwickelt sich eine idealistisch-sentimentale Lehre von der menschlichen Natur nach dem Prinzip der platonischen Kerkertheorie der Seele, derzufolge das Höhere, Reinere im Menschen Gefangener seines Körpers und darum das Unsichtbare und Innere ist. Als Geist und Seele steht das menschliche Wesen in einem schlechthin überindividuellen oder wenigstens überpersönlichen Seinskontakt, in einer unsichtbaren Gemeinschaft, während es als körperliches Wesen zur Vereinzelung und Vereinsamung, damit zur Verteidigung seiner persönlichen Eigeninteressen gezwungen ist« (Plessner 1924, 24).

Die idealisierten Gemeinschaften des Geistes oder der Seele werden also einer Gesellschaft gegenübergestellt, die durch Gewalt, Eigeninteresse und Beherrschung einer entseelten Natur gekennzeichnet ist.

So verständlich diese Gegenüberstellung aufgrund der Geistesgeschichte und der Entwicklung der realen Verhältnisse sein mag, so beruht sie nach Plessner doch auf falschen Voraussetzungen und gelangt zu falschen Schlussfolgerungen. Plessner bringt ein berühmtes Zitat von Karl Marx (vgl. Plessner 1924, 25). Es lautet: »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«<sup>12</sup> Nach Plessner hängt nun alles davon ab, wie die »Struktur des Menschen« (Plessner 1924, 25) begriffen wird. Wird sie dualistisch gefasst, führen die Konsequenzen zu einem Werttrigorisimus, der die gesellschaftlichen Bezüge des Menschen im Namen unsichtbarer Gemeinschaften verneint.

Plessner resümiert seinen Gedankengang, indem er das Problem einer Kritik des sozialen Radikalismus mit den folgenden Fragen umreißt:

»Läßt sich in einem idealen Zusammenleben der Menschen die Gewalt ausschalten? Verträgt es sich, wenn die physische Seinszone, die ja dem Menschen auf Schritt und Tritt Gewaltmittel niederster Art aufzwingt, mit seiner seelisch-geistigen Persönlichkeit, ohne Gewaltmittel, ohne Künstlichkeit und Verhaltheit auskommen soll? Soll und darf der Mensch sogar als außerleibliche Person ausschließlich die Werte der Aufrichtigkeit sich zur Richtschnur machen, soll und darf er sogar als Seelenwesen und Geistwesen überall direkt sein? Gibt es nicht auch Werte der Indirektheit und lassen sich diese Werte nicht nur in einer – wie immer speziell gearteten – gesellschaftlichen Lebensordnung erfüllen und nie in einer Gemeinschaft? Hat die dualistische Anthropologie recht, wenn sie den Menschen als Seele und Geist einer unsinnlichen Gemeinschaft eingliedert und darum jede Gesellschaft mit dem Makel der Minderwertigkeit, weil der Erzwungenheit durch die bloß physische Existenz, behaftet? Erträgt die Seele überhaupt die Direktheit der Gemeinschaft?« (Plessner 1924, 26).

12 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. Marx Engels Werke, Bd. I. Berlin 1983, 385.

Um diese Fragen, die alle auf die *Frage nach der anthropologischen Notwendigkeit der Gesellschaft* hinauslaufen und die *unterstellen, dass Gesellschaft die Notwendigkeit von Gewalt und Politik einschließt*, wird es also letztendlich gehen. Zuvor gilt es die beiden Hauptformen, welche das Idol der Gemeinschaft annimmt, zu charakterisieren.

### 3.2. *Gemeinschaften des Blutes und der Sache*

Plessner sieht in seiner Zeit insbesondere zwei Idole der Gemeinschaft die Gesellschaft bedrohen: die *Gemeinschaft des Blutes* und die *Gemeinschaft der Sache*.

Jede zum Idol erhobene *Gemeinschaft* wird von ihren Verfechtern verstanden als *Inbegriff echter, unmittelbarer und rückhaltloser Beziehungen ihrer Mitglieder*. Die angenommene Quelle dieser ursprünglichen Verbundenheit macht den Unterschied aus (vgl. Plessner 1924, 44).

Die *Verbundenheit durch das Blut* ist dabei im wörtlichen wie auch im übertragenen Sinne zu verstehen: im wörtlichen Sinne als *biologische Verwandtschaft*, die von der Familiengemeinschaft über die ethnische Gemeinschaft bis zur Rassengemeinschaft reichen kann; im übertragenen Sinne als eine »geheimnisvollere Gleichgestimmtheit der Seelen« (Plessner 1924, 44), wie sie mit der Rede von der *Mentalität eines Volkes*, aber insbesondere mit der Rede von *Religionsgemeinschaften* unterstellt wird, welche ihre Bindung oftmals auch aus dem vergossenen Blut ihrer Märtyrer beziehen. Die Gemeinschaft des Blutes ist insbesondere auf *Affektwerte* eingeschworen (vgl. Plessner 1924, 45). So schreibt Plessner: »Empfängt die Gemeinschaft aus dem Blut ihre Legitimation, aus realer Verwandtschaft, aus ideeller Bereitschaft, für sie zu opfern, aus übernatürlicher Einheit mit vergossenem Blut, so ruht sie, sehr zum Unterschied von Lebensordnungen anderer Art, materiell in der *Liebe* ihrer Träger« (Plessner 1924, 45). Die Zugehörigkeit zu einer solchen Gemeinschaft bedeutet letztlich die Aufhebung der Intimsphäre der Personen, zumindest geistig und symbolisch, und stellt die emotionale Bindung durch das Bewusstsein her, keine Geheimnisse voneinander haben zu müssen (vgl. Plessner 1924, 45).

*Allerdings ist die Liebesfähigkeit begrenzt*. Wirkliche Liebe richtet sich auf etwas Individuelles; wenn sie aber einem Ganzen und jedem Einzelnen in diesem Ganzen gelten soll, wird sie bestenfalls zur bloßen Liebesgesinnung. Plessner schreibt:

»Zu einem Ganzen wird die Liebesintention immer gehen können, zu allen Elementen dieses Ganzen dagegen niemals. Da jedoch die Liebesintention zu einem Ganzen wie Volk, Vaterland, Menschheit solche Einlösung in Liebe zu jedem einzelnen gleichsam mitfordert, wenigstens vor solcher Einlösung nicht zurückschrecken darf, wenn sie gefordert würde, läuft jede Ideologie, die sie zum Leitstern macht, Gefahr, in Schwärmerei zu enden. Eine Grenze der Gemeinschaft wird deutlich: Die Chance ihrer Verwirklichung nimmt mit der Wahrscheinlichkeit der Liebe, d. h. mit wachsender Distanz zu individueller Wirklichkeit ab« (Plessner 1924, 47).

Ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl mag durch Abgrenzung von anderen zwar aufrechterhalten werden, dies genügt aber nach Plessner nicht, um wirklich eine Gemeinschaft darauf zu gründen (vgl. Plessner 1924, 47f).

Das Problem der begrenzten Liebesfähigkeit versucht die Blutsgemeinschaft zu lösen, indem sie die Gemeinschaft um eine verehrte Person vereint. Die Liebe gilt dann dieser durch »blutmäßige, geistige, charismatische Qualitäten« herausgehobenen Person (Plessner 1924, 48). Sie bildet die gestalthafte Mitte der Gemeinschaft: Wenn schon nicht jedes Gemeinschaftsmitglied jedes andere lieben kann, so können doch alle die verehrte Person lieben. Diese muss in der Traditionsbildung und Institutionalisierung der Gemeinschaft zumindest symbolisch erhalten bleiben. Zusammenfassend schreibt Plessner:

»Immer ist Gemeinschaft [eine] kreisförmig gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertraulichkeit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler, Hintergrund, von dem sie sich abhebt, ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr »dazugehören«, mit denen aber gerechnet werden muß« (Plessner 1924, 48).

Die Blutsgemeinschaft findet also in der begrenzten Fähigkeit der ihr Angehörigen, einander zu lieben, ihre *äußere Grenze*. Jenseits dieser Grenze hört sie auf, im eigentlichen Sinne Gemeinschaft zu sein und wird zur bloßen Schwärmerei. Die Zentrierung auf eine geliebte Person versucht, diese Begrenzung aufzuheben. Dennoch ist es ein struktureller Unterschied, ob jedes Mitglied jedes andere oder alle eine herausgehobene Person lieben, ein Unterschied, der Folgen für die emotionale Gemeinschaftsbindung haben kann, insbesondere dann, wenn es zu Streitigkeiten über die richtige Art und Weise der Verehrung der Zentralgestalt kommt.

Die emotionale Grenze der Blutsgemeinschaft nach außen vermeidet die Gemeinschaft der Sache. Die *Gemeinschaft der Sache* gründet sich nicht auf eine irrationale, emotionale Bindung, sondern ist *entschlossen rational und intellektuell* (vgl. Plessner 1924, 50). Nach Plessner bezieht

sie ihr geistiges Rüstzeug aus der Aufklärung. Ihre Gemeinschaftsbildung zielt immer schon auf die *Menschheit*, deren Wesenskern sie in der *Vernunft* sieht. Plessner schreibt: »So liegt im Medium der Vernunft und des Verstandes, in dem schließlich alle Überzeugungen gesucht und gefunden werden müssen, das verbindende Element der Menschheit« (Plessner 1924, 50). Die Gemeinschaft der Sache baut also auf das *Mittel der Überzeugung* und seiner *Grundlage in der Vernunft*. Auch wenn die Menschen verschieden argumentieren, so argumentieren sie doch überhaupt. Plessner gesteht zu, dass »die Vernunft und das Denken als formales Minimum jeder Begründung an einer echten Überzeugung« teilhaben (Plessner 1924, 51). Wenn es tatsächlich in diesem Medium zu einer Einigung kommt, entsteht um eine *unpersönliche Sachmitte* herum eine echte Gemeinschaft, deren Ausdehnung *ohne Grenzen nach außen* möglich ist.

Während die irrationale Gemeinschaft ihre Grenze nach *außen* an einer unbestimmten, von Zugehörigkeit und Liebe nicht mehr eingeschlossenen Öffentlichkeit findet, vielleicht auch in der unterschiedlichen Art und Weise der Liebesbezeugung, besitzt die rationale Sachgemeinschaft eine, wie Plessner sagt, Grenze nach *unten*, die sie »von der individuellen Lebenswirklichkeit scheidet« (Plessner 1924, 53). Der individuellen Lebenswirklichkeit mit ihren Zufälligkeiten und Gelegenheiten, mit ihrer Nötigung zu raschen Entschlüssen, mit ihrer Abhängigkeit von individuellen Neigungen sei der ganze Modus von Argumentation, Diskussion und Begründung »schlechthin inkommensurabel« (Plessner 1924, 53). Der Lebensprozess des Einzelnen lässt sich nicht durchgehend auf gemeinschaftlich begründete Überzeugungen aufbauen. Dies zu glauben wäre eine Überschätzung des Geistes.

Beide Varianten, Formen der Gemeinschaft absolut zu setzen, scheitern also nach Plessners Überzeugung. Sie überbeanspruchen entweder die Emotionalität oder die Rationalität des Menschen. Das, woran sie jeweils ihre Grenze finden, nämlich die Öffentlichkeit bzw. das individuelle Leben, sind bereits der Hinweise auf die gesellschaftlichen Beziehungen, deren der Mensch bedarf.

### 3.3. *Die anthropologische Notwendigkeit der Gesellschaft und ihre vermittelnde Funktion*

Die beiden Gemeinschaftsformen, wenn sie jeweils die einzige Form sozialer Beziehungen definieren würden, bedeuteten für den Einzelnen immer, auf bestimmte Aspekte seiner Individualität endgültig zu verzichten: Die Blutgemeinschaft verlangt vom Einzelnen die Aufgabe der Intimsphäre, damit er der Gemeinschaft angehört; die Sachgemeinschaft schon die Intimität, setzt aber den Einzelnen in ihrem rationalen System zu einer schlechthin vertretbaren funktionellen Einheit herab. In beiden Fällen ist eine gewisse Selbstaufgabe gefordert, die *Würde der Individualität nicht gewahrt* (vgl. Plessner 1924, 58ff). *Der Mensch braucht aber eine Form des Zusammenlebens, die ihm die Individualisierung ermöglicht, das Zugleich von Rückhaltlosigkeit und Verhaltenheit, eine Form für die Möglichkeit, er selbst zu sein und zu werden, ohne sich selbst oder Aspekte seiner Individualität endgültig opfern zu müssen, und doch mit anderen zusammenleben zu können.* Die Notwendigkeit einer solchen Sozialform gründet nicht in einem Leib-Seele-Dualismus, sondern, wie es Plessner 1924 noch umschreibt, in des Menschen Innerlichkeit als dem Bewusstsein vom Besitz einer Seele, was ihm den eignen Leib und der Welt gegenüberstellt, Distanz schafft zu sich, seinen Taten und ihren Bedingungen (vgl. Plessner 1924, 61f). Später, in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, wird Plessner hierfür den Begriff der *exzentrischen Positionalität* des Menschen prägen. Die dem Menschen eigne Möglichkeit der Selbstdistanzierung lässt ihn den *Möglichkeitscharakter seiner Verwirklichungen* einsehen, in ihm liegt die Zweideutigkeit seiner Existenz als Bewegtheit und Gestalt. Einzusehen, Möglichkeiten zu haben, einzusehen, dass die eigne Potenzialität in keiner ihrer Aktualisierungen restlos aufgeht, bedeutet aber nichts anderes als *sich als frei zu denken*. Plessner schreibt daher:

»Darum erträgt die Seele, die seelenhafte Individualität, keine endgültige Beurteilung, sondern wehrt sich gegen jede Festlegung und Formulierung ihres individuellen Wesens. Darum fordert sie ebenso sehr das Urteil heraus und bedarf des Gesehenwerdens vom eigenen wie vom fremden Bewußtsein, da ihr keine andere Erlösung aus der Zweideutigkeit gegeben ist. Der doppeldeutige Charakter des Psychischen drängt zur Fixierung hin und zugleich von der Fixierung fort. Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und unbekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des

Andersseins. Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren mit eherner Notwendigkeit die beiden Grundkräfte seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit« (Plessner 1924, 63).

*Der Mensch muss sich also ausdrücken, um sich in seiner Individualität zu erkennen und anerkannt zu wissen, und er zieht sich zugleich von jeder Fixierung seiner Individualität zurück, weil er um ihre weiterreichende Potenzialität weiß. Die verabsolutierten Gemeinschaften werden diesem Grundcharakter der menschlichen Existenz nicht gerecht, weil sie auf die eine oder andere Weise auf Fixierung aus sind.*

Am Handeln z. B. zeigt sich der Grundcharakter der Existenz darin, dass die Handlungsbereitschaft ein Ende der Überlegung fordert, ein bewusstes oder unbewusstes Verdrängen von Möglichkeiten, anderes zu tun oder auf andere Weise zu handeln. Dennoch ist die Überlegung notwendig, weil die Tat sonst blind wäre. Die nachträgliche Reflexion der Tat fördert das Verdrängte wieder zutage, distanziert so vom eignen Handeln und lässt von Neuem beginnen (vgl. Plessner 1924, 65f). Von der sich auf diese Art vollziehenden Selbstbehauptung wollen die Gemeinschaften den Einzelnen durch emotional bzw. rational fixierte Orientierungen entlasten, was aber auf die eine oder andere Weise den Preis der Selbstaufgabe und der Aufgabe der stets erneuten Reflexion fordert. *Die Selbstbehauptung der Individualität im Zusammenleben der Menschen bedarf daher der gesellschaftlichen Formen.*

Die Alltäglichkeit, der Inbegriff lauter einzelner Fälle, ist zwar von allgemeinen Ideen und Pflichten durchzogen, hält aber ebenso Konfrontationen und Konstellationen bereit, für welche die Gemeinschaftsorientierungen der Liebe und der begründeten Überzeugung nicht immer schon ein ideales Verhalten festlegen können. Dies ist die Sphäre der *Gesellschaft*, die Plessner zunächst bestimmt als »Einheit des Verkehrs unbestimmt vieler einander unbekannter und durch Mangel an Gelegenheit, Zeit und gegenseitigem Interesse höchstens zur Bekanntschaft gelangender Menschen« (Plessner 1924, S. 80). In dieser Sphäre gilt es, die Situation zu meistern; hier ist *ein Ethos* der Grazie, des Spielerischen, der Höflichkeit und der Ironie nötig, welches als funktionales Äquivalent zu moralischen Entscheidungen aus Liebe oder begründeter Überzeugung den Umgang miteinander ermöglicht. Hier gilt es, die *Mitte zwischen Gleichgültigkeit und persönlicher Nähe zu halten*, wozu ein »Schematismus des Verkehrs« verhilft (Plessner 1924, 81). So hält sich der

Mensch in der Gesellschaft und ermöglicht sein notwendiges *Zugleich von Ausdruck und Verhaltenheit*, von Geltungsbedürfnis und Scham.

In der Gesellschaft schützt der Mensch seine Individualität und verschafft ihr zugleich Anerkennung, indem er in einer gesellschaftlichen *Rolle* auftritt (vgl. Plessner 1924, 82ff). Die Selbstbehauptung vollzieht sich, indem ein gewisser *Nimbus* geschaffen wird. Plessner schreibt hierzu:

»Unangreifbarkeit der Individualität wird mit stellvertretender Bedeutung erkaufte. Stellvertretende Bedeutung setzt gleichbleibende Abstände zwischen die Individuen und wirkt als Form kompensatorisch einer Entwertung des Menschen in der Erscheinung entgegen. Sie rettet die Würde, indem sie der schwer faßlichen, natürlichen, das Äquivalent einer irrealen, aber umgrenzten Würde bietet. Die eigentliche Kraft, welche diese Wirkung vermittelt, man kann auch sagen, der Effekt, der mit dieser Irrealisierung hervorgerufen werden und das Leben in der Gesellschaftssphäre halten soll, ist die Gewalt des *Nimbus*« (Plessner 1924, 84).

Was Plessner hier *Irrealisierung* nennt, wird er später, in seinem Hauptwerk, *Künstlichkeit* nennen, genauer gesagt: *natürliche Künstlichkeit*. Der Mensch ist seiner Natur nach dazu bestimmt, sich eine Sphäre der Künstlichkeit zu schaffen. Der Nimbus ist nur eine Form davon. Der Nimbus, *das Erscheinen als Macht* (vgl. Plessner 1924, 89), Hannah Arendt würde wohl sagen: das Erscheinen als Stärke oder als Repräsentant einer Macht, vollzieht sich insbesondere in zwei Formen: *statisch in der Form des Zeremoniells* und *dynamisch in der Erlangung von Prestige*, welches die Stellung in wechselnden Kräfteverhältnissen sichern hilft (vgl. Plessner 1924, 85ff).

Die Gesellschaft in ihrer bisherigen Bestimmtheit tritt nicht an die Stelle der Gemeinschaften, sondern kann eher als eine *Zwischenschicht* verstanden werden. Wenn die *Blutsgemeinschaft* nicht zum Idol übersteigert, sondern als das verstanden wird, was sie wirklich sein kann, dann ist sie eine *eng begrenzte Sphäre der Vertrautheit und Lebensgemeinschaft*. Die Selbstbehauptung der Individualität und ihrer Potenzialität drängt aber immer auch über diese hinaus. Dies ermöglicht die Sphäre der Gesellschaft, und nur sie. In ihr erringt die Individualität einen Stand und einen Schutz, die es ihr ermöglichen, in der *Sachgemeinschaft* des Geistes zu agieren, ohne zur absolut vertretbaren funktionellen Einheit zu werden. Insofern *vermittelt die Gesellschaft zwischen den Gemeinschaften* unter Wahrung der Individualität und ohne die Unterschiede zwischen den Sozialformen aufzuheben, ja diese sogar betonend (vgl. Plessner 1924, 92).

Der Nimbus, den die gesellschaftliche Rolle verleiht, bewährt sich in zwei *Weisen des öffentlichen Verhaltens*, die Plessner als *Diplomatie* und als *Takt* bezeichnet. Deren Betrachtung führt schließlich zur Bestimmung der politischen Kategorien.

### 3.4. *Die Diplomatie, der Takt und die Notwendigkeit von Souveränität und Gewalt*

Die Selbstbehauptung der Individualität muss sich in der Gesellschaft in zwei Hinsichten bewähren. Zum einen in Hinsicht auf zweckverfolgende Handlungen, die Plessner allgemein *Geschäfte* nennt (vgl. Plessner 1924, 96ff). Zum anderen aber auch in relativ zweckfreien Formen der *Geselligkeit* (vgl. Plessner 1924, 105ff). *Den Geschäften entspricht die öffentliche Verhaltensweise der Diplomatie, der Geselligkeit die des Taktes.*

Die *Diplomatie oder Geschäftskunst* besteht darin, in der Sphäre der Gesellschaft, also ohne Liebe oder gemeinsame Überzeugung voraussetzen zu können, in der Verfolgung von Zwecken und Lebensinteressen zu Übereinkünften in Form von *Kompromissen* zu gelangen (vgl. Plessner 1924, 97f). Über diese Kompromisse schreibt Plessner: »Dieser Ausgleich liegt in der Richtung der Resultante zwischen Kräften, die wesensmäßig nur *ungefähr* bestimmbar sind, weil die Rücksichten auf den Zweck des Unternehmens, auf die Forderung der Gerechtigkeit, Anständigkeit, mit einem Wort Wertgerechtigkeit und schließlich die Forderung des Nimbus nach keinem natürlichen Wertmesser harmonieren« (Plessner 1927, 97).

Die Diplomatie ist also das, was traditionell *Klugheit* im Sinne des *aufgeklärten Eigeninteresses* genannt wird. Die Kompromisse nehmen dem Leben nicht die Härte, führen vielmehr knapp am offenen Konflikt vorbei, in dem die physische Gewalt entscheiden würde. Die kluge Einsicht in langfristige Interessen und in die Bedeutsamkeit der Wiederholbarkeit friedlichen Verkehrs vermeidet die offene Gewalt, schließt aber auch die Drohung auf der Grundlage einer ungefähren Einschätzung des Kräfteverhältnisses mit ein. Der Verkehr wahrt so den Schein der Einvernehmlichkeit und Gerechtigkeit in der Verfolgung der je eigenen Interessen, was sogar zur Ausbildung moralischer oder zumindest moralkonformer Haltungen führen kann. Die Diplomatie im Großen

wie im Kleinen ist das eigentliche *Element der Geschichte* (vgl. Plessner 1924, 99f).

Über die *durch die Diplomatie geprägte Öffentlichkeit* schreibt Plessner: »Öffentlichkeit ist damit zum genauen Gegenbild der natürlichen Verhältnisse zwischen Menschen geworden, sie besteht aus lauter gleichen Wesen, nicht weil sie einander, sondern füreinander gleich sind, während in Wirklichkeit jeder von dem anderen verschieden ist, selbst wenn er ihm gleiche, weil einer dem anderen rätselhaft bleiben muss« (Plessner 1924, 102).

Hannah Arendts Wort, dass in der Politik als dem Raum der Freiheit die Aufgabe besteht, dass sich die Ungleichen auf relative Gleichheit hin organisieren, könnte hier seine Quelle haben. Allerdings denkt Plessner diese Organisation nicht als gemeinschaftliche und gewaltfreie Beratung, sondern von der *Selbstbehauptung der Individualität* her und damit zunächst als Diplomatie, welche das Kräfteverhältnis in Rechnung stellt und damit zumindest die Gewaltdrohung nicht ausschließt.

Die Diplomatie im Kleinen wie im Großen ist bereits eine *Form der Politik*. Mit ihr will Plessner verdeutlichen, dass Politik kein notwendiges Übel ist, als welches sie aus der Sicht des Leib-Seele-Dualismus erscheint und worauf Hannah Arendt später mit ihrer Rede von den antipolitischen Gemeinplätzen aufmerksam macht. Aus dieser Sicht ist nach Plessner Politik deshalb ein notwendiges Übel, weil sie dem Leib als der niederen Seinsschicht des Menschen entsprechen muss, also für die Lebenserhaltung und für die Beschränkung des Kampfes gegeneinander sorgen muss, um das höhere Leben des Geistes und der Seele zu ermöglichen. Dieser Kampf wird aus dualistischer Sicht aus dem Leib als Prinzip der Individuation abgeleitet. Für Plessner dagegen ist die *Politik als Diplomatie* kein notwendiges Übel, sondern *die der menschlichen Existenz entsprechende Form der Selbstverwirklichung*: Es ist die Politik selbst, die die Würde der Individualität im Zusammenleben wahrt, die der Potenzialität, also der Freiheit des Menschen entspricht, und nicht erst in durch sie ermöglichtes höheres geistiges Leben (vgl. Plessner 1927, 104).

Der *Takt* ist die Diplomatie leichten Stils, er ist ohne die Härte des Geschäfts. *Er kann auf Gewaltdrohung verzichten, ist entlastet vom Druck der Geschäfte und ermöglicht Geselligkeit ohne die Vertrautheit der Gemeinschaft*. Er besteht in einem Wohltun, das noch diesseits liegt von der Frage nach Gut und Böse, nach Wahr und Falsch (vgl. Plessner 1924, 105ff).

Das Taktgefühl muss die Grenzen zwischen *Vertrautheit*, *Geselligkeit* und *Geschäftlichkeit* bestimmen. Plessner schreibt:

»Wo fängt eine Geselligkeit an, wo hört sie auf? Wo geht sie in Geschäftlichkeit über? Wo beginnt die Vertrautheit der Gemeinschaftskreise, wo ist es uns erlaubt, zu entspannen und auf Güte, Liebe, Verständnis und Einsicht zu bauen? Wenn es uns der Takt nicht sagt, sind wir verraten und verkauft« (Plessner 1927, 108).

Takt und Diplomatie gemeinsam ist ihre *Situationsbezogenheit*. Aber auch ihre Unterschiede sind deutlich. Diplomatie spielt sich zwischen *Rollen*, Takt zwischen *natürlichen Personen* ab. Diplomatie sucht das Übereinkommen im Verhältnis der Kräfte, ist daher durch Strategie und Taktik geprägt. Der Takt verzichtet auf Darstellung der Stärke, er nimmt Fühlung mit der Individualität des anderen auf. Ohne schon Vertrautheit zu sein, ist er ein möglicher Übergang zur Vertrautheit (vgl. Plessner 1924, 109f).

Im Alltag lernt jeder schnell Takt und Diplomatie, und kaum einer bestreitet dort deren Notwendigkeit, gleichgültig, wie er sie begründet sieht. Bezüglich des Verhältnisses der Völker, also hinsichtlich der Außenpolitik, hält sich nach Plessner aber beharrlich die *Utopie der Gewaltlosigkeit*. Nach Plessner würde dies aber bedeuten, Politik ausschließlich auf Gemeinschaft zu gründen, also auf die Sphäre der Vertrautheit (vgl. Plessner 1924, 113f). Nach seiner Argumentation aber lebt der Mensch immer zugleich in Gemeinschaft und Gesellschaft (vgl. Plessner 1924, 115). Diesem *Zugleich von Gemeinschaft und Gesellschaft* muss die Politik entsprechen, aus ihm ergibt sich die Bestimmung der Begriffe des Staates und des Rechts.

Der *Staat* ist daher nach Plessner ein *Verfahren*, welches Gemeinschaft und Gesellschaft ohne Einbuße an einer von beiden dauerhaft miteinander verknüpft. Plessner schreibt:

»Der Staat ist ein Verfahren und keine Substanz, ein offenes System von Vorkehrungen, die Forderungen der Öffentlichkeit aus ihrer Unabsehbarkeit und Unbestimmtheit herauszuheben und dem Gemeinschaftsverlangen jedes Menschen, seinem Naturrecht auf Wärme und Vertrauen anzugleichen und die Gefahr beständiger Reibungen und Beeinträchtigungen der beiden Sphären zu bannen. Staat ist systematisierte Öffentlichkeit im Dienste der Gemeinschaft, Inbegriff von Sicherungsmaßnahmen der Gemeinschaft im Dienste der Öffentlichkeit« (Plessner 1924, 115).

Die *Methode des Staates*, dieser Aufgabe zu entsprechen, ist das *Recht*. Das Recht ist ein Ausgleich, ein Kompromiss, zwischen dem, was Liebe und begründete Überzeugung als moralisch ansehen, und dem, was aus dem gesellschaftlichen Kräfteverhältnis resultiert (vgl. Plessner 1924,

115f). Das Recht kann nur ein solcher Ausgleich sein, denn Liebe und Überzeugung einerseits und Diplomatie und Takt andererseits lassen sich nicht unter ein drittes übergeordnetes Prinzip bringen (vgl. Plessner 1924, 116). Plessner schreibt daher: »Auf der imaginären Schnittgeraden von Gemeinschaftskreis und Gesellschaftskreis liegt das Recht als die ewig in Wandlung begriffene Einheit von Gesetzgebung und Rechtsprechung« (Plessner 1924, 116).

Voraussetzung des Rechts ist nach Plessner die *Souveränität* und damit das *Gewaltmonopol des Staates*. In diesem Punkt lässt Plessner nicht mit sich reden. Er schreibt:

»Schneiden wir nicht die Frage an, ob auch nichtsoveräne Staaten möglich sind. Keine Einheit einer Verfassung ist denkbar ohne Einheitsprinzip, kein Gesetz ohne Anspruch auf Geltung, keine Ordnung ohne faktisch respektierte Gewalt, kein Respekt ohne Gegenstand, der sich Achtung zu verschaffen weiß« (Plessner 1924, 116).

Plessner beruft sich in dieser Frage zustimmend auf die Souveränitätstheorie von Carl Schmitt, von der später noch ausführlich zu sprechen sein wird. Jedenfalls führt er *für* die Souveränität und ihr Gewaltmonopol ein Argument an, das Hannah Arendt später *dagegen* geltend macht, nämlich die *Pluralität der Menschen*. Bei Arendt ist die Pluralität die Bedingung dafür, in der meinungsbildenden Beratschlagung eine Sache allseitig zu betrachten und auf dieser Grundlage zu einer Einigung zu kommen, wodurch Gewalt dann nicht mehr nötig ist. Plessner hebt andere Aspekte der Pluralität im Bereich politischer Entscheidungen hervor: Die Einbeziehung der unterschiedlichen Perspektiven ist mit einem *Zeitverlust* verbunden, den solche Entscheidungen nicht immer vertragen; die Unterschiedlichkeit der Perspektiven macht die *Einigung unwahrscheinlich*; die *Konsequenzen* einer Entscheidung lassen sich *nur ungefähr abschätzen*. Das letzte Argument führt Plessner zu der These, dass Politik nicht primär an Wahrheit oder einem auf Einigung beruhenden wahrheitsanalogen Geltungsanspruch hin ausgerichtet sein kann, sondern als Entscheiden unter Unsicherheit eher bestrebt sein muss, das *Risiko gering zu halten*, also dem Prinzip größtmöglicher Sicherheit folgt. Die Souveränität wird damit als letzte Entscheidungsinstanz und Initiativgewalt gerechtfertigt. Deshalb sieht Plessner als die Tugenden des politischen Führers den Mut, die Klugheit, die Unerbittlichkeit, nicht aber die Aufrichtigkeit, die Vernünftigkeit, die Milde (vgl. Plessner 1924, 117f). Er zitiert zustimmend Bismarck, der gesagt hat, dass Entrüstung kein politischer Begriff sei (vgl. Plessner 1924, 123).

Plessner bringt seine Überlegungen zur Notwendigkeit der Politik, wie er sie bestimmt, mit den folgenden Worten auf den Punkt:

»Es genügt, den Unsicherheitsgrad menschlicher Entscheidungen zu betrachten, um das Drängen nach maximaler Einschränkung des Risikos in allen verantwortlichen Situationen nur zu begreiflich zu finden. Da aber ohne Übernahme von Verantwortung es nun einmal nicht abgeht, weil Öffentlichkeit eine Grundform des Miteinanderlebens der Menschen ist, und es ohne Öffentlichkeit nicht abgeht, weil Individuen nicht überall durch Liebe und Überzeugung verbunden sind, denn ihrer sind zu viele, wo aber Unverbundenheit herrscht, das Spiel der gegenseitigen Distanz gespielt sein muß, so bleibt nur die Wahl zwischen Selbstverzicht und Politik« (Plessner 1924, 128f).

In gewissem Sinne ist auch für Plessner die Freiheit der Sinn der Politik. Freiheit bedeutet für ihn aber »die Gleichmöglichkeit zu verschiedenen Taten in einer Situation« (Plessner 1924, 129). Diese Potenzialität des Menschen will sich ausdrücken, aber nicht fixiert werden, und sie schließt moralische wie unmoralische Verhaltensoptionen ein. Die Gewalt gehört damit immer schon zur Potenzialität, in welcher die Freiheit besteht. Dieser so verstandenen Freiheit sollen die Weisen des Zusammenlebens – und damit auch die Politik – eine ihr entsprechende Form geben.

### 3.5. Schlussbemerkungen

Ähnlich wie später Arendt lehnt Plessner es ab, in der Politik lediglich ein existenzsicherndes Mittel zur Ermöglichung höherer Lebensformen des Menschen zu sehen. Als philosophische Grundlage eines solchen antipolitischen Gemeinplatzes identifiziert er ein dualistisches Menschenbild. Diesem setzt er einen Begriff des Menschen entgegen, der dessen Wesen als Potenzialität bestimmt, d. h. als Freiheit zu gleichmöglichen Taten in jeder Situation. Um seinem Wesen zu entsprechen, bedarf der Mensch daher solcher Formen des Zusammenlebens, die einerseits emotionale Bindungen ermöglichen und schützen, ihn aber andererseits emotional nicht überfordern; er bedarf einer gewissen Ungebundenheit, um Überzeugungen ausbilden, aber auch um sie revidieren zu können; er bedarf gewisser Schemata des Verhaltens und Handelns, die es ihm erlauben, auch mit jenen Menschen geselligen oder geschäftlichen Umgang zu pflegen, mit denen er nicht in einer Gefühls- oder Überzeugungsgemeinschaft lebt. Einerseits muss daher der einzelne Mensch den Takt als Ethos des Umgangs kultivieren, um zwischen den Sphären der Ver-

trautheit, der Geselligkeit und der Geschäftlichkeit unterscheiden zu können. Andererseits muss die Öffentlichkeit so organisiert sein, dass der Einzelne nicht nur durch die Übernahme von Rollen Distanz wahren und eigene Interessen diplomatisch verfolgen kann, sondern sie muss auch ein Verfahren bereithalten, das unabhängig vom individuellen Taktgefühl die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, der Individuation eines jeden, in den verschiedenen Sphären schützt und das damit zugleich verhindert, dass das Prinzip einer Sphäre sich zum allgemeinen und alleinigen Prinzip aufschwingt. Letzteres ist immer ein Fall von sozialem Radikalismus. Das öffentliche Verfahren, welches den Schutz der Individualität und der Sozialformen leisten kann, ist das Recht, welches die Souveränität des Staates voraussetzt und dessen Durchsetzung durch das staatliche Gewaltmonopol sanktioniert wird.

Plessners Ansatz kann als politische Anthropologie verstanden werden. Das Grundproblem der Beurteilung jeder politischen Anthropologie liegt in der Frage, ob der Politikbegriff aus dem Menschenbild abgeleitet oder ob umgekehrt dieses auf jenen zugeschnitten wird. Selbstverständlich ist es Plessners Anspruch, die Politik vom Wesen des Menschen her zu bestimmen. Sein zeitgeschichtlicher Ausgangspunkt ist aber die Kritik jenes sozialen Radikalismus, der Formen der Gemeinschaft zum Idol erhebt. Daher drängt sich die Frage auf, ob Plessners Politikbegriff in allen seinen Konsequenzen wirklich eine zwingende Folgerung aus seinem anthropologischen Ansatz ist. Außerdem wäre zu bedenken, ob nicht auch der Ausgang von der Kritik der Gemeinschaftsidole mit dafür verantwortlich ist, dass der Politikbegriff von der gesellschaftlichen Sphäre der Geschäftlichkeit her bestimmt und die Diplomatie daher als paradigmatische Form der Politik gesehen wird.

Hinsichtlich des anthropologischen Ansatzes wäre daher zu fragen, ob das Zugleich von Ausdruck und Verhaltenheit, welches Plessner in seinem späteren Hauptwerk die *Expressivität* des Menschen nennen wird, sich notwendigerweise in taktischen und strategischen Gewaltdrohungen, welche die Errichtung eines Gewaltmonopols bedingen, ausformen muss. Im Zusammenhang damit steht die Frage, ob nicht emotionale und rationale Grundbindungen möglich sind, die zwar nicht im Sinne der Gemeinschaft als Idol die Lebenswirklichkeit der Mitglieder total bestimmen bzw. Nichtmitglieder ausschließen, die es aber doch ermöglichen, in der Gesellschaft und im Hinblick auf öffentliche Angelegenheiten gewaltfreie und nicht durch Gewaltdrohung sanktionierte Verfahren

des Umgangs zu praktizieren. Arendts Vorschlag, durch freie Meinungsäußerung und Beratschlagung zu Direktiven zu gelangen, kann so gesehen als ein Versuch verstanden werden, eine Gemeinschaft ohne Grenzen nach unten und nach außen zu konstituieren, indem die gemeinschaftlichen Vereinbarungen auf den Bereich der öffentlichen Angelegenheiten beschränkt bleiben. Die individuelle Lebensführung und die Lebenswirklichkeit gehen nicht im öffentlichen Leben auf und werden nicht total von ihm bestimmt, was gerade die Gemeinschaftlichkeit der entsprechenden Vereinbarungen garantieren soll.

Hinsichtlich der Kritik der Gemeinschaft als Idol besteht das folgende Problem. Plessner sagt, dass verabsolutierte Gemeinschaften und auf ihnen gegründete Politik das gesellschaftliche Leben abwerten und unmöglich werden lassen, dass gesellschaftliche Beziehungen aber für die Entfaltung des menschlichen Wesens unabdingbar sind. Dies zugegeben kann aber umgekehrt gefragt werden, ob nicht bestimmte Formen des gesellschaftlichen Umgangs, insbesondere der strategischen Geschäftlichkeit aus Eigeninteresse bzw. der unverbindlichen Geselligkeit, ihrerseits gemeinschaftliche Bindungen zersetzen und tendenziell verunmöglichen. Die Sozialform der Gemeinschaft ist aber für Menschen mindestens ebenso wichtig wie jene der Gesellschaft. Auch die Gesellschaft kann zum Idol werden. Umgekehrt ist es denkbar, dass auch vom Standpunkt einer nicht verabsolutierten Gemeinschaft aus zwischen individueller Lebensführung und öffentlichen Angelegenheiten unterschieden werden kann.

Beide Argumentationslinien führen also auf die Frage, ob die Bildung des Begriffs der Politik sich eher am Gemeinschafts- oder eher am Gesellschaftsbegriff orientieren soll. Im Hinblick auf die politische Anthropologie läuft dies auf die Frage hinaus, ob diese eher optimistisch oder eher pessimistisch ist, ob sie den Menschen eine gewaltfreie Organisation ihres Lebens zutraut oder nicht. Aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen steht hinter dieser Frage immer auch jene andere: Sind die historisch tatsächlich realisierten Formen der Politik, die zumeist einen Zusammenhang mit der Gewalt implizieren, anthropologisch notwendige oder mögliche Formen?

#### 4. CARL SCHMITT SOVERÄNITÄT, AUSNAHME, FEIND

Carl Schmitt, er lebte von 1888 bis 1985, hat als Jurist wie kaum ein anderer Denker des 20. Jahrhunderts die Politische Philosophie beeinflusst und sogar geprägt. Zugleich war und ist kaum ein anderer so umstritten. Schmitts Publikationen, erschienen zwischen 1910 und 1978, beschäftigen sich u. a. mit der Verfassungslehre, dem Völkerrecht, der Souveränität, der Politik, dem Parlamentarismus, der Diktatur, den Partisanen, der Piraterie und dem Krieg, um nur einige der Themen zu nennen. Seinen Ruhm begründet haben insbesondere jene zwischen den beiden Weltkriegen verfassten Schriften. 1921 wurde Schmitt Professor in Greifswald, nahm danach Rufe nach Bonn, Berlin, Köln und 1933 wieder nach Berlin an, wo er außerdem hohe Ämter begleitete, die er aber nach 1936 infolge von Intrigen teilweise wieder verlor. Nach der Befreiung vom Hitler-Regime 1945 erfolgte seine dauerhafte Amtsenthebung.

Im Folgenden sollen einige der wirkmächtigen Schlüsselbegriffe des politischen und juristischen Denkens Schmitts dargestellt werden. Auf diesem Wege wird vielleicht von seiner Theorie her verständlich, weshalb Schmitt eine so starke Akkommodation an das Hitler-Regime vollzog.

##### *4.1. Souveränität und Ausnahmezustand.*

###### *Das dezisionistische Element des Rechts*

1922 veröffentlicht Schmitt seine berühmte Schrift *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Deren grundlegende These lautet:

»Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit

dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung des Naturgesetzes ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.«<sup>13</sup>

Diese Hauptthese umfasst mehrere Teilaspekte. Zunächst einmal wird das Untersuchungsgebiet auf das Staats- und Rechtsdenken, also auf das politische Denken, seit Beginn der *Neuzeit* festgelegt. Unter historischem Gesichtspunkt wird behauptet, dass die moderne Politische Philosophie durch eine Übertragung von Denkformen aus den Bereichen der *Theologie und der Metaphysik* inspiriert und initiiert wird. Hierin liegt zugleich die systematische These, dass zwischen dem politischen Denken und dem weltanschaulich-metaphysischen Denken einer Zeit *Strukturgleichheit*, also Analogie besteht. Hieraus wiederum ergibt sich das methodologische Credo, dass die Entwicklung der Politischen Philosophie innerhalb der Neuzeit nicht begriffen werden kann, wenn diese Analogien nicht beachtet werden. Dieser methodologische Grundsatz besitzt zugleich eine ideologiekritische Bedeutsamkeit, weil erst durch die Erkenntnis dieser grundlegenden Analogien, also der jeweils »letzte[n], radikal systematische[n] Struktur« (Schmitt 1922, 50), eine *soziale Verortung* der jeweiligen Staats- und Rechtsphilosophie ermöglicht wird, eine Behauptung, die einen Zusammenhang zwischen sozialem Standort und Weltanschauung impliziert.

Schmitt gelangt zu seiner vielschichtigen These durch eine systematische Untersuchung des Begriffs der *Souveränität*. Was bedeutet es konkret, wenn der Souverän als die höchste Macht im Staat definiert wird? Schmitts Antwort lautet: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt 1922, 13). Der Begriff der Souveränität bzw. des Souveräns wird also zunächst im Verhältnis zu einer geltenden Rechtsordnung bestimmt. Die Definition der Souveränität über den Ausnahmezustand lässt die beiden Bestandteile des Begriffs der Rechtsordnung analytisch hervortreten: das Recht und die Ordnung (vgl. Schmitt 1922, 19f). Das geltende Recht besteht in *Rechtsnormen*. Normen sind aber nur

13 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922]. Berlin 82004, 43. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Schmitt 1922.

da anwendbar, wo bereits eine gewisse *Ordnung* besteht. Der Souverän schafft und garantiert diese Ordnung und entscheidet daher auch darüber, ob eine entsprechende Ordnung besteht. Nur wenn sie besteht, können Rechtsnormen zur Anwendung kommen. Im Ausnahmezustand treten die beiden Elemente, die Norm und die Ordnung, auseinander und beweisen damit ihre begriffliche Selbstständigkeit.

Der Souverän besitzt das Entscheidungsmonopol über das Bestehen der Ordnung und damit das Monopol, das Recht partiell oder im Ganzen außer Kraft zu setzen. Weil der Souverän aber auch im Ausnahmezustand nicht aufhört, zu regieren, löst sich der Staat nicht auf. Es bleibt also eine staatliche Ordnung erhalten, die aber nun nicht mehr rechtsförmig ist. Damit offenbart sich die *Dezision*, die Entscheidung, *als konstitutives Moment der staatlichen Ordnung und der Rechtsordnung*: »Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm« (Schmitt 1922, 16).

Diese These begründet Schmitt damit, dass die Rechtsnormen den Ausnahmefall nicht regeln können. In einer Verfassung können zwar Umschreibungen vorkommen, wie etwa: »im Fall äußerster Not«, »im Fall der Gefährdung der Existenz des Staates« und ähnliche, aber diese Formeln sind im juristischen Sinne keine tatbestandsmäßigen Festlegungen. Schmitt schreibt daher:

»Es kann weder mit subsumierbarer Klarheit angegeben werden, wann ein Notfall vorliegt, noch kann inhaltlich aufgezählt werden, was in einem solchen Fall geschehen darf, wenn es sich wirklich um den extremen Notfall und um seine Beseitigung handelt. Voraussetzung wie Inhalt der Kompetenz sind hier notwendig unbegrenzt. Im rechtsstaatlichen Sinne liegt daher überhaupt keine Kompetenz vor. Die Verfassung kann höchstens angeben, wer in einem solchen Fall handeln darf. Ist dieses Handeln keiner Kontrolle unterworfen, wird es nicht, wie in der Praxis der rechtsstaatlichen Verfassung, in irgendeiner Weise auf verschiedene, sich gegenseitig hemmende und balancierende Instanzen verteilt, so ist ohne weiteres klar, wer der Souverän ist. [...] Alle Tendenzen der modernen rechtsstaatlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem Sinne zu beseitigen. [...] Aber ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden kann oder nicht, das ist keine juristische Frage. Ob man das Vertrauen und die Hoffnung hat, er lasse sich tatsächlich beseitigen, hängt von philosophischen, insbesondere geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Überzeugungen ab« (Schmitt 1922, 14).<sup>14</sup>

14 Diese Überlegungen sind angesichts sogenannter Antiterrormaßnahmen in demokratischen Rechtsstaaten überaus aktuell.

Auch diese Aussagen Schmitts sind vielschichtig. Zumindest drei Aspekte lassen sich unterscheiden: erstens die Gründung des Rechts in der Entscheidung, zweitens das Leugnen bzw. der Versuch der Aufhebung dieses Konstitutionsverhältnisses im modernen Recht, schließlich drittens die philosophische, letztlich weltanschauliche Interpretation dieser beiden Auffassungen.

Dass die Entscheidung konstitutiv für das Recht ist, zeigt sich nicht nur beim Ausnahmezustand. *Jede Anwendung des Rechts enthält eine Entscheidung*: Die richterliche Gewalt muss entscheiden, unter welche Rechtsnorm ein Fall zu subsumieren ist. Aufgrund der Differenz zwischen der allgemeinen Norm und dem konkreten Fall ist ein dezisionistischer Rest prinzipiell nicht aufhebbar, wenngleich er durch ein Rechtssystem, das Berufungsinstanzen vorsieht, weitgehend kontrollierbar und damit praktisch relativ belanglos gemacht werden soll.

Derselbe dezisionistische Rest zeigt sich bei der legislativen Gewalt, die bei jeder Gesetzgebung entscheiden muss, ob die einzelnen Gesetze der Verfassung entsprechen. Die Möglichkeit einer Klage vor dem Verfassungsgericht soll auch hier den Dezisionismus mildern, stärkt aber die Entscheidungsmacht der Verfassungsrichter, verlagert also das Element der Dezision nur zu einer anderen Instanz.

Schließlich muss auch die exekutive Gewalt, etwa die Polizeigewalt, situativ entscheiden, ob, wann und mit welchen Mitteln sie in ein Geschehen eingreift.

Der Ausnahmezustand erweist sich damit lediglich als das *paradigmatische* Beispiel für die Erkenntnis des dezisionistischen Moments allen Rechts und seiner konstitutiven Bedeutsamkeit für dieses. Der gegen Schmitt mitunter erhobene Vorwurf, den Rechtsbegriff von der Ausnahme her zu bestimmen, statt von normalen Verhältnissen auszugehen, verliert damit viel von seiner scheinbaren Plausibilität: Die Ausnahme erklärt sich und die Regel, aber die Regel kann die Ausnahme nicht erklären.

Die Rechtsmaterie erhält letztlich durch die Entscheidung ihre Form. Im Sinne der Politischen Theologie entspricht dieses Rechtsverständnis dem Modell des Theismus: Ein personaler Gott schafft und garantiert die Ordnung und kann sich entscheiden, in sie einzugreifen. Weltlich interpretiert bedeutet dies: *Hinter jeder Rechtsordnung steht ein substanzieller, ein inhaltlich bestimmter politischer Wille.*

Inwiefern lassen sich ein Rechtsbegriff und damit eine Rechtsordnung denken, deren Form nicht in der Entscheidung eines Souveräns gründen?

Die Antwort läuft letztendlich auf einen Begriff von *Verfahrensrationalität* und damit auf ein Konzept des *Legalismus* hinaus.

Schmitt diskutiert dies in Auseinandersetzung mit damals zeitgenössischen Konzepten. Diese gehen von der positiven Rechtsordnung insgesamt aus, in der jede Norm letztlich auf die Verfassung als Grundnorm zurückgeführt werden kann. Mit dem Argument, dass Normen nur durch Normen begründet werden können, findet die juristische Verfahrensrationalität in der Verfassung ihren letzten Angelpunkt: *Nicht ein Souverän herrscht, sondern die Rechtsordnung selbst – der Grundgedanke des Legalismus*. Der Rechtswert ist der höchste Wert. Der Staat produziert Recht in dem Sinne, dass er den Rechtswert von Interessen in Form von Gesetzen deklariert, nicht konstituiert. Dass bestimmten Interessen ein Rechtswert zugeschrieben wird, obliegt aber nicht dem Staat als Souverän, sondern dem Volk. An dieser Stelle entsteht die Frage, ob die Volkssouveränität selbst als ein substanzieller, inhaltlich bestimmter Wille gesehen werden muss oder ob es möglich ist, diese legitimierende Instanz verfahrensrational zu fassen. Die Konzepte, die Schmitt diskutiert, bleiben die Antwort letztlich schuldig. In heutiger Zeit unternimmt es z. B. Jürgen Habermas, diese Frage zugunsten der Verfahrensrationalität zu entscheiden, worauf später einzugehen ist.

In der Schrift *Politische Theologie* begründet Schmitt also die Notwendigkeit des Souveräns, einschließlich seines Gewaltmonopols, aus konstitutiven Bedingungen des Rechts, nämlich erstens aus der Ordnung, die bereits durch eine Macht garantiert sein muss, wenn das Recht angewandt werden soll, und zweitens aus dem dezisionistischen Moment sowohl des Rechts selbst als auch der Feststellung der vorausgesetzten Ordnung, wobei diese Feststellung die Verfügungsgewalt über den Ausnahmezustand einschließt. Diese Begründung des Souveräns aus den Elementen Recht und Ordnung impliziert, dass *die Gebiete von Staat und Recht nicht deckungsgleich sind*. Das Gebiet des Staates umfasst nicht nur das Recht in Form von gesetzlichen Normen, sondern auch die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand bzw. die für das Recht notwendige und von ihm vorausgesetzte Ordnung und ihre Garantie. *In diesem Sinne* ist der Staat kein »Rechtsstaat«, d. h. kein Staat, der sich auf die sogenannte »Herrschaft der Gesetze« reduzieren lässt, kein Staat, der in der gesetzlichen Legalität aufgeht. Dieses Resultat seiner Überlegungen entfaltet Schmitt insbesondere in zwei Richtungen.

Zum einen nutzt er es, um die Weimarer Republik und ihre Verfassung einer kritischen Analyse zu unterziehen. In dieser innenpolitischen Hinsicht will Schmitt in seiner Schrift *Legalität und Legitimität* aus dem Jahre 1932 zeigen, dass das Selbstverständnis der Weimarer Republik und damit die Theorie eines rein auf Legalität gegründeten Gesetzgebungsstaates sich in der Praxis nicht bewähren können.

Zum anderen gilt es zu zeigen, worin das Politische besteht, wenn doch Staat und Legalität nicht deckungsgleich sind. Welcher Inhalt ist es, der eine souveräne Entscheidung und eine Ordnung zu einer politischen macht? Mit dieser Bestimmung des Politischen wird zugleich der außenpolitische Aspekt einbezogen.

#### 4.2. Der Begriff des Politischen

Neben der *Politischen Theologie* ist wohl insbesondere Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* aus dem Jahre 1932 berühmt geworden. Seit der Ausgabe von 1963 erscheint sie ergänzt um ein Vorwort und drei Corollarien, also Schlussfolgerungen.

Der Text der Abhandlung von 1932 beginnt mit den folgenden Worten:

»Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist nach dem heutigen Sprachgebrauch der politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes.«<sup>15</sup>

Die theoretische Provokation liegt im ersten Satz. Denn dass der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraussetzt, ist eine These, die sich gegen die damals übliche Gleichsetzung des Politischen mit dem Staatlichen wendet. In seinem Vorwort aus dem Jahre 1963 verweist Schmitt auf den neuzeitlichen Ursprung dieser Gleichsetzung: Während der Konfessionskriege im 16. Jahrhundert werden in Frankreich jene Juristen »Politiker« genannt, die sich für den Staat als höhere und konfessionell neutrale Einheit einsetzten (vgl. Schmitt 1963, 10). Der Staat wird somit zum Modell der politischen Einheit und dementsprechend sind die juristischen Begriffe geprägt. Schmitt spricht von einer »Epoche der Staatlichkeit« (Schmitt 1963, 10), die jetzt, im 20. Jahrhundert, zu Ende gehe.

15 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien [1963]. Berlin<sup>3</sup>1991, 20. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Schmitt 1963.

In der *Epoche der Staatlichkeit* sei die Gleichsetzung des Staatlichen mit dem Politischen insofern gerechtfertigt, als bestimmte Bedingungen erfüllt und damit bestimmte Unterscheidungen eindeutig seien. Zu diesen Merkmalen zählt Schmitt das Gewalt- und Entscheidungsmonopol des Staates, die Herstellung des inneren Friedens, also die Gewährleistung von Ruhe, Sicherheit und Ordnung durch die Polizei, und ein Staats- und Völkerrecht, das das mittelalterliche Fehdewesen beendet: Der äußere Feind gilt nach diesem Völkerrecht nicht als Verbrecher, sondern als souveräner Staat und damit als möglicher Rechtspartner, weshalb auch der Krieg einem Kriegerrecht unterworfen wird, das die Rückkehr zum Frieden ermöglicht. Es gibt also eindeutige Unterscheidungen zwischen Innen und Außen, Krieg und Frieden, dem Militärischen und dem Zivilen (vgl. Schmitt 1963, 10ff).

In der Epoche der Staatlichkeit ist der Staat also eine eindeutige politische und juristische Einheit nach außen und zugleich die eindeutige politische Größe nach innen, welche von den nichtpolitischen Bereichen unterschieden und ihnen als neutrale Instanz übergeordnet ist. Die Gleichsetzung des Politischen mit dem Staatlichen ist also gerechtfertigt, »solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und dem nicht-staatlichen, eben deshalb »unpolitischen« Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat« (Schmitt 1963, 23).

Innenpolitisch wird also die Gleichsetzung des Staatlichen mit dem Politischen getragen von der eindeutigen Unterscheidung und Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft, welche es ermöglicht Politik einerseits von Kultur, Bildung, Wirtschaft, Religion, Wissenschaft und Technik jeweils andererseits zu unterscheiden (vgl. Schmitt 1963, 24). Außenpolitisch spielen die Unterscheidungen von Innen und Außen und von Krieg und Frieden eine hervorgehobene Rolle. Das *Ende der Epoche der Staatlichkeit* bedeutet daher, dass die Eindeutigkeit dieser Unterscheidungen aufgehoben wird.

In innenpolitischer Hinsicht kann sich Schmitt auf die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* von Jacob Burckhardt berufen, die um 1870 entstanden sind. Burckhardt konstatiert bereits »die große Krisis des Staatsbegriffs, in welcher wir leben«<sup>16</sup>. Das Wichtigste dieser Krise sei, »daß

16 Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium [1870] / Historische Fragmente*. Leipzig 1985, 133. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Burckhardt 1870.

sich die Grenzen zwischen den Aufgaben von Staat und *Gesellschaft* gänzlich zu verrücken drohen« (Burckhardt 1870, 134). Die Demokratie bringe es mit sich, »daß sie die Grenzen zwischen Staat und Gesellschaft verwischt, dem Staat alles das zumutet, was die Gesellschaft voraussichtlich nicht tun wird, aber Alles beständig diskutabel und beweglich erhalten will und zuletzt einzelnen Kasten ein spezielles Recht auf Arbeit und Subsistenz vindiziert« (Burckhardt 1870, 190f). Was Burckhardt mit den letzten Gedanken hinsichtlich der Sozialstaatlichkeit anspricht, ist nur ein Beispiel für die Durchdringung von Wirtschaft und Staat. Ganz ähnlich verhält es sich nach Schmitt im Hinblick auf die anderen Gebiete der Gesellschaft: Kulturpolitik, Bildungspolitik, Wissenschaftspolitik, Kirchenpolitik usw. Schmitt spricht daher vom »totalen Staat« (Schmitt 1963, 24), womit nicht das gemeint ist, was später Totalitarismus genannt werden wird, sondern die »Identität von Staat und Gesellschaft« (Schmitt 1963, 24). Über den totalen Staat schreibt Schmitt: »In ihm ist infolgedessen *alles* wenigstens der Möglichkeit nach politisch, und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des ›Politischen‹ zu begründen« (Schmitt 1963, 24).

Diese Ununterscheidbarkeit gelte auch hinsichtlich der Differenzierung von Krieg und Frieden, Innen und Außen, Militärischem und Zivilem. Im Text von 1932 erläutert Schmitt dies eindrucksvoll am Beispiel des Wirtschaftskrieges, der schließlich in sogenannte »Maßnahmen zur Sicherung des Friedens« übergehen kann. Er schreibt:

»Ein ökonomisch fundierter Imperialismus wird natürlich einen Zustand der Erde herbeizuführen suchen, in welchem er seine wirtschaftlichen Machtmittel, wie Kreditsperre, Rohstoffsperrre, Zerstörung der fremden Währung usw., ungehindert anwenden kann und mit ihnen auskommt. Er wird es als »außerökonomische Gewalt betrachten, wenn ein Volk oder eine andere Menschengruppe sich der Wirkung dieser »friedlichen« Methoden zu entziehen sucht. Er wird auch schärfere, aber immer noch »wirtschaftliche« und daher (nach dieser Terminologie) unpolitische, essentiell friedliche Zwangsmittel gebrauchen, wie sie z. B. der Genfer Völkerbund in den »Richtlinien« zur Ausführung des Art. 16 der Völkerbundsatzung (Ziffer 14 des Beschlusses der 2. Völkerbundversammlung 1921) aufgezählt hat: Unterbindung der Nahrungsmittelzufuhr an die Zivilbevölkerung und Hungerblockade. Schließlich verfügt er noch über technische Mittel gewaltsamer physischer Tötung, über technisch vollkommene moderne Waffen, die mit einem Aufgebot von Kapital und Intelligenz so unerhört brauchbar gemacht worden sind, damit sie nötigenfalls auch wirklich gebraucht werden. Für die Anwendung solcher Mittel bildet sich allerdings ein neues, essentiell pazifistisches Vokabularium heraus, das den Krieg nicht mehr kennt,

sondern nur noch Exekutionen, Sanktionen, Strafexpeditionen, Pazifizierungen, Schutz der Verträge, internationale Polizei, Maßnahmen zur Sicherung des Friedens« (Schmitt 1963, 77).

Im Vorwort von 1963 ergänzt Schmitt diese Belege für das Verwischen herkömmlicher Unterscheidungen, indem er auf den Kalten Krieg und den Partisanenkrieg verweist (Schmitt 1963, 18), wobei zu letzterem aus heutiger Sicht auch der Guerillakrieg zu zählen ist und Formen des global operierenden Terrorismus zu ergänzen wären.

Wenn also das Politische nicht mehr mit dem Staatlichen im Sinne des souveränen, der Gesellschaft gegenüberstehenden Staates mit seinen klaren Unterscheidungen identifiziert werden kann, wenn alles Mögliche Inhalt der Politik wird, dann stellt sich die Frage, ob überhaupt noch eine Begriffsbestimmung der Politik möglich ist. Max Weber hat bereits gesagt, dass eine inhaltliche Definition der Politik aus soziologischer Perspektive nicht möglich sei, und hat daher die Politik über ihr vermeintlich spezifisches Mittel, das anerkannte Gewaltmonopol, bestimmt. Wenn aber dieses Gewaltmonopol durch bestimmte politische Subjekte faktisch infrage gestellt wird und in den Formen seiner Anwendung nicht mehr eindeutig als staatliche Gewalt im Unterschied und im Gegensatz zu gesellschaftlichen Gewalten identifiziert werden kann, dann würde dieser Ausweg lediglich bedeuten, ein Ideal zu propagieren, indem an einer problematisch gewordenen Bestimmung festgehalten wird. Die Frage ist also, ob eine Begriffsbestimmung möglich ist, die sich analytisch nicht nur unter den bisherigen, sondern auch unter den gegenwärtigen Bedingungen bewährt.

Aus dieser Problemsicht heraus gibt Schmitt seine berühmte Begriffsbestimmung des *Politischen*. Er schreibt:

»Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdeckung und Feststellung der spezifisch politischen Kategorien gewonnen werden. Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muß deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann. Nehmen wir an, daß auf dem Gebiet des Moralischen die letzten Unterscheidungen Gut und Böse sind; im Ästhetischen Schön und Häßlich; im Ökonomischen Nützlich und Schädlich oder beispielsweise Rentabel und Nicht-Rentabel. Die Frage ist dann, ob es auch eine besondere, jenen anderen Unterscheidungen zwar nicht gleichartige und analoge, aber von ihnen doch unabhängige, selbständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt und worin sie besteht. Die

spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe« (Schmitt 1963, 26).

Handlungen und Motive sind also genau dann politische, wenn ihnen die *Unterscheidung von Freund und Feind* zugrunde liegt. Dieses Kriterium ist von anderen Unterscheidungen insofern unabhängig, als es nicht auf jene reduziert werden kann und nicht mit ihnen zusammenfallen muss. Die Unterscheidung von Freund und Feind begründet einerseits die, wie Schmitt schreibt, »seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen« (Schmitt 1963, 28), markiert aber andererseits einen *Intensitätsgrad*, den jeder andere Gegensatz annehmen kann, wodurch er dann in einen politischen verwandelt wird (vgl. Schmitt 1963, 37). Diese zwei Aspekte des, wie vielleicht heutige Systemtheoretiker sagen würden, binären Codes des Politischen ermöglichen seine Anwendung auf die gesamte Geschichte.

Unter dem *Aspekt der seinsmäßigen Sachlichkeit und Selbstständigkeit* versteht Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind *als eine existenzielle Bestimmung der Konstituierung einer Gemeinschaft*. In diesem Sinne schreibt er:

»Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein, er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines »unbeteiligten« und daher »unparteiischen« Dritten entschieden werden können. Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktsfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene seinsmäßige Art von Leben zu bewahren« (Schmitt 1963, 27).

Die Assoziation von Menschen denkt Schmitt also immer von einer *konkreten Lebensweise* her, die sich in ihrem Selbstverständnis von an-

deren abgrenzt. Wenn andere Lebensformen als fremd und existenziell bedrohlich erlebt werden, werden die anderen zu Feinden, womit die Sphäre des Politischen erreicht und die eigene Gemeinschaft als politische konstituiert ist. Die in systematischer wie historischer Hinsicht ursprüngliche Bedeutung des Politischen ist damit sozusagen die außenpolitische: jene Abgrenzung von den anderen, den Fremden, den Barbaren, für welche die *reale Möglichkeit des Krieges* konstitutiv ist. So heißt es bei Schmitt:

»Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch *öffentlich* wird« (Schmitt 1963, 29).

Gerade die reale Möglichkeit des Krieges und erst recht sein Ausbruch (vgl. Schmitt 1963, 45/Fußnote 15) enthüllen nach Schmitt, dass eine politisch verfasste Sozietät eine Gemeinschaft ist:

»In Wahrheit gibt es keine politische ›Gesellschaft‹ oder ›Assoziation‹, es gibt nur eine politische Einheit, eine politische ›Gemeinschaft‹. Die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist« (Schmitt 1963, 45).

Das *Jus Belli*, d. h. die reale Möglichkeit, kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und den Krieg zu erklären, ist daher das wesentliche Merkmal einer *politischen Einheit* (vgl. Schmitt 1963, 45). Dieser Gedanke verdeutlicht, dass die Bestimmung des Fremden und schließlich des Feindes nicht auf einer Erkenntnis von objektiven Merkmalen beruht, wenngleich solche tatsächlichen oder vermeintlichen Erkenntnisse als staatstragende Ideologien instrumentalisiert werden können, sondern letztlich auf einer *existenziellen Entscheidung*. An dieser Stelle zeigt sich daher der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Politischen und dem Begriff der Souveränität. Dieser Zusammenhang besteht in den Begriffen der Entscheidung und der Ordnung bzw. in der Entscheidung über die Ordnung. Konnte in der *Politischen Theologie* die souveräne Entscheidung über Ordnung oder Ausnahmezustand noch als innenpolitische verstanden werden, so wird jetzt deutlich, dass sie zugleich eine außenpolitische Bedeutung besitzt. Denn die *Ordnung*, welche erst die Anwendung eines Rechts ermöglicht, ist nach Schmitts Verständnis *nichts anderes als eine konkrete Lebensweise einer sich politisch*

*konstituierenden Gemeinschaft und damit zugleich eine Abgrenzung vom Fremden und Feindlichen.* Schmitt kann offensichtlich so verstanden werden, dass die Entscheidung über die Ordnung und die Entscheidung über den Feind sich wechselseitig implizieren. Das Recht ist dann deshalb auf die Ordnung anwendbar, weil es ihr inhaltlich entspricht, ihr gerecht wird, sozusagen ein Ausfluss der konkreten Ordnung ist, der sie stabilisiert. Daher ist es dann möglich, nicht nur den äußeren Feind, sondern auch den *Staatsfeind, den Feind der Ordnung und ihres Rechts, im Inneren* zu bestimmen. Die Sphäre des Politischen gibt sich also nicht nur durch die reale Möglichkeit des Krieges, sondern auch durch die des *Bürgerkrieges* zu erkennen. Deshalb kann Schmitt behaupten, dass alle politischen Begriffe einen *polemischen Sinn* haben, was er erläutert, indem er schreibt:

»[...] sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll« (Schmitt 1963, 31).

Die Bestimmung des politischen Feindes im Inneren ist einerseits notwendig, um die politische Einheit des Gemeinwesens aufrechtzuerhalten, aber andererseits können die Zunahme der Freund-Feind-Gruppierungen und eine Zuspitzung ihrer Gegensätze im Inneren den Staat als politische Einheit infrage stellen, wenn nicht der Gegensatz zum äußeren Feind die inneren Gegensätze relativiert (vgl. Schmitt 1963, 32). Hier zeigt sich noch einmal die Bedeutsamkeit der Souveränität für Schmitts Theorie. Wenn er in der *Politischen Theologie* sagt, souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, dann bedeutet das eben auch, souverän ist, wer die reale Macht hat, um über Krieg und Bürgerkrieg zu entscheiden (vgl. Schmitt 1963, 33ff). Wenn diese Macht innerhalb eines Sozialverbandes mehreren Subjekten zukommt, ist es um die *politische Einheit*, also um den Staat, bereits geschehen: Innerhalb eines Staates kann es nach Schmitt nur einen Souverän geben.

