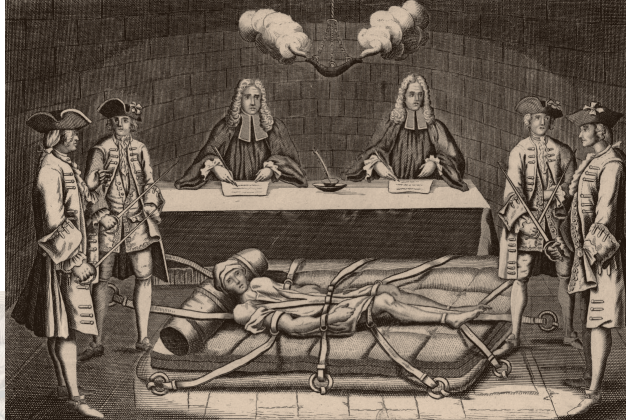


DISPUT

Politiken des Lebens Technik, Moral und Recht als institutionelle Gestalten der menschlichen Lebensform

Herausgegeben von: Željko Radinković
Jan Müller
Rastko Jovanov



Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



DISPUT

**Politiken des Lebens
Technik, Moral und Recht
als institutionelle Gestalten
der menschlichen Lebensform**

Herausgegeben von: Željko Radinković
Jan Müller
Rastko Jovanov



Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Titel	Politiken des Lebens. Technik, Moral und Recht als institutionelle Gestalten der menschlichen Lebensform
Herausgegeben von	Željko Radinković Jan Müller Rastko Jovanov
Verlag	Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie, Belgrad
Rezensenten	Christoph Hubig Virgilio Cesarone Adriano Fabris
Lektoren	Michael Nerurkar Ildikó Trostel
Design	Milica Milojević
Umbruch und Druck	Colorgrafx, Belgrad
Ort und Datum	Belgrad, Dezember 2015
Auflage	300
ISBN	ISBN 978-86-82417-91-0

Deckelbild: Robert Francois Damiens before the judges at the Chatelet, Paris, 2nd March 1757 (Musée Carnavalet, Paris)

Das Buch wurde im Rahmen des Projekts “Die Politiken des gesellschaftlichen Gedächtnisses und der nationalen Identität: Regionaler und europäischer Kontext“ (179049) veröffentlicht (finanziert durch das Ministerium für Bildung, Wissenschaft und technologische Entwicklung der Republik Serbien).

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Vorwort</i>	5
<i>Rastko Jovanov</i> Das Leben als Dokument. Die Genealogie des registrierten Lebens als biopolitische Institution	9
<i>Mark Losoncz</i> Macht und die indifferente (Im)Potenz in Agambens Philosophie	55
<i>Jan Müller</i> Natural Goodness and the Political Form of Human Life	80
<i>Željko Radinković</i> Biopolitik und die transzendente Fragestellung. Über die Bedingungen der Möglichkeit der Macht	119
<i>Klaus Wieglerling</i> Ermächtigung und Entmündigung – Zur institutionellen Rahmung eines technisch normierten Gesundheitsverständnisses und ihre Rolle für die narrative Subjektivierung	137
<i>Petar Bojanić</i> Venter (Eingeweide). Der Mutter Körper, des Vaters Recht. Über Institutionen und Normen	161
<i>Andreas Kaminski</i> Potenzialerwartungen von Biotechnologien. Ein Modell zur Analyse von Konflikten um neue Technologien	174

Philipp Richter

Zum Problem der ‚Anwendung‘ in der Ethik:
Das Paradox der unvollkommenen Pflicht in der
Moralphilosophie Kants

200

Igor Cvejić

Emotionen in der Debatte über die moralische Enhancement
Autorinnen und Autoren

232

Autorinnen und Autoren

251

Vorwort

Dieser Sammelband ist das Ergebnis einer Reihe von Workshops, die 2013 – gefördert durch den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) – in Belgrad (Serbien), Banja Luka (Bosnien-Herzegowina) und Darmstadt (Deutschland) abgehalten wurden, und deren Gegenstand das Verhältnis von Biopolitik und (ihren) Institutionen war. Die Beiträge loten – aus verschiedener Perspektive und anlässlich unterschiedlicher Sachfragen – das Spannungsverhältnis zwischen „souveräner Macht“ und „Biomacht“ aus. Michel Foucault zufolge hat die Biomacht einen der souveränen Macht konträren Lebensbezug: Sie begreift „Leben“ als etwas, das gesteigert und reguliert werden kann und soll. Darin ist sie vom Modell „souveräner Macht“ nicht abgelöst, sondern ihr übergeordnet. Giorgio Agamben scheint dem gegenüber das Modell der souveränen Macht nicht zu verlassen, wenn er „Macht“ gerade durch ihren Bezug auf das tötbare Leben definiert. Dass die Macht in allen ihren geschichtlichen Ausgestaltungen durch diesen Bezug zum so genannten „nackten Leben“ bestimmt ist, stellt Agamben zufolge ein transhistorisches „Apriori“ dar.

Die hier versammelten Beiträge nutzen diese machtheoretische Problemlage, um die Herausforderungen moderner Biopolitik als institutionelle Bedingungen individuellen und kollektiven Handelns überhaupt zu diskutieren. Diese Bedingungen betreffen die technische Präformierung des Handelns, seiner Normativität und moralischen Begründung und Rechtfertigung, aber auch den Einfluss biopolitischer Dispositionen auf die narrative Gestaltung, Artikulation und Reflexion des Handelns. Biomacht, verstanden als modal bestimmtes Relationengefüge mit einem spezifischen Gegenstands- und Anwendungsbereich, ist angewiesen auf ihre Repräsentation und (performative) Artikulation; sie verweist auf die (notorisch

unterbestimmte) Rede vom „Diskurs“ (Diskurs als „Ort“ kommunikativer Rationalität, Diskurs als Medium der Artikulation und Ausübung von „Macht“). Komplementär dazu sind Dispositive als narrativ konstituierte Formen nicht nur das Medium der Artikulation und Aktualisierung von Macht(effekten), sondern auch das Medium gelingenden Selbstbezugs. Institutionen definieren so auch die Rahmenbedingung der Subjektivierung; insofern die Institutionen zugleich biopolitisch überdeterminiert (disponiert) sind, kommt Konzepten narrativistisch verstandener Personalität (Autonomie, Handlungsmacht) eine systematische Doppelstellung zu: Einerseits werden sie als kritisches Antidot biopolitischer Überformung verstanden, andererseits sind sie (mit Blick auf ihre institutionalisierte Gestalt) selbst nur als biopolitisch ge- oder überformt greifbar.

So schlägt Rastko Jovanov vor, das institutionalisierte Leben als einen grundlegenden Modus des menschlichen Seins zu verstehen; dann kommt den Institutionen des dokumentierten bzw. registrierten Lebens aber eine zentrale Bedeutung zu, wie Jovanov an den Praktiken des institutionellen Eingreifens in die Wahlfreiheit und in individuelle Biographien zeigt.

Mark Losoncz greift Giorgio Agambens Modellierung der souveränen Macht auf. Er analysiert dabei dessen These, dass der Macht eine konstitutive Im-Potenz innewohne, als zwar konsequent – sie führe indes dazu, dass Agamben sich in seiner Beschreibung möglicher Widerstandsfelder gegen die „souveräne Macht“ gezwungen sehe, die Möglichkeiten des Widerstands paradoxerweise in einer begrifflichen Angleichung, der produktiven Indifferenz, von Potenz und Impotenz, von Können und konstitutivem Nicht-Können zu suchen.

Jan Müller erläutert den Zusammenhang zwischen Institutionen und der Politik des Lebens ausgehend vom Vorschlag des metaethischen Naturalismus. Er zeigt, dass die Idee „natürlicher Gutheit“ fehlgeht, weil sie ihre *gesellschaftliche* Form systematisch ausblendet. Sie übersieht, dass die „menschliche Lebensform“ eine wesentlich politische *Rechtsform* ist. Zu

verstehen, dass sich die Objektivität menschlicher Normen in der Bewegungsform moderner politischer Gesellschaftlichkeit verwirklicht, situiert die Idee der „Lebensform“ zwischen den Missverständnissen des ethischen Naturalismus einerseits und der Fundamentalkritik der Biopolitik andererseits.

Željko Radinković problematisiert, dass Foucaults Auffassung des rhizomatischen Charakters diskursiver Formationen und seine Theorie der Macht im Allgemeinen transzendentalphilosophische Lösungsvorschläge ausklammere. Er argumentiert dafür, dass es Foucault deshalb nicht gelinge, angemessen mit dem Problem eines technisch bedingten Prozesses fortschreitender Fraktionalisierung von Körpern umzugehen.

Klaus Wiegelerling nähert sich den Herausforderungen nachmoderner Biopolitik über eine Analyse der spezifischen Mechanismen und Zurichtungsformen, die mit der Etablierung des öffentlich-vorsorgenden und des privatwirtschaftlich-bedarfsproduzierenden Gesundheitswesens entstanden sind, und die mit der Fortentwicklung technischer Mittel zur „Verbesserung“ oder gar „Transformation“ des menschlichen Leibes eine neue Qualität gewonnen haben. Die biopolitische Herausforderung in den Institutionen der „Gesundheit“ liegt dann darin, die Kohärenz menschlicher Selbstverhältnisse bewahren zu müssen.

Petar Bojanić nähert sich der Institutionalisierung des Lebens über die traditionelle Opposition von „Leben“ und „Norm“ im Recht an, und über die vielfältigen Spannungen, zu denen diese Opposition die westlichen Rechtstraditionen (etwa in der Vorstellung „lebensschützender Institutionen“) genötigt haben. Bojanić argumentiert, dass diese Spannungen so lange paradoxe Konsequenzen zeitige, wie ihre Wirklichkeit nicht im Modell eines „realen Institutionalismus“ begriffen sei.

Andreas Kaminski greift die Rolle neuer Biotechnologien als ein grundsätzliches Problem auf. Er rekonstruiert den Anschein, dass der Umgang mit solchen neuen Technologien kaum durchdringbare „irrationale“ Reaktionen provoziert, als

ein strukturelles Problem: Die Erwartung (und die Befürchtung), dass technologische Entwicklungen Lebensweisen grundsätzlich transformieren, findet unvermeidlich auf verschiedenen Ebenen kommunikativen Ausdruck. Biopolitische Machtstrukturen, die sich nicht allein in manifesten Technologien realisieren, sondern eben auch in den möglichen Erwartungen, die sich notwendig mit ihnen verbinden.

Philipp Richter behandelt die Konflikte moderner Biopolitik im Licht der Institution der Moral, genauer: der „angewandten Ethik“. Richter unterzieht die Vorstellung einer Kasuistik zur Regelung einer solcher „Anwendung“, die *neben* und methodisch *unabhängig* von der Begründung moralischer Normen verortet wird, einer grundsätzlichen Kritik. Wenn Urteilskraft nicht ein Vermögen *neben* der Fähigkeit zur moralischen Reflexion ist, sondern zu ihr dazugehört, dann – so Richter – gewinnt das Problem der „Anwendung“ eine neue Gestalt.

Diese Gestalt zeigt sich schließlich auch am Problem des so genannten „Moralischen Enhancement“, das Igor Cvejić diskutiert: Denn dieses Problem zeigt die Unangemessenheit klassischer Theorien der Emotion, wenn es um die Rekonstruktion intuitiver Kriterien für die Unterscheidung zwischen „moralischen“ und „kontra-moralischen“ Emotionen geht.

| Željko Radinković, Rastko Jovanov, Jan Müller

**Das Leben als Dokument.
Die Genealogie des registrierten
Lebens als biopolitische
Institution**

**Einleitung: Das Dokument als *vitam
instituire***

In der gegenwärtigen Philosophie ist die Bemühung um eine Begrifflichkeit zu beobachten, die sich als der Versuch zur Erfassung und Auslegung des menschlichen Lebens innerhalb der politischen Bio-Regimenen als des *dokumentierten* Lebens bemerkbar macht. Dabei wird behauptet, dass das nichtdokumentierte Leben eigentlich überhaupt nicht existieren könne. (vgl. Douzinas 2007; Ferraris 2007) Das Zusammenleben der Menschen – ob in den archaischen Gesellschaften auf den anerkannten sittlichen Normen und Regeln gegründet oder in rechtliche Formulierungen und gesetzliche Kodifikationen eingeschrieben – könne nicht ohne die *Institutionalisierung* des dokumentierten Lebens gestiftet werden. Das ist die sozialontologische These, auf der dieser Text basiert. Jeder Einzelne existiert, insofern er *instituiert ist*. Wenn ich vom dokumentierten Leben spreche, dann wird der Terminus “Institution” nicht primär als Bedingung einer sozialen Interaktion oder der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen verwendet, sondern der Begriff der Institution wird mit dem Begriff des menschlichen Lebens in Verbindung gebracht und (auf den

Spuren von Pierre Legendre (Legendre 1985)) behauptet, dass die Institution des dokumentierten Lebens nur ein besonderer Teil des grundelegenden Modus des menschlichen Seins ist – des Modus des *institutionalisierten Lebens*. Als eine solche Institution – um gleich am Anfang eine mögliche und diesem Text nicht entsprechende Lesart abzuwehren – kann auch die in den archaischen Järgergesellschaften vorkommende Versammlung einer Gruppe um die Beute herum und ihre Teilung gemäß der stillschweigend anerkannten Hierarchie verstanden werden. In diesem Sinne repräsentiert die Institution *die stillschweigend akzeptierten oder eingeschriebenen Normen und Regeln des Verhaltens des menschlichen Lebens in Rahmen einer Gruppe* (sei es, dass es sich dabei um Stamm, Gesellschaft, Staat oder Korporation etc. handelt) Die Institution des *registrierten*¹ Lebens stellt nur eine Art dieser grundlegenden Institutionalisierung des Lebens dar und zwar eine späte Errungenschaft innerhalb der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Das Problem liegt darin, dass wir mittlerweile Zeugen davon sind, dass diese Errungenschaft sich dahingehend entwickelt hat, dass sie heute am Anfang des 21. Jahrhunderts das menschliche Leben wesentlich durchdringt und es auch in ein Computerdokument sublimieren kann, das falsifiziert werden und mit dem man politisch und sozial manipulieren kann.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zeugten üblicherweise zwei Daten vom Leben eines Menschen in den aufbewahrten kirchlichen und staatlichen Dokumenten: das Geburts- und Todesdatum. Die Nekrologe in den Tageszeitungen beinhalteten ja die zusätzlichen Angaben, die das erloschene Leben einer Person in Detail schildern: der Professor an der Universität, der Weltreisende, der Entdecker, der Räuber oder im Falle Kants die Tatsache, dass er nur einmal und sehr kurz seine Heimatstadt

1 Zwischen den Termini „registriertes“ und „dokumentiertes“ Leben mache ich keinen Unterschied: der Unterschied besteht nicht auf der sozialontologischen Ebene, sondern nur wenn man das Problem des institutionalisierten Lebens bloß sozial-politisch anschaut.

verlassen hat. Das waren aber nur zusätzliche Beleuchtungen eines abgeschlossenen Lebens. Für die innere Politik eines souveränen Staates blieben solche Tatsachen ohne Bedeutung. Dieser Zugang zum menschlichen Leben war vorherrschend auch in der Kriminologie und im Strafrecht bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Die wesentliche Wandlung in der Beziehung staatlichen Institutionen zum menschlichen Leben, die in dieser Zeit erst aufkam – bzw. die Vermischung von Kriminologie und Psychologie (Psychiatrie) und ihr Einfluss auf das Strafrecht – hat Foucault eingehend erforscht und in seinen einflussreichen und bahnbrechenden Vorlesungen über die Geburt der „Biomacht“ dargestellt. Für die Zwecke dieser Arbeit, die die Genealogie der biopolitischen Institutionalisierung des registrierten und dokumentierten Lebens darstellen möchte, ist es nötig, die Aufmerksamkeit gleich auf die Foucaultsche Betrachtung der Gestalt des Verbrechers und die Wandlung des Zugangs zu der Tat des Verbrechens seitens der rechtlichen Institutionen zu lenken, was ich mit einer kurzen historischen Einleitung dokumentieren möchte. Neben der Vorlesung, die Foucault unter dem Titel *About the Concept of the Dangerous Individual in 19th Century Legal Psychiatry*² 1978 auf dem Symposium „Law and Psychiatry“ an der York Universität in Toronto (Foucault 1978) gehalten hat, benutze ich auch seine Archivforschungen aus dem Buch *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Foucault 1976).

Foucault zufolge wurde das in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgte Verlassen des bestehenden rechtlichen Systems durch die Lehre der italienischen Biokriminologie initiiert, in der behauptet wurde, dass das Verbrechen und seine Ursache im Wesentlichen das Vorhandensein des gefährlichen Elements signalisieren sollen. Dieser Bruch mit der rechtlichen Tradition ist mit dem Zumessen der größeren Wichtigkeit dem Begriff der psychologischen Symptomatologie der *Gefahr* und

2 *International Journal of Law and Psychiatry* 7 (1978), 1–18.

nicht mehr mit dem bislang grundlegenden Begriff der Kriminologie, nämlich jenem der objektiven *Verantwortung* verbunden. Die objektiven Umstände, die der verbrecherischen Tat vorausgingen, machten den gesetzlichen Boden des bislang geltenden Strafrechts aus. Das erwähnte Verlassen des Rechtssystems ereignete sich durch die Interventionen der Medizin, der Psychologie und ihres Derivats der Psychiatrie und zwar unter der Einbeziehung der Begriffe „Gefahr“ und „gefährliches Individuum“ in die Grundlagen der strafrechtlichen Gesetzbücher.

Wenn also die Umstände des Verbrechens als solchen nicht die einzigen sind, die den Anspruch auf Rechtsgültigkeit erheben, sondern lediglich die naturhaften und angeborenen Voraussetzungen des Verbrechers für das verübte Vergehen darstellen, dann wird eine der entscheidenden Folgen sein, dass man anfängt, das politische Vergehen wie das alltägliche bürgerliche Verbrechen zu betrachten. Demnach wären die Feinde der Gesellschaft in gleicher Weise ein Revolutionär oder ein Protestteilnehmer wie ein Totschläger. Das Strafrecht erhebt sich dadurch zu einem Mechanismus für die Verteidigung der Gesellschaft, während der rechtliche Begriff der Verantwortung aufhört, als Sache der richterlichen Entscheidung zu gelten und wird in den Verantwortungsbereich des Expertengerichts verschoben, d. h. zu einer Angelegenheit des technischen Urteils der Experten der Psychiatrie, Psychologie, Medizin gemacht. Ich zitiere Foucault, der seinerseits einen Vertreter der italienischen Schule der Biokriminologie namens Pugliese zitiert: “The commission of medical experts to whom the judgment ought to be referred should [...] render a real decision.” (Foucault 1978: 14)

In dieser Arbeit beabsichtige ich, die Genealogie und die gegenwärtigen Auswirkungen solcher Einmischung in die Wahlfreiheit und die Biographie der Individuen zu verfolgen,

die zu der gegenwärtigen politischen Tatsache³ der biopolitischen Institutionalisierung des „registrierten Lebens“ geführt hat. Die heutige Institution des registrierten Lebens verdankt sich der Bemühung während der Phase der Erstarkung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die bestehende Kriminalität in der Gesellschaft zu verhindern und zu verringern⁴, welche man als „Krankheit“, die die Existenz der Gemeinschaft bedroht, auffasste. (vgl. noch Jhering 1877: I, 481)⁵ Im Laufe seiner historischen Entwicklung wird sich zeigen, dass das Phänomen des registrierten Lebens vielmehr ein Nusprodukt der bürgerlichen Gesellschaft ist und Indikator des unaufhebbaren Bestands der Dialektik der Gewalt und des ursprünglichen Agons ist, den keine gesellschaftliche Verfassung bis dato aufheben konnte. Man kann daher sagen, dass sich jede gesellschaftliche Verfassung als sich gegenüber gewalttätig gezeigt hat.⁶

3 Der Akzent liegt auf die „Tatsache“, denn das registrierte Leben ist kein Begriff, keine Idee, kein Konzept, schon gar nicht eine Fiktion.

4 Man kann sagen, dass eine solche Tendenz jedem Zeitgeist inhärent ist. Vgl. Platon, Staat, IV, 444d.

5 „...Verbrechen ist die von seiten der Gesetzgebung constatirte Gefährdung der Lebensbedingungen der Gesellschaft.“

6 Schon bei Hegel wird die Souveränität des Staates vorzugsweise im Zusammenhang der negativen Begriffe wie Aufopferung, Krieg, Vergehen betrachtet, die als Bedingung der innerstaatlichen konkreten Verwirklichung des Rechts fungieren. Wenn der Staat jedoch die Beziehungen zu anderen Staaten eingeht und versucht, seine 'Souveränität nach Außen' zu bestätigen, hebt sich das im Inneren des Staates verwirklichte Recht auf, durch die souveränen Entscheidung über Krieg und Frieden, die ihr Topos nur in der Individualisierung des Staates in der Gestalt des Souveräns hat. Bereitschaft für die Opferung alles 'Endlichen' – des Eigentums, Lebens, Genusses im Materiellen – gewinnt seine eigene Existenz und ist laut Hegel die wahre Voraussetzung der Erhaltung jeder politischen Ordnung. Ich bin der Meinung, dass man, ohne dabei die Systematik der Hegelschen Rechtsphilosophie zu stören, mit Recht sagen kann, dass im Inneren des Staates das Recht herrscht, während die Politik an seinen Grenzen erscheint. Vgl. Hegel 1977: §§320 – 343.

Biopolitik als modernes Paradigma, die gleichzeitig mit der Hegelschen

Diese anfänglichen Strategien der Verminderung der in einer rechtlichen Ordnung vorhandenen Kriminalität gehen von der folgenden Frage aus: Wie sollten der Verbrecher und der Gesetzesübertreter klassifiziert und qualitativ zu bestimmt werden? Für eine derart gestellte Frage wurden klar definierte Kriterien darüber benötigt, was das sei, was ein Individuum als einen Verbrecher bestimmt bzw. was einen Menschen biologisch zum Verbrechen „antreibt“. Die Frage lautet nicht: Welche Umstände, die sich objektiv konstatieren lassen, zum Verbrechen führen? Welche objektiven Tatsachen haben die Verbrechen verursacht und den Verbrecher dazu geführt, sie auszuüben. Diese Frage, die in die wesentlichen methodologischen Grundlagen des Strafrechts gehört, wird von nun an ganz anders gestellt: Welcher *Typus* des Menschen hat das Verbrechen begangen? Lässt sich die Veranlassung des Verbrechens im *Charakter* der menschlichen Natur des Verbrechers finden, die von der gesellschaftlich anerkannten Norm (*Normalität*) der Lebensführung abweicht?

Die Tendenzen zum registrierten Leben kamen nicht wie etwa die Vorschriften und Verordnungen einer zentralisierten Regierung von einer übergeordneten Instanz, sondern wurden durch die Verschränkung der Auslegung der rechtlichen Normen mit den Einwirkungen des Darwinismus auf die Naturwissenschaften initiiert. Und als solche wurden sie im Laufe der Zeit institutionalisiert, weil die Regierungen die Vorteile sol-

Entdeckung der modernen bürgerlichen Gesellschaft entsteht, weist wesentlich auf die innere Umgestaltung des Rechts hin. Es geht dabei nicht mehr um die Revolution und ihre Gewalt bzw. die äußere Tat des 'großen Verbrechers' und seine Begründung einer neuer Rechtsordnung. Biopolitik will auf die Umwandlung der Beziehung zwischen Recht und (Bio-) Politik hinweisen. Die traditionelle Schranke zwischen der Souveränität nach Innen und nach Außen, die für Hegel noch gilt, wird dadurch aufgelöst. Deswegen hat auch Foucault Recht, wenn er behauptet, dass der klassischen Souveränitätsbegriff nur noch vergangene, nicht mehr geltende Gestalt ist: *die bürgerliche Gesellschaft fängt an, in die Souveränität der Entscheidung einzugreifen.*

cher Methoden der Registrierung der individuellen Biographien erkannt haben. Diese Vorteile wären nicht wahrgenommen und angewandt worden, wenn der *Sicherheit der Gesellschaft* nicht der Vorrang über das Recht des Souveräns und das Recht der souveränen Macht, über Leben und Tod zu entscheiden bzw. „sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“ (Foucault 1983: 162), eingeräumt worden wäre.

Da es um die Sicherheit der Gesellschaft geht, lässt es sich unschwer begreifen, dass die Registrierungstendenzen einerseits an Qualität gewinnen, andererseits aber auch ihrer eigenen Verfälschungen ausgesetzt sind. Das betrifft vor allem den *Ausnahmestand*, d. h. den Zustand des realen und flüchtigen Kriegs nach Außen und des „unsichtbaren“, dauerhaften und allgemein-durchdringenden Kriegs innerhalb einer Gesellschaft und zwar eines solchen zwischen den gegnerischen Gruppen bzw. der politischen Parteien. Foucault zufolge sind wir pazifiziert, in die militärischen Techniken der Bewährung des inneren Friedens und des Nicht-Versinkens in den Zustand der permanenten *stasis* eingeschrieben. Im Laufe der Zeit haben wir die permanente Gewalt um uns herum weitgehend vergessen, die uns mittels der Techniken der Kontrolle und der disziplinierenden Institutionen umgestalten und „normalisieren“.⁷

Eines der Hauptziele, die Foucault in *Überwachen und Strafen* verfolgt, ist zu zeigen, wie der traditionelle, äußerliche Krieg und die souveräne Entscheidung, ihn zu führen, in den inneren Krieg transformiert wurden, der durch die Produktion der auf die Kontrolle der modernen bürgerlichen Gesellschaft ausgerichteten Wissensformen durchgeführt wird. Auf diese Art wurde das Wissen besonders in den sozialen Wissenschaften untrennbar an die Machtbeziehungen gekoppelt, die immer mehr auf die Kontrolle und Überwachung des Körpers und der Handlung von Subjekten ausgerichtet wurden. Es handelt

7 Für eine frühe Betrachtung der Begriffe „Norm“ und „Normalität“ vgl. Windelband 1906.

sich um die grundlegende Einwirkung des Krieges und der Heeresorganisation auf die Ausbildung der sozialen Institutionen. Die scheinbare Einrichtung des inneren Friedens und die Vertreibung des Krieges über die Grenzen des eigenen Territoriums durch den Staat, bedeutet nicht, dass die Politik an sich nicht eine Form des Krieges ist, d. h. die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Laut Foucaults berühmten Formulierung ist die Politik „die Fortsetzung [...] des militärischen Modells [...] als grundlegendes Mittel zur Verhütung der bürgerlichen Unordnung [bzw. *stasis*]“ (Foucault 1976: 217) zu begreifen und zwar durch die Anwendung der militärischen Mechanismen zum Zweck der Erzielung der disziplinierten und folgsamen Truppen.

Wenn man aber die einfache jedoch wesentliche Frage stellt, was es bedeute, das „Leben“ in den Mittelpunkt der politischen Anfrage zu stellen, dann könnte diese Arbeit die folgende Antwort anbieten: *Nur als ein registriertes, dokumentiertes, nur als das soziale Faktum besitzt das Leben im 21. Jahrhundert politische Geltung.* Um für diese Behauptung eine brauchbare Argumentation anbieten zu können, werde ich die folgenden Thesen aufstellen und versuchen, sie im weiteren Text zu rechtfertigen.

In der ersten These dieser Arbeit wird behauptet, dass das „registrierte Leben“ eine, jedoch die einflussreichste von den vielen Folgen ist, welche einer ab dem Ende des 19. Jahrhunderts immer enger werdenden Verbundenheit zwischen Recht und Psychiatrie entspringen. Das ist ein Leben, das sich heutzutage im Rahmen der biopolitischen Herrschaftssysteme in den Computerdateien und Computerordnern, in den Registern der Regierungen gegenwärtiger Staaten und multinationaler Korporationen niedergeschlagen hat. Es handelt sich also um das biopolitische Leben *par excellence* und zwar in dem Sinne, dass die heutige Politik sich mehr auf die Körperlichkeit des Individuums richtet, deren Bewegungen und Handlungen nur als ein Abbild der vorausgehenden Determiniertheit des Men-

schenwillens durch die *naturhaften* neuronalen Prozesse anzusehen sind. Man kann mit Recht behaupten, dass sich dieser Zustand auf die informatisch-technologische Revolution vom Ende des 20. Jahrhunderts zurückführen lässt.

Da das „Projekt“ des registrierten Lebens innerhalb einer Vielfalt der miteinander verflochtenen Informationen, der Ansammlungen unterschiedlichen (richtigen oder falschen) Erkenntnissen, diversen Voraussetzungen über die gefährlichen Individuen oder die gefährlichen Klassen abläuft, aber auch weil eine solche Evidenzierung systematisch und planmäßig durchgeführt wird und auch auf das alltägliche Leben des Menschen einwirkt, indem er *im voraus und potentiell* als das „gefährliche Element“ bezeichnet wird, zeigt uns, dass es sich hier um eine neue Institution handelt, die sich ganz auf die klassische Weise gestiftet wird: ohne einer vorherigen Konsensabsicht im Rahmen einer bestimmten Gruppe von Individuen, sondern so, als wäre sie in den Zeitgeist oder, wie es Heidegger nennt, ins Gestell der Zeit bereits eingewoben.

In der zweiten These wird behauptet, dass sich drei wesentliche Verschiebungen in der modernen und gegenwärtigen Geschichte identifizieren lassen, die am Ende zu dem, das wir heutzutage als die „Institution des registrierten Lebens“ nennen könnten, geführt haben. Alle drei Verschiebungen zeigen ferner stets eine Konvergenz zum Krieg oder genauer ausgedrückt zu einigen militärischen Strategien und ihren Konsequenzen für das Leben des Individuums innerhalb der Gesellschaft. Nicht nur dass die Kriegsführung zu einer tieferen Grundlegung dieser neuen biopolitischen Institution beigetragen hat, sondern sie wurde wesentlich auch an die Entscheidung zur Kriegsführung gekoppelt. Für eine solche Entscheidung braucht man Gründe. Wir werden weiter im Text sehen, dass sich solche Entscheidungsgründe immer auf der vorausgesetzten Existenz eines „gefährlichen Elements“ beruhen, das die positiven Werte und das Dasein einer im Staat organisierten Gesellschaft bedroht oder sie in der nahen Zukunft bedrohen

wird. Die erste Verschiebung lässt sich zwar von einer unmittelbaren Beziehung zur Kriegsführung trennen, was aber nicht bedeuten soll, dass diese Verschiebung nicht im Einvernehmen und in Harmonie mit jenem Zeitgeist stand, der durch die Völkerpsychologie Wilhelm Wundts und die Naturalisierung des hegelschen Volksgeistes in großen Schritten zu den Kriegsapologien der deutschen Philosophen im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts führte.

Wenn diese Genealogie des „registrierten Lebens“ richtig ist, würde ich mich dann am Ende der Arbeit mit der Frage beschäftigen, ob und welches Leben heutzutage möglich ist, ohne registriert, überwacht oder durch die Massenmedien geleitet zu sein? Welcher Widerstand und welche Aktion können die bestehenden biopolitischen Regime zerstören und die Institution des dokumentierten Lebens vom Grund auf umgestalten, ohne dabei das Leben als solches zu beschädigen, welches, wie ich schon betont habe, notwendigerweise ein institutionalisiertes Leben ist?

Vorausblickende Bemerkung

Ich fange zunächst mit einer kurzen Überlegung bezüglich der Institution des registrierten Lebens im Werk von Cesare Lombroso und innerhalb der italienischen kriminologischen Anthropologie an. Dann werde ich mich der zweiten Verschiebung zu den Körperpolitiken in den nationalsozialistischen Programmen der Rassenhygiene sowie bei den NS-Rechtstheoretikern, die auf die NS-Justiz und NS-Richter im Hinblick auf die Motive und Gründe für ihre Entscheidungen bei den Rechtssprüchen eingewirkt haben. Die dritte jedoch entscheidende Verschiebung lässt sich in den Folgen jenes politischen Ereignisses aufspüren, dem umgehend das Akronym 9/11 (nine-eleven) beigefügt wurde, als wäre die Zeit gekommen, einem Ereignis, das weitaus offener und öffentlicher als alles zuvor die Institution des registrierten Lebens gestalten wird, einen effektiven, leicht zu merkenden und zu erkennenden Namen

zu geben, jedoch nur um auf diese Weise die Absichten und Konsequenzen der Existenz einer solchen Institution zu verbergen und den Eingang in eine Serie kriegerischer Aktionen und eine Reihe der später sowohl in den USA als auch in der UN und der EU vollzogenen Gesetzerlassungen leichter zu finden. Es wurde versucht, die Legitimität solcher Verfahren durch den sog. „war on terror“ und den Hinweis auf die Gefahr, die der radikale Islamismus mit sich bringt, zu sichern. Im Hintergrund und im Schatten solcher öffentlichen Spektakel der Sicherheits-erhöhung und der Abwehr der gefährlichen Elemente stand die biopolitische Institution der neoliberalen Disziplinierungen durch die Einsicht in die Biographie-Register der gesamten Bevölkerung. Denn heute ist jeder ein potentieller Feind und kann die vorhandenen Werte der Wohlfahrt der westlichen Gesellschaft gefährden.

Die Institutionalisierung der Register der individuellen Biographien und der Lebensgeschichten verdankt sich auch der Verschiebung, die von dem Monopol der Drucktechnologie auf das Computer-Code vollzogen wurde. Das Archiv wurde durch die Datenbank ersetzt, welche im Gegensatz zum Archiv durch die Möglichkeit definiert ist, die durch die verschiedenen Überwachungsapparaturen gesammelte Informationen innerhalb einer Millisekunde in die Computer-Dateien *organisieren* zu können. Gerade diese Möglichkeit der unmittelbaren (also ohne jegliche menschliche Arbeit vollziehbaren) technologischen *Organisation* der Informationen über eine Person verbirgt im Hintergrund die Entstehung einer neuen bioinformatischen Epistemologie von Wissen/Macht. Das Subjekt wird letztendlich zu einer völlig berechenbaren, organisierten Entität. Das Subjekt wird produziert, konstituiert und institutionalisiert durch das System des „supervision-writing“, durch das „uninterrupted supervision, continual writing“ (Foucault 2006: 55 – 56).⁸

⁸ Die deutsche Übersetzung dieser Vorlesungen Foucaults, die der Macht der Psychiatrie gewidmet sind, wurde erst Anfang dieses Jahres bei

Das Subjekt hört auf, eine selbstproduzierte Entität zu sein, die durch die Einheit des Selbstbewusstseins und der Selbsterhaltung charakterisiert wird. (vgl. Henrich 1973) Wir können heute auf jeden Fall noch nicht mal erahnen und schon gar nicht wissen, welche Auswirkungen das auf die Philosophie bzw. auf das, was man „human sciences“ nennt, haben wird.

Biokriminologie

Der anfängliche Schritt zu einer umfangreicheren Beeinflussung der Bevölkerungsbiographien durch die Staatspolitik wurde im Feld des Theoretischen vollzogen und zwar im Rahmen der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verzeichnenden Bemühung der Kriminologie, die für diese frühe Phase des Kapitalismus und der postrevolutionären Kodifikationen der strafrechtlichen Gesetzbücher charakteristische massive Verbrechensraten zu verringern. In den Jahrzehnten zwischen der ersten (1789) und der zweiten (1848) Revolution wuchs erheblich die Bedeutung der *politischen* Dimension des Verbrechens in den breiten Bevölkerungsschichten: das waren die Jahrzehnte der sozialen Auseinandersetzungen, der Kämpfe gegen die politische Ordnung, des Widerstandes gegen die steigende Industrialisierung und am Ende dieser Periode das Einmünden der Arbeiterkämpfe (Streiks, verschiedene bürgerliche und korporative Vereinigungen) in die politischen Revolution von 1848. (vgl. Foucault 1976: 351 – 352) Wie Foucault richtig bemerkt, sollen die Ursachen der Verbrechenssteigerung in den „neuen Rechtsformen [gesucht werden], die strengen Reglementierungen, die Anforderungen des Staates, der Grundbesitzer und Unternehmer sowie die strafferen Überwachungstechniken die Gelegenheiten zu Delikten vermehrten und viele Individuen zu *Rechtsbrechern* machten, die unter anderen Umständen nicht kriminell geworden wären“ (Foucault 1976: 353 – 354; hervorgehoben R. J.)

Suhrkamp veröffentlicht.

Dieselbe Zeit kennt auch die umfassende Entwicklung der Polizeikontrolle und die wachsende Überwachung der Bevölkerung ist, wie Foucaults in seinen Archivarbeiten bemerkt, schon damals anwesend. Die damalige Überwachungspraxis ist „eine stumme, geheimnisvolle, unbemerkte Wachsamkeit [...] sie ist das ununterbrochen geöffnete und unterschiedslos über alle Bürger wachende Auge der Regierung, das sie gleichwohl keiner einzigen Zwangsmaßnahme unterwirft [...] Sie muß nicht einmal *im Gesetz niedergeschrieben* sein.“⁹ (hervorgehoben R. J.) Diese frühen Formen des polizeilichen Überwachens setzten doch „die Organisation eines Dokumentationssystems“ (Foucault 1976: 362) voraus, welches dazu dient, die dokumentierte Personenbeschreibung mit den Haftbefehlen zu koppeln. Schon „ab 1833 wird nach dem Vorbild der ‚Naturforscher, der Bibliothekare, der Händler, der Geschäftsleute‘¹⁰ ein *Karteisystem* mit Einzelblättern eingeführt, mit dem sich neue Daten und zu *jedem gesuchten Individuum gehörige Informationen* leicht einbauen lassen“. (Foucault 1976: 362-363; hervorgehoben R. J.)

Infolge des riesigen Fortschritts in den Naturwissenschaften und einer zunehmenden Naturalisierung und Psychologisierung der philosophischen Begriffe kommt es zu einer folgenreichen Berührung des Strafrechts und der *Biokriminologie*, die in einem größeren Maß die zukünftige Beziehung zwischen Individuum und gesellschaftlicher Ordnung bestimmen wird. Man ist nun dabei, den Verbrecher und sein Verbrechen vom Standpunkt der Biologie, der Medizin und der Psychiatrie zu erforschen. Die determinierenden Faktoren eines Verbrechens werden nun in der Naturhaftigkeit des Menschen gesucht.¹¹

9 A. Bonneville, *Des institutions complementaires du systeme penitencier*, 1847, S. 397–399. Zitiert nach Foucault 1976: 362.

10 A. Bonneville, *De la recidive*, 1844, S. 91 f. Zitiert nach Foucault 1976: 362.

11 Der Begriff „Verbrecher“ ist doppeldeutig. Einerseits bezeichnet er den bürgerlichen Verbrecher, also jemanden, der ein Verbrechen verübt hat und damit zum Gegenstand des Strafrechts geworden ist. Wenn man

Dass die Tendenz zu der Vermischung von Recht und Biologie als der wahrhaftige Fortschritt im Feld der Kriminologie und des Strafrechts aufgefasst wurde, zeigt auch die Internationalisierung dieser pseudowissenschaftlichen Disziplin sowie die auf den diversen internationalen Kongressen der Kriminalanthropologie dokumentierte vorherrschende Haltung zu diesem Thema. Es wurden insgesamt sieben Kongresse in sechs europäischen Staaten abgehalten: Rom (1885), Paris (1889), Brüssel (1892), Genf (1896), Amsterdam (1901), Turin (1906), Köln (1911). Als Begründer der Kriminalanthropologie gilt Cesare Lombroso, der die Grundlagen der Disziplin in seinem Buch *L'uomo delinquente* (1876) veröffentlichte.¹² Darin spricht Lombroso u. A. über die Sicherheit der Gesellschaft; das Strafrecht wird für einen Abschnitt der Psychiatrie gehalten; er verwirft die These von der Willensfreiheit und an ihrer Stelle setzt er die Gefahr, die die geborene Delinquenz des Verbrechers mit sich bringt und welche sich an den Charakteristiken seines Körpers ablesen lässt. Von nun an tritt die Natur an die Stelle des Geistes, Körper an die Stelle des Begriffs und Gefährlichkeit an die Stelle der Verantwortung ein. Für uns ist an dieser Stelle lediglich die Tatsache von Bedeutung, dass es sich dabei um einen Versuch gehandelt hat, mit Hilfe eines anthropologisch-medizinischen Zugangs zum Begriff des Verbrechers den theoretischen Beitrag

über den Verbrecher in diesem Sinne spricht, bleibt man dann noch innerhalb ein und derselben Ordnung; die Beziehungen zu ihr sind intakt und ein neues Recht wird nicht geschaffen. Andererseits war das Wesen des Verbrechens immer auch ein Teil der souveränen Macht. Das Recht des Souveräns und seine Position, insbesondere im Hinblick auf den Krieg bzw. auf das Völkerrecht (oder altes Kriegs- und Friedensrecht, oder wie man diese Sphäre menschlicher Realität nennen mag), dieses Recht oder Privilegium also hat ihm ermöglicht, jene Art der Macht, die *durch das Vergehen das Recht ausübt*, in die Hände zu bekommen. Zum Begriff des „souveränen Vergehens“, siehe ausführlicher in: Jovanov 2014: 104–110.

12 Ich benutze hier die deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1894: *Der Verbrecher (Homo Delinquent) in antropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung* (2 Bände, Hamburg, 1894).

zur (Straf-)Rechtstheorie zu leisten. Die Forschung orientiert sich hier nicht am Verbrechen, sondern allein am Verbrecher. Der deutsche Autor, der 1894 die Vorrede zur deutschen Ausgabe des Buches von Lombroso schreibt, spricht von der „Embryologie des Verbrechens“ (Lombroso 1894b: VII), weil sich Lombroso für die Anatomie und Anthropometrie des Verbrechers, für seine Physiognomie, Haarwuchs, seine Schmerzempfindlichkeit etc. interessiert. Zu dieser biologischen Komponente kommt auch eine psychologische hinzu: die kranken Triebe des *homo delinquentus*, seine Handschrift, die seine geborene Zuneigung zum Verbrechen verrät, etc. Im Schlussabschnitt des Buches wird eine Therapie bzw. die therapeutische Anleitung angeboten, die einer militärischen Taktik der Disziplinierung der unfolgsamen Abteilungen ähnelt und die lehrt, was man mit dem Verbrecher tun und wie man mit ihm umgehen soll. Ungeachtet dessen sollen wir für die Zwecke dieser Untersuchung festhalten, dass als das Kriterium für die Schuldzuschreibung für das erfolgte Verbrechen die genetisch und biologisch bedingte *potentielle* Gefährlichkeit des Verbrechers für die Gesellschaft betrachtet wird. Der Vorrang vor dem rein formaljuristisch definierten Schuldbegriff wird im Rechtsverfahren der Gestalt des Verbrechers und dem Begriff der eingeborenen Deliquenz eingeräumt. Der Verbrecher muss im Hinblick auf die Sicherheit der Gesellschaft und angesichts der bestehenden Normen neutralisiert werden.

Diese Verschränkung des modernen Fortschrittsglaubens, der biologistisch naturalisierten Kriminologie und der Bereitschaft für die institutionalisierte Gewalt gegen jede Normabweichung war jedoch bis zum Ersten Weltkrieg den Werten und den Institutionen des bürgerlichen Rechtsstaates untergeordnet. (vgl. Stolleis 2003: 209)¹³ Doch das „Augusterlebnis“ und

13 Vgl. dazu auch die Diskussion im Rahmen der *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910* und auch die kritische Bemerkungen Max Webers zum biologischen Rassenbegriff (o. A. 1911: 111-166).

der „Geist von 1914“ werden zu einer weiteren Entwicklung der institutionalisierten Lebensregistrierung beitragen, die ihren Abschluss sowohl in der Pervertierung der Begriffe „Moral“ und „Recht“ als auch in einer intensiven Biologisierung des gesellschaftlichen Lebens in der nationalsozialistischen (Bio-)Politik haben werden.

NS-Biopolitiken: Wille statt Tat

Der nächste Schritt in Richtung Expansion der registrierten Lebensgeschichten zum Zweck der Gesellschaftssicherung und der Abwehr der gefährlichen „Elemente“, die den Fortschritt und die (in der Positivität der Tatsachlichkeit hervorgehobene partikularen) bestehenden Werte bedrohen, wurde im nationalsozialistischen Regime des Dritten Reiches vollzogen. Die Verfolgung der Biographien und die Evidenzierung des Lebens wird im zweifachen Sinne durchgeführt: im negativen, antisemitischen Sinne als die Nichtzugehörigkeit zu der niederen „Rasse“, und im positiven, nationalsozialistischen Sinne als die Zugehörigkeit zum deutschen Volke, das als eine ursprüngliche Gemeinschaft verstanden wurde.¹⁴

Die Kennzeichnung des gefährlichen Elements und seine Einführung in den Registern konnte ohne Hindernisse vollzogen und aufgrund des institutionalisierten und durch Gesetze durchgeführten antisemitischen Grundeinstellung der Öffentlichkeit als eine legitime Handlungsweise auferlegt werden. Aus heutiger Perspektive betrachtet war zu erwarten, dass die bio-logistische und die rassistische Linie sich vereinen werden, wie Stolleis mit Recht bemerkt: „Kein Zweifel, dass alle diese Studien über „Minderwertige“, „Schwachsinnige“, „Verbrecher aus Anlage“, „Asoziale“, „Gemeinschaftsunfähige“, „Zigeuner“ und andere Gruppen den Weg bereitet haben, den

14 Über die philosophische Volksauffassung als „ursprüngliche Gemeinschaft“, vgl. Heidegger 1999: 8, 72, und meine Kritik an seiner Auffassung in: Jovanov 2015a.

diese Menschen dann in die Euthanasieanstalten und Vernichtungslager gehen mussten.“ (Stolleis 2003: 209) Noch Lombroso hat in seiner Schrift *Antisemitismus und Juden* die Meinung vertreten, dass die Ursachen für die Judenverfolgungen in den “physischen Krankheiten und ihren Gesetzen” zu suchen sind und dass gerade diese „Fehler“ für den wachsenden Antisemitismus verantwortlich sind. (Lombroso 1894a: 5 – 11 ff.)

Den größten Einfluss auf die NS-Juristen im Hinblick auf die juristische Legitimierung der Artgleichheit und die zwingende theoretische Konstruktion des Rassenbegriffs hat möglicherweise das im Jahr 1930 veröffentlichte Buch *Rassenkunde des deutschen Volkes* von Hans Günther (Günther 1930) ausgeübt, der die Rasse – 60 Jahre später nach Lombroso – als eine „Menschengruppe, die sich durch die ihr eigene Vereinigung körperlicher Merkmale und seelischer Eigenschaften von jeder anderen Menschengruppe unterscheidet und immer wieder nur ihresgleichen Zeugt“ (Günther 1930: 14), definiert.

Die Anfänge der deutschen kriminologischen Psychologie lassen sich nicht vom Einfluss Lombrosos trennen, was bereits 1880 im Buch *Die Abschaffung des Strafmaßes: Ein Vorschlag zur Reform der heutigen Strafrechtspflege* von Emil Kraepelin (Kraepelin 1880) bemerkbar ist. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts entsteht in Deutschland ein ausgeprägtes Interesse an der Frage nach dem geborenen Verbrecher (vgl. Kurella 1893; Koch 1894). Hans Kurella war derjenige, der besonders darauf bestand, dass jedes kriminelle Verhalten biologisch determiniert ist, und der zugleich alle soziologischen Erklärungen des Verbrechen abgelehnt hat. Für die weitere Entwicklung des Strafrechts in Deutschland war jedoch eine engere und unmittelbarere Zusammenfügung der biologischen und der sozialen Verbrechenserklärung charakteristisch, aber auch die theoretische Aufwertung des Begriffs „Kriminalpsychologie“ im Unterschied zum Begriff der „Kriminalanthropologie“ (vgl. Wetzell 2000: 61). Diese Tendenz lässt sich unmissverständlich am Titel des bis in die 30-er Jahre einflussreichsten kriminologischen

Werkes in Deutschland, aber auch am Aufstieg des NS-Regimes merken. Es handelt sich nämlich um das Buch *Das Verbrechen und seine Bekämpfung: Kriminalpsychologie für Mediziner, Juristen und Soziologen, ein Beitrag zur Reform der Strafgesetzgebung* von Gustav Aschaffenburg (Aschaffenburg 1903).¹⁵ Aschaffenburg zufolge ist es „am schwersten zu begreifen und zu verstehen, die *Individualität des Verbrechers*“ (Aschaffenburg 1903: 203), gerade deswegen, weil die Strafe „die Gesellschaft vor den verbrecherischen Angriffen einzelner Individuen schützen“ (Aschaffenburg 1903: 210) soll. Die Abwägung der Vorteile und der Mängel verschiedener Strafmitteln – von Todesstrafe, Deportation, Disziplinarstrafe, die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte, bis zu Geldstrafen - schließt Aschaffenburg mit der Behauptung ab, dass das wichtigste Strafmittel „die *Entziehung der Freiheit*“ ist (Aschaffenburg 1903: 219). Dabei lässt sich eine klarer Schritt in Richtung auf die begrifflichen Grundlagen der Institutionalisierung des registrierten Lebens bemerken, weil die Begriffe „Verbrecher“ und „Strafe“ wesentlich eine *bürgerliche Herkunft* vorweisen können,¹⁶ sodass die „Entziehung der Freiheit“ anfängt, ein negatives Verhältnis zu den Fundamenten der bürgerlicher Gesellschaft selbst einzunehmen bzw. sich negativ zu der subjektiven Freiheit des Einzelnen zu verhalten, die – wie noch Hegel als einer der ersten angenommen hat – eine Grenze zwischen der alten und der neuen Welt ausmacht.¹⁷ Es ist wichtig zu bemerken, dass Aschaffenburg diesen Freiheitsentzug unmittelbar durch die Methode der „Beaufsichti-

15 Das Buch wurde bereits 1913 ins Englische übersetzt: G. Aschaffenburg, *Crime And Its Repression*, Little, Brown, and Company, Boston.

16 Vgl. den einleitenden Satz des Fragments von Horkheimer und Adorno *Aus einer Theorie des Verbrechers*: „Wie der Verbrecher so war die Freiheitsstrafe bürgerlich.“ (Horkheimer und Adorno 1947: 269.)

17 Hegel 1977: §124 Anm.: „Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*.“

gung der Beschäftigung und Lebensweise [...] in Festungen oder in anderen dazu bestimmten Räumen“ unter die Lupe nehmen will (Aschaffenburg 1903: 217).

Die Rede über die Räume des Strafrechts begann also bereits damals. Diese Räume werden sich – wir sind die Zeugen davon – im 21. Jahrhundert in die rechtsfreien Räume des nackten Lebens umwandeln. Eine solche durch die Vermischung des Rechts, der Biologie und der Psychiatrie entstandene Tendenz wurde bereits damals vermutet und letztendlich identifiziert. In Sommers *Kriminalpsychologie* liest man:

Die Lehre vom geborenen Verbrecher in der Hand von dogmatischen Vertretern der staatlichen Ordnung kann zu einer furchtbaren Waffe gegen die persönliche Freiheit der Individuen werden. Nicht in der Richtung der Psychiatisierung, sondern in der eines Zwangsstaates mit Detention ad libitum liegt die wahre Gefahr dieser wissenschaftlich unvermeidlichen Lehre bei ihrer eventuellen missbräuchlichen Anwendung. Der Wohlfahrtsausschuß der französischen Revolution mit unbeschränkter Macht über die dem augenblicklichen Staate gefährlichen Elemente ist diejenige Form staatlicher Ordnung, für welche die Lehre vom geborenen Verbrecher am besten geeignet ist. (Sommer 1904: 309 – 310)

Auf eine durchdringende Dokumentierung des Lebens wirkten die Schriften von Radbruchs Lehrer Franz von Liszt und seine Strafrechtsreform ein, die wiederum durch die italienische Kriminalanthropologie angeregt wurde, welche

mit jugendlicher Kraft und Begeisterung den Kampf gegen die klassische Kriminalistik aufgenommen [hat]; sie bestreitet dem Strafrecht den Charakter einer juristischen Disziplin und verwandelt es in einen Zweig der Gesellschaftswissenschaft; sie mißtraut den Wirkungen der Strafe und will diese auf einem großen Gebiete ihrer bisherigen Herrschaft ersetzen durch Präventivmaßregeln („Strafsurrogate“); sie nimmt dem Strafprozesse seine juristische Gestaltung und verwandelt ihn

in eine fachmännische psychiatrisch-anthropologische Untersuchung des Verbrechers; sie erblickt ihre Hauptaufgabe in der Erforschung der Ursachen des Verbrechens und ihre medizinischen wie juristischen Anhänger wetteifern in statistischen und anthropometrischen Untersuchungen. (Liszt 1905: 131)

Liszt selbst behauptet jedoch, dass seine Strafrechtsreform auf einer anderen Synthese des Rechts mit der Psychologie und der Biologie basiert.¹⁸ Der Zweck der Strafe besteht nicht in der Retribution oder überhaupt in einer Art genereller Prävention, sondern in der Behinderung des Verbrechers, ein Verbrechen wieder zu begehen. Auf diese Weise wird die Strafe nicht nur von einer verübten Tat, sondern auch von der *potentiellen* künftigen Gefährlichkeit eines Individuums abhängig gemacht. Die Strafe wird daher *individualisiert* und präventiv und „wendet sich gegen den Willen des Verbrechers“ (Liszt 1905: 163). Denn

Eine[...] konkrete[...] Tat [...] ist untrennbar von der Person des Täters. Mag sie eine Episode in seinem Charakterleben, mag sie der Ausdruck seines innersten Wesens sein: es gibt kein Verbrechen, das nicht der Verbrecher begangen hätte. Tat und Täter sind keine Gegensätze, wie der verhängnisvolle juristische Irrtum annimmt; sondern die Tat ist des Täters. (Liszt 1905: 175)

18 Vgl. Liszt 1905: 178: „Der Erforschung des Verbrechens als sozialetischer Erscheinung, der Strafe als gesellschaftlicher Funktion, muß innerhalb unserer Wissenschaft die ihr gebührende Beachtung werden. Daß es eine Kriminalanthropologie, eine Kriminalpsychologie, eine Kriminalstatistik als besondere, der Wissenschaft des Strafrechtes mehr oder weniger fernstehende Disziplinen gibt, ist der Beweis des schweren Verschuldens, welches die wissenschaftlichen Vertreter des Strafrechtes trifft; es ist aber auch der Grund für die bisherige Unfruchtbarkeit jener Disziplinen. Nur in dem Zusammenwirken der genannten Disziplinen mit der Wissenschaft des Strafrechtes ist die Möglichkeit eines erfolgreichen Kampfes gegen das Verbrechen gegeben. Unserer Wissenschaft gebührt die Führung in diesem Kampfe.“

Die Registrierung individueller Biographien richtet sich nun nicht nur auf die Juden, Serben und andere slawische Völker, sondern erlebte einen allgemeinen Aufschwung im Hinblick auf die Akzeptanz oder Nichtakzeptanz der nationalsozialistischen Werte und zwar ungeachtet dessen, ob sie gesetzlich verordnet oder mit dem Milieu und der Sittlichkeit des alltäglichen Lebens bereits verwoben wurden. Als Beispiel nehmen wir die Dossiers deutscher Philosophen, die der „Sicherheitsdienst für das Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“ Anfang 1943 zusammengestellt hat.¹⁹

Ein treffendes Beispiel dafür stellen die Informationen dar, welche der Philosoph Kurt Schilling²⁰ dem Sicherheitsdienst mitteilte:

Betrifft: Bericht über die Erkundungsreise vom 8.11.-10.11./39
Ich war infolgenden Orten: Freiburg i.B., Frankfurta.M., Marburg (zwei Mal), Köln, Göttingen, Hamburg, Regensburg, Berlin. Zehn Kameraden wurden besucht und zur Teilnahme an der geplanten Abteilung für Philosophie aufgefordert. Ausserdem habe ich noch mit den Professoren Heyse, Heimsoeth und Bäumler - ohne etwas von dem Plan zu erwähnen - allgemein über die Lage der Philosophie in Deutschland gesprochen. Von den besuchten Kameraden haben sechs ihre Bereitschaft zur Teilnahme erklärt (Schlechta, Matzat, Bröcker, Lipps, Luschka, Mollowitz); zwei habe ich nicht angetroffen (Bollnow, Ritter); zwei haben abgesagt (Gerhard Krüger und Gadamer), und zwar weil sie fürchten, bei ihrer

19 Siehe auch die verschiedenen in den *Germanisten-Dossiers* notierte Informationen (Simon o. J.).

20 Auch sein Dossier beinhaltet etliche Informationen: „Schilling ist aufrichtig bemüht, das Ideengut des Nationalsozialismus aufzunehmen und seine wissenschaftlichen Erkenntnisse danach auszurichten. Schilling war einige Semester in Prag zur Vertretung, wurde aber ziemlich angefeindet. Im Wintersemester 1941/42 ist er mit der Vertretung des philosophischen Ordinariats (Grunsky) in München beauftragt.“ (Leaman und Simon o. J.: 40)

Arbeitsüberlastung an der Universität nicht mit der erforderlichen Kraft sich für die neue Aufgabe einsetzen zu können. Ich charakterisiere im folgenden kurz die sechs Kameraden, die zur Teilnahme bereit sind. 1. Karl SCHLECHTA Dr.phil.habil., Dozent an der Universität Frankfurt, Kulturreferent der Stadt Frankfurt, Pg., Leiter des Nietzschearchivs und Herausgeber der vom Führer geldlich unterstützten neuen grossen Kritischen Nietzscheausgabe. Geb. 1904. Ganz besonders tüchtiger, wenn auch durch seine Ämter naturgemäß etwas überlasteter Mann. 2. MATZAT. Dr. phil. München Conrad v. Bergstr., Pg., Assistent von Grunsky, Lektor im Amt Rosenberg, früher an leitender Stelle in der Studentenschaft Freiburg tätig. Jüngerer sehr tüchtiger Mann mit guter Schule und besonders einsatzfreudig. 3. Walter Bröcker Freiburg i. B. Schwimmbadstr. 13, Dozent an der Universität, Assistent am philosophischen Seminar. Geb. 1902. Bisher keine politische Betätigung. Auskunft seines Dozentenführers Berger: sehr gut. Kamerad Berger betreibt seine Aufnahme in die Partei. Fachlich sehr tüchtig; etwas langsamer, aber sehr sorgfältiger Arbeiter. 4. Hans Lipps. Dr. phil. et med., Ordinarius für Philosophie an der Universität Frankfurt a.M. geb. 1889. 1914-18 als Bataillonsarzt im Feld, einmal verwundet, SS-Mann (San.Staff. II/2,Nr.312511). Hauptforschungsrichtung Sprachphilosophie, Logik, philosophische Psychologie. 5. Werner Hubert LUSCHKA Dr. phil. Studienrat in Regensburg, Schüler Heideggers und Vosslers; geb. 1900; Kriegsfreiwilliger, Pg. seit 1917, Preisträger einer Preisaufgabe der philosophischen Fakultät der Universität München. Musste aus wirtschaftlichen Gründen beim Tod seines Vaters sein philosophisches Studium abbrechen und Lehrer werden. Etwas langsamer aber sehr gründlicher Arbeiter. Käme vor allem für französische Philosophie in Betracht. ... (Leaman und Simon 1992: 278)

Aus folgenden Beispielen lässt sich klar erkennen, was alles als dokumentarisch „wertvoll“ gegolten hat:

Becker, Oskar, Bonn

ordentlicher Professor, geboren 1889. [...] Kein Parteigenosse, aber loyal zum Nationalsozialismus. 1934 aus der Kirche ausgetreten. [...] Becker wird von den Studenten nicht anerkannt, weil der keine Lebensphilosophie vorträgt. Zudem ist er kein guter Redner. [...] Beurteilung durch den Dozentenbund lautet: Sehr geschätzt. Arbeitet daran, die Existenzphilosophie durch eine Philosophie der Gemeinschaft zu ersetzen. Will den Menschen als einen in der Gemeinschaft stehenden zeigen, wobei Boden, Geburt, Blut, Rasse und Volk als die eigentlichen Lebensmächte gelten. Im Grunde genommen ist Becker Skeptiker. Sieht die Fragwürdigkeit aller Dinge. Die Folge ist, dass er sich nicht vorbehaltlos einzusetzen vermag, obwohl das Verlangen nach solchem Einsatz vorzuliegen scheint. (Leaman und Simon o. J.: 14)

Bröcker, Walter, Rostock

[...] Sehr scharf sehend, auch selbständig, aber ohne weltanschauliche Ausrichtung. (Leaman und Simon o. J.: 17)

Meyer, Hans, Würzburg

– ordentlicher Professor seit 1922, katholisch – Politisch: Katholisch stärkstens gebunden (Konkordatslehrstuhl) – Freund von Held (Bayern) – Bayerische Volkspartei – Gilt als „untragbar“ in politischer und weltanschaulicher Hinsicht. (Leaman und Simon o. J.: 35)

Sartorius von Walthershausen, Bodo, Köln

– Wissenschaftlich: sehr begabt und fleissig, aber reiner Theoretiker, insbesondere auf historisch-enzyklopädischem Gebiet – Politisch: Früher national, ohne Aktivität. – Kein Kämpfer. Weiche Natur. – Weltanschaulich: aufgeschlossen und ungebunden. – Charakterlich: Grundanständig, kameradschaftlich, strebsam. – Neigt etwas zur Abkapselung. (Leaman und Simon o. J.: 46)

Solche registrierte Tatsachen über die individuellen Leben aus dem Sicherheitsdienstarchiv und anderen Verwaltungszentren der nationalsozialistischen Regierung haben wesentlich auch den Gerichtsprozess selbst bestimmt und eine grundlegende Einwirkung auf die Umwandlung des Strafrechts nach 1933 gehabt.²¹ Aufgrund dieser Registrierung wurden bestimmte Individuen als „gefährlich“ eingestuft, weil ihre dokumentierte Biographien nicht die neuen Werte des Nationalsozialismus – „Treue“, „sittliche Pflicht“, „Ehre“ – gespiegelt haben, die vollständig den traditionellen und formell-rechtlichen Charakter der Schuld, des Verbrechens und des Strafrechts verändert haben (vgl. Pauer-Studer & Fink 2014: 94). Auf diese Weise wurde die Institution der bürgerlichen Grundrechte gegenüber dem Staat in ihren Grundlagen erschüttert. Als neue Rechtsquelle wurden das Führer- und Volksgemeinschaftsprinzip aufgestellt: „An die Stelle eines an formalen Verfahren orientierten Rechtsbegriff soll ein materiales, durch Weltanschauung und politisch geprägte Wertvorstellungen angereichertes Verständnis des Rechts treten.“ (Pauer-Studer & Fink 2014: 19) Mit dem neuen Strafrechtskonzept wird die Entwicklung in Richtung der Institutionalisierung des registrierten Lebens auf die Lehre Lombrosos über den schuldhaften Willen des Verbrechens zurückgeführt. Die Verteidigung neuer gesellschaftlichen Werte reduziert die Schuld des „gefährlichen Individuums“ auf sein potentiell Verbrechen und auf die Charakteristiken seines Willens, welche unmittelbar aus seiner registrierten Biographie herausgelesen werden können.

Die rechtlichen Normen werden umgestaltet, insofern sie „sich zur Aufgabe stellen, die nationale Lebensordnung des

21 Zum Thema der nationalsozialistischen Strafrechtskonzeption siehe insbesondere die Einleitung von Herlinde Pauer-Studer zum Sammelband der Originaltexte deutscher Juristen und Rechtsphilosophen (Pauer-Studer & Fink 2014: 15–141). In folgenden Paragraphen stütze ich mich auf die Texte aus diesem Sammelband. Vgl. dazu auch Michael Stolleis, *Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus* (Stolleis 2006).

