

Thomas Hoffmann

# Besserung und Sicherung

Soziologie, Psychiatrie und Strafjustiz im Übergang  
von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft



Thomas Hoffmann

# **Besserung und Sicherung**

Soziologie, Psychiatrie und Strafjustiz im Übergang  
von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft

Berlin 1998

Unpublizierte, freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades eines Diplom-Soziologen, eingereicht am 10. Dezember 1998 an der Freien Universität Berlin.

Erstgutachterin: Prof. Dr. Gerburg Treusch-Dieter, Zweitgutachter: Prof. Dr. Dietmar Kamper.

Die vorliegende digitale Fassung wurde im September 2020 leicht überarbeitet (Tippfehler, Rechtschreibung) und der Text neu formatiert.

Kontakt: <http://www.th-hoffmann.eu>

# Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis .....	4
Zur Vorgeschichte .....	7
Einleitung .....	13
0.1 Die Frage der Macht .....	13
0.2 Problemstellungen .....	15
0.3 Zur Gliederung .....	17
1. Erste Annäherung .....	20
1.1 „Wissen ist Macht“ .....	20
1.1.1 Wissen als moralisches Gesetz .....	20
1.1.2 Wissen als ethisches Unterscheidungsvermögen .....	23
1.1.3 Wissen als gesellschaftliche Praxis .....	26
1.2 Die große Fahrt .....	32
1.3 Topologie und Sozialwissenschaften .....	38
2. Die Geburt des Maßregelvollzugs aus dem Geiste des Rassismus .....	46
2.1 Gewohnheitsverbrechergesetz und Erbgesundheitsgesetz .....	46
2.2 Strafrecht als Präventions- und Schutzrecht .....	48
2.3 Tatstrafrecht oder Täterstrafrecht? .....	50
2.3.1 Recht und Moral .....	55
2.3.2 Anlage und Milieu .....	59
2.4 Verminderte Zurechnungsfähigkeit .....	65
2.5 Von den „peinlichen Strafen“ zur „Peinlichkeit des Strafens“ .....	69
3. Die Geburt der Soziologie aus dem Geiste des Altruismus .....	77
3.1 Zum Gegenstandsbereich der Soziologie: das Soziale .....	77
3.2 Die neue Sichtbarkeit: Bevölkerung und Durchschnittsmensch .....	79
3.3 Die neue Sichtweise: Gesellschaft und Sozialstaat als Subjekte .....	82
3.4 Soziologie und Pastoralmacht .....	85
3.5 Zur Genealogie der Pastoralmacht .....	87

3.5.1 Die Entwicklung des Ressentiments: der jüdische Priester .....	88
3.5.2 Die Entwicklung des schlechten Gewissens: der christliche Priester .....	90
3.6 Totalisierung und Individualisierung .....	92
3.7. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen.....	94
4. Zur Archäologie der Humanwissenschaften: Repräsentation und Subjekt .....	98
4.1 Analyse der unendlichen Repräsentation: Gott .....	99
4.2 Analytik der Endlichkeit: Leben, Arbeit, Sprache – der moderne Mensch .....	100
4.3 Theoretische Konsequenzen .....	103
5. Zur Überwindung des modernen Menschen: Beobachtung als Interpretation und Wertschätzung .....	105
5.1 Die Vollendung der Kritik Kants .....	105
5.2 Übermensch und Cyborg .....	107
5.3 Beobachter, Sprache und Gesellschaft.....	114
5.4 Beobachtungen zweiter Ordnung.....	116
6. Was ist Gesellschaft? .....	124
6.1 Gesellschaft als Organismus .....	126
6.2 Gesellschaft als kybernetisches Netzwerk.....	128
6.3 Gesellschaft als Rhizom oder Beziehungsgeflecht.....	132
7. Zur Methodik von Machtanalysen.....	137
7.1 Macht als Kräfteverhältnis (Spinoza).....	137
7.2 Macht als Wille (Nietzsche) .....	140
7.3 Macht als komplexe strategische Situation (Foucault).....	146
7.3.1 Gesellschaftliche Macht als „Kräfteverhältnis zweiter Ordnung“ .....	147
7.3.2 Kritik des juristischen Machtmodells.....	149
7.3.3 Die Untersuchungseinheit von Machtanalysen: das Dispositiv .....	151
7.4 Was ist Kritik? .....	159
8. Von der Gefahr zum Risiko .....	166
8.1 Zur Phänomenologie von Gefahr und Risiko .....	166
8.2 Die Polizei des Glücks .....	173
8.3 Zur Logik der endlosen Reform.....	178

8.4 Beantwortung der Frage: Was ist Rassismus? .....	184
8.5 Maschinelle Relationen .....	190
8.6 Zur Archäologie und Genealogie von Kybernetik und Kontrollmacht .....	193
Bibliographie.....	208
Anhang .....	221

## Zur Vorgeschichte

*„Seit Bergson, der diese ganze Sache mit dem Offenen und Geschlossenen, dem Inneren und Äußeren erfunden hat, haben die Systeme sich immunisiert, indem sie komplexer wurden. Das war vorausgesehen. Sie haben sich gefestigt, indem sie toleranter wurden. Sie sind an den Revolutionär, den Irren, den Abweichler, den Dissidenten akklimatisiert. Ein Organismus kann sehr gut mit seinen Mikroben leben, er lebt besser, ja er gesundet an ihnen. Der Grausamkeit von Systemen mit einer Norm ist die unerbittliche Macht der Systeme mit mehreren Normen, mehreren Variablen hinzuzufügen, die jedesmal eine Norm mit ihrer Gegennorm und ihren Einschließungsfunktionen verbinden. Auf der einen Seite tötet man, auf der anderen kastriert man. Einerseits schließt man ein, andererseits verteilt man Auszeichnungen. Die Toleranz ist die Rüstung der Intoleranz.“*

*Michel Serres (1980)<sup>1</sup>*

Anfangs war diese Arbeit geplant als ein Bericht über das, was ich vom 19. Februar bis 29. März 1996 als „Praktikant auf dem Gebiet der Soziologie zur informatorischen Tätigkeit“ auf der Station für straffällig gewordene Suchtkranke in einer forensisch-psychiatrischen Abteilung einer größeren deutschen Nervenklinik erlebt habe. Für das, was die Insassen und das Personal dieser Station nach wie vor täglich erleben, hat die Justiz den furchtbaren Ausdruck „Maßregelvollzug“ gefunden. Anhand meiner empirischen Beobachtungen und einer Reihe schriftlicher Dokumente, die ich während der Zeit meines Praktikums gesammelt hatte (u. a. Stationsvorschriften, ärztliche Gutachten, Sitzungsprotokolle und Arbeitspapiere des Personals), wollte ich ursprünglich zeigen, dass der Versuch, die Techniken der „Besserung“ (Therapie, Erziehung, Bildung, Dressur, Abrichtung, Resozialisierung) mit denen der „Sicherung“ (Einsperrung, Isolation, Überwachung, Medikamentierung, Kastrierung) zu kombinieren, notwendigerweise Paradoxien, Willkür und Gewalt hervorbringt, denen das Handeln aller Akteure innerhalb des psychiatrischen Maßregelvollzugs unterliegt.

Meine eigene Rolle sah ich als die eines externen (wenn auch „teilnehmenden“) Beobachters, der Anspruch und Wirklichkeit der Psychiatrie untersucht, der bestimmte Verhaltensmuster aufdeckt, verborgene Interdependenzen zwischen den psychiatrisierenden und

---

1 Serres 1981, 106.

psychiatrisierten Individuen analysiert, der, kurz gesagt, die ganze Irrationalität und Ungerechtigkeit der strafrechtlichen Einsperrung und des psychiatrischen Alltags unter seinen kritisch-soziologischen Blick nimmt und ans Licht der Wahrheit bringt.

Während des Schreibens merkte ich jedoch sehr bald, dass die von mir konzipierte Institutionsanalyse den Beobachtungen und Perspektiven, die sich mir in den sechs Wochen meines Praktikums eröffnet hatten, nicht gerecht werden konnte. Einerseits fehlte mir für eine umfangreichere Ausarbeitung, die parallel zu Seminaren, Vorlesungen, anstehenden Referaten und Hausarbeiten hätte erfolgen müssen, die nötige Zeit. Zum anderen sah ich mich vor einige grundsätzliche Probleme gestellt, die vor allem mit dem Verhältnis zwischen mir, dem Beobachter - meinen Motiven, meinen Zielen, meinem Wissen, meiner Macht - und dem von mir Beobachteten - der psychiatrischen Anstalt und den in ihr arbeitenden und lebenden Menschen - zusammenhingen. Ich fragte mich, ob der „kritisch-soziologische Blick“, zumindest in der Form, wie ich ihn bis dahin auf Psychiatrie und Strafjustiz gerichtet hatte, nicht eventuell selbst ein Element jener Machtverhältnisse, Strategien und Techniken darstellte, die ich zum Gegenstand meiner Untersuchung machen wollte; ob also meine Kritik nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt war, weil ihre methodischen und theoretischen Mittel nicht nur entscheidende Punkte verfehlten, sondern im schlimmsten Fall das Kritisierte sogar bestärkten und stabilisierten, im besten Fall aber wirkungslos blieben.

Diese Skepsis gegenüber dem Sinn und Wert meines ursprünglichen Vorhabens war auch die Folge einiger überraschender Erfahrungen, die ich im Verlauf meines Praktikums machte. Meine erste Verwunderung erlebte ich in den beiden Vorstellungsgesprächen, die ich mit dem Betreuer des Praktikums, Herrn S., und dem Chefarzt der Abteilung, Herrn Dr. W., führte: In beiden Gesprächen berichtete ich von dem nicht gerade schmeichelhaften Bild, das ich mir durch die Lektüre der Bücher Erving Goffmans, Michel Foucaults, Franco Basaglias u. a. von der Psychiatrie gemacht hatte und von den Problemen und Widersprüchen, die ich für das therapeutische Handeln und das Handeln der Insassen unter den Bedingungen einer „totalen Institution“ sah. Obwohl ich vermutlich noch deutlicher hätte werden können, erklärte ich doch unmissverständlich, dass ich die herrschende psychiatrische Praxis ablehnte und mein Praktikum dazu nutzen wollte, meine bisherigen Vorstellungen zu überprüfen, um das Unbehagen, das ich gegenüber der Psychiatrie empfand, genauer fassen zu können. Überraschend war nun, dass meine Äußerungen weder auf Ablehnung, noch auf Misstrauen stießen, sondern - im Gegenteil - auf Interesse und Zustimmung. Sowohl Herr S., als auch Herr Dr. W. meinten, sie freuten sich auf die Zusammenarbeit mit mir und äußerten die Hoffnung, dass sie von mir,

„als Außenstehendem“, etwas Neues über sich und ihre Tätigkeit lernen könnten. Mit meiner Kritik an der geschlossenen Anstalt schien ich offene Türen einzurennen.

Später stellte ich fest, dass es kaum jemanden unter den Insassen und dem Personal gab, der oder die *nicht* eine kritische oder ablehnende Haltung gegenüber dem Psychatriebetrieb einnahm. So meinte etwa eine Psychologin, dass sie unter den gegebenen (Zwangs-)Bedingungen eine Therapie der Patienten für unmöglich halte. Dafür habe sie einen zu hohen Anspruch an die therapeutische Arbeit. Sie könne den Insassen nur so etwas wie „Suchtbegleitung“ anbieten. Ansonsten stehe bei ihrer Tätigkeit die Verhaltenstherapie<sup>2</sup> im Vordergrund. Techniken der Gesprächstherapie setze sie nur ein, um die Verhaltenstherapie zu reflektieren: „um den Patienten zu spiegeln, was sie da erlebt haben.“

Bei einer anderen Gelegenheit beklagte sich ein Stationsarzt, dass er seinen Beruf verfehlt habe: er hätte lieber Automechaniker werden sollen: „da weiß man wenigstens, was man tut.“ Außerdem würde seine Mutter ihm ständig Vorhaltungen machen, dass er ausgerechnet „Irrenarzt“ werden musste.

Selbst der Chefarzt der Abteilung, Herr Dr. W., äußerte offen seine Zweifel gegenüber den therapeutischen Möglichkeiten des Maßregelvollzugs. In einer der wöchentlichen Abteilungssitzungen zitierte er eine kanadische Studie, in der die Rückfallquote von forensisch-psychiatrischen Patienten, die man mehr oder weniger sich selbst überlassen hatte, mit der Rückfallquote von Patienten verglichen wurde, die in einer sogenannten „therapeutischen Gemeinschaft“ untergebracht waren. Das Ergebnis der Untersuchung besagte, dass die Gruppe der therapierten Patienten eine schlechtere „Legalprognose“ aufwies, als die Gruppe der nichttherapierten. Herr Dr. W. resümierte, dass die Arbeit in der Klinik offenbar nicht immer von Nutzen und daher ständig zu hinterfragen sei.

Eine solche Haltung hatte ich noch am ehesten bei den Insassen erwartet. Vor die Alternative gestellt, entweder ihre Haftstrafe im Gefängnis abzusitzen oder sich psychiatrisch behandeln zu lassen, mussten sie zwar alle einen schriftlichen Vertrag unterzeichnen, in dem sie ihre Therapiewilligkeit dokumentierten, dennoch erwartete kaum jemand von ihnen einen wirklichen Behandlungserfolg. Verglichen mit der Gefängnishaft, stellte sich der Aufenthalt in

---

2 Ein mehr oder weniger starres System von Belohnungen und Bestrafungen, das nicht auf eine „Heilung“ der Patienten, sondern auf eine Modifizierung bzw. Anpassung ihres Verhaltens ausgerichtet ist. Siehe dazu den in seiner Einfältigkeit höchst aufschlussreichen Rechtfertigungsversuch verhaltenstherapeutischer Methoden durch die „American Psychiatric Association“ in dem Bändchen APA 1976.

der Psychiatrie für die meisten Insassen lediglich als das geringere Übel dar (mehr Freizügigkeiten, kürzere Haftdauer). Von Einzelnen hörte ich allerdings auch, dass sie ihre Entscheidung mittlerweile bedauerten und lieber wieder ins Gefängnis zurückkehren würden. Diejenigen, die von ihrer Drogenabhängigkeit loszukommen suchten, setzten ihre Hoffnung darauf, dass ihnen anschließend in Einrichtungen außerhalb der Klinik geholfen würde.

All diese Äußerungen zeigten mir, dass eine bestimmte Form der Kritik offenbar ein integraler Bestandteil von Institutionen dieser Art ist, an dem und trotz dem sich diese Systeme auf eine eigentümliche Weise festigen und fortentwickeln. Die Durchsicht alter Konzeptvorlagen und Sitzungs-Protokolle von Konferenzen des therapeutischen und pflegerischen Personals aus den 80er Jahren, die mir zugänglich gemacht wurden, erhärtete diese Hypothese:

1980 war die Abteilung offenbar mit viel Enthusiasmus und Engagement der Mitarbeiter als ein reform-psychiatrisches Projekt gegründet worden. Bei der Auswahl des Personals wurde besonderer Wert auf „Interdisziplinarität“ gelegt. In einem der ersten Arbeitskonzepte heißt es:

*Da es sich bei unseren Patienten nicht um Chronischkranke im üblichen Sinne handelt, ist der therapeutische Aufwand, der hier betrieben werden muss, nicht von einer einzigen Berufsgruppe zu leisten, sondern setzt daher ein multiprofessionelles Team voraus.*

*An dieser Stelle weisen wir darauf hin, dass die Therapie Drogenabhängiger weniger ein medizinisches Problem mit entsprechendem medikamentösen und apparativem Einsatz als vielmehr eine sozialtherapeutische Behandlung erfordert, die das Engagement von Betreuern, die im Einsatz rund um die Uhr vielfältige Behandlungsmethoden anbieten, voraussetzt.*

*Die Persönlichkeit Drogenabhängiger erfordert beispielsweise das Bearbeiten von Sozialisations- und Bildungsdefiziten, Ichstörungen, Abwehrmechanismen und vielem anderen mehr. Daher erfordert die Behandlung Drogenabhängiger - Motivationsarbeit ist der erste Teil der Behandlung - die Mitarbeit verschiedenster Berufsgruppen.*

Doch bald schon merkten viele der Beteiligten, dass die „Sozialtherapie“ nicht das erhoffte Wundermittel war, durch das alle früheren Probleme der Psychiatrie (wie etwa die Hospitalisierung der Insassen durch Langzeitaufenthalte, Widerstände und Fluchtversuche während der Behandlung, Stigmatisierung und Orientierungslosigkeit nach der Entlassung) überwunden werden konnten. Bereits nach einem Jahr wurde deutlich, dass das Projekt zu scheitern drohte bzw. schon gescheitert war. In einem Positionspapier aus dem Jahr 1981 stellte der damalige ärztliche Leiter der Klinik fest:

*Die [Klinik X] hat sich zu einer sehr teuren Einrichtung entwickelt, in die einerseits hohe Erwartungen gesetzt wurden, die andererseits auf extreme Ablehnung stieß. In diesem Spannungsfeld begann [Klinik X] Mitte 1980 mit der Arbeit, ohne dass die notwendigen Diskussionen über Aufgabe, Sinn und Zweck der Klinik in rationaler, emotionsfreier Atmosphäre geführt wurden. Die Klinik war sehr bald in der Situation, sich nach allen Seiten hin rechtfertigen und verteidigen zu müssen. Die unreflektierte Verquickung von Gefängnis und psychiatrischer Klinik, der ungeklärte Status Gefangener - Patient - Klient und die Perspektivlosigkeit der Drogenabhängigen in der Klinik führte u. a. zu aggressivem Verhalten, zu Resignation und Entweichungen. Das Weglaufen der Patienten rief immer wieder wegen „mangelnder Sicherheit der Einrichtung“ einen Teil der Öffentlichkeit, der Richterschaft und der Justizverwaltung auf den Plan. Die Drogenabhängigen verbreiteten im Sinne einer Rechtfertigungsstrategie Horrorgeschichten über den „Drogenknast [X]“ in der Drogenszene und damit auch in der Beratungs- und Therapieszene. Wenig Patienten bei hohem Personalschlüssel machten Klinikverwaltung und Kostenträger ärgerlich.*

*Diese und andere Beispiele mehr hatten zur Folge, dass die hohen Erwartungen enttäuscht wurden und dass die ablehnenden Haltungen bestätigt wurden. Ein Teil der Mitarbeiter von [X] hielten ihre Arbeit zunehmend für sinnlos, sahen sich hilflos Anfeindungen von den verschiedensten Seiten ausgesetzt und drohten, resigniert aufzugeben.*

In den Protokollen aus dieser Zeit ist eine oft recht heftig geführte Diskussion um das „richtige“ Konzept dokumentiert, die darin gipfelte, dass man sich darauf einigte, sich auf kein bestimmtes Konzept zu einigen und statt dessen die Grundlage der eigenen Arbeit als „Konzept im Wandel“ zu bezeichnen.

Diese Entwicklung erinnerte mich stark an die These Foucaults, dass die Reform dem Gefängnisystem<sup>3</sup> von Beginn an immanent ist, dass die Reform geradezu das Programm des Gefängnisses darstellt (vgl. Foucault 1976, 299): „Das Gefängnis“, schreibt Foucault, „ist keine träge Institution, die von Zeit zu Zeit durch Reformbewegungen erschüttert wird. Die »Theorie des Gefängnisses« war eher eine ständige Gebrauchsanweisung als eine fallweise Kritik - eine der Funktionsbedingungen des Gefängnisses.“ (Ibid., 301) Schon immer habe man unter Berufung auf wissenschaftliche und humanistische Ideale, wie Rationalität und Menschenwürde, die Machtausübung innerhalb der Disziplinaranstalten zu perfektionieren gewusst: „Das Gefängnis befindet sich von Anfang an in einem Ensemble von Begleitmaßnahmen, die anscheinend zu seiner Verbesserung beitragen sollen, tatsächlich aber zu seinem inneren Getriebe zu gehören scheinen - so eng waren sie immer mit ihm verknüpft.“ (Ibid., 299) In welcher Form kann dann aber überhaupt noch eine wissenschaftliche Theorie und Kritik der Strafjustiz und

---

3 Trotz aller Versuche, diesen als „therapeutische Gemeinschaft“ o. ä. zu beschönigen, zählt dazu auch der psychiatrische Maßregelvollzug.

Psychiatrie formuliert werden, die nicht sogleich in einer Rationalisierung und Verfeinerung des kritisierten Machtfeldes aufgeht?

Die angesprochenen Probleme verdichteten sich für mich in der Frage nach dem Verhältnis von soziologischem Wissen und psychiatrisch-juristischer Macht bzw. von wissenschaftlicher Kritik und psychiatrisch-juristischer Reform. Ist das Verhältnis von Soziologie, Psychiatrie und Strafjustiz bloß ein äußerliches, im Sinne einer *Wechselwirkung oder Interdependenz verschiedener Teilbereiche der Gesellschaft*, oder lässt sich eventuell eine gemeinsame Matrix der Wissensproduktion und Machtausübung rekonstruieren, auf der sowohl die im Maßregelvollzug institutionalisierten Techniken der „Besserung und Sicherung“, als auch der sozialwissenschaftliche, psychiatrische und strafrechtliche Diskurs, im Sinne einer *komplexen gesellschaftlichen Funktion*, abgebildet werden können? Das bisher Gesagte scheint in vielen Punkten für die Existenz eines solchen inneren Zusammenhangs zu sprechen. Um diese Frage jedoch aus soziologischer Sicht zufriedenstellend beantworten zu können, ist eine umfassendere Untersuchung der entsprechenden Machtmechanismen nötig. Diese impliziert wiederum eine Theorie der Macht, die sowohl eine Erklärung der untersuchten Machtverhältnisse, Techniken und Strategien, als auch eine Erklärung ihrer eigenen Bedingungen und materiellen Voraussetzungen innerhalb eines bestimmten kulturell-historischen Machtfeldes beinhalten müsste.

Ich beschloss, die konkrete Ausarbeitung meiner Institutionsanalyse vorerst zurückzustellen, um zunächst deren begriffliche, methodische und epistemologische Grundlage zu klären. Die vorliegende Diplomarbeit ist ein erstes Ergebnis dieses theoretischen Umwegs. Sie sollte als eine Art Forschungs- oder Zwischenbericht gelesen werden, in dem ein gedankliches und methodisches Konzept entwickelt wird, das für eine daran anschließende Untersuchung des Maßregelvollzugs und des psychiatrisch-juristischen Feldes der „Sicherung und Besserung“ von Nutzen sein könnte. In Bezug auf die empirische Analyse bleibt die Arbeit un abgeschlossen. Bis auf diese Vorbemerkungen, habe ich darauf verzichtet, meine eigenen Beobachtungen und das von mir gesammelte Material in die Argumentation mit einzubeziehen, da ein solches Vorgehen weit über den zeitlichen und räumlichen Rahmen einer Diplomarbeit hinausgegangen wäre. Ich hoffe, dies in einer späteren Arbeit nachholen zu können.

# Einleitung

*„Wer einen Schlüssel hat, hat darum nicht notwendig auch ein Wissen, er kann auch ein Schloss bewachen und verhindern, dass man es öffnet.“*

*Michel Serres (1980)<sup>4</sup>*

## 0.1 Die Frage der Macht

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist das zwiespältige Verhältnis der Soziologie zur Frage der Macht<sup>5</sup>. Für die Theoriebildung der Soziologie ist dieses Problem von so zentraler Bedeutung und zugleich in dieser Bedeutung von der überwiegenden Zahl der gegenwärtig bestehenden theoretischen Konzepte so rigoros übergangen worden, dass es kaum möglich ist, darüber irgendeine wissenschaftlich relevante Aussage zu treffen, ohne zunächst auf die historischen, epistemologischen und theoretischen Grundlagen der Soziologie einzugehen. Hinzu kommt, dass die Soziologie als Humanwissenschaft ein bestimmtes Wissen über den Menschen und die Formen seines Zusammenlebens produziert hat (und weiterhin produziert), das selbst wiederum eng mit den herrschenden Machtverhältnissen, ihrer diskursiven Ordnung und ihrem geschichtlichen Wandel verflochten ist.