Die Betrachtung der Freund-Feind-Unterscheidung unter dem Aspekt der seinsmäßigen Sachlichkeit und Selbstständigkeit des Politischen, also ihre existenziell gemeinschaftsbezogene Auslegung, führt also zu dem Resultat, dass die Freund-Feind-Unterscheidung die Gleich-

setzung des Politischen mit dem Staatlichen rechtfertigt, wenn der Staat durch einen Souverän bestimmt ist, wenn er der Gesellschaft gegenübersteht und wenn er für klare Unterscheidungen sorgt. Die Betrachtung der Freund-Feind-Unterscheidung unter dem Aspekt eines Intensitätsgrades, den jeder Gegensatz annehmen kann, ermöglicht es, den Begriff des Politischen auch dann noch anzuwenden, wenn das Politische nicht mehr mit dem Staatlichen gleichgesetzt werden kann. Schmitt erläutert dies in den folgenden Passagen:

»Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. [...] Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen Angehörige anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit. Sie ist auch dann eine politische Größe, wenn sie nur im negativen Sinne eine Einwirkungsmöglichkeit auf jenen entscheidenden Vorgang hat, wenn sie in der Lage ist, durch ein Verbot an ihre Angehörigen Kriege zu verhindern, d. h. die Feindesqualität eines Gegners maßgebend zu verneinen. [...] Reicht die politische Kraft einer Klasse oder sonstigen Gruppe innerhalb eines Volkes nur so weit, daß sie jeden nach außen zu führenden Krieg verhindern kann, ohne selber die Fähigkeit oder den Willen zu haben, die Staatsgewalt zu übernehmen, von sich aus Freund und Feind zu unterscheiden und nötigenfalls Krieg zu führen, so ist die politische Einheit zerstört« (Schmitt 1963, 37f).

Schmitt unterscheidet also offensichtlich zwischen der *politischen Einheit* und einer *politischen Größe*. Die politische Einheit ist gegeben, wenn ein Souverän auf der Grundlage der Freund-Feind-Unterscheidung effektiv über Krieg und Frieden entscheiden kann. Um eine politische Größe handelt es sich dann, wenn eine Gruppe einen bestimmten Gegensatz bis zur Intensität der Freund-Feind-Unterscheidung steigert und zwar die Macht hat, eine Entscheidung für den Krieg effektiv zu verhindern, sie aber nicht selbst herbeiführen kann. Insofern sich also die politischen Größen im Hinblick auf den Ernstfall neutralisieren, ist die politische Einheit zerstört: Ein Staat, in dem solche politischen Größen existieren, kann daher bestenfalls noch als Staat in seinem Zerfallsstadium angesehen werden. Dies ist der Sinn von Schmitts These vom *Ende der Epoche der Staatlichkeit*. Es ist zugleich der Sinn seiner These, dass der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraussetzt: Die Freund-Feind-Unterscheidung liegt dem Begriff des Staates als der politischen Einheit zugrunde, aber der Begriff des Politischen reicht weiter, ist umfangreicher, weil die Freund-Feind-Unterscheidung auch der Bestimmung politischer Größen zugrunde liegt. Damit ist auch gesagt, dass jene Ordnung, die der Souverän garantiert, nicht einem außerpolitischen

Naturzustand der Menschen gegenübergestellt sein muss, sondern ihren Gegensatz auch in der Pluralität politischer Größen haben kann. Schmitt plädiert sogar dafür, den Naturzustand in der Theorie von Hobbes in diesem letztgenannten Sinne zu verstehen (vgl. Schmitt 1963, 64f).

Ein Ende der Politik, im Unterschied zum Ende der Staatlichkeit, wäre also erst dann gegeben, wenn die Freund-Feind-Unterscheidung im Leben der Völker keine Rolle mehr spielte. Hierzu schreibt Schmitt:

»Ob man es aber für verwerflich hält oder nicht und vielleicht einen atavistischen Rest barbarischer Zeiten darin findet, daß die Völker sich immer noch wirklich nach Freund und Feind gruppieren, oder hofft, die Unterscheidung werde eines Tages von der Erde verschwinden, ob es vielleicht gut und richtig ist, aus erzieherischen Gründen zu fingieren, daß es überhaupt keine Feinde mehr gibt, alles das kommt hier nicht in Betracht. Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung. Man kann jene Hoffnungen und erzieherischen Bestrebungen teilen oder nicht; daß die Völker sich nach dem Gegensatz von Freund und Feind gruppieren, daß dieser Gegensatz auch heute noch wirklich und für jedes politisch existierende Volk als reale Möglichkeit gegeben ist, kann man vernünftigerweise nicht leugnen« (Schmitt 1963, 28f).

Alle politischen Begriffe haben einen polemischen Sinn, sagt Schmitt, und das gilt auch von den seinen. Dies zeigt sich besonders in Schmitts kritischen Analysen der Weimarer Republik. Eine solche Auseinandersetzung vollzieht er in der Schrift *Legalität und Legitimität*, die gleichfalls 1932 erschienen ist.

### 4.3. *Die Dialektik der Legalität in Ermangelung von Legitimität*

Schmitt versteht die Weimarer Republik, zumindest ihrem Anspruch nach, als einen *Gesetzgebungsstaat*. Dieser Einschätzung liegt die von Schmitt vorgenommene Klassifikation moderner Staatstypen zugrunde. Er unterscheidet zwischen Gesetzgebungs-, Regierungs-, Verwaltungs- und Jurisdiktionsstaat je nachdem, in welcher Form der entscheidende politische Wille auftritt: in Form der Legislative beim Gesetzgebungsstaat, in Form der Exekutive beim Regierungsstaat und beim Verwaltungsstaat und in Form der Judikative beim Jurisdiktionsstaat. Damit ist nicht gesagt, dass eine bestimmte Form die anderen sogenannten Gewalten ausschließt, sondern es wird lediglich ein Schwerpunkt benannt.

Der *Gesetzgebungsstaat* ist dadurch charakterisiert, dass er den höchsten und entscheidenden Ausdruck des Gemeinwillens in Normierungen sieht, die Recht sein wollen.<sup>17</sup> Die *Normierungen* werden als unpersönliche, daher generelle, und auf Dauer angelegte Gesetze tatbestandsmäßig bestimmbaren Inhalts verstanden (vgl. Schmitt 1932, 8). *Herrschaft* reduziert sich deshalb darauf, »eine geltende Norm zuständigerweise geltend zu machen« (Schmitt 1932, 8). Schmitt schreibt:

»Der letzte, eigentliche Sinn des fundamentalen »Prinzips der Gesetzmäßigkeit« alles staatlichen Lebens liegt darin, daß schließlich überhaupt nicht mehr geherrscht und befohlen wird, weil nur unpersönlich geltende Normen geltend gemacht werden. In der allgemeinen *Legalität* aller staatlichen Machtausübung liegt die Rechtfertigung eines solchen Staatswesens. Ein geschlossenes Legalitätssystem begründet den Anspruch auf Gehorsam und rechtfertigt es, daß jedes Recht auf Widerstand beseitigt ist. Spezifische Erscheinungsform des Rechts ist hier das Gesetz, spezifische Rechtfertigung des staatlichen Zwanges die *Legalität*« (Schmitt 1932, 8).

Der Gesetzgebungsstaat ist also ein System des Legalismus: Die Rechtfertigung, also die Legitimität, des staatlichen Zwangs soll die Legalität selbst sein. *Legitimität durch Legalität* lautet die Parole.

Der so seinem Anspruch nach beschriebene Gesetzgebungsstaat befindet sich, so Schmitt, aber in der Krise. Diese Krise besteht zum einen darin, dass sich immer deutlicher ein Gegensatz zwischen dem Normativismus des Legalitätssystems und einem wirklich vorhandenen, rechtmäßigen Willen zeigt (vgl. Schmitt 1932, 10). Die *Legalität als Gesetzlichkeit* steht also im Gegensatz zur *Legitimität als Rechtmäßigkeit*, womit die Parole des Gesetzgebungsstaates infrage gestellt wird. Zum anderen besteht die Krise darin, dass die Wendung zum totalen Staat, insbesondere infolge der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung, mit einer *Tendenz zum Verwaltungsstaat* einhergeht (vgl. Schmitt 1932, 10f). Schmitt diagnostiziert bzw. prognostiziert daher ein Bündnis von Legalität und Bürokratie, welches das *Gesetz des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates* zunehmend in die *Maßnahme des Verwaltungsstaates* verwandelt (vgl. Schmitt 1932, 18).

Um diese Krise des Gesetzgebungsstaates, insbesondere die Dialektik des Legalitätssystems, zu verstehen, ist zunächst zu erinnern, auf welchen Voraussetzungen ein Gesetzgebungsstaat eigentlich beruht. Diese Legitimationsgrundlagen hat philosophiehistorisch gesehen Rousseau in

17 Vgl. Carl Schmitt: *Legalität und Legitimität* [1932]. Berlin 72005, 7. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Schmitt 1932.

seiner Schrift *Der Gesellschaftsvertrag* dargestellt.<sup>18</sup> Vorausgesetzt ist die *volonté générale*, also der Gemeinwille eines Volkes (vgl. Schmitt 1932, 13). Der Gemeinwille äußert sich in der Abstimmung nach demokratischem Grundsatz, beschließt also nach dem Mehrheitsprinzip seine Gesetze. Das *Mehrheitsprinzip* bedeutet aber nicht Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit, was nur eine spezifische Form von Tyrannei wäre, sondern es ist das Verfahren zur Feststellung des gemeinsamen Willens, d. h. dessen, was tatsächlich im Interesse des Gemeinwesens liegt. Damit das Mehrheitsprinzip in diesem Sinne verstanden werden kann, muss nach Rousseau eine gewisse *Homogenität des Volkes*, eine relative soziale Gleichheit, vorausgesetzt werden. Die sozialen Unterschiede zwischen den Bürgern dürfen also nicht zu groß sein und das Volk darf nicht in Parteiungen, Schmitt würde wohl sagen: in politische Größen, zerfallen. Es wird also vorausgesetzt, »daß kraft der gleichen Zugehörigkeit zum gleichen Volk alle in gleicher Weise im Wesentlichen das Gleiche wollen« (vgl. Schmitt 1932, 29). Nur unter dieser Voraussetzung bleibt gewährleistet, dass Gesetzgeber und Gesetzesadressaten identisch sind, dass die Chance zur Bildung wechselnder Mehrheiten offengehalten wird und dass auch die jeweilige Minderheit die Gesetze bereitwillig akzeptiert.

Die Krise des Gesetzgebungsstaates besteht nun darin, dass diese Legitimitätsgrundlage faktisch und in gewisser Weise auch im Selbstverständnis der Theoretiker des Gesetzgebungsstaates wegbricht. Das Gesetz gilt nur noch als der »jeweilige Beschluß der jeweiligen Parlamentsmehrheit« (Schmitt 1932, 27). Damit wird das Gesetz *voraussetzungslos* mit dem Ergebnis eines *formalen Verfahrens* gleichgesetzt (vgl. Schmitt 1932, 23). Durch dieses verfahrensrationalen Verständnis verliert das Gesetz jede inhaltliche Bindung (vgl. Schmitt 1932, 22): Jeder Inhalt, der verfahrensrationalen Bestätigung erfährt, kann Gesetz werden. Der formale Gesetzesbegriff steht damit im Gegensatz zu materialen Rechtsbegriffen und unterläuft sie. *Materialen Rechtsnormen* besagen, dass Gesetz ist, was rechtens sein soll für jedermann, und dass Gesetze einen Eingriff in Freiheit und Eigentum des Staatsbürgers darstellen (vgl. Schmitt 1932, 24). Solche materialen Gesetzesbegriffe implizieren be-

18 Vgl. Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts [1762]. In: Kulturkritische und politische Schriften in 2 Bänden. Hrsg. v. Martin Fontius. Berlin 1989, 1. Bd., insb. 403ff, 437ff (2. Buch, III. u. IV. Kapitel; 3. Buch, IV. Kapitel). Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Rousseau 1762.

stimmte *Schutzrechte* und fordern eine *inhaltliche Legitimation* der Gesetze. Beides entfällt bei einem rein formalen, rein verfahrensrationalen Verständnis des Gesetzes. Außerdem würde die strenge Durchführung des Legalitätssystems erfordern, dass auch die Verfassung sich grundsätzlich auf organisatorische und verfahrensrechtliche Bestimmungen beschränken müsste (vgl. Schmitt 1932, 27), was sie freilich niemals tut.

Schmitt will nun zeigen, dass das formale Legalitätssystem *in der Praxis nicht in dieser Reinheit bestehen kann* und daher Mischformen, wie insbesondere die Verbindung mit dem Verwaltungsstaat, hervorbringt und dass es den *legalen Weg zur Beseitigung der Legalität* bietet – eine Dialektik, die auf den politischen Selbstmord hinausläuft (vgl. Schmitt 1932, 47).

Die Dialektik zeigt sich zunächst im Hinblick auf das Problem der *Offenhaltung der gleichen Chance zur Bildung von Mehrheiten* (vgl. Schmitt 1932, 34ff). Denn jede Mehrheit könnte ihre erlangte Macht dazu nutzen, diese durch eine entsprechende Gesetzgebung zu verlängern oder gar festzuschreiben. Das Prinzip der gleichen Chance ist daher unter den Bedingungen eines formalen Gesetzesverständnisses und eines Parteienstaates sehr vom Vertrauen in die Gesinnung der jeweiligen Mehrheit abhängig. Schmitt schreibt: »Sobald die zur Legalität dieses Systems gehörende Voraussetzung einer beiderseitig gleich legalen Gesinnung entfällt, gibt es keinen Ausweg mehr« (Schmitt 1932, 35). Es würde dann alles davon abhängen, wie die Mehrheit mit ihrer *dreifachen Machtprämie* umgeht. Diese besteht darin, dass die Mehrheit Ermessensbegriffe, wie z. B. die Entscheidung über den Notstand, also den Ausnahmezustand, für sich auslegen kann, dass sie dabei die Legalitätsvermutung immer auf ihrer Seite hat und dass sie durch den sofortigen Vollzug solcher Maßnahmen sogenannte vollendete Tatsachen schaffen kann (vgl. Schmitt 1932, 33, 36).

Dieses Problem führt dazu, dass aus inhaltlichen Gründen, d. h. um das Prinzip der gleichen Chance auf Mehrheitsbildung zu wahren, was Schutzrechte impliziert, ein quasi *außerordentlicher Gesetzgeber* eingeführt wird. Außerordentlich heißt: ein Gesetzgeber, der *nicht identisch ist mit der einfachen Parlamentsmehrheit*. Dieser außerordentliche Gesetzgeber zeigt sich sozusagen *in mehrfacher Gestalt*: in Form einer geforderten 2/3-Mehrheit für Verfassungsänderungen, in Form von Verfassungsartikeln, die von jeder Änderung ausgenommen werden und in Form von Verfassungsrichtern, die darüber befinden, ob Gesetze

verfassungsgemäß sind (vgl. Schmitt 1932, 38ff). Die Parlamentsmehrheit, welche im Legalitätssystem der alleinige Gesetzgeber sein sollte, wird also in ihrer Souveränität beschränkt und es entsteht ein gemischtes System (vgl. Schmitt 1932, 53ff). Es gibt damit *zwei Arten von Gesetzen: inhaltlich bestimmte Verfassungsartikel* als höhere Normen (Legitimität) und *verfahrensrational konstituierte Gesetze des Parlaments* als niedere Normen (Legalität). Das Legalitätssystem mit seinem formalen Gesetzesbegriff lässt sich also nicht durchhalten. Außerdem sind Zweifel möglich, ob diese Beschränkungen des ordentlichen Gesetzgebers ausreichen. Diese Zweifel stützen sich auf zwei Überlegungen.

Eine erste Überlegung geht davon aus, dass jene Artikel der Verfassung, die inhaltliche Schutzrechte enthalten, untereinander in einem Zusammenhang stehen. Wenn einige davon von der Änderung ausgeschlossen sind, bei anderen aber Änderungen oder zumindest Einschränkungen möglich sind, können so auch die ausgenommenen quasi ausgehöhlt werden (vgl. Schmitt 1932, 42, 75f).

Eine zweite Überlegung betrifft Verfassungsergänzungen. Diese Überlegung besagt, dass für eine Partei oder Koalition, die eine 2/3-Mehrheit erreicht, ein Anreiz besteht, ihren Gesetzen Verfassungsstatus zu verleihen, um so ihre Macht auch auf jene Zeit auszudehnen, in der sie die 2/3-Mehrheit nicht mehr hat, aber auch ihr politischer Gegner sie nicht erlangt (vgl. Schmitt 1932, 50ff).

Neben den außerordentlichen Gesetzgeber aus inhaltlichen Gründen zeigt sich in der Geschichte der Weimarer Republik ein zweiter außerordentlicher Gesetzgeber, nämlich der sozusagen *oberhoheitliche*. Damit ist das *Plebiszit* gemeint. Dieser außerordentliche Gesetzgeber ist oberhoheitlich nach dem Grundsatz von Rousseau (vgl. Rousseau 1762, 461 [3. Buch, XIV. Kapitel]), wonach der Vertreter, in diesem Fall das Parlament, zu schweigen hat, wenn der Vertretene, also das Volk, selbst spricht (vgl. Schmitt 1932, 60). Unter den Bedingungen des modernen Parteienstaates kann aber das Plebiszit auch nicht umstandslos als Ausdruck der Volkssouveränität, als Ausdruck des Gemeinwillens verstanden werden, weil die Homogenität des Volkes, die relative Gleichheit, nicht vorausgesetzt werden kann. Außerdem ist das Plebiszit nicht einfach ein weiterer Gesetzgeber, sondern steht in der Weimarer Verfassung im Gegensatz zu den bereits aufgezeigten Gesetzgebern, denn für einen verfassungsändernden Volksentscheid genügt nun wieder die einfache Mehrheit. Die unmittelbare Demokratie des Plebiszits ist zudem von

ganz anderer Art als die repräsentative Demokratie des Parlaments. Beim *Plebiszit* geht es, zumindest der Theorie nach, um die *legitimierende Willensäußerung*, beim *Parlament* um ein *legalisierendes Verfahren*; beim Plebiszit entscheidet die augenblickliche Mehrheit, das Parlament ist für eine bestimmte zeitliche Periode ermächtigt; das Volk antwortet mit Ja oder Nein, die parlamentarische Elite soll beraten und zu einem Beschluss kommen (vgl. Schmitt 1932, 61ff).

Mit der Einführung des Plebiszits wird das Legalitätssystem zumindest faktisch nicht durchgehalten, wenngleich seine Einführung nicht in gleicher Weise oder überhaupt nicht notwendig ist, wie es bei den inhaltlichen verfassungsrechtlichen Sicherungen der Fall ist.

Schließlich zeigt sich noch ein dritter außerordentlicher Gesetzgeber, und zwar aus Gründen der *sachlichen Notwendigkeit* (vgl. Schmitt 1932, 64ff). In der Weimarer Republik ist dies der Reichspräsident mit seiner ihm durch das *Notverordnungsrecht* verliehenen Macht. Seine *Maßnahmen* müssen zwar auf Verlangen des Parlaments außer Kraft gesetzt, also vom Parlament toleriert werden (vgl. Schmitt 1932, 67), aber in der Praxis der Weimarer Republik werden die Maßnahmen zunehmend als Gesetze anerkannt und mit ihnen gleichgesetzt (vgl. Schmitt 1932, 71). Die wesentliche Differenz zwischen *Maßnahme*, d. h. einer *Anordnung der Exekutive*, zu der der Reichspräsident gehört, und *Gesetz*, also einem *Beschluss der Legislative*, wird damit faktisch verwischt. Die wesentliche Differenz zwischen Maßnahme und Gesetz erläutert Schmitt so:

»Die ›Maßnahmen‹ der zu außerordentlichen Vorgehen befugten Stellen sind nach diesem System nicht gesetzwidrig, aber auch nicht gesetzeskräftig. Dieses letztere brauchen und können sie nicht sein, weil die Außerkraftsetzung der Grundrechte vorgehen ist und dadurch die gesetzgebungsstaatlichen Schranken entfallen, die ein Gesetz und Gesetzeskräftigkeit erforderlich machen« (Schmitt 1932, 70f).

Die schleichende Gleichsetzung der Maßnahmen mit Gesetzen führt nach Schmitt zu einer Entartung des Gesetzesbegriffs und damit dazu, dass die Verfassung insgesamt nicht »diktaturfest« ist (vgl. Schmitt 1932, 77ff).

Der Anspruch eines parlamentarischen Legalitätssystems, das im Parlament den einzigen Gesetzgeber sieht und sich ausschließlich auf Verfahrensrationalität gründet, kann nicht durchgehalten werden und wird faktisch nicht durchgehalten. Die geschilderten Abweichungen müssten, so Schmitt, nicht automatisch das Ende dieses faktisch und notwendigerweise doch gemischten Systems bedeuten, denn das Parlament

könnte sich immer als stärkste Macht erweisen, die die anderen in die Rolle von Korrektiven, Kontroll- und Ausnahmeinstanzen verweist (vgl. Schmitt 1932, 82f). Allerdings glaubt Schmitt, dass die im Parteiensystem manifest werdende mangelnde Homogenität des Volkes zu sich gegenseitig blockierenden politischen Größen führt (vgl. Schmitt 1932, 84f). Die *Wahlen* zum Parlament sind dann nicht mehr Auswahl einer politischen Elite, die den Gemeinwillen repräsentiert, sondern populistische Ermächtigungen politischer Größen mit speziellen Interessen (vgl. Schmitt 1932, 88). Gerade in dieser Situation wird der Ruf nach Autorität und nach inhaltlicher Verbindlichkeit laut (vgl. Schmitt 1932, 87).

Für Schmitt selbst war das Verlangen nach einer materialen Legitimation des Rechts offensichtlich ein Grund seiner Annäherung an den Nazismus. Seine Schrift *Staat, Bewegung, Volk* aus dem Jahre 1933 verdeutlicht dies.

#### 4.4. Inhaltliche Legitimation durch Artgleichheit.

##### *Schmitts Akkommodation an den Nazismus*

In dieser Schrift lobt Schmitt den Nazismus dafür, dass er die »echte Volkssubstanz« sichere und pflege, »wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand«.<sup>19</sup> Das so ausgerichtete Regieren in allen »verschiedenen Lebenssphären« sei »von dem Gedanken des Führertums beherrscht und durchdrungen« (Schmitt 1933, 33), also von einem totalisierenden Prinzip. Dieses Führertum unterscheidet sich nach Schmitt von allen anderen Konzepten des Herrschens und Regierens durch die »*unbedingte Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft*«: »Nur die Artgleichheit kann es verhindern, daß die Macht des Führers Tyrannei und Willkür wird; nur sie begründet den Unterschied von jeder noch so intelligenten oder noch so vorteilhaften Herrschaft eines fremdgearbeteten Willens« (Schmitt 1933, 42). Im Namen dieser Artgleichheit lobt Schmitt die Nazis dafür, dass durch sie »der Gedanke der Rasse [...] immer wieder in den Mittelpunkt gestellt« werde (Schmitt 1933, 42). Die Irrationalität der rassistisch verstandenen Artgleichheit wird besonders in den folgenden Einlassungen Schmitts signifikant. Er schreibt nämlich:

<sup>19</sup> Carl Schmitt: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* [1933]. Hamburg <sup>3</sup>1935, 32. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Schmitt 1933.

»Wir wissen nicht nur gefühlsmäßig, sondern auf Grund strengster wissenschaftlicher Einsicht, daß alles Recht das Recht eines bestimmten Volkes ist. Es ist eine erkenntnistheoretische Wahrheit, daß nur derjenige imstande ist, Tatsachen richtig zu sehen, Aussagen richtig zu hören, Worte richtig zu verstehen und Eindrücke von Menschen und Dingen richtig zu bewerten, der in einer seinsmäßigen, artbestimmten Weise an der rechtsschöpferischen Gemeinschaft teil hat und existenziell ihr zugehört. Bis in die tiefsten, unbewußtesten Regungen des Gemütes, aber auch bis in die kleinste Gehirnfaser hinein, steht der Mensch in der Wirklichkeit dieser Volks- und Rassenzugehörigkeit. Objektiv ist nicht jeder, der es sein möchte und der mit subjektiv gutem Gewissen glaubt, er habe sich genug angestrengt, um objektiv zu sein. Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er *anders geartet ist*, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ›Objektivität‹« (Schmitt 1933, 45).

Die eigene, seinsmäßige Art von Leben, welche die Grundlage der Freund-Feind-Unterscheidung und damit das inhaltliche Kriterium des Politischen darstellt, wird also von Schmitt an dieser Stelle rassistisch-völkisch bestimmt. In der Bindung durch die Volks- und Rassenzugehörigkeit sieht Schmitt den Ausweg aus einer Entwicklung des modernen Rechtssystems, die darin besteht, dass das Gesetz »die Berechenbarkeit und Sicherheit, die für das rechtstaatliche Denken zur Definition des Gesetzes gehört, überhaupt nicht mehr aufbringen kann«, was »sogenannte *Generalklauseln und unbestimmte Begriffe*«, die in allen Rechtsbereichen auftauchen, auch im Strafrecht, belegen: »Treu und Glauben«, »gute Sitten«, »wichtiger Grund«, »unbillige Härte«, »Zumutbarkeit«, »besondere Notlage«, »unverhältnismäßiger Nachteil«, »überwiegende Interessen«, »Mißbrauchsverbot«, »Willkürverbot«, »Interessenberücksichtigungsanspruch« – das sind nur einige Beispiele dieser Auflösung eines legalitären Normativismus« (Schmitt 1933, 43).

Schmitt begreift die zunehmende Mehrdeutigkeit und Interpretationsbedürftigkeit der Rechtsnormen als ein notwendiges Übel der Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts, dem die seinsmäßige Bindung des Rechts durch die Artgleichheit der Juristen, Gesetzgeber und Beamten entgegengesetzt werden soll. Er schreibt:

»Daß es möglich wäre, heute zu dem alten Glauben einer tatbestandsmäßig und lückenlos im voraus getroffenen, sicher berechenbaren gesetzlichen Normierung aller denkbaren Fälle zurückzukehren, wird niemand behaupten wollen. [...] So steht die gesamte Gesetzesanwendung zwischen Scylla und Charybdis. Der Weg vorwärts scheint ins Uferlose zu führen und sich immer weiter vom festen Boden der Rechtssicherheit und der Gesetzesgebundenheit, der doch gleichzeitig auch der Boden der richterlichen Unabhängigkeit ist, zu entfernen; der Weg zurück in einen als sinnlos erkannten, geschichtlich

längst überwundenen, formalistischen Gesetzesaberglauben kommt ebensowenig in Betracht. [...] Wenn eine unabhängige Rechtspflege weiter bestehen soll und trotzdem eine mechanische und automatische Bindung des Richters an vorher bestimmte Normen nicht möglich ist, so hängt eben alles von der *Art und dem Typus* unserer Richter und Beamten ab. [...] In aller Bestimmtheit muß die eigentliche *Substanz* der ›Persönlichkeit‹ gesichert sein, und sie liegt in der Volksgebundenheit und Artgleichheit jedes mit der Darlegung, Auslegung und Anwendung deutschen Rechts betrauten Menschen« (Schmitt 1933, 44).

Die rassistisch-völkisch bestimmte Artgleichheit der Entscheidungsträger wird also von Schmitt als jenes Moment gedacht, welches deren notwendigen Dezsionen den Charakter der Willkür nehmen kann, weil es sie bereits vorbewusst – und unter dieser Voraussetzung auch reflektiert – an eine gemeinsame seinsmäßige Art des Lebens bindet. Auf diese Weise wird die Freund-Feind-Unterscheidung getroffen und werden die Entscheidungen auf allen Ebenen in die gleiche Richtung orientiert: die Entscheidungen des Souveräns über den Ausnahmezustand und in ihm ebenso wie die Entscheidungen der Legislative, der Jurisdiktion und der Exekutive. Nicht die Verfahrensrationalität, sondern die Seinsgebundenheit legitimiert danach das Recht und das Regieren überhaupt. Die absolute Autorität des Souveräns ist daher in der Konsequenz der Überlegungen Schmitts nicht als beliebige Willkür, sondern als seinsgebundener, hier rassistisch interpretierter, Wille zu verstehen.

#### 4.5. Schlussbemerkungen

In den Jahren des Naziregimes hat sich Schmitt darauf eingelassen, die Seinsgebundenheit rassistisch-völkisch zu bestimmen, während ansonsten sein konservativer Traditionalismus von ihm eher katholisch oder national gedeutet wird. Unabhängig von diesen konkreten Bestimmungen ist der Grundgedanke offensichtlich der, dass das Recht einer grundsätzlichen materialen Orientierung bedarf, wenn das rechtskonstitutive Moment der Dezsion nicht zur Willkür werden soll, was zu einem Rechtsformalismus führen würde, zum Verlust der Konsistenz, der Transparenz und schließlich der Akzeptanz des Rechts. Weil aber das Recht nur Ausdruck und Stabilisator der Lebensverhältnisse sein kann, muss diese materiale Orientierung, dieses inhaltliche Prinzip für alle rechtlichen Normen und Entscheidungen, aus den Lebensverhältnissen gewonnen werden. Rasse-, Volks- und Religionszugehörigkeit sind Beispiele dafür. Auch wenn heute nur noch extremistische Kreise offen eine

biologistische Rassentheorie oder einen völkischen Chauvinismus vertreten, wird angesichts der Unsicherheiten und Schwierigkeiten des Lebens und des Rechts eine materiale Orientierung in unterschiedlichen Formen eingefordert. Populär ist z. B. die Forderung, die einheimische Bevölkerung arbeits- und sozialrechtlich gegenüber Einwanderern zu bevorteilen. Ein anderes Beispiel ist die Rede von einer Leitkultur, die sich auf bestimmte religiöse Traditionen und Werte im Unterschied zu anderen Religionen beruft. Bei all den genannten materialen Prinzipien ist es möglich, dass die Abgrenzungen und Ausschließungen den Intensitätsgrad der Freund-Feind-Unterscheidung erreichen und damit die Gefahr von Krieg oder Bürgerkrieg heraufbeschwören.

Wenn diesen Gefahren begegnet werden soll, aber dennoch das Recht und das Leben durch ein materiales Prinzip orientiert werden sollen, welches Entscheidungen grundlegend orientiert, so kann dieses nur ein allgemeingültiges sein. In diesem Sinne wird zumeist auf Grund- und Menschenrechte verwiesen. Es wäre zu diskutieren, inwiefern diese dann mehr als bloße Schutzrechte, nämlich positive Anspruchsrechte, sein müssten.



## 5. WALTER BENJAMIN KRITIK DER GEWALT AUS GESCHICHTS- PHILOSOPHISCHER PERSPEKTIVE

Walter Benjamin wurde 1892 geboren. 1940 hat er sich in einem spanischen Grenzort auf der Flucht vor den Nazis selbst das Leben genommen, kurz bevor er erfahren hätte, dass die von den Behörden aufgehaltene Flüchtlingsgruppe weiterreisen durfte.

Eine der letzten Schriften, die Benjamin in seinem Todesjahr fertigstellte, sind die geschichtsphilosophischen Reflexionen unter dem Titel *Über den Begriff der Geschichte*. Das *Institut für Sozialforschung* hat sie erstmals 1942 in Los Angeles herausgegeben. In einem Brief an Gretel Adorno schreibt Benjamin, dass dieser Text Gedanken enthalte, die er an die zwanzig Jahre bei sich verwahrt habe.<sup>20</sup> Zwanzig Jahre früher, nämlich um den Jahreswechsel 1920/21, verfasste Benjamin den Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*, der 1921 im *Archiv für Sozialwissenschaft* erschien. In diesem Aufsatz sucht Benjamin nach einem Standpunkt für die Kritik der Gewalt, der sowohl außerhalb des positiven Rechts als auch außerhalb des Naturrechts liegt, und meint, nur die geschichtsphilosophische Betrachtung des Rechts könne einen solchen bieten.<sup>21</sup> Es ist daher werkgeschichtlich und inhaltlich wie auch durch Selbstauskünfte Benjamins gerechtfertigt, diese beiden Texte in einen interpretatorischen Zusammenhang zu bringen, wobei Vorarbeiten und Notizen zu *Über den Begriff der Geschichte* einbezogen werden, die zumeist in den 30er Jahren entstanden und teilweise ins *Passagen-Werk* eingegangen sind.

Im Folgenden soll Benjamins Kritik der Gewalt, die, wie sich zeigen wird, zugleich eine Kritik des Rechts ist, dargestellt und vor dem Hintergrund seiner geschichtsphilosophischen Position interpretiert werden. Weil Benjamins geschichtsphilosophische Position von ihm selbst als eine Verbindung der materialistischen Geschichtsauffassung von Karl

20 Vgl. Walter Benjamin: Anmerkungen und Notizen zu »Über den Begriff der Geschichte«. In: Abhandlungen. Anmerkungen der Herausgeber. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. I.3, 1223. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Benjamin 1991.

21 Vgl. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt [1921]. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. II.1, 181f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Benjamin 1921.

Marx, nicht jener der Marxisten, und der Theologie, sozusagen in profanierter Form, verstanden wird, ist auch Benjamins Verwendung des Begriffs der Theologie aufzuklären.

### 5.1. Gewalt als Mittel

Die *Kritik der Gewalt* ist für Benjamin die Darstellung ihrer Beziehung zu Recht und Gerechtigkeit. *Gewalt* im prägnanten Sinne sei nämlich jene Wirkursache, die in sittliche Verhältnisse eingreife; *Recht* und *Gerechtigkeit* seien jene Begriffe, die Verhältnisse als *sittliche* charakterisieren (vgl. Benjamin 1921, 179).

Das elementarste *Grundverhältnis der Rechtsordnung* ist nach Benjamin dasjenige von Zweck und Mittel, wobei die Gewalt als Mittel funktiert. Daher scheinen die Zwecke den Maßstab für eine Kritik der Gewalt abzugeben, denn es kann gefragt werden, ob Gewalt entweder Mittel zu gerechten oder zu ungerechten Zwecken sei. Vor dem Hintergrund eines Systems gerechter Zwecke ist nur die Anwendung der Gewalt für diese Zwecke gerechtfertigt. Offen bleibt die Frage, ob denn der Zweck die Mittel heilige, d. h. ob Gewalt überhaupt sittlich sein kann, wie auch immer der Zweck beurteilt werden mag (vgl. Benjamin 1921, 179).

Diese Frage nach der Rechtfertigung der Gewalt als Mittel unabhängig von den Zwecken auszuschalten, das sei das Charakteristikum des *Naturrechts*. Dieser Position gilt die Gewalt als ein Naturprodukt, das wie ein Rohstoff zu verschiedenen Zwecken gebraucht werden kann. Wenn daher die Zwecke gerecht sind, besteht kein Problem; wenn aber wie im Naturzustand über die Gerechtigkeit der Zwecke nicht entschieden werden kann, ist auch keine Kritik der Gewalt möglich: Ihre Ausübung ist dann ein nicht zu kritisierendes Naturrecht (vgl. Benjamin 1921, 180).

*Für das Naturrecht ist die Gewalt als Mittel also eine natürliche Gegebenheit. Die Anwendung dieses natürlichen Mittels wird durch gerechte Zwecke legitimiert, weshalb sich die Kritik auf die Zwecke beschränkt.*

Auf komplementäre Weise entgegengesetzt dazu ist die Position des *positiven Rechts*. Für dieses ist die Gewalt als Mittel keine natürliche Gegebenheit, sondern eine »historische Gewordenheit« (Benjamin 1921, 180), wie es bei Benjamin heißt. *Die Rechtfertigung der Gewaltmittelfrage hier nach deren historischem Ursprung, der letztlich immer als ein Akt ihrer*

*allgemeinen Anerkennung verstanden werde* (vgl. Benjamin 1921, 181). Gewaltmittel, die historisch-faktische Anerkennung finden, gelten als *legal*.

Benjamin fasst die komplementäre Gegensätzlichkeit dieser beiden Positionen zusammen, indem er schreibt:

»Kann das Naturrecht jedes bestehende Recht nur beurteilen in der Kritik seiner Zwecke, so das positive jedes werdende nur in der Kritik seiner Mittel. Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmäßigkeit das der Mittel. Unbeschadet dieses Gegensatzes aber begegnen beide Schulen sich in dem gemeinsamen Grunddogma: Gerechte Zwecke können durch berechnigte Mittel erreicht, berechnigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu »rechtfertigen«, das positive Recht durch die Berechnigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu »garantieren« (Benjamin 1921, 180).

Das beiden Positionen *gemeinsame Grunddogma* ist also die Voraussetzung, dass Gewalt als Mittel mit gerechten Zwecken vereinbar sei, auch wenn diese Vereinbarkeit von beiden Schulen auf unterschiedliche Art gedacht wird: Die naturrechtliche Gerechtigkeit der Zwecke legitimiert die Mittel; die historisch-faktische Legalität der Mittel legitimiert die Zwecke. Zweck und Mittel fungieren also jeweils in einem Rechtfertigungszusammenhang.

Der nächste Schritt der Kritik der Gewalt besteht also in der Prüfung dieser dogmatischen Voraussetzung. Die Frage lautet also: *Kann Gewalt als Mittel überhaupt gerechtfertigt werden?* Dabei dient die *positive Rechtstheorie zunächst als hypothetische Grundlage*, weil diese im Unterschied zum Naturrecht versucht, direkt die Gewalt als Mittel zu rechtfertigen, indem sie zwischen historisch anerkannter und historisch nicht anerkannter oder synonym zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter bzw. zwischen legaler und illegaler Gewalt unterscheidet (vgl. Benjamin 1921, 181). Es gilt also der Sinn dieser Unterscheidung zu analysieren, um schließlich zu verstehen, was die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung über die Sphäre aussagt, in der sie möglich ist, also über die Sphäre des Rechts.

Nach der Theorie der positiven Rechtsschule soll rechtmäßige Gewalt die Gerechtigkeit bestimmter Zwecke garantieren. Zwecke, die durch legale Gewalt geschützt und verwirklicht werden, nennt Benjamin daher »*Rechtsw Zwecke*«. Von den Rechtsw Zwecken unterscheidet Benjamin die »*Naturzwecke*« (vgl. Benjamin 1921, 182). Dieser Begriff steht für beliebige Zwecke einer Einzelperson, insofern Gewalt ein für die Einzelperson geeignetes Mittel sein könnte, sie zu realisieren. Die für *Naturzwecke*

*zweckmäßige Gewalt ist die illegale*, die nicht anerkannte Gewalt. Warum ist sie nicht anerkannt?

Wenn diese Nichtanerkennung auf eine inhaltliche Kollision der Rechtszwecke mit den Naturzwecken zurückgeführt werden würde, dann hätte dies zwei Konsequenzen: Zum einen müssten die Rechtszwecke als die *gerechten* gegenüber den Naturzwecken legitimiert werden, was zur Position des Naturrechts führt. Aber Benjamin hat hypothetisch die positive Rechtslehre unterstellt, weil es ihm direkt um die Rechtfertigung der Gewalt als Mittel geht. Zum anderen würde die Rückführung der Unterscheidung zwischen legaler und illegaler Gewalt auf die Kollision zwischen den Rechts- und den Naturzwecken lediglich rechtfertigen, die Gewalt als Mittel zu *rechtswidrigen* Naturzwecken für illegal zu erklären. Dies ist aber nicht der Fall: *Jede Gewaltanwendung, mit Ausnahme der Notwehr, von Einzelpersonen zur Realisierung ihrer Naturzwecke wird nicht anerkannt, und zwar unabhängig von den Inhalten der Naturzwecke im Vergleich mit den Rechtszwecken.*

Die Rückführung der Unterscheidung zwischen legaler und illegaler Gewalt auf die Kollision von Rechts- und Naturzwecken führt also zu inhaltlichen Bestimmungen: zur Gerechtigkeit der Rechtszwecke im Unterschied zu den Naturzwecken bzw. zur Rechtswidrigkeit bestimmter Naturzwecke gemessen an bestimmten Rechtszwecken. Eine solche Begründung der Unterscheidung der Gewalten scheidet aus, weil sie der methodischen Voraussetzung widerspricht und weil sie der positiven, der faktischen Rechtsordnung nicht entspricht. Benjamin schreibt daher:

»Dagegen wird man vielleicht die überraschende Möglichkeit in Betracht zu ziehen haben, daß das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber den Einzelpersonen sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren. Daß die Gewalt, wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt, ihm Gefahr droht, nicht durch die Zwecke, welche sie erstreben mag, sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts« (Benjamin 1921, 183).

*Das Recht selbst, ganz unabhängig von seinem Inhalt, bedarf also der Unterscheidung von legaler und illegaler Gewalt. Die Anerkennung dieser Unterscheidung fällt zusammen mit der Anerkennung des Rechts überhaupt, sie ist rechtskonstitutiv.*

*Recht impliziert also erstens Gewalt als Mittel, zweitens die Unterscheidung von legaler und illegaler Gewalt und damit drittens die Monopolisierung der Gewalt. Recht ist in diesem dreifachen Sinne auf Gewalt gegründet.* Aus der Sicht des Rechts stehen sich immer das Gewaltmo-

nopol, als legale Gewalt, und die mögliche Gewalt der Einzelpersonen oder einzelner Gruppen, als illegale Gewalt, gegenüber.

Benjamin diskutiert diesen Befund anhand eines Beispiels der zeitgenössischen Rechtsordnung, welches auf den ersten Blick diesem Ergebnis widerspricht, weil das Gewaltmonopol hierbei anscheinend aufgehoben ist. Er schreibt:

»Dies ist zunächst im Klassenkampf in Gestalt des garantierten Streikrechts der Arbeiter der Fall. Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht« (Benjamin 1921, 183).

Gegen den Einwand, dass die Niederlegung der Arbeit eine Unterlassung sei und Unterlassungen nicht als Gewalt bezeichnet werden könnten, macht Benjamin geltend, dass dies nicht immer zutreffe. Nämlich dann nicht, wenn die Unterlassung ein Mittel ist, um die Realisierung bestimmter Zwecke zu erpressen. Allerdings ist es Benjamin gar nicht so wichtig, die Frage, ob Unterlassungen Gewalt sein können, schlechthin zu beantworten; wichtig ist, dass der Staat und die Arbeiterschaft sie unterschiedlich beantworten. Der Staat versteht das Streikrecht nicht als Zugeständnis eines Rechts auf Gewalt, aber die Arbeiterschaft versteht es so. Benjamin schreibt:

»Der Gegensatz in beiden Auffassungen zeigt sich in voller Schärfe angesichts des revolutionären Generalstreiks. In ihm wird die Arbeiterschaft jedesmal sich auf ihr Streikrecht berufen, der Staat aber diese Berufung einen Mißbrauch nennen, da das Streikrecht »so« nicht gemeint gewesen sei, und Sonderverfügungen erlassen. [...] In dieser Differenz der Interpretation drückt sich der sachliche Widerspruch der Rechtslage aus, nach der der Staat eine Gewalt anerkennt, deren Zwecken er als Naturzwecken bisweilen indifferent, im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) aber feindlich gegenübersteht« (Benjamin 1921, 184).

Entscheidend ist der Gedanke, dass das Streikrecht »von einem sachlichen Widerspruch in der Rechtslage, nicht aber von einem logischen Widerspruch im Recht« zeugt (Benjamin 1921, 185). Der *sachliche Widerstreit* besteht darin, dass der Staat faktisch eine Gewalt anerkennt, solange das Streikrecht ausschließlich für einzelne Arbeitskämpfe genutzt wird, obwohl er zugleich an seinem Gewaltmonopol festhalten zu können glaubt. Dass der Staat sich in Fällen einzelner und branchenspezifischer Arbeitskämpfe gegenüber den Naturzwecken der Arbeiterschaft – und damit natürlich auch gegenüber jenen der Kapitalisten – indifferent verhält, wird im heutigen Sprachgebrauch durch die Rede von der »Tarifautonomie der Sozialpartner« zum Ausdruck gebracht. Dass dieser sachliche Widerstreit kein logischer Widerspruch des Rechts

ist, lässt sich damit begründen, dass der Staat durch die faktische Anerkennung dieses begrenzten Rechts auf Gewalt schlimmere Ausbrüche an Gewalt verhindern möchte, etwa Maschinenstürmerei, bewaffneten Aufstand und dergleichen, (vgl. Benjamin 1921, 192) und dass er dieser Gewalt sofort mit Gewalt entgegentritt, wenn sie als revolutionäre zur politischen wird. Es liegt also deshalb *kein logischer Widerspruch im Recht* vor, weil das faktische Zugeständnis eines begrenzten Gewaltrechts als Mittel zur Aufrechterhaltung des Gewaltmonopols verstanden werden kann und weil jede Inanspruchnahme dieses Rechts, die das Gewaltmonopol infrage stellen würde, als dessen Missbrauch interpretiert und gewaltsam unterbunden wird.

Die Diskussion des Streikrechts verdeutlicht den springenden Punkt am Verhältnis von Recht und Gewalt. Wenn sich nämlich Recht auf Gewalt gründet, dann ist Gewalt nicht schlechthin als Mittel zu beliebigen Zwecken gedacht, sondern als *rechtsetzende Gewalt*, die in der Lage ist, »auf relativ beständige Art Verhältnisse zu begründen und zu modifizieren« (Benjamin 1921, 185). Benjamin schreibt: »Der Streik aber zeigt, daß sie dies vermag, daß sie imstande ist, Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt finden möge« (Benjamin 1921, 185).

Es ist damit ein *Kriterium für die faktische Anerkennung einer Gewalt durch den Staat* gegeben: Der Staat kann eine Gewalt faktisch anerkennen, solange sie die Rechtsordnung nicht grundsätzlich modifiziert oder gar eine neue setzt und solange ihre faktische Anerkennung sogar als rechtserhaltend verstanden werden kann. Das Streikrecht kann zugestanden werden, solange es nur zu Tarifverträgen führt, es muss aber aus der Sicht des Staates sein Missbrauch konstatiert und niedergeschlagen werden, wenn es für die Ausübung einer rechtsetzenden Gewalt genutzt wird.

Die rechtsetzende Funktion der Gewalt zeigt sich nicht nur am Beispiel des Streiks, sondern auch an dem des Krieges, wenn dessen Ergebnisse im Friedensschluss als neues Recht anerkannt werden (vgl. Benjamin 1921, 185f).

*Aller Gewalt zu Naturzwecken, wofür die kriegerische die urbildliche ist, wohnt ein potenziell rechtsetzender Charakter inne.* Dies erklärt, weshalb den Einzelpersonen als Rechtssubjekten tendenziell jede Gewalt genommen werden soll, nicht nur jene, welche inhaltlich rechtswidrigen Naturzwecken dient. Benjamin schreibt: »Der Staat aber fürchtet diese

Gewalt schlechterdings als rechtsetzend, wie er sie als rechtsetzend anerkennen muß, wo auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen« (Benjamin 1921, 186).

Die Unterscheidung zwischen legaler und illegaler Gewalt hat also den Sinn, ein *Gewaltmonopol* zu errichten, damit nur eine Gewalt ihre *rechtsetzende Funktion* ausüben kann. Krieg und Klassenkampf können unter dem Aspekt des Kampfes um die rechtsetzende Gewalt betrachtet werden.

Wenn sich eine Gewalt als rechtsetzende durchgesetzt hat, zeigt sich eine *zweite Funktion der Gewalt als Zwang zur Gewaltanwendung*. Dieser Zwang resultiert daraus, dass die »Unterordnung der Bürger unter die Gesetze« gewährleistet werden muss, was ein Rechtszweck ist (vgl. Benjamin 1921, 186). Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken nennt Benjamin »*rechtserhaltende*« Gewalt (vgl. Benjamin 1921, 187).

Die rechtserhaltende Gewalt charakterisiert Benjamin als eine drohende, nämlich mit Strafe drohende. Der Sinn der Strafe sei nicht die Abschreckung, zu der eine Bestimmtheit und Unmittelbarkeit gehören müsste, die aber nicht erreichbar ist, weil immer die Hoffnung besteht, dem Arm des Gesetzes zu entgehen. Die rechtserhaltende Gewalt drohe daher wie das Schicksal, dem der Gesetzesbrecher verfallen bzw. das er sich mit seiner Tat zuziehen kann. Benjamin sieht offensichtlich eine *Analogie zwischen dem Schicksal im Mythos und der drohenden Gewalt in Rechtssystemen*. Besonders deutlich zeige sich das Schicksalhafte in der Gewalt über Leben und Tod, wie z. B. bei der Todesstrafe. Über diese schreibt Benjamin:

»Ihr Sinn ist denn auch nicht, den Rechtsbruch zu strafen, sondern das neue Recht zu statuieren. Denn in der Ausübung der Gewalt über Leben und Tod bekräftigt mehr als in irgendeinem andern Rechtsvollzug das Recht sich selbst. Eben in ihr aber kündigt zugleich irgend etwas Morsches im Recht am vernehmlichsten dem feineren Gefühl sich an, weil dieses sich von Verhältnissen, in welchen das Schicksal in eigener Majestät in einem solchen Vollzug sich gezeigt hätte, unendlich fern weiß« (Benjamin 1921, 188).

Die sich hier andeutende geschichtsphilosophische Überlegung lässt das Recht und seine drohende Gewalt als Spät- und Verfallsform mythischen Denkens erscheinen. Bevor aber die geschichtsphilosophische Deutung weiterverfolgt wird, muss zunächst die strukturelle und funktionelle Kritik der Gewalt und des Rechts fortgeführt werden.

Benjamins Unterscheidung zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt legt die Frage nahe, wie sich diese Unterscheidung zur

herkömmlichen zwischen Legislative, Exekutive und Judikative verhält. Diese Frage an Benjamin wird einer Beantwortung nähergebracht, wenn seine Ausführungen über die Polizei in modernen Staaten einbezogen werden.

Zur *Polizei* im polizeiwissenschaftlichen Sinne gehören nicht nur die Schutz- und Kriminalpolizei, sondern alle Vollzugs- und Verwaltungsbehörden, die mit Verordnungen, Anordnungen und Maßnahmen für Ruhe, Sicherheit und Ordnung sorgen, also z. B. auch der Zoll, die Gewerbe- und Bauaufsicht, das Ordnungs-, Patent-, Eich- oder Gesundheitsamt, um nur einige zu nennen.

Nach Benjamin besteht das Charakteristikum der Polizei in »einer gleichsam gespenstischen Vermischung« von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt (vgl. Benjamin 1921, 189). Als *exekutive Institution* ist sie zwar Gewalt zu Rechtszwecken, also *rechtserhaltend*, aber durch ihr *Verordnungs- und Maßnahmerecht*, ihre, wie es heute heißt, Generalermächtigung nach Ermessen im Rahmen zulässiger Grundrechtsbeschränkungen einzugreifen, ist sie zugleich *rechtsetzend*. Denn auch wenn ihre Verordnungen und Maßnahmen nicht Gesetze sind, so sind sie doch rechtskräftig und können mitunter als Setzung neuer Rechtszwecke verstanden werden. Benjamin schreibt:

»Die Behauptung, daß die Zwecke der Polizeigewalt mit denen des übrigen Rechts stets identisch oder auch nur verbunden wären, ist durchaus unwahr. Vielmehr bezeichnet das »Recht« der Polizei im Grunde den Punkt, an welchem der Staat, sei es aus Ohnmacht, sei es wegen der immanenten Zusammenhänge jeder Rechtsordnung, seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann. Daher greift »der Sicherheit wegen« die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt, wenn sie nicht ohne jegliche Beziehung auf Rechtszwecke den Bürger als eine brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben begleitet oder ihn schlechtweg überwacht« (Benjamin 1921, 189).

Die Allgegenwart und der vage Ermessensspielraum machen das Gespenstische der Polizeigewalt aus. Für Benjamin bezeugt sich in der polizeilichen Vermischung der Gewalten, der rechtserhaltenden mit der rechtsetzenden, in Demokratien »die denkbar größte Entartung der Gewalt« (Benjamin 1921, 190), weil Demokratien, etwa im Unterschied zur absolutistischen Monarchie, gerade den Anspruch der Gewaltdifferenzierung erheben.

Benjamins Unterscheidung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt fällt also nicht mit der herkömmlichen klassifikatorischen Ein-

teilung der staatlichen Gewalten zusammen. Zum einen ist die rechtsetzende Gewalt nicht mit der Legislative als Gesetzgebung identisch, denn sie umfasst auch die Garantie der Rechtsordnung überhaupt, was z. B. die Polizei als exekutive Gewalt mit eigener Maßnahmenkompetenz einschließt; zum anderen ist die Unterscheidung zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nötig, um die moderne Entwicklung der Exekutive selbst zu verstehen. Benjamins Unterscheidung ermöglicht also die durchgängige Analyse der herkömmlich klassifizierten Gewalten und bestätigt so den auch von Weber, Schmitt und anderen bemerkten Trend zum Regierungs- und Verwaltungsstaat, wie Schmitt sagen würde, bzw. zur Bürokratie, wie Weber sagen würde. Nach Benjamins Analyse könnte von einer Tendenz zum Polizeistaat gesprochen werden, wenn der Begriff *Polizei* im weitesten Sinne verwendet wird.

Benjamin fasst das Resultat seiner Analyse der Gewalt als Mittel lapidar zusammen, indem er schreibt:

»Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet sie damit selbst auf jede Geltung. Daraus folgt, daß jede Gewalt als Mittel selbst im günstigsten Falle an der Problematik des Rechts überhaupt teilhat« (Benjamin 1921, 190).

Wenn als Quintessenz festgestellt werden muss, kein Recht ohne Gewalt als Mittel, und wenn das Recht, wie Benjamin eingangs sagte, zu jenen Begriffen gehört, die sittliche Verhältnisse charakterisieren, dann drängen sich zwei Fragen auf. Die erste fragt mit den Worten Benjamins, »ob es zur Regelung widerstreitender menschlicher Interessen keine anderen Mittel als gewaltsame gebe« (Benjamin 1921, 190). Die zweite Frage könnte darauf aus sein, ob nicht eine andere Art von Gewalt als jene möglich ist, die sich im Recht zeigt und die als Mittel fungiert (vgl. Benjamin 1921, 196).

## 5.2. Gewaltlosigkeit

Auf die Frage möglicher Gewaltlosigkeit geht Benjamin nur relativ kurz ein. Zunächst betont er, was die Analyse der Problematik von Recht und Gewalt für die Frage der Gewaltlosigkeit mit Sicherheit bedeutet. Er schreibt:

»Vor allem nötigt sie festzustellen, daß eine völlig gewaltlose Beilegung von Konflikten niemals auf einen Rechtsvertrag hinauslaufen kann. Dieser nämlich führt, wie

sehr er auch friedlich von den Vertragsschließenden eingegangen sein mag, doch zuletzt auf mögliche Gewalt. Denn er verleiht jedem Teil das Recht, gegen den andern Gewalt in irgendeiner Art in Anspruch zu nehmen, falls dieser vertragsbrüchig werden sollte. Nicht allein das: wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jeden Vertrages auf Gewalt. Sie braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn sie nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird« (Benjamin 1921, 190).

Alle Rechtsinstitutionen bleiben also zumindest latent auf Gewalt angewiesen: Recht ist mit der Befugnis zu zwingen untrennbar verbunden. Wenn das Bewusstsein dieser Einsicht schwindet, zeigt die betroffene Institution Verfallserscheinungen, was Benjamin dem Parlament, also der ihrer eigentlichen Funktion nach rechtsetzenden Gewalt, der Weimarer Republik bereits 1921 attestiert. Die »vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten« durch die Parlamente führe in Kompromisse, denen immer das Grundempfinden eigne: »Besser wäre es anders«, worin sich die latente Gewalt zeige (Benjamin 1921, 191). Der Parlamentarismus komme daher als Möglichkeit gewaltloser Übereinkunft nicht infrage, weil er nur mit Gewalt behaftete Rechtsordnungen erreichen kann und sein Gründen auf Gewalt mehr oder weniger ungewollt oder gewollt verschleiert oder gar vergisst.

Wenn also Verträge, Kompromisse, Gesetze und Parlamente als Möglichkeiten gewaltloser Einigung ausscheiden, ist dann überhaupt eine gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich?

Benjamin meint, die Verhältnisse zwischen Privatpersonen seien voll von Beispielen für gewaltlose Einigung. Die »Kultur des Herzens«, wie Benjamin sagt, gebe den Menschen reine Mittel, im Unterschied zu den gewaltsamen, an die Hand. Subjektive Voraussetzungen seien »Herzeshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst hier noch nennen ließe« (Benjamin 1921, 191). Das *objektive Kriterium für reine Mittel* bestehe aber darin, »daß reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind. Sie beziehen sich daher niemals unmittelbar auf die Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch, sondern nur auf dem Weg über die Sachen. In der sachlichsten Beziehung menschlicher Konflikte auf Güter eröffnet sich das Gebiet der reinen Mittel« (Benjamin 1921, 192). Diesen Gedanken erläutert Benjamin leider kaum. Möglich wäre die folgende Interpretation: Einen Konflikt unmittelbar zu entscheiden, bedeutet nichts anderes, als auf die strittige Sache in gewisser Weise nicht Bezug zu nehmen,

der Sache nicht gerecht zu werden. Auf die Frage, warum das Recht der Sache nicht gerecht wird, kommt Benjamin erst später zu sprechen. Wenn aber das Recht der Sache unangemessen ist, dann wird die Entscheidung nicht von sachlicher Einsicht getragen, weshalb letztlich nur eine gewaltbewehrte Schlichtung eingehalten wird. Das »Besser wäre es anders«, nämlich aus sachlichen Gründen, gilt dann von Kompromissen und rechtlichen Regelungen gleichermaßen und steht für latente Gewalt. Benjamins Rede von reinen in Unterschied zu gewaltsamen Mitteln könnte also im Sinne *rein sachlicher Einsicht* verstanden werden. Die sachliche Einigung vollzieht sich als Unterredung, die in der Sprache, als der Sphäre der Verständigung, zu einer Übereinkunft führt, wie Benjamin schreibt (vgl. Benjamin 1921, 192).

Benjamin erkennt auch eine solche Einigung als gewaltlose an, bei welcher der mögliche Gewalteinsatz selbst als die Sache der mittelbaren Lösung fungiert, indem beide Seiten einsehen, dass zwar gewaltsam eine Lösung herbeigeführt werden könnte, dass daraus unabhängig vom Ausgang aber auf jeden Fall gemeinsame Nachteile resultieren würden. Solche Klugheitsüberlegungen wie auch sachliche Unterredungen haben miteinander gemein, dass sie gemeinsame Interessen und damit eine, wie Benjamin es ausdrückt, *höhere Ordnung* aufdecken: Im Umgang der Privatpersonen miteinander geschieht dies häufig, in den Konflikten zwischen Nationen und Klassen sind diese »höheren Ordnungen [...] den meisten dem Gefühl und fast allen der Einsicht nach noch verborgen« (Benjamin 1921, 193). Wenn Benjamin hier von höheren Ordnungen spricht, die auf gemeinsamen Interessen beruhen und die dem Gefühl wie der Einsicht zugänglich sein könnten, dann steht sein Begriff der Gewaltlosigkeit ganz offensichtlich im Zusammenhang mit einer Idee der Gemeinschaft, auch wenn er diese Idee nicht ausführt.

Benjamin sieht das Vorbild gewaltloser Einigung nicht nur in der Privatsphäre, sondern auch in der Diplomatie, womit er diese anders bewertet als Plessner. Über die *Diplomatie* schreibt Benjamin: »Nur gelegentlich besteht die Aufgabe der Diplomaten im gegenseitigen Verkehr in der Modifikation von Rechtsordnungen. Im wesentlichen haben sie ganz nach Analogon der Übereinkunft zwischen Privatpersonen im Namen ihrer Staaten friedlich und ohne Verträge von Fall zu Fall deren Konflikte beizulegen« (Benjamin 1921, 195).

Erwähnenswert ist, dass Benjamin auch Georges Sorels anarchistisches Konzept des Generalstreiks als Konzept eines reinen Mittels

interpretiert. Sorel unterscheidet den politischen vom proletarischen Generalstreik. Der *politische Generalstreik* ist ein gewaltsames Mittel, weil er rechtsetzend fungiert, sozialpolitische Reformen erstrebt und letztlich einen neuen Staat errichten und somit auch die rechtserhaltende Funktion übernehmen will. Der *proletarische Generalstreik* dagegen will den Staat schlechthin aufheben, denn »der Staat war«, wie Sorel schreibt, »wirklich der Daseinsgrund der herrschenden Gruppen, die von allen Unternehmungen, deren Lasten die Gesamtheit trägt, den Nutzen haben« (zitiert nach Benjamin 1921, 194). Im proletarischen Generalstreik bekundet sich daher der Wille, die Arbeit nicht unter tariflich und rechtlich modifizierten Bedingungen wieder aufzunehmen, sondern »nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene«, wie Benjamin schreibt (Benjamin 1921, 194). Benjamins Sympathie für diese anarchistischen Gedanken gründet offensichtlich in seiner geschichtsphilosophischen Einsicht, dass die bisherige geschriebene Geschichte eine Geschichte der Unterdrückung ist.<sup>22</sup> Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass alle bisherigen Staaten in der Tat jene Rechtsformen schützen oder sogar ohne Rechtsformen eine Gewalt praktizieren, die persönliche oder sachliche Abhängigkeitsverhältnisse unter den Menschen stabilisieren. Aus der Sicht des Staates erscheint der proletarische Generalstreik dagegen als schlimmste Gewalt, weil er nicht nur dieses oder jenes Rechtsinstitut angreift, sondern das Recht und den Staat schlechthin.

Benjamins Interpretation Sorels ist insofern verständlich, als er den proletarischen Generalstreik deshalb als reines Mittel klassifiziert, weil dieser *weder rechtsetzende noch rechtserhaltende Funktion* besitzt, womit allerdings nur die notwendige Bedingung der Gewaltlosigkeit erfüllt sind, nämlich, dass der proletarische Generalstreik kein Recht ist. Es zeigt sich also eine logische Schwierigkeit in Benjamins Argumentation, denn bisher hat er lediglich Gründe dafür angegeben, dass alles Recht auf Gewalt beruht, woraus logisch aber nicht folgt, dass alles Nichtrechtliche gewaltlos ist. Benjamin müsste sich daher fragen, ob ein solch rigoroses Konzept (vgl. Benjamin 1921, 195), wie es das anarchistische ist, auch geeignet ist, eine sachliche Lösung der Konflikte herbeizuführen, also die positive Bestimmung der Gewaltlosigkeit zu erfüllen. Benjamin selbst räumt nämlich ein, dass ein solcher proletarische Generalstreik kata-

<sup>22</sup> Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte [1940]. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. I.2, 697, These VIII. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Benjamin 1940.

strophale Folgen haben könnte (vgl. Benjamin 1921, 194f). Dass Benjamin über diesen doch eigentlich auf der Hand liegenden Einwand scheinbar hinweggeht, hat wohl wiederum geschichtsphilosophische Gründe, von denen im Folgenden die Rede sein muss.

Den Übergang zur geschichtsphilosophischen Thematik markiert die zweite noch offene Frage, die Frage, ob es eine andere Art der Gewalt gibt, eine, die sich von der Gewalt als Mittel, wie sie im Recht erscheint, unterscheidet. Wenn es eine solche Gewalt gibt, könnte vielleicht Sorels Konzept des proletarischen Generalstreiks in diesem Sinne interpretiert werden: Es könnte dann sein, dass ein solcher Generalstreik weder rechtsgründende Gewalt ist noch Gewaltlosigkeit, sondern *Gewalt anderer Art*, womit die genannte logische Schwierigkeit belanglos wäre.

### 5.3. *Gewalt als Manifestation*

Die Frage nach einer alternativen Art der Gewalt leitet Benjamin mit den folgenden Worten ein:

»Im ganzen Bereich der Gewalten, die Naturrecht wie positives Recht absehen, findet sich keine, welche von der angedeuteten schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei wäre. Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu schweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt« (Benjamin 1921, 196).

Nachdem Benjamin Möglichkeiten der Gewaltlosigkeit in Alltag und Diplomatie aufgezeigt hat, mag seine Behauptung, dass die Lösung menschlicher Aufgaben unter Ausschaltung aller Gewalt doch unvollziehbar bleibe, überraschen, sogar als widersprüchlich empfunden werden. Der vermeintliche Widerspruch wird nicht nur dadurch vermieden, dass Benjamin Arten der Gewalt unterscheidet, sondern vor allem dadurch, dass er diese in ein *geschichtsphilosophisches Konzept* einbettet, worauf die Worte »Erlösung« und »weltgeschichtliche Daseinslagen« deutlich hinweisen. Seine Vorstellung ist anscheinend diese: In der bisherigen Geschichte bestimmt die Gewalt als Mittel, auch in Rechtssystemen, das Leben der Menschen. Gewaltlosigkeit ist nur in bestimmten Zusammenhängen und Bereichen anzutreffen, kann aber vom Bann der Gewalt nicht erlösen. Dazu bedarf es einer bestimmten Art der Gewalt, die möglicherweise einen Übergang zu einem gewaltlosen

Zusammenleben ermöglicht. Möglicherweise, denn erstens ist die Geschichte offen und zweitens vermeidet es Benjamin, die Zeit nach der Erlösung auszumalen: Benjamin vermeidet jede konkrete Utopie.

Das Wort »Erlösung« entstammt offensichtlich der religiösen Sprache, weshalb die Bedeutsamkeit und der Status dieses Vokabulars im Denken Benjamin zu thematisieren sind.

Unter den *Aufzeichnungen und Materialien* zum *Passagen-Werk* findet sich die folgende Reflexion Benjamins: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«<sup>23</sup> Warum ist für Benjamin die Theologie so wichtig? Was bedeutet es, dass trotzdem von der geschriebenen Theologie nichts übrigbleiben soll?

In denselben Aufzeichnungen schreibt Benjamin:

»Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« (Benjamin 1927ff, 589/N8, 1).

Mit dieser Reflexion reagiert Benjamin auf eine Überlegung Max Horkheimers, wonach die Rede von der Unabgeschlossenheit der Geschichte den Glauben an das Jüngste Gericht dann impliziert, wenn nicht auch die Abgeschlossenheit der Geschichte in sie aufgenommen wird. Horkheimer macht geltend, dass das vergangene Unrecht geschehen und abgeschlossen ist, dass die Erschlagenen wirklich erschlagen sind. Das Unrecht und die Schmerzen der Vergangenheit seien irreparabel. Die Wirklichkeit des Leids werde also durch seine Abgeschlossenheit jeweils besiegelt, bestätigt. Die Wirklichkeit des Glücks, der phänomenal die Unabgeschlossenheit wesenseigen ist, werde dagegen durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert, was sich zunächst im individuellen Dasein zeige (vgl. Benjamin 1927ff, 588f/N8, 1): Alles Glück ist zumindest wegen der Sterblichkeit endlich. Horkheimers Position ist also eine pessimistische: Die Vergänglichkeit besiegelt das Unglück und negiert das Glück.

23 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien [1927ff]*. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. V.1, 588/N7a, 7. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Benjamin 1927ff.

Solche Überlegungen sind offensichtlich das, was Benjamin das *Eingedenken* nennt. Das Eingedenken modifiziert das von der Wissenschaft Festgestellte und durch Kausalzusammenhänge seines Entstehens Erklärte, indem es nach dem Sinn fragt, der darin zum Ausdruck kommt. Das Eingedenken thematisiert den Ausdruckszusammenhang der Kultur und ihrer Geschichte (vgl. Benjamin 1927ff, 573f/N1a,6; Benjamin 1940, 704, Anhang A), es ist eine Methode der Kultur- und Geschichtshermeneutik, also eine Methode des Sinnverstehens. Gemeint ist damit das Verstehen *eines letzten Sinns der Geschichte*. Eine solche Frage kann traditionell als eine theologische gelten. Insofern liegt im Eingedenken jene Erfahrung, die es verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen. Das bedeutet aber für Benjamin nicht, dass die von Horkheimer aufgestellte Alternative zwischen der theologischen Vorstellung des Jüngsten Gerichts und der Trostlosigkeit, die sich aus der Vergänglichkeit des Glücks und der irreparablen Vergangenheit des Unglücks ergibt, vollständig sein muss.

Die Vorstellung des Jüngsten Gerichts als eine religiöse scheidet für Benjamin sicher aus, wenn doch von der Theologie nichts übrigbleiben soll. In den Vorarbeiten zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* findet sich eine Formulierung, die Benjamin zwar wieder gestrichen, aber sicher nicht aus inhaltlichen Gründen verworfen hat, wie ihre Einstimmigkeit mit den Thesen und sonstigen Notizen Benjamins belegt. Diese Formulierung lautet:

»Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum ›Ideal‹ erhob. Das Ideal wurde in der neukanntischen Lehre als eine ›unendliche Aufgabe‹ definiert. Und diese Lehre war die Schulphilosophie der sozialdemokratischen Partei [...]. War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in den man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte. In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führte – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe. Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance jedes geschichtlichen Augenblicks aus der politischen Situation heraus« (Benjamin 1991, 1231).