Volkes in ihrem Bestande zu schützen und zu entwickeln“. (Köellreutter 1938: 11) Insoweit lasse die Lebensregistrierung „keine Neutralität von einzelnen Lebensbereichen“ zu (Huber 1934: 35), sondern jede Handlung eines Individuums, jede seine Bewegung und jeder Gestus, jedes sei es voreilig oder mit Bedacht ausgesprochene Wort bringen mit sich die potentielle Schuld, denn der Gegenstand des Strafrechts ist der gefährliche Wille des Täters und nicht etwa seine Tat. Pauer-Studer behauptet, dass sich im Hinblick auf diese Frage bei den NS-Strafrechtstheoretikern bereits ab der Mitte der 1930er Jahre ein Konsensus eingestellt hat (vgl. Pauer-Studer & Fink 2014: 80).

Von außerordentlicher Bedeutung für die Institutionalisierung des registrierten Lebens sind auch die Ideen der General- und Spezialpräventionen, weil sich die Definition des Willens im NS-Strafrecht, obwohl nicht ausreichend präzise bestimmt, vorwiegend auf die „Intentionen, eine Handlung oder einen Plan auszuführen“, bezieht (Pauer-Studer & Fink 2014: 87).²² Deshalb sind auch die Dossiers und die Archive individueller Lebensgeschichten außerordentlich bedeutsam geworden, weil sich aus ihnen die Intentionen eines gefährlichen Willens herauslesen lassen. Demnach wird die Lebensregistrierung sozusagen zur Reinigungsapparatur der Gesellschaft. Eine Gesellschaft verteidigen, heißt nun, sie von den Tätertypen wie Volkverräter, Volksschädling, Gewohnheitsverbrecher oder Korruptionsverbrecher zu reinigen (vgl. Pauer-Studer & Fink 2014: 89). Die Tat und der Täter stellen daher eine untrennbare Einheit dar. Möglicherweise hat das am klarsten Edmund Mezger definiert:

Schuld ist Tat-Schuld, aber auch *Lebensführungs-Schuld*, und deshalb richtet sich die Strafe nicht nur nach der Einzel-Tat, sondern auch nach der Persönlichkeit des Täters, soweit aus ihr gegen den Täter ein Vorwurf erhoben werden kann. Das

²² Zu den Begriffen der General- und Spezialpräventionen vgl. Aschaffenburg 1903: 209 f.

bedeutet noch nicht eine Ausrichtung der Strafe nach der Persönlichkeit des Täters und seiner Gefährlichkeit schlechtweg. (zitiert nach Pauer-Studer & Fink 2014: 90; hervorgehoben R.J.)²³

Eine solche „Lebensführungsschuld“ wurde schon nach der Reichstagsbrandverordnung ermöglicht, welche der Regierung die Eingriffe in Post- und Briefwechsel erlaubte und welche mit dem „Gesetz über die Geheime Staatspolizei“ vom 10. Februar 1936 völlig institutionalisiert wurde. In diesem kann man Folgendes lesen:

Alle staatsgefährlichen Bestrebungen im gesamten Staatsgebiet zu erforschen und zu bekämpfen, das Ergebnis der Erhebungen zu sammeln und auszuwerten, die Staatsregierung zu unterrichten und die übrigen Behörden über für sie wichtige Feststellungen auf dem Laufenden zu halten und mit Anregungen zu versehen. (zitiert nach Pauer-Studer und Fink 2014: 103; hervorgehoben R. J.)

Die Institution des registrierten Lebens und die (geheime) Polizei werden zum Hüter der Gesellschaft. Diese Aufgabe wird nicht mehr der Rechtsnormen anvertraut, die die Gleichheit aller vor dem Gesetz sichern. Das ist nun eine Gleichheit vor der Treuepflicht und zwar in einer Form der zum Totalitarismus verkommenen Solidarität. Auf dieser Weise haben sich Recht und Gesetz getrennt, weil man der überpositiven, ungeschriebenen und supralegalen Rechtsquelle Vorrang eingeräumt hat. Die neue Rechtsquelle befreit einerseits den Richter im Gericht von dem Zwang der formalen Norm. Andererseits kommt es deswegen zur völligen Verzerrung der Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit, d. i. zur Aufhebung ihres Unterschieds. Ein klares Zeugnis davon geben die Schriften der NS-Rechtsphilosophen Julius Binders und Karl Larenzs.

²³ Edmund Mezger, *Deutsches Strafrecht. Ein Grundriss*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1938, S. 135. Zitiert nach Pauer-Studer & Fink 2014: 90.

Der rechtskonservative Neuhegelianismus interessierte sich für eine Sittlichkeit, die durch die Gegnerschaft zu den anderen Völkern gestaltet und verkörpert wurde. Das bedeutet zugleich, dass die Vertreter dieser theoretischen Bewegung die vorherigen Bedingungen völlig außer Acht gelassen haben, welche Hegel als notwendig für die Sittlichkeitsausbildung in einem Staate betrachtete. Die Sittlichkeit ist Hegel zufolge die zweite Natur des Menschen und sie gründet niemals auf der ersten Natur, auf den natürlichen Gegebenheiten eines Volkes. Die Hegelsche Sittlichkeit lässt sich als *die institutionalisierte Bildung der europäischen postrevolutionären Bürgerschaft über die wahren Bedingungen des gerechten Zusammenlebens* auffassen, d. h. als etwas ganz anderes als was man sie im Nationalsozialismus aufgefasst hat.

Der Stellenwert der Begründung des Rechts des neuen deutschen Staates im Rahmen des Ausnahmezustands hat auf der theoretischen Ebene ermöglicht, dass man die bestehenden sittlichen Institutionen (die sich in erster Linie auf die Werte des Einzelnen als Person und als Bürger beziehen) des Individualismus und Atomismus beschuldigen und zugleich die Sittlichkeit auf die erste Natur des Menschen, auf die natürlichen Grundlagen des menschlichen Seins, d. h. auf die rassistischen „Blut und Boden“-Auffassungen zurückführen konnte. Die Sittlichkeit definiert Binder auf folgender Weise: das „Gemeinschaftsleben ist ihre Gesittung und ihr Wissen von dem Rechte dieses Gemeinschaftslebens, dessen Daseinsform der Staat ist, ist ihre Sittlichkeit. Sittlich in diesem Sinne ist das unbewußte, unreflektierte Leben [...] und darin liegt zugleich, daß kein Gegensatz bestehen kann zwischen Sitte, Sittlichkeit und Recht; daß das Recht und die sog. Moral nicht verschieden, sondern wesenseins sind.“ (Binder 1934: 20–21) Das unbewusste, unreflektierte Leben hat seinen Grund aber in einem natürlichen Zusammenhang, „der Zusammenhang zwischen den Generationen und Familien, der durch die Ehe, Zeugung und Geburt vermittelt wird, ein auf der natürlichen Grundlage von

Blut und Verwandtschaft [...] als Einheit gefühlter und begriffener Zusammenhang von Menschen einer Rasse, eines Stammes, eines Blutes, der in einem bestimmten, von ihm in Besitz genommenen und erhaltenen Gebiete lebt und wirkt.“ (Binder 1934: 19)

Das Volk wird also zur Grundlage des Rechts und des Staats und nicht mehr der Freiheit, als dies noch bei Hegel der Fall war. Ich vertrete die Meinung, dass man mit gutem Recht behaupten kann, dass, obwohl der Freiheitsbegriff einer der in diesem Zusammenhang am meisten gebrauchten Termini ist, die Gleichheit und nicht die Freiheit der vorherrschende Begriff in diesen Theorien ist. Warum aber Gleichheit? Weil es sich hier um ein revolutionäres Zeitalter handelt, die keine neutrale Position zulässt. Erinnern wir uns an Saint Juiste und Französische Revolution. In einem solchen Zeitalter werden Werte zu Prinzipien. Beispielsweise das Solidaritätsgefühl, das Hegel zufolge – und in diesem Punkt pflichte ich ihm bei – im Volk nur im Falle der Bedrohung durch Naturkatastrophen oder beim Verteidigungskrieg zum Vorschein kommt, wird in NS-Deutschland zu einem allgemeingültigen Prinzip, das zwingend dem Anderen aufzuerlegen ist oder das der Andere mimetisch übernehmen soll.

Als Person hat der Mensch keine Rechte, sondern nur als „Bauer, Soldat, Geistesarbeiter, Ehegatte, Familienmitglied, Staatsdiener“ (Larenz 1934: 40), also nur in seiner Funktion innerhalb der Volksgemeinschaft. Der Wille des Führers wird dann zur einzigen Quelle alles Rechts. Die Sittlichkeit, die in der Einheit von Recht und Pflicht besteht, wird dadurch auf einen dem Hegelschen ganz fremden philosophischen Gedanken zurückgeführt.

Wenn der Wille des Subjekts aber nicht das Gebot der Treuepflicht erfüllen vermag, dann ist er nach der nationalsozialistischen Rechtsauffassung schuldig und verbrecherisch. Der Staatswille allein könne niemals verbrecherisch sein, weil er den Volkswillen zur eigenen Sicherung und Erhaltung re-

präsentiert: „Recht und Staat sind wesentlich Wille; so können wir den Staat auch definieren als die Form, die sich die Nation gibt, um in der Außenwelt wirken zu können, oder kurz als den Willen der Nation zu Dasein und Wirksamkeit.“ (Binder 1934: 21) Der Einzelne kann daher den Staat nicht zur Verantwortung ziehen. Fühlt man sich nicht an den Fall Snowden erinnert?

Der Bürger als potentieller Verbrecher

Bedingt durch das Phänomen des *global agierenden* Terrorismus, das von einer enormen Zunahme der biopolitischen Forschungen begleitet wurde, vollzieht sich die dritte Verschiebung nun aber auf einem *globalen* Niveau. Das Leben und die Bewegungen der einzelnen Personen werden massiv und auf verschiedenste Weise registriert. Das Leben wird zu einer Computer-Datei: „In a biopolitical world, life is registered life, while undocumented life does not exist“, behauptet Douzinas (Douzinas 2013: 151). Die Durchführung und die Verwaltung registrierter Biographien wird sowohl im Inneren des Staates als auch innerhalb der internationalen und der supranationalen Sphäre institutionalisiert, die durch die Regierungen der neoliberalen Ordnung mit Hilfe der großen internationalen Korporationen geleitet werden.

Es handelt sich nun nicht mehr nur um die Verteidigung und die Sicherheit einer Gesellschaft, sondern es werden neue normative Werte ins Spiel gebracht: Die (liberale) Demokratie als ein universaler Wert, den die westliche Gesellschaft unter großer Aufopferung im Zweiten Weltkrieg erkämpft hat. Indem dafür plädiert wird, dass sich mit den *präventiven* Kriegen die ganze Welt sicherer für die Demokratieentwicklung und *rule of law* machen lässt, unterziehen die westlichen Staaten ihre Bürger der wachsenden Überwachung und Kontrolle. Im Kontext des „war on terror“ werden die neuen Technologien der Gouvernamentalität institutionalisiert, um Profile zu erstellen und um die Bedrohungen für die neoliberale Ordnung und ihre Werte zu registrieren und zu dokumentieren. Laut einer

Foucaultschen Aussage aus einer Vortragsreihe aus den Jahren 1972/73 brauchen diese neue Technologien „an organ of generalized and constant oversight; everything must be observed, seen, transmitted: organization of a police force; instituting of a system of records (with individual files)“ (Foucault 1997: 35). „War on terror“ erweckt und generalisiert die Angst, diese gewaltige Emotion, die nun als Medium benutzt wird, um für die biopolitischen Regime sichern zu können, dass ihre eigene Bevölkerung sie bei einer Kriegsführung (die hauptsächlich den Interessen der multinationalen Korporationen dient) unterstützen wird. Das Überwachen und die Registrierung der Handlungen von Individuen – vom Kauf der Flugtickets bis zur Aufnahme von Hypotheken in der Nähe von „gefährlichen“ Gebieten, wie Flughäfen und Bahnhöfen – dienen der sozialen Sortierung und der Katalogisierung, genauso wie die NS-Klassifikationen der Tätertypen für die Bestimmung der „gefährlichen Individuen“, die sich dem inneren und äußeren Kurs der neoliberalen Herrschaft widersetzen oder schlichtweg aufgrund ihres Erscheinungsbildes nicht mit den Vorgaben der Selbstdarstellung des neoliberalen Subjekts übereinstimmen. Die Institution des registrierten Lebens wird in ihrem Wesen nicht mehr politisch bestimmt, sondern sie wird zu einem wichtigen sozialen Faktor, welcher imstande ist, auf die Schicksale der Menschenleben einzuwirken. Das Überwachen und Dokumentieren der Handlung des Individuums „has become systematic, embedded in a system that classifies according to certain pre-set criteria, and sorts into categories of risk and opportunity [...] Such classification is very important for people’s life-chances and choices. Surveillance is becoming a means of placing people in new, flexible, social classes“ (Lyon 2007: 371) und das gerade in solchen Klassen, die man als (nicht) „gefährlich“ definiert. Die Institution der Registrierung der Lebensgeschichten ist Douzinas zufolge der Preis, der gezahlt werden muss, nachdem dem Individuum in der Moderne „freedom of choice“ (Douzinas 2007: 115) eingeräumt wurde.

Die erste Sichtbarkeit der Bewegung in Richtung der Praxis der umfangreichen und durchdringenden Lebensregistrierung nach 9/11 wurde zunächst im Verhältnis zu den ausländischen Bürgern, vor allem jenen aus dem Nahosten bemerkbar. Das ist aus dem „Military Order of November 13, 2001“ ersichtlich, das unmittelbar nach dem Angriff auf das World Trade Center von dem präsidentialen Kabinett der USA verabschiedet wurde:

The term ‘individual subject to this order’ shall mean any individual who is not a United States citizen” und “has engaged in, aided or abetted, or conspired to commit, acts of international terrorism, or acts in preparation therefor, that have caused, threaten to cause, or have as their aim to cause, injury to or adverse effects on the United States, its citizens, national security, foreign policy, or economy. (o. A. 2001)

Dieser Akt beinhaltet auch die diskret eingefügte Absicht, die Bürger des eigenen Staates in die umfangreiche Überwachungs- und Registrierungspraktiken einzubeziehen. Denn Verbrecher ist nun auch jeder, der mein/unser Reichtum und mein/unser Wohlstand bedroht und nichts außer einer Unsicherheits- und Gefahrenquelle darstellt. Mit dieser Bedrohung meines/unseres Reichtums wird dieser andere zum Anderen, ganz von einer strategischen Begrifflichkeit erfasst und zwanghaft in die Netze begrifflicher Zusammenhänge verstrickt, welche ihn außerhalb der Grenzen der Gesellschaft stellen. Der Andere ist kein Bürger mehr, sonder nur der erkrankte Körperteil, dem man sich entledigen soll. Mit einer solcher Argumentation hören wir dann auf, überhaupt darauf zu achten, wann der Zwang legitim ist und wann nicht. In diesem Sinne kommt die größte Gefahr einer Gesellschaft nicht mehr von Außen, sondern ist im Gesellschaftskörper selbst zu finden. Die letzten Terroranschläge der radikalen Islamisten in Paris scheinen dieses Argument nur zu bestätigen. Die Existenz der Institution des registrierten Lebens weist jedenfalls darauf hin, dass die Verbindung zwischen der

gesetzlichen Ordnung (*nomos*) und der Krankheit (*nosos*)²⁴ bzw. den „kranken“ oder den „gefährlichen“ Individuen, einen latenten Druck auf die herrschende *Klasse*²⁵ auszuüben vermag, der als Anlass dazu dienen kann, vom Gesetz ausgenommene Zonen zu schaffen. Darüber hinaus gibt er der herrschenden Klasse die Gelegenheit dazu, sich auch weiterhin an der Macht zu behaupten, ungeachtet des Preises, den in einer globalisierten Welt alle bezahlen müssen. Die Konsequenzen lassen sich auch an der diesbezüglichen Rechtsgestalt ablesen:

As law is disseminated throughout society, its form becomes detailed and full of discretion, its sources multiple and diffused, its aims unclear, unknown or contradictory, its effects unpredictable, variable and uneven. All the key themes of legality are weakened. Rule and normativity are replaced by normalisation, value by discretion and the legal subject by administratively assigned roles and competencies. (Douzinas 2007: 125)

Das Recht bedarf zweifelsohne eines Akts der Gewalt, um zur Anwendung zu kommen. Die Vielschichtigkeit der Beziehung zwischen Recht und Kraft (Gewalt) ist der Forschung nicht verborgen geblieben, wovon etliche prominente Untersuchungen wie etwa jene von Benjamin (Benjamin 1999), Foucault (Foucault 2008: 254)²⁶ und Derrida (Derrida 1991) zeugen.

24 Eugene Thacker zeigt, dass die zweite Hälfte des VIII. Teils und das ganze IX. Teil von Platons *Staat* auf einem einzigen Argument zurückgeführt werden kann: "... the greatest threat to the body politic comes from within. [...] That is, of central concern for Plato is the relation between the order of law (*nomos*) and the various elements that would threaten law with disorder or ‚disease‘ (*nosos*).” (Thacker 2015)

25 Die Betonung liegt gerade auf der „Klasse“, denn die gegenwärtigen neoliberalen Ordnungen und Projekte sind eng mit einer einzigen Klasse verbunden.

26 “[...] since formulation of the law implies a parliament, discussion, and decisions taken. It is in fact a reality, but it is not only this reality. So then, on the other hand, there is the set of instruments by which this prohibition

Die Neuigkeit aber, die das 21. Jahrhundert mit sich brachte, betrifft das gewandelte Verhältnis zwischen der Legitimität und der Wirksamkeit des Rechts, das vergleichbar der aus dem Nationalsozialismus bekannten Praxis durch den Begriff der Gerechtigkeit moralisiert wurde²⁷ Aus diesem Grund soll auch die neoliberale Insistierung auf dem Begriff „human rights“ auf eine ähnliche Weise behandelt werden.²⁸ Die Menschenrechte können zwar ein Individuum vor ungerechten Umständen, in denen es sich befinden kann, beschützen, diese Institution der Menschenrechte fungiert heutzutage aber auch als das Instrument einer Macht, die die „Feinde“ der Werte der westlichen „Demokratie“ disziplinieren, ausschließen und *kriminalisieren* soll. Die Figur des Feindes erscheint heute wieder in ihrer vollen gewalttätigen und grandiosen Gestalt. Deswegen lässt sich die Schlüsselfrage des jetzigen Augenblicks folgendermaßen formulieren: Auf welche Weise lassen sich die neuen kohäsiven Gestalten der selbständigen und autonomen Gebiete des Rechts, der Politik und der Freiheit des Subjekts in einer Welt begründen, die unter dem steten Blick der institutionellen Formen des registrierten Lebens stehen?

Der gegenwärtige Zustand

Bisher habe ich versucht, die wesentlichen Ausprägungen einer Genealogie der Institutionalisierung des registrier-

will be given a real ‘force’. This idea of a force of law is expressed in the frequently encountered word, *enforcement*, which is often translated in French by ‘reinforcement (*renforcement*)’ of the law. It is not reinforcement. *Law enforcement* is more than the application of the law, since it involves a whole series of real instruments which have to be employed in order to apply the law.”

27 Die Auslegungsarten der Gerechtigkeit bei den NS-Rechtstheoretikern sind noch nicht genug erforscht. Diese Aufgabe steht noch aus.

28 Bojanić verweist mit Recht auf einen inflationären Gebrauch des Begriffes oder richtiger des „Projekts“ der „human rights“ (Bojanić 2015). Vgl. auch (Douzinas 2007).

ten Lebens zu schildern. Nach den anfänglichen Anregungen seitens pseudowissenschaftlicher Ansätze und der Theorie der italienischen kriminologischen Anthropologie und danach unter der Mitwirkung der Technik und durch die Zunahme der Vernetzung aller Gebiete des menschlichen Lebens hat die biopolitische Perspektive auf das Lebens als Dokument die Grundfunktionen des souveränen Staates übernommen oder diese zumindest gründlich umgestaltet. Die elementare politische Frage, die Frage nach der gerechten gesellschaftlichen Verfassung, soll heute erneut gründlich durchdacht werden. Denn das Politische stellt weder die einzige noch die entscheidende Instanz mehr für diese grundlegende Frage des Zusammenlebens dar. Neue wissenschaftliche Disziplinen, nämlich bio- und neurotechnologischen Wissenschaften einerseits und Informationswissenschaften andererseits „entziehen“ sich dem Horizont der politischen Entscheidungen und man kann sogar sagen, dass gerade sie für die politischen Entscheidungen bestimmend sind. Das eigentümliche Verbrechen und das Eindringen des Staates in die Sphäre des Privaten und Biographischen eines menschlichen Lebens haben längst die Schwelle überschritten, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann.

Eine der wichtigsten Konsequenzen davon ist, dass wir *alle* heute potentielle Verbrecher sind, weil die Register und die Dokumente gerade die *Potentialität* des Verbrechens steigern, die sich aus ihnen herauslesen lässt. In der Moderne wurde das Verbrechen durch die Tat und nicht die *potentielle* Absicht bestimmt. Heutzutage in einer „post-post modernen“ Welt, in der Welt nämlich, die wir noch nicht richtig benennen können (denn wir *wissen nicht* was derzeit überhaupt geschieht), ist die Handlung kein *actus*, sondern *potentia*. Deswegen muss die Gefahr eines Verbrechens nicht *real* und objektiv dokumentiert sein, sondern es ist ausreichend, wenn sie bloß *möglich* ist. Mit anderen Worten wird *potentia* *zwangsweise* einem (künftigen) Akt zugeschrieben, der eigentlich nicht notwendig eintreten muss. Demnach kann auch jemand ein „gefährliches Indivi-

duum“ sein, der gegebenenfalls eine große Geldsumme von seinem Bankkonto abhebt, weil die geschilderte *Potentialität* ermöglicht, den möglichen Zweck dieses Aktes im Voraus zu kriminalisieren, indem es im Register dieses Individuums als *potentieller* verbrecherischer Akt bezeichnet wird. Gewiss verliert das Recht durch das Eindringen in die private, subjektive Sphäre weitgehend an seiner Legitimität, die es nur gewaltsam durch die Legalität der Verordnungen bzw. die Dokumentalität ersetzen kann. Die Legitimität wird somit aus dem Wesen des Rechts verdrängt und durch die Effizienz ersetzt. Man ist mit aller Kraft bemüht zu behaupten, dass die Legitimität nur in der Effizienz der Verteidigung demokratischer Werte liegt.

Eine weitere von der biopolitischen Institutionalisierung des registrierten Lebens zu erwartende Konsequenz wird sich, wenn sie nicht schon eingetreten ist, wahrscheinlich auf dem Feld der Neurobiologie zeigen. Das dokumentierte, klassifizierte und registrierte „Leben“ hat – wir erinnern uns – seine Wurzel in den kriminologisch-anthropologischen Theorien über die angeborenen Anomalien des Verbrechers, die unabwendbar so *naturhaft* auf den Willen des Verbrechers wirken und somit auch die verbrecherische Tat maßgeblich bedingen. Die weitere Geschichte dieser Institutionalisierung lief über die NS-Rechtstheoretiker, die die moderne Konzeption des Strafrechts auf der Grundlage des Begriffs des Willens umwandelt und zugleich eine Tätertypologie erstellt haben, bis zu den Folgen des „war on terror“, eines Phänomens, das aufgrund der versammelten Dokumentation individueller Biographien erfolgte Vorrangstellung der *potentia* gegenüber dem *actus* des Verbrechens entscheidend mitbedingt hat. Mit Hilfe der Neurowissenschaften wurde die Schuld letztendlich an den Körper und das Hirn und nicht mehr an den Geist und seinen Willen gekoppelt. Der Körper ist schuldig, weil er dazu vorbestimmt ist, das Böse zu wählen! Die Freiheit und der Wille des Subjekts werden dadurch in die vordeterminierte *neuro-logischen* Folgen transformiert.

Einen Einblick in den möglichen Einfluss der Neurobiologie auf das Recht und somit auch auf die voranschreitende Minderung der bürgerlichen Freiheiten gewähren auch die 2007 im Rahmen der Eröffnungsveranstaltung des Instituts für Kriminalwissenschaften in Göttingen - einer Stadt, die zumindest bis Ende des 18. Jahrhunderts als die Stadt des „Praeceptoris Germaniae“ galt - abgehaltene Vorträge und Diskussionen. (vgl. Harrendorf 2008) Die neueren Erkenntnisse der Hirnforschung versuchen zu zeigen, dass „auf neuronaler Ebene bereits Handlungsimpulse nachweisbar sind, bevor der Mensch die bewusste Entscheidung zu einer Handlung trifft, sie stellen also die Willensfreiheit des Menschen in Frage“ und behaupten „dass dem Schuldstrafrecht damit die Grundlage entzogen sei“. (Harrendorf 2008: 41) Damit wird der innere Grund des Strafrechts entwertet, den die deutschen *Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen* hervorheben: „Der innere Grund des Schuldvorwurfs liegt darin, daß der Mensch auf freie, verantwortliche, sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden.“ (BGHSt 2, 194; zitiert nach Harrendorf 2008) Und weil die Thematik des Verbrechens niemals aus dem Horizont des Zeitgeistes herausfällt, folgert Harrendorf mit Recht:

Dennoch befinde sich das Schuldstrafrecht derzeit in einer Krise. Diese Krise sei jedoch eher einem tiefen Misstrauen der Politik in die Leistungsfähigkeit der Gerichte und Gutachter unter der Ägide des Schuldprinzips zuzuschreiben. So wolle die Politik immer mehr abrücken von der konkreten Beurteilung der Tat. Der Fokus verschiebe sich auf die Person des Täters und dessen Gefährlichkeit, weg vom Schuldprinzip hin zum Prinzip polizeilicher Prävention. Die Einführung der nachträglichen Sicherungsverwahrung belege dies eindrucksvoll. Auch psychologischen und psychiatrischen Gutachtern begegne die Politik mit wachsendem Misstrauen. Das gehe bis zu dem Vorschlag, 'schwarze Listen' zu führen

mit Gutachtern, deren Prognosen sich als unzutreffend end erwiesen hätten. (Harrendorf 2008: 44)

Wenn man Strafe, Schuld und Verantwortung an das neurobiologische Prinzip koppelt, dann werden die in einem Gericht vorgelegte Beweise immer mehr auf der Institution des registrierten Lebens basieren, d. i. auf der Dokumentation der Bewegung, Handlung, aber auch auf den in dem globalen informatischen Netz geäußerten politischen Positionen. Der Gerichtsbeschluss wird somit praktisch im Voraus gefällt.

Alles spricht dafür, dass das Prinzip der *aufgezwungenen* und in die demokratischen Grundsätze verpackten Gleichheit der Werte, welche also immer mehr totalitäre Umrisse bekommt, wenn man sie nicht als Wert, sondern als Prinzip auffasst (ähnlich wie bei der Empfindung und dem Wert der Solidarität, die im Nationalsozialismus als Prinzip der Handlungen aufgefasst wurden), den Vorrang vor der Freiheit bekommen wird, sei es, dass es sich um die subjektive, private Freiheit des Individuums oder die objektive, intersubjektive Freiheit des gerechten Zusammenlebens innerhalb einer (Welt-)Gemeinschaft geht.

Wo wächst das Rettende?

Eine Form des Widerstandes gegen die durchdringende Institutionalisierung des registrierten Lebens und ihrer politisch-sozialen Folgen für das Leben des Individuums besteht im Versuch, die Antwort auf die von mir bereits gestellte Frage zu geben: *Wie lassen sich die neuen Gestalten des Zusammenhaltes der autonomen Gebiete des Rechts, der Politik und der Freiheit des Subjekts in einer Welt, die unter dem Blitzlicht von Reflektoren (die zugleich die Sehkraft, d. i. die Theorie verbirgt) der institutionalisierten Formen des registrierten Lebens steht, normativ begründen und rechtfertigen?*

Diese Widerstandsform wird doch mit dem Einwand konfrontiert, dass sie eigentlich die Rückkehr zur klassischen

Politik darstellt, welche das Öffentliche vom Privaten unterscheidet und in welcher die politische Gewalt nicht unmittelbar mit dem Körper verbunden ist, sondern auf dem Niveau der Prinzipien (gesellschaftlicher Vertrag bei Hobbes, Anerkennungstheorie bei Hegel) argumentativ durchgeführt wird. Das erschwert zugleich selbst die Formulierung eines solchen Widerstandes und belässt ihn, so würde ich sagen, auf der Ebene der reinen theoretischen Reflexion, die nicht die Konkretheit des gegenwärtigen politischen Lebens erreichen kann. Dieser Widerstand stellt gewissermaßen das dar, was Hegel die schlechte Abstraktheit genannt hat, da er lediglich eine leere Versprechung einer gerechten Welt anzubieten vermag. Ich neige zu der Auffassung, dass die zweite Widerstandsform mehr verspricht, wenn man das Problem der Durchführung des Widerstandes gegen die biopolitischen Regime von „Überwachen-Schreiben“ bzw. gegen die Institution des registrierten Lebens in Betracht zieht.

Diese zweite Widerstandsform finde ich in Anlehnung an die *grundlegende Umwandlung des metaphysischen Weltbildes*. Unter „Metaphysik“ verstehe ich die Stütze, *subjectus*, der in der Grundlage einer Epoche gelegt ist und als der Grundstein eines Hauses seiner Zerstörung leibhaftig entgegenwirkt und sie aufhält. Demgemäß nenne ich metaphysisch heutzutage die eingefahrenen Formen politischer Aktionen und ökonomischer Vorherrschaft internationaler und suprainternationaler Transaktionen im Rahmen der neoliberalen Sachordnung. Als metaphysisch nenne ich also die herrschende, auf den menschlichen Körper gerichtete Ideologie neoliberaler Politik, die primär durch die bioinformatischen Systeme geleitet wird, die imstande sind, die politische Handlung zu regulieren und die sozialen Politiken zu gestalten. Das, was ich die Institution des registrierten oder dokumentierten Lebens nenne, stellt die Stütze der gegenwärtigen Politik dar.

Wenn es richtig ist, dass die Biopolitik das Subjekt konstruiert und die individuellen Biographien manipuliert, dann

soll dahinter eine grundlegendere Instanz gefunden werden, welche eigentlich die gegenwärtigen biopolitischen Regime der Gewalt, die Suspendierung des Rechts und das Entstehen der rechtsfreien Räume ermöglicht. Diese Instanz ist nicht anderes als das neoliberale metaphysische bzw. ideologische Weltbild. Deswegen soll der Widerstand gegen die biopolitische Gewalt und die Institution dessen, was ich „Überwachen-Schreiben“ nenne, anfangs nicht in der Form des Widerstandes gegen die neoliberale (Bio-)Politik, sondern eher als Widerstand gegen die neoliberalistische „Metaphysik“ erfolgen, in welcher das menschliche Leben auf die Form einer Computerdatei – derer versammelte Informationen im Voraus jede Möglichkeit einer selbstständigen Aktion und eines Widerstandes unwahrscheinlicher machen – zurückgeführt wird.

Deshalb soll sich die zweite Form des Widerstandes auf den Begriff der *Aktion* stützen. Diese Aktion und dieser Widerstand können jedoch nicht eine Tat der Masse oder einer politisch engagierten Gruppe mit einem klar definierten Ziel (in diesem Fall mit dem Ziel des Widerstandes gegen den neoliberalen Kapitalismus und die biopolitische Macht) sein.²⁹ Wie uns die Geschichte lehrt, endet die politische Aktion der Masse in unkontrollierten Gewaltausbrüchen und mit den Ergebnissen, die keineswegs jenen zuvor intendierten entsprechen. Andererseits sind die politische Aktionen der engagierten sozialen Gruppen (wie etwa Occupy) immer gegen andere Gruppen (in diesem Fall gegen die neoliberale Eliten) gerichtet und durch einen bloßen Agonismus geleitet, der, obwohl er durchaus einen klar definierten und aufrichtigen Zweck intendieren kann, auch im Fall des positiven Ausgangs bzw. des siegreichen Erreichens des intendierten Zwecks lediglich in einer Neubesetzung der Plätze an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie endet (vgl. Jovanov 2015: 125).

²⁹ Zu den ontologischen Kategorien der Masse und der Gruppe, vgl. Jovanov 2015b: 122–129.

In den letzten Jahren hat m. E. Costas Douzinas am zutreffendsten die Formen des Widerstandes inklusive der Möglichkeiten des Widerstandes gegen den biopolitischen neoliberalen Kapitalismus erforscht. Ich werde hier eine seiner Thesen untersuchen, in welcher seine Behauptung von der Möglichkeit eines Widerstandes und einer politischen Aktion zusammengefasst sind:

Collective resistance becomes political and may succeed in radically changing the balance of forces when it condenses different causes, a multiplicity of struggles and local and regional complaints, bringing them together into a common place and concurrent time. (Douzinas 2014: 96)

Da geht Douzinas gerade von dem aus, was ich oben kritisiert habe: von einer sich selbst spontan regulierenden Masse: „Individual disobedience and isolated acts of defiance converge and become collective resistance.“ (Douzinas 2014: 97) Der kollektive Widerstand in der Form der massenhaften Versammlung ist doch kurzatmig, während der Staat (und Douzinas bemerkt das richtig) immer die Möglichkeit hat, sich entgegen den Interessen der Protestierenden anzupassen, sobald diese Interessen irgendeine Partikularität in ihrer Anforderung zeigen. Daher wird in der Perspektive des biopolitischen Neoliberalismus als wahrhaft gefährlich nur jenen Widerstand betrachtet, der „a force that can transform the relations of law and present itself as having a ‘right to law’“ (Douzinas 2014: 97) beinhaltet.

Meiner Meinung nach findet man in diesem „having a right to law“ die rettende Aktion, die das „Leben“ de-institutionalisiert, aber nur in dem Maße, in dem sie ihm belässt, autonom Besitz über eine sakrale Sphäre zu ergreifen, d. i. die Sphäre der persönlichen ‘mytischen’ Gesinnung, die dem Einzelnen notwendigerweise für die Orientierung in der ihm gegebenen Welt erforderlich ist. Dieser Anteil des Mythos, welcher niemals aus der menschlichen Lebenswelt verschwindet, lässt sich ge-

rade in der auf das menschliche Denken einwirkende Macht der Sprache finden. Daher ist jede Umänderung des metaphysischen Weltbildes symbolisch und mytisch. Die Sprache unterliegt heutzutage völlig der Kolonisierung durch die disziplinierende Macht und man soll sie aus dieser Lage herausreißen. In dieser Situation hat sich das zeremonielle *Ritual* der Bestrafung durch die souveräne Macht letztendlich auf alle Sphären des menschlichen Lebens ausgebreitet. Die neoliberalen Regime ritualisieren jedes Moment in einem Tag des Menschen: in Schulen, Fabriken, Kirchen etc. Überall lässt sich die Sprache der Disziplinierung finden, die zugleich eine Sprache der Moralisierung ist. Also die Sprache, die in die innere persönliche Sphäre greift. Z. B. die ökonomische Seite des Terminus 'Schuld' ist durch die disziplinierende Macht kolonisiert, die jene bestraft, welche sich über die 'positiv' geltenden Werte hinwegsetzen und in das Tabufeld eingreifen.

Deswegen ist „a right to law“ als die Weise des *selbstgerechten Gefühls für die Gerechtigkeit im Menschen* notwendig dem kodifizierten Gesetz entgegengesetzt. Das ist der Akt des Verbrechens und der Übertretung, von dem also, was Foucault zusammen mit Bataille *Transgression* nennt. Als Akt ist das Verbrechen ein Ereignis – das Geschehen in der Welt. Man soll das Verbrechen nicht als etwas auffassen, das rein rechtzerstörend wirkt, denn es schafft das Recht zugleich mit seiner Zerstörung. Eines bleibt immer fraglich (und das ist beim Recht das Wesentliche): *wir wissen nicht, was das Recht von uns verlangt*. Hier liegt die Quelle seiner Macht. Foucault bemerkt daher mit Recht:

If it were self-evident and in the heart, the law would no longer be the law, but the sweet interiority of consciousness. If, on the other hand, it were present in a text, if it were possible to decipher it between the lines of a book, if it were in a register that could be consulted, then it would have the solidity of external things: it would be possible to follow or disobey it. Where then would its power reside, by what force or prestige

would it command respect? In fact, the presence of law is its concealment. (Foucault 1987: 33)

Wir sind nicht nur dem Recht unterworfen, sondern sind auch seine Subjekte. Aus dieser Sicht eröffnet das Verbrechen ein Raum für die Freiheit selbst. Deshalb muss das Eingreifen *der rettenden Macht* zu den Ursprüngen der Biopolitik und der Institution des registrierten Lebens zurückkehren, um auf diese Weise in der politischen Domäne *kriminell* und in der informatischen *piratisch* zu werden. Insofern die biopolitischen Regime heutzutage überhaupt von der Suspendierung des Rechts und von dem Ausnahmezustand leben, wie von Agamben behauptet, dann könnte sich die allgemeine Suspendierung des Rechts lediglich durch das *selbstgerechte Gefühl für die Gerechtigkeit* legitimieren. Dieses Gefühl, welches in dem Maße vorhanden ist, dass es den metaphysischen Hintergrund der gegenwärtigen Welt verändern könnte und als Erschütterung, Verletzung, Skandal in Bezug auf 'business as usual' erscheint, kann jedoch nicht unmittelbar, d. h. durch die regulierten weltweiten Massenproteste und –aktionen eine neue Ordnung hervorbringen. Dazu sind zwei Dinge vonnöten:

(a) eine kriminelle Aktion erfordert eine klare *symbolische Struktur*, um ihre Aktionen, im Moment, in dem sie das positive Recht bricht, legitimieren zu können. Sie ist notwendig an das neue (im Augenblick der Aktion abwesende) metaphysische Weltbild gebunden, sodass sie gezwungen ist, die bestehenden gesellschaftlichen Rituale der disziplinierenden Macht mit der Forderung zur Umwandlung des Rechts zu verbinden. Diese symbolische Struktur ist eine narrative, weil sie von der Macht der Sprache über das Denken ausgeht, ist aber auch immer eine *messianische*, weil sie sich auf das *Kommende* beruft. Man darf nicht vergessen, dass jede solche Aktion in einem bestimmten Maß das Risiko mit sich bringt, auch jenes Verbrechen zu legitimieren, welches die Form totaler Dehumanisie-

rung annimmt. Das Beispiel, das insbesondere in Europa immer mehr vergessen wird, ist das NS-Regime.³⁰

(b) die kriminelle Aktion bedarf das, was Benjamin der *große Verbrecher* nennt. Sie verlangt also nach einer Repräsentationsbehörde, die die institutionelle Kontrolle übernehmen kann, denn – wie ich am Anfang dieses Textes behauptet habe auch das biopolitische Leben wird seine eigene Institutionalisierung (*vitam instituere*) nicht vermeiden können. Wenn man unter dieser Aktion dasjenige versteht, was Benjamin in dem gleichen Schriftstück die „wahren Kriege“ (Benjamin 1999: 203) genannt hat, dann sieht es danach aus, dass die Veränderung jedes metaphysischen Weltbildes nur durch den Krieg herbeigeführt werden kann. Ob sich eine solche Notwendigkeit des Krieges vermeiden lässt, hängt von jener Schlüsselfrage ab, ob eine mächtige multinationale Korporation die Rolle des großen Verbrechers auf sich nehmen kann, da die Stiftung einer neuen Ordnung in der gegenwärtigen globalisierten Welt nur von innen kommen kann, also aus dem System selbst. Oder kann möglicherweise nur eine natürliche Katastrophe vom Range des Lissabonschen Erdbebens aus dem Jahr 1755 diese Notwendigkeit der Neugestaltung durch den Krieg ersetzen und das kollektive Bewusstsein auf globalem Niveau erschüttern, ja sogar spontan zur Auflösung der biopolitischen Regime führen?

Literatur

- Aschaffenburg, Gustav (1903): *Das Verbrechen und seine Bekämpfung: Kriminalpsychologie für Mediziner, Juristen und Soziologen, ein Beitrag zur Reform der Strafgesetzgebung*. Heidelberg: Winter.
- Benjamin, Walter (1999): „Zur Kritik der Gewalt“. In: Tiedemann, R.; Schweppenhauser, H. (Hrsg.) *Gesammelte Schriften*, Band II.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 179–203.
- Binder, Julius (1934): *Der Deutsche Volksstaat*. Tübingen: Mohr.

30 Vgl. meine Untersuchung zu der Heideggerschen messianischen Legitimation des Nationalsozialismus in seinen „Schwarzen Heften“: Jovanov 2015a.

- Bojanić, Petar (2015): „Taking the Human out of Human Rights. ‘Human Rights or Group Rights?“. In: *Filozofija i društvo/Philosophy and Society*. 26 (3).
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douzinas, Costas (2007): *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. New York: Routledge-Cavendish.
- Douzinas, Costas (2014): „Notes Towards an Analytics of Resistance“. In: *New Formations*. S. 79–98.
- Douzinas, Costas (2013): *Philosophy and Resistance in the Crisis. Greece and the Future of Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Ferraris, Maurizio (2007): „Documentality Or Why Nothing Social Exists Beyond the Text“. In: Kanzian, C.; Runggaldier, E. (Hrsg.) *Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society-New Series*. S. 385–401.
- Foucault, Michel (1978): „About the Concept of the Dangerous Individual in 19th Century Legal Psychiatry“. In: *International Journal of Law and Psychiatry*. (7), S. 1–18.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Erster Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1987): „Maurice Blanchot: The Thought From Outside“. In: *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books.
- Foucault, Michel (2006): *Psychiatric Power*. New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (2008): *The Birth of Biopolitics*. New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (1997): „The Punitive Society“. In: Rabinow, Paul (Hrsg.) *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. New York: The New Press. S. 23–39.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Günther, Hans (1930): *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München: Lehmanns.
- Harrendorf, Stefan (2008): „Das Ich und sein Gehirn – zur Eröffnungsveranstaltung des Instituts für Kriminalwissenschaften an der Universität Göttingen am 13. Juli 2007“. In: *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*. 3 (1), S. 41–49.
- Hegel, G. W. F. (1977): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin (1999): *Hölderlins Hymnen „Germanien“ Und „Der Rhein.“ Gesamtausgabe*, Band 39. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henrich, Dieter (1973): „Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit“. In: Koselleck, Reinhart; Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.) *Geschichte - Ereignis und Erzählung*. München: Fink.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag.
- Huber, Ernst Rudolf (1934): „Die Totalität des völkischen Staates“. In: *Die Tat*. 26 (1), S. 30–42.
- Jhering, Rudolph, von (1877): *Der Zweck im Recht*. 2 Bde. Breitkopf & Härtel: Leipzig.
- Jovanov, Rastko (2015a): „Heidegger na fronti: metapolitika, zbiranje, vzgoja“. *Filozofski Vestnik* 36 (3) 2015.
- Jovanov, Rastko (2015b): „Solidarität und Gruppenidentität: Mimesis, Gesetz, Kampf“. In: Zaborowski, Holger; Radinković, Željko; Jovanov, Rastko (Hrsg.) *Phänomenologische Ontologie des Sozialen*. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory. S. 116–137.
- Jovanov, Rastko (2014): *Souveränität und Gewalt. Hegel über Freiheit, Krieg und Philosophie*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag.
- Koch, Julius (1894): *Die Frage nach dem geborenen Verbrecher*. Ravensburg: Otto Maier.
- Koellreutter, Otto (1938): *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriß*. Berlin: Junker & Dünhaupt.
- Kraepelin, Emil (1880): *Die Abschaffung des Strafmaßes: Ein Vorschlag zur Reform der heutigen Strafrechtspflege*. Stuttgart: Enke.
- Kurella, Hans (1893): *Naturgeschichte des Verbrechers: Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Criminalpsychologie*. Stuttgart: Enke.
- Larenz, Karl (1934): „Die Rechts- und Staatsidee des objektiven Idealismus“. In: Stenzel, Julius (Hrsg.) *Handbuch der Philosophie. Staat und Geschichte*. München: Oldenbourg.
- Leaman, Georg; Simon, Gerd (1992): „Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS.“. In: *Jahrbuch für Soziologie-Geschichte*. S. 261–292.
- Leaman, Georg; Simon, Gerd (o. J.): „SD über Philosophie-Professoren“. Abgerufen am 17.11.2015 von <https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>.
- Legendre, Pierre (1985): *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.

- Liszt, von, Franz (1905): „Der Zweckgedanke im Strafrecht (1882)“. In: *Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. Erster Band (1875-1891)*. Berlin: Guttentag S. 126–179.
- Lombroso, Cesare (1894a): *Der Antisemitismus und die Juden im Lichte der modernen Wissenschaft*. Leipzig: Wigand.
- Lombroso, Cesare (1894b): *Der Verbrecher (Homo Delinquent) in antropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung*. Hamburg: Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.
- Lyon, David (2007): „Everyday Surveillance: Personal Data and Social Classifications“. In: Hier, Sean; Greenberg, Joshua (Hrsg.) *The Surveillance Studies Reader*. New York: Open University Press.
- (2001): *Military Order of November 13, 2001*.
- (1911): *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910*. Mohr.
- Pauer-Studer, Herlinde; Fink, Julian (Hrsg.) (2014): *Rechtfertigung des Unrechts. Das Rechtsdenken im Nationalsozialismus in Originaltexten*. Berlin: Suhrkamp.
- Simon, Gerd (o. J.): „Germanisten-Dossiers“. Abgerufen am 18.11.2015 von <https://homepages.uni-tuebingen.de//gerd.simon/germanisten-dossiers.pdf>.
- Sommer, Robert (1904): *Kriminalpsychologie und strafrechtliche Psychopathologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage*. Leipzig: J. A. Barth.
- Stolleis, Michael (2003): „Geborene Verbrecher“. In: *Rechtsgeschichte - Legal History*. Max-Planck-Institute für europäische Rechtsgeschichte. Klostermann Verlag 2003 (03), S. 208–210.
- Stolleis, Michael (2006): *Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thacker, Eugene (2015): „Nomos, Nosos and Bios“. In: *Culture Machine*. 7.
- Wetzell, Richard F (2000): *Inventing the Criminal. A History of German Criminology, 1880-1945*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Windelband, Wilhelm (1906): „Über Norm und Normalität“. In: Sonderabdruck aus der *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*. Aschaffenburg, Gustav (Hrsg.). Heidelberg.

Macht und die indifferente (Im)Potenzialität in Agambens Philosophie

*„... aber die logische Macht hat einen nichtsubstantiellen
Charakter...“*

Antonio Negri

Der Hauptzweck dieser Arbeit ist, Agambens Auffassung der Macht zu analysieren und Überlegungen zu alternativen Interpretationen seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Frage der indifferenten (Im)Potenzialität anzustellen. Neuere Verständniszugänge ermöglichen, auch tiefere, jenseits der oberflächlichen Einwände (etwa dass sein Ansatz einen allzu „juristischen Charakter“ hat (und damit die „Foucaultsche Mikrophysik der Macht verlässt“), sich zu sehr auf den „Staat“ konzentriert oder keine „produktiven“ Aspekte der Macht berücksichtigt), gelegene Schichten von Agambens Machtbegriff zu erfassen. Als Leitfaden werden dabei der Begriff der produktiven Indifferenz, das Konzept der (Im)Potenzialität und die Frage des Widerstands dienen.

1.

In der Philosophie Agambens kommt den transdiskursiv-differentialen Paaren eine zentrale Rolle zu: zoe-bios, Tatsache-Recht, Recht-Gewalt, Norm-Anwendung, Natur-Kultur, Vergangenheit-Gegenwart, *homo sacer*-Souverenität, Biomacht-Souverän, heilig-profane, privat-öffentlich, *oikos-polis*, *physis-*

nomos, Tier-Mensch, Demokratie-Totalitarismus, Ausnahmezustand-Regel usw. Die Hauptabsicht von Agamben besteht darin, zu zeigen, dass diese Paare in verschiedenen abendländischen diskursiven Praxen funktionell sind. Es ist wichtig zu betonen, dass es nicht einfach um „fiktive Gegensätze“, Widersprüche, Begriffssymmetrien, aporetische Unentscheidbarkeiten oder Strukturen von binären Paaren geht, und auch nicht um die schlichte „dialektische Kopräsentation“ (Watkin: 2014: 185). Insofern wir im Einklang mit Agambens Terminologie über die Dialektik des Gemeinsamen (*comune*) als des Bedingenden und des Eigentümlichen (*proprio*) als des bedingten Unterschieds sprechen wollen, sollten wir klären, dass diese Dialektik keine durch Synthesis vermittelte Versöhnung bzw. die Aufhebung der Spannung anstrebt, sondern aus einer konstitutiven Ununterscheidbarkeit resultiert. Die erwähnten Paare sind nicht deshalb konsistent, weil ihre Mitglieder eine inhärente Tendenz zur gegenseitigen Indifferenz beinhalten. Obwohl es ein Moment der dialektischen Kopräsenz gibt, so dass Agamben der Meinung ist, dass „das Gemeinsame das Eigene als die Voraussetzung seiner Autorität oder Macht begründet“ (Watkin: 2014: 36) und das Eigene erlaubt, dass sich das Gemeinsame aktualisiert, stellt die Logik der Indifferenz doch etwas Neues im Verhältnis zu dieser Dialektik dar: es werden Zonen der Ununterscheidbarkeit (*zona d'indistionzione* – ein Begriff, den Agamben von Gilles Deleuze entlehnt) geschaffen, in denen die Binaritäten suspendiert sind. Gerade die Indifferenz ist produktiv und das heisst, dass sie auf eine paradoxe Weise die Bedingung der Möglichkeit der Operativität und „Legitimität“ der Mitglieder der transdiskursiven Paare ist.

Beispielsweise ist diese Logik am Werk, wenn im Lager die Binaritäten aufgehoben und die bloßen reziproken Verhältnisse überholt werden. „Der Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand anfängt, sich in die Regel umzuwandeln.“ (Agamben 2013: 246-247) „Der Lager ist ein Hybrid des Rechts und der Tatsachen und diese Begriffe sind innerhalb

von ihm ununterscheidbar.“ (Agamben 2013: 249) „Jene, die den Lager betreten haben, haben sich durch den Raum der Ununterscheidbarkeit des Äußeren und des Inneren, der Ausnahme und der Regel, des Erlaubten und des Nichterlaubten bewegt [...]“ (Agamben 2013: 249) Obwohl die Logik der Indifferenz am offensichtlichsten ist, wenn es um historische Beispiele geht, und sich durch diese Logik demonstrieren lässt, dass die transdiskursiven Paare historisch kontingent sind, ist es von grosser Bedeutung, dass sie für Agamben ein ontologisches Prinzip darstellt, das auch auf der Ebene der Singularität gilt. („In-Differenz im Hinblick auf die Eigenschaften ist das, was die Singularitäten individuell macht und was sie diseminiert [...]“ (Agamben 1993: 18) Transdiskursive Paare sind nicht gleich gewichtet, doch die Logik der Indifferenz, der Ununterscheidbarkeit und der Suspendierung verkörpert sich in ihnen auf eine ähnliche Weise.

Die Präsenzlogik ist jedoch wesentlich ambivalent, weil die Indifferenz die positiven und offenbarenden Aspekte hat, die affirmiert werden sollen. Man kann sagen, dass der Hauptzweck der Philosophie Agambens darin liegt, die transdiskursive Paare des abendländischen Denkens aufzuheben, indem man auf ihren historisch-kontingenten Charakter hinweist bzw. indem klar wird, dass gerade das Nichtunterscheiden zwischen den Mitgliedern dieser Paare dasjenige ist, das sie operativ macht. Demzufolge besteht die wichtigste Herausforderung darin, die transdiskursiven Paare zu suspendieren bzw. ihre Mitglieder indifferent werden zu lassen, indem sie nicht mehr effektiv sein werden können, so dass anstelle der produktiven die nichtproduktive Indifferenz tritt oder anders ausgedrückt, dass die paradoxe Logik der „indifferenten Reziprozität“ als Voraussetzung für die Effektivität der Macht durch die „indifferente Indifferenz“ ausgetauscht wird („Auch die Indifferenz selbst soll indifferent gemacht werden.“) (Watkin 2014: 192). In diesem Sinne kann man auch Walter Benjamins Ausdruck des „schwachen Messianismus“ verwenden, weil das emanzipatorische Moment nicht von der Erschaffung des Neuen, der demonisie-

renden Negation oder dem aktiven Widerstand erwartet wird, sondern von der Strategie der Suspendierung, die den Raum für die Singularitäten, die über die Logik des Gemeinsamen und des Eigenen hinausgehen, eröffnen sollte. Auf diese Weise widersetzt sich Agamben der Versuchung der Philosophie der Differenz, die sich mit der bloßen Zersetzung der binären Paare zufrieden geben würde, weil ihm zufolge gerade der selbstzerstörerische Charakter der betreffenden Paare dasjenige ist, was sie effektiv macht.

Die Rede über die Suspension der transdiskursiven Paare setzt die Theorie der Signatur voraus. Die Signaturen als konzeptuell-disziplinäre Mechanismen bestimmen die historischen Grenzen des Verhaltens, sie machen sie legitim und sanktionieren sie. Man kann sagen, dass die Signatur für Agamben die Instanz der Organisation der Weise unseres Denkens, Sprechens und Handelns ist. Sie überdeterminiert Kulturen (Agamben spricht sogar von dem konstitutiven Primat der Signatur im Verhältnis zum Zeichen (Agamben 2009: 78)) und so unter anderem auch unsere Kultur, die selbst aber leer ist: „Signaturen haben kein Inhalt, sondern sind einfach die Aufteilungsökonomien“ (Watkin 2014: 40), weswegen die Signatur der Nullpunkt der Bedeutung ist, der die Bedeutungen aufteilt. Aus diesem Grund kann der Begriff der Signatur mit dem strukturalistischen Begriff der Struktur als eines leeren Mechanismus (darüber ausführlicher bei Deleuze 2004: 184-189) verglichen werden. Die im Sinne von Agamben verstandene Signatur unterscheidet sich jedoch von der Struktur darin, dass ihre Operativität in der Aktivierung des Verhältnisses vom Gemeinsamen und Eigenen bzw. ihrer dynamischen Suspendierung besteht. Die Signaturen gehen über die einzelnen Epochen und Diskurse hinaus, weshalb sich Agamben im Unterschied zu Foucault mehr für Kontinuität als für Diskontinuität interessiert.

Ausgehend von einer reichen Tradition der philosophischen Archäologie bedient sich Agamben des Begriffs „Archäologie“, um zu betonen, dass der „untergründige“ Charakter der

Kontinuität der Signaturen eine Methode erfordert, die die Bedeutung der Signaturen erkennen kann – ungeachtet dessen, dass diese selbst leer sind und dass wir nur die Mechanismen der Aufteilung aufweisen können werden. Agambens Archäologie strebt nicht danach, die versteckten Quellen zu entdecken, sondern bezweckt, auf den kontingenten Charakter der Aufteilungslogiken hinzuweisen bzw. zu zeigen, wie bestimmte Signaturen auch heute noch die Überdetermination unserer soziokulturellen Rahmen realisieren. Seine philosophische Archäologie ist daher vor allem eine Archäologie der Gegenwart. Die Vergangenheit ist darin nicht etwas, das der Gegenwart chronologisch vorausgeht, sondern einer der Horizonten der Aktualisierung der Signaturen, die auch uns bestimmen. Im Einklang damit bezeichnet *archē* für Agamben nicht etwas ursprüngliches, sondern verweist auf eine „operative Kraft“, die sich zwischen „*archi*-Vergangenheit und Gegenwart“ befindet (Agamben 2009: 110). Der im Sinne von Bergson und Deleuze verstandene Begriff der Zeit / des Virtuellen / der Vergangenheit kann uns dabei behilflich sein: Man kann nicht sagen: es war. Es existiert nicht mehr, es existiert nicht, sondern dauert, *ist*. [...] Paradox der Präexistenz ergänzt also zwei andere Paradoxie: jede Vergangenheit koexistiert mit der Gegenwart, im Verhältnis zu der sie eine Vergangenheit ist, doch das reine Element der Vergangenheit überhaupt existiert vor der vergehenden Gegenwart.“ (Deleuze 2009: 142-143) In dem Sinne können auch die Signaturen mit der Gegenwart koexistieren bzw. ihr zugleich vorausgehen: „die nichterlebte Vergangenheit ist [...] kopräsent mit der Gegenwart“. (Agamben 2009: 103) Wenn wir auch das im Blick behalten, was wir über die Natur der transdiskursiven Paare und der Signaturen gesagt haben, werden diese Schlußfolgerungen mehrfache Konsequenzen nach sich ziehen. *Erstens* erscheint die Gegenwart vor allem als nichttransparent und ihr Funktionieren kann nur durch die Vergangenheit verstanden werden („Archäologie [...] stellt den einzigen Zugang zur Gegenwart dar“ (Agamben 2009: 103)) *Zweitens* stellen die

Signaturen, die *per definitionem* leer sind, etwas nicht unmittelbar Erfahrbares dar, obwohl sie unsere Denk-, Sprech- und Handlungsweise überdeterminieren. *Drittens* erlaubt „das paradoxe Verhältnis zwischen der Vergangenheit, die durch die Gegenwart begründet und sogar geschaffen wird, bzw. der Gegenwart, die durch Vergangenheit begründet wird, [...] die klare Trennung zwischen der Quelle und dem Beispiel zu suspendieren oder sie indifferent zu machen, wodurch die diskursiven Kontrollen der Signatur freigemacht werden“ (Watkin, Internet). Demzufolge wird die Indifferenz als Methode auch auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Gegenwart angewendet, wobei der Zweck auch in diesem Falle darin besteht, die produktive Indifferenz in die indifferente Indifferenz zu transformieren sowie die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf eine emanzipatorische Art und Weise zu suspendieren. Agambens archäologisches Projekt hat nicht rein deskriptiven Charakter, sondern einen „messianischen Zweck“. Das bedeutet, dass die Archäologie nicht einer Rückkehr zu den Quellen oder der Regression auf das, was den Signaturen vorausgegangen war, dient, sondern der Neutralisierung jener noch geltenden Signaturen.

2.

Obwohl Agamben bis zu einem gewissen Punkt verantwortlich ist für die naturalistischen Interpretationen des nackten Lebens, soll dieser Begriff konstruktivistisch, im Rahmen der Biopolitik und der Biomacht verstanden werden: „Man kann sagen, dass die Erschaffung des biopolitischen Körpers der ursprüngliche Akt der souveränen Macht ist“. (Agamben 2013: 19) Oder aus einer anderen Perspektive formuliert: das nackte Leben „ist keine präliminare Substanz, sondern das, was nach dem Entzug aller Formen übrig bleibt“ (Geulen 2005: 82), wenn sich die Essenz in der bloßen Existenz erschöpft. Es handelt sich eigentlich um dieselbe Bestimmung: das biopolitische Körper als das nackte Leben ist *Produkt* der souveränen Macht (damit

wird auch die Foucaultsche Ablehnung der sog. repressiven Hypothese wiederholt), der betreffende Körper existiert nicht vor den Lebensformen, sondern stellt „das“ *nach* dem Entzug der Formen Übriggebliebene dar. Durch das Prisma von Agambens Philosophie betrachtet erscheint das Naturale vor allem als die retrospektive Rekonstruktion und zwar zusammen mit jenem Politischen, das die Suspendierung der Politik d. h. die Indifferenz anstrebt: die souveräne Macht hat einen biopolitischen Charakter dadurch, dass sie stets an der Zersetzung des Unterschieds zwischen dem nackten und dem politischen Leben arbeitet (streng betrachtet ist der Ausdruck „Politisierung des nackten Lebens“ eine Tautologie). Die Bestimmung, wonach das nackte Leben dem einschließenden Ausschließen (*exceptio*) unterworfen ist, verweist auch auf die paradoxe Eigenschaften der Biopolitik des Körpers: das nackte Leben ist in die Rechts- und Politiksphäre einbezogen gerade durch die Möglichkeit seiner Elimination jenseits der Todesstrafe. Im Einklang damit bezieht sich der Begriff des „Naturzustandes“ bzw. der der „Animalisierung“ dessen, das der Politik in dem modernen politischen Denken vorausgeht, auf das innere Prinzip der souveränen Macht. „Der Naturzustand und der Ausnahmezustand sind nur zwei Gesichter des topologischen Prozesses, in dem wie beim Möbiusband oder bei der Leidener Flasche das, was man als das Äußere (Naturzustand) angenommen hat, nun im Inneren (Ausnahmezustand) erscheint, und die souveräne Macht ist gerade diese Unmöglichkeit des Unterscheidens des Äußeren und des Inneren, des Beispiels und der Ausnahme, *physis* und *nomos*.“ (Agamben 2013: 63-64)

Agamben beschreibt keine Zonen der dynamischen Ununterscheidbarkeit des nackten Lebens und des Phänomens des Politischen, um auf die im Voraus gegebene, der souveränen Macht unzugängliche Figuren der Alterität hinzuweisen, sondern um die urtümliche Verbundenheit der Souveränität und des biopolitischen Körpers zu zeigen. Souveränität und das nackte Leben stehen in einem korrelativen Verhältnis und

sind einander ähnlich. *Erstens* sind beide Momente leer. Deshalb betont Agamben einerseits auf den Spuren jener seit Kant und Gershom Sholem andauernden Tradition, dass das Gesetz eine Kraft ohne Bedeutung ist, d. h. auf eine nicht-referentielle Weise gilt. Andererseits hebt er hervor, dass das Leben – neben dem, dass es das nach dem Entzug der Formen Übrigbliebene ist, die an sich leere Funktion innerhalb der Signatur ist, die dazu dient, die Lebensweisen, die ihren Sinn in dieser diskursiven Aufteilung erlangen, zu ordnen: das reine Leben (als das „Biologische“) – das gute Leben (als das Leben in der politischen Gemeinschaft) - das nackte Leben (als das Ergebnis des einschließenden Ausschließens). *Zweitens* ist derjenige Souverän, im Verhältnis zu dem alle Leben potenziell die nackten Leben sind (gemäß der Bestimmung von *homo sacer*: die Person, die eliminiert werden kann, ohne dass diese Tat als Mord gewertet wird), und das nackte Leben ist dasjenige, zu dem sich potentiell alle anderen verhalten, als wären sie souverän. *Drittens* ist in beiden Fällen eine Logik am Werk, derzufolge das bedingte Eigene das bedingende Gemeinsame begründet: das Verhalten des Souveräns im Ausnahmezustand und der außerordentliche Status des nackten Lebens stellen zwar die „Ausnahme“ im Verhältnis zu der Regel und zum politischen Leben dar, doch gerade sie stellen das geheime Wesen des Funktionierens der Macht heraus. Der Ausnahmezustand wird zur Regel und in der Biopolitik, die den Unterschied zwischen Leben und Politik suspendiert, zeigt sich, dass wir alle potentiell die nackten Leben sind. Gemäß der Logik der produktiven Ununterscheidbarkeit macht gerade diese Transformation in Richtung Indifferenz die Macht operativ.