Dies gilt in besonderer Weise auch für den psychiatrischen Maßregelvollzug: Eine ganze Reihe spezieller Soziologien ist direkt oder indirekt in das Machtfeld von Psychiatrie und Strafrecht involviert.<sup>6</sup> Soziologen leiten Strafanstalten, arbeiten als Therapeuten in psychiatrischen

---

4 Serres 1981, 187.

5 Einen kurzen Überblick über die Geschichte des Machtbegriffs geben Kurt Röttgers u.a. 1980. Für eine ausführlichere Darstellung der Begriffsgeschichte und der systematischen Einordnung des Machtproblems siehe Röttgers 1990.

6 Besonders hervorzuheben sind hierbei die Kriminalsoziologie/Kriminologie, Familiensoziologie, Jugendsoziologie, Medizinsoziologie und Rechtssoziologie, aber auch Arbeits-, Technik- und Industriesoziologie, Militärsoziologie, Verwaltungs- und Organisationssoziologie und die Politische Soziologie.

Kliniken oder betreiben Studien über die soziale Struktur des Anstaltslebens.<sup>7</sup> Sie klassifizieren, normieren, korrelieren, kriminalisieren und pathologisieren bestimmte Verhaltensformen und untersuchen anschließend deren gesellschaftliche Bedingungen und Funktionen. Durch ihre Tätigkeit als Intellektuelle machen sie sich oft genug zu „Technikern eines praktischen Wissens“ (Sartre), zu „faktischen Vollstreckern der Ideologien und der Befriedungsverbrechen“ (Basaglia/Basaglia-Ongaro 1980, 12):

*Die Sozialwissenschaften haben sich auf die Fokalisierung des Normalen gegenüber dem Pathologischen, des „korrekten“ gegenüber dem devianten oder kriminellen Verhalten spezialisiert [...]. Ihr Geschäft ist es, „normale“ Verhaltensweisen festzuschreiben, die Grenzen der Norm zu bestimmen und die Abweichungen durch Therapie und Aussonderung zu kontrollieren, freilich nicht auf der Basis der Bedürfnisse der Menschen (d. h. der Bedürfnisse aller Menschen, einschließlich derer, die abweichen), sondern nach Kriterien des ökonomischen Gesetzes und einer - inzwischen überaus verfeinerten - Herrschaftspraxis. Kurz, die Intellektuellen und Techniker der Sozialwissenschaften sind zu Legitimationsagenten dieser Kontrolle geworden. (Basaglia/Basaglia-Ongaro 1980, 20)*

Die Vermutung liegt nahe, dass der Grund für die scheinbare Blindheit der Soziologie gegenüber den theoretischen Problemen, die die Frage der Macht aufwirft, in diesem praktischen Zusammenhang zwischen ihrem Wissen, dessen innerer Logik bzw. Rationalität und den herrschenden Machtverhältnissen zu suchen ist.

Durch die Zwiespältigkeit ihres Ausgangspunkts ist auch der Gegenstand dieser Arbeit ein doppelter: Einerseits möchte ich hier den psychiatrischen Maßregelvollzug untersuchen, also jenes Machtfeld, das am 24. November 1933 mit dem sogenannten „Gesetz gegen gefährliche Gewohnheitsverbrecher und über Maßregeln der Sicherung und Besserung“ seine - im Wesentlichen bis heute gültige - rechtliche Kodierung gefunden hat. Andererseits muss für eine umfassende Analyse des Maßregelvollzugs auch die Soziologie mit in die Untersuchung einbezogen werden. Ein solches Vorgehen wirft beinahe zwangsläufig Fragen nach der gesellschaftlichen Funktion des Faches, den Grenzen seiner Theorien und Methoden und deren historischer Herkunft und Genese auf. Daher nimmt die Erörterung einiger grundsätzlicher Fragen der Soziologie in dieser Arbeit einen beträchtlichen Raum ein. Die Untersuchung des Maßregelvollzugs mag dadurch in einigen Punkten zu kurz kommen. Insofern jedoch die

---

7 Zur speziellen Funktion der Soziologie in der psychiatrischen Praxis s. a. Gilli 1973; eine Untersuchung der begrifflichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Psychiatrie und Soziologie findet sich bei Elias 1972; zur soziologischen „Verwissenschaftlichung“ des Kriminaljustizsystems vgl. Kreißl 1986 u. 1989.

Sozialwissenschaften - und allgemeiner noch: die Humanwissenschaften - einen nicht unerheblichen Einfluss auf die hier zu untersuchenden Strategien, Techniken und Diskurse haben, wirft die Betrachtung der Soziologie auch ein erhellendes Licht auf den Maßregelvollzug und umgekehrt lässt die Betrachtung des Maßregelvollzugs die Soziologie in einem neuen Licht erscheinen.

## **0.2 Problemstellungen**

Zum Objekt des Maßregelvollzuges wird heute wie damals, wer durch gewisse „biologisch anomale Zustände“ (1933 formulierte man noch etwas deutlicher und nannte diese Zustände „rassisch minderwertig“ und „erbkrank“), die sich in bestimmter Weise auf die Psyche auswirken, als „schuldunfähig“ bzw. als „vermindert schuldigfähig“ und damit, nach dem Strafgesetzbuch, als nicht mehr vollwertiges Rechtssubjekt gilt. Mit anderen Worten: Zum Objekt des Maßregelvollzuges wird man, wenn der in anomalen Zuständen befindliche Körper den Geist so sehr verwirrt, dass dieser über jenen die Kontrolle verliert. Durch seine „Sicherung“ soll dieser Körper wieder unter eine soziale Kontrollinstanz gebracht werden, nachdem sein Geist sich als unfähig erwiesen hat, ihn selbständig zu vergesellschaften. Letzteres wieder möglich werden zu lassen ist das Ziel der „Besserung“, die somit vor allem auf die Psyche bzw. auf den Geist gerichtet ist, seit einiger Zeit aber auch das sogenannte „soziale Umfeld“ mit einbezieht (z. B. in der Familien- oder Milieuthherapie). Hinter der Dualität von Sicherung und Besserung verbirgt sich also wenigstens zum Teil eine dualistische Entgegensetzung von Körper und Geist, sowie die Vorstellung, der willige Geist müsse das schwache Fleisch beherrschen. Vorangetrieben durch die Neuro- und Kognitionswissenschaften, zeichnet sich in den letzten Jahrzehnten ein radikaler Wandel in den Auffassungen über den Zusammenhang von Körper und Geist ab. Der früher vorherrschende Dualismus weicht monistischen Vorstellungen, die, wie schon Spinoza im 17. Jahrhundert, Körper und Geist als zwei Attribute desselben Prozesses betrachten. Wenn die These von einer gewissen Kongruenz zwischen der Dualität „Sicherung und Besserung“ und dem Dualismus „Körper und Geist“ zutrifft, dann würde es sich lohnen, zu untersuchen, inwiefern die Praxis des psychiatrischen Maßregelvollzugs auf ein bestimmtes Menschenbild verweist, welchen Anteil die Humanwissenschaften an der Entstehung dieser Vorstellungen vom Menschen haben und welche Auswirkungen der angedeutete Wandel in den Auffassungen über Subjektivität auf den Diskurs um die Maßregeln der Sicherung und Besserung, aber auch auf den Diskurs der Humanwissenschaften hat. Oder auch umgekehrt: Welche

Änderungen in der Ordnung des Wissens und der gesellschaftlichen Praxis schaffen gegenwärtig die Bedingungen für die Entstehung und Durchsetzung eines neuen Menschenbildes?

Eine weitere interessante Eigenschaft des Begriffspaares „Sicherung und Besserung“ ist ihre rekursive Verknüpfung: Man sichert, um zu bessern (Einsperrung als Voraussetzung für Therapiewilligkeit) und bessert, um zu sichern („Heilung“ als Voraussetzung für Entlassung). Eine besonders perfide Form der Sicherung und Besserung besteht darin, jemanden vor sich selbst zu schützen bzw. jemanden „nur zu seinem/ihrem Besten“ zu therapieren. Analoge Verbindungen lassen sich auch durch die Begriffspaare „Recht und Schutz“ (z. B. Schutzgelderpressung, Schutzhaft, Fürsorge- und Aufsichtspflicht) oder „Freiheit und Sicherheit“ (z. B. Demonstrationsverbote bei drohenden „Ausschreitungen“, die Erteilung von „Platzverweisen“ und die aktuelle Aushöhlung von Art. 13 GG im Namen der Kriminalitätsbekämpfung) herstellen, die m. E. in einer engen und daher näher zu untersuchenden Beziehung zu den Begriffen „Sicherung und Besserung“ stehen.

Die Einheit des Begriffspaares „Besserung und Sicherung“ wird durch das den Insassen zugeschriebene Attribut der „Gefährlichkeit“ hergestellt: Diese soll bei den Inhaftierten durch Arbeits-, Gruppen- und Einzeltherapien, sowie durch „Nachsorge“ in externen sozialtherapeutischen Einrichtungen möglichst minimiert werden. Solange dies nicht geschehen ist, wird die Gesellschaft vor den „gefährlichen Kranken“, durch deren Einsperrung und Überwachung geschützt. Das Problem besteht nun aber darin, dass „Gefährlichkeit“ weder ein juristischer, noch ein psychiatrischer Begriff ist. Gegenstand des Strafrechts ist das gesetzwidrige Verhalten von Rechtssubjekten: „Gefährlichkeit“ stellt jedoch nach dem Strafgesetzbuch kein Delikt dar. Gegenstand der Psychiatrie ist das abnorme, pathologische Verhalten von Individuen: „Gefährlichkeit“ ist aber weder eine Krankheit, noch in irgendeiner anderen Hinsicht ein psychischer Defekt. Strafjustiz und Psychiatrie gemeinsam ist ihre Orientierung an bestimmten, positiven Normen (Norm des Gesetzes, Norm der Gesundheit). In Bezug auf Verhaltensweisen ist „Gefährlichkeit“ jedoch weder ein rechtlicher noch ein medizinischer Begriff, sondern ein probabilistischer (und damit dem Begriff des „Risikos“ verwandt). Er drückt keine positive Norm, sondern eine Wahrscheinlichkeit für die Erreichung oder Verletzung einer bestimmten Norm aus. Es ist daher eine interessante Frage, wie der Begriff der „Gefahr“ im Diskurs von Strafjustiz und Psychiatrie dennoch funktionieren kann. Zugleich ist damit angedeutet, warum die Praxis des Maßregelvollzuges einen so beliebigen und willkürlichen Eindruck hinterlässt.

Durch seine Unbestimmtheit erlaubt der Begriff der „Gefährlichkeit“ die Integration vielfältiger Normen und scheint mir daher besonders geeignet zu sein, den von Deleuze im

Anschluss an Foucault diagnostizierten gegenwärtigen Übergang von einer Disziplinargesellschaft zu einer Kontrollgesellschaft genauer zu untersuchen. Die von Foucault analysierten Diagramme der Disziplinar- und Bio-Macht werden gegenwärtig reorganisiert durch einen neuen Machttyp, der als „Kontrollmacht“ (Gilles Deleuze) oder „Informatik der Herrschaft“ (Donna Haraway) bezeichnet werden kann. Die politische Anatomie und Biologie wird überlagert und abgelöst durch eine politische Kybernetik. Zielen Disziplinar- und Bio-Macht *entweder* auf Individualisierung (Disziplinierung individueller Körper/der Arbeitskraft) *oder* auf Vermassung bzw. Totalisierung (Regulierung des Lebens/der Bevölkerung), so handelt es sich bei der (Selbst-)Kontrollmacht um die Anregung und Modulierung einer *simultanen* Zerlegung und Rekombination individueller wie kollektiver Subjektivitäten durch die Subjekte selbst (Selbstdisziplinierung, Selbstregulierung, Selbstorganisation, Selbstkollektivierung). Diese neuartige Verbindung der beiden früheren Machttypen durchzieht mittlerweile alle gesellschaftlichen Bereiche: Das sogenannte „Controlling“ in Wirtschaft und Verwaltung zählt sicherlich ebenso dazu wie „Lean-Production“, „Tele-Arbeit“, „Evaluation und Qualitätssicherung“, „Kommunikationstraining“, „Stressmanagement“, „Supervision“ und „elektronische Halsbänder“ (um nur eine kleine Auswahl dieser neuen Techniken zu benennen).

Wie eine Reihe anderer Disziplinaranstalten, wird auch der Maßregelvollzug von den Humanwissenschaften seit langem als Experimentierfeld zur Erprobung neuer Machttechniken genutzt. In Bereichen wie diesem, zeichnet sich der Wandel in der „Mikro-„ und „Makrophysik der Macht“ daher oft besonders deutlich ab, zumal durch deren „Verwissenschaftlichung“ eine beträchtliche Menge expliziten und in schriftlicher Form zugänglichen Wissens darüber vorliegt. Dieses Material möchte ich ausschnittsweise kartographieren, um im Anschluss daran, einige Entwicklungslinien des Diagramms der Kontrollgesellschaft und die dem Dispositiv „Besserung und Sicherung“ eigene Logik zu rekonstruieren. Mein Ziel besteht also nicht so sehr darin, ein exaktes oder idealtypisches Abbild der sozialen Wirklichkeit des Maßregelvollzugs zu zeichnen, sondern das zu untersuchen, was Foucault als „Programm“ und „Rationalitätstypus“ eines Dispositivs bezeichnet.

### **0.3 Zur Gliederung**

Die weitere Arbeit gliedert sich in acht Kapitel: Im ersten Kapitel betrachte ich in einer vorläufigen Annäherung das allgemeine Verhältnis von Wissen und Macht, um im Anschluss daran die Frage beantworten zu können, ob eine soziologische Analyse gesellschaftlicher

Machtverhältnisse trotz deren eigener Bedingtheit durch ihren jeweiligen kulturell-historischen Kontext prinzipiell möglich ist. Damit verbunden sind einige grundsätzliche Überlegungen zur Methodologie der Natur- und Sozialwissenschaften, die sich vor allem auf das Problem der Objektivierung wissenschaftlichen Wissens beziehen.

Im zweiten Kapitel skizziere ich einige der historischen und systematischen Grundzüge des Maßregelvollzugs und seiner rechtlichen Voraussetzungen. Ich gebe einen kurzen Überblick über die rechtsphilosophischen und praktischen Probleme, die das Maßregelrecht für die Strafjustiz aufwirft und zeichne dessen Verhältnis zum Rassismus nach.

Die Kapitel 3 und 4 umfassen einige Bruchstücke zur Genealogie und Archäologie der Soziologie. Dieser Versuch einer Rehistorisierung des Verhältnisses von soziologischem Wissen und moderner Macht soll verdeutlichen, wie und warum *das Soziale* im 19. Jahrhundert zu einem so zentralen gesellschaftlichen Problem wird, dass in der Folge eine eigene wissenschaftliche Disziplin entstehen kann, die, nach Auguste Comte, nicht bloß eine Erweiterung des bisherigen Gebäudes der Wissenschaften darstellt, sondern den Anspruch erhebt, dessen krönenden Abschluss zu bilden. Dabei ergeben sich einige weitere Hinweise auf die Entstehungsbedingungen der modernen Psychiatrie und Strafjustiz im 19. Jahrhundert. Zugleich möchte ich zeigen, wie die Art der Problematisierung *des Sozialen* durch die traditionelle Soziologie, gewisse Einsichten in die bestehenden Machtverhältnisse, in die Funktionsweise von Institutionen und in das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Staat systematisch verhindert.

Auf der Suche nach brauchbaren theoretischen Alternativen, bin ich - bis auf wenige Ausnahmen - vor allem außerhalb des akademisch institutionalisierten Diskurses der Soziologie fündig geworden: in Philosophie, Ethnologie, Anthropologie, Biologie und Mathematik. Der zusammenfassenden Darstellung dieser Ansätze widme ich mich in Kapitel 5, 6 und 7. Ziel dieser drei Kapitel ist weder der Versuch einer theoretisch-abstrakten Neubegründung der Soziologie á la Luhmann, noch die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft, sondern die Erarbeitung eines, der hier beabsichtigten Untersuchung von Psychiatrie und Strafjustiz angemessenen, begrifflichen Instrumentariums, das ich in der heutigen Soziologie weitgehend vermissem. Im Wesentlichen orientiere ich mich dabei an einem Machtbegriff, der Macht als (produktives) Tätigkeitsvermögen bestimmt und dessen Traditionslinie sich von Machiavelli über Spinoza, Marx und Nietzsche, bis hin zu Foucault und Deleuze rekonstruieren lässt.

Im achten Kapitel komme ich schließlich wieder auf den Maßregelvollzug zurück und untersuche dessen Voraussetzungen im Machtfeld von Psychiatrie und Strafjustiz. Diese lassen sich nach der in den vorangegangenen Kapiteln entworfenen Methodik für Machtanalysen als allgemeine Diagramme der Disziplinar- und Kontrollgesellschaft rekonstruieren.

# 1. Erste Annäherung

*„Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen.“*

*Theodor W. Adorno (1944)<sup>8</sup>*

## 1.1 „Wissen ist Macht“

In dieser ersten Annäherung an die erkenntnistheoretischen und methodischen Probleme meiner Arbeit, möchte ich zunächst versuchen, den trivial wirkenden Gemeinplatz „Wissen ist Macht“ zu ent-trivialisieren und auf ein wissenschaftliches Niveau zu heben. Die verzwickte Frage, die dadurch beantwortet werden soll, ließe sich wie folgt formulieren: Was bedeutet es für die soziologische Theoriebildung, dass die Soziologie einerseits Wissen *über* Machtverhältnisse, Herrschaftsformen, Ausbeutung und Unterdrückung produziert, dass dieses Wissen aber andererseits nicht bloß *indirekt* auf den von ihr untersuchten Gegenstandsbereich zurückwirkt, sondern *unmittelbar* im Kontext bestimmter Machtfelder situiert ist und dass bereits die Wissensproduktion sich nie ohne Machtausübung vollziehen kann?

### 1.1.1 Wissen als moralisches Gesetz

Im wissenschaftlichen Diskurs werden für gewöhnlich nur solche Aussagen als wissenschaftlich *legitim* anerkannt, die aufgrund bestimmter Regeln, denen sich das Erkenntnissubjekt bei ihrer Formulierung zu unterwerfen hat, Wahrheit beanspruchen können. Die Ausdrücke „Legitimität“, „Anerkennung“, „Subjekt“ und „Regel“ verweisen dabei auf einen scheinbar ganz anderen Diskurs als den der Wissenschaft, nämlich auf den Rechtsdiskurs. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem die Doppeldeutigkeit des Wortes „Gesetz“, das im Kontext des wissenschaftlichen Diskurses sowohl in der Bedeutung von „naturhafter Notwendigkeit“ oder „ewiger Wahrheit“, als auch in der Bedeutung von „Gesetzmäßigkeit“,

---

8 Adorno 1951, 67.

„methodischer Vorschrift“ oder „Erklärungsprinzip“<sup>9</sup> anzutreffen ist. Ähnlich doppeldeutig sind auch die Begriffe „Urteil“ und „Untersuchung“ (vgl. Foucault 1976, 289).

In seinem „Tractatus theologico-politicus“ (1670) schreibt Spinoza (1632-1677): „Das Wort *Gesetz* an und für sich bezeichnet etwas, demzufolge jede Persönlichkeit, entweder alle oder einige derselben Gattung, auf eine und dieselbe feste und bestimmte Weise handelt; diese aber hängt ab von der Notwendigkeit oder dem menschlichen Willen.“ (Spinoza 1967, 77) Ein von der Notwendigkeit abhängendes Gesetz folge entweder aus der Natur der Sache selbst oder aus ihrer Definition, während ein Gesetz, das vom menschlichen Willen abhängig sei, eigentlich *Recht* genannt werde und ein solches sei, „welches die Menschen sich oder anderen vorschreiben, um sicher und angenehm zu leben oder zu irgendeinem anderen Zweck.“ (Ibid.) Das Recht kann nicht in Widerspruch zu den Naturgesetzen oder - was für Spinoza dasselbe ist - zu den Gesetzen Gottes geraten: Der menschliche Wille kann nur solche Gesetze beschließen, die auch aus seiner Natur folgen. Und da die Natur des Menschen ein Teil der gesamten Natur ist, müssen die so entstandenen Gesetze notwendigerweise mit dieser in Übereinstimmung stehen. Naturgesetz und Recht sind für Spinoza die beiden einzigen Formen, die das Gesetz an und für sich annehmen kann. Insofern ihre Notwendigkeit einsichtig ist, stellen sie keinen Zwang dar: „Denn *Freiheit hebt die Notwendigkeit nicht auf, sondern setzt sie voraus.*“ (Spinoza 1977, 65)

Spinoza merkt jedoch an, dass das Wort „Gesetz“ durch Analogiebildung auch auf andere Dinge angewendet werde, so dass man darunter oft nichts anderes verstehe, als einen *Befehl*, den die Menschen befolgen oder missachten können, weil er der menschlichen Macht gewisse Grenzen ziehe, über welche diese aber hinausstrebe, sofern ihre Kräfte es zulassen. (Vgl. Spinoza 1967, 78) Mit dieser Form von Gesetzen handeln sich die Menschen eine Reihe von Problemen ein: Ein Befehl fordert Gehorsam. Um zu gehorchen, braucht man die Gesetze nicht zu verstehen. Und umgekehrt: sobald wir die Gesetze nicht verstehen, erscheinen sie automatisch in der moralischen Gestalt eines „Du sollst...“ oder „Du musst...“:

*Auch wenn wir die Regel des Dreisatzes nicht verstehen, wenden wir sie an und beachten sie wie eine Pflicht. Wenn Adam die Regel der Beziehung zwischen seinem Körper und der Frucht nicht versteht, versteht er das Wort Gottes als Verbot. Mehr noch, die verworrene Form des Moralgesetzes hat das Naturgesetz derart*

---

9 Zur Verwendung von Erklärungsprinzipien in der Wissenschaft vgl. den „Metalog: Was ist ein Instinkt?“, in: Bateson 1981, S. 73-96.

*kompromittiert, dass der Philosoph von Naturgesetz nicht reden darf, nur von ewigen Wahrheiten. (Deleuze 1988, 35)*

In Bezug auf die Chemie, schreibt Nietzsche (1844-1900), hüte er sich davor, von chemischen „Gesetzen“ zu sprechen: das habe einen moralischen Beigeschmack: „Es handelt sich vielmehr um eine absolute Feststellung von Machtverhältnissen: das Stärkere wird über das Schwächere Herr, soweit dies eben seinen Grad von Selbständigkeit nicht durchsetzen kann, - hier gibt es kein Erbarmen, keine Schonung, noch weniger Achtung vor »Gesetzen«!“ (Nietzsche 1930a, 425) Die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen in der Welt beweise kein „Gesetz“, sondern ein Machtverhältnis zwischen zwei oder mehreren Kräften: „Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick die letzte Konsequenz. Gerade dass es kein Anderskönnen gibt, darauf beruht die Berechenbarkeit.“ (Ibid., 427) Die Rede von „Ursache“ und „Wirkung“ sei eine sprachlich generierte Illusion, die das prozessuale Ineinandergreifen von Kräften als ein Nacheinander erscheinen lasse, in dem ein Gesetz, als Seiendes, das Geschehen „bewirkt“, als würden die Kräfte ihm „gehörchen“. Die Illusion besteht darin, dass dem Kräfteverhältnis eine subjektive Freiheit, dem Tun ein Täter, hinzugedichtet wird, als könnten die Kräfte sich auch anders verhalten.