Diese Notiz verdeutlicht, dass es Benjamin nicht nur darum geht, das Messianische, also das Erlösungsmotiv der Theologie, in säkularisierter Gestalt für eine sinnverstehende Geschichtsphilosophie zu erhalten, sondern zugleich darum, es nicht im Sinne eines Idealbildes der Zukunft zu

deuten, dem sich die Menschheit approximativ annähert. Die Erlösung findet nicht am Sankt-Nimmerleins-Tag in der Zukunft statt; wenn sie stattfindet, dann in der Jetztzeit, in der Gegenwart: Jeder Augenblick enthält eine zumindest schwache messianische Kraft (vgl. Benjamin 1940, 693f, These II), jede revolutionäre Chance ist eine situationspezifische, jede Lösung muss einer konkreten Situation gerecht werden.

Darin, dass Benjamin die Erlösung nicht als Idealbild der Zukunft ausmalt, zeigt sich ein säkularisiertes Motiv der jüdischen Religion. In der These B aus dem Anhang zu seinen geschichtsphilosophischen Thesen schreibt Benjamin:

»Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterwies sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1940, S. 704, Anhang B).

Benjamins Geschichtsphilosophie ist also nicht, zumindest nicht direkt, der Zukunft zugewandt. In ihrem Eingedenken wendet sie sich zunächst der Vergangenheit und der durch sie bestimmten Gegenwart zu. Diese Sicht beschreibt Benjamin inspiriert von einem Bild Paul Klees, das den Titel trägt *Angelus Novus*. Benjamin sieht darin den »Engel der Geschichte« dargestellt, der in der Vergangenheit keine Kette von Begebenheiten erblickt, sondern »eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft«, welche er verweilend wieder zusammenfügen, wie er auch die Toten erwecken möchte, woran ihn aber ein vom Paradiese her wehender Sturm hindert, der ihn »unaufhaltsam in die Zukunft«, der er den Rücken zugekehrt hat, treibt – der Sturm des sogenannten Fortschritts (vgl. Benjamin 1940, 697f, These IX).

Diese bildliche Vorstellung Benjamins geht aus von der Geschichte als Geschichte der Unterdrückung und schildert einen Kampf zwischen zwei Kräften.

Auf der einen Seite stehen die »Fortschritte der Naturbeherrschung« (Benjamin 1940, 699, These XI) durch Wissenschaft und Technik, die das Wohl eines sich stetig verbessernden Lebens versprechen. Diese Ausrichtung korrumpiert die unterdrückte Klasse und wird, so Benjamin, von der Sozialdemokratie übernommen. Wenn auch die Vergänglichkeit das Glück des individuellen Daseins negiert, wie Horkheimer sagt, so versucht doch dieser Fortschrittsglaube an der Unabgeschlos-

senheit des Wohlstands im Sinne seiner Steigerung für künftige Generationen festzuhalten. Er impliziert den Irrglauben, dass die Ausbeutung der Arbeiter durch die Ausbeutung der Natur ersetzt werde, worin sich nicht nur ein verkehrtes Verhältnis zur Natur zeigt, sondern auch ein Leugnen der gesellschaftlichen Rückschritte (vgl. Benjamin 1940, 698f, These XI). Die – insbesondere sozialdemokratische – Meinung, mit dem Strom zu schwimmen, impliziert die Einfühlung in die Geschichtsschreibung der jeweils Herrschenden, welche übersieht, dass die Kulturgüter »nicht nur der Mühe der großen Genien« zu verdanken sind, sondern auch »der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen« (vgl. Benjamin 1940, 696, These VII). Vor dieser Geschichtsschreibung werden auch das vergangene Leid und die Toten »nicht sicher sein« (vgl. Benjamin 1940, 695, These VI), die sie aus dem Blick der Gegenwart verschwinden lässt (vgl. Benjamin 1940, 695, These V) und sie kraft der Deutungshoheit der Sieger der Abgeschlossenheit des historistischen »Es war einmal« übergibt (vgl. Benjamin 1940, 702, These XVI; 695, These VI).

Auf der anderen Seite steht in Benjamins Bild vom Engel der Geschichte dessen Bemühen, zu verweilen, um die Trümmer zusammenzufügen und die Toten zu erwecken. Verweilen bedeutet, den vermeintlich un abgeschlossenen, den approximativen Fortschritt zum Wohlstand zu unterbrechen, abzuschließen. In diesem Sinne will Benjamin die Revolutionen nicht wie Marx mit den Lokomotiven vergleichen, sondern mit dem Griff der in diesem Zug fahrenden Menschheit nach der Notbremse (vgl. Benjamin 1991, 1232). Dieses Verständnis resultiert aus dem Eingedenken, welches die Toten nicht der Abgeschlossenheit überlässt, sondern aus ihrem Leid seine Motivation schöpft, und sie damit in einen aktuellen Sinnzusammenhang aufnimmt. Dementsprechend schreibt Benjamin in seiner zwölften These:

»Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im »Spartacus« noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. [...] Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschneit ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel« (Benjamin 1940, 700, These XII).

Die Gewalt der Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen ist also jene, welche den Fortschritt aufhält,

um die Unterdrückung zu beenden und der »erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf« zukommen zu lassen (vgl. Benjamin 1940, 694, These III).

Diese Gewalt kann keine rechtsgründende sein, denn sonst würde sie nur die bisherige Geschichte fortsetzen, würde im Bannkreis der Gewalt als Mittel verbleiben. Die unmittelbare Funktion dieser Gewalt ist es daher nicht, Mittel zu sein, sondern *Manifestation*.

Freilich manifestiert sich auch die rechtsgründende Gewalt. Dies erläutert Benjamin anhand der Niobe-Sage der griechischen Mythologie. Die Königin Niobe will die Frauen von Theben davon abbringen, die Göttin Leto öffentlich zu verehren, indem sie sich selbst wegen ihrer vierzehn wohlgeratenen Kinder über die Göttin stellt, die nur zwei Kinder hat. Das Schicksal in dieser Weise herauszufordern, erweist sich aber als keine gute Idee. Leto erzählt ihren Kindern, was geschehen ist. Diese Kinder sind keine geringeren als die Zwillinge Apollon und Artemis, welche denn auch nicht lange reden, sondern zur Tat schreiten. Die Pfeile Apollons töten Niobes sieben Söhne. Bei deren Beerdigung, da Niobe sich brüstet, ihr seien in ihrem Unglück noch immer mehr Kinder geblieben als Leto in ihrem Glück, spannt Artemis ihren Bogen und tötet die sieben Töchter der Niobe. Diese erstarrt in ihrem Schmerz zu Stein. Ein Sturm trägt ihre Statue zu ihrem Geburtsort Sipylos. Aus dem weißen Marmor rinnen unablässig Tränen.

Benjamin sieht in der blutigen Gewalt, welche Apollon und Artemis ausüben, nicht eine rechtmäßige Bestrafung, denn die getöteten Kinder sind schließlich unschuldig, sondern einen Schicksalskampf, der erst zur Errichtung eines Rechts führt: Die versteinerte Niobe ist der Markstein dieses Rechts, welches die Götter kraft ihrer Macht errichten, der die Grenze zwischen den Menschen und den Göttern, also zwischen Ungleichen, markiert. Benjamin schreibt daher: »Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt« (Benjamin 1921, 198).

Die *mythische Manifestation der Gewalt als Mittel* offenbart also das Prinzip aller Rechtsetzung. Dass Benjamin ein Beispiel aus der Mythologie wählt und von der mythischen Gewalt spricht, hat seinen Grund darin, dass der Mythos bei ihm für die ewige Wiederkehr des Gleichen steht (vgl. Benjamin 1991, 178, D10a, 4, 5): Eine rechtsetzende Gewalt mag durch eine neue abgelöst werden, aber das Prinzip der Gewalt bleibt bei jeder Rechtsetzung und Rechtserhaltung dasselbe: Das Recht bleibt

von seiner Wurzel her ein Vorrecht der Mächtigen (vgl. Benjamin 1921, 198), ein Markstein der Ungleichheit und der Unterdrückung.

Der Manifestation der mythischen Gewalt stellt Benjamin zwei Beispiele für eine andere Manifestation der Gewalt gegenüber.

Das erste Beispiel findet sich später in ähnlicher Weise bei Hannah Arendt. Es ist die *sich im Zorn manifestierende Gewalt*, welche aus der alltäglichen Lebenserfahrung bekannt ist (vgl. Benjamin 1921, 196). Diese Gewalt ist kein Mittel für einen vorausgesetzten Zweck, sondern Ausdruck der Empörung über Ungerechtigkeit in einer bestimmten Situation. *Ihr Prinzip ist also nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit* (vgl. Benjamin 1940, 198). Gewalt, die sich in diesem Sinne manifestiert, ist weder rechtsetzend noch rechtserhaltend, sondern unmittelbar Ausdruck und Durchsetzung der Gerechtigkeit.

Es könnte freilich eingewandt werden, dass dann die Durchsetzung der Gerechtigkeit ihr Zweck, also auch diese Gewalt Mittel zum Zweck sei. Diesem möglichen Einwand begegnet Benjamin vorab, indem er eine Unterscheidung bezüglich der Kategorie des Zwecks vornimmt, die zugleich eine Kritik an der naturrechtlichen Vorstellung vom Recht als Mittel zu gerechten Zwecken darstellt. Benjamin wendet sich nämlich gegen die hartnäckige Gewohnheit, gerechte Zwecke als Zwecke eines möglichen Rechts zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen *Rechtswzwecken* und *Gerechtigkeitszwecken* wird ermöglicht durch einen *strukturellen Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht. Gerechtigkeitszwecke*, so Benjamin, sind *allgemeingültig, d. h. verbindlich für jedermann*, was analytisch aus dem Begriff der Gerechtigkeit folgt. Allgemeingültig zu sein bedeutet aber nicht, *verallgemeinerungsfähig* zu sein. Benjamin erläutert dies mit den folgenden Worten:

»Denn Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage« (Benjamin 1921, 196).

Benjamin kommt damit auf die Frage zurück, was es heißt, der Sache gerecht zu werden. Während sich die *Allgemeingültigkeit* auf die Subjekte, also auf alle Menschen bezieht, bezieht sich die *Verallgemeinerung auf ähnliche Situationen*. Weil es aber nicht zwei gleiche Situationen gibt, muss immer eine Entscheidung getroffen werden, ob der gerechte Zweck der einen Situation auch der gerechte Zweck der anderen Situation sei. *Das Recht als Verallgemeinerung prüft aber nicht von Fall zu Fall die Gerechtigkeit, sondern die sich mit dem Recht setzende Macht entscheidet*

*souverän über die Ähnlichkeit der Situationen. Daher ist im Recht strukturell die Ungerechtigkeit gegenüber dem bestimmten Fall, gegenüber der konkreten Sache, angelegt. Weil dies so ist, muss strukturell gesehen überhaupt kein Rechtszweck gerecht sein: Für einen Rechtszweck genügt es, dass ihn eine Macht gewaltsam setzt und durchsetzt.*

Die *Gewalt als Mittel*, welche die Manifestation der mythischen Gewalt einschließt, ist also Gewalt als Mittel für Rechtszwecke, über welche letztlich die souveräne Macht entscheidet. Die *Gewalt als Manifestation* ist im Unterschied dazu auf die unmittelbare Durchsetzung von gerechten, d.h. allgemeingültigen *und* situationsentsprechenden, Zwecken ausgerichtet. Diese Gewalt manifestiert die Gerechtigkeit, während die mythische Gewalt die Macht als Herrschaft manifestiert.

Benjamins zweites Beispiel ist die göttliche Gewalt, speziell jene, die sich in der Vernichtung der Rotte Korah manifestiert (vgl. Benjamin 1921, 199f [4. Buch Moses, Kap. 16 u. 17]). Benjamin deutet diese alttestamentliche Erzählung so, dass sie von der Manifestation einer Gewalt berichtet, die Bevorrechtete vernichtet, die sich in einer bestimmten Situation und an ihrem Wohl orientiert nicht dem Prinzip der Gerechtigkeit, wofür das göttliche Gebot steht, unterwerfen. Dieses zweite Beispiel verdeutlicht, dass es Benjamin – und hierin liegt wohl der Unterschied zu Arendt – keineswegs nur um die alltäglichen Zornausbrüche geht. Gewalt als Manifestation ist für ihn nicht nur ein sozialpsychologisches Phänomen des Menschen, sondern besitzt eine geschichtsphilosophische, auf Erlösung, d.h. Beendigung der Unterdrückung, gerichtete Dimension. In diesem Sinne schreibt Benjamin:

»Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechts ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist. Nicht gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war« (Benjamin 1921, 202f).

Dass nicht in gleicher Weise, wie die Möglichkeit der revolutionären Gewalt begrifflich beweisbar ist, in der Wirklichkeit entschieden werden kann, ob sich eine Manifestation mythischer, mithin rechtsgründender, oder eine Manifestation reiner Gewalt vollzieht, scheint doch ein ernstes Problem darzustellen, zumal sich gegen Benjamin der Vorwurf erheben könnte, er gebe die tödliche Gewalt der Menschen gegeneinander frei.

Diesen Einwand aber weist Benjamin zurück. Das Gebot der Gerechtigkeit »Du sollst nicht töten« wird nicht aufgehoben, aber es wird nicht

als verallgemeinerte Rechtsnorm verstanden. Dies bedeutet, dass nicht jede gewaltsame Tötung eines Menschen unter die Verurteilung durch dieses Verbot fällt, sondern dass die handelnden Personen und Gemeinschaften von Fall zu Fall, also in situativ angemessener Weise, das Verbot vor Augen, die Verantwortung für ihre Tat zu übernehmen haben (vgl. Benjamin 1921, 200f). Wenn sie dies tun, so müsste zumindest ihnen als Handelnden klar sein, welche Art Gewalt sie vollziehen und was sie damit auf sich nehmen. In diesem Sinne schreibt Benjamin:

»Denn auf die Frage ›Darf ich töten?‹ ergeht die unverrückbare Antwort als Gebot ›Du sollst nicht töten‹. Dieses Gebot steht vor der Tat wie Gott ›davor sei, daß sie geschehe. Aber es bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein darf, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil. Und so ist denn im vorhinein weder das göttliche Urteil über sie abzusehen noch dessen Grund. Darum sind die nicht im Recht, welche die Verurteilung einer jeden gewaltsamen Tötung des Menschen durch den Mitmenschen aus dem Gebot begründen. Dieses steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinandersetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben. So verstand es auch das Judentum, welches die Verurteilung der Tötung in der Notwehr ausdrücklich abwies« (Benjamin 1921, 200f).

Die Notwehr gilt damit nicht mehr nur als verallgemeinertes Individualrecht in ähnlichen Situationen, sondern als allgemeingültige Manifestation der Gerechtigkeit in geschichtsphilosophischer Perspektive: In ungeheueren Fällen der Not zu wehren rechtfertigt es, vom Tötungsverbot abzusehen, ohne dieses prinzipiell bestreiten zu müssen, was in der Übernahme der Verantwortung sich ausdrückt. Diese Verantwortung ist dem unvorhersehbaren Urteil der Geschichte ausgesetzt.

Das verallgemeinerte Tötungsverbot – also die Rechtsnorm im Unterschied zum Gebot der Gerechtigkeit – beruft sich nach Benjamin auf die *Heiligkeit des Lebens*, womit das *bloße Leben* gemeint sei (vgl. Benjamin 1921, 201f). Aber, so Benjamin, das bloße Leben steht nicht höher als das *gerechte Leben*. Das menschliche Leben fällt nicht mit dem bloßen Leben zusammen. Gerade die Abtrennung des bloßen Lebens charakterisiert die rechtsgründende Gewalt, welche das bloße Leben zum Träger der Verschuldung macht und daher dieses mit ihrer höchsten Strafe, mit der Todesstrafe als Ausdruck ihrer Macht über Leben und Tod, bedroht. Gerechtigkeit aber kann nicht durch Todesfurcht motiviert sein und sich niemals im bloßen Leben erfüllen.

Benjamin beendet seine Überlegungen mit den Worten:

»Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltende, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen« (Benjamin 1921, 203).

Es geht Benjamin also darum, Gerechtigkeit walten zu lassen. Das Walten der Gerechtigkeit ist der Sinn der Geschichte.

#### 5.4. Schlussbemerkungen

Eine politische Theologie findet sich also nicht nur bei Carl Schmitt, sondern auch bei Walter Benjamin. Schmitt, am Katholizismus orientiert, sieht den omnipotenten Gott und dessen Wunder im Souverän und dessen Entscheidung über den Ausnahmezustand unter Suspendierung des Rechts säkularisiert. Benjamin, am Judentum orientiert, sieht in der revolutionären Gewalt, welche der Not wehrt, die erlösende göttliche Gerechtigkeit walten. Für beide gründet sich Recht auf Gewalt. Beide stehen dem Legalismus und dem Parlamentarismus kritisch gegenüber. Während es aber bei Schmitt keine Alternative zur rechtsgründenden Gewalt des Souveräns gibt, versucht Benjamin eine solche zu denken.

Benjamins Konzept der Manifestation der gerechten, der Not wehrenden Gewalt kann als ein Versuch verstanden werden, einen Begriff von Gewalt zu denken, der keine Herstellungskategorie im Sinne Arendts ist, sondern eine Handlungskategorie. Denn diese Form der Gewalt betrifft unmittelbar das Verhältnis der Menschen zueinander, weil sie darauf zielt, die Ungerechtigkeit zu beenden. Das Ende der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung, der Not vieler Menschen nicht zuletzt aufgrund der rechtsgründenden Gewalt anderer kann als notwendige Voraussetzung für die Konstitution jener Macht verstanden werden, welche die Freiheit zum Neubeginn, zum sich immer erneuernden Handeln ermöglicht. Aber im Unterschied zu Arendt richtet Benjamin seinen Fokus nicht auf die Zukunft der Freiheit aus, sondern auf die gegenwärtige Vergangenheit der Unterdrückung: *Das vergangene Leid soll nicht vergessen werden, sondern durch die Durchsetzung der Gerechtigkeit einen geschichtlichen Sinn erhalten.* Gewalt als Manifestation der Gerechtigkeit ist daher ein

Geschichtszeichen, vergleichbar dem Enthusiasmus bei Kant,<sup>24</sup> welches den möglichen, nicht unbedingt den tatsächlichen, Richtungssinn der Geschichte anzeigt. *Die Freiheit kann nur insofern Sinn der Politik sein, als sich die Gerechtigkeit als Sinn der Geschichte bewährt.*

24 Vgl. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten [1798]. In: Werkausgabe hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI. Frankfurt/M. 1977, 356–360 (A 141–147).



## 6. HANNAH ARENDT TOTALITARISMUS

Hannah Arendts Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* mit dem Untertitel *Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* erschien 1951 in New York und 1955 in Frankfurt am Main. Arendt selbst hat die deutsche Fassung geschrieben und bei den folgenden Auflagen noch Änderungen, sowohl Streichungen als auch Ergänzungen, vorgenommen. Die letzten wesentlichen Änderungen erfolgten wohl 1966. Entstanden ist das Buch nach 1945 unter dem Eindruck der Judenvernichtung und des II. Weltkrieges.

Bereits der Titel des Buches gibt zu erkennen, dass es sich zu einem nicht unwesentlichen Teil um eine historische Arbeit handelt. Für Arendt ist der Totalitarismus eine neue Staatsform, die im 20. Jahrhundert erstmals auftritt. Zeit und Ort dieses Auftretens können genau angegeben werden: Totalitarismus gab es für Arendt nur in Deutschland zwischen 1933 und 1945 sowie in der Sowjetunion zwischen 1929 und 1941 sowie zwischen 1945 und 1953, d.h., die Kriegsjahre brachten in der Sowjetunion, ganz im Gegensatz zu Deutschland, so Arendt, eine zeitweilige Aufhebung der totalitären Herrschaft mit sich (vgl. Arendt 2005, 632). Weder die Sowjetunion außerhalb des genannten Zeitraumes, noch die Staaten des Warschauer Vertrages, das maoistische China, das faschistische Italien oder das Franco-Regime in Spanien, um nur einige Kandidaten zu nennen, sind nach Arendt totalitaristisch, wenngleich sie nach ihrer Einschätzung diktatorisch sind.

Der historisch eng begrenzte Untersuchungsgegenstand ermöglicht es einerseits, der Frage nach Ursprüngen und Elementen mit historischer Genauigkeit nachzugehen, wirft aber andererseits das Problem auf, ob bestimmte Charakteristika für den Totalitarismus konstitutiv sind, also immer vorliegen müssen, wenn von Totalitarismus berechtigterweise die Rede sein soll, oder ob es sich nur um spezielle Merkmale dieser beiden bestimmten Erscheinungsformen des Totalitarismus handelt. Ein Beispiel: Arendt kann nachweisen, dass der Antisemitismus in beiden totalitären Staaten eine Rolle spielte, wenngleich seine Bedeutsamkeit und sein Ausmaß in Deutschland sicher ungleich größer waren als in der Sowjetunion. Kann das aber heißen, dass ein totalitärer Staat notwendigerweise

antisemitisch ist? Oder heißt es nur, dass zu einem totalitären Staat immer eine chauvinistische oder rassistische Ideologie gehört? Wenn die erste Frage bejahend beantwortet wird, dann würde daraus folgen, dass ein Staat der Juden niemals totalitär sein könnte, zumindest nicht ohne die Absurdität zu unterstellen, dass dieser Staat seinen Zweck in der Selbstvernichtung hätte. Und zu behaupten, dass ein bestimmtes Volk zum Totalitarismus nicht fähig ist, wäre bereits eine chauvinistische, völkische bzw. rassistische Aussage. Im Falle des Antisemitismus ist es also recht einleuchtend, dass dieser kein konstitutives Merkmal des Totalitarismus als Staatsform sein kann, sondern die historische Variante eines solches Merkmals ist, das allgemein als eine bestimmte Art von Ideologie und als eine ihr entsprechende Herrschaftstechnik begriffen werden muss.

Arendt war sich dieses methodischen Problems selbstverständlich bewusst und hat deshalb spätere Ausgaben ihres Werkes um ein Kapitel ergänzt, das versucht die konstitutiven Merkmale herauszuarbeiten. Dieses Kapitel steht unter dem Titel *Ideologie und Terror: eine neue Staatsform*. Arendt leitet es mit den folgenden Worten ein:

»Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln immer wieder darauf hingewiesen, dass die Institutionen der totalen Herrschaft nicht nur radikaler, sondern prinzipiell verschieden von den Formen politischer Unterdrückung sind, die uns als Despotie, Tyrannis und Diktatur aus Vergangenheit und Gegenwart bekannt sind. Damit erhebt sich die Frage nach dem eigentlichen Wesen der totalen Herrschaft in dem Sinne, dass wir uns fragen müssen, ob wir hier nicht vielleicht mit einer neuen, in der Geschichte noch unbekanntem »Staatsform« konfrontiert sind.«<sup>25</sup>

Die Frage nach dem Wesen der totalen Herrschaft als Staatsform ist selbstverständlich die für die Politische Theorie bzw. Politische Philosophie interessanteste Frage des Problemkreises.

25 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus [1951/1966]. München/Zürich 102005, 944. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Arendt 1951/1966.

## 6.1. Methodische Voraussetzungen der Bestimmung des Totalitarismus als neuer Staatsform

Arendt geht davon aus, dass sich in allen Staatsformen grundlegende Erfahrungen der Menschen ausdrücken, die diese im Miteinanderleben und Miteinanderhandeln machen. Dieser Ausgangspunkt führt sie auf den interessanten Gedanken, *die Frage nach dem Wesen des Totalitarismus als verbunden mit der Analyse der Epoche aufzufassen*. Dieser Gedanke ist deshalb so interessant, weil er es von vornherein vermeidet, den Totalitarismus als historischen Unfall, als sogenannten Rückfall in die Barbarei, zu charakterisieren, anstatt in ihm eine, wenn auch inakzeptable, Antwort auf reale Probleme dieses Zeitalters zu sehen. Arendt schreibt:

»Wenn wir also behaupten, dass die totale Herrschaft eine neue, noch nie dagewesene Staatsform darstelle, so behaupten wir, dass sie auf einer menschlichen Erfahrung gegründet ist, die nie zuvor zur Grundlage menschlichen Miteinanderlebens gemacht worden ist, die politisch sozusagen noch niemals produktiv geworden ist. Angesichts dessen, dass der sogenannte Geist eines Zeitalters sich nirgends greif- und sichtbar zeigt als in der eigentlichen politischen Sphäre, die durch ihre Öffentlichkeit alles in die allgemeine Sichtbarkeit zwingt, ist anzunehmen, dass wir in der Bestimmung der der totalen Herrschaft zugrunde liegenden Erfahrung auch einige Grundzüge der Krise entdecken können, in der wir heute alle und überall leben. Jedenfalls hat sich diese Krise in dem Phänomen der totalen Herrschaft sicht- und greifbarer offenbart als irgendwo sonst. Andererseits werden wir, sollte sich unsere Vermutung bewahrheiten, aus dem Auftauchen einer neuen Staatsform auf die Tiefe der Krise schließen dürfen, in der wir uns befinden« (Arendt 1951/1966, 944f).

Arendts These kann also so verstanden werden, dass die Beschäftigung mit dem Totalitarismus nicht das Abarbeiten einer historischen Seltsamkeit ist, sondern eine Beschäftigung mit dem deutlichsten, am meisten zugespitzten Ausdruck aktueller Problemlagen.

Arendts Rede vom Wesen und von der Grunderfahrung des Totalitarismus ist einem bestimmten Analysemuster verpflichtet, welches auf Montesquieu zurückgeht. In seiner Schrift *Der Geist der Gesetze* unterscheidet Montesquieu drei Staatsformen, nämlich die *Republik*, die *Monarchie* und die *Tyrannis*, und charakterisiert sie unter drei Gesichtspunkten. Das, was eine Staatsform als genau diese definiert und sie damit von den anderen abgrenzt, nennt er das *Wesen*. Das, was in einer Staatsform zur Motivation und Orientierung des Handelns dient, nennt er das *Prinzip*. Wesen und Prinzip einer Staatsform sind nach Montesquieu miteinander verbunden durch den *Geist*, in dem sie wurzeln. Was er den

*Geist* nennt, heißt bei Arendt die *Grunderfahrung*, die in der politischen Form zum Ausdruck kommt. Weil diese Unterscheidungen Montesquieus für Arendts Analyse methodische bedeutsam sind, sollen sie zunächst expliziert werden.

Diesem Muster gemäß gilt nach Montesquieu von den drei Staatsformen Folgendes: Die *Monarchie* ist ihrem Wesen nach die gesetzliche Regierung eines Einzelnen. Das Prinzip des Handelns in der Monarchie ist die Ehre, d. h. das Streben danach, sich auszuzeichnen, Anerkennung durch andere für besonders verdienstvolle Taten zu finden (vgl. Arendt 1951/1966, 954). Der Geist bzw. die Grunderfahrung, die sich in dieser Staatsform ausdrückt, ist die Erfahrung der Ungleichheit der Menschen von Geburt an, also eine Ungleichheit, die als natürliche interpretiert wird (vgl. Arendt 1951/1966, 971). Die *Republik* ist ihrem Wesen nach verfassungsmäßige Regierung des Volkes. Ihr Prinzip des Handelns ist die Tugend verstanden als Liebe zur oder, besser, Respekt vor der Gleichheit (vgl. Arendt 1951/1966, 954). In der Republik kommt daher die Grunderfahrung des Zusammenlebens mit gleich starken Bürgern zum Ausdruck. Diese Grunderfahrung besagt, dass die Menschen bei aller Verschiedenheit ihrer natürlichen Anlagen mit relativ gleicher Stärke geboren werden (vgl. Arendt 1951/1966, 971). Die *Tyrannis* schließlich ist ihrem Wesen nach gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen. Das Prinzip des Handelns in ihr ist die Furcht: Der Tyrann fürchtet sich vor den Untertanen, diese vor dem Tyrannen. Außerdem misstrauen die Untertanen einander (vgl. Arendt 1951/1966, 954). Montesquieu gibt für die Tyrannis keine Grunderfahrung an, denn die Tyrannis ist für ihn keine echte Staatsform: Sie könne nicht dauerhaft bestehen und gehe an sich selbst, d. h. an ihrem Wesen und Prinzip, zugrunde, während die anderen beiden Staatsformen an bestimmten Umständen zugrunde gehen können (vgl. Arendt 1951/1966, 72f). Im Unterschied zu Montesquieu unternimmt es Arendt, die Erfahrung, die der Tyrannis zugrunde liegt, zu bestimmen, indem sie unter Voraussetzung des Wesens vom Prinzip ausgeht.

Das durch Furcht und Misstrauen bestimmte Verhältnis der Untertanen einer Tyrannis zueinander nennt Arendt metaphorisch die *Wüste*. Dieses Bild steht für einen ausgedünnten, reduzierten, aber nicht gänzlich verschwundenen Raum der Freiheit. Arendt schreibt:

»Furcht entsteht in der Tyrannei dadurch, dass der Raum der Freiheit, den die Gesetze umhegten, von der Willkür des Tyrannen in eine Wüste verwandelt ist. Auch in der

Wüste gibt es noch ein Minimum menschlichen Kontakts, sie bewahrt noch eine Spur jenes Raumes, den menschliche Freiheit braucht, um wirklich zu werden. In ihr bewegen sich Menschen noch und begegnen einander, beraten von den Prinzipien der Furcht und des Mißtrauens« (Arendt 1951/1966, 960).

Es wird hier deutlich, welches das Gegenbild zur Wüste ist: der von den Gesetzen umhegte Raum der Freiheit. An einigen Stellen spricht Arendt vom »Zaun der Gesetze« (vgl. z.B. Arendt 1951/1966, 950). Umhegt, umzäunt wird z.B. ein Garten. Umhegen ist aber nicht nur umzäunen, sondern auch kultivieren. Arendt geht es also darum, dass Gesetze dem Zusammenleben eine gewisse Verlässlichkeit und Stabilität verleihen, die eine Kultivierung des Handelns, d.h. der Freiheit der Menschen ermöglichen. Diese durch Gesetze gestützte Verlässlichkeit und das so ermöglichte Vertrauen gehen unter der Willkürherrschaft verloren; der Garten der Freiheit wird in eine Wüste verwandelt.

Die Gesetze werden also von Arendt unter dem Aspekt gesehen, dass mit dem eigenen Handeln verbundene Erwartungen an das Handeln der anderen relativ regelmäßig erfüllt werden. Daher können die Untertanen des Königs darauf vertrauen, sich Ehre erwerben zu können, die Bürger darauf, dass tugendhaftem Handeln mit Respekt begegnet wird. Die gesetzlose Willkürherrschaft nimmt den Handlungserwartungen ihre relative Verlässlichkeit.

Wenn aber die Verlässlichkeit der anderen derart infrage gestellt ist, sodass Furcht und Misstrauen sich ausbreiten, dann ist das Handeln in seiner wesenhaften Dimension selbst in Frage gestellt. Denn das Handeln ist nach Arendt jene menschliche Grundtätigkeit, die der Pluralität der Menschen entspricht. Es gewinnt daher Macht nur im Einvernehmen mit anderen. Wenn Furcht und Misstrauen dies verhindern, dann wird Ohnmacht erfahren. *Die Grunderfahrung der Tyrannis ist damit als die Erfahrung der Ohnmacht bestimmt.* Durch diese Bestimmung erscheint auch das Prinzip der Tyrannis noch einmal in einem anderen Licht. Denn Furcht gibt es natürlich nicht nur in der Tyrannis, aber durch die Allgemeinheit der Erfahrung der Ohnmacht erhält sie dort eine politische Bedeutsamkeit. Arendt schreibt:

»Furcht ist die Verzweiflung in der Ohnmacht, der jedes menschliche Wesen irgendwann einmal ausgesetzt ist, insofern menschliches Handeln immer auch eine Grenze hat. Furcht ist daher eigentlich gar kein politisches Prinzip des Handelns, sondern im Gegenteil die Verzweiflung, nicht handeln zu können; innerhalb des politischen Bereichs ist sie eine Art antipolitische Prinzip« (Arendt 1951/1966, 973).

Die Einschätzung Montesquieus, wonach die Tyrannis keine echte politische Form ist, wird also dadurch fundiert, dass das Prinzip der Tyrannei ein *antipolitisches* ist, welches den Raum der Politik in eine Wüste verwandelt. Die Wüste steht damit für einen Mangel an Macht, denn Macht entsteht im einvernehmlichen Handeln. Das, woran die Tyrannis also letztlich zugrunde geht, ist der *permanente Mangel an Macht*, den der Tyrann durch das Verhältnis seiner Gewalt zur Furcht der Untertanen nur zeitweilig ausgleichen kann.

Für Arendt ist die Tyrannis deshalb von besonderem Interesse, weil sie als Staatsform die meiste Ähnlichkeit mit dem Totalitarismus hat. Das von Arendt ergänzte Schema der Staatsformen von Montesquieu ist also der Maßstab, nachdem der Totalitarismus als neue Staatsform erwiesen werden soll. *Es sind daher Wesen, Prinzip und Grunderfahrung des Totalitarismus zu bestimmen und insbesondere von der Tyrannis abzugrenzen.* Dabei geht Arendt von dem furchtbarsten Merkmal des Totalitarismus aus, nämlich von den historisch beispiellosen Verbrechen, die in beiden totalitären Staaten begangen wurden und in den Vernichtungslagern des Hitlerregimes ihren schrecklichen Höhepunkt erreichten.

## 6.2. Erste Bestimmungen von Wesen und Prinzip des Totalitarismus

Diese Verbrechen unterscheiden sich nach Arendt von allen bisherigen Gräueltaten der überlieferten Geschichte in einer Weise, dass sie das geschichtliche Kontinuum sprengen (vgl. Arendt 1951/1966, 946). Die Tötung von Menschen werde systematisch und zumindest im Falle des Hitlerregimes fabrikmäßig betrieben. Die Entscheidung darüber, welche Menschen getötet werden, erfolge nicht unter Berufung auf ein gottgegebenes oder konventionell gesetztes Recht, sei also in diesem Sinne gesetzlos, aber trotzdem nicht willkürlich. Als Entscheidungs- und Legitimitätsquelle dienten *vermeintliche Gesetze der Natur und der Geschichte*. Dabei handle es sich um *Bewegungsgesetze*, welchen der Gedanke einer geradlinigen Entwicklung zugrunde liege. Die Legitimation bestehe also darin, dass diese Regime aktiv vollziehen, was diesen Natur- und Geschichtsgesetzen gemäß passiv angeblich ohnehin geschehen würde. Die Verbrechen dienten also dazu, das objektive Geschehen zu beschleunigen und reibungslos ablaufen zu lassen. Weil es sich um Bewegungsgesetze handle und die Bewegung an kein Ende komme, müss-

ten die Verbrechen permanent begangen werden, würden also ihrer eigenen Logik nach auch an kein Ende gelangen (vgl. Arendt 1951/1966, 945ff).

Diese Bewegungsgesetze bildeten die *Ideologien* der totalitären Staaten und fungierten als das *Prinzip* dieser Staatsform (vgl. Arendt 1951/1966, 959ff), weil sie Täter *und* Opfer für die Verbrechen präparierten (vgl. Arendt 1951/1966, 961). Dem Prinzip, welches diese Ideologien darstellen, entspräche das *Wesen* des Totalitarismus, nämlich der *Terror*, mit dem die Ideologien umgesetzt werden (vgl. Arendt 1951/1966, 954f). Über den Terror schreibt Arendt:

»Die Prozesse von Natur und Geschichte äußern sich politisch als Zwang und können nur durch Zwingen realisiert werden. Auf diesen Zwang beruht, diesen Zwang realisiert der totalitäre Terror, nicht indem er gerechte oder ungerechte positive Gesetze erläßt und anwendet, sondern indem er den Bewegungsprozeß dieser Kräfte vollstreckt im Sinne der Exekution. Der Terror ist nicht ein Mittel zu einem Zweck, sondern die ständig benötigte Exekution der Gesetze natürlicher oder geschichtlicher Prozesse. Terror macht die Menschen unbeweglich, als stünden sie und ihre spontanen Bewegungen nur den Prozessen von Natur oder Geschichte im Wege, denen die Bahn freigemacht werden soll. Terror scheidet die Individuen aus um der Gattung willen, opfert Menschen um der Menschheit willen, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle, insofern der Geschichts- oder Naturprozeß von dem neuen Beginnen und dem individuellen Ende, welches das Leben jedes Menschen ist, nur gehindert werden kann« (Arendt 1951/1966, 955f).

Mit Ideologie und Terror als Prinzip und Wesen des Totalitarismus sind gewiss wichtige Merkmale erfasst. Dennoch finden sich in Arendts Darstellung dieser Charakteristika einige Ungereimtheiten, auf die zunächst eingegangen werden soll, bevor es dann um die Abgrenzung zwischen Ideologie und Terror einerseits und Furcht und gesetzlose Willkür andererseits gehen wird.

### 6.3. Zur Kritik ideengeschichtlicher Gleichsetzungen

Was die Inhalte der Ideologien betrifft, ist es zweifellos so, dass sich die Propaganda beider Regime auf Lehren großer Denker der Vergangenheit beruft. Bei Arendt zeigt sich eine starke Tendenz, die totalitären Ideologien mit den Lehren dieser Denker gleichzusetzen. Eine solche Gleichsetzung steht aber selbst in Gefahr, ideologisch zu werden. Die beiden Denker, um die es dabei geht, sind Charles Darwin und Karl Marx. Arendt schreibt:

»Dem Glauben der Nazis an Rassengesetze lag die Darwinsche Vorstellung vom Menschen als einem zufälligen Resultat einer Naturentwicklung zugrunde, die nicht notwendig mit dem Menschen an ihr Ende gekommen zu sein braucht. Dem Glauben der Bolschewisten an Geschichtsgesetze liegt Marx' Vorstellung von der menschlichen Gesellschaft als dem Resultat eines gigantischen Geschichtsprozesses zugrunde, der mit immer vergrößerter Geschwindigkeit seinem Ende entgegenrast und sich selbst als Geschichte aus der Welt schafft« (Arendt 1951/1966, 950).

War also Darwin der erste Nazi und Marx der erste Stalinist? Diese und andere Passagen in Arendts Text legen diese These nahe, aber sie ist sicher unhaltbar.

Richtig ist, dass Darwin und Marx den Entwicklungsgedanken auf Gebiete angewandt haben, in denen er vor ihnen kaum eine Rolle spielte, nämlich auf die Gebiete des organischen Lebens bzw. der menschlichen Geschichte, wobei Marx noch mehr als Darwin Vorläufer in dieser Art des Denkens von Lessing bis Hegel hatte. Aber zwischen einer Theorie, die, wie jene Darwins, die Entstehung und Entwicklung der Arten durch natürliche Zuchtwahl erklärt, und einer Ideologie, welche die Schaffung einer reinen Menschenrasse durch künstliche Zuchtwahl propagiert und terroristisch betreibt, liegen wohl doch beträchtliche Unterschiede. Eben so wenig folgt aus Marx' Gedanken, dass die Entwicklung der Produktivkräfte, d.h. der Technik und des Vergesellschaftungsgrades der Arbeit, eine klassenlose Gesellschaft ermöglicht, in der, wie es im *Kommunistischen Manifest* heißt, »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«<sup>26</sup>, die Angehörigen bestimmter Klassen grausam getötet werden müssten und dieser Terror schließlich potenziell die gesamte Bevölkerung erfassen solle.

Der Begriff der Klasse ist für Marx eine ökonomisch begründete Kategorie, die angibt, welche Stellung Menschen im gesellschaftlichen Pro-  
26 Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. Marx Engels Werke, Bd. 4. Berlin 1983, 482.

zess der Produktion einnehmen, was wesentlich durch die Eigentumsverhältnisse zwischen den Menschen bezüglich der nur gesellschaftlich nutzbaren Produktionsmittel bestimmt ist. Damit ist zweierlei klar: Erstens kann eine Klasse nicht abgeschafft werden, ohne die ihr korrelierende Klasse abzuschaffen, d. h. z. B., dass die Klasse der Kapitalisten nicht abgeschafft werden kann, ohne auch die Klasse der Lohnarbeiter abzuschaffen, eben weil beide Klassen durch die Eigentumsverhältnisse sich wechselseitig definieren. Zweitens ist klar, dass eine Klasse nicht abgeschafft wird, wenn die derzeitigen Angehörigen dieser Klasse umgebracht werden, danach aber die alten Eigentumsverhältnisse mit anderen Menschen reproduziert werden. Die Abschaffung von Klassen hat also wesentlich mit der Veränderung von Verhältnissen zu tun und keinesfalls notwendigerweise mit der Tötung von Menschen.

Nun könnte eingewandt werden, dass Marx revolutionäre Gewalt nicht ausgeschlossen habe, was sicher richtig ist. Aber richtig ist sicher auch, dass Marx unter revolutionärer Gewalt niemals den Terror eines totalitären Herrschaftsstabes gegen die Bevölkerung verstanden hat. Gerade seine oft kritisierte und gewiss missbrauchte Formel von der »Diktatur des Proletariats« zeigt, dass er sich der Problematik revolutionärer Gewalt bewusst war. Um diese Formel im Sinne von Marx zu verstehen, muss zumindest das Folgende bedacht werden. Marx ging davon aus, dass eine Diktatur des Proletariats nur dann möglich ist, wenn das Proletariat die Mehrheit, und zwar die deutliche Mehrheit, der Bevölkerung stellt. Diese Diktatur wäre also immer die Herrschaft der Mehrheit der Bevölkerung. Dass Marx trotzdem nicht bereit war, diese Mehrheitsherrschaft als Demokratie zu bezeichnen, zeigt, wie sehr sich Marx des Rousseauschen Grundsatzes bewusst war, dass die Mehrheitsentscheidung, um als demokratische gelten zu können, Ausdruck des allgemeinen Willens sein muss, was nur auf der Grundlage relativer Gleichheit möglich ist. Diese relative Gleichheit ist für Marx nicht durch den Ausschluss von Privateigentum schlechthin und auch nicht durch den Ausschluss von Eigentumsunterschieden schlechthin charakterisiert, sondern durch den Ausschluss von Privateigentum an solchen Produktionsmitteln, welche ihrem Charakter nach nur gesellschaftlich genutzt werden können. Marx benutzt also den aus der römischen Antike stammenden Begriff der Diktatur, um einerseits zum Ausdruck zu bringen, dass eine Mehrheitsherrschaft noch keine Demokratie ist, und um andererseits zu sagen, dass wahrhafte Demokratie relative Gleichheit

voraussetzt, für welche diese Mehrheitsherrschaft während einer Übergangsphase zur Demokratie zu sorgen habe. Wiederum ist darin nicht eingeschlossen, sondern aufgrund des Zieles der freien Entwicklung eines jeden eher ausgeschlossen, dass dies durch Terror zu geschehen hat. Diese Diktatur ist also, darin dem antiken Verständnis der Diktatur gemäß, an die Aufgabe gebunden, bestimmte Verhältnisse zu realisieren, die den Übergang zu einer anderen politischen Form ermöglichen, und insofern zeitlich befristet. Weil Arendt in anderen ihrer Schriften durchaus zu erkennen gibt, dass sie sich des Sinns des Begriffs der Diktatur bei Marx durchaus bewusst ist, wirkt ihre tendenzielle Gleichsetzung der Marxschen Lehre mit der stalinistischen Ideologie um so befremdlicher.

Auch was die Gesetzesvorstellungen von Darwin und Marx betrifft, ist eine Abgrenzung zu den Gesetzesvorstellungen die Arendt totalitären Ideologien zuschreibt vorzunehmen. Arendt schreibt:

»Totalitäre Politik, die daranging, die Rezepte von Ideologien zu befolgen, hat das wahre Wesen dieser Bewegung insofern entlarvt, als sie deutlich machte, daß es ein Ende des Prozesses nicht geben könne. Wenn es das Gesetz der Natur ist, Schädliches und Lebensuntaugliches zu eliminieren, so wäre es das Ende der Natur überhaupt, wenn neue Kategorien von Schädlichem und Lebensuntauglichem nicht gefunden würden; wenn es das Gesetz der Geschichte ist, daß in einem Kampf der Klassen bestimmte Klassen »absterben«, so wäre das Ende menschlicher Geschichte gekommen, wenn nicht neue Klassen sich ansatzweise bildeten, um dann von den totalitären Machthabern zum »Absterben« gebracht zu werden. Mit anderen Worten, das Gesetz des Tötens, wonach totalitäre Bewegungen die Macht antreten, bleibt bestehen als ein Gesetz der Bewegung, selbst wenn es ihnen gelingen sollte, die ganze Menschheit unter ihre Herrschaft zu zwingen. Die Menschheit selbst wird die Verkörperung des Prozesses, also ein ständig sich in seiner Gesamtheit Veränderndes und Bewegendes, in welchem die permanente Ausscheidung der Überflüssigen und Schädlichen nun gleichsam automatisch vor sich geht« (Arendt 1951/1966, 952f).

In dieser Passage kommt sogar eine Gleichsetzung der Theorien von Darwin und Marx zum Ausdruck (vgl. auch Arendt 1951/1966, 951f), da nun beide auf ein Gesetz des Tötens von Überflüssigen und Schädlichen hinauszulaufen scheinen.

Wenn Darwin überhaupt ein Gesetz aufgestellt hat, dann nicht eines über Schädliches und auch nicht eines über Lebensuntaugliches schlechthin. Darwins Aussagen über die Evolution beziehen sich auf biologische Arten bzw. Populationen einer Art. Die Lebenstauglichkeit, die Anpasstheit, betrifft immer artspezifische Merkmale im Verhältnis zu einer natürlichen Umwelt. Die Frage, ob menschliche Rassen, die immer in einer gesellschaftlich-kulturellen Welt leben, lebenstauglich oder untaug-

lich sind, oder die Frage, ob dies auf kranke oder behinderte Menschen zutrifft, wird davon sowenig berührt, wie die Frage der Reinrassigkeit von Menschen. Totalitäre Rassenideologien gehen also nicht nur von der natürlichen zur künstlichen Zuchtwahl über, sondern unterstellen auch ein anderes Subjekt der Evolution und wenden sich Fragen der Reinrassigkeit und der Gesundheit zu.

Was Marx betrifft, so nimmt er keineswegs an, dass der Klassenkampf das Gesetz der Geschichte sei, sondern betont immer, dass die schriftlich überlieferte Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sei. Marx geht also davon aus, dass die Geschichte der Menschheit auch Perioden oder Kulturen umfasste und wieder umfassen kann, in denen es weder Klassen noch Klassenkampf gab und geben müsste. Sogenannte Naturvölker, die keine geschriebene Geschichte besitzen, sind faktische Beispiele dafür. Schon gar nicht nimmt Marx an, dass »bestimmte Klassen« zum Absterben gebracht werden müssen und andere nicht, denn jede Klasse ist wegen ihrer Bestimmung über die Eigentumsverhältnisse an die Existenz einer bestimmten anderen Klasse gebunden.

Die kritische Diskussion der tendenziellen Gleichsetzung totalitärer Ideologien mit den Lehren von Darwin und Marx ist deshalb so wichtig, weil sich ähnliche Tendenzen auch bei anderen Autoren finden, die sich mit den geistigen Grundlagen des Totalitarismus beschäftigen. So fungiert in Karl Raimund Poppers Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Platon als erster Nazi, während sich Popper nicht recht entscheiden kann, ob Aristoteles, Hegel oder Marx der erste Stalinist war.<sup>27</sup> Auf ähnliche Weise verfährt Georg Lukacs in seinem Buch *Die Zerstörung der Vernunft* bezüglich des Nazismus mit Schelling, Nietzsche und vielen anderen.<sup>28</sup> Derartige Gleichsetzungen und Bildungen vermeintlicher Traditionslinien sind immer ausgesprochen kritisch zu betrachten, weil sie die oftmals bestätigte Gefahr in sich bergen, selbst in ideologischer Weise Tabus und Denkverbote – nicht nur im Bezug auf das geistige Erbe – zu errichten. Zu einer gehaltvollen Analyse des Totalitarismus tragen solche Gleichsetzungen und konstruierten Traditionslinien jedenfalls kaum etwas bei.

27 Vgl. Karl Raimund Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [1945]. 2 Bde. Tübingen 1992.

28 Vgl. Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* [1955]. Berlin/Weimar 1984.

#### 6.4. *Zum Charakter totalitärer Ideologien und zu ihrem Zusammenhang mit dem Terror*

Von der Kritik geistesgeschichtlicher Gleichsetzungen und der Bildung vermeintlicher Traditionslinien muss die Charakteristik der totalitären Ideologien als solcher unterschieden werden. Was Arendt über diese Ideologien als solche sagt, kann durchaus richtig sein, auch wenn die Bezugnahmen auf Darwin und Marx falsch oder überzogen sind.

Für die Einschätzung des Totalitarismus über die historische Bestandsaufnahme hinaus ist die Beantwortung der Frage wichtig, ob totalitäre Ideologie notwendigerweise rassistisch bzw. vermeintlich klassenkämpferisch sein muss oder ob dies nur historische Varianten einer allgemeineren Charakteristik sind. Interessanterweise verfügt Arendt über begriffliche Unterscheidungen, die bei der Beantwortung dieser Frage hilfreich sein könnten, wendet aber diese Begrifflichkeit zunächst nicht auf die Ideologie, sondern auf den Terror an. Es geht um die bereits bekannte Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln.

Der *Terror*, als eine Form von Gewalt, ist, wie alle Gewalt, nach Arendt eine Herstellungskategorie. Mit dieser Bestimmung gerät Arendt auf den ersten Blick in einen gewissen Widerspruch zu einer anderen von ihr gegebenen Charakterisierung des Terrors. Denn, wie bereits zitiert, sagt sie explizit, dass der Terror kein Mittel zu einem Zweck sei, sondern ständige Exekution von Gesetzen (vgl. Arendt 1951/1966, 955), also nie an ein Ende komme, auf Permanenz angelegt sei. Herstellen aber ist gerade durch das Zweck-Mittel-Verhältnis definiert (vgl. Arendt 1951/1966, 957). Arendt sagt nicht nur, dass jedes Herstellen im Zweck an sein Ende komme, sondern auch, dass gerade das Handeln wesentlich »niemals ein Ende« habe (vgl. Arendt 1951/1966, 956), was sie mit der Geburt neuer Menschen begründet, die sozusagen ins Handeln hineinwachsen und es verändern (vgl. Arendt 1951/1966, 957). Ausgehend von der Bestimmung der Endlosigkeit müsste sie den Terror dann gerade als Handeln verstehen. Arendt scheint sich also in widersprüchliche Bestimmungen des Terrors völlig verstrickt zu haben. Eine wohlwollende Interpretation muss nun versuchen, einen Grundgedanken herauszuarbeiten.

*Arendts Grundgedanke ist zweifellos der, dass der Terror ein Herstellen ist.* Der letzte Zweck, den sie der totalitären Herrschaft zuschreibt, ist das Erringen der Weltherrschaft. Der *Eindruck der Endlosigkeit* hat mehrere Gründe. Ein erster liegt darin, dass in der Tat dieser Terror sich immer

neue Opfer sucht. Für die Nazis waren dies z. B. die Kommunisten, die Juden, die Homosexuellen, die Sinti und Roma, körperlich und geistig Behinderte der eigenen Bevölkerung und es sollten osteuropäische Völker sowie z. B. Menschen mit Herz- und Lungenschwäche der eigenen Bevölkerung hinzukommen. Der Stalinismus identifizierte ständig neue Klassen- und Staatsfeinde. In beiden Regimen konnte die Ideologie dazu benutzt werden, dass der Führer oder in der Hierarchie hochstehende Personen von heute auf morgen aus Tätern Opfer machten, ohne ihnen eine wirkliche persönliche Schuld nachweisen zu müssen, wobei sie sogar auf irrationale Schuldbekennnisse, wie in den stalinistischen Schauprozessen, hoffen konnten.

Der Begriff der Bewegung, den Totalitaristen für sich beanspruchen, hat in diesen Erscheinungen seine schreckliche Wahrheit. Diese terroristische Bewegungsform der Herrschaft kann wie eine Antwort auf eine These von Max Weber erscheinen. Denn Weber hat von der charismatischen Herrschaft, deren Züge der Totalitarismus offenkundig trägt, gesagt, dass sie als reine Form nur eine Anfangerscheinung von Herrschaft sein kann, weil sie wesentlich revolutionär und wirtschaftsfremd oder gar wirtschaftsfeindlich sei. Um auf Dauer bestehen zu können, müsse sie Elemente der rational-legalen oder der traditionellen Herrschaft in sich aufnehmen. Der Terror ist aber genau die Form, welche die Aufnahme solcher Elemente vermeidet und versucht, dem revolutionären, dem umstürzlerischen Element Permanenz zu verleihen. Historisch hat sich gezeigt, dass dies nur für eine gewisse Zeit gelang, was aber vielleicht doch noch kein endgültiger Beleg dafür ist, dass die terroristische Form der Herrschaft ihren eigenen Untergang zwangsläufig produziert, wie Arendt meint.

Um den Terror als Herstellungskategorie zu verstehen, ist nicht nur die Zweck-Mittel-Relation von Bedeutung, sondern aufgrund der Ferne des Endziels Weltherrschaft ist vielleicht sogar ein anderer Aspekt noch entscheidender. Arendt verweist nämlich darauf, dass das Herstellen immer als Verhältnis eines einzigen Subjekts zu seinem Gegenstand, seinem Objekt, verstanden werden kann, auch dann, wenn dieses eine Subjekt in der Gestalt vieler Menschen erscheint (vgl. Arendt 1951/1966, 956). Arendt schreibt:

»Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper und macht ihn zu einem unvergleichlichen Instrument, die Bewegung des Natur- oder Geschichtsprozesses zu beschleunigen. Dem Terror gelingt es, Menschen so zu

organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- und Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen« (Arendt 1951/1966, 958).

Diese *Gleichschaltung und Einschaltung* in den Terror (vgl. Arendt 1951/1966, 969) darf freilich historisch gesehen nur als Tendenz verstanden werden, weil sonst die Existenz von Widerstandsgruppen gar nicht mehr erklärbar wäre. Dennoch hat Arendt sicher recht, wenn sie in dieser Tendenz die Verbindung von Wesen und Prinzip der totalitären Herrschaft erkennt und genau an dieser Stelle die Abgrenzung zwischen Totalitarismus und Tyrannis vollzieht.

Der Terror im Namen einer pseudowissenschaftlichen Ideologie, die eine vermeintlich strenge Logik der Welterklärung vorgaukelt (vgl. Arendt 1951/1966, 962ff), erzeugt selbst einen Prozess, der beim Einzelnen das Bedürfnis nach Einsicht in diesen Prozess hervorruft. *Wenn zugleich die Erfahrung vermittelt wird, dass die Rolle, die dem Einzelnen als Täter oder Opfer zufällt, letztlich gar nicht mehr von seinem Handeln und seiner Gesinnung abhängt, sondern von immer neuen Kategorisierungen, welche scheinbar der Logik der Ideologie folgen, dann erhält der Einzelne durch die Ideologie keine Orientierung zum Handeln, sondern nur eine Pseudoerklärung seines momentanen Platzes in diesem Herstellungsprozess, der angeblich vom Wollen der Menschen unabhängige Gesetze vollzieht.* Der Einzelne wird durch die Ideologie darauf vorbereitet, Täter wie Opfer, Subjekt wie Objekt des Herstellungsprozesses sein zu können. In diesem Ineinandergreifen von Terror und Ideologie bleibt noch nicht einmal die Wüste, welche die Tyrannis erzeugt. Arendt schreibt:

»Furcht und Mißtrauen können aber keine Ratgeber mehr sein, wenn unter totalitärer Herrschaft der Terror beginnt, seine Opfer nach objektiven Merkmalen, ohne allen Bezug auf irgendwelche Gedanken oder Handlungen der Betroffenen, auszuwählen. Furcht hört damit auf, einen praktischen Sinn zu haben. Zwar bleibt sie noch die alles durchdringende Stimmung, die das Herz jedes einzelnen verwüstet, so wie Mißtrauen noch die Beziehung aller Menschen zueinander vergiftet, aber einen Rat, wie zu handeln sei, können weder Furcht noch Mißtrauen geben, da vom eigenen Handeln das Schicksal gar nicht mehr abhängt« (Arendt 1951/1966, 961).

Der Zusammenhang zwischen Ideologie und Terror verdeutlicht, *dass nicht nur der Terror eine Herstellungskategorie ist, sondern dass auch die Ideologie als Ideologie eines Herstellungsprozesses verstanden werden muss.* Diese These bleibt bei Arendt eher implizit, weil sie explizit immer wieder auf den »außermenschlichen« Charakter der Pseudogesetze ver-

weist (vgl. Arendt 1951/1966, 955 u. ö.). Das Herstellen ist aber nichts Außermenschliches. Auch in seiner normalen Form folgt es der durch Erfahrung oder Wissenschaft gewonnenen Einsicht in objektive Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten bzw. ist selbst eine Weise, solche Einsicht zu gewinnen. Erfahrung und Wissenschaft werden beim Totalitarismus freilich durch erfahrungsresistente Pseudowissenschaft und eine wahnwitzige Logik ersetzt. *Der wesenhafte Unterschied des Totalitarismus zu allen anderen Staatsformen besteht also darin, dass bei ihm sowohl sein Wesen als auch sein Prinzip, der Terror und die Ideologie, Form und Prinzip eines Herstellungsprozesses und nicht des Handelns sind, woraus sich seine Tendenz, den Raum der Freiheit bis in die Privatsphäre hinein vollständig zu vernichten, ergibt.*

Die Charakterisierung der totalitären Ideologie als Ideologie eines Herstellungsprozesses gibt Anlass für eine weiterführende, über Arendts Analyse hinausgehende Überlegung. Wenn nämlich die Ideologie eines Herstellungsprozesses nur dann eine totalitäre ist, wenn sie in Form des Terrors umgesetzt wird, und wenn der totalitäre Terror darin besteht, dass prinzipiell jeder zu seinem Opfer werden kann, dann kann diese Ideologie nicht die Ideologie eines beliebigen Herstellungsprozesses sein, sondern sie muss die Ideologie *eines solchen Herstellungsprozesses sein, der sich auf den Menschen selbst als Objekt bezieht*. Die Pseudogesetze dieser Ideologie sind dann notwendigerweise vermeintliche Gesetze der menschlichen Natur oder der menschlichen Sozietät, welche unterstellen, dass diese Gegenstandsbereiche einer quasi naturgesetzlichen, einer unabänderlichen Notwendigkeit unterliegen. In dieser Unterstellung besteht die *Naturalisierung des Menschen*, die totalitäre Ideologien betreiben. Diese geht mit der *Technisierung des Menschen* Hand in Hand, insofern diese Naturalisierung die Grundlage dafür ist, dass die Herstellungs-kategorie des Terrors angewandt werden kann. *Totalitäre Ideologien, so die über Arendts Position hinausgehende These, sind also Ideologien der Naturalisierung und Technisierung des Menschen*. Prozesse der Naturalisierung und Technisierung des Menschen haben aber insbesondere durch die technisch-wissenschaftliche Entwicklung in der Moderne einen enormen Aufschwung erlebt. Vielleicht bilden gerade sie jene Grunderfahrung, welche im Totalitarismus ihren extremsten und letztlich wahnwitzigen Ausdruck findet. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird im Folgenden thematisiert, wie Arendt die Grunderfahrung des Totalitarismus bestimmt.

### 6.5. Die Grunderfahrung des Totalitarismus

Arendt leitet die *Grunderfahrung des Totalitarismus* aus dem Umstand ab, dass dieser den Raum der Freiheit und des Handelns tendenziell völlig vernichtet, also auch die Wüste der Tyranis beseitigt. Wenn gemäß ihrer Analyse die Grunderfahrung der Ohnmacht des Handelns die Tyranis charakterisiert, so steigert der Totalitarismus diese Erfahrung noch. Arendt schreibt:

»Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenlebens, die in totalitärer Herrschaft politisch realisiert wird, ist die Erfahrung der *Verlassenheit*« (Arendt 1951/1966, 975).

Diese Formulierung besagt offensichtlich, dass die Erfahrung der Verlassenheit nicht erst im Totalitarismus gemacht wird, wenngleich dort in extremster Weise zweifellos von den Insassen eines Vernichtungslagers, sondern dass es eine Erfahrung ist, die zur Krise des heutigen Zeitalters gehört, was Arendt auch explizit anspricht (vgl. Arendt 1951/1966, 978).

Was Arendt unter Verlassenheit versteht, erläutert sie mit den folgenden Worten:

»Verlassenheit entsteht, wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. Zu einer politisch tragfähigen Grunderfahrung kann Verlassenheit natürlich nur in dem zweiten Fall werden. In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. So sind sie unfähig, den Zwiespalt der Einsamkeit zu realisieren, und unfähig, die eigene, von den anderen nicht mehr bestätigte Identität mit sich selbst aufrechtzuerhalten. In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist« (Arendt 1951/1966, 977).

Sowohl die von Arendt in ihrem Werk aufgeführten Elemente und Ursprünge des Totalitarismus als auch die heutige Lebenswelt sind also darauf zu befragen, inwiefern in ihnen sich Formen von Verlassenheit, d.h. des Verzweifeln an der Menschenwelt und des Verlustes der Selbstschätzung und Selbstachtung, also des Verlustes der Würde und der Zugehörigkeit zu einer Sozietät, finden lassen. Denn davon hängt es ab, ob der Totalitarismus bloß ein unverständlicher Unfall der Geschichte oder ob er in seinem Geist, d.h. der Grunderfahrung nach, Ausdruck

einer Epoche der Geschichte ist. Zur Veranschaulichung seien einige Erfahrungen benannt: die Verlassenheit von Flüchtlingen, deren Menschenrechte das Papier nicht wert sind, auf dem sie stehen, wenn kein Staat sie schützt; die Verlassenheit des Arbeitslosen, der schon als Schmarotzer angesehen wird, wenn ihm das Überlebensnotwendige zugestanden wird; die Verlassenheit des Behinderten, der Diskussionen darüber verfolgt, ob es künftig noch Behinderte geben soll; die Verlassenheit des Immigranten im Klima der Fremdenfeindlichkeit.

Abschließend sei gesagt, dass Prozesse der Naturalisierung und Technisierung des Menschen ein geistiges Klima erzeugen, indem sich Menschen in einem ganz prinzipiellen Sinne als verlassen verstehen können. Denn diese Formen der Thematisierung des Menschen setzen das Individuum zu einem Exemplar der Art herab und geben zumindest im prinzipiellen Sinne das Exemplar wie auch die Art frei für technische Manipulationen, also für die Anwendung von Herstellungskategorien. Um so mehr das Leben in dieser Weise bestimmt wird, um so weniger können sich Menschen als Individuen und Personen verstehen, deren gemeinsames Handeln und Beratschlagen einen praktischen Sinn haben, um so stärker wird der Druck, sich als Subjekt oder Objekt in den Herstellungsprozess einzuschalten, sich an vermeintlich objektiv gesetzmäßige Bewegungen anzupassen, von denen jeder sowieso betroffen ist und mitgerissen wird. Aber genau dies entspricht der Verlassenheit, von der Hannah Arendt redet und die sie als Grunderfahrung einer antisozialen Situation charakterisiert (vgl. Arendt 1951/1966, 978).

### 6.6. *Schlussbemerkungen*

Aus philosophischer Sicht ist die Bestimmung von Wesen, Prinzip und Grunderfahrung gewiss ein zentrales Thema der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus. Terror, eine bestimmte Art von Ideologie und Verlassenheit sind wichtige und diskutabile Ergebnisse dieser Analyse. Aber auch wenn diese drei Merkmale als konstitutiv für den Totalitarismus angesehen werden können, geben sie sicher noch keine vollständige Charakteristik. Hannah Arendt selbst hat in ihrem umfangreichen Werk weitere strukturelle und historisch-genetische Aspekte dargestellt.

Zu nennen wären in struktureller Hinsicht z.B. die Verflechtung von Partei- und Staatsapparat, der Aufbau von Überwachungs- und

Kontrollsystemen in Partei und Staat, der Personenkult, bestimmte Propagandatechniken, die Permanenz des Ausnahmezustands und das dementsprechende Regieren mittels Maßnahmen und Befehlen.

In historisch-genetischer Hinsicht wäre z. B. zu diskutieren, welche Bedeutsamkeit völkerrechtliche Einschränkungen eines Staates, wie im Falle Deutschlands im Ergebnis des Ersten Weltkrieges, bzw. seine politische Isolation, wie im Falle der Sowjetunion, die die Interventionskriege zu überstehen hatte und einen permanenten Wirtschaftskrieg ausgesetzt war, auf die Herausbildung totalitärer Strukturen haben. Weiterhin wäre nach den Zusammenhängen zwischen Totalitarismus und Wirtschaftssystem zu fragen.

Im Ergebnis solcher Forschungen könnte der Begriff des Totalitarismus als einer besonderen Staatsform durchaus bestätigt werden, was aber nicht die Unterscheidung verschiedener Typen von Totalitarismus ausschließen muss. Überlegungen in diese Richtung sind insofern wichtig, als sie einer Gefahr entgegenwirken, die immer auftritt, wenn Gesellschaften hinsichtlich ihrer Staatsform untersucht werden, nämlich die Gefahr der Gleichmacherei: Zwischen Gesellschaften mit der gleichen Staatsform können in anderen Hinsichten beträchtliche Unterschiede bestehen, die dann auch die konkrete Gestalt der gleichen Staatsform modifizieren. Außerdem wäre zu prüfen, ob das Wahnwitzige und Selbsterstörerische, was Arendt dem Totalitarismus attestiert, zu seinen notwendigen Merkmalen gezählt werden muss oder zu seinen historisch kontingenten Ausprägungen.

Hannah Arendt hat einen, vielleicht den wesentlichen Punkt, der alle tyrannischen, despotischen, diktatorischen Systeme einerseits vom Totalitarismus andererseits unterscheidet, genau getroffen. Bei den ersteren dienen die Furcht und das Misstrauen noch als Handlungsorientierung: Wer z. B. weiß, dass er mit schweren Repressalien rechnen muss, wenn er öffentlich politische Kritik äußert, der kann sein Handeln darauf einstellen. Er kann solche Kritik entweder unterlassen oder versuchen, sie verklausuliert, heimlich oder anonym zu äußern. Wenn aber der Terror jeden treffen kann, unabhängig davon, wie er handelt, unabhängig davon, ob er Kritik äußert oder nicht, sondern allein abhängig davon, wie er gemäß einer naturalistischen Ideologie klassifiziert wird, dann bietet die Furcht vor solchen Klassifikationen innerhalb eines solchen Systems keine Handlungsorientierung mehr. In dieser Verlassenheit bleibt nur, entweder die Furcht zu ignorieren und auf Leben und Tod zu handeln

oder aus dem System zu fliehen. Darüber, dass die handlungsunabhängige Klassifizierbarkeit der Menschen ihre Furcht taktisch und pragmatisch bedeutungslos werden lässt, darf aber nicht übersehen werden, dass die Klassifikation vollzogen werden muss. Wenn dies aufgrund einer Ideologie geschieht, dann handelt es sich um eine *Zuschreibung*, weshalb immer gefragt werden kann, wer aus welchem Interesse heraus eine solche Klassifikation vornimmt bzw. wer weshalb an einem solchen System interessiert ist. *Der Gewaltmechanismus von Ideologie, Terror und Verlassenheit lässt die Frage nach Subjekten und ihren Interessen nicht obsolet werden.*



## 7. LIBERALISMUS UND KOMMUNITARISMUS

Nachdem in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts John Rawls und Robert Nozick zwei grundlegende Werke zu unterschiedlichen Varianten des Liberalismus vorgelegt hatten, erfolgte in den 80er und 90er Jahren eine kritische Diskussion, die unter dem Titel *Kommunitarismus-Debatte* breite Beachtung fand. Es ging dabei nicht nur um eine akademische Diskussion über Begründungsansätze, sondern auch um eine Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit nach dem wirtschaftlichen Aufschwung der Nachkriegszeit in der sogenannten westlichen Welt.