Das nackte Leben ist das Produkt des Souveräns und dieser ist effektiv dank der Produktion des nackten Lebens. Gleichzeitig handelt es sich um die „konstitutive Asymmetrie“ (Rasch 2004: 96) des Souveräns und des nackten Lebens, ihre gegenseitige Bedingtheit und die Suspendierung ihres gegenseitigen Unterschieds: „der Körper des Souveräns und

homo sacer betreten den Raum der Ununterscheidbarkeit, in dem es unmöglich ist, sie voneinander zu trennen“. (Agamben 2013: 143) Im Hinblick darauf, dass sich der Souverän durch die Selbstsuspension erhält, gehört das letztere zu den radikalsten Schlussfolgerungen, die aus Agambens Analysen gezogen werden können. Damit lassen sich auch die für ihn zuvor geltenden Regel besetigen und der Souverän selbst kann auch zum nackten Leben werden. Die Bestimmung, derzufolge das Leben in der modernen Biopolitik auf eine unmittelbare Weise politischen Charakter hat, verweist auch auf die Möglichkeit, dass das nackte Leben zu einer ernsthaften Bedrohung wird, die den Souverän gerade dadurch suspendieren kann, indem auch er letztendlich in das nackte Leben umgewandelt wird. Die Souveränität wurde durch den Akt des Ausschließens des nackten Lebens erzeugt, das aber kehrt zurück, um der Souveränität keine Ruhe zu geben und mit ihrer Aufhebung zu drohen. Indem es über die gewöhnlichen Mechanismen der Repräsentation und der Disziplin hinausgeht¹ und durch seine Existenz den Souverän zu einem exzessiven Verhalten zwingt, kann das nackte Leben die Macht in Frage stellen. Insofern soll Agambens Theorie der Souveränität und des nackten Lebens nicht als eine Beschreibung unserer völligen Ausgesetztheit an die Biopolitik verstanden werden, sondern als eine Reihe der ambivalenten Schlussfolgerungen, die gleichzeitig über die Fragilität unserer Position innerhalb der modernen Gesellschaft sprechen und auf die Möglichkeit der emanzipatorischen Suspendierung der Signaturen verweisen.

Im Gegensatz zu dieser verbreiteten Interpretation läßt sich die Theorie des nackten Lebens nicht durch die These er-

1 Siehe z. B. die Stelle, wo Agamben H. Arendt zitiert, die meint, dass die Flüchtlinge die „Volksavantgarde“ sind, weil sie die Beziehung zwischen dem Staat, der Nation und der Territorialität abschaffen bzw. den klaren Unterschied zwischen Innen und Außen suspendieren. (Agamben 2000: 24) Auf diese Weise lässt sich auch über eine „konstitutive Nichtrepräsentierbarkeit“ des nackten Lebens sprechen. (Tomić 2011: 162)

schöpfen, derzufolge aus der Existenz des Souveräns notwendig die Möglichkeit der Biopolitik *als* Thanatopolitik hervorgeht. Die Frage nach dem Tod sollte eigentlich auch vom Gesichtspunkt der Logik der Suspendierung und der Indifferenz begriffen werden, nicht also nur die Gefahr des Tötens der Menschen betonend, sondern auch die Zonen der Ununterscheidbarkeit des Lebens und des Todes. Dieses Moment ist am offensichtlichsten im Werk *Homo sacer III: Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Agamben 1999), in dem Agamben unter Verwendung der Beschreibungen von Primo Levi, Paul Amerly und anderen den Fall des *Muselmanns* analysiert. Obwohl auch die Tatsache erwähnt wird, dass sich auch die anderen Gefangenen des betreffenden Gefangenen entledigen wollten, stellt für Agamben die Figur des „Muselmanns“ als des Lagerinsassen, dessen Instinkte, Persönlichkeit, Selbstachtung, Würde und Selbstbewusstsein ausgelöscht sind, nicht einfach ein Wesen dar, das in irgendeinem Moment getötet werden kann. Der „Muselmann“ ist vielmehr ein *living dead* oder *walking corpse*, der „den Tod überlebt hat“, er stellt das liminale Schwanken zwischen Mensch und Nicht-Mensch dar, im dessen Falle die vegetative Existenz und das Verhältnis, die Tatsache und das Recht, die Physiologie und die Ethik, das Volk und die Population, die Gesundheit und die Krankheit, der Einzelne und die Spezies, die Medizin und die Politik, die Natur und die Politik, das Leben und die Norm völlig ununterscheidbar sind. Der menschliche Körper, „der in den Ausnahmezustand eintritt, wird den extremsten Geschehnissen überlassen“ (Agamben 2013: 232). Von grosser Wichtigkeit ist auch die Bemerkung, dass die Menschen nicht gestorben, „sondern die Leichen produziert waren“ bzw. „ihr Tod nicht Tod genannt werden kann“, und „die schreckliche Nachricht [...] besteht darin, dass es auch weiterhin Leben in dem auf äusserste degradierten Zustand gibt“. (Agamben 1999: 41-86; vgl. Agamben 2013: 268-269) Es stellt sich heraus, dass nicht nur, dass Agambens Theorie der Biopolitik auf die Weise hinweist, auf die sich das Leben als transdiskursive Kate-

gorie zu der Ökonomie der Signaturen anordnet (reines Leben – gutes Leben – nacktes Leben), sondern es wurde gleichzeitig erkannt, wie der Unterschied zwischen der Signatur des Lebens und der Signatur des Todes aufgehoben wird. Daraus folgt die Tatsache, dass es nicht darum geht, die Biopolitik als das inhärent thanatopolitische Projekt zu enttarnen, in dem jeder von uns ein Wesen ist, das potentiell eliminiert werden kann, oder zu zeigen, dass die Todesandrohung das Geheimnis der souveränen Macht ausmacht, sondern die Mechanismen des *Überlebens* zu beleuchten, in denen der Unterschied zwischen Leben und Tod zu einer operativen Indifferenz wird. Das nackte Leben wird also produziert in den Zonen der Ununterscheidbarkeit². Das nackte Leben bezeichnet auch im Falle des „Muselmans“ nichts Natürliches. Aus diesem Grund wird betont, dass auch seine Instinkte ausgelöscht sind und für ihn das Prinzip der Selbsterhaltung nicht gilt³. Biopolitik versetzt die Lebensformen in keinen natürlichen Zustand, sondern gerade im Gegenteil sie trennt sie davon. Andererseits wird hervorgehoben, wie der nazistische *Volkskörper* durch den Ausschluß der Fremdkörper konstituiert wurde, und gezeigt, wie der Ausschluß die allmähliche Transformation des gesellschaftlichen Status nach sich zog: „Die Person wird zunächst für einen ‚Nichtarier‘ gehalten, dann für einen ‚Juden‘, dann für eine ‚deportierte Person‘ und am Ende für einen ‚Lagerinsassen‘“ (Protevi, Internet). Obwohl Agamben dazu neigt, diese Status als die Stufen der *Depolitisierung* zu deuten, d. h. der Enthebung des Bürgerstatus (und der „Muselmann“ ist die Unmöglichkeit weiterer Depolitisierung; in dem Sinne kann gesagt werden, dass er nicht *als*

2 Siehe z. B. wie Comaroff über das nackte Leben anlässlich des AIDS spricht: „übermäßige Produktivität“, „Verurteiltheit auf das Leben“. (Vgl. Comaroff 2007: 203)

3 „In ihm gibt es nicht mehr etwas natürliches oder gewöhnliches, nichts instinktives oder animalisches“. Im Falle der *néomorts*, der transkomatösen Personen und *faux vivants* „geht es [...] nicht um einen natürlichen Körper“. (Agamben: 2013: 269, 242)

Jude sterben kann), liegt die Betonung auf dem produktiven Aspekt der Suspendierung des Unterschieds zwischen Leben und Politik: die Gestalten des *biopolitischen* Körpers sind *Ergebnisse* des Handelns der souveränen Macht. Die „Naturalisierung“ oder die „Animalisierung“ des politischen Lebens ist eigentlich unmöglich, denn nur das nackte Leben kann erzeugt werden. Unter Ausschlußstrategien wird bereits die gesellschaftliche Sphäre verstanden, aus der ausgeschlossen wird.

Einige Interpreten haben den Eindruck gehabt, dass sich Agamben einseitig auf das Problem der Souveränität konzentriert und die Mechanismen vernachlässigt, anlässlich derer Foucault von der Mykrophysik der Macht gesprochen hat. Mittlerweile aber sind Agambens Untersuchungen zu Ökonomie und Regierung bekannt. Doch auch im Hinblick auf frühere Konzeptionen ist es notwendig hinzuzufügen, dass für Agamben die Souveränität keine monolithische Macht oder nur formale Regierung darstellt. Obwohl die Signaturkontinuität der Souveränität durch 25 Jahrhunderte (seit dem griechischen Polis und dem Römischen Reich, durch die mittelalterlichen Doktrinen über den Körper des Königs und die Erschaffung des *Habeas Corpus* bis zu der modernen repräsentativen Demokratie und dem nazistischen Staat) eine wichtige Rolle spielt, hat er dabei durchaus auch den potentiell dispersiven Charakter der Souveränität im Blick. „Wenn einst in jedem modernen Staat die Grenze existierte, die die Stelle bezeichnete, an der die Entscheidung über das Leben zu der Entscheidung über den Tod wird, wodurch sich die Biopolitik in die Thanatopolitik umkehrt, so gibt es heute dieser Grenze nicht mehr, zumindest nicht in der Form einer Linie, die die zwei klar unterschiedliche Bereiche trennt. Heute stellt sie eine bewegliche Linie dar, die sich allmählich verschiebt, indem sie immer breitere und breitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens umgreift, in denen der Souverän in eine immer enger werdende Symbiose nicht nur mit dem Gesetzgeber, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler und dem Priester eingeht.“ (Agamben 2013:

178) Hier ist auch die Weise von Nutzen, auf die Zartaloudis Agambens Konzept der Souveränität summiert: „Der Souverän ist derjenige, der anlässlich jedes Falls über das (nicht)politische Abfall entscheidet“ (Zartaloudis 2010: 146), und einige Souveräne, die die Entscheidungen fällen, befinden sich oft sogar auch in einem Konflikt mit der abstrakteren, rechtlich-staatlichen Ebene der Souveränität. Wenn wir diese Sätze mit der Anmerkung vergleichen, derzufolge in der souveränen Ausnahme „irgendwas passieren kann“ bzw. dass „in unserer Zeit [...] praktisch alle Bürger *homines sacri* sind“ (Agamben 2013: 64, 164), dann kommen wir zu dem Schluss, dass man sich die im Sinne von Agamben begriffene Souveränität als eine dispersive Macht vorstellen muss, die den singulären, dieser Souveränität ausgesetzten Wesen im Wesentlichen ähnlich ist. Wir sollen uns an den Fall von Jean Charles de Menezes erinnern, einem Elektriker, den die Londoner Polizei falsch als Terroristen einschätzte und tötete – „die außerordentlichen Sicherheitsmassnahmen haben eigentlich die dominante Form des nackten Lebens ermöglicht“ (Allen – Groot, Internet). Dieser Fall spiegelt vielleicht am besten wieder, im welchem Sinne Agamben meint, dass wir alle potenziell nacktes Leben sind. Denn indem sie auch den Unterschied zwischen Regel und Ausnahmezustand aufhebt, wird die souveräne Macht radikal kontingent. Somit bekommt auch der Souverän einen dispersiven Charakter, weil der Täter ja Polizist sein könnte. Agamben führt eine Reihe von abstrakten Körper an, von dem königlichen *corpus mysticum* bis zum nazistischen *Volkskörper*, suggeriert aber gleichzeitig, dass die Souveränität „von unten“, auf der Ebene der sicheren Körper konkretisiert wird. Das gilt insbesondere für die heutige Biopolitik. In diesem Sinne haben wir früher über die strukturelle Ähnlichkeit des Souveräns und des nackten Lebens gesprochen. Als singuläre Wesen gehen beide über die bloße Logik der Subsumtion unter das Allgemeine hinaus. Auch die Weise, auf die Agamben *homo sacer* definiert hat, bestätigt eine solche Deutung, denn *homo sacer* ist „derjenige, im Verhältnis zu dem alle

anderen als Souveräne handeln“. (Agamben 2013: 127) Sogar der „Muselmann“ wird auf der Ebene der singularen Begegnung beschrieben: wenn der Wächter „vor ihm steht, fühlt er sich für einen Moment ohnmächtig, als wäre er für einen Moment nicht mehr sicher, ob das muselmannische Nichtunterscheiden der Kälte von dem Befehl eine Art Widerstand ist.“ (Agamben 2013: 269) Über den Souverän sollte man im Plural sprechen. Die souveräne Macht hat heute immer mehr einen pluralen Charakter. Wahrscheinlich übertreiben wir nicht, wenn wir daraus folgern, dass der Agambensche Ausdruck *singularità qualunque* („was auch immer für Singularität“), durch den vor allem auf eine künftige Gemeinschaft jenseits des Allgemeinen und Identischen verwiesen wird, auch die Weise beleuchten kann, auf die das Verhältnis des Souveräns und des nackten Lebens funktioniert. Dabei hilft uns auch das Beispiel von Franco: gleich den alten Souveränen hat der Diktator massiv über den Tod Entscheidungen gefällt, die Ärzte haben ihn selbst aber künstlich „am Leben“ gehalten, als er in Koma lag. Die Souveränität hat auch einen dispersiven Charakter, wenn einige Souveräne einander begegnen, so dass man anstelle einer monolithischen Souveränität von Souveränen im Plural sprechen sollte, die *komplementär, parallel funktionell* oder sogar *konkurrierend* sein können: die Biopolitik des Körpers ist ein Konfliktfeld auch im Hinblick auf die *Anordnung* der souveränen Macht.

Der Souverän würde leer und nichtoperativ bleiben, wenn er sich nicht in den singulären Taten verkörpern würde. Er wendet sich an die singulären Wesen, denn an und „es kann irgendetwas passieren“ – die Prozesse des „Irgendetwas“ und „Irgendwer“ sind am Werk, was paradoxerweise bedeutet, dass der Souverän sich selbst suspendieren muss, um wirklich aktiv zu werden. Es ist eine offene Frage, ob in dem Feld auch etwas Emanzipatorisches möglich ist. Fuhr diese Einsicht letztendlich dazu, dass auch das Verhältnis des Souveräns und des nackten Lebens eine Indifferenz anstrebt? Ist sogar eine Tendenz zur Zersetzung der Asymmetrie im Hinblick auf die Macht möglich,

so dass am Ende „Irgendjemand“ „Irgendjemandem“ begegnet? Es scheint so zu sein, dass viele von Agambens Schlüsselbeispielen (so etwa das Verhalten zu den armen Menschen und anderen marginalisierten Gruppen in den Metropolen) auch eine solche Schlussfolgerung erlauben. In jedem Fall stellt die Theorie der radikal kontingenten Macht einen begrifflichen Hintergrund von Agambens Analysen des nackten Lebens dar.

3.

Auch bis hierher ging es eigentlich um die Frage der (Im)Potenz. Souverän ist derjenige, im Verhältnis zu dem alle Menschen *potenziell* die nackten Leben darstellen, und das nackte Leben ist dasjenige, im Verhältnis zu dem sich alle anderen *potenziell* als Souveräne verhalten. Bei Agamben findet sich die Formulierung, derzufolge wir alle *potenziell* nacktes Leben sind. In allen diesen Fällen ist die Potenzialität kein bloß ephemeres, vorbereitendes Moment, sondern gerade sie konstituiert die Macht. Die souveräne Macht ist an sich leer und diese Nicht-Referenzialität macht sie ineffizient. Denn die ursprüngliche Potenzialität der Souveränität erlaubt die Androhung durch völlig unterschiedliche Strategien der Konkretisierung aber auch das willkürliche Verlassen der bereits eingefahrenen, aber doch kontingenten Inhalte. Insofern ist auch der echte *transitus de potentia ad actum* kein die Macht erschöpfender Prozess, sondern in ihm wird die Macht im Gegenteil weiter radikalisiert. Die souveräne Ausnahme stellt bereits den Zustand der reinen Potenzialität dar, in dem „irgenetwas passieren kann“. Die Mechanismen der operativen Suspendierung bzw. der produktiven Indifferenz bedeuten die Vertiefung der Potenzialität und das ist zugleich auch die Definition der Proskription: es geht um die „Möglichkeit (in der tieferen Bedeutung des Aristotelischen *dynamis*, das immer auch *dynamis me energein* ist, also die Möglichkeit, nicht zur Tat zu übergehen) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu erhalten, durch die Nichtanwendung angewendet zu sein.“ (Agamben 2013: 51) Ein anders Beispiel: „Kafkas Legende stellt

die reine Form des Gesetzes dar, in der es sich am stärksten gerade dann bestätigt, wenn es nichts mehr vorschreibt, d. h. wenn es die reine Proskription ist. Der Bauer wurde der Möglichkeit des Gesetzes anvertraut, weil es von ihm nichts verlangt, es beauftragt ihn mit nichts außer seiner Offenheit.“ (Agamben 2013: 82) Eigentlich beinhaltet die Selbstbescheidung, die Selbstentleerung der Souveränität durchaus auch das Moment der Aktualität in Gestalt *des reinen Aktes*, durch den die Aussetzung des nackten Lebens vollzogen wird. Es stellt sich heraus, dass die souveräne Macht paradoxerweise dazu verurteilt ist, ihre Potenzialität in den *Akten* der souveränen Ausnahme zu affirmieren. Aufgrund dieses Aktualisierungszwangs entzieht sich der souveränen Macht notwendig die nichtoperative, nichtproduktive Potenzialität, der Agamben einen höheren Rang als jener dem Akt untergeordneten Potenzialität zuschreibt.

Die Kritik an der Binarität „Potenzialität-Aktualität“ bzw. die Reinterpretation der Aristotelischen Möglichkeitsauffassung spielt eine wichtige Rolle in Agambens Philosophie. Eine Alternative zu der Megarischen Schule anbietend meinte Aristoteles, dass sich die Potenzialität nicht in Aktualität erschöpft, sondern eine eigenartige Autonomie besitzt, die davon ausgeht, dass die Möglichkeit gibt, etwas *nicht* zu aktualisieren. Das Moment der Impotenzialität (*adynamia / impotenza*) bewahrt die Differenz zwischen der Potenzialität und Aktualität bzw. bedingt den Übergang vom Potenziellen zum Aktuellen, denn ansonsten würde nur statische Aktualität existieren. Daraus folgt, dass die Aktualisierung eines jeden Potenziellen nicht möglich ist, sondern notwendig eine Sphäre der Impotenzialität existiert, eine Sphäre der Möglichkeit, die in der Lage ist, nicht in den Akt zu übergehen. Für Agamben ist der Begriff der Impotenzialität aus mehreren Gründen wichtig. *Erstens* ist die Impotenzialität keine Unfähigkeit, Passivität oder bloßer Mangel, sondern in ihr verkörpert sich die Macht von „Nicht zu sein“. *Zweitens* negiert die Aktualisierung die Potenzialität, womit sie nicht nur die Möglichkeit des Aktuellen, sondern auch die Macht von „Nicht zu

sein“ aufhebt, während die Impotenzialität gleichzeitig die Möglichkeit des Übergangs auf das Aktuelle und des Widerstands der Aktualisierung darstellt. *Drittens* wird dank dem Begriff der Impotenzialität die Potenzialität nicht mehr als bloße Vorbereitung für die Aktualität begriffen, sondern es wird gezeigt, dass sich das Potenzielle und das Aktuelle *gegenseitig begründen*. *Viertens* gibt es in der Impotenzialität nichts Transzendentes, sondern sie befindet sich auf der *Ebene der Immanenz*, weil sie in der Nichtaktualisierung des *Möglichen* besteht (oder anders ausgedrückt: die Impotenzialität ist nicht die Unmöglichkeit und stellt keine unvorstellbare Alterität im Verhältnis zu der Menge der existierenden Dinge dar). *Fünftens* kann die Impotenzialität als das wichtigste Mittel *zur Aufhebung einer Potenzialität* dienen, um damit die alternativen Aktualitäten zu ermöglichen. *Sechstens* leistet der Begriff der Impotenzialität, obwohl er „Dignität“ und Konsistenz der Potenzialität sichert, doch seinen Beitrag zur *Suspendierung des Unterschieds zwischen dem Aktuellen und dem Potenziellen*. Es stellt sich nämlich heraus, dass die Impotenzialität (jenes „nicht zu sein“) eigentlich durch die Aktualisierung eigentlich negiert wird, und gerade die Aufhebung des Impotenziellen erlaubt die Funktionalität der bloßen Potenzialität als des dialektischen Gegenstücks zur Aktualität.

Dem Agambenschen Begriff der Impotenzialität steht der Deleuzesche Begriff der Virtualität am nächsten. Der Vergleich mit Deleuz soll an dieser Stelle jedoch in erster Linie der Herausarbeitung der Unterschiede dienen. Der Deleuzesche Begriff der Virtualität weist die Spuren der Transzendenz auf, die durch Aktualisierung immer ärmer wird, wobei die Frage nach der Unmöglichkeit der Überführung aus einer Sphäre in die andere auftaucht (vgl. Losoncz 2012: 383f.). Agamben hält dagegen der *Immanenz* die Treue, so dass die Macht des Nichtaktuellen nicht zu der Sphäre, die dem Aktuellen „vorausgeht“ oder mit ihm koexistiert, wird sondern zur Sphäre der *Suspendierung* des Aktuellen. Die Deleuzesche *Dreiheit Virtuelles-Aktuelles-Kontraaktualisierung* unterscheidet sich von der Agambenschen

Dreiheit *Potenzielles-Aktuelles-Impotenzielles* auch dadurch, dass für Deleuze der *virtuelle Prozess der Differenzialisierung* das echte Kriterium der Kreativität ist, während für Agamben gerade die *nichtproduktive Indifferenz* die echte Alternative zur Aktualität darstellt. Agambens „Theorie der Veränderung besteht in der Negation des Unterschieds, die das Feld der statischen Suspendierung eröffnet und am Ende zu einer wirklichen, revolutionären, ereignishaften Veränderung führt. Deleuze verfolgt ein entgegengesetztes Ziel. Sein System suspendiert den Unterschied, das Moment also, wenn die Aktualisierungen die eigene Virtualität und den eigenen Ursprung aus dem Unterschied völlig vergessen. Dann wird der Unterschied wieder eingeführt, jener nämlich, der die Differenzialisierung ist und in der Kontraaktualisierung resultiert. Einfacher ausgedrückt geht für Agamben die radikale Veränderung aus der impotenzialen Suspendierung des Unterschieds und für Deleuze aus seinem kontraaktuellen Zerstörung hervor. Agambens Revolution ist die Revolution des Schwachen, während die Deleuzesche Revolution der Kontraaufstand des Starken ist.“ (Watkin 2014: 148)

Man kann die Bedeutung des Begriffs der Impotenzialität für Agamben nicht genug betonen, weil sich durch ihn die signaturale Bedeutung des Paares Potenzialität-Aktualität aufheben lässt: „Nur wenn es uns gelingt, auf eine andere Weise das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Akt zu denken, oder noch besser, wenn wir über dieses Verhältnis hinaus gehen, können wir eine konstitutive Macht finden, die völlig frei von der souveränen Verbannung ist. Solange die neue und kohärente Ontologie der Möglichkeit (die über die in diese Richtung gemachte Fortschritte von Spinoza, Schelling, Nietzsche und Heidegger hinaus gehen wird) anstelle der Ontologie tritt, die auf dem Primat des Aktes und seines Verhältnisses zu der Möglichkeit begründet ist, wird eine vom Apriori der Souveränität befreite politische Theorie nicht denkbar sein.“ (Agamben 2013: 74) Beziehungsweise: Die reine Möglichkeit und die reine Aktualität sind letztendlich ununterscheidbar und diese Zone

der Ununterscheidbarkeit ist gerade der Souverän“. (Agamben 2013: 78) Die ontologische Auffassung der Macht bei Agamben geht davon aus, dass die Souveränität als eine produktive Indifferenz von Potenzialität und Aktualität thematisiert wird, die allein die alternative, nichtproduktive Indifferenz aufheben kann. Der Souverän kann seine Potenzialität „irgendwann“ in die Aktualität umwandeln und seine Aktualität „irgendwann“ suspendieren. Er äußert sich doch auf die eigentliche Weise in der Situation der völligen Ununterscheidbarkeit der Aktualität und Potenzialität. In dem Maße ist der Souverän „derjenige, der oberhalb ist“, nicht nur im etymologischen Sinne, sondern das ist in der Tat seine Haupteigenschaft: er begründet sich selbst und nichts bestimmt ihn „außer seiner eigenen Möglichkeit, nicht zu sein“. (Agamben 2013: 77) Wie man sieht, ist für Agamben die Impotenzialität das konstitutive Moment des Souveräns, denn sie hat nicht *per se* emanzipatorischen Charakter, aber sie ist wichtig, weil sie die Tendenz zum Indifferentwerden von Potenzialität und Aktualität zeigt (vgl. Watkin 2014: 137f.) Doch obwohl die Macht von jenem „nicht zu sein“ auch für den Souverän bestimmend ist, ist er auf eine wesentliche Weise begrenzt, weil er nicht zur nichtoperativen Selbstsuspendierung fähig ist, denn das würde sein Ende bedeuten. Trotz der ambivalenten Momente ist Agamben zufolge die bloße Impotenzialität noch nicht befriedigend im Hinblick darauf, dass sie ihre Macht latent doch aus dem Primat des Aktes schöpft und ihre indifferente Funktion die Dialektik bzw. die Ununterscheidbarkeit der Potenzialität und Aktualität gewährleistet. Die wichtigste Herausforderung besteht darin, die Lebensform zu finden, die nichts mit dem „In-actu-sein“ zu tun hat.

4.

Wie wir gesehen haben, bedeutet Operativität für Agamben mindestens drei Schlüsselaspekte: im Verhältnis zum Souverän verkörpern alle Menschen zumindest *potenziell* das nackte Leben (Moment der Singularisation). Dann verhalten

sich alle anderen zum nackten Leben zumindest *potenziell* als Souveräne (Moment der Machtdispersivität) und in diesem Kontext „*kann* irgendetwas passieren“ (aleatorisch-potenzielles Moment). Die ursprüngliche Potenzialität und Nicht-Referenzialität der Potenzialität erlaubt die Androhung mit ganz unterschiedlichen Konkretisierungsstrategien sowie auch die willkürliche Aufgabe bereits eingefahrener, jedoch kontingenter Inhalte. Nun stellt sich die Frage: Was ist der Sinn des Sich-Berufens auf die Kontingenz? Zartaloudis erinnert uns mit Recht daran, dass „der Widerstand [...] im Namen der Kontingenz immer mehr ungenügend wird“ (Zartaloudis XIX). Die Kontingenz ist nämlich ein inhärentes, wesentliches Teil der Operativität der Macht, sie stellt also nicht notwendig die Möglichkeit des subversiven Handelns dar. Dieses Moment kann auch weiter mit Hilfe der Analyse der Agambenschen Rechtsauffassung präzisiert werden. Demzufolge wird das Recht mittels des inneren Zwiespalts zwischen dem reinen Recht als der quasi selbständigen und transzendenten Sphäre und der Rechtsanwendung als eines Duplums konstituiert. In dem Sinne spricht auch Zartaloudis über die bipolare Struktur des „transzendenten Gesetzes oder der Macht bzw. des immanenten Gesetzes und der Macht“ (Zartaloudis: 2010: 6). Hier ist auch das „Spiel“ mit der Kontingenz am Werk: die Verdoppelung ermöglicht die doppelte Selbstlegitimierung der Macht, d. h. ihre Berufung auf die transzendenten Gründe und die Kontingenz der diesseitigen Rechtsanwendung. Auf diese Weise sind Gesetz und Macht mystisch geworden: die Souveränität (Gesetz, Normen, *auctoritas*...) und die Biomacht (*oikonomia*, *gouvernementalité*...) sind Aspekte ein und desselben Mechanismus und gerade das Schwanken zwischen dem Ausbleiben ihrer völligen Deckung und der Zone der Ununterscheidbarkeit ist dasjenige, das sie funktionell macht. Der Ausnahmezustand ist natürlich auch ein Teil dieser Logik⁴.

4 Über die Begriffe *potentia absoluta Dei*, *potentia ordinata Dei*, *potestas* und *potentia* in diesem Kontext siehe Altini 2010.

Die von Andy Long Chu durchgeführte Analyse der Zone der Ununterscheidbarkeit ist hilfreich beim Erfassen der genauen Bedeutung dieses Begriffs. Er betont, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit „(1) weder die Zone des dialektischen Schwankens zwischen dem Inneren und Äußeren noch (2) die Zone der Unmöglichkeit des Unterscheidens zwischen jenem, das entweder als Innere oder als Äußere bekannt sein kann, noch (3) die Zone der Potenzialität, in der das Innere und das Äußere aufgeteilt werden können, sei. (Long Chu, Internet) *Erstens* ist der Ausdruck „dialektische Kopräsenz“ nicht ausreichend präzise, weil er einige wichtige Aspekte der Zone der Ununterscheidbarkeit nicht deckt: die *statische* gegenseitige Bedingtheit und die *dynamisch-konjunktive* Aufhebung des Unterschieds⁵. *Zweitens* geht es nicht um die epistemologische Unfähigkeit eines Beobachters (des Subjekts), die Unterschiede in den Zonen der Ununterscheidbarkeit zu erfassen. Die funktionalen Paare können durchaus im begrifflichen Sinne erfasst werden. Es geht darum, dass in den Zonen der Ununterscheidbarkeit die Sachen selbst indifferent sind („ontologisch nichtdeterminiert“). *Drittens* kann die Zone der Ununterscheidbarkeit nicht beschrieben werden, wenn nur die Potenzialität in Betracht gezogen wird. Wir haben bereits gesehen, dass Agamben kein „Philosoph der Potenzialität“ ist und dass er auch die Indifferenz zwischen Aktualität und Potenzialität bzw. die Impotenzialität als Macht analysiert. Im Einklang damit hebt Long Chu die Differenz zwischen der Potenzialität (im Sinne des Leibnizschen *quicquid potest fieri*: „etwas, das geschehen kann“) und der Kontingenz (*quicquid non fieri*: „etwas, das kann, nicht zu geschehen“). Zum Beispiel ist die Aufhebung der Geltung („Potenzialität“) des Gesetzes und seiner Folgen genauso konstitutives Teil der Operativität der Macht. Deshalb spricht Long Chu darüber, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit auch die Potenzialität be-

⁵ Long Chu deutet diese Doppelung mit Hilfe des Unterschieds zwischen dem Möbiusband und der Leidener Flasche.

dingt (d. h. „macht die Möglichkeit möglich“) und verwendet die Definition „rein disjunktive Potenzialität“ an, um die Zone der Ununterscheidbarkeit als Bedingung der Möglichkeit jenseits der bloßen Potenzialität zu beschreiben. Demnach hat die Kontingenz nicht *per se* notwendig subversiven Charakter. Die Macht hebt sich von Zeit zu Zeit selbst auf und vergrößert die Heterogenität auf diese Weise. Der Ausdruck „rein disjunktive Potenzialität“ ist angebracht, weil er gleichzeitig ein Hinweis darauf ist, dass die Potenzialität als das „Vor“ der Aktualität suspendiert wird sowie auf die Macht von dem „nicht zu sein“. Die Macht ist effektiv, unter anderem weil sie kontingent ist.

5.

Die an Agamben adressierten Einwände hängen oft mit der Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und Macht zusammen. Unter anderem wird auch die Meinung vertreten, dass der im Agambenschen Sinne verstandene Widerstand als ein global-messianischer Sprung von dem schlechtesten auf den besten Zustand abläuft (Prozorov: 2010). Des Weiteren wird auch befunden, dass es bei ihm immer um einen gegen die symbolische Ordnung gerichteten Widerstand geht, und zwar im Einklang mit dem „konzeptuellen Fundamentalismus“ (Patton: 2007: 18), dem „fundationalistischen Essentialismus“ (Deranty, Internet) oder dem „historischen Substantialismus“ (Toscano, Internet) seiner Philosophie, woraus folgt, dass es bei ihm keinen Raum für die gewöhnlichen Widerstandsstrategien wie etwa den Kampf um die Hegemonie oder irgendeine Gestalt der gesellschaftlichen Mobilisierung gibt. Es wird auch behauptet, dass die Agambensche Diagnose an der heutigen Gesellschaft vorbeigeht, weil sie nicht die zeitgenössische Macht erkennt, die in erster Linie im Rahmen der individualistischen Tendenzen des neoliberalen Marktes, also durch die Biobürgerschaft und Biogesellschaftlichkeit (die Didier Fassin, Nikolas Rose, Paul Rabinow, Dominique Memmi, Bruce Braun und andere thematisiert haben) abläuft.

Doch die schwierigste Frage bezieht sich auf die *ontologische* Möglichkeit des Widerstands in der Agambenschen Machttheorie. Alle Formen des Widerstands beziehen sich bei Agamben auf eine Form der (Im)Potenzialität: Arbeitslosigkeit (*désœuvrement* – ein von Bataille und Blanchot entlehnter Begriff) als die Aufhebung der gewöhnlichen Gegenstandsteleologie, eine eigenartige korporale Kairologie, die den Körper von den alltäglichen Zwecken trennt (deswegen wird das Porno gelegentlich im positiven Sinne erwähnt), die Sprache „*I prefer not to*“ von Bartleby als rein nicht-referentielle Macht bzw. Gemeinschaft, die als eine kontingente Ansammlung der Singularität kommen wird. Diese Liste der verschiedenen Widerstandsformen erscheint weniger eklektisch, wenn man das die einzelne Formen Verbindende im Blick behält und das ist die (Im)Potenzialität, „die Macht von dem Nicht-zu-sein“ oder „die Macht von dem Anders-zu-sein“. Doch in welchem Sinne ist hier vom Widerstand die Rede? Folgt nicht daraus, dass die Macht und der Widerstand korelativ bzw. sehr ähnlich oder gelegentlich sogar indifferent zueinander sind? Auch wenn man die Souveränität und die anderen Machtformen in die Sphäre der produktiven Indifferenz einordnet, meldet sich unumgänglich die Frage: Wie ist der Widerstand als reine Passivität, als bloße Aufhebung der funktionalen Paare möglich? Aus diesem Grund kann man sagen, dass sich Agamben selbst in dem Dilemma befindet, dessen Diagnose er konzeptualisiert hat.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1993): *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2000): *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2009): *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2009): *The Signature of All Things*, New York: Zone Books.

- Agamben, Đorđo (2013): *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Beograd: Karpos.
- Allen, Jennifer – Groot, Paul, „What is Bare Life? Two Commentaries”, dostupno na: <http://metropolism.com/magazine/2006-no5/what-is-bare-life/english> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Altini, Carlo (2010): „»Potentia« as »potestas«. An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt“, *Philosophy and Social Criticism* 36:231-252.
- Comaroff, Jean (2007): „Beyond Bare Life: AIDS, (Bio)Politics, and the Neoliberal Order”, *Public Culture Winter* 19: 197-219.
- Deleuze, Gilles (2004): *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, Cambridge (Mass) / London: MIT Press.
- Delez, Žil (2009): *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon.
- Deranty, Jean-Philippe, „Agamben’s challenge to normative theories of modern rights“, dostupno na: http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Geulen, Eva (2005): *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Long Chu, Andy: „Zone or Threshold: Indistinction, Potentiality, and Disjunction in Agamben’s Homo Sacer“, dostupno na: https://www.academia.edu/5780816/Zone_or_Threshold_Indistinction_Potentiality_and_Disjunction_in_Agamben_s_Homo_Sacer_2013 (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Lošonc, Mark (2012): „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* 23: 371-387.
- Patton, Paul (2007): „Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics“, in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Calarco, Matthew – D. DeCaroli, Steven (eds.), Stanford CA: Stanford University Press.
- Protevi, John: „The Terri Schiavo Case: Biopolitics and Biopower: Agamben and Foucault“, dostupno na: <http://www.protevi.com/john/AgambenFoucaultSchiavo.pdf> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Prozorov, Sergei (2010): „Why Giorgio Agamben is an optimist“, *Philosophy and Social Criticism* 36: 1053-1073.
- Rasch, William (2004): *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*, London: Birkbeck Law Press.

- Tomić, Milena (2009): „Reframing the Invisible: On the Uses of »Bare Life« in Art“, *Topia* 22: 159-178.
- Toscano, Alberto: „Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben’s *The Kingdom and the Glory*“, dostupno na: http://research.gold.ac.uk/6952/6/Agamben_Angelaki.pdf (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Watkin, William (2014): *Agamben and Indifference*, London / New York: Rowman and Littlefield International.
- Watkin, William: „Agamben and Indifference“, dostupno na: <http://williamwatkin.blogspot.com/2014/02/agamben-and-indifference-article.html> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Zartaloudis, Thanos (2010): *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, London: Routledge-Cavendish.
- Zartaloudis, Thanos (ed.) (2015): *Agamben and Law*, Ashgate: Dorset Press.

Natural Goodness and the Political Form of Human Life

1.1. Human conduct – rational action and thought – exhibits a normative form: To think of an action is to represent it as an instance of a generic process-form. To identify something as an action is to understand it in light of generic action concepts, that is: in light of a description of how such things are typically done, situating it step by step in a wider context of interrelated generic action-forms. Thus, talk of action immediately represents them in a normative mode: Identifying an occurrence *as an action* involves taking a normative stance towards the agent and her activity. This special type of predication – not merely singling out a particular class of “events”, but shifting the mode of representing a subject matter in predication¹ – is definitive for action, the corresponding higher-level practices and for *praxis* in general: The logical grammar of “action” implies that actions are represented as falling under an idea of goodness²; that is why Elizabeth Anscombe

1 Anscombe 1963: §19. Cf. Kertscher 2015: 102, Thompson 2011: 209. This difference not in subject but in mode suggests that “actions” (what the agent is doing) are not to be understood as simply a sub-class of events. What one is doing only appears as a mere event when it is represented as what *was done* (of what *happened*). Not only are actions *sui generis*; it stands to reason that with respect to action the category of “event” is not fundamental but derived by abstracting from the grammatical gap between human action and mere happenings that befall an agent from without.

2 Cf. Geach 1956: 33f. Note that Geach does not claim that attributive uses of „good“ and „bad“ are enforced by their surface grammar; he merely

says that “[a]ll human action is moral action. It is either good or bad” (Anscombe 2005: 209). This “grammatical remark” elucidates the concept “action” by pointing to the form of predicative thought in which something like action can figure at all; and it has become a core argument in what might well be the most promising and exciting strand of contemporary metaethics – for it shows how human conduct is formally subject to a normativity which, rather than merely supplementing an otherwise “neutral” description of events, reveals the very nature of the issue³. At the same time, the remark explains the objectivity – that is: the actual und thus unquestionable force – of the norms governing action. They are implicitly actualized in the very act that exemplifies them; the formal goodness of a singular action hence lies in its relative accordance to *its* norm. Since every action is situated in the wider context of inferentially and practically related generic action-forms or practices, each action’s quality of “goodness” is derived from the most general form of *praxis*: the way we as humans generally act and think in concordance. It is the actuality of human *praxis* in general, then, that explains (by exemplification through each and every individual act) at once the quasi-natural source *and* the contingency, the objective force *and* the natural unintelligibility of normativity.⁴ Let’s call this generic form of *praxis* the human life-form.⁵

notes a shift in function whenever they relate attributively to the concept „human“ in the sense of „agent“ and pertinent verb classes; cf. Vendler 1963: 246.

3 Anscombe stresses that there are of course “neutral” action description – but she points out that such “neutral” descriptions are derivative abstractions: descriptions of human actions in which it is permissible to disregard human action’s normative form because they do not report what an agent *is doing*, but rather the fact *what has been done*; cf. Anscombe 2005: 214. See also Anscombe’s analogous treatment of the idea of „brute facts“ (Anscombe 1981a).

4 Cf. Anscombe 1981b: 100, 103.

5 This is the way Wittgenstein talks of “forms of life”, for example in explaining what kind of non-negotiable “agreement” characterises

1.2. This formal (or “grammatical”) account however lacks explanation of what characterises the general form of *praxis* substantially – for knowing the formal make-up of a possible answer to the question “what is good action” does not give guidance in the miniscule of quotidian life. Metaethical naturalists like Philippa Foot attempt to show, however, that the formal account *is* already substantive enough: understanding human action, they argue, equals (at least formally) understanding the activity of living individuals, or of *life* in general⁶. Judgements about the activity of living organisms exhibit an irreducible normative form, in that they establish a relation between reference to an individual and reference to the individual’s species. Identifying an organism – a canary, say – implies representing it as belonging to a species which may be typically characterised by generic, timeless judgements of the form “The *S* is/ does/ has *F*”: “The canary feeds in flocks”. Michael Thompson calls such judgements “natural-historical judgements”, and the sentences employed “Aristotelian categoricals”⁷. Compiled in a system of natural-historical judgements, they articulate what it is for something *überhaupt* to be an *S*: the *life-form* of *Ss*. Since they do so *generically*, they imply a normative standard effective in singular judgements. Observing, for example, that “this canary is a solitary feeder” inferentially yields that “this canary is somehow peculiar”, i.e. not conforming to the normative standard its species-description implies. And since feeding in flocks has a function for the typical canary’s well-being (an individual is less likely to fall prey to predators), the solitary canary is not only peculiar, but *defective* or *bad*: it lacks something *the* (generically characterised) *canary* requires for its

mastery of (the rules of) language: “What is true or false is what human beings say; and it is in their language that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life” (Wittgenstein 2009: §241). This interpretation is outlined in Kertscher/Müller 2015: §3.

6 Cf. Foot 2001: Ch. 3.

7 Cf. Thompson 2008: Ch. I,4.

well-being and flourishing.⁸ This idea of “natural goodness” – Foot argues – pertains to human beings as well as canaries: Describing the way humans live in general yields an idea of what it is for human beings to live according to their species-form; and since – drawing from Aristotle’s argument on the proper function (*ergon*) of man – “the function of man is an activity of soul which follows or implies reason” (that is: which conforms, albeit in a higher or lesser degree, to a standard of reason), it follows that for humans being a good example of one’s species is realizing this capacity to its fullest potential – “human good turns out to be activity of soul exhibiting virtue” (Aristotle 2009 [Eth. nic.]: 1098a7-8, 16-17). The capacity to pursue a rational life, then, characterises human beings in general; and this provides a standard of goodness for human activity which, on the one hand, relies on the generic description of what is necessary for the flourishing of human beings⁹, and on the other hand allows for the ethical evaluation of human action: For, since human action is an actualization of the capacity of reason, considerations about what is good for human flourishing in general provide reasons for (the evaluation of) individual action. Responsiveness to reasons or lack thereof in turn provides grounds for

8 Note how the generality of such characterisations does not allow for inductive correction and thus need not conform to statistical accuracy. A “natural-historical judgment [i.e., a judgment about the characteristics of a life-form] may be true though individuals falling under both the subject and predicate concepts are as rare as one likes, statistically speaking” (Thompson 2008: 68). Even if our solitary canary were to do just fine on his own, it would still aberrate from what canaries *normally* do; and even if it were to belong to a flock of misornithic canaries, or was the last canary on the face of the earth, it (and all its hypothetical flock-mates) would still count as “defective” canaries. The logical grammar of such judgements precedes their empirical substantiation; this is why adequacy of species-descriptions in biological taxonomy cannot be ensured by means of observation alone, but necessarily involves models of evolution and speculative prognosis; cf. Hoffmann 2014: ch. 6.

9 Cf. Foot 2001: 43.

the evaluation of an individual's virtuous character – of the way she exemplifies her species.

1.3. This account of “natural goodness” gives an explanation of the normativity of human practice in general, or of the human form of life, by reference to the kind of organism engaged in it. This kind of organism is determined *per genus proximum et differentia specifica*: First the grammar of evaluating living beings in general, and then the specifics for evaluating a particular species (“rational animals”) are spelled out. This methodology underlies Peter Geach's famous dictum that “[m]en need virtues as bees need stings” (Geach 1977: 17): For both men and beasts employment of some trait is necessary for individual well-being; they differ in the fact that in the case of humans an additional capacity for reason is involved. But such an “additive account” of human rationality¹⁰ and, subsequently, of the force and validity of human *praxis*' normativity, runs into serious difficulties, for the capacity for reason not only involves *responsiveness* to reasons but also the ability to weigh and evaluate reasons, that is, to question the validity and adequacy of their claims – reason's essential *reflexivity*. In fact, both are *one* faculty: the ability to understand reasons, to be open to their claim, *is* the ability to incessantly question their validity and ask for justification. The same reflexivity holds for practical *thought* – that is: thought which is active, thought *in* action or *as* action. It does not suffice to model the cause of an action after the Humean idea of an *efficient* cause (a desire) which is merely transmitted by thought; instead, practical thought is the *causa formalis* of human action.¹¹ But then, acting for reasons cannot be judged against “natural norms” in the same way our canary's behaviour is judged against the standards of its life-form. For the capacity for rational thought and action *is* a natural trait of

10 Cf. Boyle, internet.

11 Cf. Thompson 2008: 95f., Rödl 2007: 42ff.

human beings – yet its exercise conforms to its own norms, not those of the life-form whose distinguishing feature it is: “Reason does not just open our eyes to our nature, as members of the animal species we belong to; it also enables and even obliges us to step back from it, in a way that puts its bearing on our practical problems into question” (McDowell 1998, 173). One might well say that since it is natural that individuals of the species *homo sapiens sapiens* can acquire a capacity for reason, it would – in the Footian sense of the word – indeed be bad of an individual to “behave like an animal”, to act without rhyme or reason. If an agent would so behave, we would rightly judge her to behave *inhumane* – that is, in a way which seems to call into question her belonging to mankind altogether. But of course, this is mere semblance; our horror in the face of such acts *shows* that we do *not* regard such an individual as falling under a different species concept (wondering how we ever came to see her as a fellow human being), but recognize her as a member of our humane world who seriously lacks in character. We understand immediately that, *of course*, she *acted for reasons* – and are astonished by the twisted, distorted form her reasoning assumed.¹² But the normative force backing up our astonishment does not spring from a violation of the natural standards of our common species. It springs from the way *in which this natural standard is satisfied*; for the evildoer *does* act from reasons; she *has*, as John McDowell puts it, “acquired a second nature with that [rational] shape, [her] eyes were opened to real reasons for acting” (McDowell 1998, 192).

1.4. The upshot of McDowell’s argument is that human beings do not simply *fall under their life-form* in the way cana-

12 This is, I take it, the long and short of Hannah Arendt’s much disputed analysis of the “banality of evil”: That evil *is*, in fact, a shape of practical reasoning, and *as such* poses a *formal* problem for moral understanding that cannot be solved by merely casting the evildoer from the realm of rational agents; cf. Arendt 1963: Preface; Gaita 2004: 6, 313.

ries do; they are not subject to an objective normativity which, as it were, dictates their needs – at least not with regards to morals. Human beings fall under their life-form in the mode of *bringing themselves under it*.¹³ This shift in exhibiting one’s life-form by actively debating *what counts* as a good realization of our “species” neutralises the thrust of the ethical naturalist’s argument: for “that what members of one’s species need is not guaranteed to appeal to practical reason” (McDowell 1998, 192) – not only because practical reason is understood as *sui generis vis-à-vis* the natural world and might well (judged from a “side-ways on”-perspective: *falsely*) neglect an individual’s specific needs, but because *it is not clear in advance what counts as a need, or what counts as flourishing*. In bringing themselves under their life-form, human beings constantly evaluate, and so re-form and transform the boundaries and the substantive cornerstones of this, their life-form¹⁴. Note that nothing of what I said encourages the idea of human beings somehow “overcoming” their nature, conquering mortality, as a species renouncing nourishment or other such follies. That “human beings fall under their life-form in the manner of bringing themselves under it” is a *grammatical* remark: Because of the way in which human beings fall under the concept which expresses their life-form, the term “species” in reference to humans serves another function¹⁵: It does not merely denote a set of general

13 McDowell himself conceives of this difference in exhibiting one’s life-form rather dualistically: He understands man as an animal whose nature enables it to acquire a “second nature”, to become a member of human practices and navigate the “space of reasons”. Cf. Stahl 2014, Halbig 2006: §2.

14 “Hunger is hunger, but hunger that satisfies itself by cooked flesh eaten with forks and knives is a hunger different from that which devours raw flesh” (Marx 1983: 27).

15 This is not to deny that, of course, human beings are animals, more precisely: higher mammals, related to the great apes, etc. But these judgements make up the natural history of man *as an animal*, leaving aside his essential rationality (and indeed, that man possesses the capacity for certain forms of information processing might well figure in a biology

judgements about a form of life, but a mode of actively relating *to* this life-form description. Human beings, in a popular Marxian phrase, “make their own history”¹⁶. This is *the same* grammatical remark; understanding the human form of life differs essentially from understanding forms of life in general, for the human life-form – the general concept of what it is to lead a human life – is an object of the activity of the beings that exemplify this form. Hence, the “first historical act of these individuals [sc. human beings] by which they distinguish themselves from animals is not that they think but that they begin to produce their own means of living“ (Marx/Engels 1978: 20): Human history proper is separated from the mere natural history of animals by a categorical gap. We might accentuate this (logical or grammatical) gap by eschewing the attribute “natural” in talk of the “natural history“ of humans. Here, its function hearkens back to uses of “natural” meaning a thing’s *essence* (of what it is for something to be what it is, to exhibit its own *form*), whereas its function in ethical naturalism is to locate living beings in the wider context of the “natural order” as it has been understood since the modern period.¹⁷ Thus, man’s *essential* history is different from the *natural* history of the species *homo sapiens sapiens* – not in that human beings were somehow “more” than mere

course book; what exactly characterises the form of our thought, however, belongs to a different strata – a hermeneutics of man’s second nature). I leave aside attempts to rephrase ethical naturalism in this vain, i.e. as a hermeneutics of the human life-form. I believe that some of these attempts bear some resemblance to the account I outline here; cf. Hoffmann 2015: §9ff. On the whole, however, the idea that it belongs to man *as a biological species* to develop a hermeneutic of its natural history falls prey to the objections I gave.

16 “Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past” (Marx 1960: 115).

17 Cf. Kambartel 1989: 75.

animals¹⁸, but in that human beings fall under their species concept or life-form in a radically different way. For human beings, their life-form essentially is an *object of their activity*. Normativity, customs, language and law – the institutions that constitute the central ideas of vital descriptions of human life – are not naturally pre-given; they are the “means of life” human beings produce *in leading their lives*¹⁹. That does not contradict the fact that for each and every individual the normative institutions are ineluctable and objectively given. We find ourselves subject to the normative claims our form of life has on us – but, again, not in the way that animals are subjected to their life-form but in the way that human action, practical thought, essentially involves recognition of these claims *and* establishing an inquiring distance to them, recognition of their force *and* the desire to understand them as being founded on reasons.

2.1. If this double stance towards one’s own life-form is what characterises the way “natural goodness” in the sense of “essential goodness” plays an irreducible part in human action – falling under one’s life-form in the mode of *leading a live*²⁰

18 Cf. Boyle (internet). Such an “additive account” of human rationality typically gives rise to rationalist accounts underlining the *sui generis* nature of reason. On such accounts, too, ethical naturalism is unsatisfying; however, the proposed remedy typically involves a dualist explanation of reason’s autonomy as logically independent from the lives lived by human beings, thus obscuring the grammatical gap in the function of the term “species” from the opposite direction; cf. Heinrichs 2015: §5 and Halbig 2015: §6.

19 Matthias Haase stresses this point in his critique of ethical naturalism; however, he interprets the term “means of life” as referring only to food and nourishment, and thus falls short of the substantial critique of naive materialism he intends. Cf. Haase 2015: 297.

20 This is, again, not so say that this transformation of their way of living is something that could be conceived of as brought about by intentional individual acts. “Transforming one’s way of living” is not an *action*; it is *the mode*, the *form* of human action in general.

–, then an account of man’s “natural history” cannot yield the force and hardness of logical necessity in the evaluation of action that ethical naturalism hopes for. For virtually every intelligible description of human *praxis* in general serves the function of exemplifying this mode of falling under a life-form; even practices commonly considered evil or detrimental are valid instances of the form of human life, expressing how action is subject to the normativity of *praxis* in general. Note how this does not entail historicist relativism and subsequent scepticism – as if the normativity in question only pertained to “praxis as we know it”, or “western civilization”, all of which may have been different in bygone times and change again in the future. It merely refutes the naturalist’s claim by commenting on the grammar of “human life-form” and emphasizing an essential tension between the thrust of the account of man’s “natural [sc. *essential*] history”, the normative force its institutions yield on the one hand, and the fact that the rational questioning of precisely that thrust on the other hand belongs to this very history. One might say provocatively that for humans the question “what it is to count as human” is at the same time always already categorically answered *and* – in its substantive minutiae – essentially open²¹. That is why understanding the *form* of human life, its essential rationality manifested first and foremost in action, does not immediately produce the kinds of natural necessities standing in for practical reasons in the naturalist’s accounts. If

21 I take it that although there is a strong “family resemblance” between this idea and the philosophical anthropology of Helmuth Plessner, both accounts are still distinguished by a grave difference: On Plessner’s account the essential “openness” of human beings is to be understood not as a conceptual provocation but as a positive feature. In contrast, the account presented here takes this “openness” as a reminder of a conceptual *tension* – as a problem, not its sublation. The outcome, however, is similar: The question what constitutes a human way of life remains essentially a practical and political question. For a reading of Plessner along these lines cf. Schürmann 2014: ch. 5.

there is necessity it results from the historical form of human thought and sensibility²²; and this implies that it requires rational acknowledgement by the very individuals whose activity it purports to govern. To say what is sound in the human being is, if it is meant to serve as an argument for the necessity of certain virtues, rather a statement about the history of human practice; if its purpose is to elucidate human form, it does so merely in virtue of the grammar it exemplifies, i.e. the fact that it is distinctive of the human form of life to involve reference to reasons for action, that in categorical descriptions of human activity there is, inevitably, normativity at work²³. The idea of human form evolves around the idea of acting for reasons, and this idea implies a formal standard of goodness²⁴. Yet the question of wherein that goodness lies *substantively* cannot be answered by reference to a *natural*-historical species-description; it is rather “a labor of the entire history of the world down to the present” (Marx 1968: 542).

This might seem to threaten the idea of justified normativity – of *justice* – altogether. Now, I take it that there *is* of course something like a formal idea of justice implied in thinking of something as a fellow human being, in recognizing someone as a person, and in thinking of oneself first-personally immediately

22 Cf. Marx 1968: 542.

23 That is why Wittgenstein characterises his grammatical remarks as remarks on “the natural history of man”, only to add that “we can also invent fictitious natural history for our purposes” (Wittgenstein 2009: §365). His point is that whatever intelligible description of human life is given – fictitious or otherwise –, it necessarily exemplifies the form of a (possible) description of human life; it serves as a reminder of the inevitability of the form of thought which is epitomized in such a description’s intelligibility.

24 Cf. Anscombe 2005: 214: “To say that ‘human action’ and ‘moral action (sc. of a human being)’ are equivalent is to say that all human action *in concreto* is either good or bad *simpliciter*. [...] The term ‘moral’ adds no sense to the phrase, because we are talking about human actions, and the ‘moral goodness’ of an action is nothing but its goodness as a human action. I mean: the goodness with which it is a good action”.

sublating the ostensive difference between thinking of oneself and thinking of another²⁵. Since justice is not merely a virtue amongst others “but the whole of virtue”, that is: the mode in which *virtue in general* is completed by *addressing another*²⁶ – it follows that the very idea of communal *praxis* is a *political* idea. Yet this conviction is seriously endangered once the human life-form – and let’s remember it includes *referring to*, and *explicating* this very form – is understood as reflexive in the manner outlined. If a substantive account of the human form of life is to be formally understood as being *a product* of the mode of individual activity it categorically defines, of its history and self-evolution, then potential conflict enters into the reassuring idea of “falling under one’s life-form by bringing oneself under it”.

2.2. Michael Thompson argues that the form of human life is known non-observationally: Engaging in rational activity, thinking the thought that “I think this thought”, is immediately knowing oneself for what one is doing – exemplifying self-conscious activity. Hence, “the concept *human* is a pure concept of the understanding devoid of even the least empirical accretion” (2004: 69); it is a *formal* concept that explicates a categorical manner of being. This manner of being is, methodologically, not just another token of the activity type “living”, but rather the starting point for an elucidation – by noting the relative differences to this mode of being active – of *all* forms of life. Human life is, says Thompson, “the first life form concept”²⁷: It

25 Cf. Rödl 2007: Ch. 6; Thompson 2004: 380f.

26 Aristotle 2009 [Eth. nic.]: 1130a8-14; Benjamin 1995: 41.

27 Analogously, practical knowledge as explained by Anscombe, might be called “the first concept of knowledge”: “[I]t is the agent’s knowledge of what he is doing that gives the descriptions under which what is going on is the execution of an intention. [...] [We] can say that where (a) the description of an event is of a type to be formally the description of an executed intention (b) the event is actually the execution of an intention (by our criteria) then the account given by Aquinas of the nature of

is the form of living in light of which other modes of being are, by virtue of their differences and shortcomings, distinguished²⁸. Practical-rational self-relation – the inherent normativity of practical reasoning which is definitive of the human form of activity – exemplifies the grammar of thoughts in which individuals are in general represented as exhibiting their life-form. Its logical form is thus prior to the distinction of a plurality of different life-forms, and prior to abstractly subsuming such multiple forms (including the human form!) under the common header of a general “representation of life”. The core argument of ethical naturalism, as it were, is based on an inversion of this methodological order: The idea of “natural goodness” takes the most abstract common denominator of different usages of “living”, being-in-activity which has its cause in itself, as a base for the idea of a life-form’s goodness. Action is then understood as a kind of activity, namely: activity caused by knowledge of itself, which is nonetheless *mutatis mutandis* subject to the normativity of “natural goodness” in general. Hence, in the naturalist account the fact that something belongs to its species is understood as a reason-giver that trumps the reflexivity of reason. As John Hacker-Wright writes, we “cannot know ourselves as having a capacity for agency without having been motivated

practical knowledge holds: Practical knowledge is ‘the cause of what it understands’, unlike ‘speculative’ knowledge, which ‘is derived from the objects known’” (Anscombe 1963: 87).

28 This does not imply a substantive stance towards man’s place in something like a ranked order of life; it merely states that the human form of life we are non-observationally acquainted with (by virtue of exhibiting it) is the methodological starting point, in the same way that “[h]uman anatomy contains a key to the anatomy of the ape. The intimations of higher development among the subordinate animal species [...] can be understood only after the higher development is already known” (Marx 1983: 39). Only in relation to this ineluctable starting point is the meaning of talk of “sub-rational” beings, or oppositely the idea of a “divine intellect” (which is essentially an abstractive concept of human intellect barring some of its characteristics), meaningful.

to act on some reason. It follows that nobody can be neutral toward such a capacity [...]. All agents must view the capacity as normal for human beings and avow this interpretation as their own. This makes the standard applied to each agent as a being for whom agency is normal necessarily more than a mere theoretical fact among others” (Hacker-Wright 2012: 21); it is a *practical* fact whose normative force cannot be avoided lest what is thought to be good for humans as a species is violated. But though we might have a pretty good notion of what that might include, we lack an ultimate justification for it as soon as we take the idea seriously that the mode of human’s falling under their life-form is *bringing themselves* under it²⁹. This reveals a subtle difference in the grammar of the judgements that make up life-form descriptions of living beings in general and of human beings in particular: in the case of human beings the “Aristotelian categoricals”³⁰ of life-form descriptions cannot be thought to unfold their normative force immediately and implicitly, just in virtue of identifying something as falling under them. Since their claim must be debatable if they are to count as reasons for action – first and foremost: of our actions towards each other –, it is necessary that they be translatable into *explicit* claims, into rules, laws and commandments. If they are to figure in the rational practice of giving and taking reasons, they cannot retain their ostensive status as mere declarations of fact. Instead, they assume the enigmatic character of a “Categorical Declarative” (Cavell 1969: 29): Declarations whose factive intention is only intelligible *via* translation into *explicit* claims and demands, hence obfuscating the immediate necessity they purport to convey. To talk of a norm as *implicitly* governing the individuals falling under it necessitates to address such

29 Michael Thompson therefore talks of an essential “groundlessness“ of the human life-form and likens the status of its normativity to the Kantian notion of the Sittengesetz’s reality being a “Faktum der Vernunft”; Thompson (internet): 7.

30 Cf. Foot 2001: 29.

norms in the peculiar mode of *intentio obliqua*: as *explicit* norms addressed with the reminder that, paradoxically, they *ought* to be understood as *implicit*. To say that a norm is grounded in a form of life is, inevitably, to *state* this foundation as factive – yet to state it in a linguistic form that immediately calls this very claim into question. Consider, by way of analogy, Wittgenstein’s treatment of the unquestionable practical certainty that orients action, preceding, as it were, explicit considerations whether one in fact “knows” what one must have been certain of (because one *has acted* in a certain way)³¹: here, too, the immediacy of certainty is difficult to even articulate. To address it as implicit, immediate “knowledge” risks either asserting an infallible knowledge, thus blatantly violating the concept of “knowledge”, or making up just a “very special kind” of knowledge, hence missing precisely the point the term “practical certainty” intended. Yet still we cannot refrain from addressing certainty in this systematically misleading way; for it is defined by its immediacy *in actu* which can only come into view *ex post*, at the price of having forgone its unquestionable orienting force. So it is with the “essential goodness” of the human life-form: The normative force our life-form exerts on us in virtue of our implicit practical compliance loses its hold through the fact that it needs to be made comprehensible and hence explicit.

2.3. When Elizabeth Anscombe programmatically outlined the idea of ethical naturalism in her seminal essay on “Modern moral philosophy”, she took issue with the “law conception of ethics”, arguing that it failed to account for the law’s objectivity: Since it must be modelled after an idea of divine law, its normative force as a motivational reason for action remains bound to the plight to obey it. But then the claim of the law remains relative to another law securing the applicability of the law in the first place; a variant of the rule-following pro-

31 Cf. Wittgenstein 1984: §510.

blem ensues³². Anscombe follows Wittgenstein in arguing that the appearance of a paradox in the idea of “following a rule” is produced by a mistaken notion of a rule’s status – that it is imagined along the lines of an explicit rule or law³³. Understanding, however, that rule-following is a “custom”, “a practice”, an “institution” (Wittgenstein 2009: §§199, 202), is understanding that one does not partake in such a practice in virtue of *knowing* the rules but through practical familiarisation and initiation into the custom. The *analogon* that likens ethical life to linguistic rule-following is the mode in which the normative force governing both ethical life and linguistic practice is known non-observationally: it is grounded in being a member of a linguistic community, or in being the kind of creature one is, respectively.³⁴ However, this very analogy reveals that the purported indubitability of reference to one’s practice as well as to one’s life-form does not hold: For although it shows that flat-out sceptical refusal of a normative claim towards our (ethical as well as linguistic) behaviour is indeed incomprehensible, the analogy also shows that exhibiting human form, just like membership in a practice, requires a reflective stance towards what the practice demands. This stance subverts the necessity of conformity that the idea of an *implicit* claim implies. Thus, normativity *for humans* requires being made explicit so that its content can serve as reasons in action; being made explicit *as* norms, rules and claims, however, entails need for justification – and thus in the case of humans, reference to “the kind of creature one is” *alone* cannot provide ultimate reasons for action, for it is itself in need of explication and justification.