Aber auch den Begriff der „Notwendigkeit“ lehnt Nietzsche ab: wie der Gesetzesbegriff eine falsche Freiheit in die Welt lege, behaupte die Notwendigkeit einen falschen Zwang. Die Dinge betragen sich nicht regelmäßig, befolgen keine Regeln. „Die »Regelmäßigkeit« der Aufeinanderfolge ist nur ein bildlicher Ausdruck, *wie als ob* hier eine Regel befolgt werde: kein Tatbestand.“ (Ibid., 426) Der Übergang von einem Zustand in einen anderen ist für Nietzsche das Ergebnis eines Kampfes zweier an Macht ungleicher Elemente, die einen unterschiedlichen Grad an Widerstand und Übermacht aufweisen: „es wird ein Neu-Arrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Maß von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (*nicht* dessen Wirkung): das Wesentliche ist, dass die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen.“ (Ibid., 427)

Als unbefragt übernommene Gesetzmäßigkeiten, Vorschriften oder Erklärungsprinzipien sind wissenschaftliche Theorien und methodische Regeln Teil einer akademisch institutionalisierten Moral, der man sich unterordnen muss, wenn man das Ziel verfolgt, innerhalb der *scientific community* „sicher und angenehm zu leben“. Selbst Büchern über die „Risikogesellschaft“ werden Vorworte vorangestellt, in denen das beamtete Denken sich vor der „Stiftung Volkswagenwerk“ verneigt, „[...] ohne die das Abenteuer dieser Argumentation wohl nicht gewagt worden wäre.“ (Beck 1986, 21) Spinoza stellt daher fest:

*Die auf Staatskosten gegründeten Universitäten werden weniger zur Ausbildung als zur Einschränkung der Geister errichtet. In einem freien Staate hingegen werden Künste und Wissenschaften am besten gedeihen, wenn jedem, der darum nachsucht, die Erlaubnis erteilt wird, öffentlich zu lehren und zwar auf eigene Kosten und mit Gefahr seines Rufs. (Spinoza 1977, 160)*

Auch wenn es gut begründet oder gar unerlässlich ist, lässt uns das moralische Gesetz nichts erkennen; schlimmstenfalls verhindert es sogar die Bildung von Erkenntnis. Moral und Wissenschaft stehen somit in einem krassen Gegensatz zueinander: die eine beruht auf der Beziehung von Befehl und Gehorsam, die andere auf dem Verhältnis von Erkenntnis und Erkanntem.<sup>10</sup> Die gesamte Theologie und Ontologie, sagt Deleuze, beruht auf der Geschichte eines langen Irrtums, „wo man den Befehl, mit etwas zu verstehendem verwechselt, den Gehorsam mit der Erkenntnis selbst, das Sein mit einem *Fiat* (»Es werde«).“ (Deleuze 1988, 36)

### *1.1.2 Wissen als ethisches Unterscheidungsvermögen*

An die Stelle der Moral setzt Spinoza die Ethik. „Die Moral ist das Gottes-Urteil, das *Urteils-System*. Die Ethik aber kehrt das Urteils-System um.“ (Ibid., 34) An die Stelle von transzendenten Werturteilen (gut - böse) setzt Spinoza die immanente Unterscheidung von Existenzweisen (gut - schlecht), d. h. von körperlichen und geistigen Zuständen, in denen wir uns adäquate oder inadäquate Ideen von den Dingen oder uns selbst bilden. Freiheit bedeutet für Spinoza: Einsicht in die Notwendigkeit zu haben. Wir handeln unfrei und willkürlich, insofern wir die Notwendigkeit unseres Handelns nicht verstehen. Die Ethik ist die Wissenschaft der Freiheit. Als solche kann sie kein System expliziter Handlungsvorschriften aufstellen; diese müssen implizit bleiben. „Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt“, sagt auch Ludwig Wittgenstein. Und weiter heißt es in seinem „*Tractatus logico-philosophicus*“ (1918):

*Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form „Du sollst...“ ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, dass die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muss diese Frage nach den Folgen einer Handlung belanglos sein. [...] Es muss zwar eine Art*

---

10 Für die Soziologie gewinnt diese Einsicht besondere Bedeutung, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass seit ihren Anfängen immer wieder der Versuch unternommen wurde, sie in der paradoxen Form einer „*Science Morale*“ (Durkheim), also in Form einer „*Moralwissenschaft*“ zu begründen. Und zwar nicht allein als Wissenschaft *von* der Moral oder *über* die Moral, sondern als *moralische* Wissenschaft, die eine „positive Begründung“ (Comte) moralischer Gesetze liefern soll.

von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. (Wittgenstein 1984, 83)<sup>11</sup>

Für Spinoza besteht das Problem der Ethik darin, Erkennen und Wollen miteinander in Einklang zu bringen. Ein psychologisches Problem also, durch das die Lehre von den Affekten in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt: „Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, sofern wir uns desselben bewusst sind.“ (Spinoza 1987, 224) Affekte lassen sich nicht unterdrücken. Ein Affekt kann nur durch einen anderen, stärkeren Affekt ersetzt werden. Deshalb handelt es sich bei der Lösung des Problems der Ethik darum, die Erkenntnis zum stärksten Affekt zu machen.

Anders als Descartes, gründet Spinoza seine erkenntniskritische Methode nicht auf einer beliebigen, unbezweifelbaren Wahrheit (*cogito ergo sum*), denn sein Ausgangspunkt ist nicht der ontologische Zweifel, sondern die Gewissheit. Das Sein muss bereits gegeben sein, bevor sich die Erkenntnis als eine relativ eigenständige Problematik einstellt.

Eine Idee ist nicht etwas „Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel“ (Spinoza 1987, 118), sondern Tätigkeit, eine Form des Denkens und demnach das Erkennen selbst. Die wahre Idee ist etwas anderes als ihr Gegenstand. Die Idee eines Kreises hat keinen Mittelpunkt und keine Peripherie wie der reale Kreis. Einen Kreis kann ich mir auf verschiedene Weise vorstellen: als Ergebnis einer Bewegung, die ich mit einer Linie um einen festen Punkt vollziehe; als gleichseitiges, gleichwinkliges n-Eck mit  $n = \infty$ ; oder durch eine Definition: „Alle Punkte, die in einer Ebene liegen und von einem gegebenen festen Punkt den gleichen Abstand haben“. Die konstruktive Leistung des Verstandes geht über das bloß passive Abbilden und Widerspiegeln hinaus. Um eine adäquate Vorstellung zu konstituieren, muss das Sein zum Sprechen gebracht werden: „Die Wahrheit herauszuisolieren ist eine Funktion des Sichbenennens im Sein.“ (Negri 1982, 50)

Durch die Trennung von Idee und Ideatum (dem Inhalt der Idee) wird die Idee selbst zu etwas Objektivem, Erkennbarem. Die Idee von der Idee bezieht sich nicht auf den Inhalt (das objektive Sein), sondern auf das formale Sein des Denkens (vgl. Spinoza 1987, 100). Sie ist eine Selbstaffektion, „[...] durch die wir in unserem Wissen unser Bewusstsein zugleich als *Auswirkung* eines Denkens erfassen, so dass dieses Bewusstsein für das im Denken Erfasste nichts Konstitutives enthält.“ (Hammacher 1979, 104) Die Gewissheit entsteht aus der Art, in der wir

---

11 Zum Problem einer impliziten Ethik aus kybernetischer Sicht siehe auch die Texte Heinz von Foersters (ein Neffe Wittgensteins), in: von Foerster 1993, 347ff. und 1993a.

das formale Sein (*idea ideata*) empfinden. Sie ist damit nichts anderes als das objektive Sein selbst (vgl. Spinoza 1977, 16). Die Wahrheit ist demzufolge Zeichen und Norm ihrer selbst. Wir erkennen die Wahrheit an der Gewissheit und die Falschheit am Zweifel. „Die Erkenntnis kennt hier keine innere Logik, die sie zu den höchsten Ebenen des Seins führt; die höchste Ebene des Seins ist - zum ersten Mal - das gegenwärtige Sein, das unmittelbare Sein.“ (Negri 1982, 49)

Gewissheit ist etwas durchweg Positives: nicht der Mangel an Zweifel, sondern eine eigenständige Empfindung, die sich mit der Erkenntnis der wahren Idee einstellt (vgl. Spinoza 1987, 126). Falschheit dagegen besteht in einem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten Ideen in sich schließen. Es gibt nichts Positives in den Ideen, das ihre Falschheit oder den Irrtum ausmachen könnte (vgl. *ibid.*, 108f.). Zwar ist es möglich, falsche Ideen zu haben, ohne an ihnen zu zweifeln, aber es ist unmöglich, wahre Ideen zu haben und keine Gewissheit dabei zu empfinden. Die gesuchte Methode ist der Weg, die Wahrheit, das objektive Sein der Dinge und ihre Ideen (was dasselbe meint) in der richtigen Ordnung aufzusuchen.

Spinozas Wissenschaftsbegriff ist vollkommen optimistisch. Die „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) ist für ihn kein Vorgang der Subtraktion: die wahre Erkenntnis nimmt den Dingen nichts. Die Illusion, die *Verzauberung* der Welt, ist vielmehr Ausdruck unseres Unvermögens, adäquate Ideen zu bilden. Ihr Grund ist die Nicht-Existenz adäquater Vorstellungen. Die Auflösung des „Aberglaubens“, wie Spinoza alles schwankende, unsichere, beliebige Wissen nennt (vgl. Spinoza 1967, 7), ist ein Prozess der Addition: mit zunehmender Erkenntnis der Dinge entfaltet sich unser Vermögen und unsere Verstandeskraft nimmt zu. Freilich gilt dies nur für eine Wissenschaft, die die Welt nicht auf einen sinnlosen Mechanismus reduziert und deren Ziel nicht allein darin besteht, die Welt auf einen abstrakten „Nenner“ zu bringen. Eine Wissenschaft hingegen, die sich der konkreten Mannigfaltigkeit des Seins zuwendet, enthüllt, dass die Natur noch viel phantastischer ist, als es sich der bizarrste Aberglaube erträumt. Wo aber die Wissenschaft entzaubert, ohne an die Stelle des alten Aberglaubens eine noch viel erstaunlichere Wahrheit zu setzen, herrscht weiterhin Aberglaube. Die wahre Erkenntnis hinterlässt keine Leere, sondern erfüllt die Menschen mit Lust, die der Vervollkommnung ihres Tätigkeitsvermögens und ihrer Freiheit entspringt (vgl. Spinoza 1987, 264). Spinozas Ethik ist eine Ethik der Lust.

Damit können wir bereits mindestens zwei nicht-triviale Deutungen des Satzes „Wissen ist Macht“ festhalten: eine „theologisch-moralisch-rechtliche“ Deutung (Wissen als Handlungsvorschrift, beruhend auf der Beziehung von Befehl und Gehorsam) und eine „religiös-

ethisch-psychologische“ (Wissen als Selbstaffektion, als das Tätigkeitsvermögen vervollkommnende Erkenntnis, als Orientierungsgrundlage eigenen Handelns). Eine dritte Bedeutung, die man vielleicht als „gesellschaftlich-politisch-ökonomische“ bezeichnen könnte, haben erstmals wohl Marx (1818-1883) und Engels (1820-1895) in ihrer gemeinsamen Arbeit über „Die deutsche Ideologie“ (1845/1846) aufgezeigt:

### 1.1.3 Wissen als gesellschaftliche Praxis

Ausgehend von der Überlegung, dass alles menschliche Leben, das menschliche „Sein“, abhängig ist von den Bedingungen seiner materiellen Produktion und den gesellschaftlich-politischen Verhältnissen, die die Individuen dabei eingehen, weisen Marx und Engels nach, dass das menschliche Bewusstsein niemals unabhängig von diesen praktischen Bedingungen und Verhältnissen betrachtet werden kann:

*Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess. (Marx/Engels 1969, 26)*

In etwas abgeänderter Form hat Marx diese Auffassung noch einmal in seiner zweiten These über Feuerbach zusammengefaßt:

*Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage. (Marx 1969, 5)*

Das Bewusstsein ist das Produkt eines historischen Prozesses, einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis, und nicht etwa umgekehrt: die Geschichte das Produkt eines sich selbst verwirklichenden Gottes oder Weltgeistes. Marx und Engels zeigen, dass der idealistische Traum, der das Verhältnis von Sein und Bewusstsein auf den Kopf stellt, selbst eine Folge der auf den Kopf gestellten Produktionsverhältnisse, insbesondere der Teilung materieller und geistiger Arbeit ist (vgl. Marx/Engels 1969, 30). Neu an dieser Vorgehensweise ist, dass das „falsche“ Bewusstsein nicht bloß als fehlerhaft verworfen, als ideologisch denunziert oder als bestimmten partikularen Interessen dienlich entlarvt, sondern: als notwendig falsches Bewusstsein auf seine materiellen Voraussetzungen zurückgeführt und dadurch einer positiven, wissenschaftlichen Erklärung zugänglich gemacht wird (im Gegensatz zur moralisierenden, Denkverbote

erteilenden Ideologiekritik), die zugleich den Nachweis erbringen soll, dass nur die revolutionäre Umgestaltung des gesellschaftlichen Seins das falsche Bewusstsein zum Verschwinden bringen kann (vgl. Herkommer 1985, 25f.):

*Dem Denken, dessen idealistisch verstandene Begriffsautonomie als bloß vermeintlicher Besitz abgestritten ist, wird seine reelle Dignität dafür eingelöst durch den Entstehungsnachweis seiner normativen Natur aus dem gesellschaftlichen Sein. Daher die methodologische Schlüsselbedeutung des Begriffs vom notwendig falschen Bewusstsein. Die erfolgreiche Demonstration solchen Bewusstseins erweist die Wege zur Liquidierung der Scheidung von Kopf und Hand, von Bewusstsein und Sein, die Wege zur Herbeiführung einer klassenlosen Gesellschaft. (Sohn-Rethel 1970, 252)*

Im Anschluss an Marx, geht auch Foucault von der Produktion bzw. von den produktiven Praktiken als übergreifendes Moment des historischen Geschehens aus. Macht, Recht und Wahrheit bilden dabei ein Dreieck sich wechselseitig implizierender Begriffe. Während die traditionelle Fragestellung der politischen Philosophie charakterisiert werden kann als Frage nach den Möglichkeiten einer rechtlichen Begrenzung der Macht durch den Diskurs der Wahrheit (in letzter Instanz: der Philosophie), wirft Foucault die sehr viel konkretere Frage auf, welche Rechtsregeln die Macht anwendet, um Diskurse der Wahrheit zu produzieren bzw. welcher Machttyp Diskurse der Wahrheit zu produzieren vermag, die mit Machtwirkungen ausgestattet sind. Gemeint ist damit folgendes:

*in einer Gesellschaft wie der unsrigen - im Grunde genommen jedoch in jeder Gesellschaft - wird der soziale Körper von vielfältigen Machtbeziehungen überzogen, charakterisiert und konstituiert und diese Machtbeziehungen können sich weder auflösen noch stabilisieren noch funktionieren ohne Produktion, Akkumulation, Zirkulation und Funktionieren des Diskurses. Es gibt keine Machtausübung ohne eine bestimmte Ökonomie der Diskurse der Wahrheit, eine Ökonomie, die innerhalb dieses Kräftepaars funktioniert. Wir sind der Produktion der Wahrheit durch die Macht unterworfen und können die Macht nur über eine Produktion der Wahrheit ausüben. (Foucault 1978, 75f.)*

In unserer Gesellschaft, so Foucault, ist dieses allgemeine Verhältnis von Macht, Recht und Wahrheit in einer einzigartigen Form organisiert: wir werden durch die Macht gewissermaßen dazu gezwungen, die Wahrheit zu produzieren, sie zu bekennen oder zu finden:

*Die Macht hört nicht auf, uns zu fragen, hört nicht auf, zu forschen, zu registrieren, sie institutionalisiert und professionalisiert die Suche nach der Wahrheit und belohnt sie. Im Grunde müssen wir die Wahrheit produzieren wie wir Reichtümer produzieren müssen, ja wir müssen sogar die Wahrheit produzieren, um überhaupt Reichtümer produzieren zu können. (Ibid., 76)*

Foucault misstraut der absteigenden Analyse, die die Ökonomie der Wahrheitsdiskurse und der damit verbundenen Machtverhältnisse aus der politischen Ökonomie deduktiv ableitet. Aus dem allgemeinen Phänomen, dass die Bourgeoisie am Ende des 17. Jahrhunderts zur herrschenden Klasse geworden sei, lasse sich jedwede Sache ableiten: „Die Deduktion ist immer möglich, sie ist leicht, und gerade das würde ich ihr vorwerfen [...].“ (Ibid., 84) Es falle in der Tat nicht schwer, nachzuweisen, dass der Irre derjenige gewesen sei, der in der industriellen Produktion unnütz wurde und dessen man sich daher zu entledigen genötigt sah. Doch erklärt diese Feststellung die Internierung der Irren im 18. Jahrhundert? Oder die Institutionalisierung der modernen Psychiatrie im 19. Jahrhundert und deren in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts fortschreitende Auflösung in ambulante, gemeindenaher sozialpsychiatrische Beratungsstellen? Ebenso ist es sehr wohl möglich, das Strafjustizsystem mit dem Produktionssystem in Beziehung zu setzen. So stellt etwa Max Horkheimer, in einem fragmentarisch gebliebenen Text über eine „Theorie des Verbrechers“, zu Recht fest:

*Der Mensch im Zuchthaus ist das virtuelle Bild des bürgerlichen Typus, zu dem er sich in der Wirklichkeit erst machen soll. [...] Die Rationalisierung der Existenz von Zuchthäusern durch die Notwendigkeit, den Verbrecher von der Gesellschaft abzusondern, oder gar durch seine Besserung, trifft nicht den Kern. Sie sind das Bild der zu Ende gedachten bürgerlichen Arbeitswelt, das der Hass der Menschen gegen das, wozu sie sich machen müssen, als Wahrzeichen in die Welt stellt. (Horkheimer/Adorno 1969, 257f.)*

Problematisch wird diese Beschreibung jedoch dann, wenn darin eine Art ökonomischer Determination der Gefängnisform zum Ausdruck gebracht werden soll. Denn die Ökonomie, wie z. B. die Organisationsform der Fabrik, setzt ihrerseits bestimmte Machtmechanismen voraus. Deshalb meint Foucault: „Die Machtbeziehungen bilden nicht den Überbau, der nur eine hemmende oder aufrechterhaltende Rolle spielt - wo sie eine Rolle spielen, wirken sie unmittelbar hervorbringend.“ (Foucault 1977, 115)

Statt von den konstituierten Formen der rechtlichen Souveränität, der Staatsapparate und der mit ihnen verbundenen Ideologien auszugehen, richtet Foucault seine Aufmerksamkeit auf die konkreten Herrschaftsmechanismen, Machttechniken, Strategien und Taktiken, die deren konstituierende Elemente bilden (s. u., Abschnitt 7.3.).<sup>12</sup> Diese Methode wendet er auch in seinen Analysen der Produktion wissenschaftlicher Wahrheiten an:

---

12 Eine Art aufsteigender Analyse also, wie sie auch Marx im Sinn hatte (vgl. Marx 1974, 21f.; siehe auch Abschnitt 3.7., weiter unten), die nicht mit dem Verfahren der Induktion verwechselt werden darf, sondern eher einer abduktiven Logik folgt (zum Verfahren der Abduktion vgl. Abschnitt 5.4 dieser Arbeit).

Jede Wissenschaft entwickelt sich vor einem bestimmten Hintergrund gesellschaftlicher Praktiken, aus denen spezifische Objektivierungsverfahren hervorgehen, durch die sich überhaupt erst der Gegenstandsbereich einer Wissenschaft zu konstituieren vermag. So ist vermutlich die wissenschaftliche Mathematik in Griechenland aus den Techniken des Messens, insbesondere der Landvermessung („Geometrie“), entstanden. Und vieles spricht dafür, dass die empirischen Naturwissenschaften und ihre Techniken der experimentellen Untersuchung und des Beweises, wenigstens teilweise, gegen Ende des Mittelalters aus der Inquisition, also aus Verfahren der Gerichtsuntersuchung hervorgegangen sind. (Vgl. Foucault 1976, 289)

Mit der Reorganisation der Kirche und dem Anwachsen der Fürstenstaaten im 12. und 13. Jahrhundert, konnte sich das Untersuchungsverfahren - eine alte Technik der Steuererhebung und Verwaltung - entwickeln und breiten Eingang in die Rechtsprechung der kirchlichen und weltlichen Gerichtshöfe Europas finden:

*Die Untersuchung als autoritatives Erforschen einer festzustellenden oder zu bezeugenden Wahrheit setzte sich den alten Verfahren des Eides, des Gottesurteils, des Kampfgerichts und auch des Vergleichs zwischen einzelnen entgegen. Mit der Untersuchung nahm die souveräne Macht das Recht in Anspruch, das Wahre mittels gewisser geregelter Techniken zu ermitteln. (Ibid.)*

Die alte Technologie der Wahrheitsproduktion, die allmählich von den neuen wissenschaftlichen Verfahren und dem Diskurs der Philosophie abgewertet und überlagert wird, ist an ganz bestimmte, privilegierte Räume (etwa das Orakel von Delphi) und besondere Momente (eine günstige Konstellation des Mondes oder der Sterne) gebunden. Ihr Modell ist die rituelle Probe (Gottesurteil, Duell). Die Wahrheit enthüllt sich nicht jedem, nicht zu jeder Zeit und nicht an jedem Ort. Es bedarf bestimmter Rituale, schicksalhafter Augenblicke um sie hervorzulocken: „Diese Wahrheit gehört nicht der Ordnung des Seienden an, sondern der Ordnung des Geschehens: Sie ist ein Ereignis.“ (Foucault 1980, 64) Als ein solches wird die Wahrheit nicht konstatiert, sondern produziert und herausgefordert: „Strategie und nicht Methode. Das Verhältnis zwischen dem Individuum, das seiner harpte und von ihm heimgesucht wurde, ist nicht das zwischen Objekt und Subjekt der Erkenntnis; es ist ein Verhältnis der Ambiguität, ein reversibles, kriegerisches Verhältnis von Meisterrecht, Herrschaft und Sieg: ein Machtverhältnis.“ (Ibid., 65)

Die Wahrheit qua Konstatierung in Gestalt der Erkenntnis ist vermutlich nur eine besonderer Fall der Wahrheit qua Probe in Gestalt des Ereignisses. Seit dem Mittelalter vermochte sich, mit der Etablierung und Generalisierung des Untersuchungsverfahrens in der juristisch-politischen Praxis, eine bestimmte Norm der Wahrheit durchzusetzen, durch die das Ereignis,

in dem sich die Wahrheit den Menschen enthüllt, zu jeder beliebigen Zeit und an jedem beliebigen Ort wiederholt werden kann. Das Ritual der Wahrheitsproduktion verkörpert sich von nun an in allgemein zugänglichen und gleichförmig effizienten Instrumenten, Regeln, Gesetzen und Methoden der Untersuchungstechnik. Die erkenntnishafte Konstatierung der Wahrheit setzt konstante Wahrheitspraktiken voraus. Erst durch die Gleichförmigkeit der Verfahren konstituiert sich allmählich ein gleichförmiges Objekt der Erkenntnis, das schließlich von allen als immer schon daseiend zu erkennen ist. Dieses Erkennen setzt die allgemeine Anerkennung der verwendeten Verfahren voraus, die sich in der Bestimmung eines universellen, souveränen Erkenntnissubjekts repräsentiert. „Die juristisch-politische Form der Untersuchung“, schreibt Foucault, „fällt mit der Entwicklung des Staates und dem langsamen Auftauchen eines neuen Typus politischer Macht zusammen, der sich während des 12. und 13. Jahrhunderts im Rahmen des Feudalismus ausbildete. Die Probe war ein Typus des Macht-Wissens mit wesentlich rituellen Zügen; die Untersuchung ist ein wesentlich administrativer Typus des Macht-Wissens.“ (Ibid., 66f.)