Im Folgenden werden ausgehend von einer allgemeinen Charakteristik des Liberalismus und des Kommunitarismus einige wichtige Themen und Problemsichten dieser Debatte aufgezeigt und schließlich Ebenen für einen systematischen Vergleich unterschieden.

### *7.1. Allgemeine Charakteristik von Liberalismus und Kommunitarismus*

Der *Liberalismus* entsteht als politisch-soziale Emanzipationsbewegung des Bürgertums im 18. Jahrhundert. Er wendet sich zunächst gegen die feudalistische Ständeordnung mit ihren Privilegien sowie gegen Absolutismus und despotische Willkürherrschaft. Traditionalistische und religiöse Formen der Legitimation von Herrschaft lehnt der Liberalismus ab.

Kennzeichnend für alle Formen des Liberalismus sind zwei Prinzipien, nämlich erstens der *Vorrang der Freiheitsrechte* vor allen anderen Rechten und Werten sowie zweitens die *rechtliche Gleichheit aller Staatsbürger*. Aufgrund dieser Grundprinzipien kann jede Art des Liberalismus als *Rechtsliberalismus* gekennzeichnet werden. Diese beiden Prinzipien gehören heute zum Selbstverständnis demokratischer Staaten.

Unterschiede innerhalb des Liberalismus ergeben sich aus einem *unterschiedlichen Verständnis der Freiheit*.

Insbesondere die angelsächsische Richtung versteht Freiheit als *Abwesenheit von äußerem Zwang* und verbindet daher den Freiheitsbegriff mit einem individualistischen Konzept, welches politisch darauf hinausläuft, dass die Einzelnen ihre *individuellen Lebenspläne* möglichst ungehindert durch staatliche Regulierung umsetzen können. Von besonderem

Interesse ist dabei der *Schutz des Privateigentums*. Es wird deshalb davon ausgegangen, dass bestimmte Formen des Erwerbs von Eigentum legal sind, nämlich Aneignung durch Arbeit, durch Handel, durch Erbschaft und aufgrund bestehender Besitztitel, wie z. B. bei Zins, Rendite u. Ä. Die individuelle Freiheit, die der Staat schützen und in die er möglichst wenig eingreifen soll, besteht dann vorrangig darin, auf dem *freien Markt* ungehindert agieren zu können. Diese Richtung des Liberalismus verbindet also das Konzept eines *Minimalstaates* mit einem Konzept des Kapitalismus als freier Marktwirtschaft. Sie kann daher *Wirtschafts- oder Marktliberalismus* genannt werden. Für den Wirtschaftsliberalismus ergibt sich aus der möglichen Diskrepanz zwischen der Gleichheit vor dem Gesetz einerseits und der wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheit andererseits keine Notwendigkeit, über den Minimalstaat hinauszugehen: Den Ausgleich der sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheit überantwortet er der privat zu leistenden und zu organisierenden *Wohltätigkeit*, sieht in ihm aber keine staatliche Aufgabe. Im Umfeld der Kommunitarismus-Debatte wird eine solche Position von Robert Nozick vertreten.

Die andere Richtung des Liberalismus reduziert Freiheit nicht auf die Abwesenheit von äußerem Zwang, sondern *verbindet mit dem Freiheitsbegriff eine moralische Komponente*. In der philosophischen Tradition ist dieses Verständnis am stärksten ausgeprägt bei Kant und dessen Begriff der Freiheit als Selbstgesetzgebung. Aber auch in Anschluss an so unterschiedliche Denker wie Wilhelm von Humboldt oder John Stuart Mill, welche die individuelle Freiheit als Freiheit zur Selbstvervollkommnung sehen, werden ethische Aspekte einbezogen, weil die Bildung und Entfaltung der Persönlichkeit an die Erfüllung bestimmter Bedingungen gebunden sind. Diese Art des Liberalismus erkennt also an, dass in der Grundstruktur der Gesellschaft ein *Prinzip des sozialen Ausgleichs* verankert sein sollte, ohne deshalb den Vorrang der individuellen Freiheit aufzuheben. Im Kontext der Kommunitarismus-Debatte wird eine solche eher *sozialliberal* zu nennende Position von John Rawls vertreten.

Der *Kommunitarismus* ist eine in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in Nordamerika entstandene politische Strömung. Von ihren theoretischen Positionen und politischen Zielen her kann sie als *kritische Reflexion und Ergänzung des Liberalismus* verstanden werden. Die Kritik des Kommunitarismus richtet sich in erster Linie gegen den Wirtschaftsliberalismus, während sozialliberale Positionen ausgebaut werden sol-

len, indem auf die Bedeutsamkeit intakter *sozialer und kultureller Gemeinschaften* sowie der *sozialen Gerechtigkeit* für eine funktionierende Demokratie verwiesen wird. Den Kommunitaristen geht es darum, dass die Rede von der individuellen Freiheit einen konkreten Sinn hat und nicht ein letztlich nur formal bestehendes Recht ist. Das Spektrum innerhalb der kommunitaristischen Strömung, die sich nicht nur in philosophischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten äußert, sondern auch in Bürgerbewegungen und Netzwerken, umfasst verfassungspatriotische, wertkonservative und feministische Positionen.

Mit der folgenden Darstellung soll das Themen- und Problemfeld der Kommunitarismus-Debatte im Hinblick auf Politische Philosophie und Sozialphilosophie umrissen werden.

### 7.2. Das Grundthema: Freiheit versus Gemeinschaft

Eine Erfahrung, welche die Kommunitarismus-Debatte mit angestoßen hat, kommt in dem folgenden Zitat zum Ausdruck:

»Die politische Philosophie scheint der Welt oft entrückt zu sein. Prinzipien und Politik sind zweierlei, und sogar unsere aufrichtigsten Bemühungen, unseren Idealen gerecht zu werden, scheitern an der Kluft zwischen Theorie und Praxis.«<sup>29</sup>

Wer wollte diese Erfahrung nicht bestätigen? Ausgesprochen hat sie der Harvard-Professor für Politikwissenschaft, Michael Sandel. Er war es auch, der 1982 mit seinem Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (*Liberalismus und die Grenzen der Gerechtigkeit*) jene Debatte eröffnete, die später die Kommunitarismus-Debatte genannt wurde. Was bedeutet *Kommunitarismus*? Dieses ungewöhnliche Wort entsteht durch die Eindeutschung von *communitarism* und bedeutet wörtlich: die Lehre oder die Theorie von der Gemeinschaft. Seinen Problemgehalt bezieht es aus der Opposition zu *Liberalismus*, worunter – folgt man auch hier dem Wortsinn – die Lehre oder die Theorie von der Freiheit verstanden wird. *Gemeinschaft versus Freiheit* – so lautet also die Formel für das Thema der Kommunitarismus-Debatte. Diese Formel bedarf der Erläuterung.

29 Michael Sandel: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst [1984]. Übersetzt von Axel Burri. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 18. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Sandel 1984.

Auf den ersten Blick erscheint es nämlich keineswegs plausibel, wenn Gemeinschaft und Freiheit einander entgegengesetzt werden. Eine Überlegung der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum verdeutlicht dies. Sie sieht unsere Menschlichkeit im Wesentlichen durch zwei Eigenschaften charakterisiert: der Fähigkeit zur *praktischen Vernunft* und der Fähigkeit zur *sozialen Bindung*. Martha Nussbaum schreibt:

»Alle tierischen Lebewesen ernähren sich selbst, gebrauchen ihre Sinne, bewegen sich usw.: Kennzeichnend für das menschliche Tun und für uns besonders wertvoll ist, daß jede einzelne dieser Funktionen und alle zusammen erstens kraft praktischer Vernunft geplant und organisiert und zweitens mit anderen und im Hinblick auf sie ausgeführt wird. Die menschliche Ernährungsweise gleicht nicht der tierischen, und ebensowenig gleicht die menschliche Sexualität der tierischen, weil die Menschen sich entscheiden können, ihre Ernährung und ihre sexuelle Aktivität kraft ihrer eigenen praktischen Vernunft zu steuern; und außerdem deshalb, weil sie dies nicht als solitäre Wesen tun, sondern als Wesen, die durch Bindungen der wechselseitigen Aufmerksamkeit und Fürsorge an andere Wesen gebunden sind.«<sup>30</sup>

Wenn praktische Vernunft, welche Entscheidungsfreiheit impliziert, und soziale Bindungen konstitutive Merkmale des Menschseins sind, muss dann die Entgegensetzung von Freiheit und Gemeinschaft nicht als Pervertierung oder innere Zerrissenheit des Menschen gedeutet werden? Seine Vernunftbegabung kann ein Individuum nur entfalten, wenn ihm Zuneigung, Hilfe und auch Kritik in einer Gemeinschaft zuteilwerden. Ebenso wird ein Individuum seine Freiheit nur in dem Maße verwirklichen können, in dem es seine sozialen Bindungen beachtet. Sollten diese anthropologischen und handlungstheoretischen Grundwahrheiten den Protagonisten der Politischen Philosophie verborgen geblieben sein? Sicher nicht.

John Rawls, inzwischen verstorbener Professor der Harvard-Universität, der mit seinem 1971 erschienenen Buch *A Theory of Justice (Eine Theorie der Gerechtigkeit)* zum allgemein anerkannten Exponenten des Liberalismus wurde, schreibt in seinem Hauptwerk:

»Nun ist die Gemeinschaftsorientierung der Menschen nicht in einem trivialen Sinne zu verstehen, als ob sie lediglich bedeutete, daß die Gesellschaft für das menschliche Leben notwendig sei, oder daß das Gemeinschaftsleben bei den Menschen Bedürfnisse und Interessen schaffe, die sie zur Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil in be-

30 Martha Nussbaum: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. Übersetzt von Max Looser. In: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1993, 340. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als Nussbaum 1993.

stimmten Formen veranlaßten, die von ihren Institutionen vorgesehen seien. Sie läuft auch nicht auf die Binsenwahrheit hinaus, daß das soziale Leben eine Bedingung der Entwicklung der Fähigkeit zum Sprechen und Denken und zur Teilnahme an den gemeinsamen gesellschaftlichen und kulturellen Aktivitäten sei. Zweifellos setzen bereits die Begriffe, mit denen wir unsere Situation und unsere Pläne, ja unsere persönlichen Bedürfnisse und Ziele beschreiben, oft eine soziale Situation wie auch ein Ideensystem voraus, das das Ergebnis der gemeinschaftlichen Anstrengungen einer langen Tradition ist. Diese Tatsachen sind gewiß nicht trivial; kennzeichnet man aber mit ihrer Hilfe die Bindungen der Menschen aneinander, so ist das eine triviale Auffassung der menschlichen Gemeinschaftsorientiertheit. Denn das alles trifft auch auf Menschen zu, die ihre Beziehungen nur unter Zweckgesichtspunkten sehen<sup>31</sup>

Liberalisten erkennen also an, dass sich die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung nur in der Gemeinschaft entwickeln kann. Kommunitaristen erkennen an, dass die Gemeinschaft der individuellen Freiheit Raum geben muss und ihre Gestaltung aus freien Entscheidungen resultiert. Aber worum wird dann eigentlich gestritten in der Kommunitarismus-Debatte? In welchem nichttrivialen Sinne kann von Gemeinschaftsorientierung die Rede sein? Unter welchen faktischen und unter welchen theoretischen Bedingungen werden Gemeinschaft und Freiheit zu Gegensätzen?

### 7.3. Die Lebenssituation in modernen Gesellschaften

Die Kommunitaristen antworten auf diese Fragen nicht direkt mit methodologischen Betrachtungen und theoretischen Hypothesen. Zunächst einmal beschreiben sie die *Lebenssituation* in modernen Gesellschaften, insbesondere in Nordamerika. In diesen Beschreibungen spricht sich das *spezifische Problembewusstsein der Kommunitaristen* aus. Sie listen Phänomene auf, die jeder Bürger unabhängig von seiner philosophischen Bildung tagtäglich beobachten kann. Theorien und Methoden können dann daraufhin beurteilt werden, ob sie mehr oder weniger angemessen auf die beschriebenen Zustände und Tendenzen reagieren.

Dass die Kommunitaristen zunächst ihre eigene, die nordamerikanische Gesellschaft darstellen, liegt auf der Hand. Doch die aufgezeigten Erscheinungen sind cum grano salis weltweit, insbesondere in allen führenden Industrienationen konstatierbar. Gerade die Allgemeinheit der

31 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit [1971]. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt/M. 1991, 567. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Rawls 1971.

Phänomene begründet, warum auch in Deutschland über den Komunitarismus debattiert wurde. So könnte sich die folgende, von Michael Sandel notierte Beobachtung durchaus auf europäische bzw. deutsche Verhältnisse beziehen. Sandel konstatiert:

»Aber ungeachtet der in den letzten Jahrzehnten vollzogenen Ausweitung des Wahlrechts und der Stärkung individueller Rechte bzw. legaler Ansprüche herrscht eine weitverbreitete Auffassung vor, wonach unsere Kontrolle über die unser Leben bestimmenden Kräfte sowohl individuell als auch kollektiv schrumpft und nicht zunimmt. Die Auffassung wird durch das verstärkt, was gleichzeitig als Macht und Machtlosigkeit des Nationalstaates in Erscheinung tritt. Andererseits betrachten immer mehr Bürger den Staat als eine übermäßig aufdringliche Gegenwart, die ihre persönlichen Ziele eher durchkreuzt als fördert. Und dennoch – trotz seiner noch nie dagewesenen Rolle in der Wirtschaft und der Gesellschaft – scheint der moderne Staat entmachtet und unfähig zu sein, die heimische Wirtschaft wirkungsvoll zu kontrollieren, den fortdauernden sozialen Mißständen zu begegnen [...]« (Sandel 1984, 31).

Trotz *garantierter individueller Rechte* scheint also die *Selbstkontrolle über das eigene Leben* zu schwinden. Gerade Lebenswege werden seltener. Die sich in *Mobilität* und *Flexibilität* ausdrückende Ungebundenheit wird durchaus nicht immer und nicht von jedermann als Möglichkeit zur freien Selbstverwirklichung erlebt. Wenn Ungebundenheit auch *Unsicherheit* bedeutet, wird sie vom Gefühl begleitet, Halt und Orientierung zu verlieren und der Kontingenz ausgeliefert zu sein. Zwar erfährt man stets Neues, doch werden auch *permanent lebensweltliche Erfahrungen entwertet*. Längerfristige Lebenspläne erscheinen dann oft als sinnlos. Der Markt erzwingt den Wechsel der Wohnorte und Lebensräume und erzeugt sozialen Auf- wie Abstieg. Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Dauer und die Innigkeit von Partnerschaften, auf die Festigkeit der Familienbande und auf die Erziehung der Kinder. Bindungsverluste können gestörtes Sozialverhalten verursachen und besonders bei Jugendlichen eine leicht manipulierbare Sehnsucht nach vermeintlich starken Gemeinschaften wecken. Diese Phänomene sind der von Hannah Arendt diagnostizierten Grunderfahrung der Verlassenheit, welche die Empfänglichkeit für totalitäre Ideologie begünstigen kann, durchaus nahe.

Ein politisches Phänomen der Ungebundenheit ist die sinkende Zahl der jeweiligen Stammwähler der Parteien. An sich mag dies kein Unglück sein, könnte es doch bedeuten, dass die Wähler primär auf konkrete Lösungsangebote für Sachfragen reagieren. Meist aber korreliert der sinkenden Zahl der Stammwähler die steigende Zahl der Nichtwähler. *Politikverdrossenheit* steht für verlorenes Vertrauen in den Staat.

Auch der Staat zeigt sich der Kontingenz wirtschaftlicher und sozialer Mobilitäten nicht gewachsen. Seine *Hilflosigkeit* zu wirtschaftlichen Krisenzeiten, zu Zeiten der sogenannten »Konjunkturschwäche«, kontrastiert scheinbar seiner Stärkung durch den Ausbau des Rechtssystems und der Bürokratie. Jurisdiktion und Verwaltung gewinnen dann an Gewicht, wenn sich die Möglichkeiten der gesamtgesellschaftlichen Regulation verringern. Weniger politische Gesamtregulation ist aber nicht schlechthin gleichzusetzen mit weniger Zentralisation, denn es kann auch bedeuten, dass sich neue, kaum noch demokratisch konstituierte und kontrollierte *Machtzentren* bilden bzw. dass die dezentrale und anonyme Macht des Marktes ihr Diktat ausübt. Die Ausweitung juristischer und bürokratischer Akte drückt die Instrumentalisierung des Staates durch Subjekte der bürgerlichen Gesellschaft, also durch Privatpersonen und Wirtschaftseinheiten, insbesondere durch *multinationale Konzerne und Lobbyistenagenturen* aus. Die reale demokratische Politik wird unter diesen Bedingungen darauf beschränkt, der Rahmen für rechtsförmig ausgetragene Interessenkonflikte zu sein, und kann sich nicht als Form gemeinsamer Lernprozesse und auf Verständigung beruhender Entscheidungen bewähren.

#### 7.4. Politische Beteiligung versus Minimalstaat

Charles Taylor, er lehrte Philosophie und Politikwissenschaft an der McGill-Universität in Montreal (Kanada), unterscheidet daher *zwei Modelle des staatsbürgerlichen Verhaltens*: das liberalistische Modell, welches weitgehend praktiziert wird, und das kommunitaristische Modell, welches er für eine überlegenswerte Alternative hält. Taylor schreibt:

»Das eine Modell bezieht sich hauptsächlich auf individuelle Rechte und gleiche Behandlung, wie auch auf eine Regierung, die die Präferenzen der Bürger in Rechnung stellt. [...] Die Fähigkeit von Bürgern besteht hauptsächlich in der Macht, diese Rechte einzuklagen und Gleichbehandlung zu sichern, wie auch darin, die effektiven Entscheidungsträger zu beeinflussen. In Systemen mit einem Komplex verbürgter Rechte [...] findet dieses Einklagen insbesondere vermittels der Gerichte statt. [...] Dies ist damit vereinbar, sich am System der politischen Teilnahme überhaupt nicht zu beteiligen, [...] oder auch damit, sich in einer parteigebundenen Weise zu beteiligen, nach der die zur Zeit Regierenden als »sie« gegen »uns« definiert werden und man sie [...] durch Petitionen oder Lobbys zwingt, die eigene Position zu berücksichtigen. Das andere Modell bestimmt demgegenüber die Partizipation an der Selbstregierung als das Wesen der Freiheit [...]. Dieser Sinn der Fähigkeit von Bürgern ist mit der Vorstellung

unvereinbar, Teil eines fremden politischen Universums zu sein, das man vielleicht manipulieren, mit dem man sich aber niemals identifizieren kann. [...] Wenn ich mich durch die Manipulation gemeinsamer Institutionen durchsetze, wie kann ich diese dann als etwas ansehen, das einen gemeinsamen Zweck zwischen mir und den anderen Teilnehmenden widerspiegelt?«<sup>32</sup>

Nach dem liberalistischen, insbesondere wirtschaftsliberalistischen, Modell nehmen die Menschen nur dann ihre bürgerlichen Rechte in Anspruch, wenn sie *staatliche Einrichtungen instrumentalisieren* können, um ihre *individuellen oder gruppenspezifischen Ziele* durchzusetzen. Ansonsten leben sie sozusagen in einem apolitischen Raum. In diesem Sinne erläutert Robert Nozick seine Vorstellung vom Staat.

Der *Minimalstaat* hat ausschließlich die Aufgabe des Schutzes vor Gewalt, Diebstahl und Betrug sowie der Durchsetzung geschlossener Verträge. Jede weitergehende staatliche Aufgabe würde die Rechte von Menschen verletzen, sie einem ungerechtfertigten Zwang unterwerfen. So darf der Staat die Bürger nicht zur Hilfe untereinander zwingen und nichts in paternalistischer Weise um das Wohl der Bürger willen verbieten.<sup>33</sup>

Das instrumentelle Verhältnis zum Staat und zum Rechtssystem, das diese Position charakterisiert, kommt besonders deutlich in Nozick Begründungstheorie des Staates zum Ausdruck (vgl. Nozick 1974, 34ff). Nozick lässt den Staat aus einem Naturzustand, wie Locke ihn versteht,<sup>34</sup> hervorgehen. In einem solchen Naturzustand gibt es ein moralisches Naturrecht, Eigentum sowie individuelle Sanktionen für die Einhaltung des Naturrechts und zum Schutz des Eigentums. Diese individuellen Sanktionen sind aber für jeden mit hohen Kosten verbunden. Daher würde spontan ein Staat entstehen, indem die Menschen eines Territoriums ein privates Unternehmen dafür bezahlen, ihre Schutzrechte durchzusetzen und ihre Streitigkeiten zu schlichten.

32 Charles Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus [1989]. Übersetzt von Rainer Frost. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 126f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Taylor 1989.

33 Vgl. Robert Nozick: Anarchie Staat Utopie [1974]. Übersetzt von Hermann Vetter. München 2006 (Neuaufgabe), 13ff, 61f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Nozick 1974.

34 Vgl. John Locke: Abhandlung über den wahren Ursprung, Umfang und Zweck des staatlichen Gemeinwesens [1690]. Übersetzt von Klaus Udo Szudra. In: John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Leipzig 1980, 99ff [Kapitel II].

Die Entstehung wird also ganz *marktwirtschaftlich* konzipiert: Ein Unternehmen bietet seine Dienste an und wird dafür bezahlt. Die Rechtfertigung für staatlich erhobene Steuern wird also schon von der Begründung her im Sinne eines Kaufvertrages oder einer Entschädigung gedacht. Wenn ein solches Unternehmen das faktische Gewaltmonopol in einem bestimmten Territorium erlangt hat und alle gleichermaßen schützt, sind damit bereits die notwendigen Bedingungen erfüllt, um von einem Staat im Sinne eines Minimalstaates sprechen zu können (vgl. Nozick 1974, 47ff).

Ein solcher Minimalstaat ist nach Nozick bereits mehr als ein Ultraminimalstaat: Der *Ultraminimalstaat* schützt nicht alle in einem bestimmten Territorium, sondern nur die, die dafür bezahlen können. Indem der Minimalstaat alle schützt, nimmt er bereits eine *Umverteilung* vor, die der Rechtfertigung bedarf. Der Anreiz, sich einer solchen Umverteilung zu fügen und für andere zu bezahlen, wird darin liegen, die Privatjustiz derer, die nicht bezahlen können, auszuschließen, weil deren Formen risikoreich, unsicher und allgemein furchterregend sein könnten (vgl. Nozick 1974, 83ff). Die Selbstjustiz der Armen soll also ausgeschlossen werden. Vom Prinzip her wird der *Staat* hier marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten unterworfen und *als marktwirtschaftlich vermitteltes Instrument der Wahrung von Privatinteressen* gedacht.

Das kommunitaristische Modell ist dagegen kein Modell des Instrumentalisierens, sondern der *Partizipation*. Sich als Mitglied eines Gemeinwesens zu verstehen und zu dessen Wohl zu handeln, setzt allerdings eine politische Praxis mit ausgebauten *plebiszitären Verfahren* voraus. Außerdem müsste das *Subsidiaritätsprinzip* – das Prinzip, sowenig Befugnisse wie in verantwortbarer Weise möglich an höhere staatliche Ebenen zu übertragen – konsequente Anwendung finden: An Beratungen und Entscheidungen von lokaler und regionaler Tragweite müssten die betroffenen Bürger direkt teilhaben. Das kommunitaristische Modell zielt also auf eine lebendige *Mitwirkungsdemokratie*, nicht zuletzt, um Tendenzen entgegenzuwirken, die demokratische Verfahren entwerten. So schreibt Michael Sandel über den praktizierten Liberalismus:

»Mit der Ausweitung der Rechte und legalen Ansprüche wird die Politik deshalb aus den kleineren Verbandsformen verdrängt und auf der allgemeinsten Ebene angesiedelt – in unserem Fall: auf der Ebene der Nation. Und sogar während die Politik zur Nation überwechselt, verlagert sich die Macht von den demokratischen Institutionen (wie etwa von der Legislative und den politischen Parteien) zu Institutionen, die dafür geschaffen worden sind, demokratischen Druck zu widerstehen, und die deshalb über

bessere Möglichkeiten verfügen, individuelle Rechte zu verteilen und zu verteidigen (hauptsächlich die Gerichtsbehörden und die Bürokratie)« (Sandel 1984, 34).

In diesem Trend der Entmachtung demokratischer Institutionen, insbesondere der demokratischen Legislative, liegt auch das nicht nur deutsche Phänomen, Parlamentsentscheidungen immer häufiger de facto dem Verfassungsgericht zu überantworten. Dass demokratische Institutionen geschwächt werden und dass sich *kein politisch-partizipatorisches Selbstverständnis* der Bürger herausbilden kann, charakterisiert den praktizierten Liberalismus. An ein nicht minder wichtiges Thema rührt die Frage der *Verteilungsgerechtigkeit*.

### 7.5. Verteilungsgerechtigkeit und Gefahren für die Demokratie

Die Kommunitaristen stellen eine voranschreitende *Entsolidarisierung* innerhalb des Gemeinwesens fest. Charles Taylor bemerkt:

»Es gibt in den westlichen Gesellschaften eine starke Spannung zwischen dem Drang nach Gleichheit auf der einen Seite und dem Gefühl für begründete Unterschiede, die das Beitragsprinzip auf der anderen Seite hervorbringt. [...] In dem Maße jedoch, in dem die zur Beseitigung der Ungleichheiten bestimmten Maßnahmen teurer werden [...], sehen die Mittelklassen oder manchmal auch die Wohlhabenden überhaupt ihr Streben nach einem ständig wachsenden Konsumniveau gefährdet. [...] Der westlichen Gesellschaft jedoch ist es in der Nachkriegsperiode gelungen, ein solches Aufschaukeln [der Spannungen] durch die Erhaltung raschen Wachstums zu verhindern. Wachstum ermöglichte es ihr, den höheren Forderungen nach öffentlichen Ausgaben zu entsprechen, um die politisch drückendsten Ungleichheiten auszuschaffen, bestimmte Dienstleistungen allgemein zugänglich zu machen [...] und zugleich ein steigendes Konsumniveau für die Wohlhabenden sicherzustellen. Nun, da die Fortsetzung des Wachstums schwieriger wird, beginnen Spannungen aufzukommen.«<sup>35</sup>

Verschärfte Auseinandersetzungen zwischen den sogenannten »Tarifpartnern« und der *Abbau sozialstaatlicher Leistungen* sind die Folgen. Wer sich aber in Verteilungsfragen benachteiligt sieht, fühlt sich bald als Opfer einer zunächst anonymen und dann oft kurzschlüssig identifizierten Gewalt. Wer so empfindet, wird selbst zur Gewalt bereit sein. Auf die *wachsende Gewaltbereitschaft* antwortet das System der staatlichen Gewalten und der politischen Parteien mit der Thematisierung der inneren und der äußeren *Sicherheit*. Das Moment der Billigkeit in der Recht-

35 Charles Taylor: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus [1985]. Übersetzt von Hermann Kocyba. Frankfurt/M. 1992, 171. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Taylor 1985.

sprechung wird geschwächt, Strafen werden härter, und die Rechte und Praktiken der Exekutive schränken individuelle Freiheitsrechte ein. Diese Tendenz zum Polizeistaat einerseits bildet mit den Tendenzen zur wachsenden Gewaltbereitschaft, zum politischen Extremismus und zur Ausweitung des organisierten Verbrechens andererseits ein System von gefährlicher Eigendynamik. Freilich, ein geradewegs in die Katastrophe führender Fatalismus sei damit weder prophezeit noch konstatiert. Auch Gegenteilstendenzen wirken: neue, funktionierende Gemeinschaften, alternative Institutionen oder Bürgerinitiativen als *Elementarformen einer Mitwirkungsdemokratie*. In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von Amy Gutmann, die als Professorin für Politikwissenschaft an der Universität in Princeton lehrt. Sie schreibt:

»Einige Wege, die Werte einer Gemeinschaft zu fördern [...], implizieren eher, neue politische Institutionen zu schaffen als die Macht bestehender Institutionen zu vergrößern oder alte wiederzubeleben. [...] Wenn große Industrieunternehmen und Bürokratien hier bleiben müssen, gilt es neue Institutionen zu schaffen, um zu verhindern, daß sie (im Namen der Effizienz oder Sachkundigkeit) ihre Werte jenen der potentiell demokratischeren Gemeinschaften überstülpen. Der relativ alte Gedanke der Demokratie am Arbeitsplatz ließe sich nur verwirklichen, wenn man radikal neue wirtschaftliche Institutionen schaffen würde. Kürzlich in Auftrag gegebene Berichte von Bürgerkomitees über die Gesundheitsfürsorge, das Ausbildungswesen und die Förderung von Gemeinschaften haben das Interesse für demokratische Mitbestimmung bestärkt. Aufrichtige politische Unterstützung solcher und anderer bislang unerprobter Reformen sind möglicherweise nötig, bevor wir bürokratische Macht wirkungsvoll kontrollieren können.«<sup>36</sup>

Michael Walzer, Professor an den Universitäten von Harvard und Princeton, führt die Aspekte der Mitwirkungsdemokratie und der Verteilungsgerechtigkeit zusammen, indem er die *Demokratisierung der Wirtschaft* thematisiert. Bei Walzer heißt es:

»Dennoch möchte ich behaupten, daß eine demokratische Verteilung von politischer Macht nicht an den Fabriktoen enden kann. Die Grundprinzipien sind für beiderlei Institutionen [wirtschaftliche wie politische] dieselben. Und es ist just diese Identität, die das moralische Fundament der Arbeiterbewegung bildet [...]. Aus diesen Forderungen folgt nicht, daß Betriebe nicht jemandem gehören können [...]. Der Streitpunkt in all diesen Fällen ist nicht die Existenz von Besizerschaft, sondern das, was rechtlich und praktisch aus ihr folgt. Demokratie setzt voraus, daß Besizerschaft keine politische Währung ist, daß sie nicht umgemünzt werden kann in irgendeine Art von Oberherrschaft, von autoritärer Befehlsgewalt und von permanenter Kontrolle über

36 Amy Gutmann: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus [1985]. Übersetzt von Christiana Goldmann. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 82f.

andere Menschen.«<sup>37</sup> »Den genauen Punkt auszumachen, an dem die freie Nutzung von Eigentum in [politisch relevante] Machtausübung umschlägt, ist nicht leicht. Die Sachlage selbst ist schwierig und der politisch-akademische Streit um sie heftig« (Walzer 1983, 413).

Die Institutionen, die Gutmann und Walzer hier vorschweben, müssten offensichtlich ihrer Art nach dazu geeignet sein, dem *Artikel 14, Absatz 2* des *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland* eine konkrete und demokratisch kontrollierbare Bedeutung zu geben. Dieser Absatz lautet: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.«

Freilich, auch die Kommunitaristen verfügen nicht über fertige Rezepte. Aber ihre Situationsbeschreibungen verraten eine wache Beobachtungsgabe und verhelfen zu einem detaillierten Problembewusstsein.

### *7.6. Aspekte eines systematischen Vergleichs von Liberalismus und Kommunitarismus*

Der bisher gegebene Überblick über wichtige Themenfelder und Problem-sichten ermöglicht es, erste Ansätze für einen systematischen Vergleich zwischen beiden Richtungen vorzustellen. Die Argumentations- und Begründungsstrategien lassen erkennen, dass die Auseinandersetzung auf unterschiedlichen Ebenen geführt wird.

Auf einer ersten Ebene der Argumentation dreht sich der Streit um die *Subjektbegriffe*. Der Liberalismus konstruiert Subjekte im Hinblick auf bestimmte Begründungsabsichten. Personen mit Gerechtigkeits-sinn unter dem Schleier des Nichtwissens sind z. B. solche *methodischen Subjekte* im liberalistischen Ansatz von John Rawls. Dieses Konstrukt entsteht durch die Subjektivierung solcher rationalen Kompetenzen, die ein gültiges Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit begründen können. Die Entscheidung über das Prinzip der Verteilung soll von einem hypothetisch angenommenen Standort aus fallen, der nicht zu erkennen gibt, ob jemand zu jenen gehören wird, die abgeben oder die empfangen werden. Der Schleier des Nichtwissens garantiert Bedingungen der kognitiven

37 Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* [1983]. Übersetzt von Hanne Herkommer. Frankfurt/M. / New York 1992, 422. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Walzer 1983.

Unsicherheit, unter denen es vernünftig ist, sich für ein Prinzip zu entscheiden, das auch im ungünstigsten Falle noch das Maximum der möglichen Minima sichert. Der Sinn dieses Verfahrens ist eine doppelte Bereinigung der Entscheidungssituation. Erstens werden alle die Entscheidung möglicherweise beeinflussenden Affekte ausgeschlossen, die aus dem sozialen Umfeld oder der psychischen Disposition, z. B. der Risikobereitschaft, erwachsen könnten. Zweitens werden alle für das Individuum zufälligen Faktoren wie z. B. natürliche Anlagen, soziale Herkunft, individuelle Leistungsstärke u. a. für untauglich erklärt, als Kriterium der Gerechtigkeit fungieren zu können. Das Prinzip von Rawls resultiert also nicht aus dem faktischen Geschehen, sondern wird methodisch konstituiert. Diese Verfahren, meint Rawls, würde die beiden folgenden Grundsätze begründen:

»Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen« (Rawls 1971, 336).

Wissenschaftlich gesehen ist das von Rawls vorgeschlagene Verfahren durchaus plausibel. Alle Theoriebildung wird ermöglicht, indem man von irrelevanten subjektiven und objektiven Zufälligkeiten abstrahiert. Insofern stellt die spieltheoretische Regel, sich für das Maximum der Minima zu entscheiden, tatsächlich eine kognitive Lösung des Problems dar. Aber das Problem selbst ist eben nicht nur ein kognitives. Auch in der methodisch installierten Situation gilt das praktische Ziel, über Grundgüter verfügen zu wollen. Die spieltheoretische Regel selbst enthält also bereits eine Wertsetzung: Es ist besser, über mehr als über weniger Grundgüter zu verfügen. Diese Wertung widerspricht aber aus individueller Perspektive der Absicht, ein Ungleichheiten limitierendes Prinzip zu begründen. Entweder beschränkt Rawls die Gültigkeit seines Verteilungsgrundsatzes auf die Subjekte in der doppelt bereinigten Entscheidungssituation – auf die methodischen Subjekte – oder er findet ein Motiv, welches in der Situation politischer Entscheidungsprozesse, also wenn der Schleier des Nichtwissens gelüftet ist, die methodische Einsicht stützen kann. Die gesuchte Motivation zum sozialintegrativen Ausgleich bezeichnet auch der Liberalist Rawls als »Gut der Gemeinschaft« bzw. »Gemeinschaftswert« (vgl. Rawls 1971, 565–587, 612f, 634). Doch sieht

er darin nur eine mit der Gerechtigkeit verträgliche weltanschauliche Position, aus der zwar der Gerechtigkeitssinn mancher Menschen seine Kraft ziehen mag, die aber für den Subjektbegriff nicht konstitutiv ist.

Von kommunitaristischer Seite wird dagegen betont, dass empirische Subjekte, also die *Menschen in ihrer Wirklichkeit*, aufgrund der durchlaufenen Sozialisation immer schon wertgeleitet sind: Sie kennen die Wertintuitionen verschiedener gesellschaftlicher Sphären – wie Bildung, Gesundheit, Wirtschaft –, sie verfolgen positiv bestimmbare Selbstverwirklichungsabsichten, und oft fühlen sie sich an bestimmte Gemeinschaften gebunden. Michael Sandel merkt hierzu an:

»Die Geschichte läßt mich den einen näher, anderen ferner sein. Sie macht einige Ziele angemessener, andere weniger. Als ein Wesen mit einem Selbstverständnis bin ich in der Lage, über meine Geschichte nachzudenken und mich in diesem Sinne von ihr zu distanzieren – aber die Distanz bleibt immer prekär und provisorisch, und der Ausgangspunkt des Nachdenkens vermag sich nie definitiv außerhalb der Geschichte selbst zu verankern. Die liberale Ethik verortet das Subjekt jedoch jenseits seines Erfahrungsbereichs, jenseits von Überlegung und Reflexion. Ohne das mittelbare Selbstverständnis, das ein gemeinschaftliches Leben zu gestalten vermöchte, ist das liberale Selbst dazu verurteilt, zwischen Losgelöstheit einerseits und Verwicklung andererseits hin und her zu taumeln. Dies ist das Schicksal des ungebundenen Selbst und seines befreienden Versprechens« (Sandel 1984, 30).

Wenn nun die einen über methodische, die anderen aber über wirkliche Subjekte sprechen, und wenn die letzteren daher eher der aristotelischen Tradition der *phronesis* verpflichtet sind als theoretischen Konstruktionen, dann könnte der Verdacht aufkommen, es würde aneinander vorbeigeredet. Doch das ist nicht der Fall. Die Wahl des Subjektbegriffs bestimmt wesentlich den Gegenstandsbereich einer Theorie. Mit dem Ausgangspunkt *Subjekt* entscheidet sich bereits, welche Fragen innerhalb einer Theorie sinnvoll gestellt werden können. Die alltägliche Erfahrung und die für jedermann beobachtbaren Phänomene fordern vorthoretisch bzw. vormethodisch, dass Theorien bestimmte Fragen aufgreifen. Insofern ist Alltagserfahrung immer ein Motiv und ein Korrektiv für Theoriebildungen. Selbstverständlich darf ein Korrektiv nicht als Wahrheitskriterium missverstanden werden, wohl aber ist es eine Instanz, die Methoden und Theorien als mehr oder weniger geboten oder angemessen erscheinen lässt. Die *Subjektbegriffe liberalistischer Theorien* sind geeignet, Ideale, Prinzipien oder Normen geltungsphilosophisch zu begründen. Solche kontrafaktischen Maßstäbe sind für die Beurteilung bestehender Gesellschaften wichtig, gestatten sie doch vor-

handene Defizite festzustellen. Die gesellschaftsanalytische Kraft dieser Herangehensweise scheint aber eher gering zu sein. *Kommunitaristische Subjektbegriffe* bieten dagegen die Möglichkeit, Politische Philosophie über Geltungsfragen hinaus auch als Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftstheorie zu entwickeln.

Ein zweiter Themenkomplex der Auseinandersetzung beinhaltet *Probleme der politischen und sozialen Integration und der Neutralität des Rechts*.

Dem Liberalismus gelten die Legalität demokratischer Verfahren, die verfassungsmäßig gewährten Grundrechte sowie das Satzungsrecht und vertragliche Beziehungen als ausreichende Integrationsformen. Der *Status einer Rechtsperson* wird quasi als Schutzhülle für das Individuum verstanden: Die Verschiedenheit der Individualitäten soll durch die Gleichsetzung eines jeden als Rechtsperson geschützt werden. Historisch bewährt hat sich diese Position zu der Zeit, als gleiche Bürgerrechte unabhängig von Geburt und Besitz für alle erkämpft werden mussten. Außerdem soll die Verrechtlichung der gesellschaftlichen Beziehungen den Individuen erlauben, im Rahmen der negativen Freiheit, d.h. der Freiheit, die ausschließlich negativ durch die Freiheit der anderen bestimmt ist, ihre je eigenen Vorstellungen vom Glück zu verfolgen. Die Orientierung an einem gemeinschaftlich verbindlichen Gut wird so als totalitäre Anmaßung zurückgewiesen.

Die kommunitaristische Kritik bestreitet nicht die Vorteile der rechtlichen Integrationsform, will aber die Aufmerksamkeit auf deren Schattenseiten lenken, die sich in der Praxis heutiger Gesellschaften abzeichnen. Gefragt wird, ob nicht die Neutralität sichern sollende Blindheit Justitias schließlich zur *Diskriminierung bestimmter Menschengruppen und überhaupt zur Missachtung von Individualität* gerät. Gerade die Gleichstellung als Rechtsperson könnte nämlich die wirtschaftliche und soziokulturelle Kluft zwischen den Menschen nicht nur verdecken, sondern auch vergrößern. Von feministischer Seite wird vorgebracht, dass die Verrechtlichung der Beziehungen faktisch die Lebensform des männlichen Selbstversorgers privilegiere, insofern also keineswegs neutral bezüglich besonderer Vorstellungen des guten Lebens sei. Marilyn Friedman, sie lehrt Philosophie an der Universität in St. Louis, charakterisiert diese Lebensform so:

»Vermeidung von Intimität, fehlende Fürsorglichkeit, soziale Distanz, Aggression oder Gewalt. Feministische Theoretikerinnen haben schon häufig Kritik an der

Norm des ausgeprägt individualistischen, konkurrenzorientierten, aggressiven Persönlichkeitstyps geübt; sie haben diesen Persönlichkeitstyp mehr als einen typisch männlichen denn als einen typisch weiblichen ausgemacht und ihn als wichtigen Bestandteil und tragendes Element des Patriarchats betrachtet. [...] Dieser Theorie zufolge schätzen und wünschen Männer Autonomie, Individuation, Abgrenzung und die moralischen Ideale von Recht und Gerechtigkeit, die bei ihnen an eine ausgeprägt individualistische Auffassung vom Menschen gebunden sind. Frauen schätzen und wünschen demgegenüber Verbundenheit, Gemeinschaftlichkeit, Zusammengehörigkeit und die moralischen Ideale von Zuwendung und Fürsorglichkeit.«<sup>38</sup>

Kommunitaristen plädieren dafür, den *Rechtsformalismus* durch *verbindliche Gemeinschaftswerte* zu ergänzen. So sollten gemeinschaftliche Aspekte der je individuellen Selbstverwirklichung, die irreduzible Verschiedenheit der Werte unterschiedlicher gesellschaftlicher Sphären oder als schützenswert anerkannte Gemeinschaften bei der Gesetzgebung und bei der interpretatorischen Anwendung des Rechts stärker Berücksichtigung finden. Indem das Recht im Rahmen einer an Gemeinschaftswerten orientierten Politik ausgeübt wird, soll seiner Instrumentalisierung für private und kapitalistische Interessen entgegengewirkt werden.

Während der Liberalismus Wohlfahrt und Solidarität tendenziell der *wirtschaftlichen Selbstregulation* überlässt und den sozialen und wirtschaftlichen Ausgleich in die Sphäre *privater Wohltätigkeit* verweist, sehen dagegen die Kommunitaristen in der *Verbindung von Rechtsstaatlichkeit und Sozialpolitik* eines ihrer wichtigsten Ziele. Ihre Vorstellung einer solchen Verbindung geht auch über die sozialliberale von Rawls hinausgeht, weil sie sich nicht mit der verfassungsmäßigen Verankerung von Gerechtigkeitsprinzipien zufriedengeben wollen, sondern ergänzend dazu *sphären- und gemeinschaftsspezifische Lösungen* von unten anstreben.

Den Gegensatzpaaren *methodische versus empirische Subjekte* und *Rechtsformalismus versus Gemeinschaftswerte* entspricht auf methodologischer Ebene der Gegensatz *Universalismus versus Kontextualismus*.

Zur Begründung universeller Prinzipien muss von den lebensweltlichen Motiven, Meinungen und Gefühlen abstrahiert werden. Die Anwendung der universellen Prinzipien erfordert deshalb eine nachträgliche Bezugnahme auf die konkreten Bedingungen. Diese Rekon-

38 Marilyn Friedman: Feminismus und moderne Formen der Freundschaft: Eine andere Verortung von Gemeinschaft [1992]. Übersetzt von Ilse Utz. In: Axel Honneth (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt/M. 1994, 187f.

textualisierung überlässt der Liberalismus der Exekutive, wodurch diese Gewalt an Bedeutsamkeit und Einfluss gewinnt, indem sie aufgrund der dadurch bewirkten Aufwertung des dezisionistischen Moments der Rechtsprechung de facto legislative Funktionen übernimmt. Dagegen versucht der Kommunitarismus von Anfang an eine interpretative Annäherung an bestehende Verhältnisse und lebensweltliche Orientierungen. Michael Walzer schreibt:

»Wir müssen von dort beginnen, wo wir bereits stehen. [...] Die moralische Intuition ist eine vorreflexive, vorphilosophische Kenntnis der moralischen Welt; sie ähnelt dem Bericht, den ein Blinder über die Möbel eines vertrauten Heims geben könnte. Diese Vertrautheit ist der entscheidende Punkt. Moralphilosophie wird hier verstanden als Reflexion über das Vertraute [...]. Dennoch handelt es sich um eine kritische Reflexion [...]: Es geht darum, [...] unsere im Dunkeln tappenden Intuitionen mit Bezug auf ein Modell zu korrigieren, das wir aus unseren vertrauenerweckenden Intuitionen konstruieren. In beiden Fällen bewegen wir uns zwischen unmittelbarem Moralempfinden und moralischer Abstraktion hin und her, zwischen einem intuitiven und einem reflexiven Verständnis. [...] Soviel ist klar, wenn wir einmal an diesen Punkt angelangt sind, bemühen wir uns nicht mehr darum, das göttliche Gesetz zu verstehen oder eine objektive Moral zu erfassen; und ebensowenig versuchen wir uns am Aufbau eines völlig neuen Gemeinwesens. Unsere Aufmerksamkeit ist auf uns selbst, auf unsere eigenen Grundsätze und Werte gerichtet – sonst wäre die Berufung auf moralische Intuitionen überflüssig.«<sup>39</sup>

Beide Verfahren aber, das universalistische und das interpretative, sind nicht unproblematisch. Während die universellen Prinzipien aufgrund ihrer Lebensferne praktisch durch Ad-hoc-Entscheidungen der Exekutive ersetzt werden, leiden kontextnahe Interpretationen an mangelnder Einsicht in die räumlich und zeitlich weitreichenden Interdependenzen gesellschaftlicher Prozesse. Politisch relevant wird dieses Erkenntnisproblem, wenn Argumente für oder gegen das Subsidiaritätsprinzip gesucht werden. Die Begrenztheit lokaler und regionaler Perspektiven auf internationale Zusammenhänge und zeitliche Fernwirkungen bildet ein wesentliches Hindernis für die Erfolgsaussichten einer umfassenden Mitwirkungsdemokratie. Andererseits bieten auch universelle Prinzipien den Berufspolitikern kaum die Möglichkeit, globale Aspekte moderner Gesellschaften zu analysieren und zu verstehen. Politische Philosophie muss daher zur Herausbildung einer Streitkultur

39 Michael Walzer: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik [1987]. Übersetzt von Otto Kallscheuer. Berlin 1990, 26f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Walzer 1987.

beitragen. Der Streit sollte so geführt werden, dass er uns etwas Sinnvolles, etwas Kritisches über die wirkliche Welt sagen kann. Ganz in diesem Sinne, im Sinne eines offenen Endes, können die folgenden Sätze von Michael Walzer hier als vorläufiges Schlusswort stehen:

»[...] wir alle interpretieren die Moral [und die Politik], an der wir teilhaben. [...] manchmal wird sie die überlieferte Interpretation bestätigen, manchmal in Frage stellen. Und wenn wir mit der Bestätigung (oder der Infragestellung) nicht einverstanden sind, bleibt uns nichts anderes übrig, als zum ›Text‹ – den Werten, Prinzipien, Codes und Konventionen, aus denen die moralische [und die politische] Welt besteht – und zu den ›Lesern‹ des ›Textes‹ zurückzukehren. [...] Die Moral [und auch die Politik] ist [...] etwas, worüber wir streiten müssen. Der Streit impliziert, daß wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame Besitz garantiert keine Übereinstimmung« (Walzer 1987, 40/42).

### 7.7. Schlussbemerkungen

Die Kommunitarismus-Debatte und die mit ihr verbundene kritische Diskussion des Liberalismus belegen, dass die Differenz von Gemeinschaft und Gesellschaft auch in der Politischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Grundthema bleibt. Bestätigt wird auch eine diesbezügliche Zuordnung bestimmter Grundbegriffe: *Mit dem Begriff der Gesellschaft verbinden sich zumeist eine individualistische Interpretation des Freiheitsbegriffs und ein formalistisches Rechtskonzept; mit dem Begriff der Gemeinschaft dagegen die Frage nach den Bedingungen, unter denen formale Freiheitsrechte in Anspruch genommen werden können, und nach inhaltlichen Gerechtigkeitskriterien.* Es zeigt sich aber auch, dass auf beiden Seiten differenzierte Positionen möglich sind. Dies betrifft nicht nur die Varianten des Liberalismus, sondern könnte auch im Hinblick auf kommunitaristische Ansätze gezeigt werden: So vertritt z.B. der Kommunitarist Taylor einen Verfassungspatriotismus (vgl. Taylor 1989, 111ff) und der Kommunitarist MacIntyre einen nationalen Patriotismus.<sup>40</sup> Die Differenzen betreffen also auch auf kommunitaristischer Seite durchaus prinzipielle Fragen, nicht nur unterschiedliche Themen.

40 Vgl. Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend? [1984]. Übersetzt von Rainer Forst. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 84–102.

Der Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft oder auch Versuche zu seiner Vermittlung werden in jüngster Zeit unter den Stichwörtern *Globalisierung* und *Regionalisierung* thematisiert, wobei Gedanken der Kommunitarismus-Debatte fortgeführt werden.

Die Kommunitarismus-Debatte ist wohl auch ein Beleg dafür, *dass in der Politischen Philosophie der Moderne das Problem einer Theorie des guten Lebens noch immer zu wenig beachtet wird*. Solange das Credo gilt, dass jeder in Rahmen rechtlicher und moralischer Normen nach seiner Fassung glücklich werden soll, bleibt die Vermittlung von Gemeinschaft und Gesellschaft ebenso problematisch wie das Verhältnis zwischen Rechtsnormen und materialen Gerechtigkeitskriterien. Aus diesen Konflikten erwachsen bei fehlender Orientierung an einer allgemeinen Vorstellung des guten Lebens immer wieder eigennützige Motive zum Brechen der moralischen und rechtlichen Normen. Es ist daher ein Verdienst, wenn Rawls wenigstens einer schwachen Theorie des Guten in seinem liberalistischen Ansatz einen systematischen Ort einräumt und wenn die Kommunitaristen versuchen, Überlegungen in diese Richtung voranzubringen.



## 8. JÜRGEN HABERMAS

### DISKURSTHEORIE DER POLITIK UND DES RECHTS

Jürgen Habermas, er wurde 1929 geboren, entwickelt in seinem Buch *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* aus dem Jahre 1992 seine Politische Philosophie auf der Grundlage der Theorie des kommunikativen Handelns und der Diskurstheorie. Er erhebt mit ihr den Anspruch, ein alternatives Verständnis von Recht und Demokratie gegenüber den liberalistischen und kommunitaristischen Ansätzen, wobei er die letzteren auch »republikanische« nennt, zu bieten. In seinem 1996 erschienenen Buch *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* stellt er die drei Konzepte als normative Modelle von Demokratie einander vergleichend gegenüber. Dieser Vergleich kann als Einführung in die Darstellung der Argumentation in *Faktizität und Geltung* dienen und in gewisser Weise als eine Zusammenfassung der Kommunitarismus-Debatte aus der Sicht von Habermas.

#### 8.1. Drei normative Demokratiemodelle

Das *liberalistische Demokratiemodell* wird ausgehend vom Wirtschaftsliberalismus dargestellt. Dieser versteht die freie Marktwirtschaft quasi als natürliche Ordnung, die für den Menschen, verstanden als *Präferenzbefriedigungsoptimierer*, wenn nicht gar Präferenzbefriedigungsmaximierer, die einzig angemessene sei. Der *Markt* wird damit zum *Funktionsmodell aller Lebensbereiche*, auch der Politik: Wie ein Marktteilnehmer über den Markt so versucht der Bürger seine Privatinteressen über den Staat durchzusetzen. Der normative Rahmen der Menschenrechte gilt als Gewährleistung von Freiheitsrechten: Menschenrechte sind nach diesem Verständnis *negative Rechte*, Abwehrrechte, die den Marktteilnehmern in Wirtschaft und Politik größtmögliche Freiheit zur Durchsetzung ihrer Privatinteressen gewähren sollen. Der diesem Verständnis zugrunde gelegte Freiheitsbegriff ist nicht an Kants Begriff der Freiheit als Autonomie, sondern am Freiheitsbegriff der angelsächsischen Tradition orientiert, die Freiheit als Freiheit von äußerem Zwang

versteht. Habermas charakterisiert diese Position treffend, wenn er über sie schreibt:

»Subjektive Rechte sind negative Rechte, die einen Optionsspielraum gewähren, innerhalb dessen die Rechtspersonen von äußeren Zwängen freigesetzt sind. Politische Rechte haben die gleiche Struktur: Sie geben den Staatsbürgern die Möglichkeit, ihre privaten Interessen so zur Geltung zu bringen, daß diese sich am Ende über Stimmabgabe, Zusammensetzung parlamentarischer Körperschaften und Regierungsbildung mit anderen Privatinteressen zu einem auf die Administration einwirkenden politischen Willen aggregieren können. Auf diese Weise können die Bürger in ihrer Rolle als Staatsbürger kontrollieren, ob die Staatsgewalt im Interesse der Gesellschaftsbürger ausgeübt wird.«<sup>41</sup>

Das liberalistische, insbesondere wirtschaftsliberalistische Modell versteht also *Politik als Kampf um Macht* und *demokratische Institutionen als Mittel im Machtkampf*, wobei dieses Verständnis von Macht eher den Begriffen der Stärke und der Gewalt im Sinne von Hannah Arendt entspricht. Weil die Beziehungen zwischen Gesellschaften oder Kulturen aber nicht vollständig und nur fragil durch demokratische Institutionen geregelt sind, kommen nach dieser Logik auf der internationalen Ebene auch Mittel wie der Wirtschaftsboykott oder gar der Einsatz des Militärs für den so verstandenen Machtkampf infrage.

Die im Liberalismus zum Ausdruck kommende *Entethisierung der Politik und Atomisierung der Gesellschaft*, die nur einen aus zweckrationalen Gründen und pragmatischen Motiven aggregierten Willen hervorbringen kann, der politische Institutionen letztlich instrumentalisiert, versucht das *kommunitaristische bzw. republikanische Modell* zu überwinden. Es zielt auf die *Konstitution des authentischen Willens eines gesamtgesellschaftlichen Subjekts, welches eher im Sinne einer Gemeinschaft* verstanden wird. Philosophiehistorisch schließen solche Ansätze an Rousseaus Begriff der Volkssouveränität als Selbstbestimmungspraxis des Volkes, an ein bestimmtes Verständnis des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit und an hermeneutische Modelle der Verständigung an.

Diese Konzepte verstehen Politik als konstitutiv für den Sozialisierungsprozess insgesamt. Habermas erläutert dies, indem er schreibt:

»Politik wird als Reflexionsform eines sittlichen Lebenszusammenhanges begriffen. Sie bildet das Medium, in dem sich die Angehörigen naturwüchsiger Solidargemeinschaften ihrer Angewiesenheit aufeinander innewerden und als Staatsbürger die vor-

41 Jürgen Habermas: Drei normative Modelle der Demokratie [1996]. In: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie Frankfurt/M. <sup>2</sup>1997, 279. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Habermas 1996.

gefundenen Verhältnisse reziproker Anerkennung mit Willen und Bewußtsein zu einer Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen fortbilden und ausgestalten. Damit erfährt die liberale Architektonik von Staat und Gesellschaft eine wichtige Veränderung. Neben die hierarchische Regulierungsinstanz der staatlichen Hoheitsgewalt und die dezentralisierte Regulierungsinstanz des Marktes, also neben administrative Macht und Eigeninteresse tritt *Solidarität* als eine *dritte Quelle* der gesellschaftlichen Integration« (Habermas 1996, 277f).

Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft sollen die Verständigung der Staatsbürger über ihre *gemeinsame Lebensform* ermöglichen und so die Integrationskraft der Gesellschaft stärken. Rechte, bis hin zu den Menschenrechten, werden daher als *positive Rechte* der Ermöglichung, der Partizipation und der Mitbestimmung interpretiert. Das vorschwebende Ideal ist eine »Gemeinschaft von Freien und Gleichen« (Habermas 1996, 279). Daher gilt der Staat nicht als Instrument einer geregelten Durchsetzung von Privatinteressen, sondern als Instanz, die den *Verständigungsprozess über ethische, d. h. die Lebensform betreffende, Ziele*, welche im Interesse aller bzw. der Gemeinschaft als solcher liegen, gewährleistet, u. a. durch eine Sozialgesetzgebung, die es den Bürgern ermöglicht, ihre Rechte auch realiter zu wahren und auszuüben. Das Paradigma der Sozialisation ist hier also nicht der Markt, sondern das *solidarische Gespräch* (vgl. Habermas 1996, 282).

Die Möglichkeit eines solchen Gesprächs trotz ethnischer, kultureller und weltanschaulicher Unterschiede wird darin gesehen, dass die *sprachliche Lebensform* des Menschen in allen ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen doch immer funktionale Äquivalente aufweist, die einen universellen Bezugspunkt bilden. Dieses Konzept geht von einer *symmetrischen Beziehung des voneinander Lernens* aus und kann daher ein *dialogisches* genannt werden. Habermas schreibt:

»Noch im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle. [...] In der Pragmatik eines jeden Sprachgebrauchs ist die *Unterstellung* einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut. Und die Dialogrollen jeder Gesprächssituation erzwingen eine Symmetrie der Teilnehmerperspektiven. Sie eröffnen zugleich die Möglichkeit der Perspektivübernahme zwischen Ego und Alter sowie die Austauschbarkeit von Teilnehmer- und Beobachterperspektive.«<sup>42</sup>

42 Jürgen Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen [1987]. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 21988, 178  
Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Habermas 1987.

Der Bezug auf funktionale Äquivalente in allen Sprachgemeinschaften ermöglicht es, die verschiedenen Weltanschauungen doch als unterschiedlich Beiträge zu einem gemeinsamen Projekt der Selbstverständigung und einer möglichen gemeinschaftlichen Lebensführung zu sehen. *Das voneinander Lernen im freundschaftlichen Streitgespräch steht normativ über der Durchsetzung von Einzelinteressen.* Eine solche Sicht der Dinge stellt freilich hohe Ansprüche an die *Tugend* aller Teilnehmer. Diese gehobenen Tugendansprüche an die Individuen werden dem dialogischen Modell als seine Schwachstelle ausgelegt, weil sie es in der bestehenden Welt als unrealistisch erscheinen lassen.

Habermas selbst unternimmt es daher, ein Modell zu entwickeln, das seiner Meinung nach eine vermittelnde Position gegenüber dem liberalistischen und dem republikanisch-kommunitaristischen einnimmt. Habermas selbst nennt sein Modell das *deliberative*, aber diese Kennzeichnung wäre dem kommunitaristischen zumindest ebenso angemessen, weshalb im Folgenden der Bezeichnung *Diskursmodell* der Vorzug gegeben wird. Habermas spricht das seinen Überlegungen zugrundeliegende Problembewusstsein aus, indem er schreibt:

»Aber unter den Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus stehen hinter politisch relevanten Zielen oft Interessen und Wertorientierungen, die keineswegs für die Identität des Gemeinwesens insgesamt, also für das Ganze einer intersubjektiv geteilten Lebensform konstitutiv sind. Die Interessen und Wertorientierungen, die innerhalb desselben Gemeinwesens ohne Aussicht auf Konsens miteinander in Konflikt liegen, bedürfen eines Ausgleichs, der durch ethische Diskurse nicht zu erreichen ist, – auch wenn die Resultate dieses nicht mehr diskursiv herbeigeführten Ausgleichs unter dem Vorbehalt stehen, die konsentierten Grundwerte einer Kultur nicht verletzen zu dürfen. Der Interessenausgleich vollzieht sich als Kompromißbildung zwischen Parteien, die sich auf Macht- und Sanktionspotentiale stützen. Verhandlungen dieser Art setzen gewiß Kooperationsbereitschaft, also den Willen voraus, unter Beachtung von Spielregeln zu Resultaten zu gelangen, die für alle Parteien, wenn auch aus verschiedenen Gründen, akzeptabel sind. Aber die Kompromißbildung vollzieht sich nicht in den Formen eines rationalen, Macht neutralisierenden, strategisches Handelns ausschließenden Diskurses. Allerdings bemißt sich die Fairneß von Kompromissen an Voraussetzungen und Verfahren, die ihrerseits einer rationalen, und zwar normativen Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit bedürfen« (Habermas 1996, 284).

Habermas deutet also die Demokratiemodelle im Sinne seiner Unterscheidung zwischen dem *pragmatischen*, *ethischen* und *moralischen* Gebrauch der Vernunft.

Beim *pragmatischen Gebrauch* geht es um die zweckrationale Wahl von Mitteln unter Voraussetzung gegebener Ziele bzw. um die Wahl der Ziele

unter Voraussetzung gegebener Präferenzen. Diesem Vernunftgebrauch folgt das *liberalistische Modell* und gelangt daher unter der faktischen Bedingung sozialer Ungleichheit zur Aggregation des Willens je spezifischer sozialer Gruppen, welche mittels des Staates ihre gruppenspezifischen Ziele und Präferenzen durchsetzen wollen.

Beim *ethischen Gebrauch* der Vernunft geht es um die Frage des guten Lebens, was auf individueller Ebene die Ausbildung einer Ich-Identität bzw. auf gesellschaftlicher Ebene die einer Gemeinschaftsidentität bedeutet. Diesem Vernunftgebrauch folgt das *kommunitaristisch-republikanische Modell*, indem es den ethischen Diskurs über Gemeinschaftswerte vorsieht, welche den Vorzug gegenüber individuellen Präferenzen erhalten sollen. Gerade darin, also in diesem Vorzug der Gemeinschaftswerte, besteht die Anforderung an die Tugend der Bürger.

Habermas selbst schlägt eine im Vergleich zu den beiden anderen Modellen höherstufige und daher integrative Lösung vor. Weder der pragmatische Machtkampf noch das ethische Gespräch über Gemeinschaftswerte des guten Lebens sollen direkt Recht und Politik begründen. Vielmehr gelte es, sich zunächst im Hinblick auf alle Diskurs- und Verhandlungsarten, was neben den pragmatischen und den ethischen Diskurs auch den moralischen Diskurs einschließt, auf unterschiedliche, aber letztlich doch *faire Prozeduren zu einigen und diese institutionell zu installieren*. Die *Kriterien für Fairness* sind dann in moralischen Begründungsdiskursen andere als in Gesprächen zur ethischen Selbstverständigung und wieder andere als in Verhandlungen zur Kompromissbildung bezüglich einer zweckrationalen Bestimmung und Wahl von Mitteln, um bestimmten Interessen gerecht zu werden. Die Schaffung von in unterschiedlicher Weise fairen Prozeduren ist also das Ziel, von Prozeduren, die dem Charakter der jeweiligen Auseinandersetzung angemessen sind. Das deliberative, das beratende, Moment der Demokratie soll dadurch eine *möglichst breite institutionelle Grundlage* erhalten. Habermas fasst seine Überlegungen vergleichend zusammen, indem er schreibt:

»Wenn man die subjektphilosophische Begriffsbildung preisgibt, braucht die Souveränität weder konkretistisch im Volk konzentriert noch in die Anonymität der verfassungsrechtlichen Kompetenzen verbannt zu werden. Das ›Selbst‹ der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben. Damit wird die Intuition, die sich mit der Idee der Volkssouveränität verbindet, nicht dementiert,

jedoch intersubjektivistisch gedeutet. Eine wenn auch anonym gewordene Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die rechtliche Implementierung ihrer anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen nur zurück, um sich als kommunikativ erzeugte Macht zur Geltung zu bringen« (Habermas 1996, 291).

Es geht also um eine *Verfahrensrationalität*, die nicht nur auf ein Verfahren setzt, sondern auf verschiedene, die dem jeweiligen Bereich angemessen sind und verschiedene Bedingungen für Fairness darstellen.

Die Aufgabe eines solchen Konzepts von Verfahrensrationalität besteht darin, die, wie Habermas sagt, »paradoxe Entstehung von Legitimität aus Legalität«<sup>43</sup> zu erklären, also das Problem des Legalismus zu lösen. Das Paradoxe sieht Habermas in der Kreisförmigkeit – Zirkularität – dieser Entstehung, die diskurstheoretisch dargestellt werden soll. Zuvor versucht Habermas, die Alternativlosigkeit des diskurstheoretischen Konzepts nachzuweisen.

## 8.2. Zur Kritik moderner Legitimitätskonzepte

Das Recht im Allgemeinen und so auch in modernen Staaten hat nach Habermas die »Funktion der Erwartungsstabilisierung« zu erfüllen (Habermas 1992, 111), d. h. dafür zu sorgen, dass die Vorhersage des Verhaltens anderer relativ selten und zumindest nicht in gravierender Weise enttäuscht wird. In der Moderne, so Habermas, kann das Recht aufgrund des Individualismus und des Verlustes gemeinschaftlicher, auch religiös fundierter Bindungen nicht mehr traditionalistisch aus einer substanziell verstandenen Sittlichkeit legitimiert werden (vgl. Habermas 1992, 125f). Es bedarf daher einer Begründung, die rational eingesehen werden kann. Habermas diskutiert insbesondere drei für die Moderne paradigmatische Varianten einer solchen Begründung, nämlich die von Hobbes, Rousseau und Kant.

Hobbes' Begründung des Staates unter diesen Bedingungen weist Habermas zurück, weil die Menschen im Naturzustand zu den für den Vertragsschluss nötigen Klugheitsüberlegungen mangels Übung im Perspektivenwechsel gar nicht fähig wären, wobei Habermas die Goldene Regel sogar als moralische Regel versteht und für begründungsrelevant hält

43 Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M. <sup>2</sup>1992, 110.

(vgl. Habermas 1992, 120f). Dieses Argument ist insofern wenig überzeugend, als Hobbes für den Naturzustand keineswegs jegliche Sozialisation ausschließen kann, denn sonst könnte er keine Menschen voraussetzen. Elementare Befähigungen zum Perspektivenwechsel müssen also unterstellt werden. Der Grund der Ablehnung liegt daher wohl eher darin, dass Habermas den von Hobbes begründeten Staat als »Rechtsstaat ohne Demokratie« versteht (vgl. Habermas 1992, 118). Dieses Verständnis ist insofern angemessen, als Hobbes zwar eine Demokratie nicht ausschließt, aber andere Staatsformen bevorzugt, und als der Souverän bei Hobbes bürgerliches Recht schafft. Dass der Gründungsvertrag selbst ein demokratischer Akt ist, kann insofern bestritten werden, als er sich im Konzept von Hobbes als ein solcher nicht erhalten muss und auch nicht soll, denn er kann eine nichtdemokratische Staatsform konstituieren, was Hobbes auch präferiert.

Diese Überlegungen führen Habermas jedenfalls zu der Einsicht, dass als Legitimationsgrundlage des Rechts in der Moderne schließlich nur die Menschenrechte und die Volkssouveränität übrigbleiben (vgl. Habermas 1992, 129).

Habermas gesteht Rousseau zu, dass in seinem Konzept die Menschenrechte in den Vollzug der Volkssouveränität eingehen, unterstellt ihm aber eine eher ethische als moralische Ausrichtung des Gesamtentwurfes (vgl. Habermas 1992, 131ff). Damit betont Habermas die von Rousseau zweifellos geforderte Wertegemeinschaft des Volkes, orientiert an Gemeinschaftswerten und verbunden mit der Ausbildung entsprechender Tugenden. Allerdings ist dies nur ein Aspekt der von Rousseau konzipierten Homogenität des Volkes. Der andere Aspekt, nämlich die relative soziale Gleichheit, wird von Habermas kaum erwähnt. Dies könnte seinen Grund darin haben, dass Habermas in der relativen sozialen Gleichheit keine Voraussetzung von Demokratie und Rechtsstaat sehen möchte, sondern ein Resultat einer solchen Politik.