With this shift in perspective the problem of the “law-conception” of ethics comes back with interest: for it is, despite

32 Cf. Anscombe 1981c: 30, 32.

33 Cf. Wittgenstein 2009: §201 and McDowell 2009: 104f., 109; cf. also Kertscher/Müller 2014.

34 Cf. Anscombe 1981c: 44.

its apparent insufficiency, not simply an erroneous conception to be done away with but rather a methodologically ineluctable transient point which requires adequate treatment. It necessarily comes up in deliberating the nature of normativity in human practices, because it reminds us of the way in which a normative claim's actuality and validity needs to be related back to the self-constituting human practice from whence it stems. Hence the seeming threat to the idea of normative objectivity altogether: Consider how at the root of the conception of categorical life-form descriptions lies the assumption that the adequacy of such descriptions is in principle given in the way that beings fall under them; it is the life-form description which makes reference to an individual itself possible in the first place. I argued that this categorical relation between an individual and its generic form is – without losing its categorical pertinence – essentially related back to the history and development of the human form of life, a product of the perpetual reproduction of the human form in general (the generic way in which human beings not merely *live* but *lead a life*). Thus its adequacy is based not on “empirical fact”, nor on metaphysical certainties, but on basic distinctions *made* in human practices. But now the normative force realized in the human way of life seems originate from the force with which these distinctions are upheld. The groundlessness of the human life-form suggests violence at its very root: a collapse of normative force's mere facticity and its justificatory substantiation.

3.1. The problem of a naturalist account of the normativity effective in our human form of life, then, is that it does not take the grammar of normativity's explicit articulation serious enough. In getting rid of the “law conception” of normativity altogether it also levels an essential feature of the life-form it is most urgently interested in: the reflexive articulation of human activity's form. Yet it was precisely the grammar of this articulation that precipitated the problems ethical naturalism

wanted to remedy: the problem of normativity's origin, and the problem of its recursiveness, i.e. the paradox of rule-following. Let's call the form in which norms, rules or conventions are explicated *as* posited demands, claims or commands *the form of law* in general (die "Rechtsform"); for every explication of normativity takes its cues and words from the practice of explicit normative reasoning and normative judgement, that is: from the sphere of the law. The problem of objectivity at the core of ethical naturalism is now rephrased and explicated as the problem of the *force of law's* origin.

In his 1921 essay on the "Critique of violence"³⁵ Walter Benjamin rephrases the very same conceptual problem by stating that the "task of a critique of violence can be summarized as that of expounding its relation to law and justice. For a cause, however effective, becomes an instance of violence, in the precise sense of the word, only when it bears on relations of ethical life [sittliche Verhältnisse]", and the "the sphere of these relations [dieser Verhältnisse] is denoted by the concepts of law and justice" (Benjamin 1986: 277; 1991: II 179)³⁶. In the absence of a satisfying ultimate justification of normative objectivity, the argument goes, every instance of a normative claim's actuality in human practice can be seen as bearing down on human activity from without; in fact, being understandable as originating somehow "outside" or "beyond" human practice is the hallmark of such a claim's objectivity, for it flat-out contradicts the idea of subjectively originating from individual arbitrariness or convention. Benjamin introduces the term "violence" as

35 Benjamin uses the term „critique“ in its Kantian sense: as an analytical account of the merits and limits of conceptions of violence in ethical life. This has led to considerable explanatory labour in readings which, misleadingly, tried to interpret Benjamin's argument as *merely* a rejection of violence; cf. e.g. Honneth 2007: 121.

36 I quote Benjamin's essay in a modified version of Edmund Jephcott's translation; the second abbreviation refers to the volume and page in the Suhrkamp edition of Benjamin's *Collected Writings* (Benjamin 1991).

an index of this connection. Understanding normative (ethical) objectivity *is* to understand violence as the force of normativity and its relation to justice; for this relation *is* what defines the human form of life – the form of human *praxis* in general. Benjamin’s question concerns the foundation of this relation: how to account for the force of “law” – of normativity in general – in a way that elucidates *both* the “violent” character of the law’s efficiency as originating “beyond”, *and* its justification by an idea of human justice. His approach sets out from the conceptual fact that normative practices by virtue of their inherent idea of justice’s claim to validity strive for universalization, for “absoluteness”. They strive, as Benjamin puts it, for the transformation of “natural ends” (i.e. individual ends of intentional action) into “legal ends”, i.e. ends which are justified in virtue of occupying a place in the normative space of reason (Benjamin 1991: II 182). Therefore, “law” defines human practice; and precisely its boundlessness makes its inherent violence so menacing. Both the tradition of natural law and legal positivism, Benjamin argues, fail to account for this danger, for they conceive of explicit norms as a “means” to the “end” of “justice”³⁷. Conceptions of natural law simply posit certain substantive ends as “naturally justified”, hence failing to account for “the indeterminacy of means” (Benjamin 1986: 279; 1991: II 181); the fact that just ends do not automatically entail just means. Conversely, legal positivism refrains from formulating substantive ends at all, thereby reducing the objective claim (“the absoluteness of” justice as an “end”) to mere accordance with legal procedure (*ibid.*)³⁸. Within

37 This is their “common basic dogma: just ends can be attained by justified means, justified means used for just ends” (Benjamin 1986: 278).

38 This double critique of dominant foundations of “law” bears some resemblance to Carl Schmitt’s contemporary argument; indeed, the nature of Benjamin’s relation to Schmitt has been the subject of much debate (cf. e.g. Agamben 2005: 53ff., Honneth 2007: 117ff., Heil 1996). I argue that these apparent similarities are simply due to a common point of departure – how to account for normativity’s objectivity; they do not affect the fundamental

an explanatory framework organized after this model of means and ends alone, Benjamin reasons, law's violence cannot be understood as "just". A gap remains between normativity's claim for justice and its bearing on ethical life "from without".

3.2. One might suspect that ethical naturalism's attempt to bridge that gap fails because it, too, follows the means-end-model: To give a functional explanation of justice as necessary for social well-being seems to take normativity as a means to the just end of human flourishing.³⁹ Of course, the naturalist claim exceeds simple functionalism, for the function that "goodness" serves should not be understood as prescribed from without. The "goodness" in question is understood as a vital function of human organisms, hence the gap I outlined seems already to be bridged by counting responsiveness for reasons as part of this vital function.⁴⁰ But the gap between normativity's essential claim to justice and its objectivity results not from lack of connection between normativity and the human agent's mode of being. It results from the logical, or grammatical form of its conceptual representation in thought: A concept of implicit normative force grounded in membership in the species – a concept that, on the other hand, can only be made intelligible in an explication that denies the very necessity it aimed to express. For *the law* in general is confronted with a problem of applicability, namely in two directions of fit of a norm towards its subject: first, regarding *which* individuals are subject to the norm – who is rightly addressed by its claim, what counts as a case falling under the norm; and second, regarding the authority and justification with which these distinctions are made. Carl Schmitt interprets this problem of applicability as the essential formal feature of normativity made explicit: Every normative

difference in their conceptions.

39 Cf. e.g. Anscombe 1981d: 155.

40 Cf. Lott 2015: 83.

judgement, he argues, implies a decision, because “the juristic deduction is not traceable in the last detail to its premises and because the circumstance that requires a decision remains an independently determining moment” (Schmitt 2005: 30). A norm does not govern its own application, if not for the price of a regress of norms; thus, normative judgement is by its very nature ultimately groundless. This groundlessness is “rooted in the character of the normative and is derived from the necessity of judging a concrete fact concretely even though what is given as a standard for the judgment is only a legal principle in its general universality” (Schmitt 2005: 31). If this is correct, then there is indeed a violent tension inherent in the very form of explicit normative judgement: If the validity of normative judgement does not result from its formal structure, and if this indeterminacy results from the tension between the norm’s generality and the case individual’s concreteness, then every act of normative judgement arbitrarily bridges this gap in two directions: It posits an individual situation as a case of the norm, falling under it and being subject to its claim; at the same time, it redefines what counts as the norm’s *normality*, the general make-up of possible cases of the norm – for “[e]very general norm demands a normal, everyday frame of life to which it can be factually applied and which is subjected to its regulations. The norm requires a homogeneous medium” (Schmitt 2005: 13). The question whether such normality is given or not, can – or so Schmitt argues – not be answered in advance, but is rather answered *in* and *by* judgement; every judgement intervenes in the practice of judgement mediating the general form and its particular instances in a continuous activity of “a living formation” (Schmitt 2005: 27), in which scope and direction of a norm’s force is perpetually modified, transformed and evolved⁴¹. One

41 Cf. Schmitt 2005: 31. Benjamin develops the same idea by saying that normative violence can be described in two perspectives, or two modes: as “lawmaking” and as “law-preserving” violence (Benjamin 1986: 284). Both modes are, of course, mere flip-sides of each other: if law in general is *made*

might say that the question of normativity's *normality* is precisely the conceptual revenant of the human being's essential "openness": it signifies a precarious tension, an occasion for dispute *within* the realm of normativity. The objectivity of *the law* is nothing but the actuality of this practice of judgement: This is Schmitt's answer to the problem of objective normative force⁴²

(or violently posited), then it is posited proclaiming its absoluteness – it is posited as if it *had, in virtue of its generality, always already been* in force. Hence, the lawmaking quality of violence immediately appears as law-preserving. Conversely, law-preserving violence, be it the act of judgement or the execution of a sanction, always bridges the gap between the norm's generality and the particular situation (this is what defines its *violence!*). In judging something to be a case of the norm, the norm itself experiences a substantial modification. It gains a determinateness it can, in virtue of its generality, not provide for itself. Hence, the seemingly simple act of preserving a norm *via* its execution immediately appears as lawmaking violence – for the *enforced* norm is no longer identical to the norm prior to its situational application.

42 It is, of course, only *half* of Schmitt's answer; the other half results from Schmitt's considering only the *performative acts* of judging persons to possibly facilitate closure of the gap that characterises the very form of normative judgement. This is the core argument of his decisionism: He believes that, ultimately, the idea of normative force rests on the idea of a judging subject whose entitlement to judge cannot be rationally accounted for but only be factively declared (cf. Schmitt 2005: 34ff.), and which stems from the subject's sheer ability to enforce its decision. From this stems the authoritarianism Schmitt endorses. His argument hence articulates in the clearest possible terms the essential relativity of normative judgement (to the situation judged and the situation of the judgement) as a *problem* – only to embrace it as its own solution, personified in "the instance of competence" (a rough translation of "authority" personified). That "a decision" might be described as "absolute and independent of the correctness of its content" is, for Schmitt, not a scandal to be dealt with but rather an acclaimed feature of the sovereign judge (ibid.: 31). Hence, Schmitt explains the grammar of sovereignty in the sense of absolute normative validity and force only derivatively from explaining what characterises the sovereign *subject*: "he who decides on the exception" (ibid.: 5), which is mere shorthand for: he who is competent to judge whether something falls under a general norm or not, and by implication: what in general

once a simple theological foundation of the “law conception” of normativity is no longer viable.⁴³ And it is precisely this tension in which the violence of the law consists.

3.3. It might seem that this tension undermines the very idea of an essential normativity at work in judgements relating human individuals to their life-form. The *formal* argument regarding the form of thought, the very representation of a living being as active and as being the cause of its own activity remains untouched by this. But not so the account of what counts as a successful realisation of the species concept or life-form, the substantive standards of goodness, for its plausibility rests upon the very practice of judgement it purposes to elucidate. Although this practice of judgement *is* rational, it is precisely its rationality that reveals the characteristic tension in explicit normative judgement. But then the practice of judging human conduct in light of the human life-form itself is faced with an irreducible question regarding the life-form concept’s applicability: While it is true that the idea of the human form makes reference to an individual *as exhibiting this form* categorically possible in the first place and, as it were, puts into place the normative grammatical framework for representation of human life in thought, this very operation renders invisible that the basic distinction at this framework’s root – *viz.*, *what counts as* exhibiting the form in question – does *not* rest upon natural fact. The distinction between “rational” and “mere animals”, between “human life” and “mere life” does not hold – as it claims – in virtue of individuals exemplifying different life-forms; rather the judgement *that* individuals exemplify diffe-

constitutes the norm’s “normality”, tokens falling without doubt within the scope of its claim.

43 Schmitt sees theological justification as outdated in the same way Anscombe does; however he argues that the theological *form* is by no means obsolete but rather the (only) adequate expression of the idea of law’s objectivity; cf. Schmitt 2005: 36.

rent species concepts is based upon *the distinction* of modes of living *being made within the human form*, within human practice. The human form of life is distinguished from other forms of life *insofar human activity distinguishes itself from* these other forms, or distinguishes itself *in itself*.⁴⁴ Giorgio Agamben argues that this corrupts the very idea of sovereignty, that is: the idea of normativity in general's force understood as justified. To understand that the form of human life conforms to an essential normativity, he reasons, is to conceal the distinction that ensures this normative form's "normality", its unquestionable applicability⁴⁵. In distinguishing qualified human life (*bios*) from sub-rational animal life (*zoé*) it becomes necessary to account for the logical tension between the general life-form concept and the particular individuals falling under it, that is: to account for the ever-present question whether an individual *does* in fact exhibit its life-form. Since this question can neither be answered by exclusive reference to the general life-form concept (for this concept regains its determinateness only by virtue of the individuals exemplifying it) nor by exclusive reference to the individuals (for in identifying an individual for what it is the general life-form concept is always already present), this in practice ever-open question implies (as its centre of gravity, one might say) a zone of indifference, an essential indeterminateness Agamben calls "bare life", visible only in problematic cases at the fringes of the rational practice of distinguishing "mere reproductive life" from (normatively) "qualified life"⁴⁶. – One need not adopt the whole of Agamben's suspicion that the very idea of normative force should be subject to a radical critique, and even less his conclusion that thus the very idea of the human life-form as a framework of normative judgement is fatally

44 This is the meaning of Marx's idea that "conscious life activity distinguishes man immediately from animal life activity" (Marx 1968: 516).

45 Cf. Agamben 1998: 26.

46 Cf. Agamben 1998: 181.

flawed by the violence it exerts already in its initial distinction, the very definition of its subject area.⁴⁷ But it is worthwhile to register his central intuition, dramatic as he may phrase it: That

47 In fact, Agamben's broader project does his initial observation a disservice in taking a genealogical approach to an essentially logical (or grammatical) problem. Agamben argues that it is due to the tradition of European metaphysics and its fundamental distinctions – above all: the Aristotelian distinction between *bios* and *zoé* – that the concept of sovereignty as an explanation of normativity and normative force rests upon a perpetual political conservation of biopolitical classifications and the appropriate regimes of power (cf. Agamben 1998: 81). But not only is his reading of the Aristotelian distinction's function far from compelling (cf. Boyle (internet): §1.3); above all, he mistakes the grammatical tension in the *form* of *law* as a mere product of an initial decisive distinction (taking Schmitt's decisionist argument at face value), a distinction which only ever could become visible after biopolitic's culmination in the German extermination camps (cf. Agamben 1998, Ch. III.7). This leads him to postulate the need for a way of living *beyond* the normative form (i.e. "law" in general) under which life falls, a mode of existence *beyond* the idea of normative force. He calls this mode of existence "form-of-life" to underline the inseparability, even the grammatical indistinguishability of an activity ("living") and its form: "By the term *form-of-life* [...] I mean a life that can never be separated from its form, a life in which it is never possible to isolate something such as naked life" (Agamben 2000: 3). I believe that this conclusion not only undercuts his initial finding that the very grammar of "form of life" is characterised by an essential tension, but moreover leads to dubious ideas regarding emancipative political strategy. These come up most clearly in his interpretation of Franciscan monastic life as an attempt at "the possibility of a human existence beyond the law. [...] Franciscanism can be defined [...] as the attempt to realize a human life and practice absolutely outside the determinations of the law" (Agamben 2013: 110); if we "call this life that is unattainable by law 'form of life', then we can say that the syntagma *forma vitae* expresses the most proper intention of Franciscanism" (ibid.: 111). This intention however is obscure by its very definition. In abandoning *the law*, normativity in general's explicit positive form, Agamben at the same time foregoes the possibility to account for the normative structure of his proposed radically different "form-of-life". A mode of living whose form cannot even analytically be "separated" from the activity whose form it is becomes utterly unintelligible.

the human form of life – the rational practice of bringing oneself under a general “species-description” by means of explicit normative judgement – is at its very root *political*, that is: defined by a possibility of conflicting claims to an objective normativity. Such conflict cannot be resolved by theoretical argument or by reference to a common “natural goodness”, because it is the very hallmark of the human form: that which defines the grammar of the attribute “humane”, not as a sortal term in distinguishing different life-forms, but as a reflective concept that indicates a *mode* of living. To say that the human form of life is *political* is to say that the way in which human individuals bring themselves under their live form (immediately in action, or mediated in explicit forms of thought and judgement relating a human individual to the form of its activity) *implies* reference to the form and shape in which the practice of normative judgement is actualized: institutions, states, communities, positive law, *et cetera*. Of course, meta-ethical objectivists would not object⁴⁸; but the idea outlined here furthermore entails that this essential politics of the human life-form is inherently problematic. The actuality of the objective normativity governing and structuring our form of life faces a conceptual challenge precisely because its situational adequacy cannot be ascertained but only, as it were, rehearsed and tested in human life and its self-development. The human form of life is defined by this conceptual *as well as* practical tension⁴⁹. The *formal* argument

48 Though it may be noted that explicit proposals to develop ethical naturalism in the direction of political theory are remarkably sparse; typically, an image of politics modelled after the late 20th century deliberative democracies of the western world serves as a backdrop for elucidating human “natural goodness” – as if this form of social organisation was self-evident; cf. for example Foot 2001: ch. 6.

49 “This is why the thesis stated at the logico-formal level [...] according to which the originary juridicopolitical relation is the ban, not only is a thesis concerning the formal structure of sovereignty but also has a substantial character” (Agamben 1998: 109).

of ethical naturalism holds: human form is (as its practical actualization and reproduction) the cause of what it (as explication by thought) understands. Yet what it understands is the inevitability of violence, of a gap between the generic species-form and the individuals bringing themselves under it; and this gap is ever-open because it belongs to the generic species-form that humans do not relate to it *individually* but in practical dispute and contest with their fellow humans⁵⁰. Reason *does* provide us with the bare idea of satisfying one's life-form; but which modes of ethical life and practice may substantially count as such a satisfaction is essentially subject to political struggle.⁵¹

50 Cf. Hampshire 1989: 189. An example of this idea going unnoticed is Robert Brandom's explanation of "constraint by norms". He writes: "Being constrained by or subject to norms is a matter of belonging to a community, and that is a matter of being *taken* to be a member by the rest of the community" (Brandom 1979: 192). This last condition however – being accepted and recognized as a member – is far from unproblematic. It raises the question of successful participation which is not only answered by giving reasons – case in point: sharing a common species – but, essentially, by eking out the right to claim membership. Hence, the very grammar of communal normativity implies political struggle. That Brandom seems unaffected by this may be a result of the fact that, despite his best intentions, he takes an individualist stance towards the problem of participation.

51 Note that the issue at hand is *not* a supposed *inadequacy* of our conceptual framework but the very working of this irreducible conceptual form. The idea that individuals could somehow in principle "fall through the cracks" of our conceptual framework betrays nothing if not a solid misconception of the role and the status of the form of life in human thought. To refer to something *as* a living individual *is* representing it in light of the form of life it exhibits; and likewise: to refer to someone as a person *is* to represent her in light of our shared form of life. The problem of misrepresentations of individuals whose rights to participation in the communal body were violated (of which a doleful abundance can be found throughout the history of mankind) is not a *philosophical* riddle inviting sceptic suspicions about the supposedly all-too narrow scope of our categorical framework. Such misrepresentations readily identify themselves as a *political and moral scandal*; for it is obvious that these

4.1. Arguing that due to the grammar of its own articulation and expression *political struggle defines the very idea of the human form of life* seems to put the concept of objective normativity in dire straits. If normativity's actuality *is nothing but* the actuality of the human practice of normative judgement – if the latter's existence is the medium in which the former's actuality is even conceivable in the first place –, then we seem to be obliged to advocate an at least historical-relativistic idea of normative objectivity, if not a subjectivist stance: Normativity is ever in development, thus its claims on our conduct can at best be relative to a current practice; at worst, it cannot even at present exert a valid force on us, for “we” could always – be it as an individual or a collective subject – choose to transform its substantive shape by our own authoritative judgement.⁵² Hence,

individuals *have been* identified as exhibiting our common form of life, *have been* already acknowledged as persons. They figure as such in our thought; it would be utterly pointless to even mention the fact that they allegedly *do not* belong, were this not so. Consider how representing mere things *as living*, or sub-rational creatures *as* rational, does come easy to us, and surely accounts for some of the grammatical misunderstandings we are continually confronted with (from meteors “aiming for earth”, to cats “plotting against blackbirds” or “telling us to hurry up with that tin of cat food”, up to evolution “supplying finches with special beaks”): just like we are able to, in cases of all too open-minded inclusion, frame such manners of speaking as similes or analogies (“If a lion could talk, we wouldn't be able to understand it”; Wittgenstein 2009: II §327), we would have to go through considerable lengths to provide justification for subsequent exclusion of individuals we have already identified in light of our life-form. And indeed: authors throughout history regularly show that they very well feel the claims their own thought has put to them; why else would they comply to the necessity of providing elaborate reasons for – amongst others – the inability of people of colour to partake in enlightened reason, or the inability of women to exercise their right to political and social participation. The very description of the matter shows it to be an injustice, a wrong; it shows that those who verbosely claim it to express a self-evident right surely know it to articulate a wrong, for they have *pronounced and expressed* it so.

52 Obviously, the former position is a tragic rendering of Agamben's

if the scope and the meaning of the human life-form concept – the concept of humans’ bringing themselves under the form they exhibit in action – is constantly contested and renegotiated, there appears to be a “tragic limit” to the level of objectivity achievable in normative judgement⁵³. But this “tragic limit” would at once also limit the intelligibility of the very concept of normative objectivity; it would be rendered senseless.

When Walter Benjamin argued that to understand ethical life is to understand the violence inherent in the idea of a conception of *law*, or of normativity made explicit, he struggled with precisely this apparent dilemma: To understand explicit normativity as objective is to understand normative force as a means in light of the end it realises; yet this very conceptualisation renders normative force indistinguishable from violence, a forceful intervention in our ethical life from without.⁵⁴ To adhere to the idea of objective normativity, then, requires us to understand means as “pure”, that is: independently from the ends they may serve. To understand means as “pure” does not mean understanding them as non-violent⁵⁵; it implies, as Ben-

account, while the latter draws from Schmitt’s presumably inevitable *auctoritas interpositio* (cf. Schmitt 2005: 31).

53 This is the conclusion Robert Cover draws: “as long as legal interpretation is constitutive of violent behavior as well as meaning, as long as people are committed to using or resisting the social organizations of violence in making their interpretations real, there will always be a tragic limit to the common meaning that can be achieved” (Cover 1992: 238).

54 Properly speaking the term “ethical life” itself would be misused in such a grim context, for it would only denote the mere facticity of convention or an authority assumed by brute force.

55 Benjamin discusses such “non-violent means”, for example the “technique of civil agreement” (Benjamin 1986: 289). But such means are not “pure” in virtue of their being *non-violent* (as Axel Honneth thinks, thus interpreting communication as the prototype for the general form of “pure means”; cf. Honneth 2007: 145). Rather, their non-violence is accidental to their “purity”; it stems only from the fact that their field of employment

jamin writes, that “the violence of an action can be judged no more from its effects than from its ends, but only from the law of its means” (Benjamin 1986: 292; 1991: II 195). To understand an action’s violence – its pertinence to the relations of ethical life, that is: *as normatively qualified* –, it is necessary to account for its possible justice. Since addressing the “relation between violence and justice” cannot be achieved in the conceptual framework of means and ends – for it logically precedes this framework and makes it possible, identifying “justice” with “functionality towards an end” – Benjamin proposes to understand an action’s violence not “as a means to a preconceived end [...] but a manifestation” (ibid.: 294). This, he argues, is the grammar that initial models of normative objectivity exhibit: They imagine the absoluteness and objectivity of a normative claim as derived from a mythical figure, as a “a mere manifestation of the gods. Not a means to their ends, scarcely a manifestation of their will, but first of all a manifestation of their existence” (ibid.:

is the *non-normative* elimination of technical problems: “They [...] never apply directly to the resolution of conflict between man and man, but only to matters concerning objects. In the most objectified [sachlichsten] relation of human conflicts to goods the sphere of nonviolent means opens up” (Benjamin 1986: 289; 1991: II 191f.). Such conflicts are oriented towards some objectified good; they appear as an interruption of quotidian practice. Hence a solution of such conflicts is neither achieved in a rational exchange of reasons, nor in establishing a balance of rights and duties, but merely by making the conflict – i.e. the interruption – disappear. There is no violence in Benjamin’s sense at play in such conflict resolution because the whole process is *beyond* ethical life; it merely concerns “the relationships of private persons” (ibid.). Benjamin narrates his account as if this sphere of “private conflict resolution” were in fact a historical predecessor to the rule of law (cf. ibid.); but this historical figure serves only to highlight a conceptual point: It is possible to understand the metaphysics of *language* as the “medium of being” without reducing it to the normativity of human practices – language in general is, as it were, only conceivable in the shape of human language, yet not reducible to it. The “Critique of Violence” thus follows the argument outlined in his tract “On Language as Such and on the Language of Man”; cf. Müller 2012: §3.

294). It is this *mythical* understanding of objective normativity's origin that constitutes the archetype of the "law conception" of normativity that Anscombe criticises (and Schmitt enthusiastically welcomes) – an understanding of law's objectivity that ultimately rests upon a "justification" of normativity through sheer factual power.⁵⁶ Because the attempts to justify normative force by means of theories of natural law or of legal positivism fall short, Benjamin concludes, "the mythical manifestation of immediate violence shows itself fundamentally identical with all legal violence" (ibid.: 296); the latter has traditionally been modelled after the former.

4.2. If there was no other way to account for *the law's* objectivity, Agamben would, alas, be right in assuming that the very idea of human activity's accordance with a generic form implies not only "violence" in Benjamin's use of the term, denoting an essential normative tension. We would be forced to acknowledge that, due to the form of its explication, the idea of human normativity is based on a primordial, unjustifiable distinction between "mere life" and the forcibly posited normality of the human life-form – a distinction whose reinforcement would be the prime purpose of normative institutions in general, for "with mere life the rule of law over the living ceases. Mythical violence is bloody power over mere life for its own sake" (Benjamin 1986: 297). But this is the crucial point: The very category of "mere life" belongs to the *mythical understanding* of normativity – an understanding which cannot be circumvented when addressing normativity as absolute and objective, yet which is by no means exhaustive. The alternative to a mythical interpretation of normative objectivity Benjamin presents is to understand it as *divine* – that is, to understand normativity's claim to absolute validity without the detour of a personified deity figuring as its origin, but rather as *identical* with an idea

56 Cf. Benjamin 1986: 295.

of justice which transcends all concrete human practices, yet is intimately concerned with them because it is *their principle*. “[D]ivine violence”, Benjamin writes, is “pure power over all life for the sake of the living” (ibid.: 297). The seemingly theological language-game Benjamin employs in fact serves to elucidate objective normativity as *immanent* in human practice. It serves as a reminder that the uncertainty in practices of normative judgement can only be identified against the backdrop of an idea of human life *going right*, of human form being exhibited successfully – that is, of an objective norm’s violent (i.e. effective in normative practice) force manifesting a force unavailable to human intervention *and* exemplifying the very principle of human practices *as human*, the characteristic property of the human form of life. In a short fragment detailing the concept of justice, Benjamin argues that accounts of virtue ethics ultimately fall short in attempting to understand this double-faced objectivity – for since the explanation of virtue as a natural property of human beings succumbs, ultimately, to the criticism directed at natural law theory, virtue’s goodness can only be spelled out as a demand addressed at an individual: that it ought to strive to realize its own species-form in the best possible way. But the idea of “justice” does not express such a mere orienting idea; it has a *factive* sense. It expresses the idea of a humane world’s actuality. “Justice”, Benjamin writes, “does not seem to [primarily] refer to a subject’s good will but to a state of the world in general, justice is an ethical concept relating to the actual, virtue an ethical concept relating to the required. Virtue can be demanded, justice can ultimately only *be*, as a state of the world” (Benjamin 1995: 41). “Justice” attributively denotes the essential mode of human practice, its perpetual development and reproduction. This idea remains – in the first instance – necessarily abstract, for it merely articulates the *form* in which human practice is understood as governed by an objective normative force; a force which, despite its objectivity, is nonetheless a “manifestation” of nothing but this

very practice's actuality, the medium in which something like a human form of "leading a life" can be thought of in the first place.⁵⁷ The meaning of "justice" can therefore not be derived from the general "natural goodness" of perfectly realising one's species-form, but contrariwise: the very idea of "natural" (i.e. essential) goodness is derived from the idea of an actual just human world⁵⁸. "Natural goodness" is, then, not a fixed standard fit to resolve ethical questions in theory. It expresses a formal clause in sorting, evaluating and navigating the conflicting positions, the power relations and struggles that constitute the make-up of political life: Even if from the perspective of the participants an ultimate agreement on the adequacy and justice of our stances and actions is, in light of the manifold of social claims and requirements, unobtainable⁵⁹, this essential practi-

57 Hence the "proposition that existence stands higher than a just existence is false and ignominious, if existence is to mean nothing other than mere life [...]. It contains a mighty truth, however, if existence, or, better, life (words whose ambiguity is readily dispelled, analogously to that of freedom, when they are referred to two distinct spheres), means the irreducible, total condition that is 'man'; if the proposition is intended to mean that the nonexistence of man is something more terrible than the (admittedly subordinate) not-yet-attained condition of the just man" (Benjamin 1986: 299).

58 Benjamin tries to capture this, albeit in his rather opaque style, writing that there "is a subject's quite abstract principal right to every good, a right not grounded in needs but in justice, and whose ultimate intention is possibly not a subject's right of ownership but a good's right to goodness" (Benjamin 1995: 41); that a good's quality of goodness pertains to human beings is to be understood as *essential* for human beings, but as *accidental* to the very idea of a good, lest its claim to absoluteness and objectivity is infringed.

59 The standard case for such considerations is revolutionary action. A revolution can, by its very definition, not be *intended*, it cannot figure as an end justifying means (lest it be straightforward "mythical", "bloody" violence); on the other hand, an emancipative political strategy would be ill-advised to forego the concept of revolutionary change altogether. Thus, the very concept of revolution denotes not an event but rather an issue

cal complexity cannot give rise to neither scepticism towards the very possibility of normative objectivity, nor to the sort of voluntarist subjectivism that figures as skepticism's gritty existentialist flipside. For the very idea of conflicting viewpoints, of unresolvable clashes of interest, that is: of politics in general, is only intelligible in light of an idea of *successful* human practice, its development and perpetual transformation. Politics is, as one might say, the form of human movement, the form of *humane* activity. Rationality is its organ; justice is its *telos*. Thus, instead of looking at human *nature* as a guarantor of the source of ethical life's normativity, we should seek to understand the political form of its practice: its indeterminacy in the essential situational uncertainty of action⁶⁰ – keeping at bay the temptation to either fall for the “mythical” appearance of normativity's reach, or to soothe the practical tension which defines our form of life⁶¹, and defines it as the original form of life⁶².

of contestation: an analytical means to evaluate political practice, maybe even a descriptive viewpoint especially suited to interpret the relative *failures* of political action, pressing the question how a political practice *had not been* revolutionary. “[I]f the existence of violence outside the law, as pure immediate violence, is assured, this furnishes the proof that revolutionary violence, the highest manifestation of unalloyed violence by man, is possible, and by what means”. It is no oversight that Benjamin does not specify certain means – he is talking about political practice in general. Since political action is subject to normative contest, it is shown that it *can*, in principle, be objectively justified; that it *can* be a manifestation of, in Benjamin's words, “divine violence” (and not merely be justified relatively to contingent factual norms, i.e. *not* justified). Yet precisely *because* political action can only be addressed in a framework of means and ends its ultimate justice *remains a problem*. “Less possible and also less urgent for humankind [...] is to decide when unalloyed violence has been realized in particular cases. For only mythical violence, not divine, will be recognizable as such with certainty, unless it be in incomparable effects, because the expiatory power of violence is not visible to men” (Benjamin 1986: 300).

60 Cf. Hampshire 1999: 61; Derrida 1991: 57f.

61 Cf. Hampshire 1999: 80.

62 Philip Hough and Felix Trautmann commented on a draft version of

References

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford UP.
- Agamben, Giorgio (2000a): “Form-of-Life”, in: *Means without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 3-14.
- Agamben, Giorgio (2013): *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, CA: Stanford UP.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1963): *Intention*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981a): “On brute facts”, in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 22-25.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981b): “Rules, Rights and Promises”, in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 97-103.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981c): “Modern Moral Philosophy”, in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 26-42.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981d): “On the Source of the Authority of the State”, in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 130–155.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (2005): “Action, Intention and ‘Double Effect’”, in: Geach, Mary/ Gormally, Luke (eds.), *Human Life, Action an Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academics, pp. 207-226.
- Arendt, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.
- Aristotle (2009): *The Nicomachean Ethics*. Transl. David Ross. Oxford: Oxford UP.
- Benjamin, Walter (1986): “Critique of Violence”, in: Demetz, Peter (ed.), *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken, pp. 277-300.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*. Eds. Rolf Tiedemann/ Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1995): “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der

this essay, and I benefitted from their concise queries; Simon Müller helped considerably with what is not my first language. I thank them all.

- Gerechtigkeit”, *Frankfurter Adorno Blätter* IV: 41-42.
- Brandom, Robert B. (1979): “Freedom and constraint by norms”, *American Philosophical Quarterly* 16: 187-196.
- Boyle, Matthew: “Additive Theories of Rationality. A critique” (internet) available at: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641840> (viewed 1 August, 2015).
- Cavell, Stanley (1969): “Must we mean what we say?”, in: *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge UP, pp. 1-43.
- Cover, Robert (1992): „Violence and the Word“, in: *Narrative, Violence, and the Law. The Essays of Robert Cover*, ed. Minow, Martha/ Ryan, Michael/ Sarat, Austin, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 203-238.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der “mystische Grund der Autorität”*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Oxford UP.
- Gaita, Raymond (2004): *Good and Evil. An Absolute Conception*. London: Routledge.
- Geach, Peter (1956): “Good and Evil”, *Analysis* 17: 33-42.
- Geach, Peter (1977): *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*. Cambridge: Cambridge UP.
- Haase, Matthias (2015): “Warum man das Allgemeine nicht essen kann”, in: Kertscher, Jens/ Müller, Jan (eds.), *Lebensformen und Praxisformen*. Münster: Mentis, pp. 289- 298.
- Hacker-Wright, John (2012): “Ethical Naturalism and the Constitution of Agency”, *Journal of Value Inquiry* 46:13-23.
- Halbig, Christoph (2006): “Varieties of Nature in Hegel and McDowell”, *European Journal of Philosophy* 14: 222-241.
- Halbig, Christoph (2015): “Ein Neustart der Ethik? Zur Kritik des aristotelischen Naturalismus”, in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 175-197.
- Hampshire, Stuart (1989): *Innocence and Experience*. London: Penguin.
- Hampshire, Stuart (1999): *Justice is Conflict*. London: Duckworth.
- Heil, Susanne (1996): *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Heinrichs, Bert (2015): "Lebensform – zweite Natur – Person. Überlegungen zum aristotelischen Naturalismus in der Ethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63: 320-338.
- Hoffmann, Thomas (2014): *Das Gute*. Berlin/ Boston: de Gruyter.
- Hoffmann, Thomas (2015): "Lebensform – Natur, Begriff und Norm", in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 45-64.
- Honneth, Axel (2007): "Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Walter Benjamins 'Kritik der Gewalt'", in: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 112-156.
- Kambartel, Friedrich (1989): "Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt", in: *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 61-78.
- Kertscher, Jens (2014): "Handlung – ein wesentlich normativer Begriff", in: id./ Werbik, Hans, *Handeln: Sind wir Menschen rational?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 59-105.
- Kertscher, Jens/ Müller, Jan (2014): "McDowells Wittgenstein", in: Barth, Christian/ Lauer, David (eds.), *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*. Münster: Mentis, pp. 223-236.
- Lott, Mikah (2015): "Justice, Function, and Human Form", in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 75-91.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1978): *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels-Werke vol. 3. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1960): "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", in: *Marx-Engels-Werke* vol. 8. Berlin: Dietz, pp. 111-207.
- Marx, Karl (1968): "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844", in: *Marx-Engels-Werke* vol. 40. Berlin: Dietz, pp. 465-588.
- Marx, Karl (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Marx-Engels-Werke vol. 42. Berlin: Dietz.
- McDowell, John (1998): "Two sorts of Naturalism", in: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 167-197.
- McDowell, John (2008): "How not to Read *Philosophical Investigations*:"

- Brandom's Wittgenstein", in: *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 96-111.
- Müller, Jan (2012): "Begriffliches Sprechen. Zur sprachphilosophischen Grundkonstellation der frühen Kritischen Theorie", in: Völk, Malte et al. (eds.), "*Wenn die Stunde es zuläßt*". *Zur Traditionalität und Aktualität Kritischer Theorie*. Münster: Westf. Dampfboot, pp. 172-202.
- Rödl, Sebastian (2007): *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Schmitt, Carl (2005): *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Tansl. and with an Introduction by George Schwab. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. München: Fink.
- Stahl, Titus (2014): "Welt der Gründe – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur", in: Barth, Christian/ Lauer, David (eds.), *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*. Münster: Mentis, pp. 137-154.
- Thompson, Michael (1998): "The Representation of Life", in: Hursthouse, Rosalind/ Lawrence, Gavin/ Quinn, Warren (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Oxford UP, pp. 247-296.
- Thompson, Michael (2004): "What is it to Wrong Somebody? A Puzzle about Justice", in: Wallace, Jay R./ Pettit, Philip/ Scheffler, Samuel/ Smith, Michael (eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Oxford UP, pp. 333-384.
- Thompson, Michael (2008): *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Thompson, Michael (2011): "Anscombe's Intention and Practical Knowledge", in: Ford, Anton/ Hornsby, Jennifer/ Stoutland, Frederick (eds.), *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 198-210.
- Thompson, Michael, "Three Degrees of Natural Goodness (Discussion Note, *Iride*)", (internet) available at: <http://www.pitt.edu/~mthompso/three.pdf> (viewed 1 August, 2015).
- Wittgenstein, Ludwig (1984): "Über Gewißheit", in: *Werkausgabe* vol. 8.

Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 113-257.

Wittgenstein, Ludwig (2009): *Philosophical Investigations. The German Text, with an English Translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Vendler, Zeno (1963): "The Grammar of Goodness", *The Philosophical Review* 72: 446-465.

**Biopolitik und die
transzendente
Fragestellung.
Über die Bedingungen der
Möglichkeit der Macht**

Die Debatten innerhalb der sog. Wissenschaften vom Leben werden immer mehr durch Einsichten in die Auflösung sowohl des Subjekts als auch des Objekts der Erkenntnis durchzogen. So weisen etwa Durnová und Gotweis im Zuge ihrer Kritik an der Foucaultschen Machttheorie und ihrem Verhältnis zur diskursiven Praxis auf die kontinuierliche Fraktionalisierung und das Verschwinden des Körpers im Rahmen der Wissenschaften vom Leben hin, die sich weitgehend dem Foucaultschen biopolitischen Fokus auf Körper als Objekt der diskursiven Praxis bzw. als etwas, womit die Macht verfügt, entzieht. (Durnová/Gottweis 2009: 278f.) Es handelt sich also nicht nur um das Einrücken des Körpers in den Mittelpunkt der Politik, sondern auch die Biopolitik unterliegt bestimmten Modifikationen, die über gewöhnliche Körpervorstellungen hinausgehen. Und diese Problematik gewinnt umso mehr an Bedeutung und wird zugleich komplexer, wenn der Grund für diese bedeutende Verschiebung in Bezug auf Körperbilder in der technischen Determiniertheit der Körperlichkeit identifiziert wird. Durch den technischen Eingriff werden die oben erwähnte Fraktionalisierung und das Verschwinden des Körpers vorangetrieben, so dass für diese neue Gestalt der Biopolitik nicht mehr in erster Linie die im Foucaultschen Sinne verstandene Disziplinierung des individuellen Körpers und die Normalisierung des

Massenkörpers, sondern die Bestimmung dessen, was wir unter dem Körperlichen, Lebendigen, Toten usw. verstehen, entscheidend ist. Dabei erfasst dieser Prozess der Fragmentierung auch das Subjekt der biopolitischen Macht, das immer mehr und nicht zuletzt technisch bedingt aus den Institutionen in einen dezentralisierten virtuellen Raum verlagert wird. Durnová und Gottweis sprechen von der rhizomatischen Natur des Biopolitischen, die neben dem wissenschaftlich-technisch induzierten Verschwinden des Körpers auch verschiedene theoretische Versuche sowohl der Restauration als auch des völligen Abbaus des integralen neukantianischen Subjekts der Erkenntnis und Praxis nach sich zieht. (Durnová/Gottweis 2009: 289f.) Der affirmative Versuch würde sich etwa auf die Einführung des Terminus „biological citizenship“ beziehen, der uns in den bioethischen Abhandlungen von Adriana Petryna, Carlos Novas und Nicolas Rose begegnet und in denen unter anderem auch von einer Möglichkeit der Selbstreflexivität beim Umgang mit dem biologisch-wissenschaftlich-technischem Wissen ausgegangen wird. (Petryna 2002; Rose/Navas 2005) Im Hinblick auf die Umwandlung des biologischen Lebens in eine kapitalähnliche zirkulationsfähige „*technogene* Substanz“ spricht Petra Gehring von der realen Auflösung der individuellen Einheit, „die über eine unabsehbare Tradition hinweg *an die Hautgrenze des Einzelnen* gebunden war“. (Gehring 2006: 18) Die negativen Perspektiven auf die Möglichkeit des Wiederaufbaus der subjektiven Voraussetzungen konzentrieren sich hauptsächlich auf überpersonale Konzepte wie etwa „Gegenseitigkeit“ und „Solidarität“. (Durnová/Gottweis 2009: 290) Martin G. Weiß bezieht in diesem Zusammenhang eine mittlere Position, indem er meint, hier doch eine Dialektik der Desubjektivierung und Subjektivierung erkennen zu können, die durch das Beispiel des *Human Genome Project* beleuchtet wird, wodurch sich zeigen lässt, dass die Entschlüsselung des kompletten menschlichen Genoms doch nicht zum Gendeterminismus geführt hat. Vielmehr ist an die Stelle des deterministischen Kausalnexus der klassischen Genetik ein

probabilistisches Modell getreten, das das Genom in erster Linie als Prädisposition für bestimmte nur statistisch fassbare Phänotypen versteht. Im Rahmen des sog. postgenomischen Gendiskurses bzw. des postgenomischen Zeitalters wird Biologie nicht mehr mit einem deterministischen Schicksal, sondern eher mit einem statistisch erschließbaren Risiko assoziiert. (Weiß 2009: 47f.) Damit konfrontiert der genetische Probabilismus das Subjekt mit neuen Formen der Abhängigkeit und der Unfreiheit, indem das Subjekt in einer es überfordernden und durch die unüberschaubaren Möglichkeiten des eigenen biologischen Zustandes gekennzeichneten Situation für das eigene Handeln verantwortlich gemacht wird. Die gleichzeitige Akzentuierung des subjektzentrierten Risikomanagements hat eigentlich die Stärkung der Privatisierung der Verantwortung zu Folge. Diese anscheinend ungebremst voranschreitende Subjektivierung des biopolitischen und bioethischen Diskurses wird durch einige Untersuchungen relativiert, die sie im Kontext der Sorge um das allgemeine Gut betrachten und zeigen, dass man in diesem Zusammenhang mit Recht auch von einer „kommunitaristischen Wende“ sprechen kann. (Chadwick/Knoppers 2005) Laut Weiß widerspricht diese Wende gerade der Privatisierung der Verantwortung für die eigene Gesundheit, weil der Druck, der dabei auf dem Individuum lastet, durchaus auch als Motivation für die Betrachtungsweisen des Risikos im Rahmen des gemeinsamen gesellschaftlichen Körpers fungieren kann, wobei man doch nicht von einer Reinstitutionalisierung der Sorge um die Gesundheit, sondern eher von der Internalisierung kollektiver Normen auf der Ebene des einzelnen Subjekts im Rahmen der von Foucault formulierten „Mikrophysik der Macht“ und der Verschränkung von Regierungs- und Selbsttechniken sprechen kann. (Weiß 2009: 50)

1.

Dieser rhizomatische Charakter des Subjekts und des Objekts der biopolitischen Erkenntnis und Praxis unter den

Bedingungen der technischen Determiniertheit verweist also wieder auf Foucault, der von einer rhyzomatischen Struktur der diskursiven Formationen ausgeht und der sich nicht ganz mit dem von Durnová und Gottweis vorgebrachten Befund deckt. Wie wir gesehen haben, wird Foucault das Insistieren auf der klassischen Vorstellung des Körpers vorgeworfen, die eben nicht auf den technisch bedingten Prozess seiner voranschreitenden Fraktionalisierung antworten kann. In Bezug darauf soll geprüft werden, welche Funktion Foucault dem rhyzomatischen Charakter der diskursiven Formationen zuschreibt und was es ist, das auch ungeachtet der expliziten Einführung der rhyzomatischen Strukturen in seine Theorie der Macht den Raum für solche Einwände wie jene von Durnová und Gottweiß offen läßt. Hier wird davon ausgegangen, dass der Grund dafür vor allem im Fehlen einer transzendentalphilosophischen Fragestellung im Foucaultschen Begreifen des rhyzomatischen Charakters der diskursiven Formationen und überhaupt in seiner Theorie der Macht zu suchen ist. Es geht aber nicht nur darum, die transzendentalphilosophische Frage nach der Macht lediglich als Frage nach der Möglichkeit der diskursiven Praxis zu stellen, sondern sie so zu stellen, dass auch der historische Charakter der diskursiven Praxis erfassbar wird. Als Alternative, in der eine solche transzendentalphilosophische Fragestellung enthalten ist, bietet sich hier die Fundamentalontologie von Martin Heidegger, die nicht nur eine „Historisierung“ der transzendentalphilosophischen Frage durch die radikale Temporalisierung des konstitutiven Selbst darstellt, wodurch sie von dem konstitutiven Grund selbst ausgehend den Zugang zum historischen, diskontinuierlichen und auch fraktionalisierten Objekt findet, sondern dabei bereits mit der rhyzomatischen Struktur operiert und zwar vor allem im Rahmen der existentialontologischen Ausführungen über die Weltlichkeit des Daseins als dem Verweisungszusammenhang. Im Unterschied zum rhyzomatischen Charakter der Foucaultschen diskursiven Formationen, die m. E. nicht imstande sind, auch die rhyzomatische Struktur

der Fraktionierung des Subjekts und Objekts der biopolitischen Praxis zu erfassen, zeigt sich die Heideggersche Existentialontologie aufgrund ihrer Funktion innerhalb der Fundamentalontologie, die sowohl Konstituens als auch das Konstituum temporalisiert, als offener für diese Problematik. Der Grund für die entscheidende Verschiebung innerhalb der transzendentalphilosophischen Fragestellung durch die Heideggersche Phänomenologie ist vor allem darin zu suchen, dass sich die Existentialontologie um die modalontologische Abhandlung der existentialen Möglichkeit konzentriert, die die Möglichkeit des Daseins als des endlichen Seienden reflektiert, dessen Sein gerade darin besteht, sich stets zu seinen endlichen Möglichkeiten verhalten zu können. Heideggers Denken ist ein vom Konzept der existentialen Möglichkeit ausgehendes Denken der radikalen Endlichkeit als dem geschichtlichen Apriori. Aus diesem Grund stellt es auch das radikale Denken der Geschichtlichkeit dar, das sich jeglichem, sei es substantiellen oder funktionalen, sei es auf Körper oder anderweitig bezogenen Essentialismus widersetzt. Foucault ist auf der Spur eines solchen geschichtlichen Apriori, aber, wie sich zeigen wird, bleibt sein Denken der Geschichte durch metaphysische Vorentscheidungen bestimmt – dies ungeachtet des Anspruchs, die im Zuge des archäologischen Verfahrens vorgenommenen Beschreibungen der diskursiven Konstellationen von allen Entwürfen (metaphysischen oder anderen) fern zu halten, die die Positivität der diskursiven Formationen verfälschen würden. Somit gelingt es Foucault nicht, den metaphysischen Charakter der Macht als der Bedingung der Möglichkeit der diskursiven Praxis herauszustellen. Andernfalls würde die richtig gestellte transzendentalphilosophische Fragestellung auch die Möglichkeit für die Erfassung der „im Verschwinden“ begriffenen Objekte eröffnen, etwa des fraktionierten Körpers, der die klassische „metaphysische“ Körpervorstellung übersteigt. Hier wird davon ausgegangen, dass die Heideggersche Fundamentalontologie (und in ihrer Funktion auch die Existentialontologie) gerade auf diese Weise die

transzendentalphilosophische Fragestellung zu vertiefen und durch die Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Bedingungen der Möglichkeit (historisches Apriori) der Seinsentwürfe auch die Grundlage für das Denken der Geschichtlichkeit und der Prozessualität der Objekte der diskursiven Praxis aufzudecken vermag. Die Überlegungen zu Biomacht und Biopolitik sind auf die Klärung des ontologischen Status der Subjekte und Objekte der diskursiven Praxis verwiesen.

Gemäß dieser Frage nach dem transzendentalphilosophischen Unterschied zwischen der Foucaultschen und der Heideggerschen Philosophie und ausgehend von dem Versuch, die Bedeutung dieses Unterschieds für die zeitgenössische biopolitische Debatte zu begreifen, wird hier zunächst ein Überblick der Foucaultschen Analyse des sog. epistemischen Bruchs angeboten, die Foucault am Übergang des 18. in das 19. Jahrhundert verortet und der sich auf das Aufkommen des autonomen Lebensbegriffs in den neuen Wissenschaften vom Leben bezieht. Darauf wird sich die Kritik am Foucaultschem Machtkonzept anschließen, indem davon ausgegangen wird, dass es sich dabei um eine Variante der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt, die sich primär mit den Bedingungen der Möglichkeit des Verhaltens bzw. der einzelnen Machtpraktiken beschäftigt. Der Zugang zu dieser Problematik durch die Thematisierung der erwähnten Foucaultschen Untersuchungen zum Lebensbegriff in den Wissenschaften vom Leben und insbesondere durch die Thematisierung jener dabei aufgestellten Opposition zwischen den Leitbegriffen „Sein“ und „Diskontinuität“ soll die Einsicht in den transzendentalphilosophischen Charakter der Foucaultschen um den Machtkonzept konzentrierten Fragestellung ermöglichen. Es soll geprüft werden, inwiefern ein reduzierter Seinsbegriff bei Foucault dem strukturellen Nichtbeachten der intentionalen Strukturen geschuldet ist, von denen anzunehmen ist, dass ihnen eine konstitutive Funktion im Hinblick auf den Machtbegriff zukommt. Dabei geht es aber nicht um die subjektzentrierte Intentiona-

lität, mit der bestimmte biopolitische Diskussionen operieren, d. h. nicht um die Intentionalität der Regierungspraktiken, sondern um die Grundlage ihrer Ermöglichung oder, laut Petra Gehring, um eine die Wirklichkeit organisierende Form. (Gehring 2006: 11) Daran schließt sich auch die Vermutung an, dass das Foucaultsche Machtkonzept stillschweigend eine Auffassung der Geschichtlichkeit und auch des historischen Apriori voraussetzt, die nicht mehr mit den Mitteln der Machttheorie erfassbar ist. Die Heideggersche Auffassung der temporalen Interpretation dieses konstitutiven Unterschieds als der geschichtlichen Erfahrung ist eine der Weisen, wie das Denken des geschichtlichen Vollzugs und seiner Bedingungen auch im Kontext der Foucaultschen Machttheorie zu denken sind. Die radikale Auffassung der Geschichtlichkeit im Rahmen des Heideggerschen fundamentalontologischen Konzeptes, sein Denken der Geschichtlichkeit im Ausgang von der Faktizität der Existenz gehen dem Foucaultschen Verständnis der Positivität im Vielen entgegen, das als etwas bestimmt wird, das sich dem deduktiven, kausalen oder etwa psychologischen Modell entzieht. Diskursive Formation zeigt somit wesentliche Ähnlichkeiten mit dem Verweisungszusammenhang aus der Heideggerschen phänomenologisch-hermeneutischen Auslegung der Daseinsstruktur bzw. der Existenz als des Seins des Daseins. In beiden Fällen lässt sich von einem Netz der Beziehungen sprechen, das nicht aus einem übergeordneten Prinzip abgeleitet ist, sondern die Weise der Selbstkonstitution und der Selbstorganisation darstellt.

2.

Zunächst sollen die Unterschiede bei der Verwendung des Lebensbegriffs im Kontext der biopolitischen Diskussionen aufgezeigt werden. Das bezieht sich vor allem auf den in vielen Hinsichten paradigmatischen Unterschied der Verwendung des Lebensbegriffs bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. Bekannt ist die Formulierung von Foucault, wonach die Biopo-

litik *Leben macht und sterben lässt* und somit den wesentlichen Zug eines am Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden Paradigmenwechsels von der souveränen Macht zu der Biomacht formuliert. Im Unterschied zur souveränen Macht weist Foucault zufolge die Biomacht ein affirmatives Verhältnis zum Leben auf. Denn die souveräne Macht ist jene, die *Sterben macht und leben lässt*, d. h. durch ein negatives Verhältnis zum Leben bestimmt ist, wobei die Macht auf der Möglichkeit beruht, das Leben zu nehmen. Gehen wir von der souveränen Macht aus, dann ist das Leben „bares, entblößtes, d. h. tötbares Leben“. (Mühle 2008: 61) Die Biomacht verhält sich zum Leben diametral entgegengesetzt, als dies bei der souveränen Macht der Fall ist, insofern sie das Leben als etwas, das es zu pflegen und vergrößern gilt, ansieht. Das bedeutet allerdings nicht, dass der tödliche Mechanismus der souveränen Macht völlig verschwindet, sondern er wird nun der Biomacht untergeordnet. Es scheint so zu sein, dass Agamben in seinen Überlegungen zu Biopolitik im Rahmen des Modells der souveränen Macht bleibt, weil er das Verhältnis der Macht zum Leben als das Verfügen der Macht über das nackte Leben versteht. Die Tatsache, dass die Macht in allen ihren historischen Gestalten durch ein Verhältnis zum nackten Leben bestimmt wird, stellt Agamben zufolge ein transhistorisches Apriori dar. Jedes eventuelle auf das Leben gerichtete Verhalten, das auf sein Gedeihen aus ist, ist sekundär zu diesem apriorischen Verhältnis. Die Biomacht erscheint bei Agamben nur in einem untergeordneten Verhältnis zur souveränen Macht. (Agamben 2002)

Der Hauptgrund für diese unterschiedliche Auffassung der politischen Funktion des Lebens soll in der unterschiedlichen Auffassung des Lebens selbst gesucht werden. In der Forschungsliteratur (Gehring 2006; Mühle 2008; Lemke 2007) wird in der Regel davon ausgegangen, dass Foucault im Unterschied zu Agamben weitgehend einen unbestimmten Lebensbegriff verwendet. Maria Mühle fasst dies folgendermaßen zusammen: „Dieser Kontrast besteht nicht zuletzt darin, dass Foucault das

Leben in struktureller oder politisch-ontologischer Hinsicht unbestimmt lässt – eine Unbestimmtheit, die es ihm erlaubt, dessen Bestimmungen umso mehr als Korrelat von historischen Wissens- oder Machttechniken zu verstehen. Foucaults Lebensbegriff ist ein historisch eingefasster.“ (Mühle 2008: 62) Dabei soll die Geschichtlichkeit des Lebens als „Offenheit für Determinierungen durch Geschichte (oder Wissen oder Macht)“, d. h. als Bestimmbarkeit des Lebens durch Machttechnologien und Wissenstechniken“ verstanden werden. (Ebd.) In diesem Sinne soll auch die Aufgabe einer Genealogie der Biopolitik verstanden werden. Bei Foucault hat sie ihren Ausgangspunkt im „epistemischen Bruch“, den Foucault in die Zeit des Übergangs vom 17. zum 18. Jahrhundert verortet, in der das Leben unter anderem (Leben, Arbeit und Sprache als „Quasitranszendentalien“) auch zum Korrelat der Wissenschaft wird. Dieser Historisierung des Lebensbegriffs steht eine durch das transhistorische Apriori des „nackten Lebens“ durchgeführte Ontologisierung des Lebens bei Agamben entgegen. (Mühle 2008: 63)

Doch verweilen wir noch bei der Unbestimmtheit bzw. der Unmöglichkeit der Bestimmung des Lebens bei Foucault, die vor allem die „Korrelathaftigkeit des Lebensbegriffs“, seine Einbettung in ein bestimmtes Millieu betrifft, wobei das Leben vor allem in der Manier der Diskursanalyse als Korrelat des Wissens (Biologie, Medizin) erfasst wird. Im Hinblick auf die Äußerungen von Foucault in *Ordnung der Dinge* kann man auch von einer formalisierten Korrelathaftigkeit des Lebensbegriffs sprechen (Mühle 2008: 66), also von der Suche nach, wie Foucault sagt, einer Episteme oder einem epistemischen Feld in dem „alle Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektive Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden“. (Foucault 1971: 24f.) Das Geschichtsverständnis, das sich hier andeutet, charakterisiert die Verlagerung des Interesses weg von der Kontinuität

und dem Ursprung zu den Brüchen in der Entfaltung des epistemischen Feldes. Daher unterliegen die historische Beschreibungen laut Foucault stets einer aufgrund ihrer Aktualität vollzogenen Anordnung, der Vervielfältigung im Zuge ihrer zahlreichen Transformationen und den Brüchen mit sich selbst, die diese Aktivitäten begleiten. (Foucault 1973: 12f.) Es geht um die Erforschung von sog. „veridischen Diskursen“, die nicht durch eine aus dem Hintergrund wirkende (metaphysische) Wahrheit bestimmt sind. Vielmehr interessiert sich die Archäologie für „Systeme der Gleichzeitigkeit, etwa der Serie der notwendigen und ausreichenden Mutationen, um die Schwelle einer neuen Positivität zu beschreiben“ (Foucault 1971: 26), wobei Foucault den Unterschied zwischen zwei Seiten dieser Positivität macht: einer, die sich auf den Diskurs bezieht, der sich um diese Positivität herausbildet, und die andere, die auf das Sein bzw. die Gegenständlichkeit der Positivität gerichtet ist.

Wenn Foucault über den epistemischen Bruch um das Jahr 1800 spricht, dann ist damit in erster Linie der Übergang von der Naturgeschichte und dem taxonomischen Überblick zur Biologie und den damit einhergehenden in die Tiefe eindringenden Blick gemeint. Diese neue Gründlichkeit fokussiert sich mehr auf die Positivität des Lebens als dies bei der taxonomischen Anordnung der Identitäten und der Unterschiede der Fall war, die an der Oberfläche des Phänomens und der „Bennennung des Sichtbaren“ verbleibt. In der klassischen Naturgeschichte wurde die Gestaltung der vielfältigen Naturphänomene in einen kontinuierlichen Überblick der Gattungen, Klassen und Arten angegeben. Das Leben erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als eines der vielen Kennzeichen der Natur. Der epistemische Bruch (bzw. der zweite epistemische Bruch, wenn man in Betracht zieht, dass sich der erste epistemische Bruch auf den Übergang von der mythischen auf die repräsentative Semantik bezieht) hat zur Folge auch die Entstehung eines selbständigen Lebensbegriffs, der sich nun in erster Linie auf die Beziehungen zwischen den Organen und Funktionen

bezog. Wenn es um die Unterscheidungsmerkmale ging, spielte von da an die morphologische Gestalt der Organe eine geringere Rolle als die Organfunktionen. Morphologisch unähnliche Organe können somit funktionell ähnlich sein. Es stellt sich eine neue Aufgabe des Aufspürens der neuen unsichtbaren Identitäten der funktionellen Ganzheiten. (Mühle 2008: 72) Die ontologischen Voraussetzungen des klassischen Naturbegriffs, denen zufolge das Lebendige den allgemeinen Bestimmungen von *res extensa* unterworfen ist, waren mechanizistisch, d. h. cartesisch. Die Herauslösung der lebendigen, biologischen aus der physikochemischen Natur begründete auch den epistemischen Unterschied zwischen den Lebens- und den Naturwissenschaften. Dadurch wurde aber die Aufgabe der Erfassung der Korrelation dieser zwei Bereiche bzw. der Diskontinuität formuliert, die sich zwischen ihnen zeigt. Dies soll durch die Erklärung der Lebenserhaltung und ihrer Bedingungen geleistet werden, wodurch eigentlich der Einblick in die Geschichtlichkeit des Lebens ermöglicht wird. (Foucault 1971: 334; Mühle 2008: 74) „Die verteilte Kraft des Lebens“, das mit sich selbst in einer Diskontinuität steht und zwischen Leben und Tod osziliert, produziert „zerstreute, aber mit den Bedingungen der Existenz völlig zusammenhängenden Formen“. (Foucault 1971: 355) Anstelle der Möglichkeiten des Seins lenken nun die Bedingungen des Lebens die beide Räume des Lebendigen: den Raum der inneren Kohärenzen und den äußeren Raum der Einbettung in die Elemente des *Millieus*. Ferner bringt die apriorische Historisierung des Lebens mit sich auch seine Animalisierung. Und wenn das Interesse der taxonomischen Naturgeschichte den Pflanzen galt, dann wird der Blick nun auf das Tier verschoben, die anscheinend mehr dem Oszilieren zwischen Leben und Tod entspricht. Das Leben wird wieder wild, sagt Foucault: „Es enthüllt sich als tödlich in gleicher Bewegung, die es dem Tod widmet. Es tötet, weil es lebt“. (Foucault 1971: 339) Die Geschichtlichkeit des Lebens erweist sich als seine Tödlichkeit.

3.

Die Möglichkeit einer transzendentalphilosophischen Kritik des Foucaultschen Machtkonzepts und der darin wirksamen Auffassung der Geschichtlichkeit des Lebens soll vor allem im Hinblick auf die Biomacht, die Gehring zufolge als vorintentionale Bedingung der Möglichkeit des intentionalen Verhaltens zum Intenum „Leben“ verstanden werden soll. Die Frage, die sich hier stellt, betrifft die Möglichkeit der Heideggerschen Frage nach dem Apriori des Seinsverstehens im Rahmen des Machtkonzeptes. Oder: Wie ist die Macht möglich?