Wie das experimentelle Wissen sein Muster in der Inquisition hat, finden die Wissenschaften vom Menschen ihr Operationsmodell in der normierenden Prüfung und Aufzeichnung, einer Technik, die sich seit dem 18. Jahrhundert in engem Zusammenhang mit der Konstitution des Gefängnisses, der Schule, der Fabriken, Irrenanstalten und militärischen Kasernen entwickelt. Deren Utopie ist die universelle Statistik, die die Gestalt eines unendlichen Inventars annimmt: „eine Befragung ohne Ende; eine Ermittlung, die bruchlos in eine minutiöse und immer analytischer werdende Beobachtung überginge; ein Urteil, mit dem ein nie abzuschließendes Dossier eröffnet würde; [...] ein Verfahren, das sowohl andauerndes Messen des Abstandes zu einer unerreichbaren Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge.“ (Foucault 1976, 291) „Am besten, ein jeder beobachtete sich ständig und durchgehend von Kindesbeinen an und zeichnete gleichzeitig alles auf.“ (Ewald 1993, 181)

Während sich die naturwissenschaftliche Untersuchung aus ihrer historischen Verwurzelung im Inquisitionsverfahren lösen konnte, um eine verallgemeinerte Technik der empirischen Wissenschaften zu werden, ist die humanwissenschaftliche Prüfungstechnik der Disziplinarmacht und den Institutionen, aus denen sie entstanden ist, weiterhin sehr nahe geblieben (vgl. Foucault 1976, 290). In ihrem Buch über Foucaults Methodologie erklären Hubert Dreyfus und Paul Rabinow diese Differenz zwischen den Naturwissenschaften und denen vom Menschen damit, dass die Wissenschaften von der Natur erfolgreicher darin seien, die sie

ermöglichenden Hintergrundpraktiken zu verdrängen bzw. als selbstverständlich anzunehmen und auf diese Weise „Merkmale aus ihrem Kontext menschlicher Relevanz herauszulösen und die so isolierten bedeutungslosen Merkmale aufzunehmen und sie mittels strenger Gesetze zu verknüpfen“ (Dreyfus/Rabinow 1987, 193). Dagegen hätten die Humanwissenschaften, wenn sie behaupten, die Tätigkeiten der Menschen zu studieren, jene menschlichen Tätigkeiten stets mit zu berücksichtigen, die ihre eigenen Disziplinen ermöglichen. Daher sei es den Humanwissenschaften nur dann vergönnt, ihre Theorien in einem dem naturwissenschaftlichen Niveau logisch-mathematischer Formalisierung ähnlichen Rahmen zu formulieren, wenn sie ebenfalls die ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Fertigkeiten, Institutionen oder Machtgegebenheiten ignorierten. Da diese Fertigkeiten und der dazugehörige Kontext gesellschaftlicher Praktiken den Humanwissenschaften jedoch inhärent seien (wie die Labor-Fertigkeiten den Naturwissenschaften inhärent sind), müssten die Humanwissenschaften, anders als die Naturwissenschaften, in diesem Fall ihren eigenen Gegenstandsbereich ignorieren.

Mit der gleichen Argumentation ließe sich allerdings auch behaupten, ein Kind lerne nur deshalb die formalen Regeln des Zählens und Rechnens, weil es die Operation des Messens erfolgreich ignoriere; wenn es diese aber berücksichtige, so könne es zumindest nicht mehr seine Messungen zählen oder das Gemessene berechnen. So schön das von Dreyfus und Rabinow aufgestellte Paradox zunächst auch anmutet, ist es doch offensichtlich nicht haltbar: Zum einen verstehen sich die Humanwissenschaften im Großen und Ganzen recht gut darauf, ihre eigenen Entstehungsbedingungen und ihr Verhältnis zur gesellschaftlichen Praxis zu ignorieren (gerade das hält Foucault ihnen ja vor). Zum anderen aber verfehlt die Behauptung, dass Formalisierungen und Objektivierungen in der Wissenschaft nur für den Preis der Ignoranz gegenüber den sie bedingenden Hintergrundpraktiken zu haben seien, die eigentliche Pointe der Überlegungen Foucaults. Deren Witz besteht schließlich nicht darin, dem wissenschaftlichen Wissen seine Ideologiekraftigkeit oder seine gesellschaftliche Kontextualität vorzuhalten und dabei selbst wiederum den Standpunkt der Wahrheitsverkündung einzunehmen, sondern eine Geschichte der Wissenschaften zu entwerfen, die auf rational nachvollziehbare Weise zeigt, dass die scheinbar so objektive wissenschaftliche Wahrheit, die mit der moralischen Autorität einer Gesetzgeberin auftritt, eine Geschichte hat, Teil einer kollektiven Erfahrung und ein positiver Effekt der entsprechenden Diskurse und Praktiken ist (vgl. Foucault 1996, 47f.). Dadurch wird aber der Umkehrschluss, wonach Wahrheit, Objektivität und logisch-mathematische Formalisierungen generell etwas sind, das aus einer selbst auferlegten Blindheit der

Wissenschaften gegenüber dem „Kontext menschlicher Relevanz“ hervorgeht, noch lange nicht wahr. Für Nietzsche ist die Mathematik, die man wohl unbestritten als die „formalste“ aller Wissenschaften bezeichnen darf, gar „Mittel der allgemeinen und letzten Menschenkenntnis“; er schreibt: „Wir wollen die Feinheit und Strenge der Mathematik in alle Wissenschaften hineintreiben, soweit dies nur irgend möglich ist; nicht im Glauben, dass wir auf diesem Wege die Dinge erkennen werden, sondern um damit unsere menschliche Relation zu den Dingen festzustellen.“ (Nietzsche 1930, 173)

## 1.2 Die große Fahrt

Die Behauptung eines vermeintlichen Wesensunterschiedes in der Methodik von Natur- und Sozialwissenschaften ist auch historisch zu widerlegen. Die Naturwissenschaften vermochten sich und ihren Gegenstandsbereich zu objektivieren, indem sie die juridisch-politischen Praktiken in einer instrumentellen Technik und den verfeinerten Fähigkeiten ihres Gebrauchs zu verkörpern wussten. Die Funktion dieses Instrumentariums besteht darin, die räumliche und zeitliche Distanz zu überwinden, die uns von der Wahrheit trennt. Historisch fällt dieser technologische Umsturz mit der Ära der Seefahrt und den großen geographischen Entdeckungen zusammen, „jener unermesslichen »Inquisition«, die sich nicht auf die Menschen und ihre Güter, sondern auf die Erde und ihre Reichtümer erstreckte“ (Foucault 1980, 67). Aber es ist nicht so sehr die Entdeckung der Länder, die die Generalisierung und Objektivierung der Untersuchungstechniken vorantreibt, sondern die Entdeckung der Meere:

*Auf dem Schiff, diesem unendlich beweglichen Element, muss der Seemann an jedem Punkt, in jedem Augenblick genau wissen, wo er sich befindet. Das Instrument muss so beschaffen sein, dass kein Augenblick bevorzugt wird und alle lokalen Einflüsse ausgelöscht werden können. Die große Fahrt hat das Universelle in die Technologie der Wahrheit eingeführt, sie hat ihr die Norm des „irgendwann“, des „irgendwo“ und folglich des „irgendwer“ aufgeprägt. (Ibid., 67)<sup>13</sup>*

---

13 Im 18. Jahrhundert funktionieren die wissenschaftlichen Instrumente schließlich so universell, dass sie die labortechnische Produktion von Phänomenen gestatten. Foucault hebt hier besonders die Chemie und die Elektrizitätsforschung hervor. Die Wahrheitsproduktion qua Laborexperiment ist von der Wahrheitsproduktion qua Probe am denkbar weitesten entfernt, „denn Experimente sind wiederholbar, sie können und müssen konstatiert, kontrolliert und gemessen werden. Das Experiment ist nichts anderes als eine Untersuchung künstlich provozierter Tatsachen. Phänomene mit Hilfe von Laboreinrichtungen

Das Hauptproblem bei der Navigation auf offenem Meer bestand darin, dass zwar die Position der Breitengrade - durch den Abstand zum Äquator bzw. zu den beiden Erdpolen - genau definiert und auch hinreichend exakt bestimmbar war, dass aber die Position des Null-Meridians - und genauso die der anderen Längengrade - völlig willkürlich gewählt werden konnte. Die großen Entdecker stießen eher zufällig auf die von ihnen entdeckten Kontinente und neuen Länder. Versuche, den Seefahrern durch astronomische Karten ein Orientierungsmittel an die Hand zu geben, blieben lange Zeit unbefriedigend, weil diese Karten bei bedecktem Himmel, vor allem aber durch die bei hohem Seegang auftretenden Messungenauigkeiten der optischen Instrumente oft unbrauchbar waren. Durch Fehlberechnungen kam es immer wieder zu tragischen Schiffsunglücken, bei denen nicht selten tausende Seeleute ihr Leben ließen. Für den Staat und das an Einfluss gewinnende Handelskapital bedeuteten diese Katastrophen zudem erhebliche ökonomische Verluste.<sup>14</sup>

Unter den zahlreichen Anstrengungen, die unternommen wurden, um eine Lösung dieses Problems herbeizuführen, sind für die weitere Entwicklung der Wissenschaften drei Strategien besonders hervorzuheben: (1.) die auf der genauen Beobachtung der Sonne, des Mondes und der Sterne basierende Positionsbestimmung durch astronomische Verfahren der

---

zu produzieren, hat nichts mehr mit dem rituellen Herbeiführen des Ereignisses der Wahrheit gemein [...].“ (Foucault 1980, 67f.)

- 14 Im Jahre 1714 wurde dem englischen Parlament daher eine Petition vorgelegt, die von Kapitänen, Kaufleuten und Schiffseignern unterzeichnet war und in der auf eine rasche Lösung des Längengradproblems hingedrängt wurde. Mit dem am 8. Juli 1714 von Königin Anne erlassenen „Longitude Act“, einem der ersten Beispiele staatlich betriebener Wissenschaftspolitik, wurde für die Ermittlung einer Methode, die es ermöglichen sollte, die geographische Länge bei einer Abweichung von höchstens einem halben Grad zu bestimmen, ein Preisgeld von 20.000 Pfund ausgesetzt. Nach jahrzehntelanger Forschung und gegen den Widerstand vieler führender Mathematiker und Astronomen seiner Zeit, die der Ansicht waren, dass sich das Problem nur mit Hilfe der Astronomie lösen lasse, gelang es schließlich im Jahre 1773 dem schottischen Uhrmacher John Harrison, den Preis zuerkannt zu bekommen. Harrison hatte eine für damalige Verhältnisse einzigartig präzise Schiffsuhr gebaut, durch die, während einer Reise, die Ortszeit des Heimathafens gewissermaßen „konserviert“ werden konnte. Über deren Differenz zur aktuellen Ortszeit ließ sich von nun an die Position der Längengrade relativ genau bestimmen ( $1 \text{ Minute Zeitdifferenz} = 360 \text{ Längengrade} / (24 \text{ Stunden} * 60 \text{ Minuten}) = 1/4 \text{ Grad Längendifferenz}$ ). (Vgl. Sobel 1996) Erst ab diesem Zeitpunkt, da sich die Zeit unabhängig vom Ort und zugleich der Ort in Relation zur Zeit bestimmen lässt, kann man angemessen von einer „Weltzeit“ und damit auch von einer „Weltgesellschaft“ sprechen (vgl. dazu auch Luhmann 1997, 148ff.).

Punktberechnung; (2.) die mit (1.) eng verknüpfte Rasterung der Erdoberfläche durch topologische<sup>15</sup> Verfahren der Kartierung;<sup>16</sup> (3.) die indirekte „Lösung“ der ökonomischen Seite des Problems durch die Erfindung des Versicherungswesens. *Astronomie, Topologie, Versicherung:* (1.) Ablösung des geozentrischen durch ein heliozentrisches Weltbild (Relativierung des beobachtenden Subjekts hinsichtlich eines Bezugssystems); (2.) Ablösung des absoluten, euklidischen Raumbegriffs durch einen relationalen, topologischen Raumbegriff (Relativierung des metrischen Raums in Bezug auf Punkte und Vektoren); (3.) Ablösung des individuellen, zufälligen Unglücks durch ein kollektiv und solidarisch getragenes, kalkulierbares Risiko (Relativierung des individuellen Schicksals in Bezug auf ein gesellschaftliches Ganzes): diese drei Errungenschaften bilden bis heute die allgemeinen Modelle, an denen sich die wissenschaftliche Praxis objektiviert.

---

15 Die Topologie (wörtlich: „Lehre vom Raum“) ist heute ein Teilgebiet der Mathematik, in dem man sich mit Eigenschaften geometrischer Objekte beschäftigt, die bei einer *stetigen* Abbildung erhalten bleiben. Dazu wird der Körperbegriff auf Punktfolgen ausgedehnt und verallgemeinert. Ausdrücke wie „Mannigfaltigkeit“, „Karte“, „Atlas“, „singuläre Punkte“, „Serie“, „Reihe“, „Kurve“ zählen zu den Grundbegriffen der Topologie. Im Gegensatz zur klassischen Geometrie, die als das Studium jener Eigenschaften geometrischer Objekte bezeichnet werden kann, die bei einer *starr* Abbildung (z. B. Rotation oder Spiegelung) invariant bleiben - wie etwa Länge, Fläche, Volumen, Kreisförmigkeit, Rechtwinkligkeit -, untersucht die Topologie solche Eigenschaften einer Figur, die auch dann noch unverändert sind, wenn das Objekt in Form einer topologischen Abbildung gestreckt, gequetscht, verbogen oder verknötet wurde. Eigenschaften dieser Art wären z. B. die Zahl der Löcher, die ein Objekt aufweist oder die Frage, ob es einen Rand hat. Ein Kreis und eine Kugel sind bspw. topologisch nicht äquivalent, da der Kreis einen Rand hat, die Kugel aber nicht. Kreis und Kugel lassen sich auch nicht durch eine stetige Abbildung ineinander überführen. Ein Torus weist zwar wie die Kugel keinen Rand auf, dafür hat er aber ein Loch: insofern sind Kugel und Torus ebenfalls topologisch nicht äquivalent. Dagegen sind Quadrat und Kreis, Kugel und Würfel Beispiele für topologisch äquivalente oder homöomorphe Figuren, bei denen auch eine topologische Abbildung möglich ist. Die Topologie ist eine im Wesentlichen relationale, qualitativ verfahrenende Geometrie, die nicht nur auf den dreidimensionalen, euklidischen Raum, sondern auf alle nur denkbaren Räume angewendet werden kann (z. B. auch auf Vektorräume, den sozialen oder den psychischen Raum). Die euklidische Geometrie ist ein Spezialfall der allgemeinen Topologie. Markantes Beispiel für den Gebrauch topologischer Abbildungen im Alltagsleben sind wohl die Netzkarten von U- und S-Bahnlinien, in denen lediglich die Relationen zwischen den einzelnen Stationen, nicht aber deren tatsächliche Abstände oder Winkelmaße abgebildet werden. Zur Einführung siehe Devlin 1992, Kap. 10 oder Banchoff 1991; eine umfassende mathematische Darstellung gibt Lipschutz 1977.

16 Zu diesem und zum vorherigen Punkt vgl. Deleuze/Guattari 1992, 663ff.

Zu (1.): Die Berücksichtigung des Problems verschiedener Beobachterstandpunkte, das mit der „kopernikanischen Wende“ erstmals in aller Deutlichkeit hervortritt, führt zum Übergang von der anthropomorphen, aristotelischen Physik zur modernen Mechanik Galileis und Newtons (vgl. Lewin 1931). Die neuen Möglichkeiten der Formulierung und Formalisierung allgemeingültiger Naturgesetze und des daraus abgeleiteten prognostischen Wissens über das zu erwartende Verhalten der natürlichen Dinge verbinden sich mit der Vorstellung, dass man, wenn man nur wollte, jederzeit alles über die Natur erfahren könnte, „dass es also“, wie Max Weber über den neuzeitlichen „Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozess“ schreibt, „prinzipiell keine geheimnisvollen und unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr die Dinge - im Prinzip - durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“ (Weber 1919, 594). Machiavelli (1469-1527) ist einer der ersten, der diese seit der Renaissance sich ausbreitende Überzeugung von der Gleichförmigkeit des Universums und des Naturverlaufs auch auf gesellschaftliche Phänomene bezieht, d. h. nicht nur auf die Berechnung und Beherrschung der Natur, sondern auch auf die Berechnung der Gesellschaft und die Herrschaft von Menschen über Menschen, also auf die Politik. „Es ist die Größe Machiavellis“, sagt Max Horkheimer, „an der Schwelle der neuen Gesellschaft die Möglichkeit einer der neuzeitlichen Physik und Psychologie in ihren Prinzipien entsprechenden Wissenschaft von der Politik erkannt und ihre Grundzüge einfach und bestimmt ausgesprochen zu haben.“ (Horkheimer 1930, 183) Mit seiner philosophischen (wenn auch ahistorischen) Anthropologie und seiner machtkalkulatorischen Lehre von den Staats- und Regierungsformen, ist Machiavelli damit so etwas wie der „Galilei der Sozialwissenschaften“.<sup>17</sup>

Zu (2.): Mit der Gründung der ersten Seeschiffsversicherungen im 14. und 15. Jahrhundert beginnt der Aufstieg der Statistik, seit dem 17. Jahrhundert auch der der

---

17 Den oft gegen Machiavelli erhobenen Vorwurf des Naturalismus verwirft Horkheimer als nicht stichhaltig; er könne allenfalls gegen Machiavellis naturalistische Auffassung vom Menschen gerichtet werden, nicht aber gegen den Versuch, geschichtliche Vorgänge wie Naturprozesse zu betrachten: „Denn ebenso wie für jeden Vorgang in der übrigen Welt die wissenschaftliche Aufgabe darin besteht, ihn als gesetzmäßig aus bekannten Bedingungen zu erklären, so ist auch der Versuch berechtigt, geschichtliche Vorgänge in Hinsicht ihrer kausalen Verflechtung zu erforschen. Der Vorwurf des Naturalismus setzt dogmatisch einen prinzipiellen methodischen Unterschied zwischen der Arbeit des Natur- und des Geschichtsforschers voraus. Den Begriff des Naturalismus in solcher Bedeutung kritisch gebrauchen heißt, sich gegen aufklärende Erforschung der geschichtlichen Zusammenhänge wenden.“ (Horkheimer 1930, 203)

Wahrscheinlichkeitsrechnung, die angewendet werden, um die zu erwartenden Verluste an Schiffen und Waren abschätzen zu können. In diesem Zusammenhang taucht auch erstmals der Begriff des „Risikos“ auf, ein Ausdruck aus der Sprache der Kaufleute, der ursprünglich soviel bedeutet wie „pekuniäres Wagnis im Handelsgeschäft“ bzw. „zu vergegenwärtigende Gefahr“ (vgl. Rammstedt 1992, 1045). Statistik und Wahrscheinlichkeitstheorie gehören heute zum methodischen Grundbestand jeder empirischen Wissenschaft<sup>18</sup> und sind zugleich eines der wichtigsten Hilfsmittel der normierenden Prüfung und Inventarisierung in den Humanwissenschaften. Die Versicherungstechnologie selbst konstituiert, folgt man der Analyse François Ewalds, den realen Kern der modernen Gesellschaft, die seit dem 18. Jahrhundert immer mehr die Form einer Versicherungsanstalt annimmt (vgl. Ewald 1989 u. 1993).

Zu (3.): Bis ins 19. Jahrhundert hinein, bevor Gauß, Poincaré, Riemann u. a. ihr die formale Gestalt eines Teilbereichs der Mathematik geben, umfasst die Topologie eher eine verstreute Ansammlung praktischen Wissens, denn eine feste Theorie oder Methode. Die zentrale Bedeutung topologischer Verfahren für die Erschließung der Weltmeere und der neu entdeckten Kontinente dürfte unbestritten sein. Ihr Einfluss auf die wissenschaftliche Theoriebildung ist dagegen nicht ganz so offensichtlich.<sup>19</sup> In „Die Ordnung der Dinge“ weist Foucault allerdings recht detailliert nach, dass zumindest in den allgemeinen und vergleichenden Wissenschaften der „Klassik“ (16. bis 18. Jahrhundert) - „allgemeine Grammatik“, „Naturgeschichte“, „Analyse der Reichtümer“ - die Topologie als Objektivierungsmittel eine wesentliche Rolle gespielt hat. So beruht die Theorie der allgemeinen Grammatik auf der Vorstellung eines rhetorischen Raums der Wörter, in dem diese ihre Wurzel, „ihren ursprünglichen Sitz finden, sich deplatzen, sich umkehren und langsam eine ganze Kurve entfalten können: in einem *topologischen* Raum.“ (Foucault 1971, 158) Einen ähnlichen Stellenwert hat der Strukturbegriff für die Naturgeschichte: die Merkmale der Struktur eines Lebewesens werden hier ebenfalls topologisch bestimmt: durch die Form und Quantität der Elemente, durch die Art, in der sie im Raum aufeinander bezogen und verteilt sind, sowie durch ihre relative Größe (vgl. *ibid.*, 176). Anders als die spätere Biologie, bezieht sich die Naturgeschichte nicht auf Funktionen, organische

---

18 In einzelnen Theorien, wie z. B. der Thermodynamik, hat die Wahrscheinlichkeitstheorie sogar den Stellenwert eines allgemeinen Erklärungsprinzips.

19 Zumindest nicht bis 1915, dem Jahr der Veröffentlichung der „Allgemeinen Relativitätstheorie“, in der Einstein sich explizit auf den topologischen Ansatz Riemanns beruft, wenn er davon ausgeht, es existiere ein vierdimensionales Raum-Zeit-Kontinuum, dessen Metrik von der Verteilung der Materie im Raum abhängig ist (vgl. Meschkowski 1991, 83ff.).

Einheiten oder unsichtbares Gewebe, sondern auf reine Oberflächen, Linien und Punkte (vgl. *ibid.*, 179).

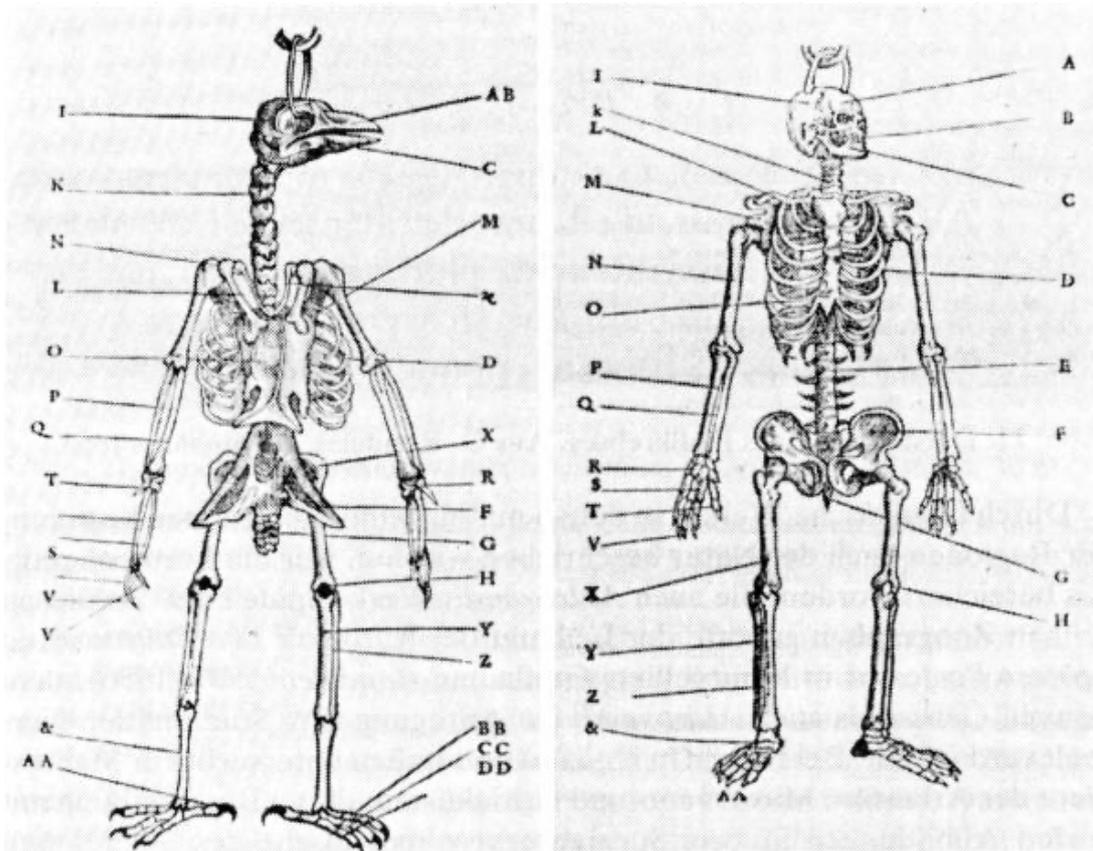


Abbildung 1: Anatomische Vergleichsstudie topologischer Gemeinsamkeiten von Vogel- und Menschenkelett in Pierre Belons „Naturgeschichte der Vögel“ von 1555 (aus: Jahn 1990, 156).