Gegen Kant, der das Moralprinzip sowohl als Rechts- wie auch als Politikprinzip spezifiziert, macht Habermas geltend, dass der unmittelbare Übergang von der Moral zu Recht und Politik auf der Basis einer monologisch angewandten praktischen Vernunft der Volkssouveränität nicht den ihr gebührenden Platz in der Begründung von Recht und Politik einräumt (vgl. Habermas 1992, 131). Die Pluralität der Menschen, wie Hannah Arendt sagen würde, werde begründungstheoretisch nicht angemessen berücksichtigt.

Habermas, der explizit an Arendts Machtbegriff anknüpft, spricht von »kommunikativer Macht«, die er diskurstheoretisch deuten möchte (vgl. Habermas 1992, 182ff). Dass Arendts Machtbegriff sich im Gegensatz zur Interpretation von Habermas auch kommunitaristisch-republikanisch deuten ließe, sei hier nur am Rande erwähnt. Jedenfalls gelangt Habermas zu dem Schluss, dass der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität im Modus der Ausübung politischer Autonomie integriert sein muss und dieser Modus als Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildungsprozesse zu verstehen sei (vgl. Habermas 1992, 133).

### 8.3. Die Kreisförmigkeit der Begründung von Recht und Politik

Wenn die Begründung von Recht und Politik aus einem diskursiven Prozess der Meinungs- und Willensbildung aller hervorgehen soll, so setzt ein solcher Prozess bereits *gewisse Grundrechte voraus*. Der Prozess selbst ist insofern ein *legaler*. Dieser legale Prozess ist zugleich die *Grundlage für das Gesetzgebungsverfahren*, welches Recht in Gesetzesform, also *Legalität, legitimiert*. Die Pointe dieser kreisförmigen Struktur liegt also darin, dass die Grundrechte, welche als Kernbestand der Menschenrechte interpretiert werden können, weder durch eine vorausgesetzte monologisch angewandte praktische Vernunft noch durch eine vorausgesetzte Homogenität des Volkes begründet werden, *sondern als Präsuppositionen des rechtsetzenden Verfahrens selbst*. Daher unterscheiden sich die Grundrechte nicht strukturell vom sonstigen positiven Recht, sondern ihnen kommt dieselbe Legalität zu: *Alle Rechte sind Rechte der Staatsbürger. Das positive Recht ist keinem überpositiven Vernunft- oder Naturrecht untergeordnet*. Habermas schreibt:

»Mit Hilfe der Rechte, die den Staatsbürgern die Ausübung ihrer politischen Autonomie sichern, muß die paradoxe Entstehung von Legitimität aus Legalität erklärt werden. Paradox deshalb, weil diese Staatsbürgerrechte als subjektive Rechte einerseits dieselbe Struktur haben wie alle Rechte, die dem Einzelnen Sphären der Willkürfreiheit einräumen. Ungeachtet der Unterschiede in den Modalitäten des Gebrauchs dieser Rechte, müssen auch die politischen Rechte als subjektive Handlungsfreiheiten interpretiert werden können, die lediglich legales Verhalten zur Pflicht machen, also die Motive für regelkonformes Verhalten *freistellen*. Auf der anderen Seite muß das demokratische Gesetzgebungsverfahren seine Teilnehmer mit den normativen Erwartungen der Gemeinwohlorientierung konfrontieren, weil es selber seine legitimierende

Kraft allein aus dem Prozeß einer *Verständigung* der Staatsbürger über Regeln ihres Zusammenlebens ziehen kann. Das Recht kann auch in modernen Gesellschaften die Funktion der Erwartungsstabilisierung nur erfüllen, wenn es einen internen Zusammenhang mit der sozialintegrativen Kraft kommunikativen Handelns bewahrt« (Habermas 1992, 110f).

*Das demokratische Verfahren als ein legales Verfahren legitimiert also seine eigenen Voraussetzungen und Ermöglichungsbedingungen.* Weil die politischen Rechte als subjektive Handlungsfreiheiten interpretiert werden können, ist aber niemand verpflichtet, am politischen Diskurs teilzunehmen. Dies bedeutet, dass dem demokratischen Verfahren nicht nur die Funktion der Legitimation zukommt, sondern zugleich die Aufgabe der *Motivation zur Teilnahme*. Außerdem darf diese Motivation nicht darauf beschränkt bleiben, politische Rechte nur zur Verfolgung von Privatinteressen im Rahmen des positiven Rechts zu nutzen, weil sonst die Sozialintegration der Gesellschaft in Gefahr gerät. Habermas schreibt:

»Anders als die Moral kann das Recht nicht zu einer verständigungsorientierten Inanspruchnahme subjektiver Rechte *verpflichten*, auch wenn die politischen Bürgerrechte genau diese Art des öffentlichen Gebrauchs *ansinnen*. [...] Als Paradox erscheint die Entstehung von Legitimität aus Legalität nur unter der Prämisse, daß das Rechtssystem vorgestellt werden muß als ein rekursiv in sich zurücklaufender und *sich selbst* legitimierender Kreisprozeß. Dem widerspricht schon die Evidenz, daß rechtliche Institutionen der Freiheit ohne die Initiativen einer an Freiheit *gewöhnten* Bevölkerung zerfallen. Deren Spontaneität läßt sich eben durch Recht nicht erzwingen; sie regeneriert sich aus freiheitlichen Traditionen und erhält sich in Assoziationsverhältnissen einer liberalen politischen Kultur. Rechtliche Regelungen können allerdings Vorkehrungen dafür treffen, daß die Kosten der angesonnenen staatsbürgerlichen Tugenden gering bleiben können und nur in kleiner Münze erhoben werden müssen. Das diskursethische Verständnis des Systems der Rechte lenkt den Blick nach beiden Seiten. Einerseits verlagert sich die Bürde der Legitimation der Rechtsetzung von den Staatsbürgerqualifikationen auf die rechtlich institutionalisierten Verfahren diskursiver Meinungs- und Willensbildung. Andererseits bedeutet die Verrechtlichung der kommunikativen Freiheit auch, daß sich das Recht Quellen der Legitimation erschließen muß, über die es nicht verfügen kann« (Habermas 1992, 165).

Diese doppelte Blickrichtung ist bei den folgenden Ausführungen beizubehalten. Dabei wird es zunächst um das Recht als Institution gehen und danach um die demokratische Erhaltung und Durchsetzung des Rechts. Jedenfalls verdeutlicht Habermas« Rede von einer »liberalen politischen Kultur«, dass sein Ansatz wie der kommunitaristische als eine Reflexionsform des Liberalismus verstanden werden kann: Während das republikanische Modell dabei eher auf rousseausche Gedanken

setzt, nutzt Habermas eher diskurs- und argumentationstheoretische Deutungen der Sprachphilosophie.

#### 8.4. Die Institution des Rechts

Habermas versteht die *Gesellschaft* »als die Gesamtheit legitimer Ordnungen« (Habermas 1992, 128). Um so weniger traditionelle Formen der Sittlichkeit in der Moderne die Aufgabe der Sozialintegration leisten, um so stärker konzentriert sich die Gesellschaft um das Rechtssystem, dem diese Aufgabe aufgebürdet wird. Die Institution des Rechts gewinnt also in der Moderne an Bedeutsamkeit.

Weil die Diskurstheorie des Rechts behauptet, dass die private<sup>44</sup> und die politische Autonomie gleichursprünglich sind, indem sie die Substanz der Menschenrechte als formale Bedingungen der rechtlichen Institutionalisierung jeder Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung ausweist, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt, muss sie das *Verhältnis von Moral- und Rechtsnormen* entsprechend neu bestimmen. Zwischen diesen besteht nun kein Unterordnungsverhältnis bzw. Begründungsverhältnis mehr, wie z. B. bei Kant, sondern ein *Ergänzungsverhältnis* (vgl. Habermas 1992, 137f).

Moral- und Rechtsnormen beziehen sich auf denselben Problembereich. Es geht in beiden Fällen darum, wie *Handlungen über Normen koordiniert* und *Handlungskonflikte auf der Grundlage begründeter Normen beigelegt werden können*. Der Bezug auf diesen Problembereich ist aber je ein anderer. Ein erster solcher Unterschied besteht darin, dass sich moralische Normen an *alle Menschen* richten, während rechtliche Normen an die *Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft* gerichtet sind. Zu weiteren Unterschieden hinführend schreibt Habermas:

»Trotz des gemeinsamen Bezugspunktes unterscheiden sich Moral und Recht prima facie dadurch, daß die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt. Das Recht ist nicht nur ein Symbolsystem, sondern auch ein Handlungssystem« (Habermas 1992, 137).

44 Habermas spricht tatsächlich von »privater Autonomie« (Habermas 1992, 134, 155, u. ö.), aber eine *andere ausschließende Selbstgesetzgebung der Vernunft*, was dieser Ausdruck wörtlich genommen bedeutet, ist ein Widerspruch in sich. Offensichtlich verwendet Habermas das Wort »privat«, um auf den sogenannten monologischen Gebrauch der Vernunft hinzuweisen.

Habermas geht also davon aus, dass die Moral nur noch für richtige Urteile aufkommt (vgl. Habermas 1992, 145), also für das *Wissen* um das moralisch Richtige bzw. Falsche. Für die entsprechende *Handlungsmotivation* und für entsprechende Dispositionen muss anderweitig gesorgt werden. Dies geschieht zum einen auf dem Wege der *Internalisierung* von moralischen Normen im Prozess der Sozialisation. Allein der Internalisierung will Habermas aber offensichtlich nicht vertrauen, weshalb der zweite Weg über *Institutionalisierung*, also über das Recht führt (vgl. Habermas 1992, 145ff).

Es ist offensichtlich, wenn auch von ihm an dieser Stelle nicht ausgewiesen, dass Habermas sowohl mit der Gleichrangigkeit von Moral und Recht als auch mit seinem Begriff der Institution Überlegungen Arnold Gehlens affirmativ aufgreift. Das Recht fungiert, wie Gehlen sagen würde, als Außenstabilisation sozialintegrativen Verhaltens und dient der Komplexitätsreduktion. Dies wird deutlich, wenn Habermas davon spricht, dass das Recht den Einzelnen in kognitiver, organisatorischer und motivationaler Hinsicht entlastet (vgl. Habermas 1992, 146) und ganz in diesem Sinne schreibt:

»Begründungs- und Anwendungsprobleme überfordern bei komplexen Fragen oft die analytische Kapazität des Einzelnen. Diese *kognitive Unbestimmtheit* wird durch die Faktizität der Rechtsetzung absorbiert. Der politische Gesetzgeber beschließt, welche Normen als Recht gelten, und die Gerichte schlichten den Interpretationsstreit über die Anwendung gültiger, aber auslegungsbedürftiger Normen für alle Seiten zugleich einsichtig und definitiv. Das Rechtssystem entzieht den Rechtspersonen in ihrer Adressatenrolle die Definitionsmacht für die Kriterien der Beurteilung von Recht und Unrecht. Unter dem Gesichtspunkt der Komplementarität von Recht und Moral bedeuten das parlamentarische Gesetzgebungsverfahren, die gerichtlich institutionalisierte Entscheidungspraxis und die professionelle Arbeit einer Rechtsdogmatik, die Regeln präzisiert und Entscheidungen systematisiert, für den Einzelnen eine Entlastung von den kognitiven Bürden der eigenen moralischen Urteilsbildung« (Habermas 1992, 147).<sup>45</sup>

Dies ist also gemeint, wenn Habermas davon spricht, dass die Kosten der staatsbürgerlichen Tugenden nur in kleiner Münze erhoben werden müssen und die Staatsbürgerqualifikation institutionell entlastet wird. Für sich genommen liest sich diese Entlastung wie eine Entmündigung,

45 Angenommen, Walter Benjamin und Jürgen Habermas würden zur selben philosophischen Schule gehören, dann hätte diese in sich den größtmöglichen Gegensatz ausgebildet. Denn nach Benjamin kann den Einzelnen wie die Gemeinschaft nichts, auch nicht das göttliche Gebot ›Du sollst nicht töten‹ und bestimmt keine Rechtsnorm, davon entlasten, eine der Situation angemessene moralische Entscheidung zu treffen.

allerdings muss dabei beachtet werden, dass Habermas hier zunächst nur von den Staatsbürgern in ihrer Rolle als Adressaten des Rechts spricht und noch nicht von ihrer Rolle als Autoren der Gesetze.

In ihrer Rolle als *Adressaten des Rechts* müssen die *Staatsbürger nur als Aktoren mit Willkürfreiheit* gedacht werden. *Es muss nicht vorausgesetzt werden, dass sie moralische Personen sind.* Daraus folgt, dass die *Motive dieser Aktoren gleichgültig sind, solange sie das Recht einhalten.* Solange sie dies tun, müssen sie auch keine öffentlich akzeptablen Gründe für ihre Handlungen angeben. Um für die Einhaltung des Rechts motiviert zu sein, genügen Klugheitsüberlegungen (vgl. Habermas 1992, 151 ff). Hierin bestehen die moralische und die motivationale Entlastung.

Zugleich sorgt das Recht dafür, dass Normen zumutbar sind, insofern es allgemein durchgesetzt wird: Wer sich an die Normen hält, muss nicht damit rechnen, dass er von anderen, die sich nicht an die Rechtsnormen halten, längerfristig ausgenutzt wird (vgl. Habermas 1992, 148). Die organisatorische Entlastung und Komplexitätsreduktion ergibt sich insbesondere aus der verrechtlichten Zurechenbarkeit von Pflichten, was besonders bei sogenannten positiven Pflichten unter den Bedingungen globaler Abhängigkeiten ein Komplexitätsproblem darstellt (Habermas 1992, 148f).

Wenn aber das Recht als Institution die Staatsbürger in der Rolle der Rechtsadressaten nur als Aktoren voraussetzen muss, die gestützt auf Klugheitsüberlegungen im Rahmen des positiven Rechts willkürlich handeln dürfen, dann stellt sich natürlich *die Frage, ob überhaupt und wie die Moral bei der Rechtsetzung Berücksichtigung findet.* Die Staatsbürger sollen doch zugleich die Autoren des Rechts sein. Wenn aber vorausgesetzt werden würde, dass sie als Autoren moralische Persönlichkeiten sein müssen, welche die Rechtsetzung aus internalisierten Moralprinzipien heraus vollziehen, also aus, wie Habermas sagt, privater Autonomie, dann wäre die Entlastung, die das Recht bietet, wieder aufgehoben: Die moralischen Anforderungen an den Staatsbürger wären dann so hoch, dass kaum noch einsehbar wäre, wozu das Recht überhaupt benötigt wird. Habermas schreibt:

»Die Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgern darf also nicht auf die *moralische* Selbstgesetzgebung *einzelner* Personen zurückgeführt werden. Autonomie muß allgemeiner und neutraler begriffen werden. Deshalb habe ich ein Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist. Das Diskursprinzip soll erst auf dem Wege der rechtsförmigen Institutionalisierung die Gestalt eines Demokratieprinzips annehmen, welches dann seinerseits dem Prozeß der Rechtset-

zung legitimitätserzeugende Kraft verleiht. Der entscheidende Gedanke ist, daß sich das Demokratieprinzip der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform verdankt« (Habermas 1992, 154).

In dieser Passage sind gleich mehrere Aspekte in komprimierter Form angesprochen. Kants direkter Übergang von der Moral zum Recht und zur Politik wird noch einmal zurückgewiesen. Zugleich verweisen die Rede über die Institutionalisierung des Diskursprinzips und über die Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform darauf, dass Habermas eine Form der repräsentativen und nicht der unmittelbaren Demokratie vorschwebt. Die erwähnte Indifferenz des Diskursprinzips gegenüber Recht und Moral weist den Weg, auf dem sich das Recht Quellen der Legitimation erschließen muss, über die es als Institution nicht verfügen kann, nämlich insbesondere moralische Quellen. Den beiden zuletzt genannten Aspekten soll im Folgenden nachgegangen werden.

#### 8.5. Diskursprinzip – Moralprinzip – Demokratieprinzip

Das gegenüber Moral und Recht indifferente Diskursprinzip lautet in der Formulierung von Habermas so:

»Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten« (Habermas 1992, 138).

Die Formulierung im Konjunktiv, nämlich »zustimmen könnten«, räumt der Möglichkeit des *advokatorischen Diskurses* einen großen Spielraum ein, was offensichtlich eine Voraussetzung für die Institutionalisierung von Diskursen und für ein *repräsentatives System* ist. In seiner *Diskursethik* – im Unterschied zu der nun von ihm vertretenen *Diskurstheorie* – hat Habermas im advokatorischen Diskurs noch die Ausnahme gesehen. Bezüglich des moralischen Diskurses schreibt Habermas jetzt sogar: »Die Unwahrscheinlichkeit dieser Kommunikationsform macht die advokatorische Durchführung moralischer Begründungsdiskurse zum Regelfall« (Habermas 1992, 224).

Das *Moralprinzip* ergibt sich nach der Darstellung in *Faktizität und Geltung* durch die Spezifikation des Diskursprinzips auf jene Handlungsnormen, die *ausschließlich unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können* (Habermas 1992, 139). *Diese gleichmäßige Interessenberücksichtigung gilt also nicht*

für alle rationalen Diskurse, in denen alle Betroffenen einer Handlungsnorm zustimmen könnten. So geht es in ethisch-politischen Diskursen um das kollektive Selbstverständnis, welches an Werten und Traditionen orientiert ist und Interessengegensätze auszugleichen versucht. In diesen wie auch in pragmatischen Diskursen kann daher ein Kompromiss, der die Interessen nicht gleichmäßig berücksichtigt, durchaus rationale Zustimmung finden, weil eingesehen wird, dass bestimmte Interessengegensätze argumentativ nicht aufgelöst werden können.

Das Diskursprinzip, welches Habermas jetzt im Unterschied zu früheren Veröffentlichungen strikt vom Moralprinzip unterscheidet, ist also in begründungstheoretischer Hinsicht das Zentrum jener Metaebene, welche die verschiedenen Diskurs- und Verhandlungsarten integrieren soll. Das Diskursprinzip fordert die rationale Zustimmung aller, aber in verschiedenen Diskursarten, für die je eigene Argumentationsregeln gelten (vgl. Habermas 1992, 140). Das Diskursprinzip erklärt also, unter welchen Bedingungen Handlungsnormen, welcher Art auch immer, unparteilich begründet werden können. Diese Klärung wird vom Demokratieprinzip vorausgesetzt.

Das Demokratieprinzip soll ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen. Habermas schreibt:

»Es besagt nämlich, daß nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgegnossen finden können. Das Demokratieprinzip erklärt, mit anderen Worten, den performativen Sinn der Selbstbestimmungspraxis von Rechtsgegnossen, die einander als freie und gleiche Mitglieder einer freiwillig eingegangenen Assoziation anerkennen« (Habermas 1992, 141).

Das Demokratieprinzip nimmt das Diskursprinzip in Anspruch, indem es einen inklusiven, also alle Bürger einbeziehenden, und einen diskursiven, also nach spezifizierten Argumentationsregeln ausgetragenen, Prozess der Meinungs- und Willensbildung fordert. Dieser Forderung zu genügen impliziert, dass die politischen Grundrechte, welche als Kern der Menschenrechte verstanden werden können, bereits anerkannt sind. Um diese Anerkennung zu stabilisieren, soll sie selbst Rechtsform annehmen, also in der Verfassung verankert sein. Ebenso soll der Prozess der Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden, also gleichfalls Rechtsform annehmen. Dies umfasst rechtliche Regelungen, die z.B. die Wahlen, das Parlament, die Bildung von Ausschüssen, die Anhörung von Experten, die Gestaltung von Tarifverhandlungen, die Parteien und die

Massenmedien betreffen. Auf diesem Wege werden verschiedene Diskursarten institutionalisiert, was dann sogar ihre arbeitsteilige, also auch advokatorische, Durchführung ermöglicht. Außerdem sollen letztlich auch die Ergebnisse dieser institutionalisierten Diskurse auf einem seinerseits rechtlich geregelten Weg verrechtlicht werden. *Die gesamte Politik ist so vom Recht, also von Legalität, durchdrungen.* Wenn dies mehr ist als eine diskurstheoretisch idealisierte Beschreibung der gegebenen Verhältnisse, dann impliziert es wohl die These, dass Demokratie, zumindest unter den Bedingungen der Moderne, nur als Rechtsstaat möglich ist.

Mit den bisherigen Überlegungen wird die Begründung des Rechts im demokratischen Rechtsstaat diskurstheoretisch rekonstruiert und damit eine diskursethische Deutung der Begründungsfunktion der *kommunikativen Macht* vorgelegt. Die Durchsetzung des Rechts und damit die Selbstbehauptung des Rechtsstaats impliziert aber auch *administrative Macht*. Es gilt also, das Verhältnis der administrativen zur kommunikativen Macht zu thematisieren.

#### 8.6. Administrative Macht und Öffentlichkeit

Mit der Thematisierung der *administrativen Macht* werden das *Gewaltmonopol des Staates* und die *Gestaltung des bürokratischen Herrschaftsstabes*, wie Max Weber sagen würde, in die Betrachtung einbezogen. Um die Einhaltung der Rechte staatlich durchsetzen zu können, müssen sie mit Sanktionsdrohungen bewehrt sein. Habermas schreibt: »Das betrifft den Aspekt, unter dem der Staat gleichsam zur ›Deckung‹ seiner Befehlsmacht eine kasernierte Gewalt in Reserve hält« (Habermas 1992, 167).

Habermas steht also vor der Aufgabe, Recht und Gewalt so zu verbinden, dass angesichts der administrativen Gewalt nicht der Eindruck entsteht, Recht würde letztlich auf Gewalt beruhen, was seinem Ansatz aushebeln würde. Er schreibt:

»Kurzum, der Staat wird als Sanktions-, Organisations- und Exekutivgewalt nötig, weil Rechte durchgesetzt werden müssen, weil die Rechtsgemeinschaft einer identitätsstabilisierenden Kraft ebenso wie einer organisierten Rechtsprechung bedarf, und weil aus der politischen Willensbildung Programme hervorgehen, die implementiert werden müssen. Dies sind freilich nicht nur funktional notwendige Ergänzungen zum System der Rechte, sondern objektiv-rechtliche *Implikationen*, die in den subjektiven Rechten in nuce enthalten sind. Denn die staatlich organisierte Macht tritt nicht gleichsam

von außen neben das Recht, sondern wird von diesem *vorausgesetzt*, und sie etabliert sich selber in Formen des Rechts« (Habermas 1992, 168f).

An diesem Punkt seines Konzepts hebt sich Habermas kritisch von Hannah Arendts Politikverständnis ab, wodurch indirekt deutlich wird, dass ihr Verständnis eher in Richtung eines kommunitaristischen als eines diskurstheoretischen, im Sinne von Habermas, tendiert. Habermas schreibt nämlich:

»Politik kann nicht als ganze mit der Praxis derer zusammenfallen, die miteinander reden, um politisch autonom zu handeln. Die Ausübung politischer Autonomie bedeutet die diskursive Bildung eines gemeinsamen Willens, noch nicht die Implementierung der aus ihm hervorgehenden Gesetze. Der Begriff des Politischen erstreckt sich zu Recht *auch* auf die Verwendung administrativer Macht im und auf die Konkurrenz um den Zugang zum politischen System« (Habermas 1992, 186).

In dieser Spannung von kommunikativer Macht und administrativer Gewalt finden insbesondere zwei Elemente des Konzepts von Habermas ihren problematischen Ausdruck.

Dies ist zum einen die Konzipierung des Rechts als Institution, denn jede Institution kann für private Interessen instrumentalisiert werden, wie dies der Wirtschaftsliberalismus offen ausspricht. *Das Recht ist damit ein mögliches Herrschaftsinstrument, um das konkurriert werden kann.*

Zum anderen zeigt sich hier eine konzeptuelle Unterschätzung der relativen sozialen Gleichheit als Voraussetzung der Demokratie. Wenn aufgrund *sozialer Ungleichheit ein Macht- bzw. Gewaltgefälle* schon innerhalb der Gesellschaft besteht, welches sich im krass unterschiedlichen Ausmaß der Verfügung über wirtschaftliche, massenmediale und möglicherweise auch physische Gewaltmittel zeigt, dann stehen Ressourcen bereit, die im Konkurrenzkampf um administrative Gewalt eingesetzt werden können und damit den inklusiven und diskursiven Prozess der Meinungs- und Willensbildung unterlaufen würden. Dieser wäre dann bestenfalls noch Fassade. Was also schlägt Habermas vor?

Habermas schlägt das vor, was er eigentlich immer vorschlägt, nämlich die Sache anders »zu betrachten«, d. h. diskurstheoretisch zu deuten. Er schreibt:

»Deshalb schlage ich vor, das Recht als das Medium zu betrachten, über das sich kommunikative Macht in administrative umsetzt. Denn die Verwandlung von kommunikativer Macht in administrative hat den Sinn einer *Ermächtigung* im Rahmen gesetzlicher Lizenzen. Die Idee des Rechtsstaates läßt sich dann allgemein als die Forderung interpretieren, das über den Machtkode gesteuerte administrative System an die rechtsetzende kommunikative Macht zu binden und von der Einwirkung sozialer Macht, also der faktischen Durchsetzungskraft privilegierter Interessen, freizuhalten.

Die administrative Macht soll sich nicht *selbst* reproduzieren, sondern allein aus der Umwandlung kommunikativer Macht regenerieren dürfen. Letztlich ist es dieser Transfer, den der Rechtsstaat regulieren soll, ohne allerdings den Machtkode selbst anzutasten und damit in die Logik der Selbststeuerung des administrativen Systems einzugreifen. Soziologisch gesehen, beleuchtet die Idee des Rechtsstaates nur den politischen Aspekt der Herstellung einer Balance zwischen den drei Gewalten der gesamtgesellschaftlichen Integration: Geld, administrativer Macht und Solidarität« (Habermas 1992, 187).

Da Habermas den Anspruch eines normativen Demokratiekonzepts erhebt, kann es freilich beim bloßen Sollen, beim Vorschlag des anderen Betrachtens bleiben. Dennoch zeigen sich in dieser Passage weitere konzeptuelle Gründe dafür, warum es beim Sollen bleibt.

Mit der Rede von Code und System benutzt Habermas eine systemtheoretische Sprache. Es wird deutlich, dass er Recht und Politik als sich selbstreproduzierendes System denkt, für das andere Systeme, etwa das über Geld gesteuerte der Wirtschaft, eine Systemumwelt darstellen, gegen deren störenden Einfluss sich das politische System abschirmen muss. Es kann nur um eine Balance zwischen den Systemen gehen, nicht um eine Revolutionierung dieser selbst und ihres Zusammenhanges. Im Unterschied zu Benjamin schließt Habermas jede Möglichkeit einer revolutionären Gewalt konzeptuell aus. Deshalb plädiert er für eine politische Kultur, die von Klassenstrukturen hinreichend entkoppelt sein soll, nicht etwa für die Abschaffung der Klassenstruktur (vgl. Habermas 1992, 215). Die soziale Macht, die doch aber nur als Machtgefälle ein Problem darstellt, wird schließlich sogar in eine notwendige Bedingung des demokratischen Rechtsstaates umgedeutet, denn schließlich müssten die Parteien in der Diskursform der Verhandlung ihren Drohungen und Versprechungen Glaubwürdigkeit verleihen können (vgl. Habermas 1992, 216). Aber hat dies nicht nur dann einen demokratischen Sinn, wenn relative Gleichheit der sozialen Macht vorausgesetzt wird?

Um eine gewisse Kontrolle der Umsetzung der kommunikativen in administrative Macht ansatzweise einzubeziehen, muss Habermas doch auf die Praxis derer zurückgreifen, die miteinander reden. Er tut dies mit dem Begriff der Öffentlichkeit. Aus der Öffentlichkeit erhält die politische Sphäre einen Zufluss von »Themen, Beiträgen, Informationen und Gründen« (vgl. Habermas 1992, 225f). Die politische Sphäre soll dann als das Zentrum der Öffentlichkeit betrachtet werden, in dem sich dieser Zufluss durch institutionalisierte und geregelte Entscheidungsprozeduren

zur Rechtsgestalt verfestigt. Die *Volkssouveränität* hat sozusagen zwei Aggregatzustände aufzuweisen: den flüssigen der *Öffentlichkeit* und den festen des *Rechtssystems*. Habermas schreibt:

»Wenn sich die kommunikativ verflüssigte Souveränität der Staatsbürger in der Macht öffentlicher Diskurse zur Geltung bringt, die autonomen Öffentlichkeiten entspringen, aber in Beschlüssen *demokratisch verfahrens* und *politisch verantwortlicher* Gesetzgebungskörperschaften Gestalt annehmen, wird der Pluralismus der Überzeugungen und Interessen nicht unterdrückt, sondern entfesselt und in revidierbaren Mehrheitsentscheidungen wie in Kompromissen anerkannt. Die Einheit einer vollständig prozeduralisierten Vernunft zieht sich dann nämlich in die diskursive Struktur öffentlicher Kommunikationen zurück. Sie gesteht keinem Konsens Zwanglosigkeit und damit legitimierende Kraft zu, der sich nicht unter fallibilistischem Vorbehalt und auf der Grundlage anarchisch entfesselter kommunikativer Freiheiten einspielt. Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selber – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist« (Habermas 1992, 228f).

Der Taumel dieser Freiheit läuft freilich in der wirklichen Öffentlichkeit Gefahr, nur der Taumel der Narrenfreiheit zu sein, den zuzulassen sich eine politisch relevante und sozial überlegene Gewalt leisten kann.

Die Hoffnung dieser normativen Theorie des Rechts und der Politik auf Verwirklichung kann sich nach ihren eigenen Voraussetzungen nur darauf gründen, dass sich Argumente beim Gang durch die institutionalisierten Diskurse als stärker erweisen als die aus dem Gefälle der sozialen Gewalten resultierenden Privat- und Klasseninteressen. Nach den Voraussetzungen dieser Theorie könnten wohl nur dann jene historischen Lernprozesse in Gang kommen, auf die Habermas gerne verweist.

### 8.7. Schlussbemerkungen

*Die Begründung des Legalismus durch Habermas beruht darauf, dass universalpragmatische Voraussetzungen verschiedener Diskursarten als politische Grundrechte bzw. Menschenrechte identifiziert werden. Die Grundnormen werden also rekonstruktiv aus den legalen Verfahren gewonnen. Insofern die Begründung des Legalismus ein rein rationales Problem ist, vermag diese Begründungsstrategie durchaus zu überzeugen. Dennoch zeigen sich insbesondere zwei miteinander im Zusammenhang stehende Probleme.*

Das erste Problem betrifft bestimmte Tugenden oder Fähigkeiten. Wenn es nach Habermas als eine Schwäche des republikanischen Mo-

dells angesehen werden muss, dass dieses Modell hohe Ansprüche an die ethischen Tugenden der Bürger stellt, dann muss es wohl analog als eine Schwäche des Diskursmodells angesehen werden, dass dieses Modell *sehr hohe Ansprüche an die dianoetischen Tugenden im Sinne von Diskurs- und Argumentationsfähigkeiten* stellt. Diese Ansprüche steigen mit den Möglichkeiten massenmedialer Manipulationstechniken. Durch die von Habermas ins Spiel gebrachten advokatorischen Diskurse können solche Fähigkeitsdefizite nicht systematisch ausgeglichen werden, weil dies sonst einer politischen Entrechtung gleichkäme, also den inklusiven Charakter der Meinungs- und Willensbildung, d.h. die *Freiheits- und Teilnahmerechte*, aufheben oder zumindest gefährden würde. Um den inklusiven Charakter der diskursiven Verfahren zu wahren, muss also ein hohes Bildungsniveau bei allen Bürgern gegeben sein. Neben den Freiheits- und Teilnahmerechten bedarf es daher auch der *Teilhaberechte*, insbesondere jener Rechte, die real gleiche Bildungschancen sichern (vgl. Habermas 1992, 155ff). Es ließe sich sogar fragen, ob nicht annähernd gleiche Diskurs- und Argumentationsfähigkeiten vorausgesetzt werden müssen und nicht nur realiter gleiche Chancen, diese zu erwerben.

Die Teilhabe an Bildung setzt wiederum die Teilhabe an Gütern voraus, womit auf die *relative soziale Gleichheit als Voraussetzung der Demokratie* verwiesen ist. Dieser zweiter, über das Tugend- oder Bildungsproblem hinausreichende Problemkreis wird von Habermas ausschließlich als sozialstaatliches Rechtsprogramm diskutiert. Seine Empfehlung läuft im Prinzip darauf hinaus, dass der Staat und sein Rechtssystem weder diskriminierend noch paternalistisch sein sollten. Nichtdiskriminierend zu sein, bedeutet, nicht unempfindlich zu sein gegen »die freiheitseinschränkende Nebenfolgen faktischer Ungleichheit«; nicht paternalistisch zu sein bedeutet, nicht unempfindlich zu sein gegen »die freiheitseinschränkende Nebenfolgen der staatlichen Kompensation dieser Ungleichheiten« (Habermas 1992, 503). Die direkte Auseinandersetzung mit Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, der Eigentums- und Besitzverhältnisse, der Demokratisierung der Wirtschaft und mit ähnlichen Themen aus dem Bereich der Politischen Ökonomie wird von Habermas abgelehnt und zum Teil als unzeitgemäß verurteilt, weil damit in der Staats- und Rechtsphilosophie hinter die Einsicht in die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Sphären, sogenannter Subsysteme, zurückgegangen werde. In dieser Ablehnung eines inhaltlichen Konzepts zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit im Rahmen der Staats- und

Rechtsphilosophie kommt die Tendenz zur Entmoralisierung der Politischen Philosophie durch Habermas zum Ausdruck. Wenn nämlich das Moralprinzip, also die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen, nur noch eines unter anderen der Prinzipien ist, die dem Diskursprinzip, also dem Prinzip der möglichen Zustimmung der Teilnehmer rationaler Diskurse, entsprechen, dann ist faktisch zu erwarten, dass das Moralprinzip mehr und mehr von Diskursen in der Form von Verhandlungen zur Kompromissbildung verdrängt wird und damit nicht mehr oder kaum noch vom Demokratieprinzip in Anspruch genommen wird: Die inkludierenden Argumentationen der politischen Willensbildung vollziehen sich immer weniger in Form moralischer Argumentationen bzw. kommunikativen Handelns, sondern zunehmend in Form von strategisch ausgerichteten Diskursen zur Kompromissbildung oder zur bloßen Überredung. Die Entmoralisierung erscheint somit als der für den Legalismus zu zahlende Preis, was aber zu einem Legitimitätsverlust des gesamten politisch-juridischen Systems führen kann.

## 9. NIKLAS LUHMANN SYSTEMTHEORIE DES RECHTS UND DER POLITIK

Niklas Luhmann, er lebte von 1927 bis 1998, zählt zu den bedeutendsten Soziologen des 20. Jahrhunderts. Sein Hauptverdienst besteht darin, die Soziologie als Theorie der Gesellschaft und ihrer Evolution auf elaborierte Weise *systemtheoretisch* begründet zu haben. Die Gesellschaft insgesamt wie auch ihre Teilbereiche, sogenannte *Sub- oder Teilsysteme*, werden als *soziale Systeme* thematisiert.

Bevor auf die Subsysteme *Recht* und *Politik* näher eingegangen werden kann, ist daher zu klären, was unter einem *System* überhaupt verstanden wird und worin sich ein *soziales System* von anderen Systemen unterscheidet. Auf dieser Grundlage können dann Recht und Politik als *spezifische soziale Systeme* hinsichtlich ihres *Codes* und ihrer *Funktion* dargestellt werden. Schließlich soll es um die *strukturelle Kopplung* zwischen beiden Systemen gehen. Einige abschließende Reflexionen gelten *dem Status und der Problemsicht* der Systemtheorie des Rechts und der Politik.

### 9.1. Was ist ein System?

Ein möglicher Zugang zu Luhmanns Systembegriff liegt in dessen Unterscheidung von *herkömmlichen Auffassungen*. So wird unter einem System oft eine Menge von Elementen verstanden, die untereinander in bestimmten Relationen stehen. Auf diese Weise ergibt sich eine Struktur, welche die Identität eines Systems definiert. Damit das System seine Identität wahrt und als solches bestand hat, muss es Funktionen ausbilden, die seine Elemente erhalten und seine Relationen stabilisieren.

Ein solcher Systembegriff mündet daher in *Stabilitätstheorien*, wie sie z. B. im 17. und 18. Jahrhundert in Gestalt von *Gleichgewichtstheorien* aufkamen.<sup>46</sup> In der Wirtschaft ging es dabei um das Gleichgewicht des

<sup>46</sup> Vgl. Niklas Luhmann: Einführung in die Systemtheorie [1991/92]. Hrsg. von Dirk Baecker. Heidelberg<sup>3</sup>2006, 42ff. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Luhmann 1991/92.

Handels und in der Politik um das militärisch-politische Gleichgewicht zwischen den Staaten in Europa.

Solche Ansätze unterstellen, dass mit der Nähe zum Gleichgewichtszustand die Stabilität des Systems steigt. Das System reagiert also in erster Linie auf Störungen des Gleichgewichts, um dieses wiederherzustellen. Dies bedeutet aber umgekehrt, dass solche Systeme *störungsempfindlich* sind. Daher stellt sich die Frage, ob die Stabilität des Systems nicht gerade durch einen bestimmten *Ungleichgewichtszustand* besser garantiert werden kann. Auf diese Weise soll das System *störungstoleranter* werden.

Hinsichtlich des wirtschaftlichen Systems könnte dies z. B. Folgendes bedeuten: Wenn Angebot und Nachfrage – sei es an Waren, sei es an Arbeitskräften – im Gleichgewicht sind, besitzt dessen Störung ein hohes Instabilitätspotenzial. Wenn es aber ein gewisses Maß an Überproduktion und eine gewisse Reserve an Arbeitskräften gibt, also ein Ungleichgewicht, dann können Störungen – z. B. plötzliche Ausfälle oder plötzlich erhöhte Bedarfslagen – die Stabilität des Systems nicht so leicht gefährden.

Der Übergang von einer Gleichgewichtstheorie zu einer Ungleichgewichtstheorie ist ein erster Einschnitt in der Entwicklung systemtheoretischen Denkens. Ein zweiter ergibt sich mit dem Problem der Entropie.

In der Thermodynamik bedeutet *Entropie* das Maß für den nicht in mechanische Arbeit umsetzbaren Energiegehalt eines physischen Systems. Für ein geschlossenes System, in dem irreversible Prozesse ablaufen, gilt, dass die Entropie steigt. In einem solchen System kommt es daher zum Stillstand, zum sogenannten *Wärmetod*, d. h., es ist keine Energie frei, um mechanische Arbeit zu verrichten, um Strukturen aufzubauen.

Die besonderen unterscheidbaren Systeme in der Welt – z. B. physische, lebende, psychische, soziale – bauen aber über lange Zeiträume hinweg Ordnungen auf. Um das erklären zu können, ist es sinnvoll, von *offenen Systemen* auszugehen, also solchen, die in einem Austausch mit ihrer Umwelt stehen, einen Austausch an Energie, Stoff oder Information, je nach Beschaffenheit des Systems.

Im engen Zusammenhang mit dem Konzept offener Systeme steht das Problem der *Evolution*. Die Evolutionstheorie in der Biologie möchte die Artenvielfalt des Lebens erklären. Verallgemeinert gesagt geht es darum, die Strukturvielfalt in der Geschichte eines Systems aus dem Verhältnis

von System und Umwelt zu verstehen: Wie resultieren aus zufälligen Umweltbedingungen und zufälligen Systemvariationen neue und stabile Strukturen? Auf welche Weise erfolgt ihre Selektion?

Das Zwischenergebnis lautet also, dass es um Systeme geht, die jenseits vom Gleichgewicht stabil sein können, die offen sind, also in einer Beziehung zu ihrer Umwelt stehen, und die einer Evolution unterliegen. Das *Verhältnis von System und Umwelt* rückt damit ins Zentrum der Betrachtung.

Diese Beziehung wird zunächst mit Hilfe des *Input-Output-Modells* gedacht, wobei prinzipiell zwei Varianten zu beachten sind. Nach der einen führt ein bestimmter Input zuverlässig zu einem bestimmten Output. Nach der anderen Variante werden sogenannte *Generalisierungen* angenommen: Unterschiedliche Inputs desselben Typs führen zu demselben Output oder derselbe Input führt zu unterschiedlichen Outputs, wobei zu fragen ist, ob diese Outputs vom selben Typ sind. Insbesondere die Generalisierungen, also die Unmöglichkeit bestimmte In- und Outputs einander eineindeutig zuzuordnen, verweisen auf die *Autonomie des Systems*, d.h. auf die Abhängigkeit der Reaktionen des Systems von systeminternen Zuständen und Parametern.

Zum weiteren Verständnis dieser Autonomie bietet sich das *kybernetische Feedback-Modell* an. Dieses erlaubt es, teleologisch erscheinende Zusammenhänge als kausale zu begreifen. Ein beliebtes Beispiel ist die thermostatregulierte Heizung. Sie scheint den Zweck zu verfolgen, die Raumtemperatur relativ konstant zu halten. Dies gelingt, weil eine Rückkopplung dafür sorgt, dass die Veränderung der Raumtemperatur vermittelt über ein Bimetall selbst zur Ursache des An- bzw. Ausschaltens der Heizung wird.

Rückkopplungen dieser Art werden *negative* genannt, weil sie Systemzustände innerhalb eines bestimmten Spielraumes konstant halten, also größere Veränderungen negieren. Ein *positives* Feedback dagegen führt dazu, dass die Abweichungen von einem ursprünglichen Systemzustand immer größer werden. Dann ergeben sich zwei Fragen: Welche Abweichungsverstärkung verträgt das System? Und bringt das System selbst Gegenteilstendenzen hervor?

Das damit angedeutete Problem der *Selbstregulation* legt es nahe, ein System nicht durch die Relationen zwischen den Elementen zu definieren, sondern durch die *systemeigenen Operationen*. Wenn es einem System gelingt, auch fernab vom Gleichgewicht und von einem Ausgangszustand

anschlussfähig zu operieren, sich selbst zu regulieren, dann hat es Bestand. *Anschlussfähige Operationen* produzieren und reproduzieren zu können, das macht also das Wesentliche eines Systems aus. Indem es dies tut, unterscheidet sich das System selbst von seiner Umwelt und behauptet sich gegen *Umwelteinwirkungen*, indem es eine *Evolution* vollzieht, d.h. trotz beträchtlicher Veränderungen weiter funktioniert. Ein solches System nennt Luhmann ein *operativ geschlossenes*.

In seiner Systemtheorie geht Luhmann davon aus, dass es *je genau ein Typ von Operationen* ist, der ein System in spezifischer Weise charakterisiert. Diese Gedanken zusammenfassend schreibt er:

»Wenn eine Operation eines bestimmten Typus anläuft und, wie ich gerne sage, anschlussfähig ist, das heißt Nachfolge findet, mit derselben Typik von Operationen Konsequenzen hat, entsteht ein System. Denn wenn man Operation an Operation anschließt, geschieht das selektiv. Etwas anderes als dies geschieht nicht; der *unmarked space* oder die Umwelt bleiben draußen vor; das System bildet sich als eine Verkettung von Operationen. Die Differenz von System und Umwelt entsteht allein aus der Tatsache, dass eine Operation eine weitere Operation gleichen Typs erzeugt« (Luhmann 1991/92, 77).

Die Theorie der operativen Geschlossenheit bedeutet keineswegs eine Rückkehr zur Theorie geschlossener Systeme, sondern es geht um die operative Geschlossenheit offener Systeme. Dies hat zur Konsequenz, dass innerhalb der Theorie operativer Geschlossenheit zwischen *Operation und Kausalität* unterschieden werden muss (vgl. Luhmann 1991/92, 93).

Operative Geschlossenheit, operationale Spezifik und Kausalität lassen sich am besten anhand von Beispielen erläutern. Hierfür bietet sich Luhmanns Unterscheidung zwischen lebenden, psychischen und sozialen Systemen an.

Luhmann bezeichnet das *Leben* als eine »biochemische Einmalerrfindung« (Luhmann 1991/92, 78). Das soll besagen, dass sich lebende Systeme – wie groß ihre Unterschiede voneinander ansonsten sein mögen – alle »auf der Basis eines prinzipiell chemisch gleichen Operationstyps« (Luhmann 1991/92, 78) selbst reproduzieren, also eine *Autopoiesis* vollziehen. Dieser Operationstyp kann in der *Reproduktion von bestimmten organischen Makromolekülen* gesehen werden, bei denen es sich insbesondere um Nucleinsäuren und Proteine, aber auch um Kohlehydrate und Lipide handelt. Luhmann schreibt: »Von der Operation her gesehen, ist die Einheit von Leben in einem strengen Sinne garantiert« (Luhmann 1991/92, 78).

An dieser Stelle wird ein Charakteristikum der Systemtheorie deutlich. Sie fragt *nicht* nach der *Entstehung* des systemkonstitutiven Operationstyps und will dieses Entstehen nicht erklären. Die systemtypische Operationsweise wird für systemtheoretische Untersuchungen lediglich konstatiert. Im Falle des Lebens bleibt auch keine andere Wahl, denn die Entstehung des Lebens seiner Operationsweise nach ist auch von naturwissenschaftlicher Seite bis heute ungeklärt. Dass seit Friedrich Wöhlers Synthesen der Oxalsäure (1824) und des Harnstoffs (1828) weitaus komplexere organische Verbindungen künstlich hergestellt werden können, ändert nichts daran, dass keine dieser Substanzen lebt. Verallgemeinernd könnte daher gesagt werden, dass Systeme aufgrund ihrer typischen Operationsweise gegenüber ihren stofflich-energetischen Elementen *emergente* Eigenschaften besitzen. Damit ist zugleich gesagt, dass die Strukturen eines Systems »nur in dem Moment wirksam sind, in dem das System operiert« (Luhmann 1991/92, 101).

Für *psychische Systeme*, einschließlich des Bewusstseins, ist nach Luhmann die Operationsweise »einer laufenden Aufmerksamkeit für identifizierbare Wahrnehmungen« typisch (Luhmann 1991/92, 122f). Bei diesen Wahrnehmungen kann es sich auch um die Wahrnehmungen von Symbolisierungen, z. B. in Form der Laut- und Schriftsprache, handeln.

Der Operationstyp *sozialer Systeme* wird von Luhmann als *Kommunikation* bestimmt. Die meisten, wenn nicht alle Theoriealternativen entscheiden sich an dieser Stelle für die *Handlung*. Luhmann aber schreibt dagegen:

»Ich glaube nicht, dass der Handlungsbegriff sich dazu eignet, in unserem Zusammenhang an die Stelle des Kommunikationsbegriffs zu treten, weil er normalerweise einen Akteur voraussetzt, dem die Handlung zugerechnet werden kann, und weil er sich schlecht spezifisch auf Sozialität zuschneiden lässt. Handlung gibt es auch dann, wenn niemand zuschaut, wenn niemand da ist, wenn man nicht erwartet, dass jemand auf sie reagiert, etwa wenn man sich alleine die Zähne putzt. Man tut das nur, weil man weiß, dass man das tun sollte. Jemand hat es einem gesagt, und die Zahnbürste ist von jemandem dahin gestellt worden, aber im Prinzip kann man sich Handlung als eine solitäre, individuelle, sozial resonanzlose Operation vorstellen, während man das bei Kommunikation nicht kann. Kommunikation kommt überhaupt nur zustande, wenn jemand im Groben versteht oder vielleicht auch missversteht, aber jedenfalls so weit versteht, dass die Kommunikation weiterlaufen kann, und das liegt außerhalb dessen, was man durch die bloße Benutzung von Sprache schon sicherstellen könnte. Es muss jemand erreichbar sein, muss hören oder lesen können« (Luhmann 1991/92, 79).

Dies ist zweifellos einer der umstrittensten Punkte des Konzepts von Luhmann. Dafür gibt es hauptsächlich zwei Gründe.

Erstens wird die Kommunikation üblicherweise nicht der Handlung gegenübergestellt, sondern als eine Art oder Weise des Handelns verstanden. Hier liegt der Verdacht nahe, dass Luhmann sozusagen unter der Hand an dieser Beziehung festhält, indem er Kommunikationen als Operationen bezeichnet, aber den Begriff *Operation* eigentlich nie definiert. Zweitens wird für gewöhnlich davon ausgegangen, dass Handeln immer – und zwar in mehrfacher Hinsicht – eine soziale Dimension besitzt: Menschen erwerben ihre Handlungsfähigkeit nur im Prozess der Sozialisation; handelnd werden immer Bedingungen in Anspruch genommen, die sozialen Ursprungs sind; je Handlung zeitigt zumindest der Möglichkeit nach bzw. mittelbar soziale Konsequenzen. All dies gilt auch für das solitäre Zähneputzen. Wenn es um die spezifische Problemsicht der Systemtheorie geht, wird deshalb auf Luhmanns grundsätzliche Entscheidung zugunsten der Kommunikation und gegen die Handlung zurückzukommen sein.

Bevor auf den Kommunikationsbegriff und damit auf die Spezifik sozialer Systeme näher eingegangen wird, soll anhand der Beispiele die Differenz von operativer Geschlossenheit und Kausalität kurz erläutert werden. Mit dieser Differenz wird noch einmal das Thema *Emergenz* berührt.

*Kausalität* führt Luhmann als ein *Beobachtungsschema* ein. Er schreibt: »Formal gesehen ist Kausalität ein Schema der Weltbeobachtung. [...] Wir können nicht die gesamte Welt kausal aufgliedern. Das würde die Informationskapazität eines jeden beobachtenden Systems sprengen. Kausalität ist daher immer selektiv und daher auch immer zuzurechnen einem Beobachter mit bestimmten Interessen, bestimmten Strukturen und bestimmten Informationsverarbeitungskapazitäten. Das gilt allein schon wegen der Unendlichkeit der weiteren Kausalitäten, die mitspielen können« (Luhmann 1991/92, 94).

Wenn ein solcher Beobachter das Verhältnis von System und Umwelt betrachtet, dann kann er unterscheiden zwischen solchen Einflüssen der Umwelt, auf die das System mit anschlussfähigen Operationen antwortet, also z.B. Nahrungsaufnahme bei lebenden Systemen, Neuorientierung der Aufmerksamkeit bei psychischen Systemen oder irgendeiner Art von Kommunikation bei sozialen Systemen, und solchen Einflüssen, die auf das System eine destruktive Wirkung ausüben, denen es also nicht mit einer anschlussfähigen Operation begegnen kann, wie z.B. der Aufnahme toxischer Stoffe bei Lebewesen, einer Lautstärke oder einem Helligkeitsgrad, welche taub oder blind machen und so die Wahrnehmungsfähigkeit zeitweise oder dauerhaft ausschalten, oder Ereignisse, die von

der Kommunikation nicht erfasst werden können bzw. die Kommunikation unmöglich werden lassen.

Operativ geschlossene Systeme sind also prinzipiell für kausale Einflüsse offen, von denen einige nur destruktiv wirken können, während andere anschlussfähige Operationen veranlassen. Der Begriff *Kausalität* wird nun bezüglich solcher Systeme so festgelegt, dass er ausschließlich für die destruktiven Wirkungen angewandt wird (vgl. Luhmann 1991/92, 120).

Darüber, ob Umwelteinflüsse destruktiv wirken oder ob sie systemtypische Operationen zulassen, entscheidet in erster Linie die sogenannte *strukturelle Kopplung*. Luhmann schreibt:

»Es gibt strukturelle Kopplungen, die, wenn man so sagen darf, Kausalitäten bündeln, häufen, kanalisieren und dadurch System und Umwelt koordinieren oder integrieren, ohne die These der operativen Geschlossenheit zu tangieren: Gerade weil Systeme operativ geschlossen sind, können sie über strukturelle Kopplungen beeinflusst werden [...]« (Luhmann 1991/92, 100).

Die *strukturelle Kopplung* ist also der Ort, an dem sich entscheidet, ob Umwelteinflüsse entweder mit der Autopoiesis des Systems kompatibel sind oder destruktiv auf das System wirken (vgl. Luhmann 1991/92, 121). Auch sogenannte *Programme*, von denen bezüglich des Rechtssystems noch die Rede sein wird, sind ein Ort solcher Selektion, setzen aber ihrerseits die strukturelle Kopplung voraus.

Beispiele für strukturelle Kopplungen zwischen lebenden Systemen und ihrer physischen Umwelt könnten bestimmte chemische Verbindungen sein oder auch das Verhältnis von Muskelkraft und Schwerkraft (vgl. Luhmann 1991/92, 120). Psychische Systeme sind beispielsweise durch neurologische Strukturen mit lebenden Systemen, die für sie Umwelt sind, gekoppelt. Besonders wichtig für Luhmanns Soziologie ist die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen durch die Sprache (vgl. Luhmann 1991/92, 122).

Aus diesen Bestimmungen der Begriffe *Operation*, *Kausalität* und *strukturelle Kopplung* zieht Luhmann für das Emergenzproblem im Hinblick auf soziale Systeme den folgenden Schluss:

»Wenn man annimmt, dass diese Theorie stimmt, heißt das für die Emergenzfrage, dass Emergenz nur möglich ist durch eine komplette Abkopplung von energetischen und materiellen oder biologischen und psychologischen Bedingungen, die auf einer anderen Ebene dazu führt, Systeme zu bilden. Wir haben es mit einer vollkommenen Abschottung, Abkopplung, Ausschließung von durchgreifenden Effekten zu tun, die, wenn sie vorkämen, destruktiv sein müssten« (Luhmann 1991/92, 263).

Es gelten also offensichtlich die folgenden Beziehungen: Das physische System ist für das lebende, das lebende für das psychische und das psychische für das soziale jeweils eine notwendige Bedingung. Also ist z. B. auch das physische für das soziale System eine notwendige Bedingung. Jedes System, das im Verhältnis zu einem anderen System in der Position einer notwendigen Bedingung steht, kann auf dieses entweder einen kausalen und somit destruktiven Einfluss ausüben oder es ist mit ihm strukturell gekoppelt, wodurch eine Transformation seines Einflusses gemäß der Autopoiesis des anderen Systems stattfindet. Ein System B ist also gegenüber einem System A genau dann *emergent*, wenn A eine notwendige Bedingung von B ist und die typische Operationsweise von A nur destruktiv kausal in B wirken kann. Dies heißt auch, dass ein System A nur dann eine notwendige Bedingung für ein System B sein kann, wenn zwischen beiden eine strukturelle Kopplung besteht.

Nach diesen allgemeinen Erläuterungen zum Systembegriff ist nun auf den Begriff der Kommunikation und mithin auf die Spezifik sozialer Systeme näher einzugehen.

### 9.2. *Kommunikation als Operation sozialer Systeme*

Kommunikation findet nach Luhmann im Medium *Sinn* statt, d. h., es handelt sich um eine Operation, die mit der *Unterscheidung von Potenzialität und Aktualität* arbeitet (vgl. Luhmann 1991/92, 233). *Potenzialität* bedeutet einen Bereich der losen Kopplung von bestimmten Elementen (vgl. Luhmann 1991/92, 227), etwa die Gesamtheit der Wörter einer Sprache. *Aktualität* bedeutet die Selektion von festen Kopplungen, sogenannten *Formen*, aus dem Bereich der Potenzialität, z. B. die Bildung bestimmter Sätze. Diese Erläuterung des Sinnbegriffs am Beispiel der Sprache verweist darauf, dass zwei Systeme in diesem Medium operieren, denn die Sprache wurde als strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen eingeführt. Psychische Systeme aktualisieren also durch Aufmerksamkeit und Wahrnehmung Formen im Medium Sinn (vgl. Luhmann 1991/92, 275ff), soziale Systeme durch Kommunikation. Jede Aktualisierung einer Form schließt aktuell andere Formen aus und verweist zugleich auf ein Möglichkeitsfeld anderer Aktualisierungen.

*Kommunikation* wird verstanden als die *Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen*. Das Verstehen ist das übergreifende, das einheitsstiftende Moment: Bei jeder Kommunikation muss verstanden werden, dass eine Mitteilung vorliegt, weiterhin muss verstanden werden, was mitgeteilt wird, d.h. worin die Information besteht (vgl. Luhmann 1991/92, 298ff), und es muss verstanden werden, dass die mitgeteilte Information verstanden wird, dass sie so und nicht anders verstanden wird. Dem Verstehen eignet also eine Selbstbezüglichkeit, die Luhmann *Selbstbeobachtung* nennt. Kommunikation ist also eine sich selbst beobachtende Operation (vgl. Luhmann, 1991/92, 300f).

Worin besteht die *Funktion der Kommunikation*? Übliche Antworten auf diese Fragen lauten: Die Kommunikation dient der Verständigung, die ihrerseits verstanden wird als das Finden eines Kompromisses, als das Herstellen eines Konsenses oder als das Ausräumen von Missverständnissen. In all diesen Fällen endet die Kommunikation mit dem Erreichen eines Handlungszwecks. Kommunikation wird aber von Luhmann nicht als Handlung konzipiert. Die genannten Handlungen können zwar im Prozess der Kommunikation über Zuschreibungen vorkommen (vgl. Luhmann 1991/92, 302f), aber die Kommunikation läuft unabhängig davon weiter: Sie endet nicht wie eine Handlung mit dem Erreichen eines Zwecks. Die *Funktion der Kommunikation* besteht deshalb nach Luhmann darin, mit Hilfe eines binären Codes *Unsicherheitsabsorption durch Komplexitätsreduktion* zu ermöglichen (Luhmann 1991/92, 303f).

Die Rede vom *binären Code* meint die Offenheit der Kommunikation für *Ja-Nein-Verzweigungen*: *Ja* bedeutet, dass die mitgeteilte und verstandene Information als eine akzeptierte Prämisse in die Fortführung der Kommunikation eingeht; *Nein* bedeutet, dass aufgrund einer Ablehnung oder eines Missverständnisses das Abgelehnte oder Missverstandene erneut thematisiert wird, womit die Kommunikation aber auch weiterläuft. Die Ja-Nein-Unterscheidung muss ihrerseits *bejaht* werden, d.h. Kommunikation muss prinzipiell für beide Möglichkeiten der Fortsetzung offen sein: Wenn nämlich immer ein Ja erwartet oder gar erzwungen wird, dann ist der Prozess kein kommunikativer mehr; wenn aber immer ein Nein erfolgt, dann ist Kommunikation unmöglich. Die Unsicherheitsabsorption durch Komplexitätsreduktion besteht darin, dass nicht ständig alles infrage gestellt werden muss. Dies setzt aber voraus, dass die Kommunikation häufiger über das Ja als über das Nein fortgesetzt wird. Das provoziert die folgenden Fragen, die Luhmann wie folgt beantwortet:

»Wieso gibt es mehr Jas als Neins? Trifft das überhaupt zu? Wie wird die Option gesteuert? Das kann man in verschiedenen Hinsichten ausarbeiten. Eine Möglichkeit ist, zu sagen, dass die Kommunikation [...] logisch beim Verstehen anfängt und nicht beim Mitteilen. Derjenige, der mitteilt, antizipiert immer schon, ob er verstanden wird und ob es angenehm oder unangenehm, akzeptabel oder nicht akzeptabel ist, was er sagt, sodass in der Mitteilung die Bedingung des Verstehens zirkulär immer schon vorweggenommen ist, die Teilnehmer genügend sozialisiert sind und der Kommunikationsprozess selber genügend durchsichtig ist, dass man abschätzen kann, ob man Erfolg haben oder nicht haben wird. Ich denke, dass diese Voraussetzung eine elementare Voraussetzung der Kommunikation ist, denn sonst wäre es tatsächlich völlig unwahrscheinlich, dass man ein Verstehen erzeugt, das nicht ständig zu Ablehnung führt. Denn man muss ja immer davon ausgehen, dass es verschiedene Köpfe sind und dass der Kommunikationsprozess dadurch, dass er Informationen behandelt, immer selektiv ist, und dadurch, dass er Sinn behandelt, immer eine Auswahl aus anderen Möglichkeiten angibt, die mitpräsentiert sind. Wie sollte sich das im Weiteren immer bewähren, wenn man nicht diese Art von vorgreifender Selbstkontrolle einbaut?« (Luhmann 1991/92, 305f).

Nach diesen allgemeinen Charakteristika von sozialen Systemen sollen in Folgenden das Rechtssystem und das politische System näher betrachtet werden.

### 9.3. Die Funktionen von Recht und Politik

Recht und Politik sind soziale Systeme, Teilsysteme der Gesellschaft. Um sie zu spezifizieren, sind zunächst ihre beiden Funktionen zu bestimmen.

Die allgemeine Funktion eines kommunikativ operierenden Systems, nämlich Unsicherheit zu reduzieren, wird von Recht und Politik auf je spezifische Weise erfüllt. Die *Funktion des Rechts* bestimmt Luhmann als »Stabilisierung normativer Erwartungen durch Regulierung ihrer zeitlichen, sachlichen und sozialen Generalisierung«<sup>47</sup>. Die *Funktion der Politik* besteht darin, »Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden«<sup>48</sup> beizubehalten.

Für das Verständnis der Rechtsfunktion ist zunächst der Begriff der *normativen Erwartung* zu erläutern. Dieser Begriff wird mit Hilfe einer »Unterscheidung von Verhaltensmöglichkeiten im Enttäuschungsfall« (Luhmann 1995, 133) bestimmt. Wenn eine Erwartung enttäuscht wird,

47 Niklas Luhmann: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1995, 131. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Luhmann 1995.

48 Niklas Luhmann: Die Politik der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt/M. 2002, 84. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Luhmann 2002.

dann gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder wird die Erwartung aufgegeben oder sie wird beibehalten. Wenn sie aufgegeben wird, weil sie enttäuscht wurde, dann handelt es sich um eine *kognitive Erwartung*, die sich mit ihrer Enttäuschung als falsch herausstellt. An einer *normativen Erwartung* wird aber auch im Enttäuschungsfall festgehalten: Auch wenn das Erwartete manchmal nicht eintritt, so wird doch weiterhin erwartet, dass es eintreten soll. Eine *Norm* ist also eine kontrafaktisch stabilisierte und generalisierte Verhaltenserwartung (vgl. Luhmann 1995, 134).

Dass diese Generalisierung in *zeitlicher, sachlicher* und *sozialer* Hinsicht erfolgt, ermöglicht es, verlässlich wissen zu können, für welche Erwartungen jemand dauerhaft sozialen Rückhalt findet. Luhmann schreibt:

»Gibt es diese Erwartungssicherheit, kann man mit größerer Gelassenheit den Enttäuschungen des täglichen Lebens entgegensehen; man kann sich zumindest darauf verlassen, in seinen Erwartungen nicht diskreditiert zu werden. Man kann sich in höherem Maße riskantes Vertrauen oder auch Mißtrauen leisten, wenn man dem Recht vertrauen kann. Und das heißt nicht zuletzt: Man kann in einer komplexen Gesellschaft leben, in der personale oder interaktionelle Mechanismen der Vertrauenssicherung nicht mehr ausreichen. Damit ist das Recht aber auch anfällig für symbolisch vermittelte Vertrauenskrisen. Wenn Recht nicht mehr respektiert oder nicht mehr, so weit möglich, durchgesetzt wird, reichen die Folgen weit über das hinaus, was als Rechtsbruch unmittelbar vorliegt, und das System muß auf sehr viel unmittelbarere Formen der Vertrauenssicherung zurückgreifen« (Luhmann 1995, 132).

Seine Funktion vollzieht das Recht also weder durch den Aufbau personaler Beziehungen noch durch eine direkte, vorentscheidende Einflussnahme auf Motive und Handlungen, sondern vermittelt über Normen: »Die Norm verspricht nicht ein normgemäßes Verhalten, sie schützt aber den, der dies erwartet« (Luhmann 1995, 135).

Weil das Recht das Verhalten nicht direkt regelt, bedarf die juristische Norm der *Sanktionsbewehrung*. Daher »gehört die Aussicht auf Sanktionen zu demjenigen symbolischen Instrumentarium, an dem man erkennen kann, ob man im Sinne des Rechts erwartet oder nicht; und entsprechend mag das Ausbleiben von Sanktionen, die zu erwarten man ein Recht hatte, jene drastischen, über den Einzelfall hinauswirkenden Konsequenzen haben, die oft eintreten, wenn Symbole für etwas an sich Unsichtbares, hier die Zukunft, verletzt werden« (Luhmann 1995, 135). Dass die angedrohten Sanktionen im gegebenen Fall auch wirklich vollstreckt werden, ist daher eine Bedingung der Rechtssicherheit, des Vertrauens in das Rechtssystem.

Luhmann nimmt in seinen Erläuterungen der Rechtsfunktion zwar auf komplexe Gesellschaften Bezug, doch die Funktionsbestimmung selbst ist so gehalten, dass sie auf Rechtssysteme in verschiedenen Gesellschaften mit unterschiedlichen politischen Systemen zutrifft. Dies ist bei der Funktionsbestimmung der Politik anders, wie diesbezügliche Erläuterungen zeigen. Es ist insbesondere der *kollektive* Charakter der Bindung, der die *Bevorzugung eines legalistischen Politikverständnisses* anzeigt. Luhmann erläutert diesen Begriff so:

»Ferner geht es um *kollektive* Bindung, also um eine Selbstreferenz, die den Entscheidenden selbst einschließt. Also nicht um ein Hierarchiemodell, bei dem die Spitze wie von außen regieren könnte. [...] Auch der Entscheider selbst ist gebunden. Das schließt Möglichkeiten, Entscheidungen zu ändern, nicht aus, aber sie müssen sich dann als neue Entscheidungen darstellen, sie ergeben sich nicht einfach aus einer kontinuierlichen Ungebundenheit des ›Souveräns‹. Das impliziert auch, daß das System über Möglichkeiten verfügt, Ungebundenheit (Willkür) und Entscheidungsänderung zu unterscheiden. Dafür dient die Institution des Verfahrens, das eingehalten werden muß, wenn eine Entscheidungsänderung ihrerseits bindende Wirkung erreichen soll« (Luhmann 2002, 85).

An dieser Stelle, aber nicht nur an dieser, zeigt sich eine starke und konzeptuell bedeutsame Konvergenz zwischen den Ansätzen von Luhmann und Habermas. Beide sind legalistisch und präferieren damit eine bestimmte Art von Demokratie. Beide neigen zur Gleichsetzung von Souveränität mit Willkür und daher zur Verabschiedung des Souveränitätsbegriffs zugunsten institutionalisierter Verfahren. Diese konzeptuelle Drift ist also bereits in Luhmanns Begriff der politischen Funktion angelegt.

Diesem Begriff ist weiterhin eigen, was Luhmann den »Universalismus der Entscheidungsunterstellung« (Luhmann 2002, 86) nennt: Alles, was Politik thematisiert, betrachtet sie als eine Frage der Entscheidung, einschließlich der Entscheidungen über den Aufschub der Entscheidung oder über die Unterlassung der Entscheidung. In der Demokratie wird die *universelle Entscheidungsunterstellung* durch die Auseinandersetzungen zwischen Regierung und Opposition besonders deutlich und institutionalisiert. Die Zuspitzung auf Entscheidung ist nicht trivial, denn sie schwächt durch Reduktion der möglichen Alternativen das Moment der offenen und freimütigen Beratung, welches die Politik stattdessen auszeichnen könnte.

Das dritte Moment der Funktionsbestimmung der Politik, die *Bindung*, wird von Luhmann in einer Weise erläutert, die weniger eindeutig

auf ein System des parlamentarischen Legalismus zugeschnitten ist als im Falle des kollektiven Charakters der Bindung und im Falle des Universalismus der Entscheidungsunterstellung. Luhmann schreibt:

»*Bindung* soll sagen, daß eine Entscheidung als nicht mehr in Frage gestellte Prämisse für weitere Entscheidungen fungiert; aber nicht gesagt ist damit, daß bestimmte künftige Systemzustände festgelegt sind. Die Bindung muß *effektiv* eintreten und dies unabhängig von der Rationalität der Entscheidung, ihren Nutzen, ihrer normativen Geltung. In all diesen Fragen, die zu Kontroversen und Konflikten Anlaß geben könnten, kommt es politisch letztlich auf die Durchsetzung der Entscheidung über Prämissen von Entscheidungen an« (Luhmann 2002, 84f).