Hier wird davon ausgegangen, dass es sich bei der Heideggerschen um eine Vertiefung der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt. Die Seinsfrage entfaltet Heidegger nicht zuletzt im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Problematik der Analogie des Seins. Am Ende etlicher Versuche des Herausfindens eines gemeinsamen Horizontes der analogen Seinsweisen steht ihre Einbeziehung in den Horizont der existentialen Möglichkeit und zwar als den sie bedingenden transzendentalen Horizont. Die Aufgabe der Klärung des Sinns von Sein bestimmt Heidegger vor allem im Hinblick auf die von ihm behauptete Unmöglichkeit, aus dem metaphysischen Seinsbegriff ein Deduktionsprinzip der Kategorien zu gewinnen. Der Inhaltsleere des Seins, die ihm als oberstem Genus zukommt, ist kein Differenzierungsprinzip zu entnehmen. Die Seinsspezifizierungen in den Kategorien haben mehr Inhalt als das Sein, bleiben aber ohne das Differenzierungsprinzip rhapsodisch. Der Versuch Brentanos etwa, das deduktive Differenzierungsprinzip (bei ihm die Aristotelische ‚erste Substanz‘) zusammen mit der Analogie des Seins zusammen zu denken, d. h. die rhapsodische ‚Prinziplosigkeit‘ der Analogie aufzuheben, blieb unbefriedigend, da sie sich doch auch gewissermaßen bei der Bestimmung der attributiven Differenzierungen an der Inhaltslosigkeit des obersten Genus klammern musste. Nur eine Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins kann laut Heidegger aus dieser Lage führen: „Alle Ontologie, mag sie

über ein noch so reiches und festgeklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigenen Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat“. (Heidegger 1993: 11) Außerdem läßt sich nachweisen, dass Heidegger nicht nur in seiner frühen Phase, etwa in der Zeit seiner Habilitationsschrift, spürbar vom Neukantianismus beeinflusst war. Auch nach *Sein und Zeit in Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger 1991), ist die transzendentalphilosophische Frage nach der Synthesisleistung für Heidegger von entscheidender Bedeutung. Allerdings deutet sich auch das für Heidegger spezifische Verständnis der Transzendentalphilosophie, das den bewusstseinsphilosophischen Formalismus durch Rückgriff auf die scholastisch-metaphysische Transzendentalienlehre, insbesondere auf den Begriff des ‚verum‘ zu umgehen versucht, bereits sehr früh an. Die ausdrückliche Gleichsetzung von Transzendentalphilosophie und Ontologie in *Kant und das Problem der Metaphysik* folgt dem dort eingeschlagenen Weg, indem die apriorische Synthesis als der Ermöglichungsgrund der Einheit der Erkenntnisaussagen- und Gegenstandsweisen gedacht werden soll. (Heidegger 1991: 85; 116) Die Frage nach dem Sein ist also die Frage nach der so verstandenen apriorischen Synthesis. Insofern handelt es sich hier nicht um einen Rückfall in die ‚realistische‘ Ontologie, sondern, wie Heidegger selbst in *Vom Wesen des Grundes* und *Sein und Zeit* ausdrücklich betont, eher um das Fortführen der „idealistischen‘ Ontologie“ (Heidegger 1995: 14). Da darunter die Nichterklärbarkeit des Seins durch das Seiende verstanden wird (Heidegger 1993: 208), steht Gethmann zufolge auch der transzendentalphilosophische Charakter des Heideggerschen philosophischen Ansatzes nicht in Frage. Denn fragend nach der Einheit von Dasein und nichtdaseinsmäßigem Seienden versucht Heidegger eine „transkategoriale Bedingung der Möglichkeit“ dieser apriorischen Einheit zu bestimmen. „Der oberste synthetische Grundsatz ist daher auch und gerade für jede

kategorialontologische Fragestellung der Satz vom Grund [...]. Damit ist bereits zwingend klar, daß die Methode der Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein nur die transzendente Methode sein kann [...]“. Und daher liegt es nahe, auch die Heideggersche Thematisierung der grundlegenden Bedeutung der ontologischen Differenz als eine „Weiterentwicklung der Unterscheidung von Apriori und Aposteriori zu interpretieren“, wodurch jedoch, so Gethmanns vorsichtige Formulierung, nicht berücksichtigt wird, dass „in der Seinsfrage der Heideggerschen Ontologie die transzendental-synthetische und die kategorial-ontologische Dimension zusammengehören“. Es fragt sich daher, auf welche Synthesis sich denn die ontologische Differenz bei Heidegger bezieht. (Gethmann 1974: 41) Die „zweifache Differenz“ oder die „Zweideutigkeit der Seinsfrage“ macht doch vor allem deutlich, inwiefern es sich hier um eine Verschiebung innerhalb der transzendentalphilosophischen Fragestellung von der Frage nach dem Sein des Seienden (die kategorial-ontologische Differenz: etwa die Seiendheit des Seienden) auf die Frage nach dem Sinn des Seins (transzendental-ontologische Differenz: die Wahrheit des Seins). Demnach wäre die Kantsche Apriorität immer noch an die erste Differenz gebunden, indem sie die zweite Frage auf die Frage nach dem Objektsein (oder: Gegenständlichkeit) reduziert, d. h. die Frage nach dem Sinn des Seins als bereits beantwortet voraussetzt. Die Vertiefung der transzendentalen Fragestellung zielt also auf die Ermittlung des in den Seinspostulaten (bei Kant: Sein = Gegenständlichkeit) vorausgesetzten einheitlichen Seinsverständnisses, des Sinns von Sein, d. h. auf die Beantwortung der Frage nach dem Sein als Sein. Gethmann sieht hier formale Parallelen zum Lichtbegriff in Fichtes *Wissenschaftslehre* (1804) (Fichte 1962), wo das Licht als das „übersubjektive und überobjektive Einheitspunkt“ bestimmt wird, „von welchem her alle Faktizität des Bewußtseins von etwas genetisch begriffen werden soll. Die Einheit kann daher weder auf Seiten des Bewußtseins noch auf Seiten der Objektivität liegen. Zwischen Licht und Bewußtsein

bzw. Objektivität liegt eine jeweils eigentümliche ‚ontologische Differenz‘. So wenig wie Licht Objektivität ist, so wenig ist Sein bei Heidegger Objektivität. Vielmehr geht es um die Einheit, von welcher her die im Ausdruck ‚Bewußtsein von etwas‘ ausgesagte Dualität verstanden werden kann. Es geht um die transzendente Einheit als Grund der ‚Intentionalität‘, welche Grundstruktur des menschlichen Lebensvollzugs überhaupt ist. Von dieser Einheit ist alle faktische (‚ontische‘) Differenz genetisch (‚ontologisch‘) aufzuklären [...]“.(Gethmann 1974: 45)

4.

Wenn wir das in Betracht ziehen, dann können uns die Foucaultschen Überlegungen zur Historisierung des Lebens innerhalb der Wissenschaften vom Leben einen entscheidenden Hinweis dazu geben, weshalb die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen, die m. E. im Foucaultschen Machtkonzept enthalten ist, nicht imstande ist, die Geschichtlichkeit der Macht selbst als jene des transzendentalen Horizontes zu reflektieren. Damit wird nicht behauptet, dass sich die Foucaultschen Untersuchungen nicht mit der Geschichte der diversen Manifestationen von Macht beschäftigen, sondern dass sie sie im Sinne eines historischen Befundes behandeln und lediglich imstande sind, sie sozusagen auf der Objektebene zu identifizieren. In seinen „methodologischen“ Überlegungen aus *Archäologie des Wissens* und *Ordnung der Dinge* berührt Foucault auch die Frage der Historizität und der Zeit, bleibt aber m. E. im Rahmen der metaphysischen Voraussetzungen befangen, die er durch seinen Zugang zur diskursiven Praxis gerade vermeiden wollte. So beschäftigt sich Foucault in der *Archäologie des Wissens* im Kapitel „Die Veränderung und die Transformationen“ ausdrücklich mit der Frage der archäologischen Beschreibung der Veränderung und ist der Meinung, dass im Unterschied zur Ideengeschichte, die wesentlich am temporären Zusammenhang des Diskurses interessiert ist, die Archäologie scheinbar eine Tendenz zur Petrifikation der Geschichte zeigt: „Einerseits läßt

sich bei der Beschreibung der diskursiven Formationen die zeitlichen Serien, die sich darin manifestieren können, außer acht; sie such allgemeine Regeln, die gleichermaßen auf dieselbe Weise zu allen Zeitpunkten gelten; erlegt sie dann nicht einer vielleicht langsamen und nicht wahrnehmbaren Entwicklung die zwingende Gestalt einer Synchronie auf? [...] Als Synchronie der Positivitäten, Augenblicklichkeit der Substitutionen, wird die Zeit umgangen und mit ihr verschwindet die Möglichkeit einer historischen Beschreibung“. (Foucault 1973: 236f.) Doch Foucault ist bestrebt zu zeigen, dass sich diese Behauptung über den ahistorischen Charakter der Archäologie in beträchtlichem Maße relativieren lässt. So verweist er darauf, dass die Formationsregeln eines Diskurses nicht nur unterschiedliche Allgemeinheitsgrade haben können, sondern dass sich die Subordination auch durch den zeitlichen Vektor charakterisieren lässt. Als Beispiel dafür führt er die Analysen der Satzergänzung und der Wurzelforschung an, die erst erfolgen konnten, nachdem die Analyse des attributiven Satzes oder die Theorie des Namens als des analytischen Zeichens der Repräsentation ausgearbeitet wurden. „In anderen Worten, die archäologische Verzweigung der Formationsregeln ist kein einförmig gleichzeitiger Raster: es gibt Beziehungen, Verzweigungen und Ableitungen, die zeitlich neutral sind; es gibt andere, die eine bestimmte zeitliche Richtung implizieren. Die Archäologie nimmt also weder ein rein logisches Schema von Gleichzeitigkeiten noch eine lineare Ereignisfolge zum Modell; sondern sie versucht die Überschneidungen der Beziehungen, die notwendig sukzessiv sind, zu zeigen. [...] Weit davon entfernt, der Abfolge gegenüber indifferent zu sein, verortet die Archäologie die *zeitlichen Vektoren der Ableitung*“. (Foucault 1973: 239f.) Foucault zieht jedoch nicht die Möglichkeit der nichtlinearen Zeitlichkeit in Betracht, einer im Sinne von Heidegger nichtvulgären Zeitlichkeit, die nicht aus der Anwesenheitsmetaphysik abgeleitet ist, in der Zeit als die Sukzession der Jetzt-Momente vorkommt, sondern aus jener ekstatischen Zeit der Seinserschlos-

senheit. Die Erschlossenheit für die Welt des Seienden, jenes apriorische Sein-bei (dem Seienden) wäre somit als die Voraussetzung jeglicher Archäologie des Diskurses zu betrachten, auch jener, die sich mit dem Lebensdiskurs beschäftigt. Anders als bei dem, was Foucault Ideengeschichte nennt, berührt der Eingriff der Diskursarchäologie die Fundamentalontologie als Phänomenologie des Seins kaum, weil diese einen Archetypus der Positivität bereits im Phänomen selbst entdeckt hat. Etwas als etwas denken – und das ist die phänomenologische (und fundamentalontologische) Auffassung des Phänomens -, ist *die* Positivität, hinter die man nicht gehen kann.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Chadwick, Ruth/Knoppers, Martha Maria (2005): „Human Genetic Research. Emerging Trends in Ethics“, *Nature Reviews Genetics* 6: 75-79.
- Durnová, Anna / Gottweis, Herbert (2009): „Politik zwischen Tod und Leben“, in: Martin Weiß (Hg.) *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: 273-303.
- Fichte, Johann Gottlieb (1975): *Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gehring, Petra (2006): *Was ist Biomacht?*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Gethmann, Carl Friedrich (1974): *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag.

- Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1995): *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Muhle, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Weiß, Martin G. (2009): „Die Auflösung der menschlichen Natur“, in: Martin Weiß (Hg.) *Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 34-54.

**Ermächtigung und
Entmündigung**
– Zur institutionellen Rahmung
eines technisch normierten
Gesundheitsverständnisses
und ihre Rolle für die narrative
Subjektivierung

Biopolitische Maßnahmen artikulieren sich derzeit in vielen hoch technisierten Staaten vor allem im schleichenden Wandel des Gesundheitsverständnisses. Es sind verschiedene Faktoren, die diesen Wandel bewirken und die in den institutionellen Rahmenbedingungen des Gesundheitswesens ihren Ausdruck finden. Gesundheitspolitik versteht sich in liberal und sozial geprägten Staaten wesentlich als eine koordinierende Tätigkeit, die möglichst viele Interessengruppen beteiligen bzw. integrieren will, um ein hohes Maß an gesellschaftlichem Konsens zu erzielen. Wie in allen Feldern des gesellschaftlichen Lebens wird – gewiss unter dem enormen Einfluss der Frankfurter Diskurstheorie – der Partizipationsidee ein hoher Stellenwert eingeräumt, auch wenn diese Idee niemals eine vollständige Realisierung erfahren kann, da bestimmte Interessengruppen, wie Minderjährige, Schwerkranke oder zeitweilig bzw. dauerhaft nicht zurechnungsfähige Menschen nicht oder nur partiell am allgemeinen Diskurs teilnehmen können. (Wiegerling 2015b) Die Reform des Gesundheitswesens angesichts enormer Kostensteigerungen orientiert sich vorrangig an ökonomischen Effizienzüberlegungen, der Qualitätssicherung sowie an Vorstellungen der Autonomie und Würde

des Einzelnen, wie sie etwa im deutschen Grundgesetz festgeschrieben sind. Im Folgenden sollen die ökonomischen Aspekte nicht explizit untersucht werden, da dies den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde. Ungeachtet dessen bleiben die ökonomischen Akteure wie die Ärzteschaft, die Kostenträger, die Pharmaindustrie, die Hersteller medizinischer Geräte usw. aber sozusagen implizit ‚im Spiel‘. Der Blick soll dementsprechend auf Faktoren gerichtet werden, die zwar mit ökonomischen Interessen verknüpft sind, aber nicht darauf reduziert werden können. Diese sind:

- 1) die *demographische* Entwicklung;
- 2) *technische* Entwicklungen, die es ermöglichen etwa menschliche Körper mit intelligenten Implantaten und Prothesen, mit biotechnologischen Verfahren oder Weisen des Dopings aufzurüsten;
- 3) die *Transformation des menschlichen Leibes* über einen aus der Dritten-Person-Perspektive fassbaren Körper *in ein maschinenartiges System*;
- 4) *transhumanistische* Visionen, die angesichts neuer wissenschaftlicher und technischer Möglichkeiten eine Umwandlung des Menschen in eine langlebigere, leistungs- und widerstandsfähigere Spezies für möglich halten.

Angesichts eines demographischen Wandels mit absehbaren sozialen und ökonomischen Folgen in verschiedenen europäischen Ländern werden derzeit große Anstrengungen unternommen, um die Vitalität älterer Menschen zu erhöhen. Die Lebensarbeitszeit und die Leistungsanforderungen an weniger Arbeitnehmer werden ebenso wie die Nachfrage der Ökonomie nach qualifizierten und leistungsfähigen Arbeitskräften wachsen. Allenthalben wachsen Anforderungen an die physische Leistungsfähigkeit, die längst auch den Freizeitbereich und die Intimsphäre mit einschließt. Greise, die Marathonläufer und Väter werden wollen sind in ärztlichen Praxen keine Sel-

tenheit mehr. Alle Lebenssphären unterliegen dem Prinzip der Effizienz und Effektivität. Dennoch ist trotz aller leistungsfördernden Maßnahmen, die uns gegenwärtig in einer hochtechnisierten und medizinisch wie therapeutisch gut entwickelten Gesellschaft zur Verfügung stehen, trotz einer euphemistischen Rhetorik, die aus gebrechlichen und müden Alten leistungsorientierte Senioren macht, eine zunehmende Angst vor Schwäche und Isolation im hohen Alter zu verzeichnen. Ein würdiges Altern steht infrage, wenn eine menschliche Begleitung nicht mehr gewährleistet werden kann. Familiäre Unterstützung kann kaum mehr erwartet werden, wenn sich ein Wandel traditioneller Verpflichtungsverhältnisse vollzieht und die ökonomisch geforderte Mobilität traditionelle Unterstützungsformen nicht mehr zulässt, da die räumliche Nähe von Familienangehörigen nicht mehr gewährleistet ist.

Wissenschaftliche Modelle und damit verbundene Geltungsansprüche tragen dazu bei, dass der menschliche Leib nicht nur als ein vollkommen in der Dritten-Person-Perspektive erfassbarer Körper, sondern zunehmend als eine Art Maschine gesehen wird, in die jederzeit eingegriffen, die gewartet, erweitert und umgebaut werden kann. Es geht hier nicht darum, zu prüfen, ob diese Geltungsansprüche eingelöst werden können, sondern darum, zu zeigen, dass sie unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt bereits heute Wirkungen auf Menschenbilder innerhalb und außerhalb der Wissenschaft zeitigen.

Gesundheit hat schon immer gesellschaftliche Normierungen entsprechend der Lebensformen und gesellschaftlichen Präferenzen erfahren. Derzeit finden neuartige Einschreibungen in den Körper statt, die nicht allein im engeren Sinne historisch-kulturellen, sondern vor allem technischen Dispositionen geschuldet sind, die ihrerseits wiederum im weiteren Sinne eine historisch-kulturelle Vermittlung aufweisen. Diese Einschreibungen verändern nicht nur unser Gesundheits-, sondern auch unser Leibverständnis.

Erörtern wir zunächst den Wandel des Gesundheitsverständnisses anhand von vier Fragen¹:

- 1) Wie lässt sich Gesundheit überhaupt definieren?
- 2) Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis angesichts neuer, die körperliche Leistungsfähigkeit steigernder technischer Möglichkeiten?
- 3) Welche Metaphysik artikuliert sich hinter diesem Wandel?
- 4) Welche Rolle spielt diese Metaphysik in den Institutionen der Biopolitik?

Wie lässt sich Gesundheit definieren?

Noch bis in jüngster Zeit wurde Gesundheit mit Genussfähigkeit in Verbindung gebracht. Gesund war der, der ohne Schäden jederzeit mehr oder weniger maßlos zechen konnte und eine gewisse Körperfülle hatte, die ihn nicht ausgezehrt erscheinen ließ. Im Übrigen war diese Beurteilung durchaus durch Erfahrung belegt. Ausgezehnte Menschen waren oft tatsächlich hinfällig. Schichten- und altersspezifische, generell kulturelle Dispositionen spielen aber nicht nur für das allgemeine Gesundheitsverständnis, sondern auch für das Gesundheitsverständnis von Medizin und Wissenschaft eine Rolle, denn auch Medizin und Wissenschaft sind keineswegs immun gegenüber außerwissenschaftlichen Normierungen; und die Erfahrung eines Leidens ist nicht notwendigerweise an physiologische Abnormalitäten gebunden. Nicht zuletzt misst sich Gesundheit auch an gesellschaftlichen Erwartungen an. Krankheiten sind also auch in Relation zu allgemeinen Erwartungen an körperliche Fähigkeiten gebunden.

1 Der erste Teil dieses Aufsatzes bezieht sich im Wesentlichen auf Ausführungen folgender Aufsätze: *Der technische aufgerüstete Mensch und die Frage nach der Gesundheit* (Wiegerling 2012) *Von Leibern und Körpern zur Sekundären Leiblichkeit* (Wiegerling 2014) und *Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung* (Wiegerling 2015a).

Etymologisch verweist der deutsche Begriff der Gesundheit auf ein besonderes Vermögen, das den jagenden und kriegerischen Mann auszeichnet. Der Gesunde ist nicht nur überlebensfähig, er hat auch die Fähigkeit kraft seiner physischen und psychischen Stärke Macht über andere zu demonstrieren. Dennoch ist die Überlebenstüchtigkeit sozusagen eine Bedingung von Gesundheit. Krankheit, Schwäche und Alterung werden dabei eng miteinander verknüpft. Die Überlebenschancen eines Tieres schwinden, wenn ihm Zähne ausfallen oder es nicht mehr schnell genug agieren kann. Beim Menschen, der ein mittelbares Verhältnis zur Natur hat, taugen solche Gesundheitsvorstellungen nicht mehr. Überlebensfähig ist nicht nur der physisch und psychisch Starke, sondern auch der, der in seiner Kultur gut eingebettet ist und seine körperlichen Defizite durch geistige und soziale Fähigkeiten kompensieren kann. Wir sind also gesund im Hinblick auf die Bewältigung von Lebensproblemen, die uns in unserer Um- und Mitwelt gestellt werden. Aus physiologischen Befunden allein kann Gesundheit nicht erklärt werden. Es ist bekannt, dass Naturvölker dahingerafft wurden als sie erstmals mit Kolonialisten und deren aus unserer Sicht eher harmlosen Krankheiten konfrontiert wurden, weil sie gegen sie keine Widerstandkräfte hatten, oder dass Europäer etwa beim Verzehr von bestimmten Lebensmitteln, die sie in der dritten Welt zu sich nehmen, schwer erkranken können, während Einheimische bei den gleichen Lebensmitteln bestenfalls eine Magenverstimmung verspüren. Gesundheit hängt also elementar mit Anpasstheit an die jeweilige Lebenssphäre und mit gesellschaftlichen Leistungserwartungen zusammen, was nicht bedeutet, dass sie darauf reduziert werden kann.

Ein gutes und gesundes Leben resultiert für die Pythagoreer aus dem Einklang mit kosmischen Verhältnissen. Für Hippokrates, Empedokles und andere Ärzte und Naturforscher des 5. bzw. 4. Jh. v. Chr. besteht die ärztliche Kunst darin, die verlorene Harmonie wiederherzustellen. Das Feld des Somatischen

wird dabei transzendiert. Gesundheit besteht nicht nur in der Harmonie zwischen Körpersäften oder -organen, sondern auch zwischen Leib und Seele sowie der leibseelischen Einheit mit der Umwelt bzw. der Gemeinschaft.

Das Relationsgefüge, in dem Gesundheit zu verorten ist, kann so erweitert werden, dass der Begriff wie in der Charta der WHO alles und nichts bezeichnet: „Die Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“ Unter dieser Definition ist alles subsumierbar, was als Bedingung eines glücklichen Lebens angesehen werden kann, was zweifellos den Rahmen einer ernsthaften Auseinandersetzung sprengt. Tatsächlich hat Gesundheit aber etwas mit sozialen bzw. kulturellen Bewertungen zu tun. Karl Jaspers schreibt dazu: „Was krank im allgemeinen sei, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte, als vom Urteil der Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise.“ (Jaspers 1965: 652) Gesundheit ist nicht nur das ‚Schweigen der Organe‘ (Leriche 1936, Bd. VI), sondern auch ein Wissen um die uneingeschränkte Verfügbarkeit der eigenen körperlichen Potentiale. Alterung ist jedoch mit deren allmählichem Verlust verbunden. Wir können diesen Verlust zwar hinauszögern, ihn aber (bisher) nicht verhindern.

Von Erkrankung sprechen wir, wenn es zu Normabweichungen bei Vitalwerten kommt. Solche Normen sind aber keine Tatsachen, sondern Festlegungen, die in Relationen zu gesellschaftlichen Erwartungen gesetzt werden, worauf Talcott Parsons hinweist, wenn er sagt, dass Gesundheit ein Zustand optimaler Leistungsfähigkeit eines Individuums sei, das die Aufgaben, für die es sozialisiert wurde, erfüllen soll. (Parsons 1967) Subjektiv gesehen ist mit der Abweichung von Gesundheitsvorstellungen – somatisch und psychisch – meist ein Leiden verbunden. Zu den relationalen Vorstellungen von Gesundheit gehören auch ästhetische Aspekte. Wenn Krankheit isoliert, liegt das nicht zuletzt daran, dass sie etwas ist, was der Öffentlichkeit nur eingeschränkt zugemutet werden soll.

Halten wir fest, Gesundheit ist:

- 1) ein Ausdruck für Genussfähigkeit;
- 2) ein Ausdruck körperlicher und geistiger Vermögen;
- 3) ein Ausdruck harmonischer Verhältnisse;
- 4) ein Ausdruck einer relationalen Vorstellung, die an kulturellen Erwartungen angemessen ist.

Wie wandelt sich nun unser Gesundheitsverständnis angesichts neuer, die körperliche Leistungsfähigkeit steigender technischer Möglichkeiten?

Bio- und Informationstechnologien bieten nicht nur Möglichkeiten verlorene Potentiale wiederherzustellen, sondern auch bestehende zu verbessern. Die Grenze zwischen Wiederherstellung und Verbesserung sind jedoch fließend geworden. Körperfunktionen sollen durch intelligente Implantate optimiert, vorhandene Potentiale gesteigert werden, wodurch der Zusammenhang von Alterung und Krankheit eine weitgehende Entkoppelung erfahren könnte.

Man wird in einem Gesundheitswesen, das sich von einem System subsidiärer Unterstützung in eines der Dienstleistung wandelt und das nur noch dem uneingeschränkt Hilfe gewährt, der den gesellschaftlich erforderlichen Präventionsverpflichtungen nachkommt, damit zu rechnen haben, dass Abweichungen von gängigen Gesundheitsvorstellungen stärker mit Schuld konnotiert werden, denn Krankheit ist dann schlichtweg ein Wartungsversäumnis bzw. eine selbstverschuldete Nachlässigkeit.

Das Harmonieideal, das sich verstärkt in Diskussionen über eine so genannte ‚Work-Life-Balance‘ äußert, entpuppt sich als verschleierte Diskussion über die Verbesserung der Leistungsfähigkeit. Das darin artikulierte Harmonieideal dient der optimalen Ausfüllung einer Rolle. Harmonie heißt dann, seine Leistungsfähigkeit bei subjektivem Wohlbefinden zu erhalten

bzw. zu steigern. Dass solche Diskussionen in erster Linie ökonomischen Zwecken dienen und mehr Effizienz bei gleichzeitigem subjektivem Wohlbefinden bewirken sollen, liegt auf der Hand. Mit dem Begriff der Optimierung eigener körperlicher und psychischer Dispositionen ist streng genommen eine ökonomische Kategorie ins Zentrum unseres Gesundheits- und Wohlfühlverständnisses gerückt.

Es ist denkbar, dass wir in hoch technisierten Gesellschaften künftig zwei soziale Gruppen haben werden, deren Menschsein sich aufgrund körperlicher Dispositionen unterscheidet. Auf der einen Seite werden Wesen stehen, die bis ins hohe Alter leistungsfähig sind. Die Gruppe, die von den neuen technologischen Möglichkeiten profitiert, wird aus finanziellen Gründen und auch aus Gründen der Ressourcenknappheit die weitaus kleinere sein. Auf der anderen Seite wird die Masse derer stehen, die nur noch auf ein reduziertes, aber finanzierbares medizinisches Angebot zurückgreifen kann. Sie werden früher altern und sterben und an Vitalität und Leistungsfähigkeit schneller Einbußen erleiden. Wir werden dann zwei Menschentypen haben, die durch eine Kluft getrennt sind, die durch soziale Maßnahmen nicht mehr zu Überbrücken ist. Was bisher Schichtenzugehörigkeit, Tradition und individuelle Leistung zur Differenzierung der Gesellschaft beigetragen haben, wird zukünftig auch von körperlichen Dispositionen substituiert oder zumindest ergänzt werden. Die Zurüstung des Menschen dringt ins Innere des Körpers und vernetzt ihn informatisch mit der Welt. Dabei werden aber auch medizinische Probleme zunehmen. Materialunverträglichkeiten und Funktionsstörungen bei Implantaten nähren bereits heute die Skepsis gegenüber allzu euphorischen Visionen. Allerdings wird auch der neue Mensch seinen genetisch und technisch aufgerüsteten Leib als etwas Vorgegebenes erfahren, das sich weder völlig abstreifen noch vollständig transparent machen lässt. Auch er wird verletzlich und sterblich sein. Seine Leiberfahrung wird noch immer eine ‚unmittelbare‘ sein, wobei diese Unmittelbar-

keit vielleicht in einer spontanen Koordinations- und Integrationsleistung erfahren wird und weniger in einem leiblichen Spüren. Gewiss wird die Disponibilität des eigenen Körpers eine neue Erfahrung mit sich bringen, die sich nicht aus Training, sondern durch einen äußeren technischen Eingriff ergibt.

Die Unverletzlichkeit des Körpers und damit der Eingriff in ihn wird rechtlich wohl anders bewertet werden, wenn er auf informatischer Basis erfolgt und kaum Spuren im organischen Teil des Körpers hinterlässt. Vielleicht werden wir künftig schmerzende Körperteile abschalten und Körperfunktionen ‚outsourcen‘ können. Vielleicht wird es wie in Nicoletis Affenexperiment (Nicoletis 2001) möglich sein über einen neuronal gekoppelten künstlichen Arm für gefährliche Verrichtungen zu verfügen. Die Frage wird aber sein, ob wir diesen Arm so spüren werden, dass wir seine Potentiale wirklich ausschöpfen können, denn dazu gehört auch die Erfahrung des Schmerzes bzw. der Verletzbarkeit, die zur Vorsicht gemahnt. Wahrscheinlich wird die Möglichkeit auf seinen Leib ‚zu hören‘, um ihn vor Gefährdungen zu schützen, eingeschränkt sein, wenn Fehlfunktionen von Implantaten verzögert oder nur noch über Kontrollapparaturen wahrgenommen werden.

Die permanente Überprüfung von Vitaldaten, die informatische Verknüpfung mit Apparaturen innerhalb und außerhalb des Körpers ist bereits heute möglich, und zwar nicht nur bei Kranken in der Intensivstation. Die permanente Überwachung und die damit verbundene Fixierung unserer Existenz auf Gesundheit werden nicht nur Auswirkungen auf ein transformiertes Gesundheitswesen, sondern auch auf unsere Psyche haben.

Unweigerlich führt die technologische Aufrüstung des Körpers zu einer verstärkten Anmessung des Gesundheitsverständnisses an technische bzw. ökonomische Kategorien wie Funktionalität und Effizienz. Apparative Stimulierungen und Regulierungen unseres Körpers werden unsere Leiberfahrung begleiten. Es werden künstliche Rhythmisierungen des Organismus möglich sein, die an Arbeitszeiten und Rollenfunktio-

nen angepasst sind. Risikopatienten werden eine automatisierte Überwachung erfahren. Der Mensch-Maschine-Hybride wird eine leistungsfähigere, optimierte Form des bisherigen Menschen sein, der in neuartiger Weise körperliche Defizite und Schwächen wird kompensieren können.

Der Organismus muss sich auf Bedingungen einstellen, die neue Weisen der Interaktion mit der Umwelt verlangen, wenn diese durch ubiquitäre Systeme intelligent geworden ist und Umwelt und Gesellschaft eine unsere Aufmerksamkeit übersteigende Interaktion erfordert. Das Anwachsen automatisierter Interaktionsprozesse wird angesichts wachsender Komplexitäten unvermeidbar, aber auch unvermeidbar mit Entmündigungen oder zumindest Entmächtigungen verbunden sein. Wir werden gezwungen sein, notwendige Interaktionen an Assistenzsysteme abzugeben, die intra- als auch extrakorporal agieren können.

Normalität wird verstärkt an technische und ökonomische Abläufen angemessen und eine Synchronisierung von intra- und extrakorporalen Abläufen angestrebt werden.

Die allmähliche Ankündigung von Krankheit, die Einstellung des Körpers auf die Möglichkeit einer Selbstheilung wird nur noch ‚ein‘ Erfahrungstyp von Erkrankung sein. Es ist wahrscheinlich, dass wir von Systemen, die unsere Körperfunktionen überwachen, Hinweise auf Störungen bekommen werden; denkbar ist aber auch, dass Mitteilungen direkt an Spezialisten gehen oder an extrakorporale Steuersysteme, die die Störung beheben, bevor wir sie bemerken und sie schwerwiegende Folgen zeitigt. Der Leib wird uns dann möglicherweise ‚äußerlich‘ werden, d.h. all das, was ihn bisher auszeichnete, seine geschichtliche Disposition und seine intuitive Zugänglichkeit, werden sozusagen explizit und von außen zugänglich und beeinflussbar, wodurch wir dementsprechend nicht mehr Herr im eigenen Haus sein werden. Die Medizin wird noch mehr als heute als Body-Engineering zu verstehen sein, das eine hohe technische Spezialisierung verlangt. Gesundheit ist dann zu einem erheblichen Maße eine Sache der Verschaltung intelligenter Implantate.

Gernot Böhme sieht in Descartes' ontologischer Scheidung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ das Ereignis, in dem die Unterscheidung von Leib und Körper gründet. (Böhme 1985) Wenn der subjektiv erfahrene Leib schon bei Descartes eine Transformation zum objektiven Körper erfährt, quasi als Körper eines anderen erscheint und es dabei zu einer Entfremdung vom eigenen Leib kommt, dann wird diese Entfremdung sozusagen eine Steigerung erfahren. Mit der Objektivierung geht eine Substitution und Desartikulation des Leibes einher. Wenn der Körper technisch auf kulturelle Bedingungen und Umweltbedingungen eingestellt werden kann, bedeutet das auch, dass Widerstandserfahrungen im Sinne des Anzeigens körperlicher Belastungen zugunsten der Ausschöpfung körperlicher Potentiale eingeschränkt werden. Wir werden Steigerungen unserer körperlichen Leistungsfähigkeit erreichen, ohne dass Training, Gewöhnung und Konzentrationseffekte die zentrale Rolle spielen. Was derzeit medikamentös eine problematische Steigerung erfährt, kann künftig wohl auch auf technischem Weg bewerkstelligt werden.

Der Umgang mit körperlichen Schwächen wird ein anderer sein, wenn diese durch äußerliche Steuerungen behoben werden können. Und gewiss ist auch mit der Definition neuer Krankheiten zu rechnen, die sich aus dem Verlust von apparativ hergestellten Vermögen ergeben. Krankheiten werden sich vermehrt als technische Probleme darstellen, für die auch technische Lösungen gefunden werden müssen. Technisch bedingte Todesarten durch die Infizierung intelligenter Implantate mit Viren sind denkbar.

Welche Metaphysik artikuliert sich hinter dem Wandel unseres Gesundheitsverständnisses?

Das zugrunde liegende Menschenbild ist das eines pragmatisch und rational agierenden Wesens, das alles tut, um seine körperliche Belastbarkeit und Leistungsfähigkeit zu verbessern. Selbst die Genussfähigkeit wird unter den Aspekt

der Leistungsfähigkeit gestellt. Störungen sollen instantan beseitigt werden. Wir steigern unsere Leistungsfähigkeit nicht durch Training, sondern durch die Manipulation einer Apparatur. Gesundheit, Wohlbefinden und Leistungsfähigkeit sollen lebensunabhängig und ohne Umwege erreicht werden.

Die technische Durchdringung der biologischen Disposition des Menschen lässt sich in einen Zusammenhang stellen, den Heidegger erörterte, als er die moderne Technik als eine Endgestalt des stellenden, also thetischen metaphysischen Denkens bestimmte. Dieses Denken versucht alles Seiende, so auch den menschlichen Körper, verfügbar zu machen. Alles soll berechenbar und das Ereignishafte zum Verschwinden gebracht bzw. aus dem Leben ausgeschlossen werden. Der menschliche Körper soll völlig in die menschliche Verfügbarkeit gestellt werden. Allerdings erfährt diese Verfügbarkeit eine Unterwanderung durch ihre eigenen Hervorbringungen. Die Hegel'sche Befreiung der Mittel von den Zwecken bedeutet, dass sich eine quasi autonom werdende Informationstechnologie der unmittelbaren Steuerung entzieht. Es ist eine Konsequenz des ‚stellenden Denkens‘, dass es sich selbst unterwandert, wenn es automatisiert wird. Das thetische Denken als ein Denken totaler Berechenbarkeit arbeitet damit an seiner eigenen technischen Substitution.

Welche Rolle spielt nun diese Metaphysik für die Institutionen der Biopolitik?

Die Institutionen der Biopolitik, die Interessenvertreter des Gesundheitswesens und die politischen Koordinatoren und Moderatoren also, teilen zunächst die Auffassung, dass das Gesundheitssystem unter ökonomischen Präferenzen steht. Dies schließt die Erfassung des menschlichen Körpers als ökonomische Ressource ein, die zur Erhaltung sozialer Aufgaben und der allgemeinen Wirtschaftskraft benötigt wird. Das Wohlergehen des Individuums muss sich in utilitaristischer Manier quantifizieren lassen. Die technische Aufrüstung des mensch-

lichen Körpers wird einerseits durch die Idee der menschlichen Freiheit gerechtfertigt, die dadurch eine Vermehrung von Handlungsoptionen erfährt. Andererseits erfährt sie durch das Eindringen technisch-ökonomischer Normierungen ins Körperinnere eine Einschränkung. Es findet eine Anpassung des menschlichen Körpers an allgemeine Normierungen statt. Der Körper wird kompatibel gemacht mit gesellschaftlichen Erwartungen. Ein harmonisches Ineinandergreifen individueller und allgemeiner Interessen wird angestrebt. So erfährt die künftige ‚Menschmaschine‘ einerseits eine Ermächtigung, andererseits wird sie nicht mehr als Individuum, sondern als Typus in die rationalen Ansprüche der Gesellschaft eingebunden. Eine Entsozialisierung des Individuums findet insofern statt, als es den Mitmenschen streng genommen nicht mehr braucht. Die Überwachung, Steuerung und Wartung der eigenen ‚Maschine‘ kann zumindest längerfristig auch von intelligenten Systemen sowie Robotern übernommen werden, die alles zum Besten der Menschmaschine und für seine kompatiblen Begehren einrichten.

Es stellt sich damit die Frage, wann die technische Transformation des Menschen in dessen Entmündigung umschlägt. Wenn intelligente Systeme über mich und mein Wohlbefinden wachen und mich auf allgemeine Bedürfnisse einstellen, dann ist mit einer ‚Einmoderierung‘ meiner Bedürfnisse und einer Verknappung von Wahlmöglichkeiten zu rechnen. Die Metaphysik, die hinter der Transformation unserer körperlichen Disposition und der Institutionen, die darüber wachen, steht, hat ein Potential zur Entmündigung. Damit findet ein Gedanke seine Fortführung, den Adorno und Horkheimer in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ formuliert haben, nämlich dass das Individuum unter die Walze einer instrumentellen Vernunft geraten kann, die zwar ein hohes Maß an Gleichheit schafft, aber Besonderung auch einebnet. (Horkheimer/Adorno 1971: 151ff.) Besonderung im Falle des Gesundheitswesens wäre in gewisser Weise dann Ausdruck einer zu behebenden Störung.

Zur institutionellen Rahmung des Gesundheitsdiskurses

Versuchen wir nun unsere Überlegungen zum Wandel des Gesundheitsverständnisses unter institutionellen Gesichtspunkten zu vertiefen. Der Gesundheitsdiskurs dient dabei als Exempel, um zu zeigen wie sich Subjektivierung innerhalb institutioneller Rahmungen vollzieht. Er handelt sich aber um kein beliebiges Beispiel. Der Gesundheitsdiskurs eignet sich in besonderer Weise Auskunft über das gesellschaftliche und individuelle Selbstverständnis zu geben, da er Normierungsprozesse und die Rolle von Leidenserfahrungen und ihrer Artikulation für Subjektivierungsprozesse exponiert. Diese Artikulation geschieht nicht in der Weise eines philosophischen Ringens um Begriffe, sondern als narrativer Ausdruck von Differenzierung. Der Mensch ist – um es mit Schapp zu sagen – ein in Geschichten verstricktes Wesen. (Schapp 1953) Diese Geschichten laufen aber dem Allgemeinen und Typologischen zuwider.

Die Überlegungen zur institutionellen Rahmung des Gesundheitsdiskurses sollen entlang folgender Fragen entwickelt werden:

1. Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis unter dem Einfluss der technischen Verbesserung körperlicher Dispositionen und welche Rolle spielen Institutionen in diesem Wandel?
2. Welche Rolle spielt der Gesundheitsdiskurs für das menschliche Selbst- und Gesellschaftsverständnis?
3. Wie artikulieren sich narrative Subjektivierungsprozesse innerhalb institutioneller Rahmungen des Gesundheitsdiskurses?

Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis unter dem Einfluss der technischen Verbesserung körperlicher Dispositionen und welche Rolle spielen Institutionen in diesem Wandel?

Ein neues Menschenbild, das mit unserem Gesundheitsverständnis verknüpft ist, ist nicht nur neuen technischen

Möglichkeiten geschuldet, sondern auch institutionellen Normierungen. Institutionen sind sozusagen Instanzen der Verzögerung, die einen Raum für bestimmte Artikulationen und Handlungen zur Verfügung stellen, diesen aber zugleich durch Ankerpunkte und Rahmungen, ohne die die Institution selbst gefährdet wäre, verengen. Institutionen entlasten, orientieren und ermächtigen den Menschen, sie beschränken ihn aber auch und lassen ihn Differenzen wahrnehmen, insofern sie sich in Normierungen artikulieren, die sich mit den Ansprüchen, Intentionen und Dispositionen des Individuums nicht decken. Subjektivität artikuliert sich nicht nur in einem raumzeitlichen Individuationsprinzip, sondern auch in der Erfahrung einer Abweichung der eigenen Intentionen und Dispositionen von solchen Normierungen. Das Selbstempfinden artikuliert sich nicht im Typologischen, sondern in einer Differenzenerfahrung, nicht zuletzt in einem empfundenen Leiden. Jedes Leiden, jede Krankheit hat physische, psychische und soziale Komponenten. Die soziale artikuliert sich nicht zuletzt in der gesellschaftlichen Anerkennung oder Nichtanerkennung des Leidens.

Schauen wir damit auf institutionelle Rahmenbedingungen, die für die Normierung unseres Gesundheitsverständnisses in Zeiten der technischen Aufrüstung des Körpers verantwortlich sind. Der Mensch entlastet sich mit Hilfe von Technik von den Fährnissen und Widerständen des Lebens und versucht seine Lebenssituation zu verbessern bzw. sie komfortabler und sicherer zu machen. In Bezug auf körperliche Vermögen heißt das, dass man sich Technik im Sinne individueller Vermögen durch Übung aneignet und damit die Leistungs- und Widerstandskraft erhöht. Man verbessert sein Handlungsvermögen aber natürlich auch durch Werkzeuge, Maschinen und Apparaturen. Diese Techniken entwickeln sich:

1. auf einer bestimmten Kulturhöhe, also einem kulturellen bzw. technischen Stand. Kultur und Technik sind zwar nicht deckungsgleich, stehen aber in einem korrelativen Verhältnis. Kultur hat eine technische wie Technik eine kulturelle Dimensi-

on. (Janich 2006: 15ff.) Kultur ist ein Wertgefüge, eine ästhetische Konfiguration und Umweghaftigkeit. Technik bringt kein Wertgefüge hervor, kann es aber verfestigen. Technik widerstreitet aber in gewisser Hinsicht der Umweghaftigkeit, da sie auch Ausdruck der Optimierung von Mitteln und Mitteleinsatz ist. Kulturhöhe meint die akzeptierten und verknüpften technischen Dispositionen des Lebens, hinter die eine Kultur nur zurückgehen kann unter dem Verzicht auf Entlastungs- und Handlungspotentiale.

2. Die Rahmenbedingungen artikulieren sich in ökonomischen und politischen Voraussetzungen für die Technikentwicklung wie Akzeptanz- und Gewinnerwartungen oder in staatlichen Steuerungsprogrammen zur Durchsetzung bestimmter politischer Visionen. Ökonomische und politische Rahmenbedingungen sind nicht unabhängig voneinander.

3. Rahmenbedingungen artikulieren sich nicht zuletzt in Tradierungen und Werthaltungen, z.B. in Rollenerwartungen, Hierarchisierungen und Präferenzen von Gruppen.

In Bezug auf die technische Steigerung körperlicher Vermögen ist deshalb auch zu fragen, wie bestimmte Gruppen mit technischen Optionen umgehen, ob gemeinsame Nutzungen von technischen Artefakten angestrebt sind oder nur individuelle. Derzeit wird die Nutzung technischer Errungenschaften offensichtlich individualistisch ausgelegt, Ermächtigung meint insofern v.a. Selbstermächtigung.² Es gibt aber auch teilbaren Besitz und damit teilbare Technologienutzung. Teilbarkeit hat in Bezug auf eine körperliche Potentiale steigernde Technologie zumindest eine doppelte Bedeutung: Es stellt sich nicht nur die Frage, ob teure intelligente Implantate wiederver-

2 Gewiss kann man das aus einer ökonomiekritischen Perspektive auch anders sehen. Wenn man an die ökonomische Entwicklung der IuK-Medien denkt, dann ist gewiss eine enorme Machtverschiebung zu monopolistischen Strukturen zu konstatieren. Selbstermächtigung wäre insofern nur eine Scheinermächtigung, die Verhaltenssteuerung keineswegs ausschließt.

wendet werden können, sondern auch, ob Implantate, die sich selbständig mit ihrer Umgebung austauschen und den Körper entsprechend allgemeiner Normierungen orientieren, so genutzt werden können, dass ein allgemeiner Anspruch auf die Verwertung der gesteigerten Leistungsfähigkeit erhoben werden kann. Letzteres birgt natürlich Probleme: Die Steigerung von Vermögen ginge dann einher mit einem ökonomischen oder gesellschaftlichen Nutzungsanspruch.

Institutionen des Gesundheitswesens haben entscheidenden Einfluss auf unser Gesundheitsverständnis, denn Gesundheit ist nicht nur Leriches ‚Schweigen der Organe‘. Sie legen fest, welche Erwartungen an körperliche Vermögen zu stellen und welche Normen zu erfüllen sind um gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen.

Welche Rolle spielt der Gesundheitsdiskurs für das menschliche Selbst- und Gesellschaftsverständnis?

Zwar wird Krankheit infolge institutioneller Normierungen auch typologisch gefasst, Leidenserfahrungen lassen sich aber nicht ohne weiteres normieren, wenngleich auch sie typologische Anteile haben. Fakire oder Angehörige von Jagdvölkern erfahren körperliche Leiden anders als wir. Physische Abweichungen allein schaffen noch keine Leiden. Leiden können auch durch soziale Erwartungen und sozialen Druck entstehen, die letztlich auch über Institutionen des Gesundheitswesens definiert werden.

Gesundheit wird zwar über institutionelle Normierungen definiert, artikuliert sich aber letztlich in einer subjektiven Befindlichkeit. Dabei stoßen wir an Grenzen des typologisch Erfahrbaren. Empfundene wird nichts Typologisches, sondern etwas Besonderes und Eigenes, das wie der eigene Tod nicht geteilt werden kann. Die Erfahrung von Gesundheit und Krankheit ist individuell, wobei allgemeine Normierungen als Folie des Selbstempfindens eine Rolle spielen. Schmerzempfindung ist aber noch kein Ausdruck von Krankheit, was jeder Ausdauersportler und natürlich jede Mutter weiß.

Individuelle Abweichungen werden nicht nur empfunden, sondern auch artikuliert. Für die Ausbildung einer stabilen und selbstbewussten Persönlichkeit spielt die Artikulation der Differenzerfahrung eine wichtige Rolle. Über die Selbsterzählung findet eine soziale Positionierung statt und zwar notwendigerweise innerhalb einer sozialen Fügung. Schon die Sprache, die man verwendet, ist eine solche Fügung. Es gibt unterschiedliche soziale Rahmungen der Selbsterzählung: familiäre und kulturspezifische, Rahmungen durch Zuhörerschaften mit unterschiedlichen Verständnishorizonten usw. (Wiegerling 1989: 31ff.) Gehen wir auf einige zentrale Aspekte der Selbsterzählung ein. Sinn der Selbsterzählung ist die Sichtbarmachung eigener Verstrickungen, Besonderungen und Positionierungen in der Welt. Dies geschieht, indem emotionale Bindungen, Abneigungen, Stimmungen und Präferenzen artikuliert werden. Durch die Selbsterzählung wird aber auch die Möglichkeit einer Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der eigenen Verstrickungen und Positionierungen durch den anderen eröffnet. Die Selbsterzählung ist eine radikal nominalistische Tätigkeit. Es geht darin nicht um Begriffsarbeit wie in der Philosophie oder um die Operationalisierung von Begriffen wie in technischen Disziplinen, sondern um das, was sich einer Verallgemeinerung entzieht. Damit entzieht sich die Selbsterzählung aber auch Rationalisierungsformen, insofern diese auch Neutralisierungsformen sind, deren Zweck darin besteht, Individuelles nur als Fall zuzulassen. Psychotherapien sind darauf angelegt dem Patienten einen Blick auf sich als Fall zu eröffnen; andererseits gibt es aber auch ein Leiden daran, nur noch als Fall wahrgenommen zu werden. Die Würde des Menschen liegt ja nicht zuletzt darin, dass dessen Einzigartigkeit anerkannt wird. Heilung und Leiden stehen damit in einem konfligierenden Verhältnis

Jede Gesellschaft formuliert Erwartungen, die unsere körperlichen Vermögen betreffen. Vom Mangel an Ausdauer bis zum sexuellen Versagen, jede Form körperlichen Ungenügens kann zum Anlass einer narrativen Positionierung und damit zur

Leidensartikulation werden. Leiden, gleich ob es sich um physisches oder psychisches Leiden handelt, kann zu Einschränkungen und Blockierungen der Handlungsfähigkeit führen. Leidenserfahrungen haben für die Selbsterzählung eine fundamentale Bedeutung, weil sie mit Widerstandserfahrungen verbunden sind, mit Erfahrungen, dass sich die Wirklichkeit nicht unserem Willen fügt. Für das gesellschaftliche Selbstverständnis ist der Gesundheitsdiskurs zugleich ein Diskurs über die eigene Funktionalität, wobei dabei ein Maßstab entwickelt wird, an dem sich Dysfunktionalitäten messen und kategorisieren lassen.

Halten wir fest: Die narrative Selbstpositionierung hat für Subjektivierungsprozesse eine besondere Bedeutung, weil sich 1) in ihr die Differenzenerfahrung artikuliert, die das Subjekt auszeichnet; 2) in ihr Widerstandserfahrungen artikulieren und 3) durch sie die Möglichkeit einer sozialen Anerkennung und Nichtanerkennung eröffnet.

Wie artikulieren sich narrative Subjektivierungsprozesse innerhalb der institutionellen Rahmungen des Gesundheitsdiskurses?

Der institutionelle Selbsterhaltungstrieb äußert sich darin, dass veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen mit bestehenden institutionellen kompatibel gemacht werden. Das heißt, es werden – von revolutionären Umbrüchen abgesehen – immer nur einzelne Momente verändert, nie das gesamte System. Dies gilt auch für die Rahmenbedingungen, in denen sich Gesundheitsvorstellungen artikulieren. Institutionen sind variable Größen. Familienstrukturen etwa können sich ändern. Es kann zu einer Erweiterung oder Verengung des Familienbegriffs, ja zu einer Formalisierung des Begriffs kommen, die absieht vom Geschlecht der Partner, von Vorstellungen der Dauer und Intensität familiärer Bindungen. Nicht jedoch kann die Vorstellung verabschiedet werden, dass es sich um emotio-

nale Bindungen handelt, die sich durch eine besondere Nähe und Vertrautheit von Menschen auszeichnen. Familienpolitik wäre demzufolge eine Politik sozialer Gruppen mit besonderen, nicht nur rationalen Bindungen ihrer Mitglieder.

Institutionelle Fügungen sind Rationalisierungshilfen, die den Menschen entlasten sollen. Da Institutionen ein Eigenleben entwickeln, können sie den Menschen nicht nur von beschwerlichen Tätigkeiten befreien und frei machen für kreative und sozusagen höherstufige Tätigkeiten, sie können ihn auch entmündigen, wenn sie ihm Entscheidungen abnehmen. Im Falle der Gesundheit geht es in institutionellen Rahmungen um den Versuch etwas rational zu erfassen, was nur eingeschränkt rational zu fassen ist. Gesundheit ist ein elementarer Ausdruck subjektiver Befindlichkeit und gesellschaftlicher Funktionalität, d.h. Individuum und Gesellschaft gehen im Gesundheitsverständnis eine Verbindung ein, die sich in einer Spannung artikuliert, da subjektive Befindlichkeit und gesellschaftliche Funktionalität nicht zur Deckung kommen.

Krankheiten artikulieren sich in der Regel als starke Abweichungen von Normen. So kann Fettleibigkeit als Krankheit gelten, muss es aber nicht. Selbst wenn wir konstatieren, dass sie statistisch die Lebenserwartung senkt, muss dies noch nicht notwendigerweise als Krankheit gewertet werden. Viele Naturvölker messen – gemessen an der durchschnittlichen Lebenserwartung – eher der Ausgezehrtheit eine lebensverkürzende Wirkung bei. Was eine Krankheit ist, ergibt sich aus dem eigenen Körperempfinden, der jeweiligen Erfahrung mit Mitmenschen und den Normierungen durch die Institutionen des Gesundheitswesens. Immer wieder werden neue Krankheiten aufgrund neuer medizinischer Erkenntnisse definiert. Diese Erkenntnisse werden in Bezug auf statistische Lebenserwartungen und gesellschaftliche Erwartungen an körperliche Agilität gewonnen. Wie auch immer wir Gesundheit sehen, sie ist eine relational bestimmte Angelegenheit. Damit ist nicht bestritten, dass es Krankheiten zum Tode gibt, die unwiederbringlich aus

der Gemeinschaft herausführen und ein soziales Leben verunmöglichen. Es soll auch nicht der widersinnige Versuch unternommen werden, Krankheit auf soziale Aspekte und Relationen zu reduzieren. Es soll hier nur betont werden, dass es in erheblichem Maße Krankheiten gibt, die nicht jenseits sozialer Relationen definiert werden können, da sie mit Ansprüchen an auszufüllende Rollen verbunden sind.

Gesundheitsempfinden und die Reflexion auf den Gesundheitsdiskurs sind von fundamentaler Bedeutung für das Selbstverständnis des Individuums. Es gibt gesunde und kranke Zustände und Verhältnisse. Entscheidend ist, dass das Individuum nie im allgemeinen Diskurs aufgeht. Es geht in der ‚narrativen Selbstpositionierung‘ darum, einen Ort neben dem Allgemeinen zu finden bzw. eine besondere Perspektive auf das Allgemeine zu erlangen. Dies geschieht in der Weise der Artikulation einer Differenz zwischen eigener Befindlichkeit und dem normierten Verständnis. Der institutionell gerahmte Gesundheitsdiskurs ist ein zentraler Ausdruck des Normalitätsdiskurses. Subjektivität ist auf Allgemeinheit bezogen und bestimmt sich in Abgrenzung von ihr. Erfährt der eigene Körper eine technologische Aufrüstung durch Implantate, dann ist die Möglichkeit einer Entsubjektivierung gegeben, da technische Artefakte zwar individuell justiert, nicht aber hergestellt werden. Implantate überwachen, steuern oder ersetzen Körperfunktionen, sie ersetzen aber nicht ein Organ, sondern nur bestimmte organische Funktionen, die im Implantat artikuliert sind. Solange wir von einem Menschen reden, der organisch vermittelt ist und organischen Alterungsprozessen unterliegt, gehört die Differenz Erfahrung und damit die Erfahrung der Individualität zu seinem Selbstverständnis.

Die narrative Selbstbestimmung des Menschen ist eine Artikulation dessen, was sich dem rein Begrifflichen entzieht. Im Erzählen wird sozusagen das Begriffliche durch eine fortwährende Selbsterzählung aufgelöst bzw. in einen Widerstreit mit sich selbst geführt. Die eigene Position wird nur ex negativo

bestimmt. Subjektivierung heißt, dass das Subjekt in seiner Einmaligkeit exponiert wird. Es stellt sich im Zusammenhang der technischen Aufrüstung des menschlichen Körpers die Frage, ob die Verfügbarkeit des eigenen Körpers mit der Auslöschung der Leiberfahrung und damit auch der Historizität erkaufte ist. Der Leib ist ja zugleich ein kulturelles Phänomen, das immer wieder aufs Neue hermeneutisch erschlossen bzw. ausgelegt werden muss. Verfügen können wir aber nur über etwas, was Widerständigkeit quasi aufgegeben hat. Historizität artikuliert sich aber immer als Widerständigkeit und damit Unverfügbarkeit, da das Geschehene nicht mehr verändert und das Künftige nicht vollständig kalkuliert werden kann.

Unterschlägt nun eine Biopolitik, die die Steigerung körperlicher Fähigkeiten als Ausdruck menschlicher Freiheit versteht, nicht auch, dass die menschliche Einmaligkeit und damit Würde nur gewährleistet werden kann, wenn der Mensch in seiner leiblichen Substanz unverfügbar bleibt? Unverfügbarkeit artikuliert sich aber nicht zuletzt in Formen narrativer Subjektivierung. Ein Typus Mensch hat keine Würde, sondern nur ein Wesen, das an einem konkreten Ort und zu einer konkreten Zeit handeln kann. Wir müssen uns deshalb fragen, wie weit wir das Eindringen von Technologien in den Körper akzeptieren wollen, wie weit körperliche Dispositionen gesellschaftlichen Erwartungen angepasst werden sollen und wann diese in eine allgemeine Verfügbarkeit geraten?

Ermächtigung und Entmündigung sind gegenwärtig gleichermaßen zu konstatieren. Ermächtigung findet statt, wenn der eigene Leib in die Verfügbarkeit des Menschen gerät und so zum Ausdruck menschlicher Freiheit wird. Entmündigung findet aber zugleich statt, wenn der aufgerüstete Körper einer Spezialkenntnisse erfordernden Fremdwartung bedarf und es zu Interaktionen mit der Umwelt kommt, die vom Einzelnen willentlich nicht mehr initiiert und gesteuert sind. Ermächtigung findet statt, wenn körperliche Fähigkeiten ohne Trainingsaufwand erweitert und verbessert werden können.

Entmündigung findet aber ebenso statt, wenn die technologischen Bedingungen der Ermächtigung sich einer individuellen Steuerung entziehen. Ich kann die Errungenschaften einer körperliche Potentiale steigernden Technologie zwar nutzen, sie aber nicht selbst installieren, warten und steuern, wenn die Schnittstelle zwischen Organismus und Apparatur verschwindet. Vielmehr wird es neue Weisen der Interaktion mit der Welt geben. Artikulationen und Desartikulationen der Weltwahrnehmung werden wesentlich durch intrakorporale Technologien bestimmt sein, die ich bin und zugleich nicht bin. Ich kann mich auf diese Technologie einlassen, lasse mich damit aber auch auf eine Entindividualisierung ein. Die Institutionen des Gesundheitswesens werden dafür sorgen, dass der technisch aufgerüstete Körper bestimmten Erwartungen entspricht. Eine Zurücknahme bzw. ein Ausstieg aus der technischen Disposition lässt sich schwer vorstellen. Wer wird freiwillig auf einmal erreichte körperliche Fähigkeiten verzichten? Gesundheit als Ausdruck einer Lebensform, die Momente der Hygiene, Ernährung, Leibesertüchtigung, Regeneration, sozialer Einbettung und des Ausgleichs zwischen unterschiedlichen Aktivitäten umfasst, wird eine technische Ergänzung erfahren, die es zu bändigen gilt, wenn wir Herr im eigenen Haus bleiben wollen.

Literatur

- Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max | Adorno Theodor. W. (1971): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1944).
- Janich, Peter (2006): *Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaspers, Karl (1965): *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag (8.Auflage).
- Leriche, René (Hg.) (1936): *Encyclopédie Française*. Bd. 6. L'être humain. Paris.
- Nicolelis, Miguel (2001): "Actions from thoughts", *Nature* 409: 403-407.

- Parsons, Talcott (1967): Definition von Gesundheit und Krankheit im Lichte der Wertbegriffe und der sozialen Struktur Amerikas, in: Mitscherlich, A. u.a. (Hg.): *Der Kranke in der modernen Gesellschaft*, Köln: Kiepenheuer & Witsch: 57-87.
- Schapp, Wilhelm (1953): *In Geschichten verstrickt – Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg: Meiner.
- Wiegerling, Klaus (1989): *Erzählbarkeit der Welt*, Lebach/Mainz: Hempel.
- Wiegerling, Klaus (2012): „Der technische aufgerüstete Mensch und die Frage nach der Gesundheit“, in: Hoffstadt, Chr./ Peschke, F./ Nagenborg, M./ Müller, S. (Hg.): *Dualitäten*, Bochum/Freiburg i.B.: Projekt: 137 – 154.
- Wiegerling, Klaus (2014): „Von Leibern und Körpern zur Sekundären Leiblichkeit“, in: Klose, J. (Hg.): *Heimatschichten*, Heidelberg u.a.: Springer Verlag: 211-237.
- Wiegerling, Klaus (2015a): „Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung“, in: Adam, M.-H., Gellai, Sz., Knifka, J. (Hrsg.): *Veränderte Lebenswelten. Figurationen von Mensch und Technik*, Bielefeld: Transcript.
- Wiegerling, Klaus (2015b): „Grenzen und Gefahren der Institutionalisierung von Bereichsethiken“, in: Mahrng, M. (Hg.): *Vom Politisch-Werden der Ethik in interdisziplinärer Sicht*, Karlsruhe: KIT: 393 – 403.

**Venter (Eingeweide).
Der Mutter Körper, des Vaters
Recht. Über Institutionen und
Normen**

Ich werde versuchen, unter Berufung auf einige mehr oder weniger bekannte Texte nicht nur die Szene der Geburt, sondern auch die Szene der ersten Begegnung von Recht und Leben (mit Befürchtung und viel Zurückhaltung verwende ich das Syntagma „*blosses Leben*“) zu evozieren¹. Genauer formuliert, obwohl für mich die Bestimmungen des Lebens „als solches“ (Was ist das Leben „als solches“? Wann fängt das Leben an und wann kommt es zur Kristalisation seiner Hauptcharakteristik?) oder des rechtlichen Status des Lebens (Anfang des Lebens) oder der verschiedenen Akteure, die bei seiner „Erschaffung“ wirken, nicht im zweiten Vordergrund stehen, beabsichtige ich, das Phänomen der Schwangerschaft die Schwangerschaft zu evozieren. Ich verwende das Wort Bauch² als eine rechtliche Fiktion, um einen klaren Unterschied zwischen Institution und Norm machen zu können. Ich möchte also versuchen zu zeigen, dass ich eigentlich eine Richtung umreißt, die im Gegensatz zu Foucault und im perfekten Einklang mit etwa dem französischen (und nicht nur französischen) Strukturalismus die Institution (Bauch, Plazenta, Mutterleib, Körper der Frau, Frau, Körper der Mutter) affirmiert, die

1 Evozieren ist womöglich ein zutreffenderes Wort als Rekonstruktion.

2 Eingeweide ist die Übersetzung für *viscus*, während *venter* gewöhnlich mit Bauch, Unterleib übersetzt wird.

ohne jegliche Restriktion das Leben beschützt³. Diese Richtung würde natürlich auch einen komplizierteren Zusatz umfassen, nämlich den, dass die Institution „unter ihren übrigen Manifestationen auch die Norm setzt (oder beschützt)“ (Romano 1918: § 18) oder die Möglichkeit der Norm überhaupt bzw. die Grenze der Normativität selbst hervorbringt⁴.