Schließlich objektiviert sich auch die „klassische“ Werttheorie unter Bezugnahme auf einen topologischen Ordnungsraum, in welchem das Geld - als Zeichen - den Reichtümern eine besondere Markierung auferlegt und es gleichzeitig gestattet, „ihnen einen wahrscheinlich provisorischen Platz in dem augenblicklich durch die Gesamtheit der Dinge und der Zeichen, über die man verfügt, definierten Raum zu benennen.“ (*Ibid.*, 254) Jede Wissenschaft, die ihren Gegenstandsbereich nicht nur substantiell, sondern auch relational zu erfassen sucht, ist auf topologische Beschreibungsverfahren angewiesen. Denn eine Relation kann nur innerhalb eines bestimmten Raumes (z. B. des physikalischen, biologischen, soziologischen, psychologischen etc.) definiert werden und dies setzt eine je spezifische Topologie mit spezifischen Dimensionen, einer spezifischen Metrik und spezifischen Operationen voraus.

### 1.3 Topologie und Sozialwissenschaften

In den Human- oder Sozialwissenschaften hat der Bezug auf topologische Kategorien ebenfalls eine lange Tradition. Kurt Lewin stellt bereits 1939 fest, dass die Soziologie schon seit einiger Zeit eine große Anzahl räumlicher Begriffe benutzt (wie z. B. „soziale Annäherung“ oder „Änderung der Handlungsrichtung“; aus der heutigen Theoriediskussion wären wohl insbesondere die Begriffe „Inklusion“ und „Exklusion“ bzw. „Ausgrenzung“ zu nennen). Durch das verbreitete Vorurteil, wonach der physikalische Raum der einzige empirische Raum sei, habe die Soziologie ihre topologischen Begriffe aber bisher bloß als Analogien betrachtet: „Eine bessere Einsicht in den Raum der Mathematik und der Physik sollte unmittelbar zu dem Verständnis führen, dass das soziale Feld tatsächlich ein empirischer Raum ist, der genauso »wirklich« ist wie der physikalische.“ (Lewin 1939, 188) Welche Geometrie die dynamischen Interdependenzen der Tatsachenwelt, die in einer bestimmten Wissenschaft behandelt wird, am angemessensten abbilde, sei eine Erfahrungsfrage. Eine solche Geometrie für die Beschreibung des psychischen und sozialen Feldes zu finden, hält Lewin für eines der wichtigsten begrifflichen Probleme von Psychologie und Soziologie. (Vgl. *ibid.*, 187)

Dass dieses Problem bis heute weitgehend ungelöst ist und teilweise nicht einmal wahrgenommen wird, hängt vermutlich u. a. mit der neuartigen Anwendung des Wahrscheinlichkeitskalküls auf die Sozialstatistik in den 1830er Jahren zusammen, die zur Folge hatte, dass es im letzten Jahrhundert zu einem radikalen Bruch zwischen der Geographie und den Sozialwissenschaften kam. (Vgl. Ewald 1993, 179f.) Bestand die Aufgabe der Statistik zuvor noch in der Sammlung, Zusammenfassung und Beschreibung von Einzeldaten, so wird sie nun, in Verbindung mit der Wahrscheinlichkeitstheorie, zu einem allgemeinen Erklärungsprinzip ausgebaut. Die deskriptive Statistik, von ihrem ursprünglichen Prinzip her ebenfalls ein topologisches Verfahren<sup>20</sup>, wird seitdem der numerischen, schließenden Statistik untergeordnet. Moreau de Jonnès kann daher 1847 erklären: „Die Geographie beschreibt die Landschaften; die Statistik analysiert die Gesellschaften; die eine erzählt und erörtert, die andere rechnet und analysiert. Weniger Ähnlichkeit ist kaum möglich.“ (M. de Jonnès, zit. n. Ewald 1993, 180) Statt auf einen sozialen Raum, bezieht sich die schließende Statistik, wenn sie Aussagen über die Gesellschaft trifft, auf einen fiktiven Punkt: den Durchschnitt oder Mittelwert. In diesem Punkt

---

20 Statistische Tabellen und die daraus abgeleiteten Kurven sind so etwas wie „Karten“ der ungeordneten Masse der einzelnen Daten. Sie verschaffen einen Überblick. Vgl. bspw. die Aufarbeitung der statistischen Daten in den Anhangstabellen zu Durkheims Studie über den Selbstmord (Durkheim 1983, 470-477).

substanzialisieren sich - ähnlich wie bei Descartes das Denken im punktförmigen Bewusstsein (*res cogitans*) - die gesellschaftlichen Beziehungen, die nun nicht mehr als Interdependenzen oder Kräfteverhältnisse erscheinen, sondern nur noch bezogen auf eben jenen imaginären Durchschnitt oder Mittelwert. Der gesellschaftliche Raum und die Bewegungen darin werden auf eine statistisch extrapolierte Substanz bzw. auf ein punktförmiges Subjekt reduziert. An die Stelle der Frage nach der Notwendigkeit und den Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlicher Beziehungen und ihres historischen Werdens, tritt die Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Auftretens zufälliger, individueller Ereignisse. Der soziale Zusammenhang erscheint nunmehr als Korrelationskoeffizient, die Geschichte als Zeitreihe.

Trotz ihrer zeitweise hegemonialen Stellung, vor allem in der empirischen Sozialforschung, vermochten Statistik und Wahrscheinlichkeitstheorie die Topologie nicht aus den Sozialwissenschaften zu verdrängen. Beispiele für produktive Anwendungen topologischer Verfahren in den Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts sind u. a. Kurt Lewins topologische Vektorpsychologie und Feldtheorie, Jakob Morenos Methode der Soziometrie und Claude Lévi-Strauss' strukturelle Anthropologie.<sup>21</sup> Auch die Ansätze von Michel Foucault, Gilles Deleuze und Félix Guattari können als Versuche gelesen werden, topologische Begriffe, wie „Mannigfaltigkeit“, „singulärer Punkt“, „Diagramm“, „Falte“ oder „Schicht“, in die Gesellschaftstheorie einzuführen. Foucault selbst hat seine Arbeit des Öfteren als die eines Kartographen bezeichnet (vgl. Deleuze 1992, 66) und Deleuze/Guattari schreiben in ihren „Tausend Plateaus“:

*Wir sprechen nur noch von Mannigfaltigkeiten, Linien, Schichten und Segmentaritäten, von Fluchtlinien und Intensitäten, von maschinellen Gefügen und ihren verschiedenen Typen, von organlosen Körpern und ihrem Aufbau, ihrer Selektion, von der Konsistenzebene und den jeweiligen Maßeinheiten. [...] Schreiben hat nichts mit Bedeuten zu tun, sondern damit, Land - und auch Neuland - zu vermessen und zu kartographieren. (Deleuze/Guattari 1992, 14)*

Will man den beliebten Fehler vermeiden, das „Territorium“ (die „Tatsachenwelt der dynamischen Interdependenzen“ im sozialen Raum, wie Lewin sie nennt) mit der „Karte“ (dem sozialwissenschaftlichen Modell, der Topologie des sozialen Raums) zu verwechseln (vgl. Bateson 1981, insbes. 576-599; Deleuze/Guattari 1977 u. 1992), dann gilt es, noch einen weiteren, inneren Zusammenhang zwischen Topologie und Sozialwissenschaften zu beachten: Die Disziplinarmacht, in deren Praxis, laut Foucault, die Humanwissenschaften ihr Operationsmodell gefunden haben, basiert selbst wiederum auf einer Reihe von räumlich-geometrischen

---

21 Vgl. Lewin 1967; Moreno 1989, Kap. 3, 11 u. 15; Lévi-Strauss 1967, Kap. 15.

Verfahren, wie z. B. der Parzellierung (etwa von Städten zu Zeiten der Pest oder von Militärlagern), der Isolation (von Kranken, Wahnsinnigen oder Delinquenten) und der hierarchischen Überwachung mittels architektonischer Beobachtungsinstrumente (wie z. B. die Gefängnisarchitektur oder der Aufbau moderner Großraumbüros). (Vgl. Foucault 1976, 221ff.) Die Disziplinen veranlassen aber nicht nur eine Neuordnung des physisch-geographischen Raums, sondern durch diesen hindurch wirken sie vor allem auch auf den sozialen und psychischen Raum ein. Die allgemeine Folge all dessen, was Foucault unter den Begriff der „Disziplinargesellschaft“ subsumiert, ließe sich auch als fortschreitende Metrisierung und Normierung des sozialen Raums bzw. des Gesellschaftskörpers beschreiben. Die Disziplinartechniken überziehen den sozialen Raum mit einem Koordinatensystem, in dem jedem Individuum ein bestimmter Punkt zugeordnet und jeder Punkt zu jedem beliebigen anderen Punkt innerhalb des Systems in Beziehung gesetzt werden kann: „Die Disziplin ist die Kunst des Ranges und die Technik der Transformation von Anordnungen. Sie individualisiert die Körper durch Lokalisation, die sie nicht verwurzelt, sondern in einem Netz von Relationen verteilt und zirkulieren lässt.“ (Ibid., 187) Diese Normierung und Normalisierung des Sozialen ist nicht zuletzt auch ein Effekt der „kartographischen Arbeit“ der Sozialwissenschaften. Insofern deren Modelle - als Orientierungsrahmen für soziales Verhalten und gesellschaftliches Handeln - dazu tendieren, die Kräfte innerhalb des sozialen Raums neu auszurichten, zu integrieren und zu differenzieren, wird das sozialwissenschaftliche Wissen selbst zu einer morphogenetischen Determinante der Gesellschaftsordnung.

Das Problem ist nun folgendes: Ohne die begriffliche Unterscheidung zwischen „Karte“ und „Territorium“ läuft die Theorie in Gefahr, entweder nur noch sich selbst zu beschreiben, wie im Fall der (im doppelten Sinne) „autopoietischen“<sup>22</sup> Theorie“ Niklas Luhmanns, oder sich in zahllosen Paradoxien zu verstricken. Ein besonders deutliches Beispiel für solche paradoxen Bezüge zwischen „Karte“ und „Territorium“, gibt die psychologische Intelligenzforschung ab, deren aus standardisierten Tests abgeleitete Klassifikationen, vor allem dort, wo man sie bereits sehr früh schon auf Kinder anwendet, dazu führen, dass bestimmten

---

22 *Autopoiesis* (griech. *autos* = selbst; *poiein* = machen) heißt soviel wie „Selbsterschaffung“ oder „Selbstschöpfung“ und ist ein Begriff, der ursprünglich von dem chilenischen Neurobiologen Humberto Maturana zur Bestimmung des Organisationsprinzips von Lebewesen eingeführt wurde, um diese von unorganischer Materie abgrenzen zu können, ohne auf so zweifelhafte Definitionskriterien wie „Fortpflanzungsfähigkeit“ oder „Reizbarkeit“ zurückgreifen zu müssen. (Vgl. Maturana/Varela 1987, 55)

Personengruppen (wie etwa den „Schwachsinnigen“, „Oligophrenen“ oder „geistig Behinder-ten“ nach ICD-10 1991, F7) gesellschaftliche Bildungschancen vorenthalten werden, die dann, im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung (der Bremer Behindertenpädagoge Georg Feuser spricht hier etwas drastischer von „psychischer Euthanasie“; vgl. Feuser 1995, 258), den von vielen Intelligenzforschern konstatierten Zusammenhang zwischen angeborener bzw. erworbener Intelligenz und Bildungsfähigkeit bestätigen und perpetuieren.<sup>23</sup> Was war also zu-erst da? Die Intelligenzforschung oder die von ihr untersuchte verminderte Intelligenz? (Oder gar die verminderte Intelligenz der Intelligenzforscher?) Auch hier nimmt die Beziehung zwis-chen Theorie und Gegenstand „autopoietische“ Züge an. André Zimpel, Professor am Institut für Behindertenpädagogik der Universität Hamburg, stellt dazu fest:

*Der standardisierte Test ist eine Maschine zur Reproduktion vergangener Kämpfe der Ausgrenzung. [...] Das Besondere am standardisierten Test ist seine rekursive Natur. Die Faltung ist vorprogrammiert. Ihre Sym-metrie wird ehrfürchtig überwacht. Werden die Aufgaben zu leicht, wird die Standardisierung revidiert. Die Techniker praktischen Wissens haben die Maschine nur zu bedienen. Es bedarf keiner neuen Kontrolleure mehr. (Zimpel 1994, 50)*

In logisch-mathematischer Form begegnet uns das Problem selbstbezüglicher Karten wieder im sogenannten „Russell-Paradoxon“, das der Mathematiker und Philosoph Bertrand Russell aufgestellt hat, um zu zeigen, dass sämtliche logisch-mathematische Paradoxien einem feh-lerhaften Zirkelschluss entspringen (vgl. Russell/Whitehead 1986, 55ff.; s. a. Watzlawick u. a., 171ff.). Russells Paradoxon lautet etwa folgendermaßen: Es gibt Klassen<sup>24</sup>, die Elemente ihrer selbst sind (z. B. die Klasse aller Klassen die mehr als zwei Elemente beinhalten) und es gibt Klassen, die sind nicht Elemente ihrer selbst (z. B. die Klasse aller Bäume). Vorausgesetzt, wir erkennen diese Behauptung an, dann können wir uns eine Klasse vorstellen, die die Klasse aller Klassen ist, die nicht Element ihrer selbst sind. Ist diese Klasse nun Element ihrer selbst oder nicht? - Wenn sie nicht Element ihrer selbst ist, dann ist sie es; ist sie es aber, dann ist sie es offenbar auch wieder nicht. Obwohl die Prämissen widerspruchsfrei sind, gibt es keine fol-gerichtige Antwort, kein wahr oder unwahr. Zur Beseitigung dieses für einen Mathematiker

---

23 Zur Geburt des modernen Mythos einer angeborenen Intelligenz und ihrer „objektiven“ Vermessungs-möglichkeiten aus dem Geist des Rassismus und der Anthropometrie vgl. die großartige Studie „Der falsch vermessene Mensch“ von Stephen Jay Gould (Gould 1988).

24 Der Begriff „Klasse“ bezeichnet hier eine Gesamtheit von Objekten, die eine bestimmte Eigenschaft ge-meinsam habe.

und Logiker höchst skandalösen Vorgangs, ersann Russell seine „logische Typenlehre“, die es von nun an verbieten sollte, selbstbezügliche Mengen, Propositionen, Kardinal- oder Ordinalzahlen, Klassen, Relationen und selbstverständlich auch selbstbezügliche *Karten* zu bilden. Eine Karte von einer Karte ist eine Karte 2. Ordnung bzw. eine Meta-Karte und insofern von einem anderen logischen Typ als die Karte oder das Territorium, auf die bzw. das sie sich bezieht.

*Das Prinzip, das uns instand setzt, illegitime Gesamtheiten zu vermeiden, kann ausgesprochen werden wie folgt: »Was immer alle Elemente einer Menge voraussetzt, darf nicht ein Element der Menge sein«; oder umgekehrt: »Wenn eine gewisse Menge unter der Voraussetzung, sie bilde eine Gesamtheit, Elemente enthielte, die nur in Termen dieser Gesamtheit definierbar sind, dann bildet diese Vielheit keine Gesamtheit«.*  
(Russell/Whitehead 1986, 56)

Solange wir klar zwischen den einzelnen Ebenen unseres Wortgebrauchs zu unterscheiden wissen, verspricht uns Russell, werden die Paradoxien verschwinden.

Mit dieser Methode verbinden sich allerdings drei Nachteile: (1.) sie hat die Form eines Befehls (Heinz von Foerster bezeichnet die Typentheorie auch als „Russells Prinzip des Verbots“; vgl. von Foerster 1993, 287) und ist demzufolge (nach Abschnitt 1.1.1.) mit keinerlei Erkenntnis über Paradoxien und ihre Lösung verbunden<sup>25</sup>; (2.) sie ist kaum praktikabel, zwingt sie uns doch, bei der Verwendung selbstbezüglicher Begriffe auf immer höhere Meta-Ebenen zurückzuweichen und dabei unsere Worte möglichst noch mit Indizes zu versehen, damit wir die verschiedenen Ebenen auseinanderhalten können<sup>26</sup>; (3.) sie widerspricht unserer Erfahrung, indem sie z. B. behauptet, dass, wenn wir über Sprache sprechen, die Sprache, *in* der wir

---

25 Was wäre z. B., wenn Friedrich Dürrenmatt Recht behielte, der meint: „Im Paradoxen erscheint die Wirklichkeit.“ und weiter schreibt: „Wer dem Paradoxen gegenübersteht, setzt sich der Wirklichkeit aus.“ (Dürrenmatt 1985, 93)?

26 Wie unübersichtlich und verwirrend meta-kommunikative Stufenfolgen sein können, belegt folgender Wandspruch aus einer studentischen Cafeteria, den Dieter Geulen dem von ihm herausgegebenen Band *Perspektivübernahme und soziales Handeln. Texte zur sozial-kognitiven Entwicklung* (Frankfurt/M.[Suhrkamp] 1982) als Motto vorangestellt hat: „Wenn wir unsere Arbeit so täten, wie wir meinen, dass sie richtig ist, würden sie einen Schreck bekommen. Deshalb tun wir unsere Arbeit so, wie wir meinen, dass Sie glauben, dass sie richtig sei - obwohl wir annehmen, dass sie ahnen, dass wir wissen, dass sie im Bilde sind, was wir falsch machen -, um Sie im Glauben zu belassen, dass wir es nach ihrer Vorstellung richtig machen.“

darüber sprechen, eine andere ist, als die, *über* die wir sprechen oder dass der Beobachter, der sich selbst beobachtet, ein anderer Beobachter ist, als der, den er beobachtet.

Wittgenstein hat die Russellsche Typenlehre auf folgende Formel gebracht: „Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen, weil das Satzzeichen nicht in sich selbst enthalten sein kann [...].“ (Wittgenstein 1984, 23) Da die allgemeine Satzform eine Variable ist (vgl. *ibid.*, 45), kann eine Karte (K) in diesem Sinne ein Satz sein. Genauer gesagt ist sie eine Funktion (f) des kartierten Territoriums (T) oder auch kurz:

$$K = f(T).$$

Die Kartierung entspricht dabei der Operation, durch die das Territorium in der Karte abgebildet wird. Die Operation, sagt Wittgenstein, kennzeichnet keine Form, sondern nur den Unterschied der Formen (vgl. *ibid.*, 51). Wenn wir uns also die Frage stellen: „Was vom Territorium gelangt in die Karte?“, dann ist klar, dass nicht das Territorium selbst in die Karte eingeklebt wird (vgl. Bateson 1981, 580), d. h., es kann *nicht* gelten:

$$K = f(K) \text{ oder } T = f(T).$$

Wäre das Territorium gleichförmig, meint Gregory Bateson, „so würden nur seine Grenzen in der Karte auftauchen, da sie die Punkte sind, an denen es gegenüber einer größeren Matrix aufhört, einförmig zu sein. Was also in die Karte gelangt, ist in der Tat ein *Unterschied*, sei es ein Unterschied der Höhe, der Vegetation, der Bevölkerungsstruktur, der Oberfläche oder was auch immer.“ (*Ibid.*) Die Existenz der Operation, schreibt Wittgenstein weiter, charakterisiert nicht den Sinn des Satzes bzw. hier: der Karte, „sie zeigt, wie man von einer Form von Sätzen zu einer anderen gelangen kann. Sie bringt den Unterschied der Formen zum Ausdruck.“ (Wittgenstein 1984, 51)

*Die Operation sagt ja nichts aus, nur ihr Resultat und dies hängt von den Basen der Operation ab.*

*(Operation und Funktion dürfen nicht verwechselt werden.)*

*Eine Funktion kann nicht ihr eigenes Argument sein, wohl aber kann das Resultat einer Operation ihre eigene Basis werden.*

*Nur so ist das Fortschreiten von Glied zu Glied in einer Formenreihe (von Type zu Type in den Hierarchien Russells und Whiteheads) möglich. (Russell und Whitehead haben die Möglichkeit dieses Fortschreitens nicht zugegeben, aber immer wieder von ihr Gebrauch gemacht.) (Ibid., 51f.)*

Das, was wir als das Territorium (den Gegenstandsbereich) der Sozialwissenschaften bezeichnen, der soziale Raum oder das soziale Feld, ist in unseren Beschreibungen immer schon abhängig davon, welche Operationen (Praktiken) wir darauf anwenden. Insofern gibt es kein Territorium *an sich*, sondern immer nur Sätze, Bilder, Gedanken und Tatsachen<sup>27</sup>, die einen Unterschied ausdrücken.

*Was wir wahrnehmen, ist die Heterogenität - der Unterschied, die Grenze, das Gefälle der Energie. Sonst gibt es keine Information. [...] Wenn wir Messen, erhalten wir ebenfalls eine Vielfalt. Jeder einzelne Messvorgang produziert ein anderes Ergebnis, auch wenn wir denselben Gegenstand gemessen haben. Und die Streuung der Messwerte ist um so größer, je verfeinerter unsere Messmethoden sind und je besser wir die Wirklichkeit damit erfassen. (Otte 1994, 337)*

Insofern also kein ursprüngliches Territorium existiert, können wir statt T auch  $K_0$  schreiben (wobei das Subskript 0 andeuten soll, dass es sich bei dieser Karte um unsere Ausgangskarte, Ursprungsvariable oder unseren Anfangswert handelt) und an die Stelle des Funktionsterms  $K = f(T)$  können wir einen Operationsterm setzen (vgl. auch von Foerster 1993, 254ff.):

$$K_1 = \text{Op}(K_0).$$

„Op“ steht hier für die Kartierungsoperation, „ $K_1$ “ für deren Ergebnis: die neue Karte, die bestimmte, durch Op selektierte Unterschiede in  $K_0$  zum Ausdruck bringt. Im Gegensatz zur Funktion, kann diese Operation jetzt logisch widerspruchsfrei auf ihr eigenes Resultat angewendet werden:

$$K_2 = \text{Op}(K_1) = \text{Op}(\text{Op}(K_0))$$

$$K_3 = \text{Op}(K_2) = \text{Op}(\text{Op}(K_1)) = \text{Op}(\text{Op}(\text{Op}(K_0))), \text{ usw.}$$

Die Unterscheidung zwischen Funktion und Operation ermöglicht so die produktive Auflösung der aus der Selbstbezüglichkeit „autologischer“ (von Foerster) Begriffe resultierenden Paradoxien. Das Paradoxon verschwindet nicht dadurch, dass man seine Voraussetzung, den Zirkelschluss oder die Selbstbezüglichkeit, mit einem Verbot belegt oder es ignoriert, sondern

---

27 Der Ausdruck „Tatsache“ verweist dabei in seiner wörtlichen Bedeutung auf ein subjektives Tun und nicht auf ein objektiv gegebenes „Ding an sich“. Wittgenstein schreibt daher: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (Wittgenstein 1984, 11)

durch seine radikale „Verzeitlichung“, d. h. durch eine zeitlich vollzogene, sukzessive Anwendung von Operationen auf ihr eigenes Ergebnis. Nicht der Zirkelschluss ist fehlerhaft, sondern die mangelnde Unterscheidung zwischen dem Gebrauch von Operationen und Funktionen in der von Russell und Whitehead angewendeten Logik.