Vereinfacht gesagt geht es darum, dass politische Entscheidungen unabhängig von den verschiedenen Meinungen (vgl. Luhmann 2002, 87) über sie anerkannt und durchgesetzt werden. Politische Entscheidungen können letztlich nur durch politische Entscheidungen aufgehoben und revidiert werden, was zumindest für den Legalismus die Bindung an bestimmte Verfahren impliziert.

Diese Revidierbarkeit politischer Entscheidungen, aber auch die Sicherheit, dass politisch entschieden wird, werden durch das *Bereithalten der entsprechenden Kapazität* garantiert. Die anderen Subsysteme der Gesellschaft können darauf zählen, dass politisch entschieden wird, und können die Chancen für bestimmte Entscheidungen einschätzen, die vermittelt über strukturelle Kopplungen für sie relevant sind. *Kapazität* meint also eine Entscheidungsmacht, mit der gerechnet werden darf und muss (vgl. Luhmann 2002, 87).

#### 9.4. Die Codes von Recht und Politik

Für die Ausübung der Funktionen bedarf es eines je spezifischen Codes. Die allgemeine Definition des Begriffs *Code* kann daher lauten: Ein Code ist ein zweiwertiger Schematismus, den ein System benutzt, um »die eigenen Operationen zu strukturieren und von anderen Sachverhalten zu unterscheiden« (Luhmann 1995, 176).

Das Rechtssystem muss normative Erwartungen bzw. Enttäuschungen normativer Erwartungen bewerten, d.h. festlegen, welche stabilisiert und sanktioniert werden sollen und welche nicht. Der Code, der diese Orientierung leistet, ist die *Unterscheidung von Recht und Unrecht* (vgl. Luhmann 1995, 166ff), wobei auch *Unrecht* ein Rechtsbegriff ist.

Um diesen Code anwenden zu können, muss geklärt sein, welche Erwartungen bzw. Enttäuschungen überhaupt für das Rechtssystem relevant sind. Dies leisten sogenannte *Konditionalprogramme* (vgl. Luhmann 1995, 168ff). Sie stellen die Verbindung zwischen der *kognitiven Offenheit* und der *operativen Geschlossenheit* des Systems her. Die kognitive Offenheit erlaubt es, Unterscheidungen in der Systemumwelt zu treffen. Diese Unterscheidungen sind nur dann für das Operieren des Systems relevant, wenn sie in systeminterne Information transformiert werden. Konditionalprogramme vollziehen diese Transformation, indem sie Fakten interpretieren, d.h. ihnen einen Codewert zuordnen.

Die *allgemeine Form* eines Konditionalprogramms des Rechts kann so angegeben werden: Wenn Fakt F vorliegt, dann ist Entscheidung E rechtmäßig, wenn nicht, dann nicht. Solche Fakten können Tatbestände aus den verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen sein, auch aus dem Rechtssystem selbst, also auch Rechtstatsachen. Ein Beispiel für Letzteres könnte lauten: Wenn ein Gesetz G zum Zeitpunkt Z in Kraft trat und die Tat T vor Z erfolgte, dann ist eine gemäß G erfolgende Bestrafung für T nicht rechtmäßig.

Der *Code* ist formal und unveränderlich und daher konstitutiv für die Systemidentität. *Programme* sind kontingent, also historisch veränderlich, und inhaltlich bestimmt. Sie integrieren das Rechtssystem in die Gesellschaft, indem sie festlegen, welche gesellschaftlichen Fakten in das Rechtssystem eingehen, ohne dadurch dessen Code und Funktion zu verändern. Programme sorgen also dafür, dass sich das Rechtssystem ohne Identitätsverlust inhaltlich verändern kann.

Code und Programm tragen zur *Rechtssicherheit* bei: Der Code garantiert, dass rechtliche Entscheidungen allein nach der Unterscheidung von Recht und Unrecht getroffen werden, nicht nach anderen Unterscheidungen; die Zuordnung der Codewerte zu Fakten nach öffentlich bekannten Programmen garantiert Transparenz und Berechenbarkeit der Entscheidungen des Rechtssystems.

Der Code der Politik ist eine *qualifizierte Unterscheidung von Machtüberlegenheit und Machtunterlegenheit*. Diese Unterscheidung muss deshalb eine qualifizierte sein, weil es hier um Politik im Sinne eines autopoietischen Systems geht und nicht um einen weiten Politikbegriff, welcher z.B. auch die von Weber erwähnte »Politik« der klugen Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann oder z.B. die Machtdifferenz innerhalb einer Fabrikeinschließen würde (vgl. Luhmann 2002, 79f). Die Machtdifferenz

muss also in einer Weise näher bestimmt werden, welche das Problem der *Einheit und der Konzentration der politischen Macht im Staat* löst (vgl. Luhmann 2002, 80).

Einen wesentlichen Schritt in Richtung einer solchen Ausdifferenzierung des politischen Systems sieht Luhmann in der Erfindung von *Ämtern*, also in der Unterscheidung von »Amtsträgern und Amtsunterworfenen, von Regierung und Volk« (Luhmann 2002, 91). Luhmann schreibt:

»An Ämtern wird politische Macht sichtbar, ohne daß sie ihre Machtmittel laufend riskieren muß. Ämter sind eine friedliche Form der Präsentation und Ausübung von Macht. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß auch die Amtsmacht zum Kampf herausgefordert werden kann; aber es bestätigt unsere These von der Amtsförmigkeit ausdifferenzierter politischer Macht, daß dies mit einer besonderen Definition der Situation und unter besonderen Namen zu geschehen hat – Namen wie Rebellion, Aufstand, später auch Revolution. In der Normalform ist Macht dann nicht mehr auf ständige Selbstprüfung, auf Anspannen ihrer Muskeln angewiesen. Sie kann versuchen, durch ihre sachliche Notwendigkeit und ihre Leistungen zu überzeugen und muß nur dann als Macht auftreten, wenn Zweifel aufkommen, ob sie überhaupt existiert und sich durchsetzen kann« (Luhmann 2002, 91f).

Eine solche Codierung der Macht birgt aber die Gefahr einer Zuspitzung aller Konflikte zu einem Konflikt zwischen den regierenden Amtsträgern einerseits und dem Volk andererseits. Um seine Stabilität zu wahren, tendiert das politische System in einer solchen Konstellation zu gewaltsamen Repressionen.

Die Alternative besteht darin, *innerhalb des politischen Systems Konflikte zuzulassen, die gesellschaftliche Konflikte abbilden oder abzubilden scheinen* (vgl. Luhmann 2002, 94). Dies geschieht seit der Französischen Revolution mit Hilfe des sich weltweit durchsetzenden *Links/Rechts-Schemas* sowie der weiteren Differenzierung politischer *Parteien* (vgl. Luhmann 2002, 95). Politisch relevant sind dann jene Themen und Positionen, die von den politischen Parteien aufgegriffen werden und insofern sie in Partei- und Wahlprogramme Eingang finden. Diese politische Codierung der Information wird, wie Luhmann sich ausdrückt, durch den Code *Regierung/Opposition* »ideologisch dekonstruiert« (Luhmann 2002, 96): Die Parteien können in Abhängigkeit von Wahlen ihre Stellung in dieser qualifizierten Unterscheidung von Machtüberlegenheit und Machtunterlegenheit wechseln, können also mal Regierungs-, mal Oppositionspartei sein. *Die politischen Konflikte werden daher auf diese Codierung hin ausgerichtet und bilden gesellschaftliche Konflikte nicht mehr einfach ab.* Luhmann schreibt:

»Zwar werden auch die politischen Wahlen nach dem links/rechts-Schema inszeniert, aber da die Oppositionspartei willens und in der Lage sein muß, die Regierung zu übernehmen, dämpft das den Gegensatz. Wenn dieser den verbalen Aufwand im Wahlkampf allzusehr bestimmt, wird eine gewinnende Opposition sich genötigt sehen, das, was sie in Aussicht gestellt hatte, abzudämpfen oder glattweg aufzugeben. Mit all dem soll die Funktion dieses Schemas nicht bestritten werden. Im Gegenteil: es signalisiert die Bereitschaft des politischen Systems, Konflikte auszutragen – freilich nach einem eigenen Muster, für das sich in der gesellschaftlichen Umwelt keine genauen Entsprechungen finden. Die politischen Konflikte sind ausdifferenzierte Konflikte, die nur im operativ geschlossenen politischen System vorkommen können« (Luhmann 2002, 96).

*Thema des kollektiv bindenden Entscheidens* kann also nur das werden, was zuvor von einer politischen Partei aufgegriffen wird und dieser die Chance bietet, die Position der oder einer Regierungspartei durch eine entsprechende Organisation der Meinungs- und Willensbildung zu erringen: »Das *Problem der Demokratie* ist: wie breit das Themenspektrum sein kann, das im Schema von Regierung und Opposition und in der Struktur der Parteiendifferenzierung tatsächlich erfaßt werden kann« (Luhmann 2002, 102; Hervorhebung von mir).

Die Herausbildung des Codes Regierung/Opposition im Zuge der Demokratisierung der Politik verleiht dem politischen System Stabilität, weil der Wechsel in der Amtsführung gewaltlos und ohne große gesellschaftliche Umbrüche ermöglicht wird:

»In der Politik geht es jetzt nur noch um unterschiedliche Priorisierung von Werten und Interessen, soweit diese im Horizont von Entscheidungsmöglichkeiten auftauchen. Und Legitimität wird (was immer die Verfassungslehre davon halten mag) in der praktischen Politik gleichbedeutend mit Popularität« (Luhmann 2002, 100).

Als Ausdruck der faktischen Identifizierung von Legitimität mit Popularität muss die *Gemeinwohlformel* verstanden werden: In der Politik lassen sich jene Werte und Interessen durchsetzen, die sich populistisch als gemeinwohlorientiert *darstellen lassen*, als öffentliche Interessen (Luhmann 2002, 120ff).

### 9.5. Die strukturelle Kopplung von Recht und Politik

Aufgrund des engen Zusammenhanges von Recht und Politik fällt es für gewöhnlich schwer, in ihnen zwei autopoietische Systeme zu sehen. Die Rede von den staatlichen Gewalten oder vom Rechtsstaat ist Ausdruck einer *Einheitssicht*, die Recht und Politik einem System, das »Staat« genannt wird, zuordnet (vgl. Luhmann 1995, 417). Inhaltlich spricht für dieses Verständnis, dass einerseits Rechtsformen den politischen Einfluss auf das Recht limitieren und die Bürger vor politischer Willkür schützen und dass andererseits die Politik über die Gesetzgebung das Recht als Mittel zur Durchsetzung ihrer Entscheidungen verwendet. »Alles in allem stützen also die Positivierung des Rechts und die Demokratisierung von Politik einander wechselseitig und haben das, was als politisches System und als Rechtssystem heute vorliegt, so stark geprägt, daß es schwerfällt, zwei verschiedene und noch gar: operativ geschlossene, überschneidungsfreie Systeme zu sehen« (Luhmann 1995, 416).

Dies ändert aber nichts an den verschiedenen Funktionen und Codes, die weder aufeinander noch auf ein Drittes reduzierbar sind. Nur deshalb ist es nach Luhmann möglich, die Rechtsprechung zu entpolitisieren, d.h. von Machtüberlegenheit unabhängig zu machen, und die politischen Entscheidungen rechtlich überprüfen zu können (Luhmann 1995, 424):

»Das politische System profitiert davon, daß anderswo, nämlich im Recht, die Differenz Recht und Unrecht codiert ist und verwaltet wird. Und umgekehrt gesehen profitiert das Rechtssystem davon, daß der Friede, die eindeutig fixierte Machtdifferenz und mit ihr die Erzwingbarkeit von Entscheidungen anderswo, nämlich im politischen System, gesichert ist« (Luhmann 1995, 426).

Der Begriff der strukturellen Kopplung erlaubt es, den zweifellos vorhandenen Zusammenhang zwischen Recht und Politik darzustellen, ohne in eine Einheitssicht verfallen zu müssen. Die wichtigste strukturelle Kopplung zwischen den ausdifferenzierten Systemen Recht und Politik ist die *Verfassung*.

Die Verfassung regelt und kanalisiert die wechselseitigen Einflüsse von Recht und Politik und schreibt die Befreiung beider von anderen Einflüssen – z. B. von ökonomischer Macht oder physischer Gewalt – fest (vgl. Luhmann 2002, 391f; Luhmann 1995, 470). In diesem Sinne kann die *Verfassung* definiert werden als »ein positives Gesetz, das das positive Recht selbst begründet und von daher bestimmt, wie politische Macht organisiert und in Rechtsform mit rechtlich gegebenen Beschränkungen

ausgeübt werden kann« (Luhmann 1995, 472). Die Verfassung beinhaltet daher im Wesentlichen *zwei Teile: die Grund- und Schutzrechte der Bürger und die Regelung der staatlichen Kompetenzen und Verfahren* (vgl. Luhmann 2002, 392).

Für das *Recht* stellt die Verfassung das oberste Gesetz, sozusagen die *Grundnorm* dar; für die *Politik* ist die Verfassung im zweifachen Sinne ein *Instrument* (vgl. Luhmann 1995, 478): Zum einen symbolisiert sie die Beständigkeit und Legitimität der Ordnung und zum anderen ermöglicht sie Veränderungen und gibt ihnen eine grundsätzliche Orientierung.

Die Verfassung ist juristisch gesehen ein *autologischer Text* (vgl. Luhmann 1995, 472f): Sie weist sich selbst als Teil des Rechts aus; sie regelt die Verfahren und Bedingungen der eigenen Änderbarkeit, auch indem sie Teile von der Änderbarkeit ausnimmt; sie regelt die Kontrolle des Rechts nach ihrem Maßstab und sie externalisiert symbolisch die Verfassungsgebung durch Berufung auf den Willen Gottes oder des Volkes.

Die Verfassung als strukturelle Kopplung von Politik und Recht ist die *legalistische Lösung des Souveränitätsproblems* (vgl. Luhmann 1995, 475ff). Jede »Interpretation der Souveränität als Willkür« (Luhmann 1995, 477) wird praktisch ausgeschlossen, alles erscheint als rechtlich limitiert und geregelt, womit unsichtbar wird, »daß die wirkliche Limitierung der Souveränität des politischen Systems durch Machtkämpfe und -kalküle innerhalb politischer Eliten bestimmt ist« (Luhmann 1995, 479). Der moderne *Verfassungsstaat* bietet die Möglichkeit, Gesetze unter Beachtung demokratischer Verfahren jederzeit ändern zu können, ohne dies als Ausdruck von Willkür oder Gewalt erscheinen zu lassen.

## 9.6. Schlussbemerkungen

Luhmanns Systemtheorie des Rechts und der Politik konnte hier nur in einigen Grundzügen dargestellt werden. Es sollte erkennbar werden, dass Luhmann ein differenziertes Analyseinstrumentarium für komplexe, ausdifferenzierte Gesellschaften bereitstellt. Dennoch könnte eine Diskussion des Ansatzes von Luhmann sich an der Frage orientieren, ob die systemtheoretische Terminologie notwendig ist oder ob doch die Möglichkeit besteht, entsprechende Beschreibungen und Problemstellungen auch in einer anderen Begrifflichkeit zu leisten.

Luhmann selbst möchte jedenfalls sein systemtheoretisches Konzept nicht ausschließlich methodisch oder gar radikal konstruktivistisch verstanden wissen, sondern geht davon aus, dass moderne Gesellschaften hochkomplexe Systeme *sind*, die Methode also ihrem Gegenstand entspricht.<sup>49</sup>

Die *Vorteile der systemtheoretischen Analyse* sieht Luhmann vor allem in den folgenden Hauptpunkten (vgl. Luhmann 1998, 24ff): (1) Für die Systemtheorie besteht die Gesellschaft nicht aus konkreten Menschen, ihren Handlungen und ihren Beziehungen, sondern wesentlich aus typischen Operationen. (2) Entscheidend für das Verständnis der Gesellschaft ist daher nicht die Analyse individueller oder kollektiver Zwecksetzungen, sondern die Analyse der Anschlussfähigkeit von Operationen. (3) Es muss nicht der Standpunkt eines Beobachters oder Kritikers der Gesellschaft ausgewiesen werden, sondern jede Perspektive lässt sich systemtheoretisch einholen: als Selbst- oder Fremdreferenz eines bestimmten Systems. (4) Außerdem können territoriale, nationale und kulturelle Eigenheiten von Gesellschaften vernachlässigt werden: Es geht um das Funktionieren von modernen Gesellschaften überhaupt.

Diese Hauptpunkte stellen für die Theoriebildung insofern Vorteile dar, als sie in der Tat eine gewisse Komplexitätsreduktion gestatten. So wird es angesichts der sogenannten Globalisierung durchaus einsichtig sein, dass sich die Funktionsweisen der Gesellschaften bzw. ihrer Subsysteme über nationale und kulturelle Grenzen hinweg angleichen, wie es in Hauptpunkt (4) unterstellt wird. Die anderen drei Hauptpunkte allerdings stehen in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Frage, *ob und wie eine kritische Theorie der Gesellschaft möglich ist*. Die in ihnen methodisch vollzogene Komplexitätsreduktion schließt zumindest bestimmte Weisen der Kritik und der normativen Beurteilung aus.

Der Verzicht auf anthropologische und handlungstheoretische Perspektiven sowie auf natur- oder vernunftrechtliche Begründungen, denn darauf laufen die ersten drei Hauptpunkte hinaus, lässt die Frage nach einem *Maßstab für die Beurteilung von Gesellschaften* dringlich werden. Der Funktionalismus des systemtheoretischen Ansatzes erlaubt eigentlich *nur die Beurteilung unter dem Gesichtspunkt der unaufhörlichen Anschlussfähigkeit von Operationen*. Die Individuen und ihre Handlungen

49 Vgl. Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1998, 16ff. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Luhmann 1998.

sind nur Durchlaufstationen der systemischen Operationen. Es geht nicht darum, bestimmte Systeme so zu gestalten, dass bestimmte Lebensformen ermöglicht werden, sondern nur darum, dass die Systeme unaufhörlich weiter funktionieren. An dieses Systemerfordernis können die Individuen mehr oder weniger gut angepasst sein, was ihren Platz im System bis hin zum Ausschluss bestimmt. Und wenn die Gesellschaft tatsächlich ein solches System ist, dann ist bereits eine andere als die systemtheoretische Sicht eine mangelhafte Anpassung. Jede systemexterne Kritik muss als unmöglich, zumindest aber als unangemessen gelten. Kurz gesagt: Die funktionalistische Beschreibung ist ihr eigener Maßstab.

Die Unveränderlichkeit der sozialen Systeme hinsichtlich ihres Codes und ihrer Funktion, die Unaufhörlichkeit anschlussfähiger Operationen und die Marginalisierung menschlicher Individualität und Zwecksetzung sind Phänomene, welche teilweise bereits vor ihrer systemtheoretischen Thematisierung bemerkt wurden. Ihre Reflexion ist ein Ausgangspunkt für jene Diskussionen, die unter dem Schlagwort *Biopolitik* bekannt geworden sind.

## 10. HANNAH ARENDT UND ARNOLD GEHLEN POSTHISTOIRE UND DIE POLITISCHE BEDEUTSAMKEIT DES BLOSSEN LEBENS

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts tauchen Begriffe auf, die möglicherweise ein neues Paradigma in der Politischen Philosophie markieren. Die Diskussionen über die Frage, ob dies tatsächlich so ist, dauern bis heute an. Es handelt sich insbesondere um den Begriff *Biopolitik*, in dessen Umfeld auch die Begriffe *Biomacht*, *Gouvernementalität*, *nacktes Leben* und *Lager* gehören. Ausgangspunkt für diese Diskussionen sind Arbeiten Michel Foucaults aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre. Neue Impulse haben diese Debatten insbesondere durch Texte Giorgio Agambens seit den neunziger Jahren erhalten.

Das Wort »Biopolitik« hat Foucault nicht erfunden. Vor Foucault nutzten es naturalistische oder soziobiologische Konzepte der Politik und der Gesellschaft zur Selbstbezeichnung. Foucault verwendet den Begriff, um damit eine Tendenz der Moderne auszudrücken; Agamben versucht dem Begriff außerdem eine anthropologische bzw. ontologische Bedeutung zu geben, möchte zumindest solche Voraussetzungen der Biopolitik offenlegen. Das in diesem Kontext bereits klassisch gewordene Foucault-Zitat lautet: »Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.«<sup>50</sup>

Das damit angesprochene Thema, so zeigt ein durch diese Debatten motivierter Rückblick, findet sich bereits in Texten, die Mitte der fünfziger bis Mitte der siebziger Jahre entstanden sind: Hannah Arendt und Arnold Gehlen sprechen es im Kontext einer Analyse der Moderne an. Gehlen ordnet es außerdem in sein geschichtsphilosophisches Konzept des Posthistoire ein, welches durch Kristallisation einerseits und Unaufhörlichkeit andererseits charakterisiert ist. Die kritische und teilweise weiterführende Diskussion der Überlegungen Arendts und Gehlens bietet sich daher als eine Hinführung zu den Konzepten Foucaults und Agambens an, welche die Thematik zugleich historisch situiert und ihre Aktualität erkennbar werden lässt.

50 Michel Foucault: Der Wille zum Wissen [1976]. Sexualität und Wahrheit I. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt/M. 41991, 171.

### 10.1. Was ist das *Posthistoire*?

Arnold Gehlen, er lebte von 1904 bis 1976, charakterisiert den Zustand, welchen die Moderne nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Etablierung zweier Weltsysteme und dem wirtschaftlichen Aufschwung erreicht hat, mit Hilfe der Begriffe *Posthistoire*, *Kristallisation* und *Unaufhörlichkeit*.

Als *Kristallisation* bezeichnet Gehlen jenen Zustand eines Kulturgebietes, der eintritt, wenn alle grundsätzlichen Möglichkeiten entwickelt sind und damit der Rahmen für Änderungen vorgegeben ist.<sup>51</sup> In einem kristallisierten System erscheinen vermeintliche Neuerungen als *Abwechslungen*, nicht als Entwicklungen oder evolutionäre Veränderungen.<sup>52</sup>

Um vom *Posthistoire* sprechen zu können, müssen nicht alle kulturellen Bereiche kristallisiert sein. Entscheidend ist das *Ende der großen Schlüsselattitüden* (vgl. Gehlen 1961, 300), welches von sogenannten *postmodernen* Denkern später »das Ende der großen Erzählungen« genannt wird: der Verzicht oder gar die Unmöglichkeit, aus einer Gesamtschau heraus eine Weltinterpretation und entsprechende Handlungsanweisungen zu geben. Wesentlich am *Posthistoire* ist daher nicht die Revision der System- und Lebensbedingungen, sondern ihre Erhaltung.<sup>53</sup> Es ist ein Zustand der *Unaufhörlichkeit* (vgl. Gehlen 1975, 345).

Kristallisationen sieht Gehlen in den Gebieten der Religion, der Politik und der Kunst (vgl. Gehlen 1967, 334f) sowie darin, dass »eine Innenanpassung an die industriegesellschaftlichen Lebensformen derart erfolgt, daß diese nicht mehr infrage gestellt werden«<sup>54</sup>.

Die Religionen sind insofern kristallisiert, als es unwahrscheinlich ist, dass neue *weltreligiöse* Bewegungen entstehen. Eklektische, esoterische und individualistische Formen einer sogenannten *Neuen Religiosität* sind damit nicht ausgeschlossen, bleiben aber *Abwechslungen*, von denen keine eine weltweite und kulturprägende Bedeutsamkeit erlangt.

51 Vgl. Arnold Gehlen: Über kulturelle Kristallisation [1961]. In: Gesamtausgabe. Frankfurt/M. 2004, Bd. 6, 307. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1961.

52 Vgl. Arnold Gehlen: Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts [1967]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 333. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1967.

53 Vgl. Arnold Gehlen: Ende der Geschichte? [1975] In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 341. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1975.

54 Arnold Gehlen: Post-Histoire [1962]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 357. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1962.

Im Bereich der Kunst sind nach Gehlen bereits in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts alle Stilrichtungen und Genres entwickelt. Die systemtheoretische Manier vorwegnehmend führt Gehlen aus, dass sich gerade die Kunst von allen heteronomen Beziehungen befreit, einer Eigenlogik folgt und eine immer höhere Differenzierung ausbildet.<sup>55</sup> Als eine solche Autopoiesis vollzieht sich das Spiel der Abwechslung und der Selbstthematization der Kunst. Durchgespielte Möglichkeiten werden ad acta gelegt bzw. für den Markt reproduziert. Es darf bezweifelt werden, dass die Entwicklung neuer technischer Möglichkeiten, insbesondere jene der elektronischen Medien, an dieser Einschätzung etwas Wesentliches ändert.

Stabilisierte Endgültigkeit bescheinigt Gehlen schließlich auch den politischen Systemen und Ideologien. Von den Entwicklungsländern erwartet er keine grundsätzlichen Erneuerungen, sondern Entscheidungen zwischen Kapitalismus und Sozialismus bzw. Kombinationen beider Systeme. Die ideologischen Streitigkeiten können erbitterter ausgetragen werden, ohne dass dies zu grundsätzlicher Erneuerung führt. Auch der geopolitische Sieg des einen Systems über das andere ändert nach Gehlen nichts am Zustand der Kristallisation auf diesem Gebiet.

Einzig und allein im Bereich von Technik, Naturwissenschaft und Industrie werden nach Gehlen auch in Zukunft messbare Fortschritte erzielt. In den Strukturen dieses Komplexes sieht Gehlen keine inneren Gründe, die den »unendlichen« Fortschritt gefährden oder stoppen können.<sup>56</sup> Insofern Gehlen die Möglichkeit von Katastrophen und Gewaltausbrüchen nicht gänzlich ausschließt, verliert er die Umweltproblematik und mögliche soziale Folgen von Wirtschaftskrisen nicht gänzlich aus dem Blick, scheint ihnen aber keine entscheidende Bedeutsamkeit zuzubilligen. Diesen Problembereichen wird heute zwar größere Aufmerksamkeit geschenkt, aber die Lösungen werden dennoch weitestgehend von technisch-wissenschaftlichen Innovationen und ihrer wirtschaftlichen Verwertung erwartet. Die Kristallisationen in den Gebieten der Religion, der Kunst, der Politik und der Ideologie bleiben davon ebenso unberührt wie der Fortschrittsglaube im Bereich von Technik, Wissenschaft und Industrie.

55 Vgl. Arnold Gehlen: Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse [1956]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 290f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1956.

56 Vgl. Arnold Gehlen: Über kulturelle Evolutionen [1964]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 320. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Gehlen 1964.

## 10.2. Politische Grundsätze im Posthistoire

Gehlen selbst nennt einen der Gründe für diese Konstellation, wenn er darauf verweist, dass Politik und Wirtschaft im Posthistoire zum *Wachstum* gezwungen sind, um den Anspruch eines beständig *steigenden Lebensstandards* zu befriedigen. Er schreibt:

»Es gibt zwei Grundsätze, über die vollständige Einigkeit herrscht: daß die *Produktion* gesteigert werden und daß die Bevölkerung gegen die wichtigsten *Risiken* des Daseins geschützt werden muss: gegen eine Not im Alter, gegen Krankheit und Arbeitslosigkeit. Es liegt in der Logik der Industriegesellschaft, Fortschritt wollen zu müssen und ihn nur quantitativ denken zu können [...]. Mit dem Apriori der Steigerung der Produktion ist gesagt, daß der Staat für einen *steigenden* Lebensstandard sorgen muß« (Gehlen 1967, 331).

Gehlen glaubt daher, dass das Prinzip des Sozialstaates erhalten bleibt und die Wohlfahrt weiter gesteigert wird.

Gegen diese Prognose sprechen allerdings die Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre, in welchen sich ein *kontinuierlicher Sozialabbau* vollzogen hat, ein Trend, der sich mit großer Wahrscheinlichkeit fortsetzt. Diese Tendenz resultiert aber nicht aus dem Preisgeben der von Gehlen genannten Grundsätze oder gar dem Versuch, Fortschritt qualitativ zu denken. Verantwortlich für diese Entwicklung sind vielmehr die zwei folgenden Gründe.

Zum einen *entfällt* seit Ende der achtziger Jahre der *soziale Wettbewerb mit sozialistischen Staaten*, wie überhaupt die Alternative eines sozialistischen Staates historisch diskreditiert ist. Zum anderen, und dies ist der wichtigere Grund, ist der Abbau des Sozialstaates – wie auch das Einfrieren oder Sinken der Reallöhne – in Verbindung mit einer entsprechenden Wirtschafts- und Steuerpolitik ein Mechanismus der Umverteilung, der dem *tendenziellen Fall der Profitrate*<sup>57</sup> des in der Realwirtschaft eingesetzten Kapitals entgegengewirkt. Ein anderer solcher Mechanismus ist der

57 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1894]. Berlin 1983, Bd. III, 221–277 (Kap. 13–15). Über das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate schreibt Marx: »Es ist dies in jeder Beziehung das wichtigste Gesetz der modernen politischen Ökonomie und das wesentlichste, um die schwierigsten Verhältnisse zu verstehen. Es ist vom historischen Standpunkt aus das wichtigste Gesetz.« Karl Marx: Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie [1857/58]. In: Marx Engels Werke (MEW), Bd. 42, Berlin 1983, 641: »Vom historischen Standpunkt aus« – das heißt nicht: bezogen auf die Vergangenheit, sondern: hinsichtlich der weiteren Geschichte des Kapitalismus.

Aufbau eines Finanzsystems, das durch den Handel mit Optionen und mit Derivaten auf unbestimmte, aber letztlich begrenzte, Zeit höhere Renditen als in der Realwirtschaft ermöglicht, aber aufgrund mangelnder realwirtschaftlicher Deckung nicht stabil sein kann. Die zuerst genannten Mechanismen gewinnen daher an Bedeutsamkeit.

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass es entgegen der Annahme Gehlens in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem doch innere Gründe gibt, die gegen die problemlose Unaufhörlichkeit des Fortschritts von Technik, Wissenschaft und Industrie sprechen. Neben dem *tendenziellen Fall der realwirtschaftlichen Profitrate* sind die *Gefährdungen des ökologischen Systems* und die *Begrenztheit bestimmter Rohstoffressourcen* als solche Gründe zu nennen. Daher werden die Grundsätze der Steigerung von Produktion und Lebensstandard realiter infrage gestellt, auch dann, wenn die *Wachstums- und Wohlstandsideologie* weiterhin propagiert wird.

Wenn der Lebensstandard nicht mehr steigt bzw. sogar sinkt und wenn die Schere der Einkommensunterschiede und der daran gekoppelten Lebenschancen sich aus strukturellen Gründen weiter vergrößert, was die Rede vom Leistungsprinzip als absurd erscheinen lässt, dann wird die *Legitimationsbasis des gesamten Systems brüchig*. Es ist daher zu erwarten, dass *neue Strategien und Techniken der Systemerhaltung* sich insbesondere *im politischen Bereich* zeigen werden. Ob solche Neuigkeiten bloße Abwechslungen innerhalb des Posthistoire sein werden oder ob sie ein Ende der Kristallisation ankündigen, ist zunächst eine offene Frage.

Gesellschaftliche Veränderungen knüpfen an Vorhandenes an. Dies gilt auch auf dem Gebiet der Politik. Es ist daher von Interesse, worin Gehlen die Hauptaufgabe und die Domäne der Politik im Posthistoire erblickt.

Zum *vordringlichsten Politikum* auf einem praktisch und informativ klein gewordenen Erdball wird nach Gehlen das »Lebenwollen von allen«, das in seiner Drastik einen Kernbestand von Ernstaufgaben stellt (vgl. Gehlen 1961, 311). Inmitten der hoch technisierten Welt »erscheinen auf einmal die nackten biologischen Probleme der Übervölkerung, der Lebensverlängerung, der Geburtenbeschränkung und Welternährung« (Gehlen 1961, 314). In den alten Industriegesellschaften kommen heute die Probleme der Überalterung und des Rückgangs der einheimischen Bevölkerung im Zusammenhang mit zunehmender Migration hinzu, was an der *Art* der Probleme aber nichts ändert. Probleme dieser Art werden *biopolitische* genannt.

### 10.3. *Biopolitik als metabiologischer Prozess der Technisierung*

Gehlen verwendet das Wort »Biopolitik« nicht, aber er spricht diese Thematik der Sache nach nicht nur an, sondern er ordnet sie in einen anthropologischen und geschichtlichen Trend ein. Es handelt sich dabei um eine Deutung der modernen Technisierung im Hinblick auf die *kulturelle Evolution der Menschheit* (vgl. Gehlen 1964, 317).

Unter Berufung auf Hannah Arendt interpretiert Gehlen die in der Neuzeit geschaffene *vollständige Abhängigkeit der Menschheit von den Maschinen und deren immer weiteren Perfektionierung* als einen biologischen Vorgang im Großen, der sich als ein *metahumaner Prozess* immer mehr der Kontrolle durch die Menschen entzieht. Dies hat zur Folge, dass die für die politische Regulierung relevanten Beziehungen solche zwischen *Bevölkerungen, ihren Industrien und industriell geprägten Umwelten* sind, also einen globalen Maßstab erreichen, der die Chancen erfolgreicher politischer Regulierung minimiert. Dennoch muss die Politik um ihrer Anerkennung willen an ihrem Regulierungsanspruch festhalten, was ihr einen *zutiefst konservativen Zug* verleiht: Sie stellt sich dar als eine Regulierungstätigkeit, die dafür sorgen möchte, dass es immer so weitergeht. Eben deshalb bleibt sie der Wachstumsideologie und dem Versprechen steigenden Lebensstandards verhaftet und bildet, wie Gehlen sagt, pflegerisch-therapeutische Züge aus.

Der zuletzt genannte Aspekt wird aus heutiger Sicht belegt durch die vermeintliche Einheit von *Fördern und Fordern in der Sozialpolitik*, die mit *steigenden Kontroll- und Informationsbedürfnissen des Staates* verbunden ist, deren Befriedigung zusätzlich mit sogenannten *Sicherheitsanforderungen* gerechtfertigt wird. Gehlen zieht aus seinen Überlegungen den Schluss, dass sich die politischen Ziele vereinfachen, denn sie laufen letztlich alle auf die *Erhaltung des Systems* hinaus, während die Methoden, sie zu erreichen, technisch, d.h. in Verwaltung, Rechts- und Wirtschaftssystem, immer komplizierter werden (vgl. Gehlen 1964, 326).

Die Wechselwirkung zwischen der Abhängigkeit vom technischen Fortschritt und der Erfüllung der biopolitischen Aufgaben leitet also nach Gehlen »einen metabiologischen Vorgang neuer Art« ein, »für den man die Kategorien bereitstellen sollte« (vgl. Gehlen 1964, 329). Aus der Analyse des Posthistoire mit seinen kulturellen Kristallisationen und seiner Unaufhörlichkeit des technisch-industriellen Fortschritts und dessen kapitalistischer Verwertung folgt daher unmittelbar die Notwendigkeit der

Thematisierung der Biopolitik und ihrer Methoden. Wenn nämlich diese Analyse zutreffend ist, so gilt, wie Gehlen schreibt,

»daß der Sinn des allgemeintechnischen Fortschritts dann darin liegen würde, immer mehr Menschen ein immer längeres und gesünderes Leben zu verschaffen, ein zuletzt biologisches und ganz nackt als biologisches sich aufdrängendes Phänomen. Eben darin liegt wahrscheinlich die tiefere Begründung der nachgeschichtlichen Qualität des Vorgangs« (Gehlen 1962, 353).

Gehlen's Begriff des *allgemeintechnischen* Fortschritts orientiert sich an Thesen von Jacques Ellul<sup>58</sup>, der den Anwendungsbereich des Technikbegriffs erweitert, indem er nicht nur von der Maschinenteknik spricht, sondern auch von ökonomischer und Organisationstechnik. Im Anschluss an Ellul, aber auch an eine frühere Arbeit von Friedrich von Gottl-Ottilienfeld<sup>59</sup>, wird noch weitergehend zwischen erstens Real-, Güter- oder Produktionstechnik, zweitens Individual-, Selbst- oder Humantechniken, drittens Sozial- oder Organisationstechniken und viertens Intellektualtechniken unterschieden. Nach Gehlen beruht diese Erweiterung des Technikbegriffs darauf, »daß er alle zweckmäßig funktionierenden Veranstaltungen gesellschaftlicher Art einschließt« (Gehlen 1962, 352). Diese Begriffsbestimmung wäre freilich nichts anderes als eine modifizierte Rückkehr zum handlungstheoretischen Technikbegriff Max Webers, der den bewussten und planvollen Mittelgebrauch eines jeden menschlichen Handelns erfasst, der unter dem Aspekt der Zweckrationalität reflektiert werden kann (Weber 1921/22, 32). Gehlen würde lediglich den institutionellen und gesellschaftlichen Charakter allen Handelns betonen und dieses funktionalistisch deuten, um die posthistorische Gesellschaft als einen »sozialen Menschenbetrieb« (Gehlen 1962, 352) darstellen zu können. Dieser Technikbegriff bedarf also noch der Deutung. Klar ist zunächst nur, dass er wichtig ist, um zu verstehen, was es heißt, dass die neuzeitliche Technisierung ein metahumaner bzw. metabiologischer Vorgang ist, von dem der Mensch allmählich »absorbiert« (Gehlen 1962, 353) wird.

Es ist aber nun zu fragen, ob sich dieser Prozess darauf beschränkt, dass der Einzelne als bevölkerungsstatistische Größe den sozial-, organisations- und verwaltungstechnischen Methoden der Biopolitik unterworfen und so politisch darauf reduziert wird, als ein Posten in einem

58 Vgl. Jacques Ellul: *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris 1954.

59 Vgl. Friedrich von Gottl-Ottilienfeld: *Wirtschaft und Technik*. Tübingen 1923.

zweckrationalen Kalkül zu fungieren, bzw. darauf, dass er eine vermeintlich selbstbestimmte, weil unter den gegebenen Bedingungen als zweckmäßig erscheinende Anpassung vollzieht? Die vermeintliche Selbstbestimmtheit kommentiert Gehlen sarkastisch als Fiktion, indem er schreibt: »es würde mir keinerlei Mühe machen, mir eine Termitengesellschaft vorzustellen, in der sich jedes Individuum für frei hält« (Gehlen 1964, 327). Oder muss, um diesen Prozess angemessen zu begreifen, doch ein engerer Technikbegriff zur Anwendung kommen, der stärker an der Realtechnik orientiert ist?

Ein solcher engerer Technikbegriff interpretiert Technik wesentlich als *kausale* Erschließung und Gestaltung des Weltlichen, wobei die *stofflich-energetisch* verstandene *Außenwelt* als dominantes Weltmodell fungiert, durch welches die Konzepte der seelischen Innenwelt und der sozialen Mitwelt teils ersetzt, teils marginalisiert und teils modifiziert werden.<sup>60</sup> Damit verändert sich das Selbstverständnis des Menschen: Die über Jahrtausende tradierte prinzipielle Abgrenzung vom Tier, welche sich wesentlich auf die sprachliche Vernunft beruft, wird als solche sukzessiv aufgeben und durch eine bloß graduelle Unterscheidung zwischen den Lebewesen ersetzt. In dem Maße, in dem der Mensch sich im Sinne eines technoiden<sup>61</sup> Naturbegriffs versteht, ist er bereit, sich selbst als Lebewesen den Manipulationen seiner medizinischen, biologischen, pharmakologischen und neurologischen Technologien, unterstützt durch Informations- und Nanotechnologien, auszusetzen, und umgekehrt. Die *Technisierung des Menschen*, die ihm selbst zum *unmittelbaren* Gegenstand seiner Technologien werden lässt, ist also zugleich eine *Naturalisierung des Menschen im Sinne einer konzeptuellen Entkulturalisierung*. Der dabei beanspruchte Naturbegriff ist steril im Hinblick auf jede leiblich-seelische Naturerfahrung: *Technoid verstandene Natur* ist der Be-

60 Zur theoriengeschichtlichen Herleitung und systematischen Darstellung eines solchen Technikbegriffs vgl.: Peter Fischer: Philosophie der Technik. München 2004.

61 Der Begriff *technoid*, den ich zur Charakterisierung von Begriffen und Wissenschaften verwende, soll mehr besagen als nur *technikähnlich*. Er bedeutet, dass bestimmte Weisen, eine Wissenschaft zu betreiben, bestimmte Begriffsbildungen vorzunehmen und bestimmte Gegenstände zu thematisieren, nur unter Voraussetzung der modernen Technik möglich sind und letztlich auf eine technische Nutzung zielen. In diesem Sinne gehört das Technoide zur Technik, und zwar auch dann, wenn es sich – wie z. B. im Falle der modernen Naturwissenschaften – als eigenständiger Bereich zu präsentieren versucht.

stand<sup>62</sup> quantifizierbarer Verhältnisse stofflich-energetischer sowie informationeller Komponenten, die als prinzipiell zerlegbar und neu kombinierbar gelten.

Der weite und der enge Technikbegriff schließen einander nicht aus. Vielmehr kann die *kausale Erschließung und Gestaltung der stofflich-energetischen Außenwelt*, in der der Mensch Lebewesen unter Lebewesen und Körper unter Körpern ist, als eine *spezifische zweckmäßig funktionierende Veranstaltung* gelten. Wird für die Technik im weiten Sinne der Begriff *Rationalisierung* verwendet, dann ist also die Technisierung und Selbsttechnisierung des Menschen im engeren Sinne, einschließlich des entsprechenden Weltverständnisses, eine besondere Art der Rationalisierung.

Der Begriff der Technisierung und deren reale kulturelle Dominanz liefern zugleich eine *Erklärung für die Kristallisationen in den Bereichen der Kunst und der Religion*. Diese Kulturgebiete sind wesentlich den Modellen der psychischen Innenwelt, der sozialen Mitwelt und der leiblich-seelischen erfahrenen Außenwelt, also dem Ausdruckserlebnis bzw. der phänomenalen Gegebenheit der Natur, verpflichtet. Dies sind genau jene Konzepte, welche durch das der stofflich-energetischen Außenwelt, die mathematisiert und kausal erschlossen werden kann, insofern an den Rand der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit gedrängt werden, als von ihnen keine Impulse für die Unaufhörlichkeit des technisch-industriellen Fortschritts erwartet werden. Kunst und Religion bestehen in kristallisierter Form, welche die Möglichkeit von Abwechslungen einschließt, fort, entweder insofern sie *funktionalisiert* werden können im Hinblick auf *ökonomische Verwertbarkeit und individuelle Anpassung* oder insofern sie *Nischen* für harmlose Kulturflüchter bzw. für traditionalistische und sogar fundamentalistische Kulturkritiker bereithalten.

Die Selbsttechnisierung des Menschen bringt Verfahren hervor, welche als *Methoden der Biopolitik* genutzt werden können. Damit ist eine zweite Stelle aufgewiesen, an der die Kristallisation des Politischen aufbrechen kann. Die erste Bruchstelle ergibt sich aus der Gefährdung der Legitimation des politischen Systems, die es bisher im eingelösten Versprechen unaufhörlich steigerebaren Wohlstandes findet. Diese Gefährdung resultiert aus dem im tendenziellen Fall der realwirtschaftlichen Profitrate sich ausdrückenden Zusammenhang zwischen technisch-industriellem

62 Vgl. Martin Heidegger: Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 79, Frankfurt/M. 2005, 43.

Fortschritt einerseits und kapitalistischem Wirtschaften andererseits und wird verstärkt durch die ökologische Krise und durch die zu erwartende Rohstoffknappheit. Diese Prozesse stellen das politische System vor neue Herausforderungen, zeitigen Schwierigkeiten neuer Art im globalen Maßstab. *Zugleich eröffnet die Selbsttechnisierung des Menschen neue Möglichkeiten der biopolitischen Regulierung.* Die konservative, auf Systemerhaltung zielende Ausrichtung der Politik lässt erwarten, dass die neuen lebenswissenschaftlichen Technologien in diesem Sinne genutzt werden. Die ergriffene Möglichkeit, neue Methoden anzuwenden, kann auf das politische System zurückwirken und dieses selbst verändern.

Die Gesellschaftsanalyse wird daher ihre Aufmerksamkeit auf folgende Fragen zu lenken haben: Welche Verfahren der Selbsttechnisierung des Menschen werden inwiefern als biopolitische Methoden genutzt? Inwiefern verändert sich durch den Einsatz dieser Methoden der Charakter des politischen Systems? Führt die Nutzung der neuen Methoden in Reaktion auf die neuen Herausforderungen zu einem Wandel der Legitimationsbasis des Systems? Die begleitende Reflexion solcher empirischen Untersuchungen wird nach den Bedingungen derartiger Veränderungen zu fragen haben. Gemeint sind damit sowohl Strukturen auf der kultur- und sozialhistorischen Ebene als auch Bedingungen der Möglichkeit, die im menschlichen Sein liegen, also anthropologische Strukturen. Außerdem kann und soll nach der Geschichte dieser Prozesse bzw. ihrer Reflexion gefragt werden.

Auf die Frage nach dem Einheitspunkt, von dem eine Analyse der historischen Situation des Menschen in der Moderne und damit eine Analyse der Macht und der Politik auszugehen habe, antwortet auch Hannah Arendt, dass es »das Prinzip des Lebens selbst«<sup>63</sup> sei. Auch für sie besitzt diese Antwort immense politische Bedeutsamkeit. Im Folgenden wird ihre Begründung dieser These dargestellt.

63 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [*The Human Condition* 1958]. München/Zürich (Neuausgabe 1981) 71992, 304, vgl. auch: 305, 312, 313, 315f.

#### 10.4. Der Begriff der Arbeit und der menschliche Lebensprozess

Arendt versteht das menschliche Leben im Sinne der *Anfangsbestimmung* des Arbeitsbegriffs von Karl Marx, d.h. als durch Arbeit vermittelten Stoffwechselform zwischen Mensch und Natur. Die relevante Bestimmung bei Marx lautet: »Die Arbeit ist *zunächst* ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.«<sup>64</sup> Arendt geht offensichtlich davon aus, dass sich der Arbeitsbegriff von Marx in dieser Bestimmung erschöpft (vgl. Arendt 1958, 304, 305, 312, 313, 315f). Unabhängig von einer solchen im höchsten Maße problematischen Marx-Interpretation könnte Arendt freilich recht haben mit der These, dass in der Moderne jene Lebenstätigkeit des Menschen zu seiner wichtigsten wird, die »auf eine Intensivierung des Lebens des Einzelnen bzw. auf eine Garantie des Lebensprozesses des Menschengeschlechts« (Arendt 1958, 304) abzielt und dass dies im Zusammenhang mit einer bestimmten *Form* der Arbeit gesehen werden muss. Arendt gibt eine doppelte Begründung, wobei das erste Argument ein realgeschichtliches, das zweite ein geistesgeschichtliches ist. Beide Argumente laufen bei Arendt auf die These der Entweltlichung, der Welt- und Erd-Entfremdung, wie sie diese Phänomene nennt, hinaus.

Ihre realgeschichtliche Begründung lautet:

»Enteignung, daß nämlich gewisse Bevölkerungsschichten ihres Platzes in der Welt beraubt und dem Kampf um das nackte Leben ausgesetzt werden, ist historisch sowohl der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Akkumulation wie die Grundbedingung dafür, daß Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit in Kapital verwandelt werden kann. Daß von diesem Ausgang, der den modernen Enteignungsprozeß losließ, sich eine Entwicklung anbahnen würde, deren Resultat ein ungeheueres Anwachsen menschlicher Produktivität ist, war von Anfang an deutlich, lange vor der industriellen Revolution. Die neue Arbeiterklasse, die buchstäblich von der Hand in den Mund lebte, stand nicht nur unmittelbar unter dem Zwang der Lebensnotwendigkeiten und ihrer absoluten Vordringlichkeit, sie war auch, und zwar gerade durch diesen Zwang, all der Sorgen und Bemühungen enthoben, die sich nicht automatisch aus dem Lebensprozeß ergeben, sie war, mit anderen Worten, die Sorge um die Welt los. Was in den Frühstadien der ersten freien Arbeiterklasse in der Geschichte frei wurde, war in der Tat die »Arbeitskraft«, nämlich die Kräfte biologischer Prozesse und der von ihnen, wie von allen natürlichen Prozessen erzeugte Überfluß, durch den im Haushalt der Natur immer dafür gesorgt ist, daß mehr als unbedingt notwendig vorhanden ist, um das Alte

64 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie [1867], Bd. I, Berlin 1983, 192 (Hervorhebung von mir). Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Marx 1867.

durch Neues zu regenerieren. [...] Ist der Prozeß erst einmal angelaufen, so kann er seinen Fortgang nur nehmen, wenn kein weltlicher Bestand und kein Prinzip weltlicher Stabilität ihn hindert, auch nicht das von ihm selbst Erzeugte, wenn vielmehr alle Welt-dinge, die ursprünglich Endprodukte eines Herstellungsprozesses waren, in ihm mit ständig wachsender Geschwindigkeit zurückgeleitet werden. Mit anderen Worten, der Wachstumsprozeß gesellschaftlichen Reichtums, wie wir ihn kennen, der dem Lebensprozeß entspringt, um seinerseits den Lebensprozeß weiter anzutreiben, ist möglich nur, wenn die Welt und die Wirklichkeit des Menschen ihm zum Opfer gebracht werden« (Arendt 1958, 249f).

Diese komplexe Aussage ist in einigen Punkten offensichtlich korrekturbedürftig.

Dass die Enteignung im Zuge der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals große Teile der Bevölkerung dem Kampf um das nackte Leben aussetzt, ist zweifellos eine historische Wahrheit. Aber auch insoweit diesem Teil der Begründung zugestimmt werden kann, muss eine überzeugende Argumentation doch auch diesbezüglich in zwei Punkten weitergehen.

Erstens muss die genannte *Enteignung* hinsichtlich ihrer *juridischen, institutionellen und strategischen Aspekte* untersucht werden, um zu zeigen, wie dieses Aussetzen geschieht. Zweitens ist die Frage zu beantworten, inwiefern der Kampf ums nackte Leben für die Moderne insgesamt prägend ist. Arendt hat zweifellos recht, wenn sie schreibt, dass »das kapitalistische Wirtschaftssystem in seinen Anfangsstadien eine Arbeits- und Elendshölle« (Arendt 1958, 251) ist. Doch es bleibt zu klären, ob und inwiefern das nackte Leben auch in hoch entwickelten Wohlfahrtsstaaten der zentrale Bezugspunkt der Macht- und Gesellschaftsanalyse sein kann, *um eine Identifizierung dieser These mit einer Theorie absoluter Verelendung zu vermeiden*. Im Hinblick auf beide Kritikpunkte werden sich Foucaults Analysen zur Disziplinarmacht, zur Biopolitik und zum Neoliberalismus als hilfreich erweisen.

Außerdem muss die Frage der Entweltlichung, der Entfremdung von der Welt genauer gefasst werden. Eine vollständige Entweltlichung des menschlichen Seins ist unmöglich, weil dieses als In-der-Welt-sein verfasst ist.<sup>65</sup> Weltentfremdung kann in diesem Zusammenhang daher nur bedeuten, dass eine Strukturierung und gegebenenfalls Reduzierung des Weltlichen im Sinne eines *bestimmten Prinzips des Lebens* erfolgt und zur Grundlage der Sorge in der Welt bzw. um Weltliches wird. Dass der

65 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit [1927]. Tübingen<sup>16</sup>1986, 52ff. (§§ 12–38).

*Herstellungscharakter* der Arbeitsprodukte, d.h. ihr Sein als Werke, zu einem flüchtigen Moment wird, ist zwar richtig, aber nicht schlechthin ein Ergebnis des Arbeitsprozesses, sondern des *Verwertungsprozesses*, also der *gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit*.

Schließlich nimmt Arendt aufgrund ihres reduktionistischen Arbeitsbegriffes an, dass das rapide Ansteigen der Produktion gesellschaftlichen Reichtums seit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals in einer natürlichen Eigenschaft der Arbeitskraft wurzelt. Diese Annahme findet nicht nur in der zitierten Passage ihren Ausdruck, sondern auch wenn Arendt an anderer Stelle von »dem natürlich gegebenen Überschuß an Arbeitskraft, über den ein jeder verfügt« (Arendt 1958, 97), spricht. Der sogenannte Überschuss an Arbeitskraft, d.h. das Vermögen, mehr produzieren zu können, als für die lebensnotwendige Befriedigung der eigenen Bedürfnisse erforderlich ist, ist aber immer sowohl von den *Naturbedingungen* als auch vom *Grad der technischen Entwicklung, d.h. von der Produktivkraft der Arbeit*, abhängig. Schon Marx schreibt daher:

»Die Gunst der Naturbedingungen liefert immer nur die Möglichkeit, niemals die Wirklichkeit der Mehrarbeit, also des Mehrwertes oder des Mehrprodukts. Die verschiedenen Naturbedingungen der Arbeit bewirken, daß dieselbe Quantität Arbeit in verschiedenen Ländern verschiedene Bedürfnismassen befriedigt, daß also, unter sonst analogen Umständen, die notwendige Arbeitszeit verschieden ist. Auf die Mehrarbeit wirken sie nur als Naturschranke, d.h. durch die Bestimmung des Punkts, wo die Arbeit für andre beginnen kann. In demselben Maß, worin die Industrie vortritt, weicht diese Naturschranke zurück. Mitten in der westeuropäischen Gesellschaft, wo der Arbeiter die Erlaubnis, für seine eigne Existenz zu arbeiten, nur durch Mehrarbeit erkaufte, wird sich leicht eingebildet, es sei eine der menschlichen Arbeit eingeborne Qualität, ein Surplusprodukt zu liefern.« (Marx 1867, 537f).

Weil offensichtlich auch Arendt dieser Einbildung unterliegt, stellt sie das beschleunigte Wachstum gesellschaftlichen Reichtums als Natur- oder Lebensprozess dar, wobei es sich in der Wirklichkeit um den *Verwertungsprozess des Kapitals* handelt. Dieser Verwertungsprozess gewinnt an Ausmaß und Geschwindigkeit, wenn er auf einer technischen Grundlage erfolgt, die nicht nur die Produktion eines *absoluten Mehrwertes* durch Verlängerung der Arbeitszeit, sondern die eines *relativen Mehrwertes* durch Steigerung der Produktivkraft der Arbeit erlaubt. Mit diesem Stand der technischen Entwicklung und der ihm entsprechenden arbeitsorganisatorischen Kooperation wird jene Struktur erreicht, die Marx die »*reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*« (Marx 1867, 533; Hervorhebung von mir) nennt und die zugleich den technischen

Fortschritt im Sinne der Kapitalverwertung vermeintlich unaufhörlich vorantreibt.

Unter Berücksichtigung dieser Einwände und Korrekturen lässt sich Arendts realgeschichtliche Begründung wie folgt reformulieren: Die Enteignung im Zuge der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals und die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital im Zuge der beschleunigten technischen Entwicklung, also der industriellen Revolutionen, konstituieren das nackte Leben als Sinn und Zweck menschlicher Tätigkeit in der Moderne. In diesem Kontext ist das *nackte Leben* zunächst zu bestimmen als *Verausgabung von Arbeitskraft zur Überlebenssicherung und zur Kapitalverwertung in Form der Lohnarbeit*. Vom Aspekt des Herstellens als werkschaffende Tätigkeit ist diese Form der Arbeit entfremdet: Die kapitalistische Verwertbarkeit der Produkte, mithin ihr Tauschwert, sowie ihr konsumistischer Verbrauch dominieren den freien Gebrauch der Werke, also ihren Gebrauchswert.

Dieser Prozess gipfelt, wie Arendt schreibt, in der »Entstehung eines Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet, sondern zu einer einfachen Tatsache geworden ist« (Arendt 1958, 252). Diese Tatsache ist das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, das aufrechtzuerhalten als absolute Notwendigkeit erscheint. Es ist damit eine Einheit des Menschengeschlechts konstituiert, die sich nach Arendt in der Globalisierung moderner gesellschaftlicher Phänomene zeigt, nämlich in »der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen« (Arendt 1958, 252). Die *Entwurzeltheit* besteht genauer betrachtet darin, dass die Masse der Menschen nur leben kann, wenn sie Arbeitskraft in Form von Lohnarbeit verausgabt, also entfremdete Arbeit verrichtet und daher auch von der Herstellung der Werke, von ihren Produkten, entfremdet ist. Die Verausgabung der Arbeitskraft ist der Masse aber nur dann erlaubt, wenn dabei ein Mehrwert geschaffen wird, der sich als Profit realisieren lässt. Aufgrund der steigenden Produktivität der Arbeit und des Fallens der Profitrate werden zunehmend Menschen von dieser Möglichkeit ausgeschlossen bzw. von diesem Ausschluss bedroht, was das Moment der *Verlassenheit* ausmacht. *Die Problematik der Reduktion auf das nackte Leben stellt sich also dar als die Notwendigkeit, Lohnarbeit, also entfremdete, wesentlicher menschlicher Dimensionen beraubte Arbeit, verrichten zu müssen, aber sogar davon ausgeschlossen werden zu können und tendenziell ausgeschlossen zu werden.* Der Umgang mit dieser Pro-

blematik ist daher eine grundlegende Aufgabe der Biopolitik; das von Gehlen hervorgehobene Versprechen steigenden Lebensstandards ein problematisch gewordener Lösungsversuch.

### *10.5. Der technoide Naturalismus des Lebens*

Arendts zweite, die geistesgeschichtliche Begründung für die moderne Konzentration auf das bloße Leben nimmt ihren Ausgang bei einem geschichtlichen Ereignis: Galileo Galileis Gebrauch des Fernrohres zur Demonstration des kopernikanischen Weltbildes (vgl. Arendt 1958, 252ff). Das heliozentrische Weltbild, bis dahin ein Ergebnis der Spekulation bzw. ein mögliches mathematisches Modell, erfährt damit seine empirische Bestätigung. Es wird nun nicht mehr als denkbare und elegante Hypothese vertreten, sondern mit dem Wahrheitsanspruch der neuzeitlichen Naturwissenschaft.

Aber diese empirische Verifikation erfolgt nicht unmittelbar durch die menschliche Sinnlichkeit, sondern mittelbar durch ein technisches Gerät. Das Wissen des Menschen, zumindest die in der Moderne bestimmende Wissensart, wird damit von der Technik abhängig. Dies ist ein Aspekt der von Gehlen konstatierten Absorption des Menschen von seiner Technik. *Zugleich bedeutet dies, dass die Messinstrumente und experimentellen Apparaturen eine Wahrheit erschließen, die der menschlichen Sinnlichkeit nicht direkt zugänglich ist, die den bisherigen Erfahrungen widerspricht und die daher lebensweltlich nicht überprüft werden kann.*

Wegen dieser Entfremdung der technoiden Wissenschaft von der lebensweltlichen Erfahrung sieht Arendt im methodischen Zweifel René Descartes die folgerichtige Konsequenz der Tat Galileis: *Die lebensweltliche Erfahrung und das auf ihr aufbauende Wissen bieten keine Gewissheit mehr.* Es gilt nun etwas als wahr, was dem unmittelbaren Zugriff der menschlichen Sinnlichkeit entzogen ist, aber auch nicht auf bloßer Spekulation oder religiösem Glauben beruht. Indem Arendt dieses Geschehen als Weltentfremdung interpretiert, verdeutlicht sie implizit, dass ihr Weltbegriff wesentlich im Sinne der Alltags- und Lebenswelt zu verstehen ist.

Der Übergang vom geo- zum heliozentrischen Weltbild ist nur das paradigmatische Exempel und historisch nur eine Etappe dieses Geschehens. Denn auch die Sonne bleibt nicht der Mittelpunkt des Universums

und die Sterne verlieren ihren Ewigkeitsstatus. In der modernen Wissenschaft geht der Mensch über die erdgebundenen Möglichkeiten seiner Erfahrung hinaus, thematisiert aus der Perspektive eines relationistisch verstandenen Universums und seiner Gesetze sich selbst und seine Möglichkeiten. Die *Überschreitung der Erdgebundenheit im Wissen* findet nicht zuletzt ihren Ausdruck in der modernen Algebra, die die Wissenschaft von den Fesseln der räumlichen Vorstellung, d. h. von der klassischen Geometrie, befreit (vgl. Arendt 1958, 258f) und den Weg zu den  $>3$ -dimensionalen Räumen des Riemannschen Ansatzes eröffnet, der die Geometrie nur noch als Spezialfall enthält.

Welcher Zusammenhang besteht aber zwischen der erdentbundenen Wissenschaft und dem bloßen Leben? Arendt möchte ihn durch die folgende Herleitung verdeutlichen.

Die Technikabhängigkeit des Wissens führt zu der Überzeugung, dass der Mensch nur erkennen kann, was er selbst gemacht hat (vgl. Arendt 1958, 285f). Er begegnet im Wissen nur sich selbst und nur insofern, wie dieses Wissen durch die selbst hergestellten Apparate produziert wird. Damit ist nicht nur die Wahrheitsfähigkeit der eigenen Sinnlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit infrage gestellt, sondern es entstehen auch Zweifel an der Realität der Außenwelt und an der Objektivität der Erkenntnis. Descartes reagiert auf diese Probleme, indem er in der Selbstreflexion den Hort der Gewissheit findet.

Das neuzeitliche Prinzip der Selbstreflexion bleibt nach Arendt nicht auf die Selbstvergewisserung des Denkens beschränkt, sondern findet auch in Jeremy Benthams Lustkalkül seinen Ausdruck. Dieser Kalkül soll nicht nur die Anwendung der mathematischen Methode gestatten, sondern beruht auf der Voraussetzung, dass sich ein jeder in der Selbstreflexion der gleichen Lust- und Unlustgefühle bewusst wird, eine Voraussetzung, die die Vergleichbarkeit und Mathematisierbarkeit dieser Gefühle garantieren soll (vgl. Arendt 1958, 301).

Lust und Unlust sind aber primitive Lebensäußerungen, die der Mensch sogar mit den Tieren gemein hat. Arendt sieht daher in diesem Ansatz eine »Art Lebensphilosophie in ihrer vulgärsten und unkritischsten Form« (Arendt 1958, 304).

Durch die Evolutionstheorie hält dann das Prozessdenken Einzug in die Thematisierung des Lebens (vgl. Arendt 1958, 304f). Arendt gelangt so schließlich zu der gewagten These, dass die Selbstreflexion, »wenn sie sich nicht in einem von aller Wirklichkeit entleerten Bewußtsein über-

haupt verfangen will«, den biologischen »Prozeß des leiblichen Organismus« zu ihrem Gegenstand machen muss (Arendt 1958, 305). Dass Arendt die Differenz zwischen Leib und Körper in diesem Zusammenhang nicht reflektiert, wird deutlich, wenn sie davon spricht, dass es so scheine, als habe die Selbstreflexion des Menschen »in seinem Körperprozeß genügend äußere Materie gefunden, um ihn wieder mit der Außenwelt zu verbinden« (Arendt 1958, 305). Ein lebensphilosophischer Naturalismus setze also »das Leben selbst an die Stelle von Bewußtsein und Außenwelt« (Arendt 1958, 305).

Problematisch an dieser Argumentation Arendts ist zweifellos die äquivoke Verwendung des Begriffs *Selbst*. Denn das *Selbst der Selbstreflexion* bei Descartes kann als das Denken, als die Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, verstanden werden. Dagegen ist das *Selbst der Lust- und Unlustgefühle ein leibliches*. Der biologische Prozess schließlich, als Gegenstand der Evolutionstheorie und der modernen Biologie überhaupt, dürfte gar nicht als Selbst zu begreifen sein, es sei denn, dass ein *autopoietisches System* damit gemeint ist. Ein solches Verständnis des Lebensprozesses ist aber spätestens seit dem Aufkommen der modernen Genetik selbst ein Resultat der technoiden Wissenschaft.

Es erscheint daher als unmöglich, das Ich-denke, das leibliche Selbst der Lust- und Unlustgefühle und den biologischen Körperprozess auf ein einheitliches Prinzip der Selbstreflexion, von dem Arendt sogar annimmt, dass es in der Moderne gegenüber den technoiden Erkenntnismethoden den Sieg davongetragen hätte (Arendt 1958, 305), zurückzuführen. Bezüglich des leiblichen Selbst ist vielmehr anzunehmen, dass seine Reduktion auf Lust- und Unlustgefühle einen Zwischenschritt darstellt beim Übergang von herkömmlichen Menschenbildern zum Körperprozess der technoiden Biologie. Dieser Übergang könnte so beschrieben werden: Zunächst werden Affektionen und Gefühle, wie z.B. Lust und Unlust, gegenüber den sogenannten höheren geistigen Funktionen aufgewertet: Der klassische Utilitarismus tut dies, indem er die Maximierung des lustvollen und schmerzfreien Lebens zum höchsten Gut erklärt; die Verhaltensforschung tut es, indem sie nachzuweisen versucht, dass Emotionen für die Verhaltensklärung grundlegender sind als Selbstbewusstsein und Überlegung. Sodann werden die Affektionen zurückgeführt auf neurologische, allgemein: biologische, Bedingungen, welche schließlich direkt der kausalen Manipulation zugänglich sind.

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass auch Arendts zweite Begründung einer kritischen Revision bedarf. Zweifellos besitzt die Tat Galileis eine große Bedeutsamkeit: Sie ist das ursprüngliche, zumindest aber das paradigmatische Ereignis der Etablierung der technoiden Wissenschaften. Aus diesen, und nicht aus Descartes Selbstreflexion, lassen sich die moderne Konzentration auf das Leben und die spezifische Art seiner Konzeptualisierung herleiten, wobei Utilitarismus und moderne Biologie bzw. die entstehenden Lebenswissenschaften überhaupt eine wichtige Rolle spielen. Diese Herleitung ist keine rein geistesgeschichtliche, sondern umfasst zumindest auch technikgeschichtliche Aspekte und – über diese vermittelt – Verbindungen zu anderen Kulturbereichen. Die von Arendt behauptete Weltentfremdung ist daher weniger als eine Ersetzung von Bewusstsein und Außenwelt durch das Leben zu sehen, sondern vielmehr als ein bestimmter *methodisch-reduktionistischer Zugriff auf das Leben, ein technoider Zugriff, der das Leben zu einer Bestandsgröße der Außenwelt unter anderen macht*. Die Selbstreflexion des Denkens und die Reflexion der Leiblichkeit verlieren demgegenüber an Bedeutsamkeit oder werden im technoiden Kalkül als methodische Zwischenschritte instrumentalisiert. Was unter dem *bloßen Leben* verstanden wird, stellt sich also zunehmend dar als *Gegenstand der technoiden Wissenschaft* und somit als *Bestandteil der Natur im Sinne der stofflich-energetischen, wesentlich kausal vermittelten Außenwelt*. Dieses wissenschaftliche Verständnis des Lebens und eben auch des Menschen wird zu einer grundlegenden *Wissensform der Biopolitik*.

Arendt selbst führt die *doppelte Bestimmtheit des bloßen Lebens als entfremdete Lohnarbeit und als Gegenstand technoider Wissenschaften* zusammen, indem sie schreibt:

»In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann völlig ›beruhigt‹ desto besser und reibungsloser ›funktionieren‹ zu können. Das Beunruhigende an den modernen Theorien des Behaviorismus ist nicht, daß sie nicht stimmen, sondern daß sie vielleicht nur in theoretisch verabsolutierender Form beschreiben, was in der modernen Gesellschaft wirklich vorgeht. [...] Es gibt noch andere vielleicht noch ernstere Gefahrensignale dafür, daß der Mensch sich anschicken könnte, sich in die Tiergattung zu verwandeln, von der er seit Darwin abzustammen meint. Wenn wir zum Schluß noch

einmal auf die Entdeckung des archimedischen Punktes zurückkommen, bzw. darauf, daß der Mensch ganz im Sinne Kafkas ihn auf sich selbst und das, was er hier auf Erden tut, angewendet hat, so zeigt sich sofort, daß alle menschlichen Tätigkeiten, wenn man sie nur von einem genügend entfernten Standpunkt, also dem Standpunkt des archimedischen Punktes im Universum, ansieht, nicht mehr als Tätigkeiten in die Erscheinung treten können, sondern zu Prozessen werden« (Arendt 1958, 314f).