Zwei Anmerkungen seien vorangestellt: Die erste bezieht sich auf meine Absicht, das stets komplizierte Verhältnis zwischen Leben und Institution zu thematisieren. Unterschiedliche Fragen ergeben sich: Widersetzt sich das Leben der Institution (Ist Leben Widerstand, besteht die Macht des Lebens darin, sich jeder Macht zu widersetzen)? Impliziert Biopolitik (und bis zu einem gewissen Punkt auch Bioethik) *a priori* einen Anti-Institutionalismus (Foucault spricht stets über die Institutionen, die unterwerfen (*assujettissement*)⁵)? Ist Leben stärker

3 Es handelt sich um ein grundlegendes, aber nicht einziges Charakteristikum der Norm.

4 In zwei kurzen Texten von 1996 „La norme et son suspens“ und „La norme doit manquer“ erklärt Derrida den Paradox, demzufolge die Bedingung der Existenz der Freiheit und der Verantwortung die Nichtexistenz oder das Fehlen der Norm ist. Die Institution oder contre-institution (die Parainstitution; das ist ein Terminus von Saint-Simon) soll den Raum des Prä-Normativen bereitstellen. (Derrida 1996a: 143-145; Derrida 1996b: 145-146)

5 1973, zur Zeit des Kurses unter dem Titel *Le pouvoir psychiatrique* insistiert Foucault: Soyons très anti-institutionaliste! (Seien wir sehr anti-institutionell!) Im Buch *La volonté de savoir* erscheint die Biopolitik auch innerhalb der Institution. 1971, zur Zeit der Diskussion mit Chomsky, meint Foucault in Bezug auf die Familie: „Es scheint mir, dass in einer Gesellschaft wie unserer die wahre politische Aufgabe ist, das Spiel der Institutionen zu kritisieren, die scheinbar neutral und unabhängig sind; sie auf solche Weise zu kritisieren und anzugreifen, um die politische Gewalt, die darin obskur praktiziert wird, zu demaskieren und dann gegen sie zu kämpfen. (Chomsky; Foucault 2006: 69) Der entscheidende Moment befindet sich in den Vorlesungen von 1974 *La verité et les formes juridiques* (Foucault 1994). Foucault beschreibt mehrere Funktionen der Unterwerfung, die die Institutionen ausüben. Die deutsche Übersetzung weicht hier etwas vom französischen Original ab. „La deuxième fonction des institutions

als Norm oder ändert es sie?⁶ Ist das philosophische Denken normativ oder stellt die Philosophie das Leben in Frage?⁷ Soll das Leben gelegentlich oder gar notwendig geopfert werden, um das Gemeinwohl (*le Bien commun*) zu bewahren? Alle diese Fragen verweisen auf die erneute detaillierte Prüfung des Lebensstatus oder des Lebenskonzeptes (des Lebens und des Lebenskonzeptes zugleich). Ich erinnere daran, dass das Konzept „Leben“, von dem ich spreche, spät, im 19. Jahrhundert im Rahmen der stets „ambivalenten *Lebensphilosophie*“ auftaucht⁸. Am Anfang seiner ersten Vorlesung über die Theorie der Institution⁹ zitiert Georges Renard, einer der wichtigsten französischen Institutionisten und Jurist, der das Institutionalismus von Maurice Hauriou berühmt gemacht hat, einen

d'assujettissement (Unterwerfungsinstitutionen, fehlt in der deutschen Übersetzung) est non plus celle de contrôler le temps des individus, mais celle de contrôler simplement leur corps.“ (Foucault 1994)

6 Die Population z. B. die Anzahl der auf Kosovo gruppierten albanischen Bevölkerung, die weitaus grössere Anzahl der Albaner im Vergleich zu den Menschen von serbischer Abstammung auf einem an den Staat Albanien angrenzenden Territorium könnte ein ausreichendes Argument für die Abspaltung sein, durch die gleichzeitig das Gesetz der Republik Serbien und die Norm des internationalen Souveränitätsrechts und der Unverletzlichkeit der Grenzen gebrochen wird.

7 Im unveröffentlichten Seminar „Les normes et le normal“ aus dem Jahr 1966 im Kapitel *Jugement, valeur et vie* schreibt Canguilhem über die Philosophie, dass sie ein negatives, das Leben negierendes Element in das Leben hineinbringt. Canguilhem sagt auch: „Im Verhältnis zum Leben kann Philosophie nur nachfolgen, nur nachträglich sein. (La philosophie ne peut être que seconde par rapport à la vie.) Die Eigenschaft der Philosophie, nachträglich zu sein, führt unmittelbar den Normbegriff ein. (Le caractère second de la philosophie introduit directement la notion de norme)“. Das Zitat wurde übernommen aus Le Blanc 1998: 18.

8 Vgl. Canguilhem 1989 : 527. Vgl. § 5.1; „Ambivalenzen der Philosophie“, Gehring 2010: 142-154; Text aus dem Jahr 1966, Canguilhem 1979: 335-364.

9 Die Vorlesungen wurden 1930 im Buch von Renard *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique* veröffentlicht. Dieses Fragment befindet sich auf der Seite 31-32. (Renard 1930 : 31f.)

chinesischen Philosophen. Über das Fragment sagt Renard, dass es keinen sentimental Lyrismus darstellt, sondern in eine „experimentale Psychologie“ gehört. In der Kombination mit einigen Sätzen von Thomas von Aquin könnte es die erste Assotiation auf die Grundfrage von Renard sein, mit dem er sein Zyklus der Vorlesungen anfängt : „Was ist Institution ?“ (*Qu'est-ce que l'institution?*). Ich wiederhole nun viele Jahre später diesen Abschnitt nicht nur, um zu illustrieren, dass das „biopolitische Moment“ bei Renard implizit vorhanden ist, sondern um zu zeigen, dass die Biopolitik in der Figur oder dem Konstrukt, den wir „Institution“ nennen, eingerahmt ist. Denn parallel dazu, dass darunter ein Prozess der permanenten Institutionalisation¹⁰, d. h. des systematischen und ethischen Handelns (Es gibt keine Institution ohne das, was Christoph Hubig mit Ethik des institutionellen Handelns meint)¹¹ verstanden wird, möchte ich betonen, beschützt und konserviert die Institution das Leben (das einzelne Leben, das Leben aller und das Leben als solches). Genauer formuliert, die Institution beschützt gerade das, was sie zerstört und ihr Widerstand leistet oder sich ihr unaufhörlich widersetzt. Wenn wir uns die ersten institutionellen Akte oder Gesten vornehmen¹², so scheint klar zu sein, dass das Leben des Einzelnen oder die Leben der Einzelnen in einem neuen rechtlichen oder pseudorechtlichen (fiktiven oder realen) Entität inkorporiert und darin aufgehoben werden. Nicht nur dass diese rechtliche Entität oder Identität eine größere Macht besitzt oder erzeugt¹³, son-

10 Die Institution meint eigentlich Institutionalisieren oder Institutionalisierung (Institutionalisierung, ein Terminus von Axel Honneth).

11 Bestimmungswort „Institution“, in: Görres-Gesellschaft, Staatslexikon (Lipp; Hofmann; Hubig 1986: Bd. 3, 99-109).

12 Im Hinblick auf Dauern in Zeit und Raum, versteht sich ein System von Pflichten und Rechten von selbst. Die Akten sind also institutionell, weil sie die Gruppe konstituieren, die zusammen arbeitet, die auf eine bestimmte Weise ko-operativ ist.

13 Das ist wichtig für alle, nicht nur für Foucault, sondern auch für Searle,

dern auch muss sie das Leben beschützen und generieren oder regenerieren. Die Institution ist immer generativ. Und hier mögen jene Worte von Renard bzw. von dem unbekanntem berühmten chinesischen Philosophien stehen:

„Ich liebe das Leben, aber genauso liebe ich jene, die meine Nahestehenden: jene, deren Blut durch meine Adern fließt, deren Seelen der Duft des gemeinsamen Geburtlandes anspricht, die auf die selben Erinnerungen und die selben Hoffnungen stolz sind, jene, die mit mir im selben geistigen Körper sind. *Ich bin einer von ihnen* und in ihnen gibt es etwas von mir. Ich liebe das Leben, aber mein Leben ist im Leben meiner/mir Nahestehenden, weil wir alle zusammen auf demselben Weg sind. [...] Ich liebe das Leben, aber genauso liebe ich auch meine Familie, mein Vaterland, die Zivilisation, von der ich abhängе, die Kirche, die das Beste meiner Seele enthält: und wenn ich nicht zugleich beides erhalten kann, werde ich mein Leben opfern und das gemeinsame Gut bewahren, das vertvoller als mein Leben ist.“¹⁴

Die Konstruktion dieses Fragments, dessen Ursprung Renard nicht präzisiert (die Übersetzung wird durch die Erwähnung der Kirche äußerst theologisiert), scheint mir gut auf das Problem, das es latent zwischen Leben und *le Bien commun* gibt, hinzuweisen (Renard zufolge ist das allgemeine Gut synonym mit der Institution). Obwohl heute relativ leicht zu erklären ist, dass das Wort Leben, so wie es hier außerhalb des bio-

der in seinem vorletztem Buch präzise Foucault liest.

14 „J’aime la vie, mais j’aime aussi les miens; les miens dont le sang coule dans mes veines, les miens dont l’âme s’est dilatée au parfum de la même terre natale, les miens qui portent sur le front la fierté des mêmes souvenirs et des mêmes espérances, les miens qui ne sont avec moi qu’un même corps spirituel. Je suis l’un d’eux, et il y a en eux quelque chose de moi-même. J’aime la vie, mais ma vie est engagée dans la vie des miens, car nous sommes embarqués... J’aime la vie, mais j’aime aussi ma famille, ma patrie, la civilisation dont je suis tributaire, l’Eglise qui tient le meilleur de mon âme; et si je ne puis garder les deux à la fois, je sacrifierai ma vie, et je garderai le Bien commun qui vaut plus que ma vie“. (Renard 1930: 30–31)

politischen Registers¹⁵ vorkommt¹⁶, scheint mir so zu sein, dass gerade die Thematisierung der Beziehung zwischen Institution und Leben die Grenzen der Biopolitik aufzeigen könnte.

Die zweite Anmerkung bezieht sich auf den Titel des Aufrisses dieses Textes, der eine Paraphrase des Titels des 1986 veröffentlichten Textes „Le ‚ventre‘. Corps maternel, droit paternel“ (Thomas 1986) des kürzlich verstorbenen französischen Juristen Yan Thomas darstellt. Diesem Titel habe ich meinen Untertitel hinzugefügt, mit dem gesagt werden soll, dass die Institution der mütterlichen und die Norm der väterlichen Intervention ins Leben entsprechen soll¹⁷. Thomas, der Theoretiker des Römischen Rechts, der Foucault nahe stand und in Frankreich noch einen Juristen promovierte¹⁸, erklärt in diesem Text innerhalb des Rahmens der römischen Tradition die Geburt als ein Rechtsritual (*l'accouchement est un rituel juridique*). (Thomas 1986: 221) Bauch (venter) ist eine juristische Fiktion (oder die Metonymie, die die Frau oder die schwangere Frau auf Bauch reduziert) oder das juristische Individuum, dessen Titular der Mann oder der Vater ist. Im Falle dass z. B. der künftige Vater im Krieg umkommt, würde

15 Auf solchen komplizierten Stellen sollte man jedenfalls den Unterschied zwischen *zôê* und *bios* ausprobieren (diese Unterscheidung wurde bei Agamben aktuell, aber auch bei Foucault). Es wäre auch interessant zu prüfen, ob einige Werke von Scheler, Simmels „Metaphysik des Lebens“ und Plessners „Metaphysik des Lebendigen“ und „Biophilosophie“ (Die Stufen des Organischen und der Mensch aus 1928) die Politik im Rahmen der Biopolitik implizieren. Zum Beispiel in Rickerts Die Philosophie des Lebens aus 1920 lassen sich solche Formulationen finden: „So muss das biologisch-politische Ideal demokratisch sein“ (Rickert 1920: 82).

16 Es würde reichen zu betonen, dass der Narrator oder das Subjekt sein eigenes Leben manipuliert und instrumentalisiert, es von der Gruppe trennt und nicht ausreichend beschützt.

17 Mir scheint es so zu sein, dass dieser Text sehr schön durch den Kapitel 5 („Bio-Vaterschaft“) des Buches von Petra Gehring Was ist Biomacht? Ergänzt werden könnte und wo von *pater familias* die Rede ist. (Gehring 2006: 92-110)

18 Giorgio Agamben ist ausgebildeter Jurist.

sich die schwangere Frau in einer merkwürdigen Lage befinden. In ihrem Inneren wurde die männliche Ordnung und die männliche Genealogie (Baum; *un lignage masculin*) inkarniert, d. h. der Bauch ist die Inkarnation der Abwesenheit des Vaters. Die Frau trägt auch das, was nicht mehr da ist, was nicht mehr existiert. Paradoxerweise wird die Frau innerhalb dieses Protokolls das Eine (das Ganze) erst zusammen mit dem „Bauch“¹⁹, der zugleich etwas darstellt, das nicht sie ist und das nichts mit ihr zu tun hat – denn der Vater ist die Ursache (*causa*), während die Mutter die Materie (*matière*) ist.²⁰ „Die Frau wird innerhalb des Rechts als das Subjekt, das unfähig ist, sich zu übertragen (*transmettre*). So wird in einem Aphorismus von Ulpianus gesagt: ‚Sie ist der Anfang und das Ende ihrer eigenen Familie‘. Denn die völlige Übertragung ist ausschließlich männlich, weil *sich* der Vater in den Sohn überträgt, der Vater ist derjenige, der das Kind gebärt. Zunächst dank der Fiktion, dernach der Sohn ‚von dem Vater geboren wird‘. [...] Dann wegen des Brauchs, demzufolge der Vater das Kind erleichtert oder befreit das Kind (stets den Sohn) von der Erde“ (nach der Geburt wird das Kind erst auf die Erde gelegt, um dann von dort vom Vater gehoben zu werden (*tollere liberos*), um ihm auf diese Weise den Status des Menschen zu verleihen)“. (Thomas 1986: 226f.) Ich lasse nun die anhand von vielen von Yan Thomas erwähnten Beispielen (wie etwa die Geburt der Tochter, die Frage des Schwangerschaftsabbruchs usw.) detailliert entfaltete Argumentation in dem Kapitel „Bauchfütterung“ beiseite, wonach eigentlich der Vater und nicht die Mutter das Embryo füttert usw.

Indem ich mich an die Texte der ersten römischen Juristen und die Schlussfolgerungen von Yan Thomas anlehne, möchte ich nun versuchen, den Punkt auszumachen, in dem sie sich berühren. Dabei sollen die unklaren Begriffe „Leben“

19 Der lateinische Ausdruck für Embryo ist *partus*, Teil.

20 Vgl. Thomas 1986: 212f. Ulpianus kommentiert: „*Partus* ist das integrale Teil der Frau, ihr Inneres. Aber auch völlig von ihr getrennt (*plane post editum*).“ (Ulpianus, *Digesta*: 25, 4, 1).

und „Recht“²¹ durch drei Modelle (drei Skizzen) erläutert und präzisiert werden. Zwei Modelle gehören in der Tat in die Register der Fiktion, während das dritte Modell vorläufig als das institutionelle Realismus definiert werden kann. Das dritte Modell, das die ersten zwei Modelle einschließt und auf eine neue Weise formatisiert, möchte ich nicht besonders begründen, weil die Thematisierung dieses Modells mehrere Register variiert, die gerade die Realität der Institution bzw. des mütterlichen Körpers oder des Frauenkörpers affirmieren: dieser Körper ernährt das Embryo²²; der Schwangerschaftsabbruch betrifft und verletzt denselben Körper; in diesem Körper entwickelt sich das Leben und existiert vor dem ersten Geschrei und dem ersten Atemzug; statistisch ist es wahrscheinlicher, dass dieser Körper das gleiche weibliche (die Tochter) als das männliche Geschlecht gebärt; dieser Körper existiert, also ist es möglich, ihn zur Schau zu stellen und öffentlich zu zeigen (z. B. die vor 10-15 Jahren veröffentlichten Fotos der nackten und schwangeren Demi Moore oder von Monica Bellucci); der schwangere Körper ist auch weiterhin der weibliche Körper, der genießt und anziehend ist für andere (die schwangere Frau kann genießen; in den Pornofilmen gibt es den Genre „Schwangere“) usw.

Das erste Modell: die Norm geht nicht nur dem Leben voraus²³, was über das Leben in jedem Sinne hinausgeht, sondern sie „gebärt“ das Leben (fabriziert die Natur) und zugleich wird keine biologische Stütze (*support biologique*) benötigt, damit sie bestehen kann. „Als Körper ist das Embryo dem Recht fremd. [...] Als es nötig war, das Kind des Vaters (*l'enfant*

21 Das Wort „Recht“ habe ich durch zwei andere Wörter vereinfacht: Norm und Institution.

22 Die Arbeit oder das Geld, das die Männer in der Stadt oder im Staat oder der Vater des künftigen Kindes oder seine Verwandte dafür bereit stellen, oder die von der Mutter geleistete Arbeit ernährt nicht das Innere der künftigen Mutter.

23 Im Gegensatz zu Canguilhem wird behauptet, dass das Leben sekundär und nachträglich im Verhältnis zu Norm oder Philosophie ist.

du père), den Nachfolger nach dem männlichen Abstammungsbaum auszudenken, haben die Juristen die Fiktion *venter* als das Rechtssubjekt institutionalisiert. Das ist ein minimaler Grad an Existenz und Ablehnung der Meinung, dass die organische Autonomie die Bedingung dieser Existenz ist. Ganz im Gegenteil scheint akzeptiert zu sein, dass ein Jurist mit einem Wort, das einfach die künftige Rechtssituationen beschreibt, die Inkorporativität „Hoffnung in das lebende Wesen“, *spes animantis* nennt. Weit entfernt davon, dass in diesem Zustand das Leben die Bedingung des Rechts ist, im Gegenteil, diese „natürliche Existenz“ wird in das Recht einbezogen. [...] Das Recht wird durch das Gesetz bewiesen“. (Thomas 1986: 215-217)

Die Erklärung des zweiten Modells besteht im „modischen“ Bestimmungsversuch einer Fiktion, die sich dem Leben, das die Norm beherrscht, völlig widersetzt – die Fiktion des einfachen oder des blossen Lebens, d. h. des Lebens, das scheinbar allem, was nicht es selbst ist (und daher auch dem Recht bzw. der Norm), vorausgeht. Was ist also das *blosse Leben*?²⁴ Und überhaupt was ist das Leben? Oder genauer das Leben eines Leben-

24 Das Syntagma „blosses Leben“, das Benjamin vier Mal im Text „Zur Kritik der Gewalt“ verwendet, wandelt Agamben im Buch *Homo Sacer* ungerechtfertigterweise in „nacktes Leben“ (*nuda vita*). (Agamben 1995: 75) Ähnlich taucht im Buch *Nudità* das Syntagma „*nuda corporeità*“ auf. (Agamben 2009: 89) Benjamin erwähnt dieses Syntagma in Auseinandersetzung mit Kurt Hiller und seiner These, dass das Dasein als solches wichtiger als Glück und gerechtes Dasein oder Leben sei. „Falsch und niedrig ist der Satz, dass Dasein höher als gerechtes Dasein stehe, wenn Dasein nichts als blosses Leben bedeutet soll – und in dieser Bedeutung steht er in der genannten Überlegung“. (Benjamin 1965: 62) Hiller, ein grosser Aktivist der pazifistischen Bewegung (Benjamin widersetzte sich stets seinem Pazifismus) und der zu seiner Zeit aktuellen Bewegung der Homosexuellen promoviert 1908 mit der These *Das Recht über sich selbst*, in der die Begegnung der Norm und des Lebens auf eine völlig andere Weise dargestellt wird. Der Unterschied zwischen „über sich selbst“ und „an sich selbst“ wurde in der Einleitung dieses Buches erklärt. (Hiller 2010: 65)

digen (*la vie d'un vivant*)²⁵? Die Schwierigkeit bei der Ableitung der Definition oder der präzisen Bestimmung des Lebens verhält sich in der Tat komplementär zu der Schwierigkeit, das Leben als solches rechtlich zu qualifizieren. Wenn Savigny zufolge das Leben das Wesen des Rechts ist, so haben wir auch weiterhin keine rechtliche Qualifikation, sondern eine vitalistische Bestimmung des Lebens. Wenn wir nun die juristische Reduktion des „Lebens“ oder des „blossen Lebens“ auf „Anfang und Ende des Lebens“ beiseite lassen²⁶, dann bleibt uns auch weiterhin jene berühmte, ziemlich ungeschlüssige Definition vom Anfang des 19. Jahrhunderts erhalten: „Das Leben ist eine Ansammlung der Funktionen, die sich dem Tod widersetzen (*La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*). (Bichat 1994: 57) Diese Definition schließt in sich die Negation ein: die Negation und das Ende des Lebens (die Feindschaft des Todes), bietet zugleich aber zugleich ein verstecktes Konzept der Organisation oder einer Vielfalt von Funktionen, die das Leben beinhalten muss, um sich gegen sein Ende zu stemmen und sich ihm zu widersetzen. So widerspricht diese Definition, die impliziert, dass das Leben eine komplexe und komplizierte Ordnung ist, auch weiterhin der Fiktion des „einfachen oder blossen Lebens“.²⁷ Um diese Fiktion eventuell erneut thematisieren zu können, scheint mir in der Tat nötig zu sein, an dieser Stelle noch einen grossen Versuch der Kritik der verschiedenen Gestalten des „Biologismus“ in Erinnerung zu rufen (Er hat vier Gestalten gefunden; Benja-

25 Vgl. Canguilhem 1989: 526. Am Anfang seiner Vorlesung aus dem Jahr 1966 ist Canguilhem etwas präziser: „Unter dem Leben können wir Partizip Präsens oder Partizip Perfekt des Verbes leben, lebend und gelebt verstehen“ („Par vie, on peut entendre le participe présent ou le participe passé du verbe vivre, le vivant et le vécu“). Canguilhem 1983: 335.

26 Für einen Juristen existiert also kein „Leben“, sondern ausschließlich, wie wir bei den römischen Autoren gesehen haben, der Anfang und das Ende des Lebens.

27 1930 Georg Misch verwendet das Syntagma das „bloss menschliche Leben“. (Misch 1975: 24)

min hört seine Vorlesung, hält nichts davon, ungeachtet dessen aber verwendet er das Syntagma *blosses Leben*), die Heinrich Rickert in seinem Buch *Philosophie des Lebens* von 1920 bearbeitet hat. (Rickert 1920) Der Untertitel dieses Buches lautet *Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* und das ist der Grund, weshalb ich auf dem modischen Charakter verschiedener zeitgenössischen Narrative über das Leben insistiere.²⁸ Die Idee, dass das Leben ohne Hilfe anderer Begriffe bestimmt und unmittelbar erfahren werden kann²⁹, nennt Rickert eine begriffsleere Behauptung, weil wir über keine Sprache des schlichten Berichtens über die Erfahrungen des realen Lebens verfügen. „Das blosse Leben halte ich für sinnlos“, meint Rickert, weil es keinen Wert darstellt³⁰ und nichts anderes als das bloße Vegetieren ist (Rickert 1920: 129). Indem er an unzähligen Stellen erklärt, dass die „Philosophie des blossen Lebens“ keine Zukunft hat und wir an ihrem Ende stehen, zeigt Rickert definitiv die Grenzen dieses heute mehr denn je aktuellen Modells auf.

Beide diese fiktiven Modelle ergänzen sich paradoxerweise und ich setze ihnen entgegen und schlage vor einen realen Institutionalismus, der gleichmäßig sowohl das Leben als auch die Norm affirmiere. Genauso wie es der Körper der Mutter tut. Auf dieser oder jener Weise wird dieses dritte Modell von der Negation und von den Einflüssen der Rickertschen Werttheorie gesäubert werden müssen³¹.

28 Der erste Teil des Buches trägt den Titel „Das Leben als Modebegriff“ (Rickert 1920: 3-16).

29 Diese Phantasie rechnet Rickert in das intuitive Vitalismus.

30 Sieben Jahre später wird Bruno Bauch im Buch *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte* wiederholen. (Bauch 1927) In der Vorrede der zweiten Ausgabe seines Buches schreibt Rickert: „Das bloße Leben halte ich für sinnlos. Erst eine Philosophie des sinnvollen Lebens, das stets mehr als bloßes Leben ist, scheint mir ein erstrebenswertes Ziel, und nur auf Grund einer Theorie der unlebendigen, geltenden Werte, die dem Leben Sinn verleihen, wird das Ziel sich erreichen lassen“. (Rickert 1920: XI)

31 So etwa wird Carl Schmitt in dem Text „Die Tyrannei der Werte“

Literatur

- Agamben, Giorgio (1995): *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2009): *Nudità*, Roma, Nottetempo.
- Bauch, Bruno (1927): *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, Langensalza, Beyer & Söhne.
- Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bichat, Xavier (1994): *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (1822)*, Paris, Flammarion.
- Canguilhem, Georges (1979): „La nouvelle connaissance de la vie“, in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin: 335-364.
- Canguilhem, Georges (1983): „La nouvelle connaissance de la vie“, in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin: 335-364.
- Canguilhem, Georges (1989): „Vie“, *Encyclopédie Universalis*, Vol. XXIII, Paris, 3 Auflage: 526.
- Chomsky, Noam; Foucault, Michel (2006): *De la nature humaine : justice contre humaine: justice contre pouvoir*, Paris, L'Herne.
- Derrida, Jacques (1996a): „La norme et son suspens“, in: *Le génome et son double*, ed. G. Huber, Paris, Hermes, 1996, 143-145.
- Derrida, Jacques (1996b): „La norme doit manquer“, in: *Le génome et son double*, ed. G. Huber, Paris, Hermes, 1996, 145-146.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard.
- Gehring, Petra (2010): *Theorien des Todes*, Hamburg, Junius.
- Hiller, Kurt (2010): *Das Recht über sich selbst. Nachdruck der strafrechts-philosophischen Studie aus dem Jahre 1908*, Kiel, Bockel Verlag.
- Le Blanc, Guillaume (1998): *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF.

(Schmitt 2011), übrigens eine grosse Inspiration für Agamben, offenbaren, was er Rickert und seiner Theorie der Negation schuldet. Dieses Modell oder dieser geheime Artikel des Schmittschen Realismus, seiner Theorie des Freund-Feind-Schemas, obwohl trivial, erhöht den theoretischen Wert seines Unternehmens. Es gibt nämlich keine negative Existenz, sondern nur ein negatives Wert. „In seinem Text sagt Schmitt, dass das Verhältnis zum Negativen das Kriterium ist, wonach etwas zu einer Wertsphäre gehört.“ (Schmitt 2011; vgl. dazu auch Rickert 1921: 117)

- Lipp, Wolfgang; Hofmann, Hasso; Hubig, Christoph (1986): "Institution", in: *Görres-Gesellschaft, Staatslexikon*, Band 3: 99-109.
- Misch, Georg (1975): *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plessner, Helmuth (1975/1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, Walter De Gruyter.
- Renard, Georges (1930): *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique*, Paris, Sirey.
- Rickert, Heinrich (1920): *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, Mohr Verlag.
- Rickert, Heinrich (1921): *System der Philosophie. Erster Teil*, Tübingen, Mohr Verlag.
- Romano, Santi (1918): *Ordinamento giuridico*, Pisa, Mariotti.
- Schmitt, Carl (2011): *Die Tyrannei der Werte*, Berlin, Duncker & Humblot. (1967)
- Thomas, Yan (1986): „Le „ventre“: Corps maternel, droit paternel“, in: *Le genre humain*, Paris, Nr. 14 La valeur: 211-236.
- Ulpianus, *Digesta*.

**Potenzialerwartungen
von Biotechnologien.
Ein Modell zur Analyse
von Konflikten um neue
Technologien¹**

Debatten um neue Technologien mussten häufig irrational an. In besonderem Maße gilt dies vielleicht für die Erwartungen, welche neue Biotechnologien evozieren. Zumindest im deutschsprachigen Bereich stellen sich scharfe Fronten zwischen verheißungs- und verhängnisvollen Erwartungen ein. Vor allem dann, wenn die Technologie ausschließlich im Diskurs gegeben ist, wenn ihre Realisierung zwar erwartet, aber noch nicht abgeschlossen ist, wenn also primär Visionen, Bilder, Narrationen, Szenarien die betreffende Technologie ‚repräsentieren‘, mutet den Debatten zuweilen eine Realitätslosigkeit an, die irrational erscheint. Mit größerem zeitlichen Abstand zeigen sich typische Verlaufsmuster solcher Debatten und der sie strukturierenden Erwartungen. Diese Muster sind inzwischen selbst wiederum Gegenstand einer Erwartung darüber, wie die Debatte sich entwickeln wird.

Eine typische Konstellation sieht so aus: Eine Gruppe A äußert Ängste bezüglich einer neuen Technologie, die eine andere Gruppe B für abstrus hält. Während die Gruppe B bemängelt, dass die Szenarien, welche Gruppe A anführt, keinen Reali-

¹ Die Kerngedanken des vorliegenden Aufsatzes gehen auf den ersten Teil meines Buches Technik als Erwartung (Kaminski 2010) zurück. Sie werden hier in komprimierter Weise und zum Teil mit anderen Schwerpunktsetzungen wiedergegeben.

tätigkeitsgehalt aufweisen, moniert Gruppe A, dass sie nicht recht Gehör findet. Die Konfliktparteien werfen sich dann wechselseitig irrationales („warum versteht die andere Gruppe nicht, was so offensichtlich ist“) oder gar maliziöses Verhalten („sie wollen gar nicht“) vor. Häufig, aber keineswegs ausschließlich, strukturiert sich der Konflikt um so genannte Laien und Experten. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit diesem Irrationalitätsverdacht und bietet eine Erklärung an, welche die *strukturellen* Gründe für solche Konflikte freilegt. Verständlich wird dadurch, warum (a) Technologien, die ausschließlich in der Erwartung gegeben sind, besonders ‚geeignet‘ sind, solche Konflikte hervor zu rufen, und (b) warum die Debatten typischerweise irrational anmuten.

Die Erklärung wird auf der Grundlage eines Modells gewonnen: Dieses Modell beschreibt die Genese technologischer Potenzialerwartungen. Diese betreffen die Erwartung, dass eine Technologie das Potenzial aufweist, unser Leben grundlegend zu verändern. Erwartet wird, dass mit der Realisierung der Technologie mehr oder weniger alles anders wird, dass eine neue (häufig verhängnis- oder verheißungsvolle) Welt anbricht, eine neue Ära beginnt. Auf der Grundlage dieses Modells ergibt sich eine andere Betrachtung von Technologiediskursen. Es zeigt, dass es strukturelle Ebenenunterschiede in der Kommunikation über Technologie gibt, die den an der Kommunikation beteiligten aus wiederum strukturellen Gründen verborgen bleiben können. Und da die kommunikativen Ebenenunterschiede verborgen bleiben, entsteht der Eindruck eines Rationalitätsgefälles („die andere Seite versteht mich aus unerklärlich Gründen nicht“).

1. Neue Welt, neue Ära

Neue Technologien, die mehr oder weniger ausschließlich in der Erwartung gegeben sind, dass ihre Realisierung möglich ist und bald erfolgen könnte, gehen häufig mit noch einer anderen Erwartung einher: dass ihre Realisierung nämlich zu einer ‚neuen Welt‘, einer ‚neuen Zeitrechnung‘, einem ‚ganz an-

deren Leben‘ führen wird. Beispiele dafür finden sich in allen Bindestrichtechnologien wie der Atom-, der Informations-, der Nano- und eben der Biotechnologie. Über die Atomkraft hieß es 1956: „Ein neues Zeitalter hat begonnen. Die kontrollierte Kernspaltung und die auf diesem Wege zu gewinnende Kernenergie leiten den Beginn eines neuen Zeitalters für die Menschheit ein.“ (Brandt 1956, zit. In: Weisker 2003: 395)² Über das neue informationstechnische Paradigma des Ubiquitous Computing heißt es fast 50 Jahre später, dass „das rasante Wachstum des WWW nur der Zündfunke einer viel gewaltigeren Explosion gewesen [ist]. Sie wird losbrechen, sobald die Dinge das Internet nutzen.“ (Mattern 2003: 3) Zwar „sind wir [noch] nicht im Zeitalter des Ubiquitous Computing angekommen, sondern befinden uns erst in der Ära des ‚personal computing‘“ (ebd.: 2). An deren Ende stehe gleichwohl nichts weniger als die „informatisierte Welt“ (ebd.: Titelseite). Und über die Biotechnologie schreibt Leon Cass, Mitglied des U.S. President’s Council on Bioethics, nun allerdings in einer verhängnisvollen Prognose, dass sich unsere Gesellschaft an einer gefährlichen Weggabelung befindet und drohe, sich in eine „schöne neue Welt“ (Kass 2010) zu verwandeln.

Es handelt sich um drei verschiedene Technologien, die im Abstand von fast fünf Jahrzehnten prognostisch beurteilt werden. Drei Mal geht es um eine neue Welt, eine neue Ära, eine verwandelte Gesellschaft, die von der Realisierung der Technologie erwartet wird. Wie ist diese Übereinstimmung zu erklären?

2. Bisherige Erklärungsansätze

Warum rufen neue Technologien Potenzialerwartungen hervor – das heißt die Erwartung, dass die neue Technologie das Potenzial aufweist, eine Gesellschaft von Grund auf zu verändern? Drei Antworten sind darauf gegeben worden:

2 Rede von Leo Brandt auf dem Münchner Parteitag der SPD 1956.

(1) *Soziale Erwartungserwartungen*: Soziologische Modelle erklären die durch neue Technologien ausgelöste Erwartungsdynamik auf der Grundlage von Erwartungserwartungen. Dieser Ansatz geht auf einen Gedanken Robert K. Mertons zurück (vgl. Merton 1949: 399). Die *natürliche* Welt ist Gegenstand von Erwartungen, welche die Natur nicht ändern: Sterne, die beobachtet werden, verändern durch diese Beobachtung ihr Verhalten nicht. Die *soziale* Welt ist dadurch bestimmt, dass Beobachtungen und Erwartungen das Beobachtete und Erwartete verändern können. Das Paradigma Mertons ist ein Banken-Crash. Wenn Personen vermuten, dass andere Personen erwarten, dass eine Bank nicht mehr liquide ist, kann dies dazu führen, dass alle ihr Geld von der Bank abziehen – und diese dann nicht mehr liquide ist (eine self-fulfilling prophecy). Entscheidend ist, dass diese Vermutung zu Beginn nicht wahr gewesen muss. Weder muss die Bank zahlungsfähig gewesen sein, noch muss jemand dies geglaubt haben. Es genügt, dass eine Personengruppe glaubt, dass eine andere glaubt, die Bank sei nicht mehr liquide. Soziologische Theorien analysieren die Erwartungsdynamiken im Technologiebereich in analoger Weise: A erwartet, dass eine Technologie ein großes Potenzial aufweist, weil B dies erwartet, B erwartet dies, weil C dies erwartet. Die Folge ist ein Anwachsen von Investition und Forschung in diesem Bereich, welches die Erwartung stärkt.³

Der Vorzug soziologischer Modelle von Technologieerwartungen ist, dass sie in der Lage sind, Hypes zu erklären. Der Nachteil ist darin impliziert: Sie bieten keine spezifische Erklärung für *Technologie-Hypes*. Sie lassen sich auf Krisen, Gerüchte, Börsendynamiken gleichermaßen anwenden.

(2) *Überschuss der Einbildungskraft*: Eine grundlegend andere Erklärung setzt an einer überschüssigen Einbildungs-

3 Vgl. dazu das Heft Nr. 3/4 von Technology Analysis & Strategic Management zur „Sociology of Expectations“, insbesondere die Einleitung Borup et al. 2006. Ferner: Lösch 2006, Konrad 2004.

kraft an. Neue Technologien lassen bislang Unmögliches auf einmal als möglich erscheinen. Sie betreffen daher nicht einfach Optionen (reale Möglichkeiten), sondern die Grenze von möglich/unmöglich (den Möglichkeitsraum des Möglichen) und verschieben sie. Cornelius Castoriadis' Theorie des gesellschaftlich Imaginären setzt hier an. Castoriadis' Leitdifferenz unterscheidet folglich zwischen Institution/Technik und Imaginärem/teukein. Während die Institutionen und die Technik innerhalb eines festgesetzten Definitionsbereichs von möglich/unmöglich verbleiben (reale Möglichkeiten), erschließt das Imaginäre das Potenzial des Möglichkeitsraums. Es verändert die Unterscheidung von möglich und unmöglich (vgl. Castoriadis 1975: 440-442).

Das durch Castoriadis eröffnete Paradigma einer überschüssigen Einbildungskraft⁴ hat den Vorzug, die Ebenendifferenz zwischen Möglichkeit und Potenzialität zu explizieren.⁵ Sein Nachteil ist aber wiederum, dass es neue Technologie auf etwas anderes reduziert (radikale Einbildungskraft) und daher keine Aussagen spezifisch über technologiebezogene Erwartungen bietet.

(3) *Technikhistorische Evidenz*: Die dritte in der Literatur zu findende Erklärung ist der Verweis auf die technikhistorische Evidenz. Die Technikgeschichte zeigt, dass neue Technologien in der Vergangenheit grundlegend das Leben und die Gesellschaft verändert haben, und zwar auf unvorhergesehene Weise. Die großen technologischen Transformationen der Gesellschaft waren und sind nicht vorhersehbar. Aber auf einer allgemeinen Ebene ist die Transformationsmacht der Technik unübersehbar hervorgetreten. „In den letzten Generationen haben die Menschen außerordentliche Fortschritte in den Naturwissenschaft-

4 Vgl. dazu: Hetzel 2006; Ziegler 2005; Ruoff 2005; vor Castoriadis: Bloch 1959: Kap. 33-42.

5 Heidegger arbeitet diesen in Sein und Zeit begrifflich präzise aus, ohne Bezug allerdings zu neuer Technologie. Vgl. Heidegger 1927

ten und ihrer technischen Anwendung gemacht, ihre Herrschaft über die Natur in einer früher unvorstellbaren Weise befestigt. Die Einzelheiten dieser Fortschritte sind allgemein bekannt, es erübrigt sich, sie aufzuzählen.“ (Freud 1930: 218) Das Potenzial von Technik ist historisch evident, daher sind technologische Potenzialerwartungen historisch gerechtfertigt.

Der Vorzug dieser Erklärung ist, dass sie spezifisch technikbezogen ist. Allerdings gilt dies nur auf einer äußerst abstrakten Ebene. Denn warum Technologien ein solches Transformationspotenzial zukommt, beantwortet die Erklärung nicht. Sie verweist nur darauf, dass die Erfahrung es belegt hat. Die Frage bleibt damit: Kann man genauer angeben und erklären, warum Technologien das Potenzial aufweisen, Gesellschaft grundlegend zu transformieren?

2. Das Tableau des Wissens und Wittgensteins Angelsätze

Scheinbar haben wir die Frage unter der Hand verändert. Zunächst lautete die Frage, warum Technologien Potenzialerwartungen evozieren können. Nun wird danach gefragt, warum Technologien ein solches Potenzial eignen kann. Beide Fragen sind offenkundig nicht identisch. Wir können sie jedoch – gegen die Intuition – zunächst identisch handhaben, da die Antwort auf beide auf einen identischen Erklärungsansatz zurückgeht. Doch worin besteht dieser?

Diesen zu erkennen, weist einige Schwierigkeiten auf. Die Schwierigkeiten haben ihren Ursprung in einer philosophisch ausgesprochen einflussreichen Tradition: der Zweiteilung des Tableaus des Wissens: auf der einen Seite gibt es Vernunft- und auf der anderen Seite Tatsachenwissen. Diese Bifurkation ist bei Hume, Leibniz, Kant (wenngleich hier schon unterlaufen durch die synthetischen Urteile apriori) sowie vielen weiteren Philosophen ausgearbeitet und begründet worden.⁶

⁶ Vgl. dazu: Leibniz 1710: 71, 220 f., 271; Leibniz 1714: §§ 33-45; Hume 1739:

Sie ist im 20. Jahrhundert insbesondere von Quine starken, aber nicht unwidersprochen Angriffen ausgesetzt worden (vgl. van Quine 1980).

Die Zweiteilung verhindert ein Verständnis von der Entstehung technologischer Potenzialerwartungen. Wie das? Es gibt unterschiedliche Kriterien für Vernunft- und Tatsachenwissen. Eines, das in unserem Zusammenhang von Interesse ist, sind die unterschiedlichen Modalbestimmungen. Vernunftwahrheiten sind notwendig. Daher führt die Verneinung einer Vernunftwahrheit zu einem Widerspruch. Ein Beispiel: zu verneinen, dass ein Kreis rund ist, ist widersprüchlich. Tatsachenwahrheiten sind dagegen kontingent, daher können sie auch nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung bestimmt werden. Aus diesem Grund kann eine Tatsachenwahrheit, ohne Selbstwiderspruch, negiert werden. Ein Beispiel: Zu verneinen, dass es letzte Woche geregnet hat, ist nicht logisch widersprüchlich; wenngleich es unserer Erfahrung widersprechen mag.

Warum stellt diese Zweiteilung aber ein Problem für das Verständnis von Potenzialerwartungen dar? Die Antwort lautet: Bedeutsame Umbrüche (und ihre Erwartung), wie sie für technische Potenziale charakteristisch sind, lassen sich nur als Tatsachenwahrheit begreifen. Dadurch lassen sie sich nicht in ihrer Bedeutsamkeit begreifen. Es nivelliert sie vielmehr. So ist es nämlich gleichermaßen eine Tatsache, dass es letzte Woche geregnet hat, wie dass sich große Energiemengen aus radioaktiven Stoffen gewinnen lassen. Das eine mag vollkommen banal sein, das andere eine große gesellschaftliche Bedeutung haben (Atomkraftwerke, Atombomben). Nur – fassen lässt sich diese unterschiedliche Bedeutsamkeit im Rahmen des zweigeteilten Wissens nicht. Beides ist gleichermaßen ‚kontingent‘.

Benötigt werden reichere Unterscheidungsmöglichkeiten. Äußerst bedeutsame (historische) Möglichkeiten müssen

8-18, 93-98; Kant 1787: B 10-14.

sich modalbegrifflich von bloßen Tatsachen unterscheiden lassen. Dafür muss das zweigeteilte Tableau des Wissens aufgegeben, zumindest aber verfeinert werden. Quine unternahm dies, indem er an die Stelle der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen eine graduelle holistische Semantik setzte. Ich gehe einen anderen Weg, der damit nicht in einem Widerspruch steht. Dazu setze ich bei Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* an. Wittgensteins Text ist eine Auseinandersetzung mit skeptischen Argumenten. Genauer: Wittgenstein setzt an Moores Widerlegungsversuchen des Skeptizismus an. Diese Auseinandersetzung interessiert mich hier nur soweit, als sie für das Modell, das ich auf Wittgensteins Überlegungen gründen möchte, von Bedeutung ist.

Im Mittelpunkt von *Über Gewißheit* steht die Untersuchung von Sätzen wie: „Ich weiß, daß hier eine Hand ist [...], es ist nämlich *meine* Hand.“ (Wittgenstein 1984: § 19)⁷ „Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe“ (ebd., § 4). [J]eder Mensch [hat] zwei menschliche Eltern“ (ebd.: § 239). Wie würde man solche Sätze auf dem traditionellen Tableau des Wissens einsortieren? Offenkundig sind es keine analytischen Urteile. Es ist nicht widersprüchlich – und daher auch nicht notwendig –, dass alle Menschen zwei Eltern haben oder dass ich ein Gehirn habe. Nicht einmal, dass dies meine Hand ist, stellt eine logisch zwingende Wahrheit dar. Aber an diesen Urteilen sperrt sich etwas dagegen, sie einfach als Tatsachenwahrheiten zu begreifen. Zwischen ihnen und etwa der Aussage, dass es letzte Woche geregnet hat, scheint ein merklicher Unterschied zu bestehen. Um diesen aufzudecken und weiter zu verfolgen, fragt Wittgenstein, was es heißen würde, wenn ich mich in diesen Urteilen täuschen würde. Wenn ich mich darin täuschte, dass es letzte Woche geregnet hat, würde ich vermutlich davon ausgehen, dass ich mich in meiner Erinnerung irre („Es war nicht

⁷ Alle nachfolgenden Angaben in Klammern bezeichnen, soweit nicht anders angegeben, die Paragraphen in Wittgenstein 1984.

letzte Woche, sondern erst vor drei Tagen.‘). Was aber würde es heißen, wenn ich mich darin täuschte, dass dies nicht meine Hand ist? Logisch betrachtet gibt es keinen Grund, nicht zu sagen: „Dies ist *nicht* meine Hand“. Dennoch kommt dem Satz eine eigentümliche Form von Gewissheit zu. „Wann aber ist etwas objektiv gewiß? – Wenn ein Irrtum nicht möglich ist. Aber was für eine Möglichkeit ist das? Muß der Irrtum nicht *logisch* ausgeschlossen sein?“ (ebd.: § 194) Genau diese Annahme bereitet die Probleme. Ein Irrtum soll ausgeschlossen sein, also muss er logisch ausgeschlossen sein. Nur logisch betrachtet lässt der Irrtum sich nicht ausschließen. „Aber wie ist es mit einem Satz wie ‚Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe‘? Kann ich ihn bezweifeln? ‚Es spricht alles dafür, und nichts dagegen.‘ Dennoch läßt es sich vorstellen, daß bei einer Operation mein Schädel sich als leer erwiese.“ (ebd.: § 4)

Der Unterschied zwischen der Aussage über den vergangenen Regen und dem über meine Hand liegt also nicht in der logischen Beschaffenheit. Worin aber dann? Wittgenstein weist darauf hin, dass die Folgen, die ein Irrtum in dem einen und in dem anderen Fall hätte, grundsätzlich unterschiedlich sind. Die Differenz ist eine prinzipielle, so dass in dem einen Fall eigentlich (fernab des philosophischen Gedankenexperiments) nicht davon gesprochen werden kann, dass man sich irrt: „Es handelt sich nicht darum, daß Moore wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, daß wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte ‚Ich mag mich natürlich darin irren.‘ Wir würden fragen: ‚Wie sehe denn so ein Irrtum aus?‘ – z. B. die Entdeckung, daß es ein Irrtum war?“ (ebd.: § 32)

Zwischen beiden nichtanalytischen Sätzen besteht ein wesentlicher Unterschied in den Konsequenzen, welche ein ‚Irrtum‘ hätte. „Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe.“ (ebd.: § 300) „Die Existenz der äußeren Welt bezweifeln‘ heißt ja nicht, z. B., die Existenz eines Planeten bezweifeln, welche später durch Beobachtung bewiesen wird.“ (ebd.: § 20) „Diese Situation ist also nicht dieselbe für einen Satz

wie ‚In dieser Entfernung von der Sonne existiert ein Planet‘ und ‚Hier ist eine Hand‘ (nämlich die meine). Man kann den zweiten keine Hypothese nennen. Aber es gibt keine scharfe Grenze zwischen ihnen.“ (ebd.: § 52)

Lässt sich angeben, warum dies der Fall ist: Warum kann man bei einem Satz wie ‚Alle Menschen haben zwei Eltern‘ oder ‚Dies ist meine Hand‘ nicht sagen, was es hieße, wenn man sich irrte? Warum kommt ihnen eine solche nichtlogische Sicherheit zu, dass Wittgenstein sie als Gewissheit bezeichnet (im Unterschied zu Wissen) und von ihnen sagt, dass sie fernab der philosophischen Untersuchung eigentlich unthematisch sind und sich nicht einfach so äußern und aufzählen ließen?

Es ist *keine intrinsische* Qualität, welche solche Sätze von anderen unterscheidet (insofern führt die Diskussion exemplarischer Sätze leicht in die Irre). Sie weisen nicht von sich aus eine besondere Qualität auf. Vielmehr gewinnen sie diese erst über *ihre Rolle*, die sie im Netz der Überzeugungen spielen. „Wären sie [die fraglichen Sätze] isoliert, so könnte ich etwa an ihnen zweifeln“ (ebd.: § 274). Sie sind es aber nicht, und dies führt dazu, dass sie als nicht negierbar erscheinen.

Dies lässt sich noch genauer beschreiben. Wittgenstein spricht von den fraglichen Sätzen auch als Angelsätzen: weil sie die Angeln seien, „in welchen jene [einfach empirischen Sätze] sich bewegen.“ (ebd.: § 341) Da es Wittgenstein zum einen um Gewissheit geht und er selbst das Sagen dieser Gewissheiten in Form von Sätzen problematisiert, werde ich nun statt von Angelsätzen auch von Angelannahmen sprechen. Betrachten wir also eine Angelannahme wie ‚Alle Menschen haben Eltern.‘ Was ist ihre Rolle im Netz der Überzeugungen? Sie stellt einen dichten Knotenpunkt im Netz der Überzeugungen sowie Urteils- und Praxisformen dar. Dieses könnte wie in Abbildung 1 skizziert werden.

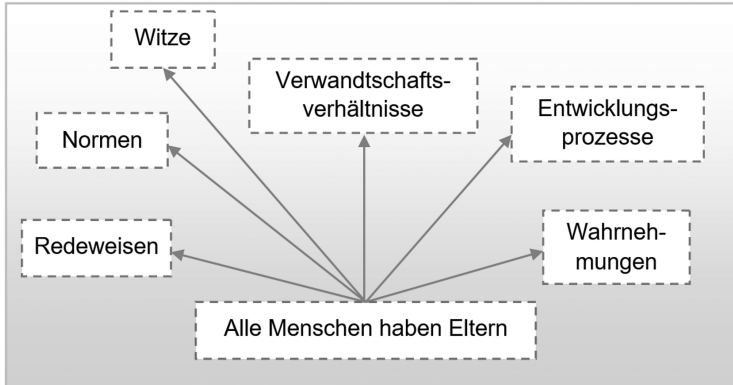


Abbildung 1: Relationen eines Angelsatzes

Die Angelannahme steht in einem Verhältnis zu Witzen, die über Eltern-Kind-Beziehungen erzählt werden, zu Redeweisen („der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“), zu Wahrnehmungsformen (der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern), zu Mustern von Entwicklungsprozessen (Emanzipation, Abnabelung) zu Normen (der Sorge, Pflege, des Respekts usw.), zu einem System der Verwandtschaftsverhältnisse und generativen Abfolgen und vielem mehr, das in unserer Lebenswelt eine enorme Bedeutung hat.

Stellen wir uns nun vor, was passieren würde, wenn die Angelannahme negiert würde (was ja logisch zulässig ist). Ihre dichte Position im Netz hat zur Folge, dass, wenn die Angelannahme in Frage gestellt wird, nicht nur sie, sondern *auch die auf sie bezogenen Urteils- und Praxisformen in Frage stehen*. „Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein Satz*“, schreibt Wittgenstein mit Bezug auf diesen dichten Knotenpunkt, „sondern ein Nest von Sätzen“ (ebd.: § 225).

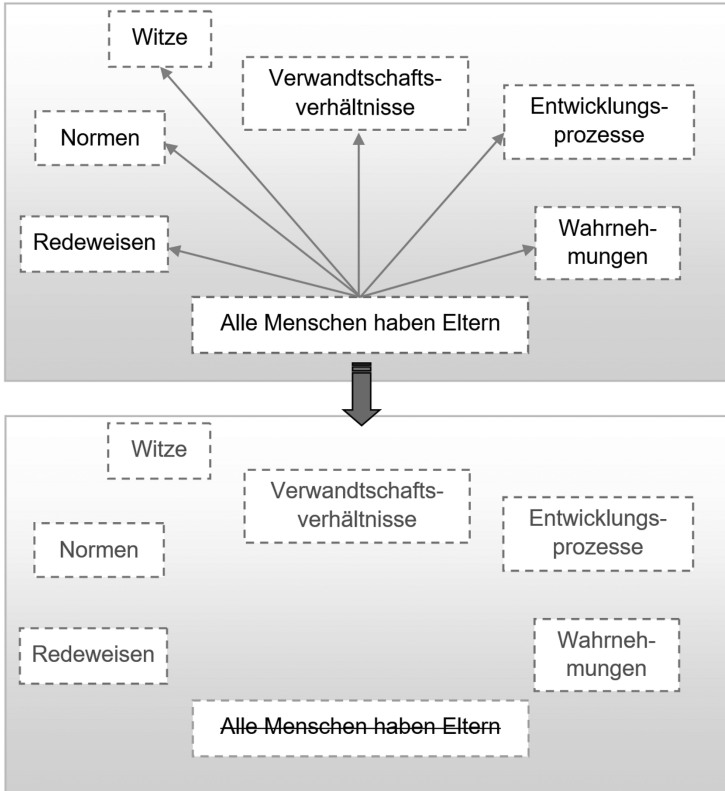


Abbildung 2: Co-Negation im Fall einer Aufhebung von Angelannahmen

Wird eine Angelannahme negiert, droht ein Vakuum zu entstehen. Ihre Negation erschüttert gleichsam eine Welt. Dadurch erweist sich die Topologie von Angelannahmen sowie der auf sie bezogenen Praxis- und Urteilsformen als verwickelt. Die Angelannahme stellt nicht das Fundament der Praxis- und Urteilsformen dar. Vielmehr ist es deshalb so schwierig, sich vorzustellen, was es hieße, wenn eine Angelannahme aufgehoben würde, weil damit die Praxis- und Urteilsformen mitaufgehoben

würden. Das heißt, diese Formen stützen sie – und machen es schwer, sich ihre Negation zu denken. „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“ (ebd.: § 248) Die Praktiken, Überzeugungen, Sozialformen, Routinen und Üblichkeiten, welche in der grundlegenden Annahme als in einer Art Knotenpunkt zusammenlaufen, sind es, welche den Knotenpunkt der Anzweifelbarkeit entziehen. Er ist damit relativ unverfügbar, relativ notwendig. Relativ in dem Sinne, dass er nicht aufgrund seiner selbst gewiss ist, ihm eine besondere inhärente Qualität eignete, sondern: weil mit seiner Aufhebung als Knotenpunkt im Netz der Praktiken und Annahmen das Netz der Praktiken und Annahmen selbst in Frage stünde. Die Angelannahme gewinnt ihre Status durch ihre besondere Position: Sie wird durch die Praxis- und Urteilsformen gestützt.

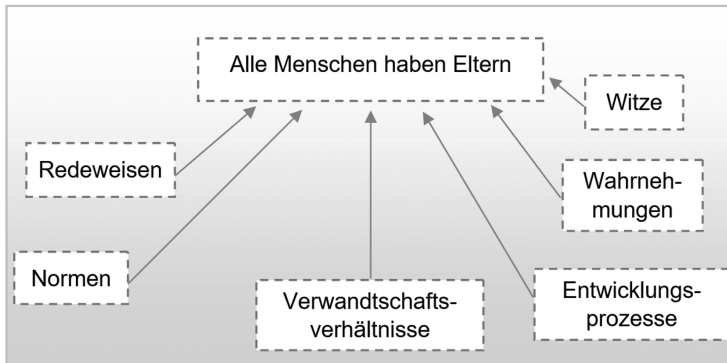


Abbildung 3: Das inverse Fundierungsverhältnis

Fassen wir zusammen. Angelannahmen

- sind Knotenpunkte im Netz von Urteils- und Praxisformen
- weisen daher keine intrinsisch besondere Qualität auf, sondern gewinnen ihre Bedeutung durch ihre Rolle als Knotenpunkte

- sind aufgrund ihrer Funktion zwar nicht (logisch) notwendig, aber auch nicht einfach kontingent
- sind weniger etwas in der Welt als etwas, das die Welt zusammenhält
- sind nicht einfach aufzählbar, da sie aufgrund ihrer hohen Vertrautheit unthematisch bleiben
- sind Gewissheiten, nicht Wissen – daher kommt ihre Negation einer Erschütterung gleich

3. Potenzialerwartungen: ein Erklärungsmodell

Doch inwiefern hilft uns dies bezüglich der Ausgangsfrage weiter? Diese lautete: Wie lässt sich die Genese technologischer Potenzialerwartungen begreifen? Ich ging davon aus, dass die philosophische Tradition uns Schwierigkeiten bereitet, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Bedeutende technologische Transformationen sind begrifflich betrachtet wie banale Alltagsurteile Teil der Tatsachenwahrheiten. Das Tableau des Wissens muss daher verändert werden. Mit der Theorie der Angelannahmen ist uns dies gelungen. Doch wie hängen diese nun mit neuen Technologien und den durch sie evozierten Erwartungen zusammen?

Die Antwort lässt sich nun unmittelbar geben: Neue Technologien können Angelannahmen in Frage stellen. Mit der Erwartung, dass eine Angelannahme durch sie negiert werden könnte, entsteht die Erwartung, dass sich das Leben grundlegend verändern wird, dass eine neue Welt, eine neue Ära beginnt. Die Negation der Angelannahme ist die Negation eines vertrauten Zusammenhangs, einer Welt. Biotechnologien sind dazu prädestiniert, Angelannahmen in Fragen zu stellen. Ein Exempel ist dafür die bereits genannte Angelannahme: ‚Alle Menschen haben Eltern‘. Wird durch biotechnologische Entwicklung in Aussicht gestellt, (wie vage und unrealistisch auch immer), dass die Angelannahme ihre Gültigkeit verlieren könnte, ruft es ineins damit die Erwartung auf, dass eine soziale Welt ausgelöscht wird.

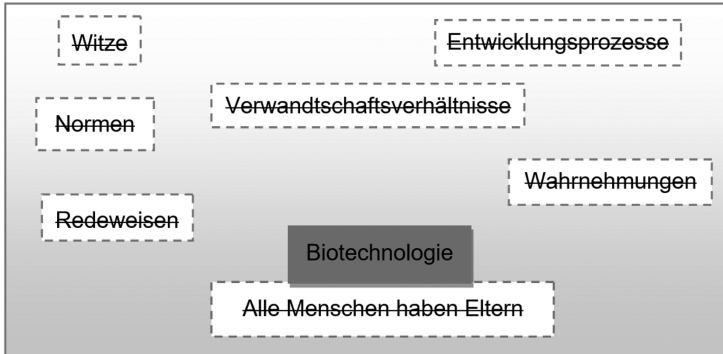


Abbildung 4: Biotechnologie negiert Angelnahme

Es ist nicht nur die einfache Negation, welche neue Biotechnologien evozieren können. Die Negation kann zugleich mit einer Position erfolgen: Eine neue Angelnahme wird gesetzt (und die alte dadurch antizipativ ausgelöscht). Dies ist die gemeinsame Wurzel von Science Fiction und spekulativer Technikentwicklung. Ein Beispiel ist dafür die Aussicht, dass Menschen unsterblich werden könnten (wenngleich ein besonders offensichtliches, weil die Negation und Position kontradiktorische Annahmen sind).

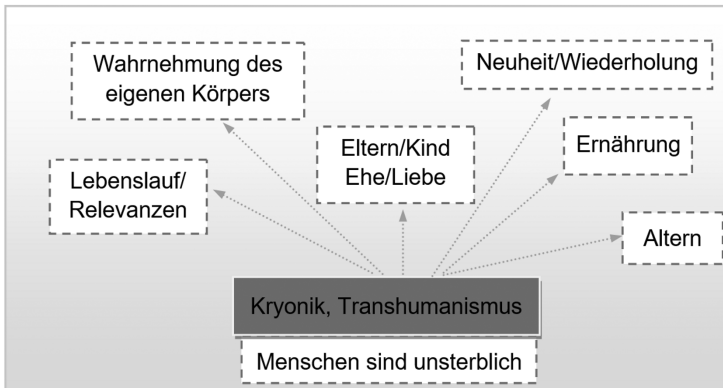


Abbildung 5: Setzung einer (und damit Negation einer anderen) Angelnahme

Wir gewinnen damit eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Das Modell bietet eine Erklärung der Genese von Potenzialerwartungen. Es erläutert dabei den Zusammenhang zwischen Sozial- und Technikgeschichte („neue Welt“, „neue Ära“).

4. Anreicherung des Modells

Technologien, die in der Erwartung gegeben sind, können also Potenzialerwartungen evozieren. Sie antizipieren eine Auflösung der vertrauten Welt. Es gilt nun unsere pauschale Redeweise von der Technologie zu verfeinern. Denn eine Technologie ist nie direkt gegeben. Gegeben sind vielmehr *exemplarische* Techniken, die das Potenzial der Technologie verdeutlichen. So stehen im Szenario eines durch Reproduktionstechniken erzeugten Kindes oder im Fall der Kryonik spezifische Techniken für das Potenzial der Biotechnologie. Mit anderen Worten: Es gibt in der Regel spezifische Techniken, welche die Technologie und ihr Potenzial pars pro toto repräsentieren. Die Gentomate und das Klonschaf sind exemplarisch für die Genetik, Atomkraftwerke und Atombomben für die Atomtechnologie, Nanoroboter für die Nanotechnologie. Die exemplarischen Techniken stehen für die Technologie als Ganze, sie erschließen ihr allgemeines Potenzial zu einem frühen Zeitpunkt ihrer Entdeckung. Daher bezeichne ich sie als *Archetypen*. Archetypen stellen eine Art Vorgriff auf den erwarteten Technologietyp dar. Die Technologie ist zu vage, unbestimmt, zu allgemein, als dass sie Erwartungen auslösen und Diskussion entzünden könnte. Ein Technologietyp wie die Atomtechnologie oder Biotechnologie ist in seiner Allgemeinheit zu abstrakt, er erläutert sein Potenzial nicht von sich aus. Die Leistung eines Archetyps besteht in der Konkretisierung dieses Potenzials.

Nun gilt allerdings auch umgekehrt: Der Archetyp, welcher für die Technologie als Ganze im Sinne eines pars pro toto steht, schöpft sie nicht aus. Ein Archetyp kann nie alle oder auch nur viele Potenziale darstellen, welche mit einer Technologie verbunden sind. Ein Archetyp konkretisiert den abstrak-

ten Technologietyp und exemplifiziert sein Potenzial. *Weil* der Technologietyp aber zu abstrakt, unbestimmt und verworren in seinen Möglichkeiten ist, übersteigt er den Archetyp. Zwischen beiden besteht ein Spannungsbogen. Die Technologie ist zu wenig prägnant, pointiert, genau deshalb ist sie *unausschöpfbar* im Vergleich zum überpointierten Archetyp. Zwischen der Verdichtungsleistung im Archetyp und dem „unausschöpfbaren Rest“ des Technologietyps besteht ein *wechselseitiges* Intensivierungsverhältnis.

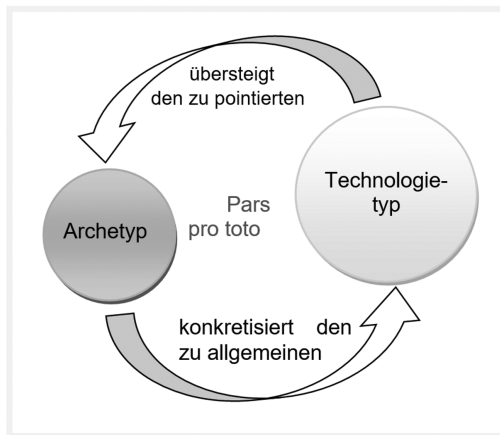


Abbildung 6: Spannungsverhältnis zwischen Arche- und Technologietyp

Neben der Differenzierung zwischen Archetyp, dem noch einzuführen Prototyp sowie dem Technologietyp gilt es auch die Erwartungsdynamik präziser in den Blick zu nehmen. Potenzialerwartungen antizipieren eine Auflösung der Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen. Dadurch entsteht ein Moment der Hyperkontingenz. Einfache Kontingenz betrifft die Realisierung von Möglichkeit. Hyperkontingenz bezieht sich auf den auf einmal offenen (kontingenten) Möglichkeitsraum des Möglichen. Wird Welt negiert, wird der Mög-

lichkeitsraum in seinen Grenzen erschüttert. Aber mehr noch: In diesem Zusammenhang kommt es häufig zu Übersprungserwartungen, die im Nachhinein als besonders krass und unverständlich erscheinen. Sie lassen sich aber als eine Art Schlussverfahren charakterisieren, welches man als Potenzialkaskade bezeichnen könnte. Denn die Kontingenzdynamik weist zwei Stufen auf. Bislang ist lediglich die erste Stufe dargestellt: Eine Angelannahme wird negiert durch Position einer anderen und wellenartig breitet sich der Verlust vertrauter Praxis- und Urteilsformen aus. Die zweite Stufe der Kontingenzdynamik setzt nun damit ein, dass im Lichte der neu gesetzten Angelannahme 1 (=A₁; z. B. Organe lassen sich künstlich reproduzieren) weitere Angelannahmen eine größere Plausibilität zu gewinnen scheinen.

Der Schluss erfolgt also in folgender Weise: Wenn A₁ möglich erscheint, obgleich dies bislang als unmöglich galt, warum dann nicht auch A₂ (z. B. Unsterblichkeit) oder A_n? Die „Logik“ dieser Potenzialkaskade ist also:

- A₁ erschien unglaublich, gilt aber inzwischen als realisierbar.
- A₂ erschien unglaublich, aber wenn A₁ inzwischen realistisch scheint, warum dann nicht A₂, das doch vergleichsweise weniger unerhört anmutet als A₁.

Die Basis für diesen „Schluss“ ist die Evidenz der Hyperkontingenz.