Daraus folgt: *Erstens*: dass der von Dreyfus/Rabinow (und vielen anderen) behauptete methodologische Unterschied zwischen Natur- und Sozialwissenschaften auch aus Sicht der Logik unhaltbar ist; *zweitens*: dass eine soziologische Rekonstruktion und Kritik des Maßregelvollzugs prinzipiell logisch widerspruchsfrei möglich ist - auch unter der Bedingung, dass die Soziologie selbst ein Element des zu untersuchenden Machtfeldes von Psychiatrie und Strafjustiz ist -, solange die Unterscheidung zwischen Beobachter ( $Op$ ), Beobachtetem ( $K_n$ ) und Beobachtung/Beschreibung ( $K_{n+1}$ ) aufrechterhalten und deren rekursives Verhältnis berücksichtigt wird; und *drittens*: dass eine soziologische Antwort auf das Problem der Macht nicht allein auf dem theoretischen oder logisch-philosophischen Weg gefunden werden kann, sondern der historischen und systematischen Analyse (im Sinne einer Untersuchung sukzessiver Operationen) bedarf.

## 2. Die Geburt des Maßregelvollzugs aus dem Geiste des Rassismus

*„So gut der Staat bei Blattern und Cholera den Kranken aus seiner Familie entfernt, bei Aussatz sogar dauernd, so entschieden muss auch der Gewohnheitsverbrecher aus der Gesellschaft ausgeschieden werden, deren Bestand er gefährdet.“*

*Gustav Aschaffenburg (1925)<sup>28</sup>*

### 2.1 Gewohnheitsverbrechergesetz und Erbgesundheitsgesetz

Von den umfangreichen und tiefgreifenden Änderungen, die das deutsche Strafgesetzbuch zwischen 1933 und 1945 erfährt, gilt die Einführung des Maßregelrechts gemeinhin als die bedeutendste Strafrechtsreform der Nationalsozialisten. Mit der Verkündung des „Gesetzes gegen gefährliche Gewohnheitsverbrecher und über Maßregeln der Sicherung und Besserung“ vom 24. November 1933 werden insgesamt 38 neue Paragraphen in das Strafgesetzbuch und in die Strafprozessordnung aufgenommen, 49 weitere Paragraphen werden geändert.<sup>29</sup> Deren wichtigste Konsequenz ist die Umstellung des Strafrechts von einem einspurigen auf ein zweiseitiges (dualistisches) Sanktionssystem. Neben die dem Schuld- und Sühne-Prinzip unterworfenen Strafen, tritt jetzt die Maßregel, die dem Schutz der Allgemeinheit vor gefährlichen Tätern dienen soll (vgl. Lackner 1997, 433).

Obwohl in beinahe jedem Abriss über den geschichtlichen Ursprung des Maßregelrechts, die herausragende Bedeutung dieser Reform uneingeschränkt anerkannt wird, fehlt doch selten der schnelle Hinweis darauf, dass bereits vor 1933 eine langwierige Diskussion um die Erweiterung des Strafgesetzbuches durch entsprechende Paragraphen geführt worden sei. Demzufolge stehe das Maßregelrecht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der rassistischen Ideologie des Nationalsozialismus und somit sei dessen Fortschreibung durch das

---

28 Gustav Aschaffenburg, 1925: Die Stellung des Psychiaters zur Strafrechtsreform unter Berücksichtigung des neuen Entwurfs. In: MschrKrim 16/1925, S. 165; zit. n. Kammeier 1996, S. 35.

29 Vgl. Reichsgesetzblatt I, Nr. 133/1933, S. 995ff.

bundesdeutsche Strafrecht - zumindest in dieser Hinsicht - weitgehend unproblematisch.<sup>30</sup> In seiner Studie über die historische und systematische Genese des Maßregelrechts, kommt Heinz Kammeier dagegen zu dem Schluss:

*Das Maßregelrecht zeigt sich am Ende der Weimarer Republik als ein ambivalenter kriminalpolitischer Modernismus, der fast nahtlos zum Bestandteil der Ausgangsbasis für eine faschistische Umgestaltung des Strafrechts wird, eines Strafrechts, das Ausdruck der Gesellschafts- und Herrschaftsideologie der Starken und Gesunden ist, die Kranke, „Minderwertige“, Unangepasste und andere per definitionem sozial Ausgegrenzte entrechtet, zwangsweise sterilisiert und schließlich systematisch ermordet. (Kammeier 1996, 103)*

Tatsächlich sollte das sogenannte „Gewohnheitsverbrechergesetz“ ursprünglich gemeinsam mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 14. Juli 1933 beraten und verabschiedet werden. Doch scheuten sich die Nationalsozialisten wohl noch vor dem Eindruck, den eine solche Verbindung auf die Öffentlichkeit gemacht hätte. Die „Euthanasie“ von Geisteskranken oder „sonst erbkranken unglücklichen Personen“ (A. Gütt u. a.<sup>31</sup>, zit. n. Klee 1985, 52) sollte als ein Akt der Nächstenliebe, als staatliche Fürsorge um das Glück und die Gesundheit der kommenden Generationen, als Vorsorgemaßnahme für die „Zukunft der Nation“ erscheinen und nicht als Bestrafung einzelner Personen oder Bevölkerungsgruppen. Im Vorwort zur ersten Auflage ihres Gesetzeskommentars schreiben Arthur Gütt, Ernst Rüdin und Falk Ruttke, der leitende Gedanke beider Gesetze sei der, „dass die Autorität des Staates dem Verbrecher gegenüber zu erhöhen ist, dass andererseits das deutsche Volk aber sowohl vor den Verbrechen selbst in stärkerem Maße geschützt, als auch vor ihrem erblich belasteten Nachwuchs bewahrt werden muss.“ (A. Gütt u. a.<sup>32</sup>, zit. n. Klee 1985, 53). An späterer Stelle heißt es:

*Ziel der dem deutschen Volke artgemäßen Rassenpflege ist: eine ausreichende Zahl erbgesunder, für das deutsche Volk rassisch wertvoller, kinderreicher Familien zu allen Zeiten. Der Zuchtgedanke ist Kerngehalt des Rassengedankens. Die künftigen Rechtswahrer müssen sich über das Zuchtziel des deutschen Volkes klar sein. [...] Bei zahlreichen asozialen und antisozialen, schwererziehbaren, stark psychopathischen Debilen*

---

30 Beispiele für diese Argumentation finden sich u. a. bei Rasch 1986, 73; Leygraf 1988, 1ff.; Baumann u. a. 1995, 64f.; Nowara 1995, 15.

31 Arthur Gütt u. a., 1936: *Zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, Gesetz und Erläuterungen*. 2. Aufl., München.

32 Arthur Gütt u. a., a. a. O.

*wird man Unfruchtbarmachung [...] unbedenklich für zulässig erklären können. (A. Gütt u. a.<sup>33</sup>, zit. n. Müller 1987, 128/129)*

Das Zitat macht deutlich, worauf die Gesetzgeber und ihre Kommentatoren hinauswollen: Auf die Aussonderung, Isolierung, Sterilisierung und später: millionenfache Ermordung all jener, deren Verhalten als nicht-identisch wahrgenommen wird mit einer gesellschaftlichen Norm, die sich über die (im weitesten Sinne) biologischen Kategorien „Erbgesundheit“ und „rassischer Wert“ definiert. Im philosophischen Sinne werden die von der Norm abweichenden Individuen gänzlich mit ihrer Nicht-Identität identifiziert: „Der Völkermord“, so Adorno, „ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod.“ (Adorno 1966, 355)

Der seit 1900, dem Jahr der Wiederentdeckung der Arbeiten Gregor Johann Mendels (1822-1884), anhaltende Aufstieg der Humangenetik erreicht damit in Deutschland einen ersten Höhepunkt. Die wüsten Spekulationen von Anthropologen und Psychiatern über die Zusammenhänge von Geist, Kultur und Erbanlagen erlangen Gesetzeskraft, was wiederum auf die wissenschaftliche Forschung zurückwirkt und zu einer eigentümlichen Arbeitsteilung zwischen Anthropologie und Psychiatrie führt: „Die Anthropologen beschäftigten sich mit der Erkennung und Aussonderung der minderwertigen Nichtdeutschen (Juden, Zigeuner, Slawen, Neger), die Psychiater dagegen mit der Erkennung und Aussonderung der minderwertigen Deutschen (Schizophrene, Epileptiker, Idioten, Psychopathen).“ (Müller-Hill 1984, 26)

## **2.2 Strafrecht als Präventions- und Schutzrecht**

Begonnen hatte die Diskussion um eine Ergänzung des Strafgesetzbuches durch sichernde und bessernde Maßregeln im Jahre 1882, mit der programmatischen Antrittsrede des deutschen Strafrechtsreformers Franz von Liszt (1851-1919), an der Universität Marburg. In seinem sogenannten „Marburger Programm“ fordert von Liszt (ein Vetter des gleichnamigen Komponisten) eine Erweiterung des bisherigen Aufgabenbereichs des Strafrechts:

*Angesichts der sozialen Situation seiner Zeit, insbesondere unter dem Eindruck steigender Kriminalität durch Mehrfach- und Rückfalltäter ist er unzufrieden mit der Leistungsfähigkeit des Strafrechts. Die Bestrafung der*

---

33 Arthur Gütt u. a., a. a. O., S. 55 u. S. 94.

*Tat nach dem Maß der Schuld greift für ihn zu kurz. In der Wahrung des Gerechtigkeitsprinzips durch eine tatadäquate Vergeltung mangelt es ihm am notwendigen Schutz der Gesellschaft. Strafe darf sich nicht in Vergeltung erschöpfen. Eine reine, zweckfreie Vergeltung, wie sie die sogenannte klassische Schule vertritt, lehnt von Liszt ab. Sein kriminalpolitisches Anliegen ist die Verbrechensbekämpfung, insbesondere der Kampf gegen das Gewohnheitsverbrechertum. (Kammeier 1996, 1f.)*

Den eigentlichen Strafzweck sieht von Liszt in der Verhütung (Prävention) weiterer Straftaten. Zu dessen Erreichung zieht er drei Mittel in Betracht: (1.) *Besserung*, (2.) *Abschreckung* und (3.) *Unschädlichmachung*. Mit der Anwendung dieser Mittel soll nicht mehr allein die Tat, sondern vor allem der Täter bestraft werden. Der Vergeltungszweck der Strafe (Schuld-Sühne-Ausgleich) hat sich dem Präventionszweck unterzuordnen. „Tat und Täter sind keine Gegensätze [...]“, schreibt von Liszt, „sondern die Tat ist des Täters.“ (F. von Liszt<sup>34</sup>, zit. n. Kammeier 1996, 2) Daher sei die einzig haltbare und fruchtbare Form der Vergeltungsstrafe die Schutzstrafe. Die Präventivstrafe hat einerseits den Zweck einer allgemeinen Abschreckung („Generalprävention“), andererseits soll sie den bereits bestraften Täter von weiteren Straftaten abhalten („Spezialprävention“).

Den genannten Präventionsstrategien entsprechen drei verschiedene Tätertypen, deren Einteilung von Liszt anhand statistischer Kriterien vornimmt: (1.) Die *Besserung* betrifft die *besserungsbedürftigen und besserungsfähigen „Anfänger auf der Verbrecherlaufbahn“*. Für deren Taten sieht von Liszt vor allem soziale Gründe; der größte Teil an ihrer Schuld treffe daher die Gesellschaft: „so soll zwar eine Freiheitsstrafe für diese Personen nicht unter ein Jahr absinken, aber mit staatlicher Unterstützung haben private Vereine für eine wirkungsvolle Rehabilitation nach der Entlassung aus der Besserungsanstalt zu sorgen.“ (Kammeier 1996, 3) (2.) Die *Abschreckung* betrifft die *nicht besserungsbedürftigen Gelegenheitsverbrecher*, denen mit der Freiheitsstrafe eine „handgreifliche Warnung“ bzw. ein „Denkzettel“ verpasst werden soll. (3.) Die *Unschädlichmachung* betrifft schließlich die *nicht besserungsfähigen Gewohnheitsverbrecher*. In ihnen erkennt von Liszt das bedeutendste und gefährlichste Glied „[...] in jener Kette von sozialen Krankheitserscheinungen, welche wir unter dem Gesamtnamen des Proletariats zusammenzufassen pflegen.“ (F. von Liszt<sup>35</sup>, zit. n. Kammeier 1996, 3)

---

34 Franz von Liszt, 1883: Der Zweckgedanke im Strafrecht. In: ZStW 3/1883, S. 44.

35 Franz von Liszt, a. a. O., S. 36.

Das Gewohnheitsverbrechertum bedroht nach von Liszt nicht bloß einzelne Rechtsgüter, sondern zersetzt auf Dauer den gesamten Gesellschaftskörper: „Wie ein krankes Glied den ganzen Organismus vergiftet, so frisst der Krebschaden des rapid zunehmenden Gewohnheitsverbrechertums sich immer tiefer in unser soziales Leben.“ (F. von Liszt<sup>36</sup>, zit. n. Kammeier 1996, 30) Vor der ständigen Gefahr, die von diesem „Heer von Parasiten“ (von Liszt) ausgehe, müsse sich die Gesellschaft daher dauerhaft schützen: „Und da hängen, köpfen und deportieren - mit einem gewissen Bedauern - nicht infrage kommen, bleibt nur, aber damit auch unumgänglich, die Einsperrung auf unbestimmte bzw. auf Lebenszeit. Zu vollziehen ist die Strafe als »Strafknechtschaft« in Zucht- und Arbeitshäusern, wobei nur ausnahmsweise eine Entlassung an ihrem Ende stehen soll.“ (Kammeier 1996, 3)

An von Liszts Thesen fällt auf, dass die Kategorie der verminderten Zurechnungsfähigkeit (und auch die der Unzurechnungsfähigkeit), die für die spätere Gesetzgebung von zentraler Bedeutung sein wird, noch keine besondere Rolle spielt. Seine Argumentation bleibt insofern rein „soziologisch“, als es für von Liszts kriminalpolitische Zielsetzung, die Verbrechensprävention, unerheblich ist, ob der Verbrecher zum Zeitpunkt der Tat sich seiner Schuld bewusst war oder nicht: Für ihn stellen das Gewohnheitsverbrechertum und der daran beteiligte Verbrecher in erster Linie eine Krankheitserscheinung der *Gesellschaft* dar. Die psychologisch-medizinische Frage, ob das Verbrechen als Ausdruck einer Krankheit oder Geistesschwäche des kriminellen *Individuums* anzusehen ist, interessiert von Liszt zunächst wenig. Auch die weitergehende soziologische Frage, welche gesellschaftlichen Faktoren an der Entstehung kriminellen Verhaltens beteiligt sind, lässt von Liszt - zumindest in Bezug auf das Gewohnheitsverbrechertum - unbeantwortet: „Jeder Verbrecher, der zum drittenmal wegen eines enumerativ benannten Eigentums- oder Sittlichkeitsverbrechens verurteilt wird, macht per definitionem evident, dass er unverbesserlich ist.“ (Ibid., 4)

### **2.3 Tatstrafrecht oder Täterstrafrecht?**

Mit den Thesen seines „Marburger Programms“ löste von Liszt einen lang anhaltenden Schulenstreit innerhalb der deutschen Strafrechtstheorie aus, der zwischen der von ihm

---

36 Franz von Liszt, a. a. O.

begründeten „modernen“, „soziologischen“ Strafrechtsschule (relative Strafrechtstheorie)<sup>37</sup> und der bis dahin vorherrschenden „klassischen“ Schule (absolute Strafrechtstheorie) verlief. Die bereits seit der ersten Fassung des Reichsstrafgesetzbuches von 1871 strittige Frage lautete: Soll die Strafe aufgrund der Schwere des Verbrechens und der Schuld bzw. der Verantwortlichkeit des Verbrechens bemessen werden, oder sind dafür dessen Persönlichkeit, seine Motive, seine Haltung und Gesinnung zu berücksichtigen? Ist die *Tat* oder der *Täter* zu verurteilen?

Die Verabschiedung des Gewohnheitsverbrechergesetzes sollte in dieser Streitfrage eine für beide Seiten annehmbare Kompromisslösung bringen. Tatsächlich aber fiel diese Lösung recht einseitig zugunsten der Befürworter eines Täterstrafrechts aus, obwohl in Deutschland, der Theorie nach, bis heute am Tatstrafrecht festgehalten wird (vgl. Baumann u. a. 1995, 30ff.). In der richterlichen Praxis war man ohnehin schon seit längerem dazu übergegangen, strafrechtliche Urteile von der allgemeinen seelischen Verfassung des Angeklagten, von seiner Vorgeschichte, seinem Lebenswandel und seiner sozialen Stellung abhängig zu machen (man denke etwa an die Rolle der „mildernden Umstände“ im 19. Jahrhundert; vgl. die Darstellung und Analyse des „Falls Pierre Rivière“ in Foucault 1975).<sup>38</sup> Die Tradition der deutschen

---

37 1888 gab sich diese Schule mit der durch von Liszt, den Niederländer Gerard van Hamel und den Belgier Adolphe Pries gegründeten „Internationalen Kriminalistischen Vereinigung“ auch einen institutionellen Rahmen.

38 Als Beispiel sei hier das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794 (ALR) angeführt. Zwar stellt § 24, Theil I, Titel 3 eindeutig fest: „Bey der Zurechnung der freyen Handlungen nehmen die Gesetze auf die eigenthümliche Beschaffenheit oder Geisteskräfte dieser oder jener bestimmten Person keine Rücksicht.“ (ALR 1970, 62) Doch wird diese Bestimmung im darauffolgenden Paragraphen für die Beurteilung von Verbrechen und Vertragsabschlüssen sofort wieder zurückgenommen. Die Zumessung des Strafmaßes hängt von den verschiedensten Umständen ab: So wirkt sich die Wiederholung gleicher Verbrechen ebenso strafverschärfend aus, wie der zu berücksichtigende Hang des Verbrechens zu dieser Art von Vergehungen und die daraus dem Staate bevorstehende Gefahr (vgl. *ibid.*, 668 [Th. II, Tit. 20, §§ 52 u. 53]). Wurde das Verbrechen unter Umständen verübt, die an sich die öffentliche Ruhe, Sicherheit und Ordnung stören, so führt dies ebenfalls zu einer Strafverschärfung (vgl. *ibid.*, 672 [§ 149]). Strafmilderung finden dagegen diejenigen, die unentdeckte Mitschuldige anzeigen, die die Tat noch vor deren Entdeckung freiwillig gestehen, Reue zeigen, den entstandenen Schaden ersetzen oder, für den Fall, dass das Verbrechen zunächst unentdeckt geblieben ist, in den darauffolgenden Jahren überzeugende Beweise einer gründlichen Besserung gegeben haben (vgl. *ibid.*, 668 [§§ 58-63]). Kein Verbrechen und also auch keine Strafe findet bei denjenigen statt, die „frey zu handeln unvermögend“ (*ibid.*, 667 [§ 16])

Kriminologie und Kriminalpsychologie reicht bis tief ins 18. Jahrhundert zurück. Es stellt sich daher die Frage, ob die Auseinandersetzung zwischen den beiden juristischen Lagern, nicht ein rein akademischer Streit war, den die historische Entwicklung schon längst überholt hatte.

Die besondere Bedeutung dieser Diskussion liegt nicht so sehr in den direkten Auswirkungen, die sie auf die strafrechtliche, psychiatrische und polizeiliche Praxis hatte, sondern in den eher indirekt wirkenden, sehr viel allgemeineren Rechtfertigungsstrategien und Interpretationsspielräumen, die sie dieser Praxis eröffnete und bis in die Gegenwart hinein bereitstellt. Die beiden einander gegenüberstehenden Positionen: das „klassische“, vom Liberalismus und den Idealen der Aufklärung inspirierte Rechtsverständnis auf der einen Seite und die „pragmatisch-moderne“, kriminalpolitische Haltung auf der anderen, lassen sich von ihren Grundsätzen her prinzipiell nicht miteinander vereinbaren, es sei denn, man nimmt dabei erhebliche Widersprüche und Ungereimtheiten in Kauf.<sup>39</sup> Würde man versuchen, das heutige Strafrecht konsequent in die Praxis umzusetzen, könnte sich dieses logisch allzu brüchige System vermutlich nicht lange halten. Erst durch die vielfältigen Gesetzeslücken, Sondervorschriften, Ermessens- und Interpretationsspielräume wird seine Anwendung im Einzelfall praktikabel.

Gerade darin besteht die Stärke dieses Systems: Verglichen mit früheren Zeiten, ermöglicht dessen patchworkartige Beschaffenheit eine sehr viel effizientere und diskretere Eliminierung von Subjektivität und Widerstand aus den strafrechtlichen Sanktionen. Seine Doppel- und Mehrdeutigkeit schafft die Möglichkeit einer umfassenden bürokratischen

---

sind. Allerdings können „unmündige und schwachsinnige Personen [] zu Verhütung fernerer Vergehungen gezüchtigt; niemals aber nach der Strenge der Gesetze bestraft werden“ (Ibid. [§ 17]).