Die Konvergenz zwischen den Positionen Arendts und Gehlens wird hier deutlich: Das nackte Leben – ein Resultat der doppelten Reduktion durch entfremdete Lohnarbeit und technoide Wissenschaft – wird als unaufhörlicher Prozess verwaltet, kontrolliert und geregelt. Dies bedeutet es, dass das bloße Leben zum Prinzip der Politik wird, aber auch zum Prinzip der individuellen Lebensführung als der Anpassung an diesen Prozess.

#### *10.6. Schlussbemerkungen*

Die Diskussion der Überlegungen Arendts und Gehlens zeigt, dass geklärt werden muss, was der Begriff jenes bloßen oder nackten Lebens bedeutet, welches zum Prinzip, aber auch zum Gegenstand der Politik wird. Konzepte der Biopolitik sind von dieser zentralen Bestimmung her zu verstehen.

Das nackte oder bloße Leben ist offensichtlich nichts von Natur Gegebenes. Nach Arendt und Gehlen wird es durch bestimmte, nämlich technoide, Wissensformen in methodischer Hinsicht und durch bestimmte Produktionsformen, nämlich jene seit der industriellen Revolution, in sozialer Hinsicht konstituiert. Es wäre denkbar, dass weitere Konstitutionen zu beachten sind: So wird sich Foucaults Analyse auf Machttechniken in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen konzentrieren, während Agamben die Konstitution des bloßen Lebens als ursprüngliche Leistung der Souveränität verstehen möchte. Ob diese verschiedenen Weisen der Konstitution einander ausschließen oder ergänzen, ob eine von ihnen grundlegend für alle anderen ist, das sind zunächst offene Fragen. Von deren Beantwortung wird auch abhängen, ob die Biopolitik auf die Moderne beschränkt ist oder ob schon frühere Tendenzen in diese Richtung erkennbar sind.



## 11. MICHEL FOUCAULT DISPOSITIVE DER BIOMACHT

Michel Foucault, er lebte von 1926 bis 1984, legte in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre seine ersten Texte zur Biopolitik vor; weitere wichtige Arbeiten zur Thematik wurden erst Jahre später aus dem Nachlass herausgegeben.

Foucault weist in historischen Studien nach, dass im 17. und 18. Jahrhundert jene Machttechniken entstehen, welche er unter dem Begriff *Biomacht* zusammenfasst: im 17. Jahrhundert die *Disziplinarmacht*, welche auf die körperliche Disziplinierung und Kontrolle der Individuen zielt; im 18. Jahrhundert die *Biopolitik*, welche die *Bevölkerung bzw. Populationen* als Gegenstand der politischen Regulierung konstituiert und damit den Menschen *als Lebewesen* bestimmten Machttechniken aussetzt.<sup>66</sup> Indem Foucault die Biomacht der bis dato herrschenden *Souveränitätsmacht* vergleichend gegenüberstellt, verdeutlicht er, dass er den Begriff der Biomacht nicht nur für neue Machttechniken und für ein neues Anwendungsgebiet der Politik verwendet, sondern auch für einen neuen Typus politischer Macht. Für das Verständnis der Biomacht und deren Spezifikation als Biopolitik ist es daher unerlässlich, zunächst Foucaults Begriff der Souveränitätsmacht zu explizieren. Zuvor sollen aber einige methodologische Grundbegriffe Foucaults kurz charakterisiert werden.

### 11.1. Foucaults Methode

Die wichtigsten Gesichtspunkte der Methode Foucaults lassen sich in drei Begriffen zusammenfassen: *Archäologie*, *Genealogie*, *Dispositiv*. Diese Begriffe und ihr Verhältnis zueinander sind in der Literatur zu Foucault durchaus umstritten, was seinen Grund auch darin haben mag, dass

<sup>66</sup> Vgl. Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–76 [1996]. Übersetzt von Michaela Ott. Frankfurt/M. 2001, 282ff. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Foucault 1975. Ders.: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I [1976]. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt/M. 41991, 161ff. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Foucault 1976. Vgl. ders.: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I [1978/2004] Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2006, 114f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Foucault 1978.

Foucault selbst ihre Bestimmung im Verlauf seiner Forschungen unterschiedlich akzentuiert. Von der legitimen Frage, ob und inwiefern die methodologischen Hauptbegriffe Entwicklungsstadien in Foucaults Denken repräsentieren und deshalb Überschneidungen aufweisen, wird hier abgesehen. Stattdessen werden nur jene Aspekte für ihre Interpretation genutzt, die es ermöglichen, diesen Begriffen *komplementäre* Aufgaben innerhalb der Methode zuzuweisen. Dabei ist zu beachten, dass die Begriffe *Archäologie* und *Genealogie* für Verfahrensweisen stehen, während der Begriff *Dispositiv* für das steht, was als Gegenstand dieser Verfahren gelten muss, also für den methodisch konstituierten Gegenstand. Mit anderen Worten: Was zum Gegenstand der archäologischen und genealogischen Untersuchung wird, wird *als* Dispositiv analysiert.

Um die Methode Foucaults zu charakterisieren, werden immer wieder zwei Bilder verwendet, die sein Verhältnis zur Geschichte veranschaulichen sollen: das Kaleidoskop und der Eisberg. Auch auf diese Bilder wird im Folgenden eingegangen.

Die *Archäologie* ist die Beschreibung eines Archivs. Ein *Archiv* soll verstanden werden als die Gesamtheit der kulturellen Tatsachen einer Epoche, also nicht nur als Gesamtheit von Aussagen, Äußerungen und Diskursen, sondern auch von Praktiken, Institutionen und sozialen Beziehungen. Eine solche Beschreibung bedarf der Relevanzkriterien, die in thematischer, methodischer und politischer Hinsicht aus der Gegenwart stammen und ihre letzte Motivation in einem zur Tat drängenden Unbehagen in der zeitgenössischen Kultur haben. Bezogen auf jene Bilder, mit denen die Methode Foucaults symbolisiert wird, dient die Archäologie also der Erschließung des Eisberges, insbesondere seines bisher verborgenen Teils, also des bisher verborgenen Teils der Geschichte, wodurch auch der bisher sichtbare Teil auf neue Weise gesehen wird. Dies geschieht nicht durch einen besonderen hermeneutischen Aufwand zur Freilegung eines geheimen Sinnes, sondern durch neue Relevanzkriterien, die bisher favorisierte kanonische und disziplinäre Einteilungen verabschieden. Letztlich entscheidend ist immer die Bedeutsamkeit für wirkliche politische Aktionen in Vergangenheit und Gegenwart. Die archäologische Entdisziplinierung soll dem Denken die Kritik und Veränderung seiner selbst ermöglichen, indem sie ihm neue Nahrung, neue Gegenstände, gibt. Ein einfaches Beispiel für eine solche archäologische Verschiebung kann darin gesehen werden, dass die Geschichte der Politik und des politischen Denkens in der Moderne nicht oder nicht vor-

rangig anhand der bekannten philosophischen Systeme dargestellt wird, sondern anhand von Konzepten, welche Politiker und Beamte umzusetzen versuchten, und anhand von tatsächlich praktizierten Machttechniken.

Die *Genealogie* klärt die Herkunft kultureller Gebilde aus ihnen fremden Elementen auf verschiedenen Ebenen der Konkretion. Ein Beispiel wäre das Hervorgehen von Techniken staatlicher Macht aus nichtstaatlichen Machttechniken, die in bestimmten anderen Bereichen der Gesellschaft, z.B. in der Wirtschaft, entstehen. Die Genealogie beschreibt daher Bedingungsverhältnisse und andere Beziehungen zwischen unterscheidbaren kulturellen Tatsachen. Sie ist der Ort der Entscheidung über Kontinuität und Diskontinuität, indem sie ablösbare Techniken und Prozeduren identifiziert und deren Modifikation in neuen Zusammenhängen thematisiert. Ihr kann ein bestimmter Aspekt des Bildes vom Kaleidoskop zugeordnet werden. Das Ornament steht dann für jenes kulturelle Gebilde, dessen Herkunft aus den Scherben, den fremden Elementen, und den Spiegelungen, ihren Verhältnissen zueinander, aufgeklärt werden soll. Beim Kaleidoskop sind es dieselben Scherben, die aufgrund veränderter Lagen und mithin veränderter Spiegelungen verschiedene Ornamente ergeben. Dies symbolisiert die Kontinuität, auch wenn in der Kultur – im Unterschied zu den Scherben des Schönbildsehers – niemals alle Techniken und Prozeduren verschiedener Gebilde und Formationen dieselben sind. Die genealogische Differenzierung von Kontinuität und Diskontinuität befreit das Denken von der Voraussetzung transhistorischer Wesenheiten, vom Zwang der Ursprungssuche und von der Prämisse einer letzten, allein ursächlichen Instanz. Wie die Archäologie eine Kritik der tradierten Gegenstände bietet, so bietet die Genealogie eine Kritik der tradierten Prämissen des Denkens.

Das *Dispositiv* ist die etablierte regelhafte Synthesis von archäologisch erschlossenen kulturellen Tatsachen, die in Abhängigkeit vom jeweiligen genealogischen Zugriff auf verschiedenen Ebenen der Konkretion angesiedelt sein kann und deren höchste die Formation einer Epoche ist. Diese Synthesis ist weder eine transzendente, noch stellt sie eine Universalie dar, sondern ist eine realhistorische Positivität, besitzt also Ereignischarakter.

Was es bedeutet, dass eine solche Synthesis als Dispositiv charakterisiert wird, kann durch den Doppelsinn des Wortes *Anordnung* erläutert werden. Es handelt sich zum einen um eine spezifische Anordnung

kultureller Tatsachen, also um ein Beziehungsgeflecht, ein *Ordnungsschema*. Aus einer solchen Ordnung resultiert eine je spezifische Realisation der sich wechselseitig bedingenden Funktionen *Macht, Wahrheit* und *Subjekt*, welche Anordnungen im normativen Sinne mit sich führen, die als solche den Menschen zunächst und zumeist nicht bewusst sind, sondern unmittelbar in der Weise von *Sollsuggestionen* wirken. Sollsuggestionen resultieren ihrerseits aus einem je spezifischen Spiel der Möglichkeiten des Denkens und Handelns, das strukturell auf unterschiedlichen Ebenen prädestiniert wird. In diesem Sinne kann das Dispositiv als eine Anordnungen gebende Anordnung verstanden werden.

*Das Dispositiv ist also ein realgeschichtlich etabliertes Ordnungsschema mit Sollsuggestion, dem spezifische Machtverhältnisse, ein spezifisches Wahrheitsregime und eine spezifische Weise der Subjektconstitution funktional entsprechen.* In diesem Sinne bringen Dispositive die ihnen gemäßen Subjekte selbst hervor. Mit seinen funktionalen Effekten begegnet das Dispositiv einem bestimmten Notstand, einer Dringlichkeit. Die Frage, wie es zu dieser Dringlichkeit kommt, kann im Rahmen dieses Konzepts so beantwortet werden: Geschichte stellt sich dar als Abfolge von Dispositiven auf unterschiedlichen Ebenen der Konkretion. Ordnungsschema und Sollsuggestion sind dabei die diskontinuierlichen Momente, während übertragene Techniken und Prozeduren zumindest eine beschränkte Kontinuität gewährleisten. Dementsprechend müssen die Dringlichkeiten in erster Linie aus der Übertragung von Techniken und Prozeduren in neue Kontexte resultieren.

### 11.2. Was ist Souveränitätsmacht?

Die Macht des Souveräns findet ihren Ausdruck in dem *Recht, über Leben und Tod zu entscheiden*, und wird durch das Schwert symbolisiert (vgl. Foucault 1976, 161ff). Der Souverän übt diese Macht auf zweifache Weise aus: direkt, indem er die Todesstrafe verhängen kann; indirekt, indem er die Untertanen bzw. Bürger der Lebensgefahr aussetzen darf, z. B. indem er einen Krieg beginnt. Dieses Recht des Souveräns bezeichnet Foucault als ein »asymmetrisches«. Die Asymmetrie bringt er auf die Formel: *sterben machen und leben lassen*.

Bezeichnend für die Souveränitätsmacht ist nach Foucault weiterhin, dass sie eine *Abschöpfungsinstanz* ist. Das soll besagen, dass der Souverän und seine Gefolgschaft ein direktes, letztlich auf Gewalt beruhendes Zugriffrecht auf den Reichtum der Gesellschaft ausüben.

Die Souveränitätsmacht ist also wesentlich im *negativen Sinne* eine Macht über das Leben: Sie macht sterben und eignet sich die Erträge des Lebens an. Insofern ist sie eher eine Todesmacht als eine Lebens- oder Biomacht. Ihre *positiven Leistungen* dagegen beschränken sich auf den Schutz vor äußeren Feinden und der Wahrung innerer Ruhe, wobei der Krieg, und zwar der Eroberungskrieg, ein übliches und charakteristisches Mittel der Souveränitätsmacht ist.

Die Souveränitätsmacht ist für Foucault historisch, insbesondere wenn sie als starke Zentralgewalt auftritt, mit der *juristischen Form* der Untersuchung gekoppelt.<sup>67</sup> Die *Untersuchung* ist jene Klärung der Schuldfrage, die von der *Ermittlung eines Tatbestandes* ausgeht: Wer hat was wie, womit, wann und warum getan? Dazu werden Indizien zusammengetragen, Zeugen angehört, Daten und Aussagen verglichen, Beweise geführt, Argumentationen vorgetragen. In dem Maße, indem die Untersuchung zur vorherrschenden juristischen Form wird, entsteht ein Strafrecht auf der Grundlage von *Gesetzen*, d.h. von tatbestandsmäßigen Beschreibungen strafbarer Handlungen. Die Möglichkeit der Anklage ist damit an den begründeten Verdacht eines *Gesetzesverstößes* gebunden und nur dieser, insofern er als erwiesen angesehen wird, ist strafbar. Der Schuldkonflikt besteht daher nicht nur zwischen den streitenden Parteien, sondern immer auch zwischen dem Gesetzesbrecher, also dem Verbrecher, und dem politischen Souverän bzw. der von ihm eingesetzten Judikative und aufrechterhaltenen gesellschaftlichen Ordnung. Der Verbrecher ist quasi ein innerer Feind des Souveräns und der Ordnung, nicht nur der Gegner des Klägers. Die Untersuchung ist also die juristische Form der Souveränitätsmacht, und ihre Ausübung ist im Wesentlichen gemeint, wenn Foucault von der *Souveränitätsmacht als juridischer Form der Macht* spricht.

Aus ihrer juristischen Form ergibt sich das *Ziel* der Souveränitätsmacht, welches Foucault als *zirkulär* bezeichnet. Er schreibt:

»Das bedeutet, das Ziel der Souveränität ist zirkulär: Es verweist auf die Ausübung der Souveränität selbst; das Wohl besteht im Gehorsam gegenüber dem Gesetz, folglich

67 Vgl. Michel Foucault: Die Wahrheit und die juristischen Formen [1973/1994]. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt/M. 2003, 61–77. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Foucault 1973.

besteht das Wohl, das die Souveränität sich zum Ziel setzt darin, daß die Leute der Souveränität gehorchen« (Foucault 1978, 149).

Die auf dem Gesetz beruhende und nur dessen Einhaltung und Nichteinhaltung unterscheidende *Gerichtsbarekeit*, welche das wesenhafte Dispositiv der Souveränitätsmacht ist, hat den Sinn, zwischen gehorsamen Untertanen und tätigen Feinden, letztlich Todfeinden, des Souveräns zu unterscheiden und so das Leben des Souveräns, seine Souveränität, zu erhalten. Diesem Ziel dient letztlich auch der Schutz des Lebens der gehorsamen Untertanen.

Insofern die Souveränitätsmacht vermittelt über juristische Gesetze ausgeübt wird, handelt es sich bei ihr um eine *generalisierende* Macht. Wenn allgemein beschriebene Tatbestände verboten und unter Strafe gestellt werden, dann muss zwar ermittelt und beurteilt werden, ob eine individuelle Tat unter das Gesetz fällt, aber alle Taten, auf welche diese Beschreibung nicht zutrifft, bleiben vom Zugriff der Macht der Gerichtsbarekeit verschont: Was nicht verboten ist, das ist erlaubt. Die Allgemeingültigkeit des Gesetzes, also dessen Geltung für jedes Rechtssubjekt und für jeweils hinreichend ähnliche Fälle, ist eine Generalisierung, die nicht jeden Aspekt des individuellen Lebens unter ihre Zuständigkeit bringt. Juristische Gesetze als generalisierte Verbote setzen der individuellen Willkür Grenzen, womit sie ihr aber zugleich einen Freiraum einräumen.

### 11.3. Disziplinarmacht und Biopolitik

Ende des 17. und im 18. Jahrhundert tritt nach Foucault ein Wandel ein, der zwar die Souveränitätsmacht nicht schlagartig verschwinden lässt, aber deren Todesmacht um eine Lebensmacht mit *produktiven Funktionen* ergänzt, womit der Beginn einer langfristigen Modifikation der Machttechniken und der sie reflektierenden Diskurse gesetzt wird.

An die Stelle der direkten, drohenden und gewaltsamen Abschöpfung treten jetzt zunehmend die *Organisation, Beförderung und Kontrolle der produktiven Kräfte*. Die *Entwicklung des Gesellschaftskörpers* wird zum Thema und zur Aufgabe der Politik. Auf dem Spiel steht nicht mehr primär die juristische Existenz des Souveräns, sondern letztlich die biologische der Bevölkerung.

Die Formel dieser entstehenden Biomacht ist zunächst die umgekehrt asymmetrische der Souveränitätsmacht: *Leben machen und sterben las-*

sen. Sie wandelt sich aber im Laufe der Entwicklung der Biomacht zu einer symmetrischen, wovon noch die Rede sein wird.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts zeigt sich nach Foucault die entstehende Biomacht zunächst als *Disziplinarmacht*. Foucault versteht darunter Diskurse, die den menschlichen Körper als Maschine konzipieren, sowie entsprechende Praktiken und Institutionen, welche die individuellen Körper an Maschinen und Organisationsformen anpassen. Diese Disziplinarmacht entfaltet sich in Praktiken der Sichtbarkeit und Übersichtlichkeit, der Übung und Dressur sowie in räumlichen Organisationsformen. Dementsprechend werden Fabriken, Schulen, Internate, Kasernen, Krankenhäuser und Gefängnisse gestaltet. Foucault nennt die Disziplinarmacht auch *Anatomiepolitik der individuellen Körper*. In ihrer Umsetzung greifen individuelle Selbsttechniken und Kontrolle ineinander. Die Disziplinarmacht vollzieht die Anpassung der Individuen an die Erfordernisse der Manufakturen und der einsetzenden Industrialisierung, aber auch an jene der damit einhergehenden Umgestaltung des Militär-, Gesundheits- und Bildungswesens. Foucault fasst seine Überlegungen zusammen, indem er schreibt:

»Im 17. und 18. Jahrhundert sieht man Machttechniken entstehen, die wesentlich auf den Körper, den individuellen Körper gerichtet waren. All diese Prozeduren ermöglichten die räumliche Verteilung der individuellen Körper (ihre Trennung, ihre Ausrichtung, ihre Serialisierung und Überwachung) und die Organisation eines ganzen Feldes der Sichtbarkeit rund um diese individuellen Körper. Mit Hilfe dieser Techniken vereinnahmte man die Körper, versuchte man ihre Nutzkraft durch Übung, Dressur usw. zu verbessern. Es handelt sich zugleich um Techniken der Rationalisierung und der strikten Ökonomie einer Macht, die auf am wenigsten kostspielige Weise mittels eines gesamten Systems der Überwachung, der Hierarchie, Kontrolle, Aufzeichnung und Berichte ausgeübt werden sollte: Diese gesamte Technologie wird man als Disziplinartechnologie der Arbeit bezeichnen. Sie wurde mit dem ausgehenden 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts installiert« (Foucault: 1975, 285).

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bildet sich die zweite Form der Biomacht heraus, für die Foucault den Begriff der *Biopolitik der Bevölkerung* verwendet. Diese Biopolitik löst die Disziplinarmacht nicht schlechthin ab, sondern ergänzt und modifiziert diese, denn sie ist auf einer anderen Ebene angesiedelt. Sie richtet sich nicht, zumindest nicht direkt, auf die individuellen Körper, sondern auf die *Menschen als Lebewesen*, d. h. als Gattungswesen im biologischen Sinne, und auf bestimmte *Populationen*.

Die entsprechenden wissenschaftlichen Diskurse thematisieren die Altersstruktur der Bevölkerung, die durchschnittliche Lebenserwartung,

das Verhältnis von Geburten- und Sterberate, die Häufigkeit von Krankheiten und Anomalien, von Straftaten und Unfällen. Es wird nach der Abhängigkeit solcher Parameter von bestimmten systemischen Bedingungen gefragt, z. B. der Abhängigkeit von Klima, Umwelt und vom sozialen Milieu.

Geht es den Disziplartechnologien um eine gewisse *Individualisierung* bei der Durchsetzung von Anpassungserfordernissen der kapitalistischen Produktionsweise, der entsprechenden Ausbildung und bestimmter Organisationsformen, so der Biopolitik um eine *Totalisierung*, die sich mit den Methoden der *Demografie, der Ressourcenberechnung und der Statistik* »massenkonstituierend« auf den »Gattungs-Menschen« richtet (Foucault 1975, 286). Setzt die Disziplinarmacht vor allem auf die Kontrolle jedes Einzelnen und auf seine *Normierung* gemäß den Tätigkeits- und Organisationsanforderungen, so die Biopolitik auf die *Normalisierung und Regulierung* der Bevölkerung insgesamt oder bestimmter Populationen (Bevölkerungsgruppen). Auf die Begriffe der Normierung und der Normalisierung wird noch zurückzukommen sein. Foucault führt den Begriff der Biopolitik ein, indem er schreibt:

»Nach der Anatomie-Politik des menschlichen Körpers, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts ausbreitete, sehen wir am Ende dieses Jahrhunderts etwas auftreten, das keine Anatomie-Politik des menschlichen Körpers mehr ist, sondern etwas, das ich als »Biopolitik« der menschlichen Gattung bezeichnen würde« (Foucault 1975, 286).

Im Zuge dieser Entwicklung wird die öffentliche Hygiene zur Hauptaufgabe der Medizin, wird die medizinische Versorgung flächendeckend organisiert, werden im 19. Jahrhundert Kranken- und Altersversicherungen und Formen kollektiven Sparens eingeführt. Die Differenz der Lebensverhältnisse von Stadt und Land wird thematisiert und zum Gegenstand entsprechender Planungen. Erst durch die Biopolitik wird das *Konzept der Bevölkerung* etabliert, der Bevölkerung als einem politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Problem- und Handlungsfeld. Die politisch relevante Paarung lautet nicht mehr *Souverän und Volk*, sondern *Regierung und Bevölkerung*. Über die entsprechenden Dispositive schreibt Foucault:

»Wie Sie sehen, handelt es sich um kollektive Phänomene, die in ihren ökonomischen und politischen Wirkungen erst auf der Ebene der Masse in Erscheinung treten und bedeutsam werden. Es sind zufällige und unvorhersehbare Phänomene, wenn man sie individuell für sich nimmt, die jedoch auf kollektiver Ebene Konstanten aufweisen, die ausfindig zu machen leicht oder immerhin möglich ist. [...] In den von der Bio-Politik errichteten Machtmechanismen handelt es sich zunächst natürlich um Vorhersagen,

statistische Bewertungen und globale Messungen; es geht aber auch darum, nicht ein bestimmtes einzelnes Phänomen oder Individuum, insofern es Individuum ist, zu verändern, sondern wesentlich auf der Ebene der Gründe dieser allgemeinen Phänomene einzugreifen, auf der Ebene der Phänomene, insoweit sie global sind. [...] Es geht insbesondere darum, Regulationsmechanismen einzuführen, die in dieser globalen Bevölkerung mit ihrem Zufallsfaktor ein Gleichgewicht herstellen, ein Mittelmaß wahren, eine Art Homöostase etablieren und einen Ausgleich garantieren können, es geht kurz gesagt darum, Sicherheitsmechanismen um dieses Zufallsmoment herum, das einer Bevölkerung von Lebewesen inhärent ist, zu errichten und das Leben zu optimieren [...]. Denn es geht hier im Gegensatz zu den Disziplinen nicht um individuelle Dressur, die sich mittels Arbeit am Körper selbst vollzöge. [...] Das Individuum soll folglich keineswegs auf der Ebene des Details, vielmehr durch globale Mechanismen gepackt werden; man soll so handeln, daß globale Gleichgewichtszustände und Regelmäßigkeiten erzielt werden; kurz gesagt geht es also darum, das Leben und die biologischen Prozesse der Menschengattung zu erfassen und nicht deren Disziplinierung, sondern deren Regulierung sicherzustellen« (Foucault 1975, 289ff).

Beide Formen der Biomacht zielen also auf eine *Optimierung des Lebens*: *Dispositive der Disziplinarmacht optimieren jedes einzelne Individuum im Hinblick auf seine Tauglichkeit für Tätigkeits- und Organisationsformen; Sicherheitsdispositive der Biopolitik optimieren die Bevölkerung bzw. bestimmte Populationen im Hinblick auf ihre Kalkulierbarkeit für politische und wirtschaftliche Planungen.*

Der Optimierung des Lebens entspricht auf der Seite des Todes zunächst das *Sterbenlassen*, d. h. eine Entritualisierung, Verbergung und Anonymisierung des Todes. Foucault erklärt diese Tendenzen damit, dass der Tod das Ende der Zugriffsmöglichkeiten einer optimierenden Biomacht bedeutet und dass er im 19. und 20. Jahrhundert nicht mehr als Übergang vom Herrschaftsbereich des diesseitigen in jenen des jenseitigen Souveräns gesehen wird. Über Foucault hinausgehend ist hier anzumerken, dass heute keine Rede mehr davon sein kann, dass der Tod die Zugriffsmöglichkeiten der Biomacht beendet. Dafür haben in den letzten Jahrzehnten die enorme Entwicklung der Transplantationsmedizin und der Rechtspathologie gesorgt. Und auch wenn der Tod dadurch nicht wieder in gesellschaftlich bedeutsame politische oder religiöse Rituale eingebunden wurde, hat er doch nicht zuletzt durch Ärzte- und Gerichtsmedizinererrien eine, jetzt der Medien-Spektakel-Gesellschaft entsprechende, Sichtbarkeit zurückerhalten.

Die Entstehung und Etablierung der Biomacht stellt für Foucault die *Modernitätsschwelle* dar. Er bestimmt sie als ein notwendiges Element der kapitalistischen Entwicklung. Er schreibt:

»Diese Bio-Macht war gewiß ein unerläßliches Element der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Machtmethoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im Ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren. Wenn die Entwicklung der großen Staatsapparate als *Machtinstitutionen* die Aufrechterhaltung der Produktionsverhältnisse ermöglicht hat, so haben die im 18. Jahrhundert entwickelten Ansätze zur politischen Anatomie und Biologie als *Machttechniken*, die auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers von den verschiedensten Institutionen (Familie und Armee, Schule und Polizei, Individualmedizin und öffentliche Verwaltung) eingesetzt wurden, auf dem Niveau der ökonomischen Prozesse und der sie tragenden Kräfte gewirkt. Sie haben durch ihr Einwirken auf die verschiedenen Kräfte und durch die Sicherung von Herrschaftsbeziehungen und Hegemonien als Faktoren der gesellschaftlichen Absonderung und Hierarchisierung gewirkt. Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch die Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebenden Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen« (Foucault 1976, 168).

Damit sind die *wesentlichen Funktionen der Biomacht* benannt: die institutionelle Stabilisierung und Optimierung der bestehenden Produktionsverhältnisse, die Hebung des Niveaus der ökonomischen Prozesse, die Bildung gesellschaftlicher Hierarchien und Eliten, das Herstellen des Zusammenhanges von Menschenakkumulation und Kapitalakkumulation sowie die Bewertung des Lebens, sowohl des Lebens der Individuen wie auch des Lebens ganzer Populationen.

Vormoderne Lebensmacht war oft bereits mit den Problemen der Lebenserhaltung überfordert: Sie musste mit Seuchen, Hungersnöten, geringer Lebenserwartung und hoher Kindersterblichkeit zurechtkommen. Die moderne Biomacht dagegen sorgt sich primär sogar um die Optimierung des Lebens. Eigenschaften der menschlichen Gattung, bestimmter Populationen und individueller Körper werden Gegenstände von wissenschaftlichen Diskursen und von Machttechniken auf unterschiedlichen Ebenen. Die Biologie wird vom Schicksal zum Handlungsfeld und reflektiert sich daher in der Politik.

#### 11.4. Normierung und Prüfung, Normalisierung und Kalkül

Die Modifikation der Souveränitätsmacht zur Biomacht verändert den Typus *juridisch-politischer Präskriptivität*. Für die Souveränitätsmacht ist der Typus des Gesetzes charakteristisch. Das Gesetz ist wie eine fixe Grenzlinie, deren gerichtlich festgestellte Übertretung eine Bestrafung nach sich zieht.

Charakteristisch für die *Disziplinarmacht* ist dagegen die *Norm*, von der mehr oder weniger abgewichen werden kann. Das Gesetz kennt nur seine Achtung oder Missachtung; die Norm aber lässt es zu, *Toleranzen und Abweichungen* anzugeben und mitunter sogar zu quantifizieren. Daher gewinnen *Methoden des Abschätzens, des Messens und der Begutachtung* an Bedeutsamkeit. Die Norm erlaubt es, zwischen dem ihr Entsprechenden, dem *Normalen*, und dem von ihr Abweichenden, dem *Anormalen*, zu unterscheiden. Foucault bezeichnet diese Präskriptivität mit dem seltsamen Wort *Normation* (vgl. Foucault 1978, 90), für das aber als Synonym das Wort *Normierung* verwendet werden kann.

Der disziplinarischen Normierung entspricht die juristische Form der *Prüfung*. Während Untersuchung und Gesetz primär auf den Schutz des Souveräns und der Gesellschaft im Sinne der Gesamtheit der Rechts-subjekte zielen und daher begangene Straftaten verfolgen und ahnden, geht es bei der Prüfung und Normierung darum, die Verhaltensweisen der Einzelnen permanent zu kontrollieren, anormale Abweichungen festzustellen und eine entsprechende Besserung der Individuen herbeizuführen (vgl. Foucault 1973, 83ff). Die Individuen werden hinsichtlich ihrer *Gefährlichkeit* bewertet, um *möglichen* Straftaten vorzubeugen. Diese Aufgabe kann nicht von der judikativen Gewalt alleine übernommen werden, womit das Prinzip der Gewaltenteilung infrage gestellt wird (Foucault 1973, 84). Foucault schreibt:

»Die Kontrolle des Einzelnen im Sinne einer strafrechtlichen Kontrolle möglichen Verhaltens kann nicht allein von der Justiz gewährleistet werden; dazu bedarf es der Mithilfe diverser Überwachungs- und Erziehungsinstitutionen, die der Justiz beigeordnet sind und ihr zuarbeiten – für die Überwachung die Polizei, für die Erziehung eine Reihe psychologischer, psychiatrischer, kriminologischer, medizinischer und pädagogischer Institutionen. Um den Gerichten die Erfüllung der von ihnen übernommenen Funktion einer Kontrolle potentiellen Verhaltens zu ermöglichen, entwickelt sich ein gigantisches Geflecht aus Institutionen, die den Einzelnen sein Leben lang in ihre Obhut nehmen: pädagogische Institutionen wie die Schule; psychologische oder psychiatrische Institutionen wie das Krankenhaus, die psychiatrische Anstalt, die Polizei

usw. Dieses nicht zur judikativen Gewalt gehörende Geflecht soll der Justiz helfen, die zu dieser Zeit übernommene Aufgabe zu bewältigen, die nicht in der Ahnung von Straftaten besteht, sondern in der Verhinderung von Straftaten durch Erziehung« (Foucault 1973, 84f).

Die Entscheidungen und Urteile der Judikative werden damit abhängig von psychologischen oder psychiatrischen Gutachten und von Sozialprognosen. Begriffe wie *mildernde Umstände*, *mangelnde Zurechnungsfähigkeit*, *Therapie* und *Sicherungsverwahrung* halten Einzug in das Strafrecht. Die generalisierende Normativität der Gesetze wird ergänzt um die *individualisierende Normierung auf der Grundlage von Verhaltensnormen, welche durch die Humanwissenschaften vorgegeben werden*.

Für den Typus juristisch-politischer Präskriptivität, der der Biopolitik der Bevölkerung entspricht, führt Foucault keinen speziellen Terminus ein. Aber die Begriffe *Normalisierung* und *Grenznutzen* erlauben es, diesen Typ zu bestimmen, und sie legen es nahe, ihn als *Kalkül* zu bezeichnen.

Der *Unterschied zwischen Normierung und Normalisierung* ist der folgende. Die Normierung geht von einer Norm aus, mit deren Hilfe festgestellt werden kann, inwiefern individuelles Verhalten von bestimmten Anforderungen abweicht. Die Normalisierung geht von einer *Normalität* aus, d.h. von einer Regelmäßigkeit in einer gegebenen Population. Diese Normalität muss zunächst festgestellt werden. Es ist z.B. bekannt, dass die einzelnen Menschen ein unterschiedliches Lebensalter erreichen. Aber es gibt die durchschnittliche Lebenserwartung einer Bevölkerung, die sich von der einer anderen Bevölkerung unterscheidet. Außerdem können bestimmte Populationen innerhalb einer Bevölkerung unterschiedliche durchschnittliche Lebenserwartungen besitzen, etwa Frauen eine andere als Männer, Akademiker eine andere als Arbeiter. Es zeigen sich also differierende Normalitäten. Die *Normalisierung* besteht nun darin, erstens herauszufinden, von welchen Bedingungen solche Regelmäßigkeiten und ihre Unterschiede abhängen, damit zweitens über die Veränderung der Bedingungen entweder eine Angleichung oder eine Stabilisierung oder eine Vergrößerung der Differenzial-Normalitäten erfolgen kann, je nach dem, was für das Gesamtsystem jeweils am günstigsten ist. So ist z.B. eine hohe durchschnittliche Lebenserwartung günstig für eine lange Lebensarbeitszeit. Es könnte aber z.B. auch sein, dass unterschiedliche Geburtenraten in unterschiedlichen Populationen der Bevölkerung wünschenswert sind. *Normalisierung bedeutet also Regulierung von Differenzial-Normalitäten nicht durch Normierung indivi-*

*duellen Verhaltens, sondern durch Veränderung der Bedingungen für Regelmäßigkeiten in Populationen* (vgl. Foucault 1978, 98). In diesem Sinne schreibt Foucault: »Diese Relevanzebene für das Handeln einer Regierung ist nicht die tatsächliche, Punkt für Punkt-Totalität der Untertanen, sondern die Bevölkerung mit ihren eigenen Phänomenen und Vorgängen« (Foucault 1978, 102). Die Machttechniken einer solchen Regulierung nennt Foucault *Sicherheitsdispositive*: Auf der Ebene der Bevölkerung soll in bestimmten Fällen oder Szenarien eine Absicherung gegen bestimmte Risiken, Gefahren und Krisen erfolgen, indem bestimmte Normalitäten justiert werden (vgl. Foucault 1978, 96).

Alle Dispositive, d.h. die Gerichtsbarkeit der Souveränitätsmacht, die Prüfungen durch die Disziplinarmacht und die Sicherheitsdispositive der Biopolitik, können im Hinblick auf ihren *Grenznutzen* bewertet werden. Hinsichtlich der Strafverfolgung z.B. ergibt sich somit die Frage, ob der *Aufwand* für das Absenken einer bestimmten Kriminalitätsrate nicht den *Nutzen*, der aus diesem Sinken resultieren könnte, übersteigt. Wenn dies der Fall wäre, dann wäre der Grenznutzen überschritten.

Foucault gibt ein einfaches Beispiel<sup>68</sup>: Angenommen ein Supermarkt erleidet jährlich eine Gewinneinbuße von 20% durch Diebstahl. Durch kostengünstige Maßnahmen kann diese Quote auf 5% gesenkt und damit der Gewinn gesteigert werden. Durch weitere Maßnahmen könnten auch die verbliebenen Fälle von Diebstahl ausgeschlossen werden, allerdings wäre dies so kostspielig, dass keine weitere Gewinnsteigerung dadurch erzielt werden könnte. Der Grenznutzen wäre damit erreicht: Nach diesem Kriterium ist es dann besser, eine gewisse Quote an Diebstählen, also eine bestimmte Normalität, in Kauf zu nehmen.

Solche Grenznutzenerwägungen kann auch der Staat im Hinblick auf die Strafverfolgung überhaupt anstellen. So kann er z.B. Einsparungen bei den Ausgaben für Polizei und Justiz vornehmen, wohl wissend, dass dafür eine bestimmte Kriminalitätsrate in Kauf genommen werden muss. Eine solche Kalkulation des Grenznutzens wird freilich auch Gefahren für die öffentliche Ruhe und Ordnung und sich aus diesen Gefahren langfristig ergebende Effekte in Rechnung zu stellen haben.

Die Entwicklung der juristisch-politischen Präskriptivität vom Gesetz über die Norm zum Grenznutzen kann als Übergang von *unbedingten*

68 Vgl. Michel Foucault: Die Geburt der Biopolitik [1979/2004]. Geschichte der Gouvernementalität II [1978/2004] Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2006, 352f. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Foucault 1979.

*Bewertungskriterien*, etwa religiöser oder moralischer Art, hin zu *quantifizierbaren*, letztlich ökonomischer Art verstanden werden. Dem entspricht offensichtlich die Entwicklung von der Untersuchung über die Prüfung zum Kalkül. Der Begriff *Kalkül* kann somit sowohl für Grenznutzenserwägungen als auch für die diesen Berechnungen entsprechende Regulierung von Differenzial-Normalitäten stehen.

### 11.5. Die Biomacht als Todesmacht

Im Verlaufe der Etablierung und Entfaltung der Biomacht wandelt sich deren asymmetrische Formel »leben machen und sterben lassen« zu einer symmetrischen, die Foucault mit den Worten ausdrückt: »leben machen und in den Tod stoßen« (Foucault 1976, 165). Das souveräne Recht, über Leben und Tod zu entscheiden, wird unter den Bedingungen der Biomacht durch den Rassismus gerechtfertigt. Foucault schreibt: »Rassismus ist die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in der Normalisierungsgesellschaft« (Foucault 1975, 302). Sowohl der Begriff des Rassismus wie auch der des Tötens sind hierbei in einem weiten Sinne zu verstehen.

Mit dem Begriff *Rassismus* sind all jene Diskurse und Praktiken gemeint, die eine Zäsur setzen, zwischen dem, was leben darf, und dem, was sterben muss (vgl. Foucault 1975, 301). Der Tod des niederen, anormalen, degenerierten Lebens macht das Leben allgemein gesünder, reiner und stärker (vgl. Foucault 1975, 302). Wenn das Wesen der Biomacht darin besteht, das Leben zu fördern, dann ist bereits jede Verweigerung dieser Förderung tendenziell ein Stoßen in den Tod. Das *Töten* bezieht sich nicht nur auf die physische Vernichtung, sondern auch auf soziale und ökonomische Ausgrenzungen, die vielleicht noch das Überleben gestatten, auf den politischen Tod, auf Vertreibung, Abschiebung und Marginalisierung. Daher ist unter *Rassismus* nicht nur der biologistische Rassismus oder der völkische Chauvinismus zu verstehen. Gemeint ist der Rassismus als eine Technik staatlicher Biomacht, weshalb Foucault auch vom *politischen Rassismus* spricht. Zusammenfassend schreibt er:

»Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus. [...] Wenn die Normalisierungsgesellschaft das alte souveräne Recht zu töten ausüben möchte, muss sie sich des Rassismus bedienen. Und wenn umgekehrteine Souveränitätsmacht, d.h. eine Macht,

die das Recht über Leben und Tod innehat, mit den Instrumenten, Mechanismen, der Technologie der Normalisierung funktionieren will, dann muß sie sich ebenfalls des Rassismus bedienen. Selbstverständlich verstehe ich unter Tötung nicht den direkten Mord, sondern auch alle Formen des indirekten Mordes: jemand der Gefahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder ganz einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. erhöhen« (Foucault 1975, 302f).

Der Nazistaat hat nach Foucaults Einschätzung die optimierende Biomacht und die souveräne Tötungsmacht absolut zur Deckung gebracht und bis zum Paradox gesteigert (vgl. Foucault 1975, 307f). Weil aber Foucault die Entstehung der Biomacht als Modernitätsschwelle begreift, gehört für ihn das Verhältnis von optimierender Lebensmacht und politisch-rassistischer Tötungsmacht zu den Funktionen aller bisherigen modernen Staaten, der kapitalistischen, aber auch der sozialistischen. Den sozialistischen Staaten kreidet Foucault an, dass sie die Biomacht nie einer grundlegenden Untersuchung und Kritik unterzogen haben, sondern stattdessen deren Machttechniken aufgriffen, modifizierten und reimplantierten (Foucault 1975, 309). Foucault schreibt:

»Immer wenn ein Sozialismus besonders auf der Transformation und des Übergangs vom kapitalistischen Staat zum sozialistischen insistierte (anders gesagt, jedes Mal, wenn er das Prinzip der Transformation auf der Ebene der ökonomischen Prozesse suchte), hatte er, zumindest unmittelbar, den Rassismus nicht nötig. Wenn er sich dagegen gezwungen sah, auf dem Problem des Kampfes, des Kampfes gegen den Feind, der Eliminierung des Gegners innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft zu bestehen, immer wenn es sich folglich darum handelte, die körperliche Auseinandersetzung mit dem Klassenfeind der kapitalistischen Gesellschaft zu denken, tauchte der Rassismus wieder auf, da er für ein den Themen der Bio-Macht bei allem sehr verbundenes sozialistisches Denken die einzig mögliche Begründung zur Tötung des Gegners war. Wenn es einfach nur darum geht, ihn ökonomisch zu eliminieren, ihm seine Privilegien zu nehmen, braucht man keinen Rassismus« (Foucault 1975, 310).

Die Analyse und Kritik der Machttechniken, insbesondere der Biomacht, ist also nach Foucaults Einschätzung ein Defizit der sozialistischen Theorien und der Politischen Philosophie überhaupt.

### 11.6. *Biomacht und Neoliberalismus*

In seinen Vorlesungen unter dem Titel »Die Geburt der Biopolitik« aus dem Jahre 1979, die erst 2004 in Frankreich und 2006 in Deutschland erschienen sind, analysiert Foucault das Verhältnis von Biopolitik und Neoliberalismus. Mit dieser Thematik kommt er einer Analyse der Gegenwart zweifellos am nächsten. Foucaults Darstellung ist auch in diesen Vorlesungen eher eine historische, lässt sich aber unter systematischen Gesichtspunkten rekonstruieren.

*Liberalismus* und *Neoliberalismus* basieren nach Foucault auf dem Modell des *Homo oeconomicus*, welches besagt, dass die Menschen ihre Interessen verfolgen, ihre Präferenzen maximal bzw. optimal befriedigen wollen (vgl. Foucault 1979, 367ff).

Der im 18. Jahrhundert entstehende *Laissez-faire-Liberalismus* geht davon aus, dass die individuellen Präferenzbefriedigungsstrategien unter Marktbedingungen letztendlich und wie durch eine *unsichtbare Hand* geleitet auf eine prinzipiell undurchschaubare Weise zu einem Optimum an Gemeinwohl führen, weshalb das Regierungshandeln im *Marktgeschehen* seine Grenze, d. h. das unberührbare Element bei der Ausübung der Macht, sehen sollte (vgl. Foucault 1979, 371). Die Aktivitäten des *Homo oeconomicus* auf dem Markt sollen also frei von staatlichen Eingriffen sein.

Der *Neoliberalismus* dagegen versteht den *Homo oeconomicus* in erster Linie als jemand, der *systematisch, nämlich seinen individuellen Präferenzen gemäß, auf Veränderungen seiner Umgebung reagiert* und daher über solche Veränderungen in eminenter Weise *regierbar* ist. Die *Regierbarkeit* über die Veränderungen von Umgebungsparametern hebt aber das *Interessenssubjekt, welches irreduzible individuelle Entscheidungen trifft*, nicht auf (vgl. Foucault 1979, 371ff). Dieses Verhältnis von Interessenssubjekt und Regierungshandeln erläutert Foucault für den Neoliberalismus des 20. Jahrhunderts exemplarisch u. a. anhand der Begriffe des *Unternehmens* und des *Humankapitals*.

Das *Unternehmensmodell* unterwirft alle denkbaren Handlungsbereiche einer formalen ökonomischen Kalkulation (vgl. Foucault 1979, 313ff, 334ff]. Es steht im engen Zusammenhang mit dem Begriff des *Humankapitals* (vgl. Foucault 1979, 305ff]. Aus der Perspektive dieser Begriffe gilt zunächst einmal jeder als Unternehmer seiner selbst, der über sich selbst als sein eigenes Humankapital und damit über eine potenzielle

Ertragsquelle verfügt. Er wird sich also bemühen, dass sein Humankapital möglichst hohe Erträge erbringt. Als *Ertrag*, und darin besteht das Formale der Kalkulation, kann alles angesehen werden, was der Unternehmer seiner selbst *präferiert*.

Zwei Beispiele: Eine Mutter setzt ihr Humankapital für die Erziehung ihrer Kinder ein. Ihr Ertrag kann dann zum einen die Befriedigung sein, die sie unmittelbar durch das Gedeihen ihrer Kinder erfährt, und er kann zum anderen aus dem Bewusstsein resultieren, dass sie ihren Kindern zu einem guten Humankapital verhilft. Ein Verbrecher setzt sein Humankapital für Handlungen ein, bei denen das Risiko besteht, bestraft zu werden, d. h. im Sinne des Unternehmensmodells also für Handlungen, nach denen von gesellschaftlicher Seite eine negative Nachfrage besteht. Er muss also sein Humankapital insbesondere im Hinblick auf Risikominimierung qualifizieren. Die Unternehmungen der Mutter und des Verbrechers können durch die Variation der Rahmenbedingungen beeinflusst werden, etwa durch Erziehungsgeld, im Fall der Mutter, bzw. durch Überwachungskameras im öffentlichen Raum, im Fall des Verbrechers.

Ein Regierungshandeln, das auf einer solchen Modellvorstellung menschlichen Verhaltens beruht, muss berücksichtigen, dass das *Humankapital* aus *angeborenen und erworbenen Eigenschaften* besteht und muss diese entsprechend erforschen, befördern oder verhindern. Die Human- und Sozialwissenschaften von der Humanbiologie und Humanmedizin, über Neurologie, Psychologie, Psychiatrie bis zur Pädagogik, Soziologie und Verhaltensforschung erfahren daher eine Aufwertung. Dass in einem solchen Kontext auch der Wunsch entsteht, angeborene und daher bisher unveränderliche Eigenschaften zu verändern, liegt in der Logik der Sache.

Weiterhin muss das Regierungshandeln darauf achten, dass jenes Humankapital, welches im Produktionsprozess verwertbar sein soll, in Zeiten geringer Nachfrage nicht verkommt, damit es in Zeiten der Konjunktur wieder abgerufen werden kann. Dieses zu Zeiten überschüssige Humankapital bezeichnet Foucault als *Schwellenbevölkerung* (vgl. Foucault 1979, 285ff). Gemeint ist die Schwelle zwischen der Angewiesenheit auf Unterstützung einerseits und der Fähigkeit als Unternehmer seiner selbst für sich selbst und seine Angehörigen sorgen zu können andererseits. Die Unterstützung wird also darin und nur darin bestehen, die Existenz zu sichern und durch disziplinierende und normalisierende

Maßnahmen ein abrufbares Humankapital kostengünstig zu konservieren.

Begriffe wie Humankapital, Unternehmen und Schwellenbevölkerung ermöglichen es, *die normierenden und normalisierenden Dispositive der Biomacht in der Einheit einer kalkulierenden Rationalität anzuwenden*, einer kalkulierenden Rationalität, die sowohl das Regierungshandeln, die Gouvernamentalität, bestimmt, als auch das Handeln der Interessenssubjekte bestimmen soll (vgl. Foucault 1979, 349). Indem jeder sich als Unternehmer seiner selbst versteht, der dafür verantwortlich ist, sein Humankapital und dessen Erträge zu optimieren, verinnerlicht er die organisatorisch und pragmatisch benötigten Normierungen, und indem jeder seine individuelle Präferenzbefriedigung betreibt, wird er als Teil der Masse über die Variation der Rahmenbedingungen steuerbar und regulierbar, ohne dass irgendjemand zugemutet werden muss, etwas zu tun, was nicht eine seinen eigenen Präferenzen gemäße Reaktion auf die Bedingungen wäre. Die Regierung erfolgt insofern nach der »Rationalität der Regierten« (vgl. Foucault 1979, 428f). Indem Foucault die neoliberalistischen Begriffe analysiert, zeigt er also, *wie das Leben einer ökonomisch kalkulierenden Rationalität unterworfen wird und sich ihr unterwirft*. Es ist eine Form der Unterwerfung, die weder die Rechtssubjekte noch die Interessenssubjekte aufheben bzw. der offensichtlichen Repression aussetzen muss, sondern der es gelingt, sich als Optimierung des Lebens unter jeweils gegebenen Bedingungen darzustellen (vgl. Foucault 1979, 402ff). Wenn es dann noch gelingt, die jeweilige Variation der Bedingungen als alternativlos auszugeben, ist die Hermetik der Regulation perfekt. Letztendlich handelt es sich um eine Optimierung des Lebens im Hinblick auf das Funktionieren und die Erhaltung des kapitalistischen Systems.

### 11.7. Schlussbemerkungen

Foucault verortet die Biomacht historisch eindeutig: Sie beginnt im 17. und 18. Jahrhundert und charakterisiert die Moderne bis zur Gegenwart. Sie bildet die Formen der Disziplinarmacht sowie der Bevölkerungsbzw. Populationspolitik aus und kann sowohl Verbindungen mit totalitären wie auch mit liberalen bzw. neoliberalen und mit real-sozialistischen Menschen-, Politik- und Gesellschaftskonzepten eingehen. Als

moderne Machttechnologie, die sich in Diskursen, Praktiken und Selbsttechniken umsetzt, ist die Biomacht von der vormodernen Souveränitätsmacht zu unterscheiden und steht quer zur Einteilung der Staatsformen in demokratische, diktatorische und totalitäre, freilich ohne diese Einteilung einfach aufzuheben, sondern eher Kreuzklassifikationen ermöglichend.

*Die Biomacht ist zwar von der Souveränitätsmacht zu unterscheiden, aber sie löst diese nicht ab, sondern ergänzt und modifiziert sie. So wird die generalisierende Normativität des Gesetzes und der Untersuchung ergänzt um die individualisierende Normierung durch die Prüfung und beide werden in ihrer Anwendung limitiert durch Grenznutzenskalkulationen und funktionalisiert für die totalisierende Regulierung von Differenzial-Normalitäten. Es entsteht so ein Korrelationssystem der Macht, das Souveränitätsmacht, Disziplinarmacht und Biopolitik vereint und von den Sicherheitsdispositiven dominiert wird (vgl. Foucault 1978, 161]. Traditionelle Souveränitätskompetenzen werden dadurch netzartig dezentralisiert, von Wissenschaftlern, Gutachtern, Therapeuten, Erziehern, Beamten und Interessenssubjekten ausgeübt.*

In seinen letzten Arbeiten ist Foucault der Frage nachgegangen, wie es möglich sein könnte, »nicht dermaßen regiert zu werden«<sup>69</sup>. In Studien zur griechischen und römischen Antike hat er sich mit Fragen der *Selbstbildung* beschäftigt,<sup>70</sup> um nach Techniken zu suchen, die von jener Subjektkonstitution und Identität befreien könnten, welche aus der internalisierten Normierung und regulierten Normalisierung resultieren. In diesen Arbeiten scheint sich abzuzeichnen, dass Foucault insbesondere im Konzept der *freimütigen Rede (parrhesia)*<sup>71</sup>, jene emanzipatorische Form erblickte, welche Selbstbildung und politische Praxis miteinander verbindet.

Foucault ist auf die Historizität der Biomacht fixiert, was seiner an Nietzsche geschulden Methodologie geschuldet ist, die von einer strikten historischen Relationalität der Wahrheit ausgeht. Im Unterschied, wenn

69 Michel Foucault: Was ist Kritik? [1978/1990]. Übersetzt von Walter Seitter. Berlin 1992, 12.

70 Vgl. z. B. Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts [1982/2001]. Übersetzt von Ulrike Bokelmann. Frankfurt/M. 2009.

71 Vgl. z. B. Michel Foucault: Die Regierung des Selbst und der anderen [1983/2008]. Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2009; ders.: Der Mut zur Wahrheit [1984/2009]. Übersetzt von Jürgen Schröder. Berlin 2010.

auch nicht schlechthin im Gegensatz dazu fragt Agamben nicht nur nach den historisch konkreten, nämlich modernen Gestalten sich etablierender Biopolitik, sondern darüber hinaus sowohl nach geschichtlichen Voraussetzungen in institutioneller Hinsicht als auch nach anthropologischen Bedingungen der Möglichkeit sich etablierender Biopolitik. Daher verfolgt Agamben das Thema Biopolitik durch die gesamte abendländische Geschichte und thematisiert das Verhältnis von Politik und Leben im Grundsätzlichen.

## 12. GIORGIO AGAMBEN PARADIGMEN ABENDLÄNDISCHER POLITIK

Die Diskussionen über Biopolitik erhalten zum Ende des 20. Jahrhunderts neue Impulse durch Arbeiten von Giorgio Agamben. Agamben, geboren 1942, lehrt Philosophie an der Universität zu Venedig. Er ist Herausgeber der Werke Walter Benjamins in Italien. Seine Arbeiten haben früh internationale Beachtung gefunden: So verweist z.B. bereits Hannah Arendt in ihrem 1970 erschienenen Buch *Macht und Gewalt* auf eine Studie Agambens. 1987 wurde ein erstes Buch Agambens in deutscher Übersetzung herausgegeben, aber erst die deutsche Ausgabe der ersten Bände seines *Homo-sacer*-Projekts zwischen 2002 und 2004, welche im Original zwischen 1995 und 2003 erschienen sind, hat eine verstärkte Rezeption seines Werkes in Deutschland angeregt.

Allerdings erfolgt diese Rezeption seitens der akademischen Philosophie in Deutschland überaus kritisch bis ablehnend. Die wichtigsten der gegen Agamben erhobenen Einwände und Vorwürfe sind die folgenden. Agamben würde Demokratie und Totalitarismus tendenziell gleichsetzen, was einerseits auf Verharmlosung des Totalitarismus und andererseits auf Ausweglosigkeit in der Politik hinauslaufe. Biopolitik werde sogar mit Politik schlechthin identifiziert. Daher könnte die historische Entstehung der biopolitischen Problematik nicht angemessen thematisiert werden, was sich in widersprüchlichen historischen Periodisierungen im Konzept Agambens zeige. Außerdem unterschätze Agamben die ökonomischen Aspekte des Themas ebenso wie die biopolitischen Aspekte individueller Selbstverwirklichung, weil er einseitig auf den Zusammenhang von Biopolitik und Souveränität sowie dessen rechtliche bzw. rechtsphilosophische Konsequenzen fixiert sei. So viel Kritik macht zumeist neugierig, was auf eine weitere Rezeption Agambens hoffen lässt, zumal inzwischen weitere Werke ins Deutsche übersetzt werden und in der Diskussion sich mittlerweile auch Stimmen finden lassen, welche die ablehnende Kritik zumindest relativieren.

Im Folgenden sollen einige Grundzüge von Agambens Konzept der Biopolitik nachgezeichnet werden. Die Darstellung wird sich auf die Bücher *Homo sacer*<sup>72</sup> und *Ausnahmezustand*<sup>73</sup> sowie auf einen kleinen Aufsatz mit dem Titel *Lebens-Form*<sup>74</sup> konzentrieren.

72 Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995].

### 12.1. Reproduktives Leben und Lebensform

Agamben geht nicht von biopolitischen Themen in der Moderne aus, sondern fragt grundsätzlich nach dem Verhältnis von Leben und Politik im abendländischen Denken. Sein historischer Ausgangspunkt ist daher die altgriechische Unterscheidung zwischen *zoé* und *bios*:

»*zoé* meinte die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern), *bios* dagegen bezeichnet die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist« (Agamben 1995, 11).

Diese säuberliche Unterscheidung zwischen dem vermeintlich natürlichen Datum des Lebens und den geschichtlich-kulturellen Lebensformen wird aber sogleich problematisch, wenn es um das Leben der Menschen geht.

Die Problematik deutet sich auf eine erste Weise an, wenn Aristoteles davon spricht, dass in der *zoé* selbst ein Teil des Guten liegt und sie daher unter bestimmten Bedingungen um ihrer selbst willen begehrt wird. Nach der Übersetzung Agambens lautet die relevante Stelle aus der *Politik* des Aristoteles:

»Vielleicht liegt nämlich schon ein Teil des Guten im Leben allein an sich [*kata to zen auto mónon*]. Wenn die Beschwerlichkeiten des Lebens nicht zu sehr überhandnehmen [*kata ton bion*], so ist es klar, daß viele Menschen in ihrem Verlangen nach Leben [*zoé*] reichlich Not ertragen, als gäbe es in diesem ein gewisses Glücksgefühl [*euhermeria*: schöner Tag] und eine natürliche Annehmlichkeit« (Agamben 1995, 11f).<sup>75</sup>

Das bloße Datum des Lebens also gewährt ein natürliches Glücksgefühl, welches viel Not aufwiegen kann, wenn die Beschwerlichkeiten der geschichtlich-kulturellen Lebensform nicht ein gewisses Maß über-

Übersetzt von Hubert Thüring. Frankfurt/M. 2002. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Agamben 1995.

73 Giorgio Agamben: Ausnahmezustand [2003]. Übersetzt von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt/M. 2004. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Agamben 2003.

74 Giorgio Agamben: Lebens-Form [1994]. In: ders.: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik [1996]. Übersetzt von Sabine Schulz. Zürich/Berlin 2006, 13–20. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Agamben 1994. (Dieser Aufsatz erschien bereits 1994 als Originalbeitrag in der Übersetzung von Elisabetta Abbondanza in: Joseph Vogl (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/M. 1994, 251–257.)

75 Vgl. Aristoteles: Politik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Philosophische Schriften, Bd. 4. Hamburg 1995, 1278b23ff. Diese Schrift wird im Folgenden zitiert als: Aristoteles: Politik.

steigen. Das heißt aber, dass das Leben [*zoé*] nur dann ein Teil des Guten ist, als ein solcher erlebt wird, wenn die Lebensform [*bios*] nicht unerträglich geworden ist. Die Möglichkeit, das Leben genießen und um seiner selbst willen begehren zu können, ist also von der Lebensform abhängig. Verallgemeinert gesagt: Der Mensch nimmt sein Leben aus der Perspektive und nach Maßgabe seiner jeweiligen Lebensform wahr. Noch weiter zugespitzt: Für den Menschen ist sein Leben emotional gegeben als jenes Lebensgefühl, welches die Lebensform gewährt. Oder ins Erkenntnistheoretische gewendet: Der Mensch versteht sein Leben immer von seiner jeweiligen Lebensform her, konstituiert oder konstruiert gar den Begriff seines Lebens aus seiner jeweiligen Lebensform heraus. In der Konsequenz bedeutet dies, dass auch die Lebenswissenschaften mit ihrem Anspruch auf objektive Erkenntnis zugleich als Ausdruck einer bestimmten Lebensform verstanden werden können. Der aristotelische Ansatz führt also zu der These: In keiner seiner Gegebenheitsweisen kann das Leben von der Lebensform getrennt werden.

Aristoteles gebraucht den Begriff *bios*, wenn es gilt, eine besondere, eine qualifizierte Lebensweise des Menschen zu beschreiben: *bios apolaustikós* (das Genussleben), *bios politikós* (das politische Leben), *bios theoretikós* (das kontemplative Leben). Im Unterschied zu diesen Lebensformen, die je auf einen besonderen Selbstzweck ausgerichtet sind – auf den Genuss, auf die Ehre, auf die Wahrheit – kann die *zoé* als das reproduktive Leben verstanden werden.

Agamben spricht davon, dass »das einfache natürliche Leben [...] als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oikos* eingeschränkt« (Agamben 1995, 12) wird. Als reproduktives muss das Leben den Lebensnotwendigkeiten gerecht werden, also die Fortpflanzung und die Verfügbarkeit der Subsistenzmittel sichern. Reproduktiv notwendig ist daher nach Aristoteles zunächst die Gemeinschaft von Mann und Frau wegen der Fortpflanzung (vgl. Aristoteles: *Politik*, 1252 a 24ff). Außerdem müssen die Subsistenzmittel handelnd erlangt und eingesetzt werden, was eine vorausschauend planende Tätigkeit des Verstandes und eine mit den Kräften des Leibes ausführende Tätigkeit erfordert. Natürlicherweise muss die erste über die zweite gebieten, woraus sich für Aristoteles ein naturrechtlicher Begriff der Sklaverei ergibt, welcher impliziert, dass sich »die Interessen des Herrn und des Sklaven begegnen« (vgl. Aristoteles: *Politik*, 1252 a 30ff): Der eine kann führen, bedarf aber der leiblichen Kräfte; der andere besitzt die leiblichen Kräfte, bedarf aber

der Führung. Dieser naturrechtliche Begriff der Sklaverei rechtfertigt daher nicht jede Art der Sklaverei (vgl. Aristoteles: Politik, 1255a–1255b). Indem den reproduktiven Notwendigkeiten Genüge getan wird, wird das Hauswesen (*oikos*) konstituiert, zu dem die Familie, die Sklaven, die Nutztiere sowie die Utensilien gehören.

Aber auch die Unterscheidung zwischen den je selbstzweckbestimmten Lebensformen und dem reproduktiven Leben zeigt letztendlich die Untrennbarkeit von Lebensform und Leben des Menschen, nämlich dann, wenn der Vollzug des reproduktiven Lebens näher bestimmt wird.

Zur Führung des Hauses sind die Hausverwaltungslehre (Ökonomie) und die Erwerbskunde (Chrematistik) erforderlich. Die Ökonomie befindet darüber, was, wie und wozu verwendet wird; die Chrematistik beschäftigt sich mit der Frage, wie das Benötigte beschafft wird. Die Ökonomie gibt also der Chrematistik die Ziele vor und ist ihr daher übergeordnet. Die Problematik hinsichtlich der Unterscheidung von Leben und Lebensform deutet sich an, wenn Aristoteles zwischen natürlicher und unnatürlicher Chrematistik unterscheidet.

Ein natürlicher Erwerb liegt dann vor, wenn von Natur Gegebenes im Rahmen des Naturrechts der Nutzung zugeführt, dafür bewahrt und bearbeitet wird, wie dies bei den Tätigkeiten der Nomaden, der Fischer, der Jäger, der Bauern sowie bei der Anfertigung der für sie notwendigen Utensilien der Fall ist (vgl. Aristoteles: Politik, 1256a40–1256b30). Dieser Erwerb heißt also aus vier Gründen der natürliche: Erstens, weil er sich auf von Natur Gegebenes bezieht; zweitens, weil die Aneignung in Auseinandersetzung mit der Natur, also durch Arbeit, erfolgt; drittens, weil es im Erwerb um natürliche Eigenschaften, d. h. um Eigenschaften des geformten Naturstoffes, um Gebrauchswerte, geht; viertens, weil er durch das Naturrecht legitimiert ist.

Der unnatürliche Erwerb wird »vorzugsweise und mit Recht als die Kunst des Gelderwerbes oder der Bereicherung bezeichnet« (Aristoteles: Politik, 1256b40f). Der unnatürliche Erwerb ist also der auf der Geld-Ware-Geld-Beziehung beruhende Handel. Dieser ist zu unterscheiden vom Tausch benötigter Gebrauchsgegenstände, der als eine Ergänzung des natürlichen Erwerbs angesehen werden kann. Der Erwerb durch den geldvermittelten Handel, der auf den Besitz von immer mehr Geld zielt, wird aus drei Gründen der unnatürliche genannt (vgl. Aristoteles: Politik, 1257b–1258b8): Erstens, weil das Geld nicht von Natur gegeben ist, sondern auf menschlicher Übereinkunft beruht; zweitens,

weil das Geld nicht aufgrund seiner natürlichen Eigenschaften als Subsistenzmittel der Reproduktion dient, also in diesem Sinne kein natürlicher Reichtum ist; drittens, weil die Aneignung des Geldes nicht bzw. nicht nur durch Auseinandersetzung mit der Natur erfolgt, also nicht bzw. nicht nur durch Arbeit, sondern durch raffiniertes Handeln (vgl. Aristoteles: Politik, 1257b 1ff) und dadurch, dass die Menschen »von allen menschlichen Vermögen und Vorzügen einen widernatürlichen Gebrauch« (Aristoteles: Politik, 1258a 9ff) machen, indem sie die Künste und Tugenden letztendlich nur noch als Mittel des Gelderwerbs einsetzen. Dies kann dann viertens dazu führen, dass auch das Naturrecht missachtet wird und z. B. solche Menschen als Sklaven gehandelt werden, die nicht Sklaven im Sinne des Naturrechts sind.

Während der natürliche Erwerb ein immanentes Maß besitzt, ist der unnatürliche Erwerb von sich selbst her maßlos. Ausgehend von den vier Charakteristika der Natürlichkeit des Erwerbs kann dieses Maß näher bestimmt werden: Es ist gesetzt durch das, was die Natur auf Dauer bieten kann; was durch Arbeit angeeignet werden kann; was gelagert werden kann, ohne aufgrund seiner natürlichen Eigenschaften zu verderben; und was nicht das Naturrecht verletzt.

Auf analoger Weise ergibt sich die Begründung der Maßlosigkeit des unnatürlichen Erwerbs: Geld kann durch Handel oder Wucher maßlos erworben und angehäuft werden, weil der Gewinn nicht von der Arbeit abhängt, sondern vom Umsatz und vom Handelsgeschick; weil seine natürlichen Eigenschaften seiner Verwendbarkeit keine Grenzen setzen im Hinblick auf Haltbarkeit; weil es in seiner Substanz nicht oder kaum von dem abhängt, was die Natur bietet, sondern durch Übereinkunft konstituiert wird. In seiner Maßlosigkeit wird der unnatürliche Erwerb schließlich dazu neigen, das Naturrecht mehr und mehr zu verletzen.

Der natürliche Erwerb ist also darauf ausgerichtet, den Notwendigkeiten der Reproduktion des Lebens Genüge zu tun, und zwar nach einem natürlichen Maß, d. h. auf vollendbare Weise. Der unnatürliche Erwerb dagegen hat andere Ziele: die stetige Vergrößerung des Besitzes, den Überfluss, das Genussleben (vgl. Aristoteles: Politik, 1257b 35ff). Wegen seiner Maßlosigkeit kann der unnatürliche Erwerb nie auf vollkommene Weise vollzogen werden: Er zielt auf die Steigerung von Besitz und Genuss und kann daher nie an ein Ende kommen.