5. Eine Response auf Potenzialerwartungen: Angst und Furcht

Nachdem das Modell der Genese von Potenzialerwartungen umrissen ist, komme ich nun auf die eingangs geschilderten Überlegungen zurück. Das Modell bietet einen Ansatzpunkt, um zu verstehen, warum frühe Technologiediskurse häufig so irrational erscheinen. Die nachfolgende Darstellung

schließt andere Erklärungsansätze⁸ nicht aus, sie bietet aber nochmal einen anderen Blick. Weil es mir darum geht, kommunikative Technologiekonflikte, insbesondere zwischen ‚Laien‘ und ‚Experten‘ zu erklären, steht für mich die verhängnisvolle Erwartung im Vordergrund.

In den Konflikten, welche die Entstehung und Entwicklung von neuen Technologien begleiten, findet sich ein wiederkehrendes Muster, das häufig, aber nicht ausschließlich entlang der Positionen von ‚Experten‘ und ‚Laien‘ verläuft: Einige Wissenschaftler und Entwickler beklagen die *diffuse Ängste* von ‚Laien‘ und appellieren an eine *Versachlichung* der Diskussion. Die ‚Laien‘ wiederum *fühlen sich* von jenen Wissenschaftlern *unverstanden* und klagen darüber, nicht ernst genommen zu werden. Die Wissenschaftler dagegen fühlen sich von den Laien unverstanden, indem sie den Eindruck haben, in die Nähe von Dr. Frankenstein gerückt zu werden. Dies schürt natürlich die Frage: Wodurch entsteht dieser wechselseitige Vorwurf, von der jeweils anderen Seite nicht richtig verstanden zu werden? Oder allgemeiner gefragt: Was löst die erbitterten Konflikte um neue Technologien aus?

Dazu setze ich am Unterschied zwischen Archetypen und Prototypen an. *Archetypen* werden zwar häufig von Wissenschaftlern kreiert. Die Laien weisen aber eine besonders enge Verbindung zu ihnen auf, sofern es ihr ausschließlich Zugang zur Technologie ist, da diese ihnen lediglich in Visionen und Szenarien, Narrationen und Bildern gegeben ist. Wissenschaftler und Entwickler können darüber hinaus mit *Prototypen* ex-

8 Etwa solche, welche die hyperspekulative Natur der Debatte kritisieren (vgl.: Nordmann 2007), oder solche, welche den Konflikt auf unterschiedliche Wertvorstellungen unterschiedlicher sozialer Gruppen zurückführen, etwa in der Tradition des SCOT-Ansatzes (vgl.: Bijker & Pinch 1989), oder solche, welche den Konflikt auf die unterschiedlichen und unversöhnbaren Perspektiven von Betroffenen, das heißt solchen, die sich Gefahren ausgesetzt sehen, und Entscheidern, das heißt solchen, die ein Risiko eingehen, zurückführen (vgl.: Luhmann 1991: 111-133).

perimentieren. An ihnen können erste Erfahrungen erworben werden, im Umgang mit ihnen kann man sich mit ihnen vertraut machen (gerade bei langen Versuchsreihen). Archetypen stehen primär für das Potenzial einer Technologie, eine vertraute Welt grundlegend zu verändern. Prototypen stehen dagegen für Problemkonstellationen: etwas Bestimmtes funktioniert noch nicht, muss noch gelöst werden usw. Was in Technologiedebatten adressiert wird, mag daher – trotz der *scheinbar* gleichen Referenz – einen ganz unterschiedlichen Sinn haben. Das Risiko einer Technologie, deren Potenzial archetypisch als immens erscheint, wird anders wahrgenommen, als das einer prototypischen Technik, deren Probleme und Gefährdungshinrichtungen einigermaßen klar bestimmt sind und definiert werden können. Diese Unterschiede in der Risikowahrnehmung lassen sich mit der Unterscheidung von Angst und Furcht begreifen.

Die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht hat in der Philosophie eine kleine Tradition (bei Kierkegaard, Heidegger, Blumenberg). Furcht meint dabei die Furcht *vor* jeweils etwas *Bestimmtem* und Bestimmbaren; Angst dagegen kann ihr „wovor“ *nicht objektivieren*. Angst ist daher „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand.“ (Blumenberg 1979a: 10) Sie ist eine unbestimmte Erwartung: Alles kann passieren. In der Angst vermag es die Erwartung nicht, sich (a) auf ein stabiles Objekt zu beziehen, das (b) klare Gefährdungshinrichtungen aufweist.

Dieses Verständnis von Angst und Furcht lässt sich auf die Entdeckung von Technologien und deren Realisierung anwenden. In den frühen, intensiven Phasen des Erwartens unerhörter Potenziale ist die Technologie unbestimmt, vage, diffus. Archetypen konkretisieren sie. Gleichwohl geht keine Technologie in ihren Archetypen auf. Diese Unbestimmtheit (einer unvertrauten Welt) kann zu Angst führen. Wovor man sich fürchtet, steht ja nicht fest und kann nicht feststehen, da die Gefährdungshinrichtungen nicht klar sind. Das hat seinen Grund darin, dass die Gefahr sich *auf* eine unbekannte *Welt* bezieht, nicht auf eine bestimmte Gefahr *in* einer vertrauten Welt.

Dadurch entsteht eine strukturelle Schiefelage in der Kommunikation über Technologien, die Potenzialerwartungen hervorrufen. Neue Technologien stellen Welt in Frage, indem sie die Erwartung evozieren, die Welt aus ihren Angeln zu heben. Die Form bzw. Nichtform, in der die Gefährdung durch neue Technologie erscheint, ist die der Angst. Ganz anders ist die technische Perspektive auf die Probleme neuer Technologien, also die Perspektive insbesondere von Ingenieuren, die mit ihrer Entwicklung betraut sind. Um Risiken neuer Technologien zu handhaben, werden diese „kleingearbeitet“, das heißt in Problemgruppen (Gefährdungshinsicht, -bedingungen, -wahrscheinlichkeit) und Mittel zu deren Lösung unterteilt. Diese technische Perspektive behandelt die Gefährdung daher anhand von Prototypen in der Form von Furcht vor... Technikkonflikte entstehen an den Kanten dieses Zusammenstoßes von Furcht und Angst.

Wird mit Gentechnik die Vorstellung assoziiert, das Lebendige gestalten und manipulieren zu können, so entspricht dem eine vollständige Auflösung der vertrauten Welt: Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Natur und Mensch, Nahrung und Tier – nichts lässt sich mehr auf vertraute Weise denken. Wird dagegen mit Gentechnik die Frage assoziiert, möglichst pragmatisch und problemnah eine Maissorte gegen diesen bestimmten Schädling resistent zu machen, ein Organ gezielt für eine bestimmte Person zu züchten, dann verläuft der technische Blick in relativ bestimmten Bahnen: Man hat Furcht davor, dass es zu einer Autoimmunreaktion gegen das neue Organ kommen oder dass eine Resistenz des „Schädlings“ gegen das selbst produzierte Insektizid auftreten könnte.

Diese beiden Ebenen, auf denen Technologien diskutiert werden, sind miteinander inkompatibel, sie sind für die Beteiligten aber nicht ohne weiteres *als verschiedene Ebenen sichtbar*. Das erklärt sich wie folgt: Auf der einen Seite wird in Angst über die fremden Technologien gesprochen. Diese Angst – und dies ist entscheidend – kann innerhalb des als rational

geltenden Diskurses aber *nur geäußert, also versprachlicht werden, wenn sie als Angst vor etwas Bestimmtem formuliert wird – also eigentlich als Furcht, die sie aber gerade nicht ist*. Damit Angst versprachlicht werden kann, muss sie folglich objektiviert werden, und hört damit auf, als Angst überhaupt noch kenntlich zu sein. Denn Angst ist gewissermaßen sprachlos. Damit ist eine strukturelle Schiefelage vorhanden. *Denn wer Angst hat, sie aber als Furcht äußert, dem kann die Angst auch nicht genommen werden, indem ihm die Furcht genommen wird*.

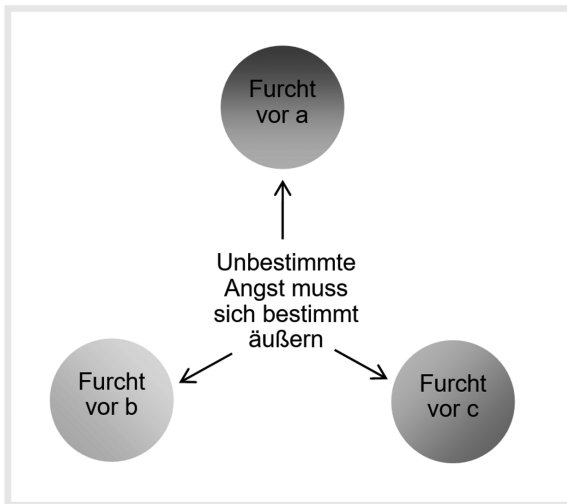


Abbildung 7: Unbestimmte Angst muss sich als bestimmte Furcht äußern

Damit zeichnet sich eine Erklärung der kommunikativen Verfehlung ab. *Unbestimmte* Angst soll nämlich durch Sicherheitstechniken für dieses oder jenes *bestimmte* Ereignis abgewiesen werden. So entsteht der Eindruck des Unverständnisses auf der einen Seite. Oder auf der anderen Seite: Es wird auf jeden Sicherungsvorschlag mit neuem Unbehagen geantwortet ad infinitum. Wie ein im Ärmel gehaltener Joker wird

neues Bedenken geäußert, was als dogmatische Ablehnung aufgefasst wird, da sie uneinsichtig gegenüber den spezifischen Gründen ist. Notwendig diffuses Unbehagen trifft Detaillösungen. Schon aufgrund dieses Niveau-Unterschiedes ist der Konflikt festgefahren.⁹

Der Konflikt tritt vermutlich deshalb besonders häufig zwischen Technikern, welche direkt in den heißen Zonen der Forschung und Entwicklung tätig sind, und den ‚Laien‘, welche mehr Abstand dazu haben, auf, weil der pragmatische Blick auf eine technische Lösung immer eine Blickverengung auf etwas sehr Bestimmtes voraussetzt; und weil in Auseinandersetzung am Gegenstand eine spezifische Vertrautheit (Bestimmtheit) mit ihm entsteht, welche in der Entfernung nicht gewonnen werden kann. Des Weiteren erscheint dem am Prototypen geschulten, problemlösenden Blick eine größere Rationalitätsanmutung zuzukommen. Die Angst muss – das ist ihre Erscheinungsweise – diffus bleiben. Sie wird von Technik, die realisiert wird, durch den Aufbau von Vertrautheit schrittweise aufgelöst oder in Furcht verwandelt, so dass retroaktiv die Angst als irrationales und sich nicht bewahrheitendes Vorurteil erscheinen kann.

Literatur

Bijker, Wiebe E.; Hughes, Thomas P.; Pinch, Trevor J. (Hg.) (1989): *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*, 1. MIT Press paperback ed. Cambridge Mass. u.a.: MIT Press.

Bijker, Wiebe E.; Pinch, Trevor J. (1989): "The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociolo-

9 Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich möchte nicht behaupten, dass dies die einzige Konfliktlinie ist oder dass Experten die Situation rational betrachten, wogegen sog. Laien nur emotional, eben mit Angst reagieren, und nicht beispielsweise auch mit guten Gründen eine Technologie ablehnen können. Es kommt mir nur auf die Analyse einer ungeklärten Ebenenverschränkung an.

- gy of Technology Might Benefit of Each Other”, in: Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes und Trevor J. Pinch (Hg.): *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*, 1. MIT Press paperback ed. Cambridge Mass. u.a.: MIT Press: 17–50.
- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1979a): *Arbeit am Mythos*, 3., erneut durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1979b): „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: Hans Blumenberg: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1513): 193–209.
- Borup, Mads; Brown, Nik; Konrad, Kornelia; van Lente, Harro (2006): “The sociology of expectations in science and technology”, *Technology Analysis & Strategic Management* 18 (3-4), S. 285–298. DOI: 10.1080/09537320600777002.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1930): „Das Unbehagen in der Kultur“, in: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Fischer (9): 191–270.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heil, Reinhard; Kaminski, Andreas; Stippak, Marcus; Unger, Alexander; Ziegler, Marc (Hg.) (2007): *Tensions and convergences. Technological and aesthetic transformations of society*. Bielefeld: Transcript; Distributed in North America by Transaction Publishers.
- Hetzel, Andreas (2006): „Metapher und Einbildungskraft. Zur Darstellbarkeit des Neuen“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (1): 77–91.
- Hume, David (1739): *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I: Über den Verstand*, Unveränd. Nachdr. 1989 d. 2., durchges. Aufl. von 1904 (Buch 1) u. d. Gesamtreg. aus d. Ausg. 1906 (Buch 2 u. 3). Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek <Hamburg>, 283a).
- Kaminski, Andreas (2010): *Technik als Erwartung. Grundzüge einer allgemeinen Technikphilosophie*, Bielefeld: Transcript.
- Kant, Immanuel (1781/1787): *Critik der reinen Vernunft*, Darmstadt: WBG.
- Kass, Leon (2010): “Preventing a Brave New World”, in: Craig Hanks (Hg.):

Technology and Values: Essential Readings, Wiley-Blackwell.

- Konrad, Kornelia (2004): *Prägende Erwartungen. Szenarien als Schrittma-cher der Technikentwicklung*, Berlin: Ed. Sigma.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710): „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*, II.1-2. Hg. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt: WBG.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714): „Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*. Bd. 1, Bd. 1. Hg. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt: WBG: 439–483.
- Lösch, Andreas (2006): “Anticipating the Futures of Nanotechnology: Visionary Images as Means of Communication”, in: *Technology Analysis & Strategic Management* 18 (3-4): 393–409.
- Luhmann, Niklas (1991): *Soziologie des Risikos*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Mattern, Friedemann (2003): „Vom Verschwinden des Computers. Die Vision des Ubiquitous Computing“, in: Friedemann Mattern (Hg.): *Total vernetzt. Szenarien einer informatisierten Welt*; 7. Berliner Kolloquium der Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung. Berlin: Springer (Xpert.press): 1–42.
- Merton, Robert K. (1949): *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Nordmann, Alfred (2007): “If and Then: A Critique of Speculative Nano-Ethics”, in: *Nanoethics* 1 (1), S. 31–46. DOI: 10.1007/s11569-007-0007-6.
- Ruoff, Michael (2005): „Das Problem des Neuen in der Technik“, in: Gerhard Gamm und Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript: 169–182.
- van Quine, Willard Orman (1980): „Two Dogmas of Empiricism“, in: Willard Orman van Quine: *From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays*, 2nd ed., rev., 4th print. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press: 20–46.
- Weisker, Albrecht (2003): „Expertenvertrauen gegen Zukunftsangst. Zur Risikowahrnehmung der Kernenergie“, in: Ute Frevert (Hg.): *Ver-*

trauen. Historische Annäherungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 394–421.

Wittgenstein, Ludwig (1984): „Über Gewißheit“, in: Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 113–257.

Ziegler, Marc (2005): „Technik und Phantasma. Das Begehren des Mediums“, in: Gerhard Gamm und Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript: 63–80.

**Zum Problem der
,Anwendung‘ in der Ethik:
Das Paradox der
unvollkommenen Pflicht in der
Moralphilosophie Kants**

Einleitung

„Angewandte Ethik“ ist heute in Gestalt zahlreicher sog. Bereichsethiken etabliert, z. B. als Bio- und Medizinethik, Wirtschafts- oder Umweltethik. Daher überrascht es, dass bisher keinesfalls hinreichend geklärt ist, was ‚Anwendung‘ in der Ethik überhaupt bedeutet. So ist umstritten, wie die Disziplin der Angewandten Ethik angemessen zu bezeichnen ist (Potthast/Kipke 2014), zudem welche Problemsorten mit der Anwendungsfrage verbunden sind (Richter 2015) und wie ‚Anwendung‘ jenseits der defizitären Bereichs- bzw. Bindestrichkonzeption von Angewandter Ethik zu denken ist (Hubig 2015, Kap. 4.2). Allerdings erklären manche die Anwendungsproblematik der Ethik zum Scheinproblem, das nur aufträte, wenn ein falsches, von der Lebenswelt und Praxis isoliertes Verständnis von ethischer Theorie zugrunde gelegt wird (Rehbock 1997, 89; Vieth 2007, 396). Diese verfehlte Theorieauffassung fände sich bei Ethiken des sog. „neuzeitlichen Typs“ (ebd., 397), womit insbesondere Kants Moralphilosophie und die Diskursethik gemeint sind. Diese Ethiken würden die Analyse, Beurteilung und Begründung moralischer Urteile unter abstrakt-theoretischen Vorannahmen betreiben, die für eine Umsetzung im Handeln rückgängig gemacht werden müssten. Für diese Umsetzung

biete der neuzeitliche Ethiktyp jedoch nicht wiederum eine überzeugende theoretische Anleitung.

Ein Aspekt dieser vermeintlich einseitigen Vorannahmen ist die strikte Unterscheidung eines Begründungs- und eines Anwendungsteils der Ethik (Gottschalk 2000, 13), wie sie in den diskursethischen Varianten und auch in Kants Moralphilosophie zu finden ist (Werner 2004, 81). Folgt man Micha H. Werner, dann müssen jedoch insbesondere diese ‚neuzeitlichen‘ Ethiktypen neben der Prinzipienbegründung, auch auf die Frage antworten, wie wir uns „als moralische Akteure in konkreten Handlungssituationen am Moralprinzip orientieren können und orientieren sollen“ (ebd., 81).

Die Behandlung dieser Anwendungsfrage wird allerdings häufig – nicht nur in Ansätzen des neuzeitlichen Ethiktyps – im Verweis auf die individuelle Urteilskraft ins Jenseits der Theorie verwiesen und auf nicht weiter erläuterte Kompetenzen der ‚Ethik-Anwender‘ in der Praxis verschoben. Demnach würde die ‚Anwendung‘ ethischer Theorie, wie Matthias Kettner treffend bemerkt, in normativer Hinsicht an die „allwissenden Folgekalkulierer, nimmermüden Optimierer, unparteiischen Allesbeobachter und gutwilligen Idealisten“ der Praxis delegiert (Kettner 1995, 47f.). In wissenschaftlicher Hinsicht wären dann dagegen lediglich die empirisch-erklärenden und retrospektiven Disziplinen der Anthropologie, Psychologie etc. für die Analyse von Anwendungsbedingungen zuständig. Freilich gilt auch in dieser Auffassung das ‚Gelebtwerden der Theorie‘ als Anwendung von Ethik; wobei freilich das Leben, in dem die Individuen ihre je eigene Urteilskraft aktualisieren, als eine für die Theorie unvorhersehbare Angelegenheit gilt. Eine normative Theorie der moralischen Urteilsbildung reicht, dieser Auffassung nach, niemals bis in die Einzelfälle der Praxis, aber auch nicht – und das ist das Problem – zu einer klaren Analyse und normativ-theoretischen Anleitung der vielen argumentativen Funktionen, die unter dem Titel ‚Urteilskraft‘ in jedem Einzelfall zu erbringen sind (vgl. Dietrich 2012).

Die These, Anwendung von Ethik sei letztlich eine nicht weiter theoriefähige Angelegenheit der individuellen Urteilskraft, will ich in diesem Beitrag problematisieren und widerlegen. Ich beziehe mich nicht auf die Anwendungsproblematik in der Diskursethik (vgl. Werner 2003), sondern auf das, was man Kants ‚unreine Ethik‘ genannt hat (Louden 2000, 13), d. h. gewissermaßen auf den Anwendungsteil der Kantischen Moralphilosophie. Vor allem in der *Metaphysik der Sitten* entwickelt Kant eine sog. „Ethik für Endliche“ (Esser 2004), wobei er auch Anwendungsfragen und das Praktizieren ethischer Reflexion thematisiert. Mit Andreas Luckner gehe ich davon aus, dass sich auch in Kants Moralphilosophie der Begründungs- und der Anwendungsteil der Ethik nur unzureichend unterscheiden lassen (Luckner 2005, 36). Die Probleme einer ethischen Theorie, die Begründungs- und Anwendungsaufgaben der Ethik isoliert voneinander behandeln will, untersuche ich am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung. Denn, so meine These, wird die ethische Reflexion im Verweis auf eine in der Praxis zu erbringenden Zusatzleistung der Urteilskraft abgebrochen, gerät sie in das *Paradox der unvollkommenen Pflicht*.¹ Eine Theorie, die Begründung und Anwendung radikal trennen will, erwiese sich somit nicht nur – so die üblichen Vorwürfe – als lebensfern oder rigoros, sondern schlichtweg als widersprüchlich und falsch. Die zu vermeidende Paradoxie besteht kurz gesagt darin, dass die verpflichtende Maxime zur Hilfeleistung auch dann gültig und von einem Subjekt anerkannt wäre, wenn sie angesichts von Notlagen niemals in einer tatsächlichen Hilfeleistung realisiert würde. Zur Vermeidung dieser absurden Konsequenz muss praktische Urteilskraft nicht nur als ‚mechanisches Subsumieren‘, sondern im Sinne der Aristotelischen Klugheit gedacht werden. Mit der Diskussion des Paradoxes der

1 Erste Überlegungen zur Problematik der Hilfspflicht bei Kant bzw. eines Paradoxes der unvollkommenen Pflicht sind mit Blick auf die Globale-Gerechtigkeits-Debatte gemeinsam mit David Ewert (TU Darmstadt) entstanden (Ewert/Richter 2012).

unvollkommenen Pflicht will ich zeigen, dass es im Rahmen eines Ethikverständnisses des sog. neuzeitlichen Typs nicht möglich ist, die theoretische Reflexion des Anwendungsbezuges im Verweis auf die individuelle Urteilskraft abzubrechen.

Ich werde im Folgenden zunächst (1.) die zu problematisierende These darstellen, die annimmt, dass Anwendungsfragen der Ethik durch die individuelle Urteilskraft vollständig gelöst werden können und eine eigene Theorie der Anwendung somit nicht erforderlich sei. Sodann werde ich (2.) skizzieren, wie bei Kant ‚Anwendung in der Ethik‘ konzipiert ist, um dies (3.) am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung zu konkretisieren. Ich rekonstruiere dabei das Begründungsargument für eine allgemeine Hilfspflicht in der *Metaphysik der Sitten* und setze mich kritisch mit den Interpretationen der Begründung und Anwendung dieser Pflicht bei Otfried Höffe und Micha H. Werner auseinander. Es zeigt sich (4.), dass das Paradox der unvollkommenen Pflicht eine Trennung des Begründungs- und Anwendungsteils der Ethik absurd erscheinen lässt. Bei der Auflösung des Paradox lassen sich im Anschluss an Kants Rede von einer „unvermeidlichen [...] Kasuistik“ (AA VI, 411) dann Grundzüge einer ‚Angewandten Logik‘ des Moralurteils bei Kant rekonstruieren. Bei dieser Theorie zur Generierung von Untermaximen muss es sich, wie zu zeigen sein wird, zur Überwindung des Paradox der unvollkommenen Pflicht um eine Klugheitslehre handeln (vgl. Luckner 2005).

1. Das Problem einer Anwendung von Ethik oder: „Anwenden ist gleich Urteilskraft“?

Es ist ein bekannter Topos, dass die Frage nach einer Anwendung allgemeiner Normen auf moralische Konfliktfragen und konkrete Einzelfälle nicht wiederum abschließend und vollständig durch allgemeine Normen geregelt werden kann (vgl. Hubig 1995, 65-69). Für die Urteilskraft, die Allgemeines und Besonderes vermitteln soll, lassen sich nicht wiederum allgemeingültige Regeln für ihre korrekte Ausübung in allen Fäl-

len angeben; es ist ersichtlich, dass bei gegenteiliger Behauptung die gedankliche Struktur sofort iteriert (Fischer 2006, 17). Daher sprechen manche auch von einer Aporie der praktischen Vernunft (Wieland 1989): Die Ausweglosigkeit für eine Theorie der ‚Anwendung in der Ethik‘ bestünde darin, dass theoretisch fundierte, vernünftigen Einsichten z. B. über allgemeine Normen immer nur annäherungsweise an die Praxis kämen, die Theorie jedoch nie wirklich für die konkrete Orientierung im Einzelfall ausschlaggebend wäre. Vielmehr müssten epistemische und motivationale Zusatzleistungen erbracht werden, die durch die allgemeine Theorie jedoch nicht mehr gedeckt sind. Die Rede davon, dass die Urteilskraft für die Ethikanwendung zuständig sei, produziert demnach lediglich blinde Flecken für die Theorie. Ohne weitere Ausarbeitung trägt der Begriff nicht zur Klärung der Anwendungsrelation in der Ethik bei.

Wie Julia Dietrich ausgeführt hat, verbinden sich mit dem Verweis auf die individuelle Urteilskraft relativistische Thesen (Dietrich 2012). Dies signalisieren Bemerkungen wie z. B., dass „es letztlich doch jeder selber wissen müsse“, wie Theorien im Blick auf das eigene Handeln weiterzudenken und umzusetzen seien (ebd., 233). Wenn, so Dietrich weiter, „im konkreten Einzelfall die Urteilsbildung der theoretischen Analyse nicht mehr zugänglich“ und an dieser Stelle vielmehr die Urteilskraft gefragt sei, dann bleibt dabei „offen, was genau mit ‚Urteilskraft‘ gemeint ist und welche Rolle die ethische Argumentation dann noch für die Einzelfallentscheidung spielen kann“ (ebd., 233f.). Der Anspruch ethischer Urteilsbildung auf eine intersubjektiv geteilte Rationalität und Verbindlichkeit werde durch die These der nicht vollständig theoriefähigen Urteilskraft in Frage gestellt (ebd.).

Ich resümiere die Problematik: Der neuzeitliche Ethiktyp steht in seinem Anwendungsteil vor dem Problem, dass einerseits nicht jeder Einzelfall theoretisch antizipiert und somit die Orientierung am Moralprinzip nicht vollständig allgemeintheoretisch gesteuert werden kann: Hier ist individuelle

Urteilkraft gefordert. Dieser Verweis darf jedoch nicht dazu führen, dass jede Aktualisierung der individuellen Urteilkraft gleichermaßen als gültig und angemessen bezeichnet werden muss. Gerade die offensichtlich falschen Umsetzungen des Moralprinzips müssen normativ kritisierbar sein. In der Diskussion z. B. der Kantischen Moralphilosophie wird diese Problematik jedoch kaum behandelt. Eine häufig anzutreffende Behauptung ist, dass Kants Argumentation vor allem dem Begründungsteil der Moralphilosophie gelte und dieser sei isoliert von den Fragen des Anwendungsteiles kohärent entwickelt. Für das tatsächliche Anwenden im Sinne eines konkreten Weiterdenkens und Lebens der Theorie stünde der kategorische Imperativ zur Verfügung, der durch die individuelle Urteilkraft der reflexionsfähigen ‚Praktiker‘, wenn sie nur wirklich wollten, auch ohne weiteres umsetzbar sei. Diese Trennung des Begründungs- und Anwendungsteil in der Ethik und die Delegation der Ethikanwendung an die ‚reine Praxis‘ ist unbefriedigend. Daher ist zunächst zu klären, weshalb Kant Begründung und Anwendung in der Ethik unterscheidet und welches Konzept von Anwendung der apriorischen Theorie der Moral damit verbunden ist.

2. Kants Konzeption von Anwendung in der Ethik

In Kants Grundlegungsschriften zur Moral geht es bekanntlich vor allem um „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392). Die Prinzipienbegründung muss a priori erfolgen, so Kant, denn generalisierte Erfahrungssätze, z. B. über die menschliche Natur, erlaubten nicht den Schluss auf die gesuchten Gesetze der Moral, die „absolute Notwendigkeit bei sich führen müssen“ (AA IV, 389). Erstens weil sie falsifizierbar blieben und zweitens weil aus empirischen oder spekulativen Tatsachenbehauptungen über den Menschen nicht ohne weiteres Sollenssätze ableitbar sind.²

2 Oder die bei Vermeidung eines naturalistischen Fehlschlusses zu

Um der absoluten Notwendigkeit des gesuchten Prinzips gerecht zu werden, unterscheidet Kants Argumentation zwischen der Aufgabe der apriorischen Prinzipienbegründung und den empirischen Umständen der Prinzipienanwendung im Handeln. Empirisch-erklärende Fragen der Psychologie und Anthropologie, die das menschliche Verhalten im Allgemeinen oder das sich selbst reflektierende Individuum betreffen, werden für die Prinzipienbegründung ausgeklammert. Diese Disziplinen werden erst relevant, wie in Kants Werk nur an wenigen Stellen vermerkt, wenn es um die Anwendung der apriorischen Moralphilosophie und die Orientierung im Einzelfall geht: Die Gesetze a priori erfordern, so Kant, „freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“, um „teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen“ (AA IV, 389). Es sind von den Adressaten der Kantischen Ethik also epistemische und motivationale Zusatzleistungen zu erbringen, um die wohlbegründeten Prinzipien in ihrem „Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (ebd.). Wilhelm Vossenkuhl bringt diese Anwendungsproblematik einer apriorischen Theorie der Moral auf den Punkt: Auf der einen Seite steht das „von Anthropologie und Psychologie freie Moralgesetz [...]. Nach diesem Gesetz sollen wir uns selbst bestimmen; mit ihm sollen wir uns orientieren“ (Vossenkuhl 1996, 271). Die Prinzipienbegründung und die entsprechend abgeleitete Erkenntnis des moralisch Richtigen findet im reinen Denkraum auf Basis plausibler Setzungen und logischer Ableitungen statt, nur so ist *absolute* Normativität denkbar. Jedoch finden andererseits die Orientierung am Moralprinzip, die urteilskräftige Überlegung und das entsprechende Handeln nur in der und in Bezug auf die aus Erfahrung bekannte Lebenswelt statt (ebd.).

explizierende, versteckte normative Prämisse wäre gerade der gesuchte Wertungsmaßstab (Prinzip), der jedoch aus Gründen a priori und nicht aufgrund empirischer Sätze gültig oder ungültig wäre.

Aber welche Leistungen sind es genau, die von der individuellen Urteilskraft in Orientierung am kategorischen Imperativ für eine Umsetzung in concreto zu erbringen sind? Gibt es Momente der praktizierten moralischen Urteilsbildung, die sich im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie auch normativ-theoretisch und nicht nur nachträglich empirisch-erklärend fassen lassen? Es geht gewissermaßen um theoretische Fragen, die den Bereich zwischen apriorischer Prinzipienbegründung und dem theoretisch tatsächlich unvorhersehbaren Einzelfall betreffen. Fragen dieses Zwischenbereiches ließen sich intersubjektiv verbindlich nicht beantworten, wenn Kant die oben skizzierte These ‚Anwenden ist gleich Urteilskrafteneinsatz‘ vertreten würde.

Es ist festzuhalten, dass Kant keine Theorie der praktischen Urteilskraft entwickelt hat (vgl. Höffe 1990, 551) – zumindest nicht im Sinne eines geschlossenen Lehrstücks. Die verstreuten Äußerung deuten freilich daraufhin, dass Kant ein deduktives Konzept von Anwendung in der Ethik vertritt, das sich an der Form des praktischen Syllogismus orientiert (vgl. AA IV, 412; Richter 2013, 68f.; Tugendhat 2002, 97-101). Eine per Prinzip als gültige erwiesene, zugleich als universelles Gesetz denkbare Maxime muss zeitlich und logisch nachträglich ins konkrete Handeln übertragen werden. Dieser Übertragungsakt ist jedoch, so scheint es, normativ-moralisch nicht weiter bedeutungsvoll und für Kant theoretisch hinreichend in Form eines praktischen Syllogismus konzipiert: Eine subjektiv-allgemeine Maxime (1. Prämisse) wird per Subsumtion mit der jeweiligen besonderen Situation (2. Prämisse) vermittelt, um die angemessene Handlung als Konklusion abzuleiten (vgl. AA IV, 412f.). Da das Moralprinzip Kant zufolge nur in einer „reinen Philosophie“ ohne Erfahrungsbezug darstellbar ist, muss sich bei der moralischen Urteilsbildung zunächst die 1. Prämisse des Syllogismus durch dieses Prinzip a priori als legitim erweisen lassen. Die Urteilskraft muss dann in einem zweiten Schritt zur Formulierung der 2. Prämisse empirisch informiert werden, um

eine angemessene Handlung zu konzipieren. Dieses empirische und technologische Informieren gilt Kant als „Anwendung [der reinen Philosophie] auf Menschen“ (AA IV, 412), was u. a. die Disziplinen der Anthropologie und Pädagogik leisten sollen (ebd., 389f.). Die „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“ im praktischen Syllogismus (ebd., 412) folgt dem deduktiven Grundsatz, was im Allgemeinen richtig ist, das muss auch in diesem besonderen Fall richtig sein.

Freilich lautet die seit je interessierende Anwendungsfrage, die einer Ethik ‚neuzeitlichen Typs‘ gestellt wird, ob und inwiefern die am Moralprinzip orientierte Urteilsbildung in der Praxis nicht wiederum das Begründungsverfahren und die Gültigkeit der *Maxime* relativieren kann? Es geht um die Frage, wie die praktische Urteilskraft den Reflexionsprozess, der in Orientierung am kategorischen Imperativ stattfindet (1. Prämisse), unter Einbeziehung von empirischer Information leisten und auch normativ beeinflussen kann. Die von Vossenkuhl skizzierte Anwendungsproblematik einer apriorischen Theorie der Moral darf ja nicht dazu führen, dass das Theorem der urteilskräftigen Ableitung angesichts der unvorhersehbaren Einzelfälle zur theoretisch nicht mehr erfassbaren Privatsache wird. Es müssen sich also richtige und falsche Weisen der Umsetzung von *Maximen* unterscheiden lassen. Das Richtige oder Falsche der Umsetzung muss, wie die Gültigkeit von *Maximen*, von einem intersubjektiv rationalen Standpunkt und theoretisch fundiert begründbar sein.

Bei Kant finden sich nun zwar Ausführungen zur *reinen* praktischen Urteilskraft (AA V, 67f.), aber lassen sich auch Ansätze einer Theorie der *empirisch-praktischen* Urteilskraft im Sinne einer „angewandten Logik“³ rekonstruieren? Diese Theorie

3 Vgl. AA IV, 389f. Die allgemeine Logik ist gemäß der Terminologie Kants der Gattungsbegriff der reinen und der angewandten Logik; letztere betrifft den Verstand „unter gewissen Umständen seiner Anwendung“, d. h. sie enthält (empirische) Kenntnisse vom „Spiel der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit [...] auch den

würde auf die Problematik antworten, die z. B. Micha H. Werner als Aufgabe des Anwendungsteils des neuzeitlichen Ethiktyps bezeichnet hat: *Wie sollen wir uns in konkreten Handlungssituationen am Moralprinzip orientieren* (Werner 2004, 81)? In der Kantforschung gilt die *Metaphysik der Sitten* als Anlaufstelle für eine theoretische Beschäftigung mit der Anwendungsdimension der Ethik (Esser 2004; Louden 2000). ‚Anwendungsfragen‘ stellen sich insbesondere angesichts der unvollkommenen Pflichten, dem Problem möglicher Pflichtenkollision und der Interpretation der Abschnitte mit „kasuistischen Fragen“ (Höffe 1990; Altman 2011; Schüssler 2012). Zur weiteren Klärung der Frage, wie ‚Anwendung‘ in der Moralphilosophie Kants zu konzipieren ist, konzentriere ich mich im Folgenden auf das Beispiel der Begründung und Anwendung der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung.

3. Die Begründung der Hilfeleistung und ihre ‚Anwendung‘

Es ist klar, dass jeder von uns trotz redlicher Planung und bester Absicht in Not geraten kann und wir dann auf die Hilfe anderer angewiesen sind. Kant diskutiert die Frage, ob wir im Allgemeinen zur Hilfeleistung verpflichtet sind, in der *Metaphysik der Sitten* u. a. unter dem Namen einer „Pflicht der Wohltätigkeit“. Dabei ist bemerkenswert, dass Kant betont, es falle keineswegs „von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz [der Hilfe] überhaupt in der Vernunft liege“ (AA VI, 452). „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle“ sei doch scheinbar die „natürlichste“ *Maxime* (ebd.). Bemerkenswert ist diese Einlassung insofern, als damit das Überschreiten der rein apriorischen Betrachtung des „Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt“ angezeigt wird (AA IV, 426). Die Begründung

Quellen der Vorurteile“ etc. (A 53/B 77). Die angewandte Logik betrifft demnach die Urteilspraxis und formuliert empirisch fundierte Ratschläge zur Umsetzung des richtigen Denkens.

einer allgemeinen Hilfspflicht erfordert Zusatzannahmen, die eine apriorische Konstruktion des reinen Willens um die Bedingungen seiner Verwirklichung im Handeln ergänzen. Die von Kant zur Begründung der Hilfspflicht eingeführten, empirisch gestützten Zusatzannahmen sind äußerst sparsam, da sie lediglich die Beobachtung der endlichen Fähigkeit und Bedürftigkeit des Menschen betreffen. Es ist wichtig festzuhalten, dass die Voraussetzung empirischer Begriffe einer apriorischen Notwendigkeit der Hilfspflicht nicht widerspricht oder sie relativieren würde. Sie ist keinesfalls nur unter anthropologischer und psychologischer Voraussetzung der „zufälligen Bedingungen der Menschheit“ o. ä. gültig (AA IV, 408). Vielmehr ist der Mensch aufgrund seiner begrenzten Vermögen in die Klasse der *endlich vernünftigen Wesen* einzuordnen, wobei letztere bei der Verwirklichung ihres Willens mit Problemen der inneren und äußeren Natur konfrontiert sind, was die Frage einer Begründung der Hilfspflicht allererst relevant werden lässt. Daher sieht sich Kant veranlasst, die seinerzeit traditionelle Unterscheidung verschiedentlich zu begründender *vollkommener* und *unvollkommener Pflichten* aufzugreifen (Kersting 1982, 184).

Bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hatte Kant die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten, freilich nur exemplarisch, durch die spezifische Differenz der zu vermeidenden Widersprüche des Denkens und des Wollens unterschieden (AA IV, 423f.). Den Artunterschied der Widersprüche charakterisiert Kant weiter als „innere Unmöglichkeit“ des Denkens einerseits (AA IV, 424), wovon die äußere Unmöglichkeit der Widersprüche des Wollens andererseits unterschieden werden kann. Diese Unmöglichkeit ist eine äußere, nicht weil sie den Raum begrifflich-logischer Widersprüche hin zu pragmatischen Überlegungen überschreiten würde, sondern weil für die Konstruktion eines derartigen Widerspruchs Zusatzannahmen nötig sind, die nicht allein im semantischen Gehalt einer als Gesetz gedachten Maxime enthalten sind. Die Maximen der *Verwahrlosung der eigenen Talente* und der *egoistischen Verwei-*

gerung der Hilfe (AA IV, 422f.) sind als allgemeine Gesetze ohne Widerspruch *denkbar*: „Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen!“ (AA IV, 423). Aber diese *Maxime* ist nicht als Gesetz zu wollen, da „ein Wille, der dieses beschlösse, [...] sich selbst widerstreiten“ würde (ebd.). Das Nicht-Wollen-Können kann nun aber kein empirisches bzw. pragmatisches sein, also ein Gebot der instrumentellen Klugheit, anderen zu helfen, weil im Ernstfall mir sonst auch niemand helfen würde. Denn dann läge keine streng notwendige, a priori gültige Pflicht vor, sondern ein hypothetischer Imperativ relativ zur individuellen Vorstellung vom guten Leben.⁴

4 Zu Recht wirft Harald Schöndorf jedoch die Frage auf, ob es sich bei Widersprüchen des Wollens um eine ganz andere Art von Widerspruch neben den logischen handelt (Schöndorf 1985, 568). Sind also Widersprüche im Wollen (a) logische Widersprüche zwischen einer verallgemeinerten *Maxime* und der Grundstruktur des Wollens oder (b) Widersprüche im konkreten Wollen, d. h. ein gegen das eigene Wollen gerichtetes Handeln. Schöndorf spricht sich für letzteres aus. Das scheint jedoch falsch, wie schon an Schöndorfs eigenem Beispiel deutlich wird: „Etwas anderes ist es aber, wenn ich zugleich einen Anwalt beauftrage, einen bestimmten Vertrag zu schließen, und einen anderen, einen solchen Vertrag zu verhindern. In diesem Fall ist es nämlich offen wie die Sache ausgehen wird. Die beiden Handlungen heben sich nicht von vorneherein auf. Trotzdem wird man zugeben, dass auch in diesem letzteren Falle mein Handeln und damit auch mein Wollen widersprüchlich ist“ (ebd., 567). Nicht das Wollen ist hier widersprüchlich, sondern es liegt einfach eine andere Absicht als die des Vertragsabschlusses zugrunde. Der konsistent gewollte Zweck könnte z. B. folgender sein: Ich möchte, dass zwei Anwälte ergebnisoffen über einen Vertragsschluss prozessieren. Ein scheinbar einem selbstgesetzten Zweck widerstrebendes Handeln entsteht entweder aus Mangel an technischer Sachkenntnis oder es besteht schlichtweg ein ganz anderer Zweck als der vermeintlich offensichtliche.

Der Widerspruch im Wollen ist also, anders als Schöndorf annimmt, kein diachroner „Zielkonflikt“ (ebd., 569) bzw. kein „richtungsmäßiger Widerspruch“ im empirisch-konkreten Wollen (ebd., 572), sondern ein

Derartige Widersprüche des Wollens lassen sich nicht allein in Verbindung mit dem Begriff eines „freien Willens überhaupt“ (vgl. A 55/B 79) konstruieren, der als Kausalität aus Freiheit nur nach widerspruchsfrei denkbaren Gesetzen verfährt. Die erforderlichen Zusatzannahmen fallen der *reinen* Vernunft, so Kant, ohne Bezug auf a posteriori erworbenes Wissen auch nicht ohne weiteres „in die Augen“ (AA VI, 452), da zur Begründung der Hilfespflicht auf den Menschen als rationales, aber endliches Wesen rekuriert werden muss. Hier muss die aus Erfahrung bekannte „Bedürfnisnatur des Menschen“ (Steigleder 2002, 10) in die Problematik einer formalen Begründung a priori verbindlicher Pflichten einbezogen werden. In den Blick treten die „Mitmenschen“, so Kant, als „Bedürftige auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen“ (AA VI, 453).

Kants Begründung der Pflicht zur wechselseitigen Hilfe erfolgt unter der Annahme, dass jeder Mensch in Not geraten kann. „Not“ wird dabei definiert als ein Zustand, in dem „jeder Mensch [...] wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (AA VI, 453). In diesem Zustand ist ein Wille nicht mehr in der Lage, durch eigene Mittel (Fähigkeiten, Vermögen, Artefakte etc.) seine Zwecke zu erreichen. Jedoch ist ein „Wille“ im Unterschied zum „bloßen Wunsch“ in der Terminologie der Kantischen Moralphilosophie als „Aufbietung aller [zur Zweckrealisierung nötigen] Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,“ definiert (AA IV, 394). In der Notsituation stehen aber gerade keine anderen Mittel zur Verfügung als jene, die andere Akteure kooperativ aufbieten können. Ein Wille, der in prinzipieller Hinsicht zwar „unter Aufbietung *aller* Mittel“ seine Zwecke zu erreichen versucht, jedoch die Möglichkeit der Zweckverwirklichung durch im Notfall von anderen Menschen angebotene Mittel ausschließt, widerspricht seinem Begriff. Dies freilich

logischer Widerspruch einer verallgemeinerten Maxime und der Struktur des Wollens überhaupt.

nur, wenn nicht bloß einzelne Momente von Notlagen und Hilfeleistung in den Blick kommen, sondern die entsprechende Maxime versuchsweise als „allgemeine[s] Erlaubnisgesetz“ (AA VI, 453) formuliert wird. Die nur „eigennützige Maxime“ kann, so Kant, nicht die Maxime eines Willens mit endlichen Fähigkeiten sein, da die Maxime des Nichtleistens von Nothilfe als universelles Gesetz für „jedermann“ (ebd.) zum begrifflichen Widerspruch des Wollens *aller Mittel* und des Nichtwollens der *Fremdmittel* in einer möglichen Notlage führte. Kurz gesagt sind die folgenden drei Aussagen mit Blick auf einen konsistenten Willensbegriff logisch nicht vereinbar: (1.) „Es gibt Notlagen, in denen ich als endliches Wesen über keine Mittel verfüge“, (2.) „Ich will die Realisierung meiner Zwecke stets unter Aufbietung aller Mittel“ und (3.) „Es ist jedem erlaubt, bei Notlagen keine Hilfe zu leisten.“ Gesetzt diese Behauptung des Vertreters der ‚eigennützigen Maxime‘ wird, wie in der Formulierung von Aussage 3 bereits erfolgt, mit dem Universalisierungsgebot des kategorischen Imperativ konfrontiert. Dann müsste mindestens einer der drei Sätze zur Vermeidung eines logischen Widerspruchs aufgegeben werden; alle drei lassen sich nicht aufrechterhalten. Aus der Widerlegung dieser scheinbar „natürlichsten“ Maxime (AA VI, 452) folgt, dass unter Menschen die Hilfeleistung in Notlagen die Maxime von jedermann sein muss.

Es ist vorausgesetzt, dass es sich bei Menschen tatsächlich um Wesen handelt, die mit endlicher Fähigkeit bzw. gefährdet durch Notlagen leben. Nur a priori betrachtet – oder anders gesagt: im reinen Denkraum – könnte natürlich Aussage 1 schlichtweg falsch sein und somit auch kein Widerspruch zwischen (2.) und (3.) bestehen. Sicherlich ist ein Wille denkbar, der nie in Not gerät und immer über ausreichend Mittel verfügt. Jedoch ist dies eben kein ‚menschlicher Wille‘ wie er aus Erfahrung bekannt ist; dieser muss vielmehr als bedürftig, endlich und gefährdet durch Not konzipiert werden.

Kant bietet also, das sollte die Rekonstruktion des Ar-

guments zeigen, eine Begründung der allgemeinen Hilfspflicht durch eine rein logische Widerlegung der gegenteiligen Maxime. Für diese Begründung muss die Theorie nicht – wie manche Interpretationen nahelegen wollen (Werner 2004) – bereits mögliche Handlungsfolgen berücksichtigen oder pragmatische Erwägungen anstellen. Auch die „Widersprüche des Wollens“ folgen aus analytischen Sätze a priori, eine pragmatische Dimension haben sie nicht. Jedoch wird die Hilfspflicht von Kant bekanntlich auch als eine *unvollkommene Pflicht* charakterisiert, was die Interpretation im Sinne des Überschreitens des rein logischen Raumes und einen eher ‚pragmatischen Umgang‘ mit dieser Pflicht nahelegen könnte. Inwiefern ist diese Pflicht also unvollkommen?

Im Gegensatz zur *Grundlegung* führt Kant in der *Metaphysik der Sitten* den Unterschied der unvollkommenen und der vollkommenen Pflichten weiter aus. Jene bieten einen gewissen „Spielraum“, es sind „weite Pflichten“ oder „verdienstliche“ bzw. „Tugendpflichten“, wobei jeweils nur in verschiedener Hinsicht deren *Unvollkommenheit* zum Ausdruck gebracht wird. Im Unterschied zu vollkommenen Pflichten gebieten unvollkommene keine Unterlassungen und sind somit „nicht direkt handlungsdeterminierend“ (Kersting 1982, 203). Insofern ist das Gebot der unvollkommenen Pflicht nicht eindeutig. Dennoch sind beide Typen von Pflicht a priori notwendig, da ihre Herleitung durch analytische Urteile qua Satz des Widerspruchs erfolgt (vgl. AA VI, 224); die unvollkommenen Pflichten sind also nicht weniger verbindlich oder normativ schwächer. Allerdings gebieten sie keine Handlung oder Unterlassung, sondern die Aneignung einer Maxime, z. B. die der Hilfeleistung (AA VI, 390). „Wie und wie viel“ jedoch, so Kant, und dies ist von entscheidender Bedeutung, durch die aus der allgemeinen Maxime abgeleitete Handlung „gewirkt werden solle“, ließe sich hier „nicht bestimmt angeben“ (ebd.). Das Gesetz, das die Notwendigkeit einer Maxime der wechselseitigen Hilfe begründet (s. oben), bestimmt der auszuführenden Handlung „ihrer Art

und ihrem Grade nach nichts [...], sondern [lässt] der freien Willkür einen Spielraum“ (AA VI, 446; vgl. AA VI 390).

Aufgrund dieses Spielraumes der Willkür charakterisiert Kant die unvollkommenen Pflichten als „weite Pflicht“, dabei ist deren weite Verbindlichkeit jedoch nicht zu verstehen als „eine Erlaubnis zu Ausnahmen“ (AA VI, 390); obwohl Kants Formulierung in der *Grundlegung* dies angedeutet hatte.⁵ Die Pflicht, sich die allgemeine Maxime der wechselseitigen Hilfe anzueignen, ist a priori verbindlich. Die Weite der Pflicht betreffe, so Kant, nur die Erlaubnis der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)“ (AA VI, 390). Kant deutet hier an, dass innerhalb derselben Gattung einer unvollkommenen Pflicht die bereichsweise spezifizierten, untergeordneten Maximen (Nächstenliebe, Elternliebe etc.) in ihrer Geltung und Befolgung eingeschränkt werden dürfen. Das Gebot der Gattung „Hilfspflicht“ ist erfüllt, auch wenn in einem Fall nicht dem Nächsten, sondern stattdessen den Eltern geholfen wird. Es ist jedoch klar, dass unter die Maxime der Hilfeleistung zweifellos je nach Situation und Notlage ganz unterschiedliches und ggf. konfligierendes Handeln subsumierbar ist. So entsteht die Frage nach der *richtigen* Anwendung der Hilfspflicht.

Lassen sich objektive Kriterien finden, die eine zulässige von einer unzulässigen Spezifikation der Hilfspflicht unterscheidbar machen? Wie lässt sich angesichts von Notlagen

5 In der *Grundlegung* schreibt Kant: „Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet“ (AA IV, 421, FN). Die Rede von „Ausnahme“ betrifft hier jedoch nicht eine von der formalen Verpflichtung, denn alle Pflichten sind streng notwendig. Insofern die unvollkommene Pflicht jedoch keine eindeutigen Kriterien der Handlung bzw. Unterlassung formuliert, sondern allgemein bleibt, gilt, wie Kersting herausgestellt hat, dass der Verpflichtete „unter mehreren möglichen wohlthätigen Handlungen“ wählen und deshalb bei Erfüllung der Pflicht je nach Situation gewissermaßen seine „Neigungen und Interessen in Anschlag bringen kann“ (Kersting 1982, 203).

unterscheiden, ob ein Subjekt die Hilfspflicht nicht anerkannt hat oder ob es sich nicht vielmehr um die Nichtbefolgung der Pflicht aufgrund der, wie Kant schreibt, „Einschränkung“ der einen durch eine andere spezifizierte Pflichtmaxime handelt? Für die Umsetzung der Maxime im konkreten Handeln lassen sich, so Kant, a priori nur die beiden Extrempunkte einer geforderten Hilfeleistung angeben: (a) Die *Not des anderen* muss beendet werden und (b) die ‚Aufopferung‘ der *eigenen Glückseligkeit* muss dabei verhindert werden (AA VI, 393). „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern, würde an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte“ (ebd.). Und zwar deshalb, weil die zu vermindernende Not allgemein betrachtet gar nicht vermindert würde, da ja meine Not wiederum zunähme.

Es wird ersichtlich, dass die *unbedingte* Pflicht zur Hilfeleistung, oder besser gesagt: die Pflicht zur Aneignung der *Maxime*, anderen in Not zu helfen, die Konkretisierung des unbestimmten Gebots durch bereichsspezifische, empirisch fundierte *Untermaximen* erfordert (AA VI, 411); so dass z. B. die Hilfeleistung für die Eltern gegenüber der Hilfe für eine nicht verwandte Person situativen Vorrang hat. Da der Handelnde diese Konkretisierungsleistung selbst erbringen muss, ist die Hilfspflicht nach ihrer Begründung a priori noch unvollkommen – sie entspricht also noch nicht eigentlich dem Begriff der Pflicht. Was die Hilfspflicht inhaltlich gebietet, ist verschiedentlich empirisch bedingt: Art und Ausmaß des Notfalls, aktuelle und zukünftige Vermögen des Subjekts, Vorstellung von den eigenen „wahren Bedürfnissen“ (AA VI, 393) etc. Hier kann – im Gegensatz zu vollkommenen Pflichten – allein a priori nicht bestimmt werden, was die korrekte Befolgung der Hilfspflicht ausmacht.

Genau an dieser Stelle muss aber eine Theorie der *praktischen Urteilskraft* ansetzen. Diese muss richtige von falschen Spezifikationen der Hilfspflicht oder anders gesagt: die Nicht-

anerkennt die Pflicht von der begründeten Nichtbefolgung in bestimmten Fällen unterscheidbar machen. Diese Theorie wird noch dringender, wenn man sich daran erinnert, dass „Not“, gerade in der formalen Kantischen Definition im Sinne des Nichtverfügens über eigene Mittel, empirisch betrachtet äußerst vielfältig ist. Beispielsweise hat Peter Singer mit dem sog. Teichbeispiel den Blick dafür geöffnet, dass Not nicht nur die augenscheinliche Lebensnot eines Ertrinkenden, sondern vor allem die zumeist nicht berücksichtigte Not der Opfer von globaler Armut, Hunger und Krieg meint (Singer 1972). Nun ließe sich sicherlich nur schwer ein Argument finden, weshalb die Unterlassung der Hilfe für den augenscheinlich Ertrinkenden noch als spezifizierte, begründete Nichtbefolgung der allgemeinen Hilfspflicht durchginge und nicht vielmehr eine Missachtung der Hilfspflicht darstellt. Ganz anders sieht es aus, wenn man sich, wie Singer, den weniger eindeutigen Fällen von Not zuwendet. Ist das Unterlassen von direkter Hilfe, wie z. B. durch Spendentätigkeit an Hilfsorganisationen oder ehrenamtliches Engagement, eine Missachtung der Hilfspflicht oder ist die allgemeine Hilfspflicht angesichts der globalen Notlagen nicht vielmehr bereits durch das Bezahlen von Steuern und die implizite Delegation der Hilfeleistung an das Ministerium für *Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* erfüllt? Weitere uneindeutige Fälle von Not sind denkbar: Z. B. die existenzielle Not durch „Desorientierung“ (Luckner 2005, 18ff.), also in Lebens- und Sinnkrisen oder bei psychischer Erkrankung. Ebenfalls die finanzielle Not, die verschuldet oder unverschuldet sein kann, oder die strukturelle Sozialnot, die manchen aufgrund ungerechter Chancenverteilung die Entwicklung und Partizipation erschwert. Angesichts der selbst verschuldeten finanziellen Not eines Freundes könnte nun bspw. das Verschenken oder Verleihen von Geld mit dem Argument unterlassen werden, dass die Not einer falschen und eigentlich zu korrigierenden Lebensführung größer sei als der aktuelle Geldmangel. Der Freund solle aus seinen Fehlern lernen etc. Obwohl also die

finanzielle Not des Anderen augenscheinlich ist, scheint das Argument doch überzeugend; von einer Missachtung der Hilfspflicht im Allgemeinen muss man nicht ausgehen.

Die Liste bereichsspezifischer Notlagen ließe sich sicherlich noch deutlich verlängern. Mir ging es darum zu plausibilisieren, dass eine Argumentation für oder gegen bestimmte Untermaximen des Helfens notwendig auf Erfahrungswissen zurückgreifen muss, um Handlungsfolgen antizipieren und kalkulieren zu können. Von entscheidender Bedeutung sind, genauer gesagt, das Beachten von technischen Effizienzgeboten, aber auch die Orientierung an gelebten Werten und Normen und das Entwickeln von Vorstellungen des guten Lebens. Kurz gesagt, eine Theorie der praktischen Urteilskraft für das Auffindung geeigneter Untermaximen erfordert Klugheitsüberlegungen im Sinne der der Aristotelischen *phronesis* (Luckner 2005, 8; 30). In der Kantforschung wird die mögliche Komplementarität der Aristotelischen und Kantischen Ethik freilich eher im Allgemeinen (vgl. Herman 1993; Esser 2004), seltener mit Blick auf Anwendungsfragen diskutiert. Zumeist wird in Bezug auf Kants Ethik scheinbar die These vertreten, dass ‚Anwendung der Ethik gleich Einsatz der Urteilskraft ist‘ und eine eigenständige Theorie dieser praktischen Urteilskraft nebensächlich sei (z. B. Schüssler 2012, 93f.). Es finden sich Ausnahmen; von diesen greife ich im Folgenden die Überlegungen von Otfried Höffe und Micha H. Werner heraus.

Otfried Höffe versucht am Beispiel des Hilfsgebotes den Einsatz einer „sittlichen Urteilskraft“ in der moralischen Urteilsbildung im Rahmen der Kantischen Ethik zu rekonstruieren (Höffe 1990). Auf Basis von Erfahrung erfolge, so Höffe, per Urteilskraft zunächst die Wahrnehmung einer Notlage bzw. die Erkenntnis der moralischen Relevanz einer Situation. Zweitens würden per Urteilskraft Handlungsoptionen formuliert: Entweder man „versucht zu helfen oder man [...] bleibt gegen die Hilfsbedürftigkeit gleichgültig“ (ebd., 546). Drittens ergibt sich die Frage, „welcher der beiden Maximen der Rang

des Moralischen gebührt?“ Für diese Antwort sei die empirisch-informierte sittliche Urteilskraft nicht zuständig; die Entscheidung finde nach vorempirischen Gründen statt (ebd., 547). Schließlich sei viertens wiederum sittliche Urteilskraft nötig: Es bedarf „praktischer Erfahrung und, je nach Notlage, ein hohes Maß an fachlicher Kompetenz“ für die technische Realisierung der Hilfe (ebd.). Tatsächlich seien, so resümiert Höffe, auch nach Kant Folgenüberlegungen und Erfahrung in der Moralphilosophie relevant. „Sie betreffen aber nicht die Wahl der Maximen, sondern die Art und Weise, wie man die einmal gewählte Maxime in concreto realisiert“ sowie die Frage, „welche der Maximen denn in einer Situation einschlägig ist“ (Höffe 1990, 548).

Dieses Vier-Stufen-Modell der Urteilsbildung wird erweitert, da Abwägungskonflikte bei gleichzeitigen Notlagen denkbar sind. Die Formulierung von Urteilsparametern für diese Abwägung, z. B. Größe der Not, eigene Hilfskapazität oder Substituierbarkeit der Hilfe sind sicherlich „weder willkürlich noch [arbeitet die Urteilskraft dabei] mit bloß subjektivem Gefühl“ (ebd., 553). Jedoch sind sie, und hier muss Höffes Aussage relativiert werden, nur deshalb nicht willkürlich, weil „sittliche Urteilskraft“ abgetrennt von der ethischen Reflexion als lediglich technisches Realisierungsinstrument der anderweitig als moralisch erwiesenen Maxime auftritt. Höffes Überlegung zur moralischen Urteilsbildung bei Kant setzt voraus, dass a priori klar ist, dass man helfen soll; das ist sicherlich zutreffend, wie wir oben bei der Begründung der Hilfspflicht gezeigt haben. Höffe geht jedoch in der Annahme fehl, dass jegliche Not empirisch offensichtlich ist und lässt daher unberücksichtigt, dass es ein *theoretisches* Instrument zur Unterscheidung von richtigen und falschen Spezifikationen der allgemeinen Hilfspflicht geben muss. In Höffes Beispielen ist die allgemeine Hilfsmaxime nämlich stets erfüllt – ganz gleich, was ich tue. Ob ich aus einem brennenden Haus, wie Höffe im Verweis auf eine christlich-aristotelische Vorzugsregel erklärt (Höffe 1990, 553),

zunächst meinen Ehepartner und erst dann meine Eltern rette oder ob ich im Gegenteil zunächst meine Eltern rette und dann womöglich bei dem Versuch, meinen Ehepartner zu retten, scheitere, ist beides richtig, denn stets habe ich die allgemeine Hilfespflicht erfüllt.

Ein anderes Beispiel führt eine zeitliche Dimension der urteilskräftigen Pflichterfüllung ein: Wer nämlich, so Höffe, mit der Rückgabe einer Waffe warte „bis der Eigentümer der Waffe wieder Herr seiner Sinne ist, der nimmt sich weder eine Ausnahme von der Pflicht heraus, noch macht er sich einer unvernünftigen Anwendung schuldig“. Jedoch könne „unter anderen Umständen“ auch dieses „Zuwarten ‚unmoralisch‘ werden“ (ebd., 555f.). Das jedoch würde bedeuten, dass sowohl das Nicht-aushändigen als auch das Aushändigen der Waffe Handlungen sind, die die Pflicht der Waffenverwahrung erfüllen. Das hätte die absurde Konsequenz, dass auch ein *endloses* „Zuwarten“ auf den geeigneten Moment als Erfüllung der Pflicht bezeichnet werden müsste. Höffes Lösungsvorschlag, dass es auf die Gesinnung im Sinne des echten „esprit moral“ ankomme, macht die Entscheidung über die Zulässigkeit einer Untermaxime, ob es sich bspw. um Zuwarten oder Missachten der Pflicht handelt, zur nicht objektiv diskutierbaren Privatsache.

Höffes Überlegungen zur praktischen Urteilskraft bei Kant brechen zu früh ab: Die von ihm skizzierte sittliche Urteilskraft müsste eigentlich technologische heißen, da sie keinerlei theoretisch-normativen Einfluss darauf hat, was das Gute in bestimmten Situationen ist. Vielmehr steht dieses gemäß der allgemein begründeten Maxime fest; ist diese zur ‚echten‘ Gesinnung geworden, dann ist *jegliche* Spezifikation, sei dies in Einzelfällen dann Handeln oder Unterlassen, gleichermaßen richtig.

Anders als Höffe geht Micha H. Werner davon aus, dass auf Erfahrung und Handlungsfolgen bezogenes Klugheitswissen nicht nur bei der technischen Realisierung gültiger Maximen eine Rolle spielt, sondern bereits theoretisch-normativ

Einfluss auf die Begründung mancher Maximen hat. „Folgenüberlegungen“ seien nämlich, so Werner, „unvermeidlich Bestandteil derjenigen Überlegungen, durch die im Rahmen der Kantischen Ethik die moralische Gültigkeit von Handlungsmaximen und damit der Inhalt einer ‚reinen Gesinnung‘ bestimmt wird“ (Werner 2004, 88).