39 Die Theorie steht insofern im krassen Gegensatz zur Reform: „Die Theorie“, sagt Gilles Deleuze, „totalisiert sich nicht, sie vervielfältigt sich. Die Macht vollzieht ständig und von Natur aus Totalisierungen [...]: die Theorie ist von Natur aus gegen die Macht. Sobald sich eine Theorie an einem bestimmten Punkt festbeißt, wird die geringste praktische Konsequenz unmöglich, wenn sich nicht irgendwo eine Explosion ereignet. Aus diesem Grunde ist der Begriff der Reform so dumm und heuchlerisch. Entweder ist die Reform von Leuten erarbeitet, die sich für repräsentativ halten und die sich einen Beruf daraus machen, für die anderen, im Namen der anderen zu sprechen, so ist das ganze ein Unternehmen der Machthaber, in dem die Repression nur ausgeweitet wird. Oder es handelt sich um eine Reform, die von den Betroffenen selbst verlangt wird, dann ist es keine Reform mehr, sondern eine revolutionäre Aktion, die aufgrund ihres partiellen Charakters dazu bestimmt ist, die Totalität der Macht und ihrer Hierarchie in Frage zu stellen. [...] Tatsächlich kann das System in dem wir leben, nichts ertragen: daher seine radikale Zerbrechlichkeit an jedem Punkt und gleichzeitig seine globale Unterdrückungskraft.“ (Foucault/Deleuze 1972, 90)

Operationalisierung des Strafrechts. Durch sie werden die sogenannten „freiheitlichen Grundwerte“ der bürgerlichen Gesellschaft, deren universelle Verwirklichung sich aus der Sicht des Bürgertums im Verlauf des 19. Jahrhunderts ohnehin zunehmend als problematisch erwiesen hatte, mehr oder weniger stillschweigend abgelöst durch „pragmatische“ Zielsetzungen. Durch sie wird das Rechtssystem in eine Sammlung sozialtechnischer Maßnahmen transformiert, der Richter in einen Verwaltungsbeamten und das Rechtssubjekt, der Straftäter, in ein durch Psychiatrie, Psychologie, Pädagogik u. a. subjektiviertes Verwaltungsobjekt. Nach Otto Kirchheimer ist von den vielen Veränderungen, die die Strafrechtsverwaltung in Deutschland seit 1933 erfahren hat, die weitestgehende die ihrer Umwandlung in eine reine Verwaltungstechnik:

*Neue Vorschriften werden erlassen und wieder abgeändert; das Gewicht kann sich von Persönlichkeitsfaktoren auf die gesellschaftliche Situation verlagern; scharfe Strafen auf einem Gebiet und für eine bestimmte Klasse von Personen können durch pauschale Ausnahmeregelungen für andere Vergehen und Personengruppen kompensiert werden. Gleichzeitig besteht ein dauernder Prozess der Nivellierung der Gerichtsbarkeit vom Status eines unabhängigen Staatsorgans auf den einer Verwaltungsbürokratie. (Kirchheimer 1976, 211)*

Im Anschluss an Vilfredo Pareto und George Sorel kennzeichnet Hannah Arendt die Bürokratie als diejenige Staatsform, in der es niemanden mehr gibt - weder Einzelpersonen, noch Klassen, noch andere Interessengruppen - der selbstverantwortlich Macht ausübt: „[ ] in einer voll entwickelten Bürokratie gibt es, wenn man Verantwortung verlangt oder auch Reformen, nur den Niemand. Und mit dem Niemand kann man nicht rechten, ihn kann man nicht beeinflussen oder überzeugen, auf ihn keinen Druck der Macht ausüben. [...] und wo alle gleichermaßen ohnmächtig sind, haben wir eine Tyrannis ohne Tyrannen.“ (Arendt 1970, 80)

Das Strafjustizsystem wird in dem Maße zu einem reinen, d. h. willkürlich und anonym anwendbaren Verwaltungsinstrument für Delinquenz und andere Formen devianten Verhaltens, wie es gelingt, die Verantwortlichkeit für Gerichtsurteile, Bestrafungen, Besserungs- und Sicherungsmaßnahmen möglichst weit zu zerstreuen oder endlos zwischen verschiedenen Instanzen zirkulieren zu lassen (was auf dasselbe hinausläuft). Bereits Michel de Montaigne (1533-1592) bemerkte, es sei ein Irrtum, anzunehmen, dass durch die Schaffung einer Vielzahl von Gesetzen, die Machtvollkommenheit des Strafjustizsystems, insbesondere der Richter, beschränkt würde:

*Denn wir besitzen in Frankreich mehr Gesetze als die ganze übrige Welt zusammengenommen, und mehr, als nötig wäre, um sämtliche Welten des Epikur zu ordnen: ut olim flagitiis, sic nunc legibus laboramus<sup>40</sup>; und doch haben wir unsern Richtern so viel zu befinden und zu entscheiden gelassen, dass ihre Willkür nie mächtiger und ungebundener war. Was haben unsere Gesetzgeber gewonnen, wenn sie hunderttausend besonderer Fälle und Taten herausgreifen und hunderttausend Gesetze dafür geschaffen haben? Diese Zahl steht in keinem Verhältnis zu der unendlichen Mannigfaltigkeit des menschlichen Tuns. [...] Es besteht wenig Beziehung zwischen unserem Handeln, das in unaufhörlichem Wechsel begriffen ist, und den starren und unbeweglichen Gesetzen. Die spärlichsten, einfachsten wären die wünschenswertesten; und mehr noch, ich glaube, es wäre besser, überhaupt keine zu haben, als deren in solcher Unzahl zu haben, wie wir sie besitzen. (Montaigne 1992, 844)*

Die für das Dilemma bei der Entscheidung zwischen Tat- und Täterstrafrecht gefundene Kompromisslösung: ein eklektisches Gemisch aus theoretischen Bruchstücken beider Ansätze, auf dem die sogenannten strafrechtlichen „Vereinigungstheorien“ aufbauen, die wiederum „untereinander stark differieren, überwiegend aber darin übereinstimmen, dass sie die Strafe als vielschichtige Rechtsfolge verstehen“ (Lackner 1997, 286), bietet, wie Karl-Ludwig Kunz feststellt,

*[...] den unschätzbaren Vorzug, einerseits Behandlungsmaßnahmen der Rechtsbrechers zu rechtfertigen und andererseits eine Erklärung für den möglichen Fall des Scheiterns bereitzustellen. Gelingt die Resozialisierung des Straffälligen, so verdankt sich dies dem glücklichen Umstand, dass der therapeutische Hebel just an der Stelle angesetzt wurde, welcher im Einzelfall für das Zustandekommen kriminellen Verhaltens ausschlaggebend war; scheitert hingegen die Therapiebemühung, so erklärt sich dies aus den notgedrungen beschränkten Möglichkeiten einer Behandlung mit den Mitteln des Strafrechts, die eine durchgreifende Beeinflussung sämtlich vorhandener Anlage- und Umweltdefizite nicht zulassen. (Kunz 1994, 98)*

Unter Berufung auf die rechtsphilosophischen Grundsätze Kants und Hegels (1770-1831) vertritt die klassische Schule die Position, dass für eine strafrechtliche Verurteilung einzig und allein die Schuld des Täters, also die Tat-Täter-Beziehung ausschlaggebend ist (nach dem Grundsatz: nulla poena sine culpa: „Keine Strafe ohne Schuld“). An dieser Auffassung richtet sich auch das aktuelle Strafgesetzbuch aus, wenn es in § 46 („Grundsätze der Strafzumessung“) heißt: „Die Schuld des Täters ist Grundlage für die Zumessung der Strafe.“ Im darauffolgenden Satz wird die Strafzumessung aber zugleich abhängig von einer Prognose darüber gemacht, welche Wirkungen von der Strafe „für das künftige Leben des Täters in der Gesellschaft zu erwarten sind“. Wovon sollte man aber wiederum eine solche Prognose abhängig machen?

---

40 „Wie einst vom Verbrechen, so sind wir jetzt von Gesetzen geplagt.“ (Tacitus, Annales III, 25)

Angesichts der verschlungenen Wege, die wohl das künftige Leben eines jeden Menschen nehmen kann, muss das Gericht schon mit außergewöhnlichen prophetischen Gaben gesegnet sein, um dieser Forderung gerecht zu werden.<sup>41</sup> Vor allem aber macht der zitierte Satz deutlich, dass bei dem zu fällenden Urteil eben nicht primär über die Tat, sondern über das Leben des Täters gerichtet wird. Die Tatschuld bietet lediglich den Anlass für die Bestrafung.<sup>42</sup>

### 2.3.1 *Recht und Moral*

In seiner „Metaphysik der Sitten“ (1797) bezeichnet Kant das Strafrecht als „das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen“, als das Recht, „ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen“ (Kant 1954, 158). Ziel der Strafe ist die Vergeltung für die Tat, indem durch den auferlegten „Schmerz“ ein Ausgleich für den begangenen Rechtsbruch und damit *Gerechtigkeit* hergestellt wird. Diese Auffassung ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts

---

41 Neben der Anordnung bessernder und sichernder Maßregeln haben Legalitäts- und Gefährlichkeitsprognosen wohl kaum weitreichendere Konsequenzen als bei der Verurteilung zu lebenslanger Freiheitsstrafe. Wof-Dieter Narr appelliert in diesem Zusammenhang an die gutachterlich tätigen Psychologinnen und Psychologen, sowohl den Leitern von Haftanstalten und den zuständigen Gerichten, als auch der Öffentlichkeit deutlich zu machen, dass und warum solche Prognosen nur „exzessiv zurückhaltend und hochgradig vorbehaltsbestimmt“ möglich sind. Beruflich kompetente Psychologinnen und Psychologen müssten Prognosen, die Entscheidungen über das weitere Leben des Begutachteten zur Folge haben, geradezu verweigern: „Kein Wissenschaftler, welcher Güteklasse auch immer, ist dazu in der Lage, sein eigenes Verhalten oder das Verhalten anderer Menschen, insbesondere das Verhalten von Inhaftierten, in irgendeiner plausiblen Weise zukünftig vorauszusagen, wenn die Bedingungen unbekannt sind, in denen sich die Psychologin oder der Psychologe selber oder im Falle ihrer professionellen Prognose der oder die Inhaftierte zukünftig befindet. Haftanstalt, Gerichte und die Gesellschaft insgesamt müssen lernen, dass es nicht nur den einen oder anderen Prognoseirrtum gibt, sondern das solche Prognosen kontextlos unmöglich sind. Diejenigen, die Prognosen ohne genaues Kontextwissen aufstellen, machen ich schuldig.“ (Narr 1998, 118)

42 Noch deutlicher wird dieser täterstrafrechtliche Charakter des StGB im nächsten Absatz des § 46: Bei der Strafzumessung soll das Gericht die Umstände abwägen, die für und gegen den Täter sprechen; explizit werden dafür in Betracht gezogen: „die Beweggründe und die Ziele des Täters, die Gesinnung, die aus der Tat spricht, und der bei der Tat aufgewendete Wille, das Maß der Pflichtwidrigkeit; die Art der Ausführung und die verschuldeten Auswirkungen der Tat, das Vorleben des Täters, seine persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse sowie sein Verhalten nach der Tat, besonders sein Bemühen, den Schaden wiedergutzumachen, sowie das Bemühen des Täters, einen Ausgleich mit den Verletzten zu erreichen.“

immer stärker durch die Forderung nach einer psychologisch-pädagogischen Zielsetzung des Strafrechts verdrängt worden, die den Hauptzweck der Strafe in deren Abschreckungsfunktion sieht. Einer der ersten deutschen Vertreter dieser Position ist Anselm Feuerbach (1775-1833). Für Feuerbach stellt sich das Problem der Zurechnungsfähigkeit nicht mehr als Frage nach der Verantwortlichkeit des Täters, sondern als Frage nach seinen psychischen Eigenschaften. Er definiert die Zurechnungsfähigkeit als eine „Gemütseigenschaft des Übeltäters, vermöge welcher für den vorliegenden Fall der Übertretung in ihm die psychologische Möglichkeit der Wirksamkeit des Strafgesetzes begründet war“ (A. Feuerbach<sup>43</sup>, zit. n. Langelüddecke 1971, 17). Bei geistig Minderwertigen, die nicht voll zurechnungsfähig seien, müsse das Strafmaß daher erhöht werden, um den erwünschten Abschreckungserfolg zu erzielen. (Vgl. Langelüddecke 1971, 17)

Nach Kant soll dagegen die Strafe als „bloßes Übel“ für sich selbst gerechtfertigt sein: „so dass der Gestrafte, wenn es dabei bliebe und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verborgende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muss, es sei ihm Recht geschehen und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe als solcher muss zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus.“ (Kant 1993, 44f.) Die Strafe erhält nicht dadurch schon Rechtscharakter, dass sie ein Übel gegen ein anderes setzt. In seinen Vorlesungen über die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) kritisiert Hegel die Abschreckungstheorie Feuerbachs darin, dass sie den Menschen nicht als einen Freien voraussetze, sondern ihn durch die Vorstellung eines Übels zum Guten zwingen wolle. Das *Übel* werde dabei oberflächlich „als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein *Gutes* bestimmt.“ (Hegel 1970, 187) „Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt.“ (Ibid., 190)<sup>44</sup>

---

43 Anselm Feuerbach, 1805: *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*.

44 Ganz ähnlich schreibt Spinoza rund 150 Jahre zuvor in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ (1670): „In der Tat, wer jedem das Seine gibt, weil er den Galgen fürchtet, der handelt gezwungen durch den Befehl eines andern und die Furcht vor einem angedrohten Übel und kann nicht gerecht genannt werden. Wer dagegen jedem das Seine gibt, weil er den wahren Grund der Gesetze und ihre Notwendigkeit begreift, der handelt nach festem Entschlusse und aus eigenem, nicht fremden Antrieb und verdient daher gerecht genannt zu werden.“ (Spinoza 1967, 79)

Die klassische Strafrechtstheorie beruht auf einer strikten Trennung zwischen positivem Recht und Moral. Das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten gründet bei Kant in der Autonomie des Willens, d. h. in der Freiheit des Gebrauchs der praktischen Vernunft (vgl. Kant 1993, 39). Deren Grundgesetz, das Kant in der Formel des kategorischen Imperativs zusammenfaßt (vgl. *ibid.*, 36)<sup>45</sup>, leitet sich nicht aus irgendwelchen materialen bzw. empirischen Bedingungen ab, sondern *a priori* aus der reinen Vernunft. Die Formulierung konkreter Verhaltensregeln kann dagegen nur *a posteriori* erfolgen, weil diese Regeln aus sozialen Praktiken hervorgehen, die ständig neue Regeln erzeugen und erforderlich machen. Da die Moralität einer Handlung gerade darin besteht, dass sie auf einem freien Willen beruht, kann niemand rechtlich dazu gezwungen werden, sich moralisch richtig zu verhalten. Die Verschmelzung von positivem Recht und Moral würde sowohl die Grundlagen menschlicher Freiheit (die Autonomie des Willens), als auch die der Moralität aufheben (die freie Willensentscheidung zu einer moralischen Handlung).

Das Problem des Rechts besteht nicht in der Aufzählung bestimmter Verhaltensvorschriften: es sagt uns weder was wir tun müssen, noch was gerecht ist: „Seine Aufgabe“, schreibt François Ewald über die liberalistische Rechtsauffassung Kants, „ist es vielmehr festzulegen, unter welchen Bedingungen so etwas wie eine Gerechtigkeitsregel möglich ist, was also gerechterweise zu einer Verpflichtung gemacht werden kann.“ (Ewald 1993, 76) Kants klassischer Definition zufolge ist das Recht der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann (vgl. Kant 1954, 34f.). „Das Recht sagt mir nicht, was ich tun muss - auch wenn das positive Recht bestimmte Regeln enthält, denen ich bei der Strafe von Sanktionen gehorchen muss. Das Recht zwingt mich lediglich zu überprüfen, ob die Handlung, die ich beabsichtige, dem Prinzip der Koexistenz der Freiheiten genügt.“ (Ewald 1993, 76) Der strafrechtliche Zwang gehört der Ordnung der Reaktion und nicht der Aktion an: er ist Notwehr. Man kann jemanden mit rechtlichen Mitteln nicht dazu zwingen, etwas zu tun, man kann ihn lediglich daran hindern. Und dieser Zwang ist nur dann rechtlicher Natur, wenn das, was er verhindert, gegen das Prinzip der Koexistenz der Freiheiten verstößt: „Eine juristische Aussage stellt keine Verhaltensregel auf, sondern eine Beurteilungsregel eines Verhaltens, die dieses Verhalten vom Gesichtspunkt eines universellen Gesetzes der Freiheit aus beurteilbar macht und die

---

45 „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant 1993, 36)

Entscheidung ermöglicht, ob in diesem Fall der Einsatz von Zwang gerechtfertigt, d. h. notwendig ist.“ (Ibid., 77f.) Die Funktion des positiven Rechts besteht somit nach Kant in einer gleichzeitigen Universalisierung und Begrenzung staatlichen Zwangs, der damit zur Voraussetzung bürgerlicher Freiheit und Gleichheit wird.

Karl von Birkmeyer, ein Vertreter der klassischen Strafrechtstheorie und gleichzeitig einer der Hauptwidersacher Franz von Liszts im juristischen Schulenstreit der Jahrhundertwende, stellt im Jahre 1906 fest: „Wenn die Anhänger der Schutzstrafe das Verbrechen lediglich als *Anlaß* zur Bestrafung wollen gelten lassen, so steht das in unversöhnlichem Widerspruch zu ihrer Charakterisierung der Strafe als Vergeltung.“ Und weiter befürchtet er: „Der Grundsatz, dass nicht die Tat, sondern der Täter zu bestrafen sei, führt konsequent verfolgt zur Beseitigung des Strafbegriffs und zur Ersetzung desselben durch den Begriff der Behandlung; damit aber zugleich zur Auflösung des Strafrechts und zur Ersetzung desselben durch soziale Hygiene.“ (K. von Birkmeyer<sup>46</sup>, zit. n. Kammeier 1996, 33 u. 34) Von Birkmeyer wirft damit die wichtige Frage auf, ob das Täterstrafrecht noch angemessen als „Recht“ charakterisiert werden kann und inwiefern eine Koexistenz von klassischem Strafrecht und Täterstrafrecht denkbar ist.

Der Schwerpunkt der klassischen Strafrechtstheorie liegt auf der Produktion von Aussagen über die Illegalität der Delinquenz. Zentrale Probleme sind die Willensfreiheit, die Frage der Schuld und der Verantwortlichkeit, die Abgrenzung von Recht und Unrecht, von moralischen und rechtlichen Pflichten, sowie die logisch widerspruchsfreie Herleitung von Rechtsgrundsätzen aus den Gesetzen der reinen Vernunft und des freien Willens. „Alle Rechtssätze“, sagt Kant, „sind Rechtssätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze.“ (Kant 1954, 57) Als solche sind sie Gegenstand einer Metaphysik und nicht der empirischen Wissenschaften. Für Hegel ist die Rechtswissenschaft daher ein Teilgebiet der Philosophie (vgl. Hegel 1970, 30):

*„Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ (Ibid., 46) Das an und für sich seiende Recht grenzt Hegel von der Willkür der tatsächlich geltenden (empirischen) Rechtsprechung ab: „Seine Vernunft muss dem Menschen im Rechte entgegenkommen; er muss also die Vernünftigkeit des Rechts betrachten, und dies ist die Sache unserer Wissenschaft, im Gegensatz der positiven Jurisprudenz, die es oft nur mit Widersprüchen zu tun hat.“ (Ibid., 17 [Fußnote])*

---

46 Karl von Birkmeyer, 1906: *Strafe und sichernde Maßnahmen*. München, S. 12 u. 20.

### 2.3.2 Anlage und Milieu

Obwohl auch die moderne Strafrechtstheorie sich scheinbar innerhalb des Rechtsdiskurses bewegt, sind ihre Probleme doch völlig andere. Die Rechtsphilosophie wird von ihr eher im Vorbeigehen berührt. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nicht das Recht, sondern der durch Polizei, Justizverwaltung und Gefängnis, sowie durch Medizin, Kriminologie, Psychologie, Soziologie etc. objektivierte Delinquent.

Die Theorie des Täterstrafrechts hat ihren Ursprung in zwei grundsätzlich verschiedenen Annahmen über die Ursachen von Verbrechen und Kriminalität: einerseits geht sie auf anthropologische Erklärungsansätze zurück, wonach das Verbrechen Folge einer angeborenen Disposition des Verbrechers zu kriminellen und sittenwidrigen Verhaltensweisen ist; andererseits beruht sie auf milieutheoretischen Deutungen, die besagen, dass das sozio-ökonomische Umfeld und die Erfahrungen, die der Delinquent im Laufe seines Lebens darin macht, ihn zum Verbrechen treiben. In zwei Punkten stimmen allerdings beide Erklärungsprinzipien miteinander überein: erstens wird der Täter stets als unfrei gesetzt - im einen Fall ist er das Objekt eines übermächtigen biologischen Triebes, im anderen wird sein Handeln durch Umwelteinflüsse bestimmt - und zweitens erfolgt die Begründung beider Theorien unter Rückgriff auf empirische, „wissenschaftliche“ Untersuchungen, deren Datenmaterial mit Hilfe bestimmter polizeilicher Beobachtungsverfahren<sup>47</sup>, sowie durch ärztliche und sozialwissenschaftliche Studien des Körperbaus bzw. des Verhaltens von Gefängnis- und Psychatrieinsassen gewonnen wird.

Die Idee einer naturhaften Veranlagung zum Verbrechen wird gegen Ende des 18. Jahrhunderts von dem Schweizer Pfarrer Johann Caspar Lavater (1741-1801) entwickelt. Lavater studiert die Gesichtszüge hingerichteter Straftäter und leitet daraus eine „Kriminalphysiognomie“ ab. (Vgl. Kunz 1994, 91) Seine „Physiognomischen Fragmente“ (1775 und später) werden viel gelesen und geben Anlaß zu zahlreichen Spekulationen über den Zusammenhang äußerer Körpermerkmale und innerer Charaktereigenschaften, an denen sich u. a. auch Zeitgenossen wie Goethe (1710-1782) mit Begeisterung beteiligen (vgl. Goethe 1959, 428-471). Weniger euphorische Zeitgenossen, wie Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), stellen dagegen schon damals fest: „Niemand kennt seine guten und bösen Fähigkeiten alle. [...] Ich glaube,

---

47 Zur Herausbildung und Praxis des „polizeilichen Blicks“ im 19. Jahrhundert und dessen Verhältnis zur Physiognomik und Anthropometrie vgl. Becker 1992.

wenn wir den Menschen genau kennten, so würden wir finden, dass die Auflösung selten unmöglich werden würde, und dass, wenn wir diejenigen meiden wollten, die unter einem gewissen System von Umständen gefährlich werden können, wir 99 von 100 meiden müssten.“ (Lichtenberg 1778, 269)

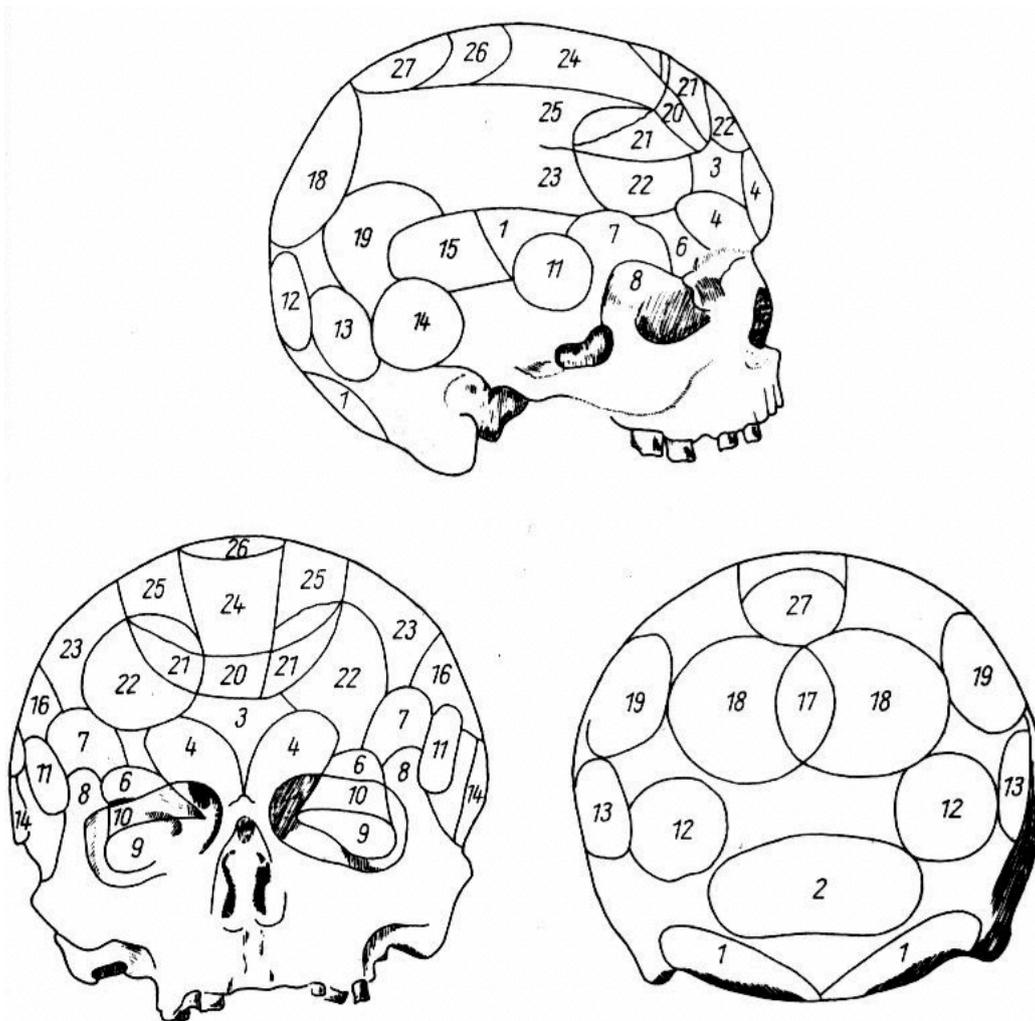


Abbildung 2: Phrenologische Karte zur Lokalisation psychischer Vermögen (nach Gall): 1 das Organ des Geschlechtstriebes, 2 das Organ der Kinder- und Jugendliebe, 3 das Organ der Erziehungsfähigkeit, 4 das Organ des Ortssinns, 5 das Organ des Personensinns (in den Augenhöhlen), 6 das Organ des Farbensinns, 7 das Organ des Tonsinns, 8 das Organ des Zahlensinns, 9 das Organ des Wortsinns (in der Augenhöhle), 10 das Organ des Sprachsinns (ebd.), 11 das Organ des Kunstsinns, 12 das Organ der freundschaftlichen Anhänglichkeit, 13 das Organ des Raufsinn, 14 das Organ des Mordsinns, 15 das Organ der Schlaueit, 16 das Organ des Diebssinns, 17 das Organ des Höhsinns, 18 das Organ der Ruhmsucht und Eitelkeit, 19 das Organ der Bedächtigkeit, 20 das Organ des vergleichenden Scharfsinns, 21 das Organ des Tiefsinns, 22 das Organ des Witzes, 23 das Organ des Induktionsvermögens, 24 das Organ der Gutmütigkeit, 25 das Organ des Darstellungsvermögens, 26 das Organ der Theosophie, 27 das Organ der Festigkeit (aus: Lurija 1992, 16).