Wenn aber die Hausverwaltungskunst der Erwerbskunst die Ziele vorgibt, dann muss eine ökonomische Entscheidung getroffen werden, ob

entweder der notwendige natürliche Reichtum beschafft oder Geld angehäuft werden soll, ob der Erwerb entweder als Arbeit oder zusätzlich und vorrangig als geldwirtschaftlicher Umsatz erfolgen soll, ob das Beschaffte entweder der Reproduktion in vollendeter Weise oder der Steigerung des Genusslebens dienen soll. Eine solche Entscheidung ist aber bereits eine Entscheidung für eine bestimmte Lebensform: Fällt die Entscheidung zugunsten des unnatürlichen Erwerbs, vollzieht sich das reproduktive Leben in der Lebensform des Genusslebens (*bios apolaustikós*). Wenn aber die Entscheidung zugunsten des natürlichen Erwerbs und einer entsprechenden ökonomischen Begrenzung der Geldwirtschaft fällt, dann vollzieht sich das reproduktive Leben in Lebensformen, die anderen Selbstzwecken als den sinnlichen Genüssen verpflichtet sind und die das Genussstreben limitieren. Das menschliche Leben in seiner inhaltlichen Bestimmung als reproduktives kommt also selbst dann, wenn es ganz bei sich bleiben will, nicht umhin, in einer bestimmten Lebensform vollzogen zu werden. *Wie bereits hinsichtlich seiner Gegebenheitsweise so auch hinsichtlich seines Vollzugs in seiner inhaltlichen Bestimmung als Reproduktion erscheint menschliches Leben als untrennbar von einer Lebensform.*

### 12.2. *Leben und Politik*

Die inhaltliche Bestimmung des menschlichen Lebens im Sinne von *zoé* als reproduktives Leben führt also auf der Ebene der Ökonomie, der Hausverwaltungslehre, zu dem Resultat, dass dieses Leben in Lebensformen im Sinne von *bios* vollzogen wird. Das reproduktive Leben ist also niemals Selbstzweck. Selbst dann, wenn es als Teil des Glücks erlebt wird, dient es den sinnlichen Genüssen, also dem Selbstzweck des Genusslebens. Das reproduktive Leben ist eine notwendige Voraussetzung für alle Lebensformen, und weil es nur in einer Lebensform vollzogen werden kann, dient es dem jeweiligen Selbstzweck dieser Lebensform, also dem Genuss, der Ehre oder der Wahrheit. Dass etwas Selbstzweck ist, also um seiner selbst willen erstrebt wird, ist eine formale Bestimmung der Glückseligkeit. Agamben gibt eine zusammenfassende Interpretation dieser aristotelischen Gedanken, wenn er in seinem Aufsatz *Lebensform* schreibt:

»Mit dem Ausdruck *Lebens-Form* meinen wir aber ein Leben, das niemals von seiner Form getrennt werden kann, ein Leben, in dem es niemals möglich ist, so etwas wie ein bloßes Leben zu isolieren. Ein Leben, das von seiner Form nicht getrennt werden kann, ist ein Leben, in dem es, in seiner Lebensweise, um das Leben selbst, und in dem es, in seinem Leben, vor allem um seine *Lebensweise* geht. Was bedeutet dieser Ausdruck? Er definiert ein Leben – das menschliche Leben –, in dem die einzelnen Formen, Akte und Prozesse des Lebens niemals einfach *Fakten* sind, sondern immer und vor allem *Möglichkeiten* des Lebens, immer und vor allem potentiell Sein. Keine Verhaltensweise und keine Form menschlichen Lebens werden je von einer spezifischen biologischen Anlage noch von irgendeiner Notwendigkeit vorgeschrieben. Wie auch immer sie der Gewohnheit unterworfen sein mag, sie sich wiederholen und gesellschaftlichem Zwang gehorchen mag, sie behält doch immer den Charakter einer Möglichkeit und setzt also immer das Leben selbst aufs Spiel. Deshalb – weil der Mensch potentiell Sein ist, er tun und lassen kann, sein Glück machen oder scheitern, sich verlieren oder finden kann – ist er das einzige Wesen, in dessen Leben es immer um Glückseligkeit geht, dessen Leben unweigerlich und schmerzlich auf Glückseligkeit angewiesen ist. Damit konstituiert sich Lebens-Form unmittelbar als politisches Leben« (Agamben 1994, 251f).

Um die Behauptung Agambens, dass sich menschliches Leben unmittelbar als politisches Leben konstituiert, zu verstehen, lohnt es sich die Aristoteles-Interpretation fortzusetzen.

Aristoteles gelangt durch eine Analyse der menschlichen Gemeinschaftsformen zu dem Resultat, dass das reproduktive Leben am besten im Staat gesichert werden kann: Nur im Staat ist der Zustand der Autarkie, der Selbstgenügsamkeit, erreichbar. Der Staat wird dabei als jene Gemeinschaftsform verstanden, die aus dem Zusammenschluss von Dorfgemeinden hervorgeht, die sich ihrerseits aus dem Zusammenschluss von Hauswesen bilden. Der Staat entsteht also zunächst um der optimalen Reproduktion willen. Aristoteles schreibt: »Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht« (Aristoteles: Politik, 1252b27ff). Den letzten Teil dieser Stelle übersetzt Agamben folgendermaßen: »*gioméne men oun tou zen héneken, ousa de tou eu zen*, »entstanden um des Lebens willen, aber bestehend um des guten Lebens willen« [...]« (Agamben 1995, 12). Für das Wort »Leben« steht an beiden Stellen eine deklinierte Form von »zoé«. Agamben kommentiert diese Passage mit den Worten, dass es beinahe so sei, »als ob die Politik der Ort wäre, an dem sich das Leben in gutes Leben verwandeln muß, und als ob das, was politisiert werden muß, immer schon das nackte Leben wäre« (Agamben 1995, 17).

Wodurch wird das reproduktive, sich als solches in der Autarkie vollendende Leben im Staat zum guten Leben?

Die spezielle Antwort, die Aristoteles auf diese Frage gibt, ist bekannt. Das gute Leben ist jenes, welches Muße bietet für die kontemplative Lebensform. Diese Lebensform gewährt die höchste Glückseligkeit, die nicht nur Selbst-, sondern auch Endzweck ist. Weil der Mensch aber nicht seine ganze Lebenszeit der Betrachtung widmen kann, sondern für seinen Unterhalt sorgen muss, gehört es zum guten Leben, dass Arbeit und Muße nach dem rechten Maß organisiert werden, was die Ausbildung der Klugheit und der ethischen Tugenden erfordert, damit die politischen Tätigkeiten – also Beratung, Gesetzgebung, Rechtsprechung, Militär – und die ökonomische Tätigkeit tugendhaft ausgeübt werden. Das gute Leben ist also jenes, bei dem die autarke Reproduktion, die Eintracht der staatlichen Gemeinschaft und die tugendhafte Politik darauf ausgerichtet sind, die äußerste Möglichkeit menschlichen Seins, die kontemplative Lebensform, in der Mußezeit zu verwirklichen.

Wird von der inhaltlichen Spezifik der aristotelischen Antwort, d. h. von ihrer ausschließlichen Orientierung auf die kontemplative Lebensform, abgesehen und Agambens Begriff der Lebens-Form unterstellt, kann das Verhältnis von Politik und Leben wie folgt bestimmt werden: *In der Politik, welche auch der Ökonomie Zwecke und Rahmenbedingungen vorgibt, entscheidet sich, ob und inwiefern das potenzielle Sein des Menschen, d. h. die auf die Glückseligkeit bezogenen Möglichkeiten des Lebens, verwirklicht werden kann. Insofern konstituiert sich das menschliche Leben unmittelbar als politisches Leben. Wenn der Mensch das Wesen ist, dem es um seine Lebensweise, um die Formung seines Lebens, geht und das daher immer auf eine Vorstellung von Glückseligkeit hin ausgerichtet ist, und wenn über die Konkretion und die Verwirklichung dieser Ausrichtung in der Politik entschieden wird, dann ist die Politik der jeweils geschichtliche Entwurf des menschlichen Möglichseins.*

### 12.3. Politik und Sprache

Dass die Politik konstitutiv für das menschliche Sein ist, zeigt sich auch am Verhältnis von Politik und Sprache. Noch einmal kann auf Aristoteles zurückgegriffen werden. Über die Stimme der Tiere und die Sprache des Menschen schreibt er:

»Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen verliehen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerech und Unrech und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat« (Aristoteles: Politik, 1253a 10ff).

Der Zusammenhang zwischen Sprache und Politik kann zunächst durch eine Analogie erfasst werden: Die Stimme verhält sich zur Rede wie das bloße Leben zur Lebensform. Denn so, wie die Reproduktion in einer auf ein Gutes hin ausgerichteten und dementsprechend strukturierten Lebensform vollzogen werden muss, um als menschliches Leben vollzogen zu werden, so muss die Stimme gegliedert, artikuliert, sein, damit die Sprache als menschliche Rede vollzogen werden kann. Agamben unterscheidet daher zwischen der *animalischen Stimme* und der *artikulierten Stimme*. Er schreibt: »Das Stattfinden der Sprache zwischen der Aufhebung der Stimme und dem Bedeutungsereignis ist die andere *Stimme*, deren onto-logische Dimension [...] in der metaphysischen Tradition die ursprüngliche Artikulation (*arthron*) der menschlichen Sprache bildet.«<sup>76</sup> In der Politik verwandelt sich das bloße Leben in das gute, das geformte, Leben; in der sprachlichen Rede verwandelt sich die animalische Stimme in die artikulierte Stimme.

Der Zusammenhang zwischen Politik und Sprache besteht aber nicht nur in dieser Strukturähnlichkeit. Weiterhin gilt, dass die Politik die Sprache impliziert, denn sie ist darauf angewiesen, in dieser die Gestaltung der Lebensform zu besprechen, Entscheidungen und Handlungen zu beurteilen und zu bewerten. Wenn der Mensch als *zoon politikon* nicht nur als eines der Gemeinschaften bildenden Lebewesen verstanden wird, sondern in seiner Spezifik als politisches Wesen, dann impliziert die Bestimmung als *zoon politikon* jene als *zoon lógon echon*, eine Implikation, die zweifellos nicht für jedes in Gemeinschaften lebende Tier gilt.

Agamben fasst die grundlegende Bedeutung der Politik und ihres Zusammenhanges mit der Sprache für das Menschsein, für das menschliche Leben, folgendermaßen zusammen:

<sup>76</sup> Giorgio Agamben: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität [1982/1997]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Frankfurt/M. 2007, 66 [bei Agamben alles kursiv].

»Das Lebewesen verfügt über den *lógos*, indem es in ihm seine eigene Stimme aufhebt und bewahrt, so wie es die *pólis* bewohnt, indem es das eigene nackte Leben in ihr aufgenommen sein läßt. Die Politik erweist sich demnach als im eigentlichen Sinn fundamentale Struktur der abendländischen Metaphysik, insofern sie die Schwelle besetzt, auf der sich die Verbindung zwischen Lebewesen und Sprache vollzieht. Die »Politisierung« des nackten Lebens ist die Aufgabe schlechthin der Metaphysik, in der über die Menschheit und den lebenden Menschen entschieden wird; wenn die Moderne diese Aufgabe annimmt, tut sie nichts anderes, als der wesentlichen Struktur der metaphysischen Tradition die Treue zu bekunden. Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bios*, Ausschluß/Einschluß. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält« (Agamben 1995, 18).<sup>77</sup>

Wenn in der Metaphysik der grundlegende Zusammenhang zwischen Politik, Sprache und Leben geklärt wird, dann kann eine solche Metaphysik als existenziale Anthropologie verstanden werden, die zugleich und als solche Politische Philosophie ist. Die zentralen Begriffe einer solchen Philosophie müssen nicht nur die fundamentalen Strukturen des Menschseins in seinen äußersten Möglichkeiten bestimmen, sondern auch offen sein, für das geschichtliche Schicksal dieser Strukturen. Was damit gemeint ist, lässt sich paradigmatisch anhand der Figur der einschließenden Ausschließung zeigen.

#### 12.4. Die einschließende Ausschließung und die Methode Agambens

Die *einschließende Ausschließung* des bloßen Lebens muss nach der gegebenen Interpretation im Sinne der Verwandlung des bloßen Lebens in das gute Leben verstanden werden: Auszuschließen ist das bloße Leben *in der Funktion als einziges und allgemeines Maß und Motiv menschlichen Lebens*. Eine solche Reduktion menschlichen Lebens auf bloßes Leben wäre immer nur als Privation möglich, denn menschliches Leben ist auf

<sup>77</sup> Statt des Wortes »aufgenommen« im ersten Satz steht in der Suhrkamp-Ausgabe »ausgenommen«. Mehrere Gründe sprechen aber dafür, dass es sich dort um einen Druckfehler handelt: Für »aufgenommen« spricht sowohl der grammatische Kontext (»in ihr«) als auch der mit der Analogie gegebene Sinnzusammenhang (»aufhebt und bewahrt«). Das Wort »ausgenommen« könnte zwar auf den Aspekt der Ausschließung hinweisen, würde dies aber sprachlich auf eine unnötig kapriziöse Art tun, die außerdem den Aspekt der Einschließung vernachlässigt.

die Realisierung von Lebensformen, auf das Streben nach einem Guten, angelegt. Eingeschlossen sein muss das bloße Leben insofern, *als jede Lebensform das Problem der Reproduktion lösen muss*, um Bestand haben zu können. *Ausschließung bedeutet also zunächst ein Privations-, Reduktions- bzw. Abtrennungsverbot, dem durch die Einschließung im Sinne einer Verwandlung durch Formung entsprochen wird.* Dass diese einschließende Ausschließung – wie partiell und unvollkommen auch immer – geschieht, ist für menschliches Leben unumgänglich; die Art und Weise ihre Durchführung entscheidet über die Menschlichkeit eines Gemeinwesens und somit über die Chancen der Individuen auf Glückseligkeit.

Die einschließende Ausschließung bleibt aber auch dann die grundlegende Struktur des Verhältnisses von bloßem Leben und gutem Leben, wenn dieses Verhältnis in seiner Geschichtlichkeit Formen der Privation annimmt. Bereits die Naturrechtstheorie der Sklaverei gibt hierfür ein Beispiel. Indem sie dem Sklaven die Möglichkeit der Ausbildung bestimmter Tugenden und damit die Teilhabe an bestimmten Lebensformen abspricht, schließt sie ihn vom guten Leben, zumindest von bestimmten Möglichkeiten, aus. Indem aber zugleich die Arbeit des Sklaven als notwendige bzw. optimierende Bedingung der Reproduktion des Gemeinwesens anerkannt wird, erfolgt die Einschließung seines beraubten, reduzierten Lebens in das gute Leben der naturrechtlich Privilegierten, wodurch das bloße oder doch zumindest in diese Richtung reduzierte Leben des Sklaven politische Bedeutsamkeit erlangt.

Von der einschließenden Ausschließung kann also in einem *normativen* und in einem *geschichtlich-analytischen Sinne* die Rede sein. Die Ausschließung im normativen Sinne gilt dem bloßen Leben in der Funktion als einzigem und allgemeinem Maßstab und Motiv menschlichen Lebens. Mit der Ausschließung im geschichtlich-analytischen Sinne werden die *faktischen Praktiken der Privation menschlichen Lebens* thematisiert. Analog gilt die Einschließung im normativen Sinne der *gebotenen Verwandlung des bloßen Lebens in Formen des guten Lebens*, welche die menschlichen Seinsmöglichkeiten ausschöpfen, während die Einschließung im geschichtlich-analytischen Sinne zeigt, welche *politische Relevanz beraubtes Leben* konkret hat.

In den Büchern seines Homo-sacer-Projekts beschäftigt sich Agamben mit den Formen der einschließenden Ausschließung im geschichtlich-analytischen Sinne. Seine Forschungshypothese lautet,

»[...] daß die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht bildet. *Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.* In diesem Sinne ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme. Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet [...]« (Agamben 1995, 16).

Methodisch geht Agamben davon aus, dass sich die Beziehung der souveränen Macht zu den Privationen des Lebens *paradigmatisch* bereits an politisch-juridischen Formen erkennen lässt, die nicht der Moderne angehören, sondern Zeiten, in denen das biopolitische Konstitutionsverhältnis noch eher ein Randphänomen ist. Indem Agamben nach solchen paradigmatischen Formen sucht, betreibt er eine *Archäologie der Biopolitik*. Allerdings leitet sich sein Begriff von Archäologie nicht wie der Foucaults von »Archiv« ab, sondern direkt vom etymologischen Ursprungsbegriff *arché*, ein Wort, das üblicherweise mit »Ursprung« oder »Prinzip« übersetzt wird. Agambens Archäologie ist kein historistisches Konzept, sondern der Versuch, jene archaischen Formen aufzuspüren, die noch in der Gegenwart wirksam sind und unreflektiert das Denken und Handeln der Menschen bestimmen, also als Dispositive fungieren. Für eine paradigmatische *arché* gilt daher, dass sie »nicht diachronisch in die Vergangenheit zurückgeschoben wird, sondern die synchrone Kohärenz und Verständlichkeit des Systems gewährleistet.«<sup>78</sup>

Die Aristoteles-Interpretation hat die folgenden Ergebnisse erbracht. Erstens ist das bloße Leben kein natürliches Datum, sondern Resultat einer analytischen Unterscheidung oder einer faktischen Privation. Zweitens die analytische Unterscheidung wird durch die Sprache ermöglicht und zeigt an, dass der Mensch sein Leben führen muss, dass es ihm zum Problem werden kann, weil seine Lebensformen Möglichkeiten sind, die alle oder einige Menschen – aus welchen Gründen auch immer – verfehlen können. Drittens die Naturrechtstheorie der Sklaverei und die Möglichkeit des unnatürlichen Erwerbs zeigen, dass bereits bei Aristoteles Probleme sichtbar sind, die als biopolitische verstanden werden können: Im ersten Fall werden einige Menschen aus naturrechtlichen Gründen von bestimmten Lebensformen ausgeschlossen; im zweiten Fall reduziert sich eine ganze Gemeinschaft auf das Leben für die sinnlichen

78 Giorgio Agamben: *Signatura rerum. Über die Methode* [2008]. Übersetzt von Anton Schütz. Frankfurt/M. 2009, 115.

Genüsse, welche das reproduktive Leben bietet, und versucht diese zu steigern. Dennoch sieht Agamben in der aristotelischen Politik nicht das paradigmatische Konstitutionsverhältnis der Biopolitik. Denn beide Formen der Privation sind nicht politisch-juridischer Art: Sie resultieren nach Aristoteles entweder aus der natürlichen Verfasstheit von Menschen (Naturrechtstheorie der Sklaverei) oder aus einem Mangel an Tugend (unnatürlicher Erwerb). Die Politik des Aristoteles ist dagegen gerade darauf gerichtet, für die Freien und Gleichen jede Art der Privation des Lebens auszuschließen.

Politisch-juridische Institutionen, die paradigmatisch für das biopolitische Konstitutionsverhältnis sind, findet Agamben im römischen Recht: Es handelt sich um die Figur des *Homo sacer* (vgl. Agamben 1995, 81ff) und um das *Justitium*, welches als der Archetyp des Ausnahmezustandes angesehen werden kann (vgl. Agamben 2003, 52ff). Beide verweisen auf eine souveräne Macht, welche die einschließende Ausschließung im Sinne der Privation des Lebens vollzieht. Daraus folgt aber nicht zwingend, dass die Politik des römischen Imperiums zu irgendeiner Zeit die Form der Biopolitik der Sicherheitsdispositive im Sinne Foucaults angenommen hätte. Dass Formen des römischen Rechts paradigmatisch das Konstitutionsverhältnis der Biopolitik zu erkennen geben, schließt nicht aus, dass sie zu ihrer Zeit politisch nur eine marginale Bedeutsamkeit hatten.

### *12.5. Die Logik der Ausnahme als Verhältnis von Souverän und Homo sacer*

Die Ausnahme hat die Struktur der einschließenden Ausschließung. Die einschließende Ausschließung des bloßen Lebens durch die Politik ist die Grundstruktur der Biopolitik. Als grundlegende juridisch-institutionelle Form der Biopolitik bietet sich daher zunächst die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand an.

Um diese These zu stützen, analysiert Agamben nicht nur das Justitium, was er im zweiten Band des *Homo-sacer*-Projekts unternimmt, sondern rekonstruiert bereits im ersten Band ausführlich den Begriff der Souveränität von Carl Schmitt (vgl. Agamben 1995, 25ff). Die folgende Darstellung wird sich auf diese Rekonstruktion beschränken und von der Analyse des Justitiums absehen.

Agamben hebt zunächst hervor, dass die souveräne Entscheidung selbst als eine Ausnahme im Recht eingeschlossen ist. Die entscheidende biopolitische Interpretation dieses Begriffs setzt ein, wenn Agamben schreibt:

»Der Souverän entscheidet nicht über das Zulässige und Unzulässige, sondern über die ursprüngliche Einbeziehung des Lebewesens in die Sphäre des Rechts oder, mit Schmitts Worten, in die »normale Gestaltung der Lebensverhältnisse«, deren das Gesetz bedarf« (Agamben 1995, 36).

Diese Entscheidung betrifft daher das Verhältnis des Rechts zum Leben. Die Anwendung des Rechts erfordert eine Normalisierung des Lebens und damit den Ausschluss des nichtnormalisierten Lebens. Zugleich ist dieses eingeschlossen, denn die souveräne Entscheidung nimmt auf es Bezug. Sie muss es auf irgendeine Art beseitigen, also entweder normalisieren oder vernichten, aber auf jeden Fall auf eine Art, die nicht selbst Anwendung des Rechts ist, denn dieses ist im Ausnahmezustand suspendiert. Dennoch erfolgt der Bezug der souveränen Entscheidung auf das ausgeschlossene Leben im Hinblick auf die Rechtssetzung, die durch diesen Bezug ermöglicht werden soll. *Das Recht wird sozusagen angewandt, dient als Maß, indem es sich abwendet, suspendiert wird.* Vermittelt über die souveräne Entscheidung schafft sich das Recht sein Anwendungsgebiet. Es schafft dieses Gebiet in doppelter Hinsicht. Einerseits indem es sich vom nichtnormalisierten Leben abwendet und dieses der souveränen Entscheidung und ihren Machttechniken anheimgibt, über das Leben also einen Bann verhängt, indem es dieses Leben verlässt. Andererseits, indem es Fälle nichtnormalisierten Lebens in der tatbestandsmäßigen Beschreibung dessen, was die Rechtsnorm verbietet, in sich aufnimmt. Damit nimmt es aber auch die Grundstruktur der souveränen Entscheidung in sich auf: Bei der Anwendung des Rechts muss entschieden werden, ob ein Fall der tatbestandsmäßigen Beschreibung durch die Rechtsnorm entspricht oder nicht, d. h. es muss jedes Mal entschieden werden, ob eine Ausnahme vom normalisierten Leben vorliegt. Insofern wiederholt die rechtserhaltende Gewalt die souveräne Entscheidung beständig (vgl. Agamben 1995, 36ff).

Agamben verfolgt diese Struktur durch verschiedene Rechtsbegriffe und entsprechende Diskussionen hindurch. Allerdings ist mit dieser Struktur allein die biopolitische Grundstruktur noch nicht vollständig bzw. nicht in ihrer Reinheit bestimmt. Die Rede vom nichtnormalisierten Leben lässt noch zu viele Lesarten zu. Um die spezifisch biopolitische

Qualität zu bestimmen, greift Agamben auf eine Figur des römischen Rechts zurück, den *Homo sacer*.

Agambens Quelle ist die Schrift *Über die Bedeutung der Wörter* von Sextus Pompeius Festus. Dort heißt es:

»*Sacer* aber ist derjenige, den das Volk wegen eines Delikts angeklagt hat; und es ist nicht erlaubt, ihn zu opfern; wer ihn jedoch umbringt, wird nicht wegen Mordes verurteilt; denn im ersten tribunizischen Gesetz ist festgelegt: »Wenn einer denjenigen umbringt, der aufgrund eines Plebiszits *sacer* ist, dann wird er nicht als Mörder betrachtet.« Daher pflegt man einen schlechten und unreinen Menschen *sacer* zu nennen« (zitiert nach Agamben 1995, 81).

Was allen Interpreten Rätsel aufgibt, ist diese Verwendung des Wortes *sacer*, denn es bedeutet *heilig*. Agamben betont, dass dies die älteste Quelle ist, in der die Heiligkeit mit einem menschlichen Leben als solchem verbunden wird. Was also bedeutet hier *heilig*?

Der *Homo sacer* stellt im doppelten Sinne eine Ausnahme dar. Er ist aus der Ordnung der Religion ausgeschlossen, insofern er nicht geopfert werden darf. Aber durch eben dieses Verbot schließt ihn die religiöse Ordnung als Ausnahme ein. Er ist aus der rechtlichen Ordnung ausgeschlossen, insofern sein Leben nicht unter dem Schutz des sanktionierten Mordverbots steht. Aber durch das ausdrückliche Straffreistellen seiner Tötung schließt ihn das Recht als Ausnahme ein. Die Tötung des *Homo sacer* ist weder ein Rechtsbruch noch ein Sakrileg. Sowohl das menschliche Gesetz, also das Recht, als auch das religiöse Gesetz sind auf ihn angewandt, indem sie sich von ihm abwenden. Ihm wird sowohl der Schutz des Gesetzes als auch die rituelle Reinigung versagt. Zugleich ist es ein Plebiszit, also eine souveräne Entscheidung des Volkes, welche ihn in die Position der doppelten Ausnahme bringt. Der *Homo sacer* ist also einer Gewalt ausgesetzt, die weder Opferung noch Urteilsvollstreckung ist. *Seine Tötung gehört damit einer Handlungssphäre an, die sowohl außerhalb der religiösen als auch außerhalb der profanen Handlungen liegt.* Agamben schreibt:

»Rückt man den *homo sacer* an seinen eigentlichen Ort jenseits des Strafrechts wie des Opfers, so stellt er die ursprüngliche Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat. [...] *Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tödbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.* Nun kann man auch eine erste Antwort geben auf die Frage, die wir uns beim Aufzeigen der formalen Struktur der Ausnahme gestellt haben: Was unter den souveränen Bann fällt, ist ein menschliches Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden kann: der *homo*

*sacer*. Wenn wir nacktes oder heiliges Leben dasjenige Leben nennen, das den ersten Inhalt der souveränen Macht bildet, dann verfügen wir auch über eine grundlegende Antwort auf die Benjaminsche Frage nach dem ›Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens«. Heilig, das heißt tödlich und nicht opferbar, ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. Die Heiligkeit des Lebens, die man heute gegen die souveräne Macht als Menschenrecht in jedem fundamentalen Sinn geltend machen möchte, meint ursprünglich gerade die Unterwerfung des Lebens unter eine Macht des Todes, seine unwiderrufliche Aussetzung in der Beziehung der Verlassenheit« (Agamben 1995, 93).

Es ist zunächst bemerkenswert, dass hier erneut der Begriff der Verlassenheit auftaucht. Arendt verwendet ihn erstens für die Unmöglichkeit der Handlungsorientierung an Furcht und Misstrauen unter den Bedingungen der totalitären Ideologie und des entsprechenden Terrors (vgl. 6.5.) und zweitens für die Unmöglichkeit der Handlungsorientierung des entfremdeten Lohnarbeiters unter den Bedingungen des freien Marktes (vgl. 10.4.). Hier steht er für das Ausgeliefertsein des Homo sacer an die souveräne Macht. *Verlassenheit* bedeutet offensichtlich nicht nur den Geist des Totalitarismus, sondern eine oder sogar die Grunderfahrung der Moderne überhaupt.

Agamben bestimmt die Bedeutung des Wortes *heilig*, indem er die Struktur des Homo sacer analysiert. Damit wird angegeben, was *sacer* in diesem Kontext, beim Gebrauch des Begriffs Homo sacer, bedeutet. Dies könnte aber nur dann eine Auflösung des Rätsels der Interpretation sein, wenn angenommen wird, dass das Wort *sacer* ursprünglich die Bedeutung des nackten Lebens hat. Es wäre dann ein ursprünglich politischer Begriff. Aber gerade dies nehmen jene Interpreten offensichtlich nicht an, die über diesen Gebrauch des Wortes *heilig* verwundert sind. Sie gehen offensichtlich von einer ursprünglich religiösen Bedeutung aus und konstatieren daher, dass die Bestimmung von *heilig*, die Festus gibt, die Sache negiert, die das Wort zu implizieren scheint, nämlich etwas, was der religiösen Ordnung angehört. An diesem Punkt ist Agamben leider nicht eindeutig. Dass der Begriff *heilig* in der Verbindung *Homo sacer* eine politische, nämlich biopolitische, Bedeutung hat, ist nach Agambens Analyse unbestreitbar. Aber ob Agamben auch behaupten will, dass die politische Bedeutung gegenüber der religiösen die ursprüngliche ist, wird nicht klar. Die Passage, in der er dieser These am nächsten kommt, könnte auch im Sinne der Unterscheidung eines genuin religiösen und eines genuin politischen Gebrauchs gelesen werden, d. h. im Sinne zweier Ge-

brauchsweisen, die nicht miteinander verwechselt bzw. verschmolzen werden dürfen (Agamben 1995, 94f).

Angenommen die religiöse Bedeutung wäre die ursprüngliche, dann müsste noch die Frage diskutiert werden, warum gerade dieses Wort als geeignet erschien, einen radikalen Bedeutungswechsel zu tragen. Sowohl das lateinische wie auch das griechische Wort für *heilig* bedeuten etwas Eingegrenztes bzw. Abgetrenntes, nämlich den Tempelbezirk gegenüber der profanen Welt. Dieses Abgetrennte gilt zugleich als etwas Erhabenes und absolut Schützenswertes. In der Tat finden sich diese formellen Bedeutungsmomente beim politischen Gebrauch des Wortes wieder. Denn der *Homo sacer* ist abgetrennt von der religiösen wie von der rechtlich-profanen Ordnung. Und das Einzige, was ihm in der Situation der doppelten Ausnahme überhaupt noch schützenswert und in diesem Sinne heilig sein kann, ist sein nacktes Leben.

Wie dem auch sei, die Grundstruktur der Biopolitik ist jedenfalls bestimmt. Agamben fasst das Ergebnis zusammen, indem er schreibt:

»An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung stellen der Souverän und der *homo sacer* zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben und korreliert sind: Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln. Beide sind in der Figur eines Handelns verbunden, das, indem es sich sowohl vom menschlichen Recht wie vom göttlichen Recht [...] ausnimmt, in einem bestimmten Sinn den ersten eigentlich politischen Raum absteckt, der sowohl vom religiösen wie vom profanen Bereich, von der natürlichen Ordnung wie von der normalen Rechtsordnung abgegrenzt ist« (Agamben 1995, 94).

Die Extreme *Souverän* und *Homo sacer* begrenzen die *genuin politische Handlungssphäre* und bestimmen diese in letzter Konsequenz als *Sphäre des straffreien Tötens*.<sup>79</sup> Deren Konstitution ermöglicht es erst, das Recht einzuführen bzw. zu verändern und den profanen Bereich im geschichtlichen Prozess staatlichen Handelns von der religiösen Ordnung zu emanzipieren. Alle politisch-juridischen Formen der Privation des Lebens und der entsprechenden Machttechniken sind im Raum zwischen diesen

<sup>79</sup> Hier kann noch einmal auf Benjamins mythologische Beispiele zurückgekommen werden. Sowohl Apollon und Artemis als auch der Gott des Alten Testaments vollziehen dieses straffreie Töten, also eine politische Handlung der Souveränität: Apollon und Artemis tun es, um das Recht zu konstituieren, den Markstein zu errichten; Gott tut es, um Gerechtigkeit walten zu lassen. Die Frage lautet: Wohin führt eine politische Handlung der Souveränität, wenn sie keine Rechtsordnung gründet, wie im Fall von Benjamins Interpretation der Handlung des alttestamentlichen Gottes?

Extremen angesiedelt. Der bestimmte Sinn, in dem hier der eigentlich politische Bereich abgesteckt wird, ist somit der biopolitische Sinn. Biopolitik in diesem Sinne geht über die moderne Biomacht im Sinne Foucaults hinaus und schließt diese ein, umfasst aber nicht alle Politik, wie die Ausführungen zu Aristoteles gezeigt haben. Außerdem ist im Hinblick auf Agambens Begriff der Biopolitik zu unterscheiden, zwischen deren paradigmatischen Formen, die zu ihrer Zeit nur marginale Bedeutsamkeit haben können, und jenen Formen, die zeigen, dass die Biopolitik alle Bereiche der Gesellschaft durchdringt.

Agamben belegt im Folgenden weitere dem Homo sacer bzw. dem biopolitischen Grundverhältnis analoge Strukturen, von der Römischen Antike bis zur Neuzeit. Ein Ergebnis dieser Untersuchungen besteht darin, dass weder die Tötung des Souveräns noch die Tötung des Homo sacer rechtlich als Mord eingestuft wird: Die Tötung des Homo sacer ist weniger, die des Souveräns mehr als Mord. In Bezug auf den Souverän kehrt daher das Wort heilig wieder (vgl. Agamben 1995, 112f). Er gilt als heilig im Sinne von unantastbar, eine Charakterisierung, die auch in der Gegenwart noch eine gewisse Gültigkeit besitzt, z. B. wenn der amerikanische Präsident nur amtsenthoben, aber nicht gerichtlich verfolgt werden kann. Der Begriff von der Heiligkeit des Lebens nimmt also innerhalb der biopolitischen Struktur verschiedene relational aufeinander bezogene Bedeutungen an: Er steht für die straffreie Tötbarkeit und damit für die Verlassenheit des Homo sacer von allen menschlichen Ordnungen, dafür, dass dem Homo sacer nichts Schützenswertes bleibt als sein bloßes, mit einem Bann belegtes Leben, aber umgekehrt auch für die Aufforderung zur Anerkennung der unantastbaren souveränen Gewalt. Die Anerkennung einer monopolisierten, unantastbaren, souveränen Verfügungsgewalt über Leben und Tod gibt zugleich den Bürgern unter rechtlichen Verhältnissen das Gefühl des Schutzes und der Sicherheit, welches verdeckt, dass sie im Ausnahmezustand alle Homines sacri wären.

Der Ausnahmezustand kann daher in einer doppelten Bedeutung bestimmt werden (vgl. Agamben 1995, 118). Er ist zum einen ein *chronologisches Intervall*, das wiederkehrt, wenn sich eine Gewalt als rechtsetzende konstituiert. Andererseits ist er ein *atemporales Moment*, welches in den souveränen Entscheidungen der rechtserhaltenden Gewalt über Gesetzesverstöße fortwährend wirksam bleibt, »was sich dann als Recht zu strafen darstellt« (Agamben 1995, 116). Ihrer Grundstruktur

nach bezieht sich jede souveräne Entscheidung »auf das Leben (und nicht auf den freien Willen) der Bürger« (Agamben 1995, 119). Damit interpretiert Agamben den Naturzustand der Vertragstheorie von Hobbes als Ausnahmezustand (vgl. Agamben 1995, 118): Indem einzig der Souverän sein Naturrecht auf alles bewahrt, »und zwar so vollständig, wie es im reinen Zustand der Natur und des Krieges eines jeden gegen seinen Nachbarn bestand«<sup>80</sup>, überlebt der – als Ausnahmezustand interpretierte – »Naturzustand als Herzstück des Staates« (Agamben 1995, 116).

Das bloße Leben, welches Agamben als ursprüngliche Leistung der Souveränität, als Leben des *Homo sacer* darstellt, ist weder das natürlich reproduktive Leben im Sinne der *zoé* noch die qualifizierte Lebensform im Sinne von *bios*. Das bloße oder nackte Leben ist eine politisch konstituierte Form des Lebens, welche auf der Schwelle des Übergangs von Tier und Mensch, von Natur und Kultur steht, eine Zone der Ununterscheidbarkeit. Bann und Verlassenheit bilden daher die grundlegenden Beziehungen der Biopolitik (vgl. Agamben 1995, 119ff). Agamben schreibt:

»Sämtliche Vorstellungen vom originären politischen Akt als Vertrag oder Übereinkunft, der den Wechsel von der Natur zum Staat eindeutig und endgültig markieren würde, sind rückhaltlos zu verabschieden. Statt dessen gibt es hier eine weitaus komplexere Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen *phýsis* und *nómos*, in der das staatliche Band in der Form des Banns immer schon Nichtstaatlichkeit und Pseudonatur ist und Natur immer schon als *nómos* und Ausnahmezustand erscheint. Diese Missdeutung des Hobbesschen Mythologems in Begriffen des *Vertrags* anstatt des *Banns* hat die Demokratie jedesmal, wenn es sich dem Problem der souveränen Macht zu stellen galt, zur Ohnmacht verdammt und sie zugleich konstitutiv unfähig gemacht, eine nichtstaatliche Politik der Moderne wirklich zu denken« (Agamben 1995, 119).

Für Agamben ist deshalb der Bann, als Banner der Souveränität und als drohender Ausschluss aus der Gemeinschaft, grundlegender als die Opposition von Freund und Feind, von Mitbürger und Fremden, die nach Carl Schmitt das Gebiet des Politischen konstituiert (vgl. Agamben 1995, 120f). Für Agamben ergibt sich daher folgende Aufgabe:

»Diese Struktur des Banns müssen wir in den politischen Beziehungen und den öffentlichen Räumen, in denen wir auch heute noch leben, zu erkennen lernen. [...] Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann

80 Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651]. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt/M. 1984, 237.

ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildete« (Agamben 1995, 121).

Sich dieser Aufgabe zu stellen, bedeutet für Agamben, das Lager, letztlich das Vernichtungslager, als biopolitisches Paradigma der Moderne zu thematisieren.

### *12.6. Das Paradigma des Lagers.*

#### *Biopolitik in der Moderne*

Die Analyse der Biopolitik der Moderne ist nach Agamben eine schwierige Aufgabe, weil es sich um komplexe Strukturen von einer gewissen Undurchdringlichkeit handelt, die sich hinter Masken verstecken und Metamorphosen durchlaufen (vgl. Agamben 1995, 128ff). Dass selbst die weitgehenden Ansätze von Foucault und Arendt noch einer Kritik unterworfen werden müssen, ist für ihn ein Indiz der Schwierigkeit dieser Aufgabe. Über diese beiden Ansätze schreibt Agamben:

»Trotzdem [d.h. obwohl er die Einbeziehung des Lebens in die Mechanismen der Macht konstatierte] fuhr Foucault bis zuletzt hartnäckig fort, die ›Prozesse der Subjektivierung‹ zu erforschen, die im Übergang von der alten zur modernen Welt den einzelnen dahin bringen, das eigene Selbst zu objektivieren und sich als Subjekt zu konstituieren, indem er sich gleichzeitig an eine äußerliche Kontrollmacht bindet. Er verlagerte sein Arbeitsfeld nicht, wie man es auch hätte erwarten können, auf jenes Gebiet, das als Ort der modernen Biopolitik schlechthin gelten konnte: die Politik der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts. [...] Auf der anderen Seite haben die tiefgehenden Untersuchungen, die Hannah Arendt in der Nachkriegszeit der Struktur der totalitären Staaten gewidmet hat, ihre Grenze genau im Mangel jeglicher biopolitischen Perspektive. Hannah Arendt erkennt die Verknüpfung zwischen der totalitären Herrschaft und jener besonderen Lebensbedingung, die das Lager ist, ganz klar: ›Das oberste Ziel aller totalitären Regierungen‹, schreibt sie 1950 in einem sozialwissenschaftlichen Projekt zur Erforschung der Konzentrationslager, ›ist nicht nur das langfristige Streben nach globaler Lenkung, [...], sondern der nie erlaubte und sofort umgesetzte Versuch der totalen Herrschaft über den Menschen. Die Konzentrationslager sind die Laboratorien für das Experiment der totalen Herrschaft, denn dieses Ziel kann, da die menschliche Natur das ist, was sie ist, nur unter den extremen Bedingungen einer menschengemachten Hölle erreicht werden.‹ [...] Aber es entgeht ihr, daß der Prozeß gewissermaßen umgekehrt verläuft und daß es gerade die radikale Transformation der Politik in einem Raum des nackten Lebens (das heißt in ein Lager) ist, welche die totale Herrschaft legitimiert und notwendig gemacht hat. Nur weil die Politik in unserer Zeit vollständig Biopolitik geworden ist, hat sie sich in bis anhin nicht gekanntem Maß als totalitäre Politik konstituieren können« (Agamben 1995, 127f).

Agamben geht es also darum, die Biopolitik als das gemeinsame Fundament oder doch zumindest als das Verbindende der modernen Demokratien, Diktaturen und totalitären Staaten aufzuzeigen, womit erklärt werden könnte, weshalb der Wechsel von der einen zur anderen Staatsform erstens so schnell, zweitens auf legalem Wege und drittens nahezu übergangslos vollzogen werden konnte (vgl. Agamben 1995, 129f), wie es z. B. beim Wechsel von der Demokratie zum Totalitarismus zum Ende der Weimarer Republik der Fall war.

Bedeutsam ist dabei der Begriff der Heiligkeit des Lebens. Das Recht auf Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Wohl, auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse, das im Prozess der Etablierung der Menschenrechte eingeklagt wird, ist ein Ausdruck dieser Heiligkeit des Lebens. Die Menschenrechte sollen den Menschen von Geburt an zukommen, also dem Menschen als Lebewesen. (vgl. Agamben 1995, 137). Sie sind aber nur dann wirklich geschützt, wenn ein souveräner Nationalstaat ihren Schutz übernimmt. Innerhalb der Menschenrechte besteht also eine gewisse ungeklärte Spannung zwischen passiven Schutzrechten, die allen Menschen durch Geburt und mithin als Lebewesen zukommen, und aktiven Bürgerrechten, die ihnen durch die Geburt in einem Nationalstaat zukommen und sie in dessen politisch-juridische Ordnung einschließen. An der Figur des Flüchtlings, der seinen Staat verlassen muss, tritt diese ungeklärte Spannung zutage: Was sind seine (passiven) Menschenrechte wert, wenn ihm nicht ein anderer Staat (aktive) Bürgerrechte verleiht? Arendt, auf deren Überlegung sich Agamben hier beruft, spricht von den Aporien der Menschenrechte (vgl. Arendt 1951/1966, 601–625) Die Menschenrechte sind daher in ihrer Wirklichkeit nicht als metajuridische Werte zu verstehen, die den Souverän verpflichten, sondern als Funktionen des bürgerlichen Rechts, was der Legalismus dadurch zum Ausdruck bringt, dass er sie dem positiven Recht zuschlägt (vgl. Agamben 1995, 136). Die erkämpften individuellen und bürgerlichen Freiheiten schließen das Leben in die staatliche Ordnung ein, machen es im Sinne Foucaults regierbarer. Wer aber nicht auf diese Weise in die nationalstaatliche Ordnung eingeschlossen ist, wie der Flüchtling auch in demokratischen Staaten oder wie jene, die in totalitären Staaten politisch-rassistischen Kategorisierungen anheimfallen, findet sich zumindest tendenziell in die Position des Homo sacer versetzt: Die Heiligkeit des menschlichen Lebens, die die Menschenrechte als dessen absoluten Schutz deklarieren, schlägt wieder um in die Bedeutung des

tötbaren Lebens, zumindest in jenem von Foucault gemeinten weiten Sinne des Tötens, der auch den sozialen, ökonomischen und politischen »Tod« einschließt. Agamben schreibt:

»Die Sache ist die, daß ein und dieselbe Einforderung des nackten Lebens in den bürgerlichen Demokratien zu einem Vorrang des Privaten gegenüber dem Öffentlichen und der individuellen Freiheiten gegenüber den kollektiven Pflichten führt, in den totalitären Staaten dagegen zum entscheidenden politischen Kriterium und zum Ort souveräner Entscheidungen schlechthin wird« (Agamben 1995, 129).

Die Rede von der Heiligkeit des Lebens ist eine Wertsetzung. Jede Wertsetzung ist aber nach einem Wort von Carl Schmitt auch eine Unwertsetzung. Nach Schmitt ist der Sinn der Unwertsetzung die Vernichtung des Unwertes (vgl. Agamben 1995, 146). Wenn daher das bloße Leben der vorrangige Wert ist, dann ist das *lebensunwerte Leben* seine Kehrseite.

Diesen Begriff bringen 1920 der deutsche Rechtswissenschaftler Karl Binding, ein angesehener Strafrechtsspezialist, und Alfred Hoche, Professor der Medizin, in die Diskussion ein. Ihre im Felix Meiner Verlag erschienene Schrift trägt den Titel *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Sie stellen dort folgende Fragen:

»Soll die unverbote Lebensvernichtung, wie nach heutigem Recht – vom Notstand abgesehen –, auf die Selbsttötung des Menschen beschränkt bleiben, oder soll sie eine gesetzliche Erweiterung auf die Tötung von Nebenmenschen erfahren? Gibt es Menschenleben, die so stark die Eigenschaft des Rechtsgutes eingebüßt haben, daß ihre Fortdauer für die Lebensträger wie für die Gesellschaft dauernd allen Wert verloren hat?« Und weiter heißt es in dem Text: »Man braucht sie nur zu stellen und ein beklommenes Gefühl regt sich in jedem, der sich gewöhnt hat, den Wert des einzelnen Lebens für den Lebensträger und für die Gesamtheit auszuschätzen. Er nimmt mit Schmerzen wahr, wie verschwenderisch wir mit dem wertvollsten, vom stärksten Lebenswillen und der größten Lebenskraft erfüllten und von ihm getragenen Leben umgehen, und welch Maß oft ganz nutzlos vergeudeter Arbeitskraft, Geduld, Vermögensaufwendung wir nur darauf verwenden, um lebensunwerte Leben so lange zu erhalten, bis die Natur – oft so mitleidlos spät – sie der letzten Möglichkeit der Fortdauer beraubt. Denkt man sich gleichzeitig ein Schlachtfeld bedeckt mit Tausenden toter Jugend, oder ein Bergwerk, worin schlagende Wetter Hunderte fleißiger Arbeiter verschüttet haben, und stellt man in Gedanken unsere Idioteninstitute mit ihrer Sorgfalt für ihre lebenden Insassen daneben – man ist auf das tiefste erschüttert von diesem grellen Mißklang zwischen der Opferung des teuersten Gutes der Menschheit im größten Maßstabe auf der einen und der größten Pflege nicht nur absolut wertloser, sondern negativ zu wertender Existenzen auf der anderen Seite« (zitiert nach: Agamben 1995, 146f).

Die Autoren schlagen die Legalisierung der freiwilligen Euthanasie und unter bestimmten Vorkehrungen die der nichtfreiwilligen vor, lehnen aber die unfreiwillige Euthanasie ab. *Nichtfreiwillig* bedeutet, dass die Betroffenen nicht in der Lage sind, eine eigene Entscheidung zu treffen. Dann sollen Verwandte oder Ärzte die Euthanasie beantragen können. *Unfreiwillig* bedeutet: gegen den ausdrücklichen Willen der Betroffenen. Im Falle der freiwilligen und der nichtfreiwilligen Euthanasie soll eine staatliche Kommission, bestehend aus einem Arzt, einem Psychiater und einem Juristen, die letzte Entscheidung treffen (vgl. Agamben 1995, 148), also das Souveränitätsrecht ausüben.

Bedeutsam ist, dass die Heiligkeit des Lebens sich in die Werte lebenswert und lebensunwert entfaltet, dass diese Wertungen mit ökonomischen Überlegungen verbunden werden und dass das Verhältnis zwischen Souverän und Homo sacer sogar als Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst auftritt: nämlich als souveräne Entscheidung über den eigenen Tod, die sich dem Rechtssystem entweder entzieht, wie im Falle des Selbstmordes, oder vom Rechtssystem und damit vom Souverän als Gesetzgeber fordert, das Töten auf Verlangen bzw. die Beihilfe zur Selbsttötung straffrei zu stellen. Agamben schreibt: »In der modernen Biopolitik ist derjenige Souverän, der über Wert oder Unwert des Lebens als solches entscheidet« (Agamben 1995, 151).

In dem Maße, in dem in der Moderne Entscheidungen über Wert und Unwert des Lebens nicht nur vom Souverän im Ausnahmezustand getroffen werden, sondern unter Rechtsverhältnissen die Handlungen bestimmen, auch wenn diese nicht zwangsläufig in einer physischen Tötung enden müssen, sondern unterschiedliche Förderung unterschiedlich bewerteten Lebens, unterschiedliche Formen seiner Einschließung und seiner Ausschließung bedeuten können, in dem Maße wird die Ausnahme zur Regel, wird das Verhältnis von Souverän und Homo sacer verallgemeinert, in dem es die gesellschaftlichen Bereiche, etwa die Gesundheits-, Wirtschafts- und Sozialpolitik, durchdringt und sogar vom Einzelnen internalisiert wird. Der Raum zwischen den Extremen Souverän und Homo sacer wird gestaltet.

Das *Lager* ist Agambens paradigmatischer Begriff dafür, *dass die Ausnahme zur Regel wird*, weil das Lager die Strukturen der Biopolitik am deutlichsten und in der Gestalt des Vernichtungslagers mit den schlimmsten Konsequenzen zeigt. Bei Agamben heißt es:

»Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt. Im Lager erhält der Ausnahmezustand, der vom Wesen her eine zeitliche Aufhebung der Rechtsordnung auf der Basis einer faktischen Gefahrensituation war, eine dauerhafte räumliche Einrichtung, die als solche jedoch ständig außerhalb der normalen Ordnung bleibt« (Agamben 1995, 177f).

Das Lager ist für Agamben aber nicht nur als normalisierter Ausnahmezustand der absolute biopolitische Raum, sondern auch ein Zeichen dafür, dass das biopolitische System auf Dauer nicht funktioniert, ohne sich in eine tödliche Maschine zu verwandeln (vgl. Agamben 1995, S. 184). Dem Lager eignet jene Tendenz, die Foucault in seiner Formel der Biopolitik als »in den Tod stoßen« charakterisiert hat. Als Paradigma ermöglicht das Lager, Formen des biopolitischen Raumes auch außerhalb des Vernichtungslagers zu identifizieren und zu analysieren. In der Konsequenz heißt dies, dass unter der Bedingung moderner Biopolitik nicht mehr die Analyse der Staats- und Rechtsform die vorrangige Aufgabe der politischen Philosophie ist, sondern die Analyse der Formen des Lagers. Zu denken ist dabei an Flüchtlingslager, Elendsviertel, Asylantenheime, Abschiebezonen, Hungergebiete, aber auch an rein verwaltungstechnisch konstituierte Lager ohne klare räumliche Abgrenzung, wie z. B. die Verwaltung der Schwellenbevölkerung im Sinne Foucaults: Auch wenn hier die klare räumliche Absonderung fehlt, unterliegen die Betroffenen doch einer räumlich bezogenen Melde-, Anwesenheits- und Erreichbarkeitspflicht und einer Einschränkung ihrer Bürgerrechte, etwa hinsichtlich der freien Wahl des Berufes, der Wohnung und hinsichtlich des Schutzes ihrer Privatsphäre, aufgrund einer erweiterten Auskunftspflicht.

### *12.7. Schlussbemerkungen und ein ganz kurzes Fazit*

Agamben spricht von der souveränen Macht offensichtlich immer im biopolitischen Sinne, eine Konsequenz, die sich anscheinend aus der Bestimmung der Souveränität aus der Logik der Ausnahme bzw. des Ausnahmezustandes ergibt. Im Hinblick auf eine Grundlegung der Biopolitik ist dieser Ansatz durchaus überzeugend und bietet die Möglichkeit, die von Foucault analysierten Techniken der Biomacht souveränitätstheoretisch zu verankern. Darüber hinaus kann freilich die Frage gestellt werden, ob die souveräne Macht notwendigerweise als Macht der Privation des Lebens und in letzter Konsequenz als Macht der Konsti-

tution des tötbaren Lebens auftreten muss. *Kann jede Form der Souveränität, also auch die Volkssouveränität, nur im grundlegenden Verhältnis zum Homo sacer gedacht werden?* Diese Frage weist über eine Archäologie der Biopolitik, um die es Agamben zunächst vorrangig geht, hinaus. Allerdings weisen viele Stellungnahmen Agambens darauf hin, dass er die Alternative zur Biopolitik jenseits von Souveränität und Recht sucht, eine Ausrichtung, die offensichtlich nicht zuletzt von Benjamins *Kritik der Gewalt* inspiriert ist. Agambens Überlegungen in diese Richtung, die sich insbesondere um die Begriffe *Lebens-Form* und *kommende Gemeinschaft*<sup>81</sup> gruppieren, stellen sich allerdings noch nicht als *reale politische* Alternative zur Biopolitik dar, sondern finden bisher eher auf der ontologischen bzw. existenzial-anthropologischen Ebene statt.<sup>82</sup>

Einmal mehr wird deutlich, dass der Status und wohl sogar die Konzipierung der Menschenrechte weiterer Klärungen bedarf. Diese Problematik betrifft offensichtlich unterschiedliche Aspekte der Politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts und ist noch immer aktuell. Ohne ihre Lösung dürften sich auch andere Fragen kaum befriedigend beantworten lassen, etwa wie die mythologische Manifestation der Gerechtigkeit realpolitisch verstanden werden kann (Benjamin), wie eine materiale Bindung des Rechts dessen Auflösung in Formalismus, Generalklauseln und Dezisionismus vermeiden kann (Schmitt, Luhmann), wie das Legitimitätsproblem des Legalismus gelöst und kommunitaristische Elemente in einer liberalen Gesellschaft zur Geltung gebracht werden können (Kommunitarismus-Debatte, Habermas) und wie die hier zuletzt von Agamben und Arendt aufgeworfenen Fragen zu beantworten sind.

Aufgrund der hier vorgestellten Ansätze könnte als ganz kurzes Fazit festgehalten werden: Politik kann als eine kulturelle Form verstanden werden, mit der die Menschen einer Grundbedingung ihres Daseins zu entsprechen versuchen, nämlich ihrer Pluralität. *Pluralität* bedeutet dabei nicht die Vielzahl von Exemplaren einer Art, sondern die Vielfalt personaler Individuen und soziokultureller Gruppen. Die Politik entscheidet wesentlich darüber, ob und inwiefern das notwendige Zusammenleben in einer Form erfolgt, die dem Möglichkeitscharakter menschlichen Seins und seiner Bezogenheit auf Glückseligkeit entspricht.

81 Vgl. Giorgio Agamben: *Die kommende Gemeinschaft* [2001]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Berlin 2003.

82 Vgl. auch Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz* gefolgt von *Die absolute*

Das Hauptaugenmerk der Politischen Philosophie kann sich auf die *Legitimation* der politischen Formen des Zusammenlebens richten oder aber auf die *Kritik* bestimmter Formen bzw. der Rechtsform überhaupt.

Spätestens seit Ferdinand Tönnies (1887) können die Formen menschlichen Zusammenlebens als Formen von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* unterschieden werden. Dieses Begriffspaar erweist sich für die Politische Philosophie im 20. Jahrhundert als grundlegend, weil in den verschiedenen Konzepten entweder Gemeinschafts- oder Gesellschaftsformen oder eine gewisse Komplementarität zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft als Ursprung und Bezugspunkt der politischen Kategorien fungieren, aus dem unterschiedliche Legitimations- und Kritikstrategien entwickelt werden. Eine ähnliche grundlegende Bedeutung kommt den Begriffspaaren *Recht* und *Gewalt* sowie *Legitimität* und *Legalität* zu, deren jeweilige Bestimmung den Aufbau von *Souveränitätstheorien* oder von Konzepten des *Legalismus* beeinflusst. Realgeschichtliche Erfahrungen wie geistesgeschichtliche Reflexionen münden schließlich in der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von *Politik und Leben* bzw. *Lebensform*.

## LITERATUR

- Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand [2003]. Übersetzt von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt am Main 2004.
- Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz [1993/1996]. Übersetzt von Maria Zinfert bzw. Andreas Hiepko. Berlin 1998.
- Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben [1995]. Übersetzt von Hubert Thüring. Frankfurt/M. 2002.
- Die kommende Gemeinschaft [2001]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Berlin 2003.
- Lebens-Form [1994]. In: ders.: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik [1996]. Übersetzt von Sabine Schulz. Zürich/Berlin <sup>2</sup>2006, 13–20.
- Signatura rerum. Über die Methode [2008]. Übersetzt von Anton Schütz. Frankfurt/M. 2009.
- Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität [1982/1997]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Frankfurt/M. 2007.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus [1951/1966]. München/Zürich <sup>10</sup>2005.
- Macht und Gewalt [1970]. Übersetzt von Gisela Uellenberg. München/Zürich <sup>8</sup>1993
- Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie [1970/71]. Übersetzt von Ursula Ludz. München/Zürich 1998
- Vita activa oder Vom tätigen Leben [1958]. München/Zürich <sup>7</sup>1992.
- Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass [1950/59]. Neuauflage. München/Zürich <sup>2</sup>2005.
- Aristoteles: Politik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Philosophische Schriften, Bd. 4. Hamburg 1995.
- Benjamin, Walter: Anmerkungen und Notizen zu »Über den Begriff der Geschichte«. Abhandlungen. Anmerkungen der Herausgeber. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. I.3, 1223–1266.
- Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien [1927ff]. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. V.1.
- Über den Begriff der Geschichte [1940]. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. I.2, 691–704.
- Zur Kritik der Gewalt [1921]. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1991, Bd. II.1, 179–203.
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium [1870] / Historische Fragmente. Leipzig 1985.
- Ellul, Jacques: La technique ou l'enjeu du siècle. Paris 1954.
- Fischer, Peter: Philosophie der Technik. München 2004.

- Foucault, Michel: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II [1979/2004] Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2006.
- Hermeneutik des Subjekts [1982/2001]. Übersetzt von Ulrike Bokelmann. Frankfurt/M. 2009.
  - In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–76 [1996]. Übersetzt von Michaela Ott. Frankfurt/M. 2001.
  - Der Mut zur Wahrheit [1984/2009]. Übersetzt von Jürgen Schröder. Berlin 2010.
  - Die Regierung des Selbst und der anderen [1983/2008]. Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2009.
  - Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I [1978/2004] Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder. Frankfurt/M. 2006.
  - Die Wahrheit und die juristischen Formen [1973/1994]. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt/M. 2003.
  - Was ist Kritik? [1978/1990]. Übersetzt von Walter Seitter. Berlin 1992.
  - Der Wille zum Wissen [1976]. Sexualität und Wahrheit I. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt/M. 41991.
- Friedman, Marilyn: Feminismus und moderne Formen der Freundschaft: Eine andere Verortung von Gemeinschaft [1992]. Übersetzt von Ilse Utz. In: Axel Honneth (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt/M. 1994, 184–204.
- Gehlen, Arnold: Ende der Geschichte? [1975] In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 336–351.
- Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts [1967]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 330–335.
  - Post-Histoire [1962]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 352–361.
  - Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse [1956]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 285–297.
  - Über kulturelle Evolutionen [1964]. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M. 2004, 315–329.
  - Über kulturelle Kristallisation [1961]. In: Gesamtausgabe. Frankfurt/M. 2004, Bd. 6, 298–314.
- Gottl-Ottlienfeld, Friedrich von: Wirtschaft und Technik. Tübingen 1923.
- Gutmann, Amy: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus [1985]. Übersetzt von Christiana Goldmann. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 68–83.
- Habermas, Jürgen: Drei normative Modelle der Demokratie [1996]. In: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie Frankfurt/M. 21997, 277–292.
- Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen [1987]. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 21988, 153–186.
  - Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M. 21992.

- Heidegger, Martin: Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 79, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2005.
- Sein und Zeit [1927]. Tübingen <sup>16</sup>1986.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates [1651]. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt/M. 1984.
- Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten [1798]. In: Werkausgabe hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI. Frankfurt/M. 1977, 261–393.
- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795/96]. In: Werkausgabe hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI. Frankfurt/M. 1977, 191–251.
- Locke, John: Abhandlung über den wahren Ursprung, Umfang und Zweck des staatlichen Gemeinwesens [1690]. Übersetzt von Klaus Udo Szudra. In: John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Leipzig 1980, 95–268.
- Luhmann, Niklas: Einführung in die Systemtheorie [1991/92]. Hrsg. von Dirk Baecker. Heidelberg <sup>3</sup>2006.
- Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1998; Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt/M. 2002.
- Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1995.
- Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler [1955]. Berlin/Weimar 1984.
- MacIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend? [1984]. Übersetzt von Rainer Forst. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 84–102.
- Marx, Karl: Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie [1857/58]. Marx Engels Werke (MEW), Bd. 42, Berlin 1983.
- Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie [1867], Bd. I, Berlin 1983.
- Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1894], Bd. III, Berlin 1983.
- Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. Marx Engels Werke, Bd. 1. Berlin 1983, 378–391.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. Marx Engels Werke, Bd. 4. Berlin 1983, 459–493.
- Nozick, Robert: Anarchie Staat Utopie [1974]. Übersetzt von Hermann Vetter. München 2006 (Neuaufgabe).
- Nussbaum, Martha: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. Übersetzt von Max Looser. In: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1993, 323–361.
- Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus [1924]. In: Gesammelte Schriften, Bd. V. Frankfurt/M. 1981, 7–133.
- Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde [1945]. 2 Bde. Tübingen <sup>7</sup>1992.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit [1971]. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt/M. <sup>6</sup>1991.

- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts [1762]. In: Kulturkritische und politische Schriften in 2 Bänden. Hrsg. v. Martin Fontius. Berlin 1989, 1. Bd., 379–505.
- Sandel, Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst [1984]. Übersetzt von Axel Burri. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 18–35.
- Sartre, Jean-Paul: Vorwort [1961]. In: Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Übersetzt v. Traugott König. Frankfurt/M. 1981, 7–27.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien [1963]. Berlin <sup>3</sup>1991.
- Legalität und Legitimität [1932]. Berlin <sup>7</sup>2005.
- Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. [1922] Berlin <sup>8</sup>2004.
- Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit [1933]. Hamburg <sup>3</sup>1935.
- Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus [1989]. Übersetzt von Rainer Frost. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, 103–130.
- Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus [1985]. Übersetzt von Hermann Kocyba. Frankfurt/M. 1992.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie [1887]. Neudruck der 8. Auflage von 1935. Darmstadt <sup>3</sup>1991.
- Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik [1987]. Übersetzt von Otto Kallscheuer. Berlin 1990.
- Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit [1983]. Übersetzt von Hanne Herkommer. Frankfurt/M. / New York 1992.
- Weber, Max: Politik als Beruf [1919]. In: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen <sup>5</sup>1988, 505–560.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie [1921/22]. Tübingen <sup>5</sup>1980.

## EMPFEHLUNGEN ZUR WEITEREN LEKTÜRE

- Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung [2007]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Berlin 2010.
- Höchste Armut. Ordnungsregeln und Lebensform [2011]. Übersetzt von Andreas Hiepko. Frankfurt/M. 2012.
- Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides [2008]. Übersetzt von Stefanie Günthner. Berlin 2010.
- Leviathans Rätsel. Übersetzt von Paul Silas Peterson. Tübingen 2014.
- Opus Dei. Archäologie des Amtes [2012]. Übersetzt von Michael Hack. Frankfurt/M. 2013.
- Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma [2015]. Übersetzt von Michael Hack. Frankfurt/M. 2016.
- Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge [1998]. Übersetzt von Stefan Monhardt. Frankfurt/M. 2003.
- Alexy, Robert: Begriff und Geltung des Rechts. Freiburg/München 1992.
- Theorie der Grundrechte. Frankfurt/M. 1986.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution [1963]. München/Zürich 42000.
- Badiou, Alain: Über Metapolitik [1998]. Übersetzt von Heinz Jatho. Zürich/Berlin 2003.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): Das Politische und die Politik. Berlin 2010.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M. 1991 (Erweiterte Ausgabe).
- Cassirer, Ernst: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens [1949]. Frankfurt/M. 1988.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Essays [1951]. Übersetzt von Justus Streller. Reinbek 252003.
- Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels [1967]/Kommentare zur Gesellschaft des Spektakels [1979]. Übersetzt von Jean-Jacques Raspaud bzw. Wolfgang Kukulies. Berlin 1996.
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der »mythische Grund der Autorität« [1990]. Übersetzt von Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt/M. 1991.
- Politik der Freundschaft [1994]. Übersetzt von Stefan Lorenzer. Frankfurt/M. 2002.
- Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen. Übersetzt von Ursula Wolf. Frankfurt/M. 1984.
- Espósito, Roberto: Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft [1998]. Übersetzt von Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Zürich/Berlin 2004.
- Immunitas. Schutz und Negation des Lebens [2002]. Zürich/Berlin 2004.
- Fehér, Ferenc / Heller, Agnes: Biopolitik [1994]. Übersetzt von Felix Ensslin. Frankfurt/M. / New York 1995.

- Fischer, Peter (Hg.): Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie. Leipzig 1995.
- Gerhardt, Volker (Hg.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns. Stuttgart 1990.
- Habermas, Jürgen: Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Berlin 2011.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio: Assembly: Die neue demokratische Ordnung. Frankfurt/M. 2018.
- Common Wealth. Das Ende des Eigentums. Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt/M. / New York 2010.
- Empire. Die neue Weltordnung [2000]. Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt/M. / New York 2003.
- Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt/M. / New York 2004.
- Höffe, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. 1987.
- Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin 2011.
- Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre. Bad Homburg 1968.
- Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik [1934]. Wien 1960 [Erweiterte und bearbeitete Neuauflage].
- Kersting, Wolfgang: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur Praktischen Philosophie der Gegenwart. Frankfurt/M. 1997.
- Krebs, Angelika (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik. Frankfurt/M. 2000.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien 1991.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein [1923]. Werke, Bd. 2, Frühschriften II. Bielefeld 2013.
- Mannheim, Karl: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus [1940]. Übersetzt von Ruprecht Paqué. Darmstadt 1958.
- Marchart, Oliver: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin 2010.
- Maus, Ingeborg: Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie. Berlin 2011.
- Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin 2011.
- Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion [2005]. Übersetzt von Niels Neumeier. Frankfurt/M. 2007.
- Nagel, Thomas: Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur Politischen Philosophie [1991]. Paderborn u. a. 1994.
- Nancy, Jean-Luc: Die herausgeforderte Gemeinschaft. Berlin 2007.
- Negt, Oskar; Kluge, Alexander: Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt/M. 1992.

- Rancière, Jacques: Zehn Thesen zur Politik [2000]. Übersetzt von Marc Blankenburg. Zürich/Berlin 2008.
- Rawls, John: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Frankfurt/M. 1994.
- Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt/M. 2003.
- Sandel, Michael: Gerechtigkeit: Wie wir das Richtige tun. Berlin 2013.
- Moral und Politik: Gedanken zu einer gerechten Gesellschaft. Berlin 2017.
- Was man für Geld nicht kaufen kann: Die moralischen Grenzen des Marktes. Berlin 2014.
- Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis [1960]. Übersetzt von Traugott König. Reinbek 1980.
- Schmitt, Carl: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf [1921]. 72006.
- Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum [1950]. Berlin 41997.
- Verfassungslehre [1928]. Berlin 92003.
- Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin/Leipzig 1927.
- Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt/M. 2003.
- Tiqun: Kybernetik und Revolte [2001]. Übersetzt von Ronald Voullié. Zürich/Berlin 2007.
- Trojanow, Ilija / Zeh, Juli: Angriff auf die Freiheit. Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte. München 2010.
- Vogl, Joseph (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/M. 1994.



## ÜBER DEN AUTOR



Peter Fischer absolvierte eine Berufsausbildung mit Abitur zum Nachrichtentechniker. Nach seinem dreijährigen Militärdienst und einer einjährigen Tätigkeit als Mitarbeiter der Stadt- und Kreisbibliothek Sonneberg studierte er Philosophie an der Karl-Marx-Universität in Leipzig und an der Martin-Luther-Universität in Halle an der Saale. Die Promotion erfolgte 1991 in Leipzig (Doktorandenstipendium), die Habilitation 2001 in Stuttgart (Habilitationstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft). Seine Hauptarbeitsgebiete sind Systematik und Geschichte der

Praktischen Philosophie und der Philosophischen Anthropologie.

Der Autor war in unterschiedlichen Funktionen an folgenden Universitäten tätig: Leipzig (wissenschaftliche Assistent, Privatdozent), Bielefeld (wissenschaftlicher Mitarbeiter), Stuttgart (Hochschuldozent, außerplanmäßiger Professor), Ulm (Gastprofessor am *Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften*), Darmstadt (DFG-Forschungsprojekt *Biopolitik*) und Mainz (Lehrstuhlvertretung *Philosophie der Neuzeit*).

Im Auftrag von Ministerien, Stiftungen und Akademien hat er Gutachten bzw. Studien verfasst. Texte von ihm wurden ins Serbokroatische, Russische, Tschechische und Koreanische übersetzt.

Seit 2014 ist er Mitglied der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.

*Buchpublikationen:* Moralität und Sinn. München 2003; Einführung in die Ethik. München 2003; Philosophie der Technik. München 2004; Politische Ethik. München 2006; Philosophie der Religion. Göttingen 2007 (Serbokroatische Übersetzung Zagreb 2010); Angst und Furcht. Göttingen 2017 (gemeinsam mit Heinz Walter Krohne).