Der Spielraum der unvollkommenen Pflicht müsse zur Spezifikation von Untermaximen durch technische und pragmatisch-evaluative Überlegungen gefüllt werden (ebd., 90). Lässt sich hier ein objektivitätsfähiger „Maßstab“ begründen, an dem sich die „Urteilkraft orientieren ließe?“ (ebd., 93) Der kategorische Imperativ, so Werner zu Recht, genügt hier keineswegs als Maßstab (94f.), da zahlreiche und womöglich konfligierende Untermaximen als Fälle einer Basismaxime universalisierbar sein können: Welche Untermaxime angesichts bestimmter Notlagen die richtige ist, kann das Prinzip der Universalisierung nicht erklären. Auf Erfahrungsbasis würden, so Werner über das Verfahren der praktischen Urteilkraft, immer komplexere Untermaximen gebildet, die zunächst den Status von speziellen Regeln hätten und somit gleichsam – uneigentlich gesprochen – Ausnahmen von der allgemeinen Basismaxime formulieren könnten. Das Kriterium für zulässige Untermaximen sei gewissermaßen, dass alle die allgemeine Befolgung dieser spezielleren Regeln „pragmatisch-evaluativ“ wollen können. D. h., es muss eine Vorstellung davon entwickelt werden, wie eine allgemeine Befolgung der Norm in einer möglichen Praxis aussehen könnte. Freilich sind (1.) mögliche Gegengründe zu einer Regel stets denkbar, so dass sich eine ‚moralische Falsifikation‘ einer komplexeren Regel nicht ausschließen lässt: Das macht es abwegig, dass „wir irgendeine real mögliche Maxime als *ausnahmslos gültiges* Gesetz wollen könnten“ (ebd., 103). Hinzukommt (2.) das Problem der „unbegrenzten Maximenspezifikation“ (ebd.): Nämlich, dass ich, „wenn ich meine Maxime nur geschickt genug – oder einfach nur spezifisch genug – formuliere, von nahezu jeder Handlung

behaupten kann, dass ihre Maxime verallgemeinerbar sei“ (ebd., 103).⁶

Untermaximen sollten daher, so Werners Lösungsvorschlag, nicht als *Regeln* für Handlungsweisen, sondern als im Diskurs universell legitimierbare *Handlungsgründe* für bestimmte Handlungsweisen vorgestellt werden. So wird die abstrakt denkbare, potentiell unbegrenzte Spezifizierbarkeit von Basismaximen eingeschränkt durch die intersubjektive Rechtfertigung im Diskurs (Könnte jeder gemäß dieser Gründe eine Maxime spezifizieren?) und – ähnlich wie bei Höffe – durch die „reine Gesinnung“, dass Maximen nur die „wirklichen Handlungsgründe eines Moralsubjekts zum Ausdruck bringen“ (ebd., 106). Wenn man nun Untermaximen, wie Werner vorschlägt, als „allgemein anerkannte Prima-Facie-Handlungsgründe wollen können muss“, dann ist deren Generierung freilich „nicht moralisch rational *tout court*, aber auch keineswegs einfach Ausdruck meiner Willkürfreiheit“ (ebd., 107). Und zwar weil Werners Konzeption von Anwendung den „Solipsismus der Ethik Kants“ hin zu den Prinzipien der Diskursethik überschreitet. Ich kann z. B., so Werner, „wirklich nicht wollen, dass die Maxime M': ‚Ich handle nach einer Maxime M, die nur ich als allgemein geltenden Prima-Facie-Grund wollen kann‘ als Grund für eine Handlungsweise zählt, denn dann würde sich jeder auf M' berufen können und es gäbe gar keine intersubjektive Rechtfertigung“ (ebd., 105).

Werners Vorschlag einer diskursethischen Konzeption der rationalen Spezifikation von Untermaximen basiert auf einer nicht unproblematischen Interpretation der Kantischen Formel ‚Eine Maxime als Gesetz wollen können‘. Werner versteht die Rede von „Wollen“ dabei empirisch (ebd., 107). D. h., das Nicht-Wollen-Können einer (Unter-)Maxime als allgemeines Gesetz schliesse die Reflexion möglicher Folgen in einem

⁶ Vgl. das analoge Problem einer Immunisierung allgemeiner Aussagen durch Ad-Hoc-Hypothesen bei Popper.

Diskurs ein, die eine allgemeine Befolgung dieser Norm bzw. Begründung dieser Norm hätte (ebd., 88f., 107). Basismaxime und Untermaximen der Hilfeleistung wären dann freilich in ihrer Gültigkeit abhängig von empirischen Präferenzen der Individuen und den Ergebnissen von politischen Aushandlungsprozessen (vgl. auch Altman 2011, 72f.). Das scheint mir jedoch mit Kants strenger Begründung von Pflicht unvereinbar. Zudem bleibt die Bedingung einer reinen, bereits diskursiv interessierten Gesinnung bestehen. Fällt diese Diskursaufrichtigkeit weg, dann steht Werners Vorschlag vor demselben Problem wie bereits Höffe: Die Spezifikation von Untermaximen wird zur individual-psychologischen Privatsache. Dies allerdings nur, wenn sich Personen den logischen Regeln des Diskurses tatsächlich entziehen können. Der Vorzug des diskursethischen Konzeptes von Anwendung ist jedoch, dass für jegliches Handeln, z. B. auch für das Verwenden bestimmter Definitionen oder der Wahrnehmung von Notlagen eine Rechtfertigung verlangt werden kann. Insofern hätte das diskursive Aushandeln von Untermaximen den Regress eines mechanischen Subsumierens überwunden (vgl. das Fazit in Werner 2003).

4. Die Paradoxie der unvollkommenen Pflicht und ihre Auflösung

Die Lösung des Anwendungsproblems der unvollkommenen Pflicht bei Höffe und Werner endet letztlich im Verweis auf die individuelle oder intersubjektiv-diskursive Urteilskraft, die freilich auf richtige Weise motiviert sein müsse (esprit moral bzw. reine Gesinnung). Somit hätten wir wiederum eine – bei Werner jedoch sicherlich elaboriertere – Variante der These, Anwendung der Ethik ist gleich Einsatz der Urteilskraft, vor uns. Um diese unbefriedigende These hin zu einer Theorie der praktischen Urteilskraft im Rahmen eines neuzeitlichen Ethiktyps zu überwinden, lohnt es sich, das eigentliche Problem einer Theorie zur rational kontrollierbaren Spezifikation von Untermaximen genauer zu betrachten.

Das Grundproblem besteht bereits aufgrund der beiden Merkmale der unvollkommenen Pflicht. Diese Merkmale verhalten sich abstrakt betrachtet widersprüchlich zu einander: „Du musst helfen!“ (*unbedingte Pflicht*) und „Wie und wie viel Du hilfst, ist Dir freigestellt!“ (*Spielraum*). Die Paradoxie besteht nun darin, wie bereits bei der Diskussion der Beispiele von Höffe deutlich wurde, dass die verpflichtende Maxime zur Hilfeleistung tatsächlich anerkannt und befolgt wäre, auch wenn sie angesichts von Notlagen niemals in einer tatsächlichen Hilfeleistung realisiert würde. Das Paradox der unvollkommenen Pflicht ist also dieses: Die Maxime der Hilfeleistung wäre erfüllt ohne je handelnd erfüllt zu werden.

Denn was konkrete Not ist, kann die formale Definition nicht festlegen: „Not“ gilt lediglich als ein Zustand der Mittellosgigkeit, in dem „jeder Mensch [...] wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (AA VI, 453). Nun ist der Spielraum des Helfens abgesteckt durch diese formale Vorstellung von Not, die wiederum relativ zur subjektiven Vorstellung von Glückseligkeit bzw. den eigenen „wahren Bedürfnissen“ ist.⁷ Letztere lässt sich Kant zufolge als ein Ideal der Einbildungskraft nicht objektiv-allgemeingültig definieren. Gerade ein objektiver Begriff von Not bzw. vom guten Leben (Glückseligkeit) wäre jedoch erforderlich, um die beliebige Gleichgültigkeit jeglicher Untermaxime zu vermeiden.

Da also unklar ist, was konkrete Not empirisch ausmacht, ist ein Gedankenexperiment möglich, in dem die Hilfeleistung anerkannt und auch erfüllt ist, ohne dass jemals aktiv Hilfe geleistet wird. Die Begründung einer allgemeinen Hilfeleistung wäre somit misslungen, da die Befolgung und Nichtbefolgung der Pflicht rational nicht eingefordert bzw. kritisiert

7 Für die Umsetzung der Maxime im konkreten Handeln lassen sich, wie oben erklärt, a priori nur die beiden Extrempunkte einer geforderten Hilfeleistung angeben: (a) Die Not des anderen muss beendet werden und (b) die ‚Aufopferung‘ der eigenen Glückseligkeit muss dabei verhindert werden (vgl. AA VI, 393).

werden könnte; jeder könnte auf seiner individuellen Auslegung von Not beharren. Eine Person, die einen Ertrinkenden sterben lässt, wäre demnach genauso wenig objektiv für die Missachtung der Hilfespflicht kritisierbar wie jemand, der angesichts der globalen Armut nicht bereit ist, einen Teil seines Vermögens zu spenden.

Man muss, um die Missachtung der Hilfespflicht von ihrer rechtfertigbaren Nichtbefolgung zu unterscheiden, (1.) auf die Konsistenz der Biographie einer Person (‘das bisherige Helfen’) schauen und (2.) auf das rekurrieren, was üblicherweise als Notlage und somit auch üblicherweise als Hilfeleistung mit Blick auf das gute Leben (Glückseligkeit) gilt. Das bedeutet, dass bereits bei der Aufgabe einer Begründung der Hilfespflicht und ihrer Untermaximen ein Rekurs auf die gelebten Werte und Normen (*ethos* im Aristotelischen Sinne) notwendig ist und zudem eine zeitlich dimensionierte „moralische Erfahrung“ eine Begründungsfunktion inne hat (Tugendhat 2002, 97).

Das Begründungsargument der Hilfespflicht ist also nur vollständig, wenn die Subjekte der reflexiven Maximenprüfung sich auch aktiv auf Untermaximen der Gattung „Hilfeleistung“ festlegen. D. h., um die Inkonsistenz der Hilfepflichtbegründung bzw. das Paradox der unvollkommenen Pflicht zu vermeiden, folgt die ‚Pflicht‘, sich selbst auf Basis bisheriger Erfahrungen – gleichsam im Sinne einer Kasuistik – auf Notlagen spezifische Untermaximen festzulegen.⁸ Kant hat diese Problematik der unvollkommenen Pflicht gesehen:

„Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstatet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxi-

⁸ Es ist also schlichtweg inkonsistent, wenn die Anwendungsoffenheit der unvollkommenen Pflicht nicht weiter reflektiert, sondern als Liberalismus der Kantischen Theorie und historisch als „Abkehr von den traditionellen Moralexperthen“ gelobt wird (Schüssler 2012, 93; vgl. Höffe 1990).

me an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß“ (AA VI, 411).

Diese Kasuistik darf nun, wie an der Paradoxie der unvollkommenen Pflicht deutlich wurde, nicht als nachträglicher Zusatz zu den isolierten Begründungsaufgaben der Moralphilosophie verstanden werden. Doch was ist mit Kasuistik gemeint? Rudolf Schüssler hat argumentiert, dass Kant in der *Metaphysik der Sitten* Kasuistik nicht als Einzelfall bezogene Sammlung verbindlicher Untermaximen versteht (Schüssler 2012, 71f.). Es ist freilich denkbar, dass die „kasuistischen Fragen“, die Kant anführt, nicht, wie zumeist angenommen, Grenzfälle und Ausnahmen der strikten Regelbefolgung anzeigen, sondern eher didaktische Prüffragen, ob die Absolutheit des Pflichtgebots verstanden wurde, darstellen sollen (ebd., 88f.). Wie dann jedoch die Kasuistik, in die laut Kant die unvollkommene Pflicht ja „unvermeidlich [...] gerät“ (AA VI, 411), als zwar nicht a priori vollständiges System, aber doch als Lehre positiv zu verstehen ist, bleibt bei Schüssler vollkommen offen.

Es ist klar, dass die gesuchte Kasuistik mehr bieten muss als beispielhafte Ableitungen aus dem kategorischen Imperativ. Das Moralprinzip ist, wie wir gesehen haben, nicht hinreichend, um Untermaximen des Helfens als richtig oder falsch zu erweisen. Wenn ich nun die Hilfspflichtbegründung anerkannt habe, dann will ich doch – zur Vermeidung des Paradox – notwendig wissen, was ich als Realisierung der Hilfspflicht wollen könnte. Genau das ist traditionell Aufgabe der Klugheitsethik, so Andreas Luckners Interpretation (Luckner 2005). Eine Klugheitslehre entwickelt Ratschläge zur Überwindung von Desorientierung. Oder anders gesagt: Sie bietet Topoi, die helfen, Handlungsoptionen sichtbar zu machen und diese auch tatsächlich mit Blick auf den Erhalt der Praxis zu wählen (Luckner 2005, 86f.; 144). Die Angewandte Logik der moralischen Urteilsbildung bei Kant kann, zumindest was die unvollkommene

Pflicht zur Hilfeleistung betrifft, als Klugheitslehre verstanden werden. Denn eine derartige ‚provisorische‘ und nicht systematische Moralphilosophie (Luckner 2005, 141ff.) bietet keinen Kanon von Regeln für Einzelfälle, sondern situative Ratschläge zur Entwicklung der Optionen, wie im Rahmen eines guten Lebens geholfen werden sollte. Die drei bzw. vier Maximen der provisorischen Moral des Descartes lassen sich, wie Luckner überzeugend darlegt, als sich wechselseitig ergänzende und korrigierende, formale Topoi verstehen, die ausdrücken, was „sich orientieren“ im Allgemeinen bedeutet (ebd., 149): So lässt sich also auf die Frage antworten, was ich als Konkretisierung des Hilfsgebotes überhaupt *wollen können kann*. Es ist jedoch klar, dass die Basismaxime „Du musst helfen!“ durch die bei ihrer klugen Anwendung nötige ‚moralische Erfahrung‘ nicht widerlegt oder beeinflusst werden kann. Jedoch, so wurde deutlich, ist für Untermaximen ohnehin das konkrete Verständnis von Not und Hilfeleistung von entscheidender Bedeutung und dieses ist im Rahmen einer Klugheitslehre veränderlich und korrigierbar. D. h. jedoch auch, dass Kants Moralphilosophie nicht, wie z. B. Ernst Tugendhat meint, gegen erfahrungsbasierte normative Widerlegung immun ist (Tugendhat 2002, 98).

Freilich bleibt mit Blick auf eine Theorie zur rationalen Kritik von Untermaximen das Problem der Nichtabsolutheit der klugheitsethischen Erkenntnis bestehen: Keine Untermaxime ist absolut verwerflich. Aber – und das ist ein Vorteil gegenüber den Interpretationen von Höffe und Werner – mit den Topoi der provisorischen Moral kann auf Grundlage der Üblichkeiten des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens zumindest dafür argumentiert werden, dass manche Untermaximen relativ besser als andere sind, da sie stärker geneigt sind, die weitere Handlungsfähigkeit bzw. Praxis zu erhalten. Wobei freilich klärungsbedürftig ist, ob die individuelle, gruppenspezifische oder allgemein-menschliche Handlungsfähigkeit gemeint ist (Höffe 1998; Luckner 2005, 98f.). Im Rahmen der wohlbegründeten Hilfspflicht können wir allerdings davon ausgehen, dass der

Erhalt der konkreten Fähigkeit des allgemein-menschlichen Helfens gemeint ist.

Die komplementären Momente der Kantischen Ethik und der Klugheitslehren weiter zu explizieren ist sicherlich eine dringende, aber auch weit führende Aufgabe. Hier konnte jedoch gezeigt werden, dass die Begründung der Hilfspflicht die Integration des klugheitsethischen Denkens in den Begründungsteil der Moralphilosophie Kants erfordert – andernfalls ist die Theorie aufgrund des Paradoxes der unvollkommenen Pflicht schlichtweg inkonsistent. Zumindest in Ansehung der Hilfspflicht kann also die These, Anwendung in der Ethik sei nichts anderes als Einsatz der individuellen Urteilskraft und somit eine Theorie der Anwendung unnötig, nicht vertreten werden. Zudem hat sich die strikte Unterscheidung eines Begründungs- und eines Anwendungsteils der Ethik als wenig sinnvoll erwiesen. Wir haben aber gesehen, dass man Kants Moralphilosophie diese verfehlte ‚neuzeitliche Theorieauffassung‘ (Vieth 2007, 397) nicht unterstellen kann, zumindest dann nicht, wenn das Paradox der unvollkommenen Pflicht überwunden werden soll.

Das Ausbuchstabieren einer Angewandten Logik des moralischen Urteils bei Kant, die sich als provisorische Moral versteht, und das Prüfen ihrer Tragfähigkeit, stellen, so lässt sich resümieren, Desiderate für die weitere Beschäftigung mit der Frage dar, was Anwendung in der Ethik bedeuten kann. Jedoch konnte bereits hier durch Diskussion des Paradox der unvollkommenen Pflicht gezeigt werden, dass Klugheitswissen im Aristotelischen Sinne bei Kant für die Begründung von Pflichten notwendig ist.

Literatur

- Altman, Matthew C. (2011): *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Malden/Mass.: Wiley-Blackwell.
- Dietrich, Julia (2012): *Ethische Urteilskraft. Methodologische Überlegungen aus argumentationstheoretischer Perspektive*, in: DZPhil 60.2, S. 233-249.

- Esser, Andrea Marlen (2004): *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart: frommann-holzboog Verlag.
- Ewert, David/Richter, Philipp (2012): *Weltarmut und moralische Verpflichtung*, in: Agora42. Das philosophische Wirtschaftsmagazin 6/2012, S. 80.
- Fischer, Peter (2006): *Angewandte Ethik. Grundriss des Konzepts*, in: Ders.: Politische Ethik, München u. a.: UTB, S. 11-32.
- Gottschalk-Mazouz, Niels (2000): *Diskursethik. Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag.
- Herman, Barbara (1993): *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge/Mass.
- Höffe, Otfried (1990): *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44, S. 537-563.
- Höffe, Otfried (1998): *Aristoteles' universalistische Tugendethik*, in: Rippe, Klaus-Peter/Schaber, Peter (Hg.): Tugendethik, Stuttgart: Reclam, S. 42-68.
- Hubig, Christoph (1995): *Begründungsprobleme angewandter Ethik*, in: Ders.: Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden, Berlin u. a.: Springer, S. 65-69.
- Hubig, Christoph (2015): *Die Kunst des Möglichen*, Bd. 3: *Macht der Technik*, Bielefeld: transcript.
- Kant, Immanuel (1977): *Die Metaphysik der Sitten*, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Zit. n. Band der Akademieausgabe als „AA VI“.]
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, nach 1. und 2. Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg: Meiner. [Zit. als „A/B“.]
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker, Hamburg: Meiner. [Zit. n. Band der Akademieausgabe als „AA IV“.]
- Kant, Immanuel (2003): *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner. [Zit. n. Band der Akademieausgabe als „AA V“.]
- Kersting, Wolfgang (1983): *Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 37.3, S. 404-421.

- Kettner, Matthias (1995): *Idealisierung und vollständige Handlung. Modellierungsprobleme praktischer Ethik*, in: Berliner Debatte INITIAL 2/1995, S. 46-54.
- Louden, Robert B. (2000): *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Luckner, Andreas (2005): *Klugheit*, New York/Berlin: De Gruyter.
- Potthast, Thomas/Kipke, Roland (2014): *Angewandte oder anwendungsbezogene Ethik? Wie ist die Disziplin angemessen zu bezeichnen? Zwei Positionen*, in: Jahresbericht 2013, hrsg. v. IZEW, Tübingen, 8f.
- Rehbock, Theda (1997): *Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?*, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Anthropologie und Ethik. Zur Revision eines schwierigen Verhältnisses*, Tübingen: Attempto Verlag, S. 64-109.
- Richter, Philipp (2013): *Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘*, Reihe Werkinterpretationen, Darmstadt: WBG.
- Richter, Philipp (2015): *Was bedeutet ‚Anwendung‘ in der Ethik?*, in: Amnichts Quinn, Regina/Potthast, Thomas (Hg.): *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, S. 199-206.
- Schöndorf, Harald (1985): *Denken-Können und Wollen-Können in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39, S. 549-573.
- Schüssler, Rudolf (2012): *Kant und die Kasuistik. Fragen zur Tugendlehre*, in: Kant-Studien 103, S. 70-95.
- Singer, Peter (1972): *Famine, Affluence, and Morality*, in: *Philosophy and Public Affairs* 1.1 (Spring 1972), S. 229-243.
- Steigleder, Klaus (2002): *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart: Metzler.
- Tugendhat, Ernst (2002): *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik*, in: Ders.: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 57-131.
- Vieth, Andreas (2007): *Ausweitungstrategien des moralisch Relevanten in der Angewandten Ethik. Negative Argumente gegen Angewandte Ethik als philosophische Teildisziplin*, in: *Ethica* 15.4, S. 395-420.
- Vossenkuhl, Wilhelm (1996): *Wen orientiert der kategorische Imperativ?*, in: Dietz, S./Hastedt, H./Keil, G./Thyen, A. (Hg.): *Sich im Denken ori-*

entieren, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 263-287.

Werner, Micha H. (2003): *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Werner, Micha H. (2004): *Kants pflichtenethischer Rigorismus und die Diskursethik. Eine maximenethische Deutung des Anwendungsproblems*, in: Gottschalk-Mazouz, Niels (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 81-110.

Wieland, Wolfgang (1989): *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Emotionen in der Debatte über das moralische Enhancement

Die wissenschaftliche Forschung der Emotionen hat in den letzten dreißig Jahren viel Fortschritte gemacht. Es entwickeln sich ziemlich schnell neue Möglichkeiten der unmittelbaren Modulation der Emotionen. Ich möchte in diesem Text auf einige Probleme hinweisen, die in der Debatte über das sog. Moralische Enhancement vorkommen. Dabei richten sich meine zentrale Überlegungen auf die Frage, ob die Theorie der Emotionen, die für die Leistungen der Emotionsmodulation vorausgesetzt werden soll, zu unseren intuitiven Kriterien, nach welchen wir Emotionen als moralische oder kontramoralische kennzeichnen, passt?

I. Wie soll man Emotionen verstehen?

In der zeitgenössischen Theorie gibt es keine allgemein akzeptierte Definition der Emotionen. Verschiedenen Autoren geben unterschiedliche Erklärungen. Zum Zwecke dieses Textes werde ich mich jedoch nur auf einen elementaren Unterschied, jenen zwischen der kausalen und intentionalen Erklärung der Emotionen beziehen. Für die Kausale Theorie der Emotionen ist der Standpunkt charakteristisch, dass die Beziehung zwischen einer Wahrnehmung, dem sensorischen Reiz, dem Denken, dem Urteil oder allen denkbaren Modifikationen kognitiver Zustände einerseits und der Emotion andererseits nach dem Schema Ursache–Wirkung verstanden wird. Einfacher formu-

liert: Emotionen werden durch einen kognitiven Zustand¹ oder physiologischen Impuls verursacht. Die intentionale Theorie betont dagegen die Vertrautheit in der Beziehung zwischen einer Emotion und dem relevanten kognitiven Zustand. Dieser Ansicht nach sind komplexe emotionale Zustände nicht eine bloße Wirkung, sondern sind aus kognitiven Zuständen oder Denken als deren Bestandteilen zusammengesetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Ansichten lässt sich problemlos bemerken, wenn man sich über einen einfachen phänomenologischen Unterschied vergewissert, jenen zwischen einer Erfahrung, in der man ein Objekt wahrnimmt *und* eine Emotion hat (die möglicherweise von dieser Wahrnehmung verursacht wird), und einer Erfahrung, in der man eine objektbezogene bzw. an einigen Charakteristiken dieses Objektes ausgerichtete Emotion hat, so etwa, wenn man einfach über den Tod denken und Angst fühlen oder Angst *vor* dem Tod haben kann. Einfacher ausgedrückt: Emotionen sind keine bloßen Wirkungen, sondern sie bestehen aus dem Denken über ein Objekt und sind auf dieses Objekt gerichtet. Demzufolge sind Emotionen intentional, d. h. auf ein Objekt gerichtet. Allgemein gesprochen sind diese zwei Ansichten nicht inkompatibel, denn insofern Emotionen nur eine Wirkung sind, könnten sie auch den ihnen vorausgehenden kognitiven Zustand als deren Element enthalten.² Mit den gängigen Deutungen, wonach im Einklang mit dem kausalen Schema Emotionen *bloße* Wirkungen sind, sind diese Ansichten doch inkompatibel. Ich werde die Wirkungen,

1 Ich nehme den Begriff des kognitiven Zustands in der weitesten Bedeutung: nicht nur Erkenntnis, sondern auch Urteile, Vorstellungen, bewusste oder unbewusste Informationen die für eine Erkenntnis genutzt werden können, etc. Sollen darunter verstanden werden.

2 Obwohl eine Emotion eine Wirkung von einem Denken wäre, könnte es auch dieses Denken als ihren Bestandteil enthalten. Etwa wenn man zuerst an ein Objekt ohne emotionale Reaktion denkt, und im nächsten Moment, als eine Wirkung daraus, man eine intentionale Emotion an diesem Objekt hat, die dieses Denken als ihren Bestandteil enthält.

die keine kognitiven oder intentionalen Elemente enthalten, als eine Affektkomponente bezeichnen. So verstanden haben Emotionen also keinen unmittelbaren intentionalen Inhalt. (vgl. Aquila 1975)

Ich gehe davon aus, dass eine Entscheidung über diese theoretischen Annahmen sich nicht finden lässt. Es ist ganz möglich, dass sie beide korrekt sind – jede in Bezug zu der entsprechenden Emotion. (vgl. Goldie 2009) Meine beabsichtige aber, diese zweie Modellen auf die Debatte über moralisches Enhancement zu beziehen und Konsistenz im Rahmen ihrer Anwendung anzufordern.

II. Biomedizinische direkte Emotionsmodulation

Zuletzt hat Thomas Douglas das Thema der direkten Emotionsmodulation in die Debatte über moralisches Enhancement eingeführt. Unter dem Namen der Emotionsmodulation soll man die Veränderungen der emotionalen Zustände der Personen verstehen, etwa die Bewirkung, Aufhebung oder Abschwächung der Furcht, der Aggression etc. Die Emotionsmodulation kann direkt sein, wenn sie durch die unmittelbare Veränderung des emotionalen Zustandes erfolgt, oder indirekt, wenn sie etwa durch die Veränderungen der die Emotionen bewirkenden kognitiven Zustände zustande kommt. Es ist die Besonderheit der direkten Emotionsmodulation, dass sie ohne Aktivität des Subjekts möglich ist. (vgl. Foucquaert & Schermer 2015) Die Emotionsmodulation lässt sich auch durch einige alte Methoden bewerkstelligen, so etwa durch Bildung oder künstlerische Leistungen. Ich möchte mich in diesem Text nur auf die direkte Emotionsmodulation konzentrieren, und zwar auf solche, die im Rahmen der Anwendung der biomedizinischen Methoden (vor allem der pharmakologischen Präparate) erreichbar ist. Die Frage, auf die Douglas eine positive Antwort gegeben hat, lautet: Kann eine direkte Emotionsmodulation als moralisches Enhancement gelten und ist sie überhaupt moralisch zulässig?

Es gibt zwar keine eindeutige Antworten auf die Fragen, was Moral sei oder welche Emotionen moralisch oder kontra-moralisch sind. Es handelt sich um verschiedene und schwierige Fragen und sie stellen nicht das vordergründige Thema dieses Textes dar. Ich möchte eigentlich mit der schwächsten Voraussetzung von Douglas anfangen, dass es wenigstens einige Emotionen gibt, die man kontra-moralische Emotionen nennen kann. Douglas gibt uns zwei Beispiele der kontra-moralischen Emotionen: die Abneigung gegen bestimmte Rassengruppen und den Impuls zum gewalttätigen Verhalten. (Douglas 2008: 231) Ich möchte also nur vom Abschwächen der kontra-moralischen Emotionen als von einem Kandidat für die moralische Emotionsmodulation ausgehen. Dabei habe ich auch andere mögliche Kandidaten im Blick - hauptsächlich solche das Hervorbringen der moralischen Emotionen betreffende -, die aber weitaus schwierigere Überlegungen zum Wesen der Moral verlangen, als es für diese Untersuchung nötig ist.

Das Argument von Douglas richtet sich auch nicht auf die radikalen Modifikationen aus, so etwa auf die sei es dauernde oder kurze Modifikationen des ganzen emotionalen Lebens einer Person, die unmittelbar zu einer Handlung führen. Stattdessen spricht er über eine Menge von verschiedenen Motiven. Das Hauptargument von Douglas besagt, dass nach einer Abschwächung der kontra-moralischen Emotionen eine bessere Einstellung hinsichtlich der Motive als vor dieser Intervention zu haben ist. (Douglas 2008: 229) Es handelt sich um eine abgeschwächte Forderung, die Douglas vertritt. Diverse Autoren vertreten aber eine weitaus radikalere These, die die Veränderung des menschlichen Charakters oder der Handlungen als das moralische Enhancement bestimmt. Douglas erwartet weder eine Veränderung des menschlichen Charakters (z. B. dass ein Mensch eine bessere moralische Person wird) noch die notwendige Realisierung dieser Modifikation in den Handlungen, lediglich dass nun insgesamt die Menge der Motive als moralisch besser gekennzeichnet werden kann. (Douglas 2008: 230) Ich möchte in diesem

Kontext diese abgeschwächte Forderung berücksichtigen, weil die radikalen Thesen mit mehreren Problemen behaftet sind, die in diesem Text keine Berücksichtigung finden können. So etwa haben die radikalen Thesen größere Schwierigkeiten, den Vorwürfen der Zerstörung der Freiheit des Menschen durch die Emotionsmodulation zu entgehen. (vgl. Harris 2011, Harris 2013, Savulescu & Perrson 2012, Savulescu & Persson 2013)

Die zuerst zu stellende Frage ist folgende: Wie kann eine moralische Emotionsmodulation erfolgreich sein? Die erste Voraussetzung muss technisch sein – man muss voraussetzen, dass unsere Technologie gut genug werden kann, um derartige Modulationen zu realisieren. Und m. E. kann es kaum Zweifel daran geben, dass unsere technische Entwicklung in absehbarer Zukunft kontrollierte Modulation der neuronalen Prozesse ermöglichen wird. Es gibt schon Fälle, die in diese Richtung deuten, so zum Beispiel die Tabletten „*Citalopam*“, die Wirkungen des Serotonins im Gehirn erhöhen. (vgl. Chan & Harris 2011, Cahene & Savulescu 2015) Man muss noch herausfinden, ob eine derartige Modulation *bestimmte* emotionale Reaktion bewirken kann? Die emotionalen Prozesse könnten auch von den äußeren oder intentionalen Objekten als auch den kognitiven Zuständen abhängig sein. Demnach muss man offenbar eine Isolierbarkeit der Affektkomponente von dem Emotionsobjekt und dem entsprechenden kognitiven Zustand voraussetzen, damit eine derartige Emotionsmodulation erfolgreich sein kann. (vgl. Wassermann und Liao 2008) Zum Beispiel, in dem Fall der Abneigung gegen bestimmte Rassengruppen muss man eine Affektkomponente voraussetzen, die aus den Charakteristiken der Rassengruppen (als des intentionalen Objekts) und dem Denken des Subjekts über diese Gruppen isolierbar ist, um die erwünschten Leistungen der Emotionsmodulation zu erwarten. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte die Intervention keine bloße Emotionsmodulation sein, sondern müsste auch die Veränderung des kognitiven Zustands (des Denkens des Subjekts) und der Intentionalität der Emotion einbeziehen.

In diese Richtung gehen auch die zwei Einwände von John Harris. Die erste lautet, dass solche Emotionen wie die Abneigung vielmehr auf den falschen Überzeugungen basieren. Demzufolge ist es nicht einsichtig, ob eine solche Emotionsmodulation ohne die Einbeziehung der Veränderung des kognitiven Zustands überhaupt erfolgreich sein kann.

“[...] it seems unlikely that, for example, an aversion to certain racial groups, or to one or more gender or sexual orientation is simply a `brute` reaction, a sort of visceral response, as perhaps is an aversion to spiders. Rather is likely to be based on false beliefs about those racial or sexual groups an or on an inability to see why it might be a problem to generalize recklessly from particular case.” (Harris 2010: 104f.)

Der zweite Einwänd von Harris besagt, dass eine Emotion wie die Abneigung nicht immer schlecht ist. Mit Bezugnahme auf Strawson (Strawson 1962: 48) plädiert er dafür, dass die Abneigung gelegentlich eine wichtige Rolle für die Moral spielen kann:

“[...] the second problem with his account is that we would need to be pretty sure that ‘the reduction in the degree to which the emotion was experienced’ could be precisely targeted only on strong aversions to things it is bad to have strong aversions to and not on things to which strong aversions are constitutive of sound morality.“ (Harris 2010: 105)

Diese Bemerkung ist wichtig. Denn würde das zutreffen, dann müsste eine Intervention nicht nur einfach die Affektkomponente verändern, sondern auch das intentionale Objekt einer Emotion als gut oder böse anerkennen und diese Emotion entsprechend ausrichten. Harris ist mit Recht skeptisch gegenüber der Möglichkeit derartigen Intervention, da sie offenbar ganz schwer denkbar ist:

“[...] I for one am skeptical that we would ever have available an intervention capable of targeting aversions to the wicked

rather than the good. Of course if ever we do have the prospect of such precise and unequivocally good producing interventions, I will welcome them. But I remain doubtful and remain worried about the prospect of weakening possibly essential and essentially moral responses. This is a ‘baby and bathwater’ problem which may prove soluble; I hope it will, but fear it may be intractable.” (Harris 2010: 105)

Auf Einwände von Harris hat Douglas geantwortet, dass er über die Gründe der Abneigung anderer Meinung sei als Harris. Mit Bezugnahme auf wissenschaftliche Forschungen plädierte er dafür, dass die Ursachen der Abneigung häufig nicht die falschen Überzeugungen sind:

“However, it is, I think, doubtful whether the cognitive causes or content of racial aversion must always be *false, stereotypic* racial beliefs of the sort that Harris seems to have in mind. Psychologists and neuroscientists study certain deeply ingrained fear or disgust-based responses towards people of different race that seem aptly characterized as variants of racial aversion (they are often described as *implicit racial bias*) but which entail the presence of no false, stereotypic beliefs. Moreover, there seems little reason to suppose that such aversions must be *caused* by stereotypic beliefs.” (Douglas 2011: 164)

Die zweite Antwort von Douglas ist noch bedeutender. Er argumentierte, dass emotionale Reaktionen, obwohl sie möglicherweise durch kognitive Zustände verursacht werden, unabhängig von den kognitiven Ursachen modifiziert werden können:

“More importantly, even where racial aversion does involve, or was caused by, false stereotypes, it might nevertheless be attenuated by means other than the correction of those faulty beliefs. There is no good reason to suppose that we can only effectively manipulate mental states by tackling their causes. [...] Racial aversion, too, might be mitigated by means that leave its putative cognitive causes intact. Likewise, even

if racial aversion is partly *constituted* by erroneous beliefs, it might be attenuated without correcting those beliefs. We might instead directly target the noncognitive elements of the aversion; for example, the physiological arousal that occurs when one is confronted with a person of different race.” (Douglas 2011: 165)

Es ist wichtig zu bemerken, dass Douglas und Harris zwei unterschiedlichen Auffassungen von Emotionen haben. Während Harris die Abhängigkeit der Emotionen von dem kognitiven Zustand, also eine intentionale Theorie der Emotionen voraussetzt, vertritt Douglas die kausale Theorie der Emotionen und zwar in ihrer strengsten Auffassung. Diese besagt, dass sich die Emotionen als bloße Wirkungen von kognitiven Zuständen und der Intentionalität als den ursächlichen Komponenten absondern lassen. Eine solche Lösung ist zu erwarten, weil die Konzeption der direkten Emotionsmodulation die kausale Theorie voraussetzen muss, um überhaupt erfolgreich zu sein. Ich möchte hier nicht zwischen diesen zwei theoretischen Ansätzen entscheiden, sondern stelle diese unterschiedliche Auffassungen nur fest, um vor diesem Hintergrund später auf einige Probleme aufmerksam machen zu können.

Douglas Antwort auf den zweiten Einwand von Harris ist viel weniger theoretisch. Er stimme nämlich nicht zu, dass es so etwas wie Emotionen, die niemals eine Rolle in der Moral spielen können, geben kann. Als Beispiel führt er Xenophobie als eine Disposition an. (Douglas 2011: 166) Douglas hat sich über die Möglichkeit der Risiken doch positiv ausgesprochen, und zwar über Risiken der kontra-moralischen Effekte solcher Emotionsmodulationen. Denn ungeachtet dessen, dass er diese Risiken nicht als das entscheidende Kriterium ansieht, können einige der ´kontra-moralischen´ in bestimmten Situationen auch den Charakter moralischer Emotionen annehmen. Ich möchte nun betonen, dass dieser Einwand noch weitaus bedeutungsvollere theoretische Implikationen haben kann. Doch bevor ich es tue, möchte ich zuerst die Einwände vorstellen, die

Douglas selbst unter dem Namen ´Kantsche Einwände´ diskutiert hat.

III. ´Kantsche Einwände´

Douglas hat drei von ihm selbst an seine Hauptauffassung adressierte Einwände diskutiert, die er als ´kantsche´ bezeichnet hat. Alle drei gehen der Frage nach, wie eine Emotion als gutes oder schlechtes Motiv Geltung erlangen kann?

1. Der erste Einwand betrifft die Abhängigkeit der resultierenden von den vorausgehenden Handlungsmotiven: Falls die Motive für die Emotionsmodulation schlecht sind, werden auch die Leistungen (die resultierende Motive) schlecht. Douglas negiert einfach diese Abhängigkeit.

2. Der zweite Einspruch besagt, dass nichts außer Willen und besonders nicht Emotionen gute Motive liefern kann.

3. Und der dritte Einwand bezog sich darauf, dass der Wille nur ohne Einfluss von Emotionen zu Geltung kommen kann. (Douglas 2010: 231f.)

Alle drei Einwände beruhen auf der typisch kantschen These:

“daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“ (KpV, AA 05: 63)

Ich möchte den zweiten Einwand diskutieren, der offenbar auf der kantsche Annahme gegründet wurde und der sagt, dass das Gefühl der Lust und Unlust nie ein Bestimmungsgrund des guten moralischen Willens sein kann. (KpV, AA 05: 22) Douglas hat zwei Antworten auf diesen Einwand gegeben. Die erste bezieht sich darauf, dass er diese Position als ungläubwürdig hält, weil man normalerweise einige Gefühle, wie zum Beispiel das Mitleid (*sympathy*), für fähig hält, die moralischen

Motive zu verbessern. Und die zweite Antwort: Auch wenn man die Auffassung akzeptiert, dass der Grund aller moralisch wertvollen Motive in der Vernunft zu finden sein muss, kann das Abschwächen der kontra-moralischen Emotionen als eine moralische Verbesserung gelten, wenn man in Betracht zieht, dass die starken Affekte die Denkprozesse durchaus unterwandern können. (Douglas 2010: 232)

Zu Kants Verteidigung kann man sagen, dass er die These über die Existenz der moralischen Emotionen nicht ganz bestritten hat. Obwohl es klar ist, dass Kant zufolge der Einfluss des Gefühls auf die Bestimmung des Willens niemals eine moralische Handlung begründen kann, vertritt er auch die Auffassung, dass jede Handlung eine subjektive Triebfeder, das Gefühl der Lust oder Unlust befördert (VAMS, AA 23: 388): *“Nihil appeto nisi quod placet, nihil avertō nisi quod displacet“* (V-Met/Mron: AA 29: 894). Ein besonderer Fall ist jener des moralischen Gefühls, des Gefühls der Achtung. Dieses besondere Gefühl füllt die Funktion des Triebfeders (*elater animi*) der reinen praktischen Vernunft aus, ohne der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz vorauszugehen. Das Gefühl der Achtung kann nicht der objektive Bestimmungsgrund des Willens sein, weil dies nur moralisches Gesetz sein soll. Das Gefühl der Achtung ist *“die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet“* (KpV, AA 05: 76) bzw. der Einfluss des Gesetzes auf das Subjekt. Demzufolge gilt Achtung als ein vernünftiges (durch Vernunft bewirktes) und moralisches Gefühl. Heidegger hat mit Recht darauf hingewiesen, dass das Wesentliche an diesem Gefühl ist, ein Gefühl *für* zu sein, nämlich *für* das moralische Gesetz. (GA 24: 190) Dadurch wird die Achtung als ein charakteristisches intentionales Gefühl bestimmt, dessen formales intentionale Objekt³ das moralische Gesetz ist, beziehungsweise das unbedingt Gute (KpV, AA 05: 74).

3 Zum Unterschied zwischen formalen und direkten Objekten der Emotion vgl. Kenny 1963: 131-134.

Möglicherweise ist der Kantsche Anspruch zu streng, insofern er voraussetzt, dass (1) ein moralisches Gefühl durch Vernunft bewirkt werden und dass (2) es sich um ein Gefühl für das unbedingte Gute handeln muss. Gewöhnlich fallen unter den Namen des moralischen Gefühls auch viel einfachere Emotionen, als es beim schon erwähnten Mitleid (*sympathy*) der Fall ist. Ich wollte aber den Akzent auf die schwächere zweite Voraussetzung setzen, in der gesagt wird, dass das moralische Gefühl auf ein Gutes gerichtet bzw. das Gute ein formales intentionales Objekt der moralischen Emotion sein soll. Die Ausrichtung der Emotion auf ein Gutes ist das übliche Kriterium zur Anerkennung der moralischen Emotionen. Auch mit dem erwähnten Mitleid verhält es sich so, dass es als sein formales intentionales Objekt das Gut der Anderen hat.

Wenn wir das alles in Betracht ziehen, dann kann ich im Großen und Ganzen nicht mit der ersten Antwort von Douglas auf diesen ´Kantschen Einwand´ zufrieden sein. Douglas hat recht, wenn er behauptet, dass man offenbar einige Emotionen, wie etwa das Mitleid, als moralische versteht. Nun ist das Kriterium, nach welchem man eine Emotion als moralische anerkennt, für gewöhnlich das Gute als das formale intentionale Objekt dieser Emotion. Selbst wenn man die größte Emotion dieser Art, etwa die angeborene Neigung, das Gefühl oder die Emotion zum Guten bei den kleinen Kindern voraussetzt, anerkennen tun wir es als moralische Emotion erst aufgrund ihrer intentionalen Ausgerichtetheit auf das Gute. Und das gilt, obwohl solche Emotionen weder Denkprozesse noch Erkenntnisse noch Urteile als ihre Basis haben. Das Problem liegt in der Übereinstimmung dieses Ansatzes mit der kausalen Theorie der Emotionen, was Douglas zuvor dargestellt hat. Damit eine direkte Emotionsmodulation erfolgreich sein kann, muss man so scheint es zumindest die Existenz von isolierbaren nichtintentionalen Affektkomponenten voraussetzen, welche der Gegenstand der Modulation sein sollen. Im Gegensatz dazu lässt sich als das übliche Kriterium, nach welchem man eine Emotion als

moralische anerkennen kann, die intentionale Richtung einer Emotion bzw. ihre Ausgerichtetheit auf das Gute bestimmen. Demzufolge kämen die moralischen Emotionen nur schwer als ein guter Kandidat für die erfolgreiche direkte Emotionsmodulation in Frage oder zumindest wäre eine bessere Erklärung, als dies bei Douglas der Fall ist, vonnöten. (vgl. Harris 2013)

Es lassen sich jedoch zwei Gegenargumente zu dieser letzten Annahme anführen. Beim ersten Argument geht es darum, dass sich die Hauptthese von Douglas auf die kontra-moralischen und nicht auf die moralischen Emotionen bezieht. Das zweite Argument thematisiert die Möglichkeit, dass sich eine bestimmte die Aufteilung der Emotionen in moralische und kontra-moralische auch anders gestalten lässt. Die erste Frage lautet also: Wenn man die gewöhnlich für moralisch gehaltene Emotionen nach ihrem formalen intentionalen Objekt bestimmt, sollte das dann *mutatis mutandis* auch für die Bestimmung der Emotionen als kontra-moralische gelten? Sollten die kontra-moralischen als Emotionen verstanden werden, die als das formal intentionale Objekt etwas Schlechtes haben? Ich bin der Meinung, dass es sich um eine gewöhnliche Situation handelt. Natürlich könnten wir vielleicht andere Arten finden, diese Emotionen zu identifizieren. Meine Sorge ist in der Tatsache begründet, dass, falls man die strenge kausale Theorie verträte, die für die erfolgreiche direkte Emotionsmodulation vorausgesetzt wird, würde ein übliches Kriterium für ihre Identifizierung (die Intentionalität) verloren gehen, ohne dass ein neues gegeben wäre.

Demnach stellt der Einwand von Harris, dass eine direkte Modulation der Emotionen auch die Intentionalität der Emotionen beachten muss, d. h. den Umstand, ob eine Emotion auf etwas Gutes oder Böse gerichtet ist, ein größeres theoretisches Problem dar, als es zuerst schien. Es handelt sich um ein Risiko nicht nur aufgrund der Unvorhersagbarkeit der Effekte der Emotionsmodulation, sondern auch mehr weil die Kriterien, nach welchen wir die Unterscheidung zwischen den morali-

schen und kontra-moralischen Emotionen machen und den Gegenstand der Emotionsmodulation wählen, nicht ausreichend geklärt sind.

Ein Kandidat für dieses Kriterium könnte aus den konsequentialistischen Theorien kommen. Denn ihnen zufolge könnte dieses Kriterium möglicherweise aufgrund der Beurteilung der Reichweite der Auswirkungen der Emotionen herausgefunden werden. Ich bin allerdings skeptisch in Bezug darauf, dass sich die konsequentialistischen Theorien irgendwann zu einer Universalisierbarkeit der Emotionen anmaßen könnten. Trotzdem kann es ganz nützlich sein, wenn man darauf aus ist, in einer bestimmten Situation den vorteilhafteren emotionalen Zustand zu erreichen. Das bedeutet auch, dass in bestimmten Situationen Emotionen an bestimmte Konsequenzen gekoppelt sind. Und wenn man sich an den Impuls zum gewalttätigen Verhalten als das Beispiel für kontra-moralische Emotionen, das für Douglas in diesem Kontext mit am wichtigsten ist, erinnert, wird einsichtig, dass er nicht ganz situationsunabhängig sein kann. So kann z. B. der Impuls zum gewalttätigen Verhalten gegenüber einem Selbstmordattentäter, unmittelbar bevor dieser die Bombe detoniert, in Bezug auf seine Auswirkungen als eine gute Emotion gelten.⁴

Ich möchte meine Annahme wiederholt an den Beispielen von Douglas verdeutlichen. Das erste Beispiel handelt von der Abneigung gegen eine bestimmte Rassengruppe. Es ist offenbar, dass diese Abneigung sowohl ein unmittelbares intentionales Objekt, nämlich die bestimmte Rassengruppe, als auch ein formales intentionales Objekt, und das ist hier der Wert dieser Rassengruppe, vorweisen kann. Im Hinblick auf das formale intentionale Objekt könnte man diese bestimmte

4 John Harris und Sarah Chan haben den bekannten Fall des vereitelten Terroranschlags aus dem Jahr 2009 in die Debatte eingeführt. Einer der Passagiere, Jasper Shuringa, hat durch schnelle Reaktion verhindert, dass der Täter das Explosiv aktivieren konnte. (vgl. Chan & Harris: 2011; Kahane & Savulescu 2015)

Abneigung eine kontra-moralische Emotion nennen. Es würde aber eine weitaus komplexere Erklärung erfordern, um eine schlichte Affektkomponente eine kontra-moralische Emotion nennen zu dürfen. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um ein zentrales Moment des oben bereits erwähnten Arguments von Harris. Das zweite Beispiel bezieht sich auf den Impuls zum gewalttätigen Verhalten. Dieses hat zwar kein unmittelbares intentionales Objekt (bestimmtes *intendum*) und kann als die nichtintentionale Affektkomponente verstanden werden, in diesem Sinne aber müssen weder Gewalt noch die Abneigung als kontra-moralische gelten. Das übliche Kriterium, nach welchem man eine kontra-moralische Emotion als solche bezeichnen kann, ist eigentlich das formale intentionale Objekt der Gewalt. Ein bloßer Impuls zur Gewalt kann doch nicht restlos als eine kontra-moralische Emotion bezeichnet werden, weil er manchmal auch als Bestandteil des moralischen Verhaltens fungieren kann.⁵ Das bedeutet aber nicht, dass in bestimmten Situationen die Abschwächung dieses Impulses nicht unser moralisches Verhalten in gewisser Weise verbessern kann. Ich bezweifle lediglich die Annahme, dass vor diesem theoretischen Hintergrund bestimmte Emotionen eindeutig als kontra-moralische oder moralische markiert werden können. Das letzte Beispiel ist Xenophobie, die nach Douglas als eine Disposition gilt, die niemals moralisch nützlich sein kann. Dies könnte in zweifacher Hinsicht verstanden werden, nämlich entweder dass man eine fremde Kulturidentität wahrnimmt und diese Wahrnehmung dann Angst verursacht, oder dass die fremde Kulturidentität das intentionale Objekt der Angst selbst ist. Die erste Erklärung ist für die kausale und die zweite für die intentionale Theorie spezifisch. Es ist zwar wahrscheinlich, dass die Neurowissenschaften in der Perspektive imstande sein werden, die Komponente zu markieren, die für die Existenz der Xenophobie verantwortlich ist. Doch falls es sich dabei um keine

5 vgl. Seite 5, insbesondere Fussnote 12.

intentionelle Komponente handeln würde, wäre es zumindest wahrscheinlich, dass sie auch in anderen Prozessen eine Funktion ausüben kann, die vielleicht moralverbessernd wirken kann. Eine Erklärung, sei es theoretische oder naturwissenschaftliche, die sich davon unterscheiden würde, müsste weitaus komplexer sein als jene von Douglas angebotene. Ich bezweifle also, dass wir über entsprechende Argumente verfügen, um eine Emotion moralisch oder kontra-moralisch zu nennen, ohne ihren intentionalen Charakter vorauszusetzen.

Die zweite Antwort von Douglas auf den vorigen Einspruch ist insofern interessant, als darin behauptet wird, dass auch wenn man es akzeptiert, dass die Gründe aller moralisch wertvollen Motive in der Vernunft zu finden sind, das Abschwächen der Emotion kann als moralisches Enhancement gelten, weil die starken Affekte die Denkprozesse beeinflussen können. Dieses Argument soll jetzt nicht diskutiert werden. Unabhängig davon, aus welchen Gründen ein moralisches Urteil entspringt – und das nicht nur im Falle des Denkens, ist es offenbar nützlich, die störenden Elemente abzuschwächen. Also unabhängig von der Frage nach dem Ursprung der Moral, finde ich diese Bemerkung korrekt. Die starken Affekte, die das moralische Denken beeinflussen können, sind vielleicht das offensichtlichste Beispiel einer möglichen Nützlichkeit der direkten Emotionsmodulation für die Moral. Es ist nur fraglich, ob eine solche Modulation als moralisches Enhancement gelten kann. In dieser Hinsicht bleibe ich skeptisch. Denn es gibt andauernd täglich Prozesse, welche unsere moralischen Urteile oder unser Denken unterwandern können. Der hohe Blutdruck ist zum Beispiel nur einer von solchen Prozessen und doch betrachtet wird die Einnahme blutdruckregulierenden Medikamenten als moralisches Enhancement.

IV. Abschluss

In den vorigen Paragrafen habe ich versucht, einige Probleme innerhalb der Diskussion über die moralische Ver-

besserung zu diskutieren. Dabei habe ich mich auf die Unterscheidung zwischen der kausalen und der intentionalen Theorie der Emotionen bezogen, um Bedenken über die Kriterien zu äußern, nach welchen man den moralischen und/oder kontra-moralischen Charakter der Emotionen als den Gegenständen der Emotionsmodulation bestimmen kann. Meine Zweifel beruhen auf dem Umstand, dass die These über das moralische Enhancement durch die Emotionsmodulation zwei verschiedene Annahmen voraussetzt, die kaum zueinander passen. Während eine effektvolle und auch erfolgreiche Emotionsmodulation die kausale Theorie (bzw. eine isolierbare nichtintentionale Affektkomponente) zur Voraussetzung haben muss, setzt die Identifizierung der moralischen oder kontra-moralischen Emotionen die intentionale Theorie (bzw. die Ausgerichtetheit der Emotionen auf das Gute oder Schlechte) voraus. Daher bin ich der Meinung, dass die These über das moralische Enhancement durch die Emotionsmodulation weitere Erklärungen über die Kriterien der Identifizierung der moralischen oder kontra-moralischen Emotionen erfordert.

Man könnte hier aber einwenden, dass ich möglicherweise eine zu strenge Unterscheidung zwischen der kausalen und intentionalen Theorie der Emotionen gemacht habe. Allgemein genommen könnten diese zwei Theorien aber durchaus übereinstimmen. Dies ist meines Erachtens leider nicht der Fall in der gegenwärtigen Debatte. Diverse Autoren bemühen sich, eine enge Verbindung zwischen der Affektkomponente und der Intentionalität der Emotionen aufzuweisen. (De Sousa 1987: 122f.; Charland 1995; Döring 2007; Goldie 2009) Vielleicht könnten die neuen Forschungen zu diesem Thema zur Auflösung des erwähnten Dilemmas beitragen. Ich beabsichtige lediglich auf die Notwendigkeit hinzuweisen, eine bessere Erklärung über die möglichen Risiken zu geben.

Abkürzungen:

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)

VAMS - *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* (AA 23)

V-Met/Mron - *Metaphysik Mrongovius* (AA 29)

Nach: Kant, Immanuel (1900ff), *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin

GA 24 – Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), W. Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

Literatur

Aquila, Richard E. (1975): “Causes and Constituents of Occurrent Emotion”, *The Philosophical Quarterly* 25: 346-349.

Chan, Sarah, and John Harris (2011): “Moral Enhancement and pro-social Behaviour”, *Journal of Medical Ethics* 37 (3): 130-131.

Charland, Louis C. (1995): “Feeling and Representing: Computational Theory and the Modularity of Affect”, *Synthese* 105 (3): 273-301.

De Sousa, Ronald (1987): *The Rationality of Emotion*, Cambridge; London: MIT Press.

Döring, Sabine E. (2007): “Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation”, *dialectica* 61: 363-394.

Douglas, Thomas (2008): “Moral Enhancement”, *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 228-245.

Douglas, Thomas (2013): “Moral Enhancement via Direct Emotion Modulation: a Reply to John Harris”, *Bioethics* 27 (3): 160-168.

Focquaert, Farah, and Maartje Schermer (2015): “Moral Enhancement: Do Means Matter Morally?”, *Neuroethics* 8: 139-151.

Goldie, Peter (2009): “Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way”, *Emotion Review* 1: 232-239.

Harris, John (2013): “‘Ethics is for bad guys’ Putting the ‘Moral’ into Moral Enhancement”, *Bioethics* 27 (3): 169-173.

Harris, John (2011): “Moral Enhancement and Freedom”, *Bioethics* 25 (2): 102-111.

Horberg J, Elizabet, Christopher Oveis, and Dacher Keltner (2011): “Emoti-

- ons as Moral Amplifiers: An Appraisal Tendency Approach to the Influences of Distinct Emotions upon Moral Judgement”, *Emotion Review* 3 (3): 137-244.
- Kahane, Guy, and Julian Savulescu (2015): “Normal Human Variation: Refocussing the Enhancement Debate”, *Bioethics* 29 (2): 133-143.
- Kenny, Anthony (1963): *Action, Emotion and Will*, London; New York: Routledge.
- Savulescu, Julian, and Ingmar Persson (2013): “Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Bioenhancement”, *Bioethics* 27 (3): 124-131.
- Savulescu, Julian, and Ingmar Persson (2012): “Moral Enhancement, Freedom and the God Machine”, *Monist* 5 (3): 399-421.
- Strawson, Peter (1962): “Freedom and Resentment”, *Proceedings of the British Academy* 48: 1-25.
- Wasserman, David, and S. Matthew Liao (2008): “Issues in the Pharmacological Induction of Emotions”, *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 178-192.

Autoren

Petar Bojanić

1984–1989 Studium der Philosophie an der Philosophischen Fakultät, Universität Belgrad. Abschluss mit der Arbeit „Filozofija dekonstrukcije“ [*Philosophie der Dekonstruktion*]. 1993 Magisterabschluss mit dem Thema „Konzept drugoga. Figure borbe“ [*Konzept des Anderen. Kampffiguren*]. 1996 – 1997 Masterstudium an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris (France). Abschluss mit dem Thema « *La figure de la paix chez Levinas et Kant* » (unter der Aufsicht von Jacques Derrida) 2003 Promotion an der Universität Paris X (Nanterre) mit dem Thema « *La guerre (dernière) et l'institution de la philosophie* » unter der Aufsicht von Etienne Balibar, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und Gerard Bensussan. Seit 2004 tätig am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie in Belgrad als Forschungsmitarbeiter. 2005 Stipendiary Junior Research Fellow am CNRS/ENS Fontenay-St.Cloud (Frankreich); Forschungsfeld: Europäische Gegenwartsphilosophie. 2005 – 2006 Society for the Humanities Research Fellow an University of Cornell (USA); Forschungsfeld: Culture and Conflict, Concept of Prevention and Preventive Violence. 2006 – 2008 Research Fellow in Philosophy am Centre for Modern Thought, University of Aberdeen (UK); Forschungsfeld: Programme of the Changing Character of Politics and War. Seit Sommersemester 2009 Visiting Fellow in Humanities am Institute of Advanced Studies, Universität Bologna (Italien); Forschungsfeld: Theorien des Kosmopolitanismus und die Weltherrschaft.

Igor Cvejić

Studium der Philosophie an der Universität Belgrad. Diplomarbeit zum Thema „Die Rolle der Gefühle in der Philosophie Kants“. Seit 2012 Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad. Zurzeit Doktorandenstudium an der Universität Belgrad. Arbeitsschwerpunkte: Theorie der Emotionen, Kant, Nietzsche, Deutscher Idealismus.

Rastko Jovanov

Studium der Philosophie an der Universität Belgrad. 2011 Promotion an der Universität Wien. Seit 2011 beschäftigt als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie in Belgrad mit dem Forschungsschwerpunkt in der Rechtsphilosophie und dem Deutschen Idealismus. 2012 Gastmitarbeiter am Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie

an der Universität Bochum. Autor der Bücher *Souveränität und Gewalt. Hegel über Freiheit, Krieg und Philosophie* (2014), *Hegelovo pravo naroda: istoričnost duha i granice prava* (2013), und mehrerer Aufsätze auf Serbisch, Englisch und Deutsch. Hauptredakteur der Zeitschrift *Filozofija i društvo (Philosophy and Society)*, einer der einflussreichsten Zeitschriften für Philosophie im Südosteuropa.

Andreas Kaminski

Andreas Kaminski ist Postdoc am Institut für Philosophie der TU Darmstadt und Leiter der Abteilung für Wissenschafts- und Technikphilosophie am HLRS an der Universität Stuttgart.. Aktuelle Forschungsgebiete sind „Die verwickelte Einfachheit von Vertrauen“ (Habilitationsthema) sowie „Prüfungs- und Messtechniken als Subjektivierungsform“. Er promovierte 2008 zum Thema „Technik als Erwartung. Grundzüge einer allgemeinen Technikphilosophie“. Er ist Sprecher des DFG-Netzwerks Geschichte der Prüfungstechniken 1900-2000. Andreas Kaminski ist zusammen mit Gerhard Gamm, Petra Gehring, Christoph Hubig und Alfred Nordmann Gründer und Herausgeber des *Jahrbuchs für Technikphilosophie*.

Mark Losonczi

Doktorandenstudium an der Abteilung für Philosophie, Universität Novi Sad. Ein Teil des Doktorandenstudiums wurde an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) realisiert. Seit 2014 Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad (IFDT). Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Zeit (Bergson, Husserl), Ökonomie der Aufmerksamkeit, Genealogie des Liberalismus und Antiliberalismus, Theorie der internationalen Beziehungen, Geschichte der politischen Ideen in Osteuropa, Rechtsphilosophie, Ethik.

Jan Müller

Studium der Philosophie und Germanistik (Deutsche Sprache und Literatur) in Marburg/Lahn. 2004 Magister mit einer Arbeit über Theorien der Erinnerung und des Gedächtnisses. 2006-2008 Promotionsstipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes, 2008-2010 akademischer Mitarbeiter („Studiengangsmanger“) an der Universität Stuttgart; Promotion 2010 an der Universität Stuttgart mit der Arbeit „Arbeiten, Handeln, Wissen. Tätigkeitstheoretische Studien zu einem dialektischen Arbeitsbegriff“ („mit Auszeichnung“). Seit 04/2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Darmstadt. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie des Handelns und der „Praxis“; Theorien des Sprachhandelns und (neo)

pragmatische Theorien der Bedeutung; praktisches Wissen und Selbstverhältnisse (Philosophien der „Zweiten Person“); Metaphysik des Lebens; Rechtsform und politische Form.

Željko Radinković

1998-2006 Studium der Philosophie und Geschichte an der Universität Stuttgart. 2006 Magister Artium (Universität Stuttgart); Magisterarbeit zum Thema ‚Das Problem der Ursprünglichkeit der Erfahrung bei Heidegger und Husserl‘. 2003-2010 Tätigkeit als Hilfskraft im SFB 627 ‚Nexus‘ am Institut für Philosophie. 2004-2008 Tätigkeit als Tutor im Rahmen verschiedener Veranstaltungen am Institut für Philosophie. 2009-2010 EPG-Lehraufträge am Institut für Philosophie in Stuttgart. 2008-2010 Organisation der Zusammenarbeit zwischen dem Institut für Philosophie Stuttgart, Institut für Philosophie Darmstadt, dem Institut für Philosophie Belgrad und der Philosophischen Fakultät (Universität in Banja Luka). Seit 2011 Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad.

Philipp Richter

Studium der Philosophie und Geschichte in Stuttgart. 2010 Abschluss als Magister Artium. 2010-2014 Tätigkeit als geprüfte wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Philosophie der TU Darmstadt im Fachgebiet „Philosophie der wissenschaftlich-technischen Kultur“. 2013 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zur transzendentalen Argumentationsmethode in Kants Moralphilosophie (Referenten: Prof. Dr. Christoph Hubig/Prof. Dr. Gerhard Gamm). Seit 2014 wissenschaftlicher Mitarbeiter am IZEW, wissenschaftliche Koordination des von der Carl-Zeiss-Stiftung geförderten Projekts „Führungsethik als Ethik in den Wissenschaften“. Lehraufträge der TU Darmstadt und TU Kaiserslautern sowie der Hochschule Darmstadt. Seit 2008 zudem Lehrtätigkeit in der Erwachsenenbildung. Arbeitsschwerpunkte: Moralphilosophie, Ethik, Methodologische Fragen der Angewandten Ethik, Wirtschaftsethik, Didaktik der Philosophie/Ethik.

Klaus W iegerling

Studium der Philosophie, Komparatistik und Deutsche Volkskunde an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Promotion 1983 „Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universalser Methode“. Habilitation im Fach Philosophie 2001

im Fachbereich Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der TU Kaiserslautern (Medienethik). 2009 außerplanmäßiger Professor an der TU Kaiserslautern (FB Philosophie). 2002-2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter beim SFB-Projekt *Nexus* der Universität Stuttgart (Institut für Technikphilosophie und Wissenschaftstheorie, SFB 627 *Nexus – Umgebungsmodelle für mobile kontextbezogene Systeme*). 2011-2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Stuttgart (Lehre). Seit 2013 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS). Forschungsschwerpunkte: Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts, Kulturphilosophie, Medienphilosophie und Medienethik, Technikphilosophie, Phänomenologie und Symbolphilosophie.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

141.7(082)
608.1:179(082)

POLITIKEN des Lebens : Technik, Moral und Recht als institutionelle Gestalten der menschlichen Lebensform / [Herausgegeben von Željko Radinković, Rastko Jovanov, Jan Müller]. - Belgrad : Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie, 2015 (Beograd : Colorgrafx). - 256 str. : graf. prikazi ; 21 cm

Tiraž 300. - Str. 5-10: Vorwort / Željko Radinković, Rastko Jovanov, Jan Müller. - Autoren: str. 251-254. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82417-91-0

a) Биополитика - Зборници b) Биоетика - Зборници
COBISS.SR-ID 220384012