Anfang des 19. Jahrhunderts erweitert der Anatom Franz Josef Gall (1758-1828) die Physiognomik um die Sichtweise der Phrenologie, durch die es möglich werden soll, von der Form des Schädels auf die Ausprägung bestimmter Hirnteile zu schließen, denen Gall, in Form topologischer Karten, bestimmte moralische und geistige Funktionen zuschreibt (siehe Abbildung 2). Unter anderem lokalisiert er ein Organ des „Diebssinns“, des „Raufsinns“ und des „Mordsinns“ (wobei letzteres in beunruhigender Nähe zum Organ des „Schlausinns“ liegt). Die phrenologische Lehre Galls wird später von Auguste Comte (1798-1857) zur Begründung seiner soziologischen Moraltheorie des Altruismus aufgegriffen (s. u., Abschnitt 3.3.).

In dem Buch „l'uomo delinquente“ (1876) entwickelt der Arzt Cesare Lombroso (1836-1909) die biologistischen Kriminalitätstheorien seiner Zeit zu einem umfassenden kriminalanthropologischen Erklärungsansatz weiter, der zu einer der einflussreichsten Lehren auf diesem Gebiet wird. Überzeugend wirkt vor allem Lombrosos Verknüpfung der Vererbungstheorie krimineller Anlagen mit Darwins Theorie der natürlichen Auslese, wonach der Verbrecher einen Rückfall in der Evolutionsgeschichte darstellt. Durch Körpervermessungen will Lombroso ermittelt haben, dass Kriminelle eher den Affen als den Menschen gleichen (vgl. Gould 1988, 131). Er nennt diese körperlichen Anzeichen der Affenartigkeit bei Verbrechern „Stigmata“, ein Ausdruck, der auf schwer nachvollziehbare Weise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch zum Gegenstand zahlreicher soziologischer Abhandlungen wird, ohne dass dabei jedoch näher auf dessen zweifelhafte Herkunft und Bedeutung im 19. Jahrhundert eingegangen würde (vgl. etwa Goffman 1967)<sup>48</sup>. Da die Kriminalität des geborenen Verbrechers

---

48 Es ist kaum möglich, Goffmans soziologischen „Klassiker“ zu diesem Thema ohne ein gewisses Unbehagen zu lesen. Zwar betont Goffman in seiner Einleitung, dass der Terminus „Stigma“ stets in Bezug auf eine zutiefst diskreditierende Eigenschaft gebraucht werde und dass es in der Soziologie statt Eigenschaftsbegriffen einer Begriffssprache der Relationen bedürfe, dennoch versucht er, den Stigmabegriff durch eine neue Definition als soziologische Kategorie zu erhalten (vgl. Goffman 1967, 12). Trotz des selbst erhobenen Anspruchs, „Stigmatisierung“ im weiteren Verlauf seiner Abhandlung als relationales und soziales Phänomen zu behandeln, nimmt Goffman stets die Perspektive der „Normalen“ ein und gibt dabei Sätze von sich wie: „Von der Definition her glauben wir natürlich, dass eine Person mit einem Stigma nicht ganz menschlich ist.“ (Ibid., 13) Rasse, Nation und Religion sind für ihn „phylogenetische Stigmata“, „die gewöhnlich von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden und alle Mitglieder einer Familie in gleicher Weise kontaminieren“ (ibid.). An anderer Stelle ist von einem „Berufsverbrecher“, dann, nicht weniger abwertend, von einem „Krüppel“ die Rede und schließlich spricht Goffman generell vom „Fehler der Stigmatisierten“ (ibid., 26), ohne dass der geringste Versuch einer Relativierung erkennbar wird.

eine Folge körperlicher und geistiger Atavismen ist, folgt umgekehrt, dass bei „rassisch minderwertigen Völkern“ und „Wilden“, ja sogar bei Tieren, ein vermehrtes Auftreten krimineller Verhaltensweisen zu erwarten ist:

*Wenn manche Menschen wie Affen aussehen, Affen jedoch von sanftem Gemüt sind, ist dieses Argument widerlegt. Daher widmete Lombroso den ersten Teil seines Hauptwerks [...] dem vermutlich grotesksten Ausflug in den Anthropomorphismus, der je veröffentlicht wurde - einer Analyse des kriminellen Verhaltens von Tieren. Als Beispiel zitiert er eine Ameise, die von blinder Wut getrieben eine Blattlaus mordet und zerfleischt; eine ehebrecherische Störchin, die zusammen mit ihrem Liebhaber ihren Gatten tothackt; eine kriminelle Vereinigung von Bibern, die sich zusammentun, um einen einsam hausenden Artgenossen zu ermorden; ein Ameisenmännchen, dass sich mangels Ameisenweibchens an einer Arbeiterin mit ihren verkümmerten Geschlechtsorganen verging, was bei dieser große Schmerzen und den Tod verursachte; er bezeichnet sogar die Tatsache, dass manche Pflanzen Insekten fressen als ein »Äquivalent des Verbrechens«. (Gould 1988, 132)*

Nachdem der erhöhte Kriminalitätshang bei Tieren erfolgreich nachgewiesen ist, fällt es Lombroso nicht weiter schwer, ähnliche Beobachtungen auch bei afrikanischen Volksstämmen, Zigeunern, Epileptikern und schließlich sogar bei Kindern anzustellen.<sup>49</sup> Das Kind, als vorgeschichtlicher Erwachsener, ist ein lebender Primitiver: „Eine der wichtigsten Entdeckungen meiner Schule ist, dass sich im Kind bis zu einem gewissen Alter die bedauerlichsten Neigungen des Verbrechers manifestieren. Die Keime der Straffälligkeit finden sich normalerweise sogar im Anfangsstadium eines Menschenlebens.“ (C. Lombroso<sup>50</sup>, zit. n. Gould 1988, 134) Unsere Wahrnehmung kindlicher Unschuld ist ein Klassenvorurteil, das dadurch entsteht, dass

---

49     Andere haben die Regressionshypothese auch auf Menschen übertragen, die unter den Bedingungen geistiger Behinderungen leben. Der englische Arzt John Langdon Haydon Down veröffentlicht 1866 einen Aufsatz mit dem Titel „Observations on an ethnic classification of idiots“, in dem er die unterschiedlichen Formen der „Idiotie“ als Entartungserscheinungen der „europäischen Rasse“ deutet und versucht, deren körperliche Anomalien den verschiedenen „niederen Rassen“ zuzuordnen: „Er fand Idioten der »äthiopischen Spielart« - »weiße Neger, obgleich europäischer Abstammung« - weitere vom malaiischen Typ und »menschenähnlichen Völkern, die mit fliehender Stirn, vorstehenden Jochbögen, tief liegenden Augen und einer leicht affenähnlichen Nase ursprünglich den afrikanischen Kontinent bewohnten«. Andere wiederum ähnelten im Aussehen »der großen mongolischen Familie«. Eine sehr große Zahl geborener Idioten »sind typische Mongolen.« (Gould 1988, 143) Bis heute wird die Chromosomenanomalie „Trisomie 21“ „Mongolismus“ bzw. „mongoloide Idiotie“ genannt und deren körperliches Erscheinungsbild dem Rassisten Down zu Ehren als „Down-Syndrom“ bezeichnet.

50     Cesare Lombroso, 1895: Criminal anthropology applied to pedagogy. In: Monist, H. 6, S. 53.

wir aus Bequemlichkeitsgründen die natürlichen Neigungen unserer Kinder unterdrücken: „Jemand, der in den höheren Klassen lebt, hat keine Vorstellung von der Gier von Säuglingen nach alkoholischen Getränken, doch in den niederen Klassen ist es nur zu alltäglich, sogar Säuglinge Wein und Spirituosen mit großem Genuß trinken zu sehen.“ (C. Lombroso<sup>51</sup>, zit. n. Gould 1988, 134) Ähnlich faszinierend wie diese tiefen Einsichten in den Alltag der niederen Klassen und die Primärbedürfnisse von Säuglingen, sind auch Lombrosos Äußerungen über die Behandlungsmöglichkeiten bei angeborenem kriminellm Hang und die Aussichten auf Besserung:

*Wirklich gibt es für erwachsene geborene Verbrecher nicht viel Heilmittel; man muss sie eben für immer in Anstalten für Unverbesserliche internieren oder ganz beseitigen, wenn ihre Unverbesserlichkeit sie allzu gefährlich macht und sie dazu treiben kann, wiederholt das Leben der ehrlichen Leute zu bedrohen. Aber bei jugendlichen Personen könnte man, auch wenn sie geborene Verbrecher sind, andere, weniger grausame Massregeln versuchen, indem man ihre Neigungen für irgend ein Handwerk oder einen Beruf ausnützt, der ihren schlechten Leidenschaften eine gewisse Befriedigung gewähren, sie also gewissermassen in geregelte Bahnen leiten und zu weniger gefährlichen Resultaten führen könnte; die Blutdürstigen, Mordlustigen lasse man z. B. Schlächter werden, oder ins Militär eintreten, das manchmal ja auch nicht viel mehr als eine offizielle Schlächtereier ist; für athletisch Beanlagte würde der Cirkus, für geschlechtlich allzu stark erregbare Frauen die Prostitution ein geeignetes Feld darbieten. Damit würde eine Art von Präventivmitteln geschaffen, die dem gesellschaftliche Organismus nicht schaden, ja zum Teil nützen könnten. (C. Lombroso<sup>52</sup>, zit. n. Kunz 1994, 96)*

So absurd einem Lombrosos Annahmen und Vorschläge heute auch vorkommen mögen, darf man doch nicht vergessen, welch enormen Einfluss diese Ideen Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts auf den strafrechtlichen, psychiatrischen und eugenischen Diskurs hatten und dass bis in die 1970er Jahre Werke wie Ernst Kretschmers „Körperbau und Charakter“ (1. Aufl. 1931) oder Eugen Bleulers „Lehrbuch der Psychiatrie“ (1. Aufl. 1916) in immer wieder neuen Auflagen erschienen, in denen Lombrosos Ansätze entweder in direkter Tradition fortgeführt (vgl. Kretschmer 1951, Kap. 16)<sup>53</sup> oder zumindest seine großen Verdienste für das Studium

---

51 Cesare Lombroso, a. a. O., S. 56.

52 Cesare Lombroso, 1894: *Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien*. Leipzig, S. 378f.

53 Kretschmer, der einerseits feststellt, dass „der Verbrecher“, „der Mörder“ und „der Dieb“ nicht Ausgangspunkt für konstitutionelle oder erbbiologische Typenbildungen sein können, schreibt andererseits: „Allerdings haben bestimmte Gruppen von schweren Gewohnheitsverbrechern das unter sich gemeinsam, dass sie zu den schwer erblich Entarteten gehören; sie weisen daher auch konstitutionell mehr körperliche Dysplasien (»Entartungszeichen«) auf als der Durchschnitt der gesunden Bevölkerung. Die

und die Behandlung des Verbrechers anstelle der einfachen Repression gerühmt werden (vgl. Bleuler 1972, 564)<sup>54</sup>. Der Verhaltensforscher Konrad Lorenz spricht noch in den 80er Jahren von einer „Verhausschweinung des Menschen“ als Zivilisationseffekt mangelnder natürlicher Auslese und sieht darin eine der Hauptursachen für den moralischen und sittlichen Verfall des Abendlandes, der sich u. a. in erhöhten Kriminalitätsraten zeigt.<sup>55</sup> Biologistische Theorien kriminellen Verhaltens sind nach wie vor weit verbreitet. Nur werden sie am Ende des 20. Jahrhunderts weniger unter Bezugnahme auf die Evolutionsbiologie, als vielmehr im Rückgriff auf die moderne Hirnforschung, Biochemie und Humangenetik gerechtfertigt (vgl. Kunz 1994, 108-119).

Die Gegenposition zur Kriminalanthropologie des 19. Jahrhunderts wird durch den Gerichtsmediziner Alexandre Lacassagne (1843-1924), sowie den Juristen und Soziologen Gabriel Tarde (1843-1904) begründet. Beide sind Vertreter einer soziologistischen Milieu-Theorie, derzufolge das Verbrechen sozial determiniert ist. Bei Tarde wird es vor allem als ein Nachahmungseffekt erklärt (vgl. Mannheim 1974, 545). Tarde wendet sich der Soziologie aus kriminologischem Interesse zu und gilt als einer der schärfsten Widersacher Lombrosos. Diese Auseinandersetzung, die als „Anlage-Umwelt-Streit“ in die Geschichte der Kriminologie eingeht, wird erst mit dem „Vereinigungsgedanken“ der modernen Strafrechtstheorie Franz von Liszts beigelegt, der die versöhnliche Formel ausspricht: „Das Verbrechen ist [...] wie jede menschliche Handlung, das notwendige Ergebnis aus der teils angeborenen Eigenart des Täters einerseits, der ihn im Augenblick der Tat umgebenden gesellschaftlichen, insbesondere

---

Dysplasien der Verbrecher haben aber nichts, was nur für sie typisch wäre, es sind, wie man logischerweise erwarten muss, ungefähr dieselben wie die der Schwachsinnigen oder der schweren Formen von Erbkrankheit (Schizophrenien und Epilepsien), Unebenmäßigkeiten des Wuchses, teilweise Hypertrophien und Hypoplasien an Gesicht, Schädel, an einzelnen Gliedabschnitten und Organen, Anomalien der Behaarung, der Hautbeschaffenheit, Einsprengungen von abnormer Blutdrüsenfunktion im Körperbau u. a.“ (Kretschmer 1951, 282)

54 Bleuler distanziert sich zwar teilweise von Lombrosos Begriff der „moralischen Idiotie“ und der Vorstellung angeborener moralischer Defekte, da diese sich nicht beweisen ließen, meint aber, dass umgekehrt auch der Gegenbeweis fehle und es somit nicht auszuschließen sei, „dass nicht doch eine vererbte Anlage beim moralischen Defekt eine wichtige Rolle spielt.“ (Bleuler 1972, 565)

55 Schon 1943 warnte Lorenz vor der Tolerierung „moralisch Minderwertiger“, die er als „schwere Gefahr für die Volksgemeinschaft“ bezeichnete (vgl. Assheuer, Thomas/Sarkowicz, Hans, 1992: *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*. München [Beck], S. 173).

wirtschaftlichen Verhältnisse andererseits.“ (F. von Liszt<sup>56</sup>, zit. n. Kunz 1994, 97) Analog zur späteren Vereinigung von Tat- und Täterstrafrecht, wird bereits in der Theorie des Täterstrafrechts ein Kompromiss zwischen zwei prinzipiell unvereinbaren Positionen geschlossen. Aus „pragmatischen Gründen“ werden deren Widersprüche durch willkürliche Grenzziehungen beseitigt. Aus der Vorstellung eliminiert wird aber vor allem auch das tätige Individuum, das nach von Liszts „Vereinigungsgedanken“ in jedem Fall das Subjekt (im wörtlichen Sinne von lat. *subjectum* = „das Unterworfene“) angeborener und äußerlicher Faktoren ist.

## 2.4 Verminderte Zurechnungsfähigkeit

Noch heute sind „biologisch“ definierte Normabweichungen Gegenstand der bessernden und sichernden Maßregeln. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Kategorie der „verminderten Zurechnungsfähigkeit“, die 1933 mit dem Gewohnheitsverbrechergesetz neu in das Strafgesetzbuch aufgenommen wird. Durch sie hat sich ein neues Feld für das Zusammenspiel von Justiz und Psychiatrie eröffnet.<sup>57</sup> Es wirkt zunächst ein wenig verwunderlich, dass sich ausgerechnet die Nationalsozialisten zur Einführung einer solch mildtätigen Regelung durchgerungen haben sollen. Die Verwunderung lässt jedoch schnell nach, wenn wir unseren Blick auf die praktischen Auswirkungen dieser Reform richten.

Nach der alten Fassung des § 51 StGB von 1871 ist eine strafbare Tat dann nicht vorhanden, „wenn der Thäter zur Zeit der Begehung der Handlung sich in einem Zustande von Bewusstlosigkeit oder krankhafter Störung der Geistesthätigkeit befand, durch welchen seine freie Willensbestimmung ausgeschlossen war.“ Wo keine schuldhaftige Handlung festgestellt werden kann, ist auch keine strafrechtliche Verurteilung möglich. Das Gerichtsverfahren muss in diesem Fall eingestellt werden. Wird der Täter als gefährlich eingestuft, so regelt das Polizeirecht, ob er gegebenenfalls in einer Pflege- und Heilanstalt unterzubringen ist.<sup>58</sup> Demgegenüber besagt die neue Fassung, dass eine strafbare Handlung nicht vorliegt, „wenn der Täter zur Zeit

---

56 Franz von Liszt, 1905: *Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge*. 2. Band. Berlin, S. 65.

57 Gleiches gilt für das sogenannte „Erbgesundheitsgesetz“: Mit seiner Verkündung war die Einrichtung von Erbgesundheitsgerichten verbunden, in denen jeweils ein Richter und zwei als beisitzende Richter fungierende Ärzte über die Anträge auf Zwangssterilisation entschieden. Man schätzt, dass davon bis Kriegsende zwischen 350.000 und 400.000 umgesetzt wurden.

58 Für die preußische Gesetzgebung vgl. § 10, Theil II, Titel 17, sowie §§ 341 bis 348, Th. II, Tit. 18 des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staate von 1794 (ALR).

der Tat wegen Bewusstseinsstörung, wegen krankhafter Störung der Geistestätigkeit oder wegen Geistesschwäche unfähig ist, das Unerlaubte der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.“ Außerdem *kann* die Strafe wegen verminderter Zurechnungsfähigkeit abgemildert werden, wenn diese Fähigkeit aus denselben Gründen zur Tatzeit erheblich eingeschränkt war. Es lassen sich somit zwei wesentliche Unterschiede zur früheren Rechtsprechung feststellen:

Erstens wird in der Neufassung des § 51 StGB die Personengruppe, auf die die Vorschrift anzuwenden ist, erheblich erweitert, indem der Ausdruck „Bewusstlosigkeit“ durch „Bewusstseinsstörung“ ersetzt wird und als neue Zielgruppe die „Geistesschwachen“, aber auch die „Asozialen“ und „kriminellen Psychopathen“ mit in die Regelung einbezogen werden. Vor allem für letztere wird der juristisch nur schwer zu definierende und zudem mit einer „Kann“-Bestimmung verknüpfte Begriff der „verminderten Zurechnungsfähigkeit“ eingeführt. Ferner ist für diese Personengruppe neben den bereits bestehenden Heil- und Pflegeanstalten, Arbeitshäusern und Trinkerheilanstalten, die Schaffung eines eigenen Anstaltstyps vorgesehen: die sogenannte „Sonder-“, oder „Sicherungsanstalt“. Mit diesen neuen Institutionen verbunden ist auch die Einrichtung erbbiologischer Forschungsstellen.

Zweitens wird bei der Schuldzuschreibung das Kriterium des „freien Willens“ abgelöst durch die „Fähigkeit, das Unerlaubte der Tat einzusehen“.<sup>59</sup> Dieser Wechsel weist auf eine grundlegende Veränderung in der Zielsetzung des Bestrafens hin. Man vermeidet es, die Verantwortlichkeit des Täters für seine Tat herauszustellen und fragt stattdessen, ob er zum Zeitpunkt der Tat fähig war, die ihm drohende Strafe vorherzusehen und entsprechend zu handeln.

---

59 Dabei umfasst „das Unerlaubte der Tat“ in der nationalsozialistischen Rechtsprechung nicht nur Verstöße gegen das kodifizierte Recht, sondern auch solche, die die herrschenden Sitten und Moralvorstellungen oder das sogenannte „gesunde Volksempfinden“ verletzen. Diese Gleichsetzung von rechtlicher und moralischer Ordnung entspricht einer allgemeinen Tendenz der nationalsozialistischen Strafrechtstheorie, einerseits das Postulat der materiellen Rechtsordnung (Legitimität) durch die rein formale Deduktion aus dem Recht (Legalität) zu ersetzen und andererseits den rein formalen Verbrechensbegriff durch das Motiv der materiellen Rechtsordnung zu verdrängen: „Die Gesellschaftsordnung der »rassischen Gemeinschaft« postuliert die Identität von Recht und Moral. Durch diese Gleichsetzung wird die gegebene Ordnung theoretisch als unantastbar und gerecht akzeptiert. Praktisch hingegen vertritt die deutsche [Strafrechts-; Anm. T. H.] Literatur nicht länger die Auffassung, dass Handlungen, die formal durch das Gesetz verboten sind, aber im höheren Interesse des Landes vollzogen werden, nicht *per se* strafbar sind. Wie in jeder anderen etablierten Ordnung besteht weiterhin der Widerspruch zwischen »legal« und »legitim«.“ (Kirchheimer 1976, 189)

1975 wird der Begriff der „Zurechnungsfähigkeit“ durch den der „Schuldfähigkeit“ ersetzt, ohne dass sich dabei allerdings vom Prinzip her eine wesentliche Änderung ergibt. Weiterhin erklären die Kategorien der „Schuldunfähigkeit“ (§ 20 StGB) bzw. der „verminderten Schuldfähigkeit“ (§ 21) den Delinquenten zu einem seelisch oder geistig Gestörten oder gar Abartigen<sup>60</sup>. Ein juristischer Fall wird so zu einem Fall für die Psychiatrie. Man gesteht dem Delinquenten mildernde Umstände zu, bestraft und kontrolliert ihn aber dafür durch die psychiatrische „Behandlung“ um so härter und umfassender:

Mitte der 80er Jahre wurde der Fall eines Mannes bekannt, der 1968 im Zustand „erheblich verminderter Zurechnungsfähigkeit“ einen Pelzmantel gestohlen hatte und dafür beinahe 17 Jahre im psychiatrischen Maßregelvollzug verbringen musste, obwohl die verhängte Freiheitsstrafe lediglich 9 Monate betrug (vgl. Nowara 1995, 21ff.). Der Gutachter diagnostizierte eine zeitweise auftretende schizophrene Psychose und leitete daraus ab, dass der Verurteilte auch künftig straffällig werden würde, zumal er bereits wegen mehrerer Eigentumsdelikte vorbestraft war. Die Gründe, die die Strafvollstreckungskammer in den folgenden Jahren für die weitere Vollstreckung der Unterbringung angab, richteten sich nach Stellungnahmen der psychiatrischen Klinik, die besagten, dass der Patient sich nicht an die Verhaltensregeln der Einrichtung anpasse, dass seine Wahnideen noch nicht abgeklungen seien und er sich weigere, die verordneten Medikamente einzunehmen. Ein Sachverständigengutachten, das Anfang der 80er Jahre eingeholt wurde, ging davon aus, dass, bei einer guten Vorbereitung der Entlassung, von dem Patienten keine weiteren Straftaten zu erwarten seien. Allerdings wurde vermutet: „würde er nach zehnjähriger Unterbringung ohne Vorbereitung in die Freiheit entlassen

---

60 Der in § 20 StGB enthaltene Begriff der „seelischen Abartigkeit“ ist dabei nicht etwa eines der zahlreichen Relikte der rassistischen Terminologie des nationalsozialistischen Strafrechts, sondern wurde erst mit dem Reformentwurf von 1962 in das StGB eingeführt (vgl. Wegener 1989). An dessen Ausarbeitung waren u. a. Kurt Schneider, Ernst Kretschmer, Werner Villinger und Friedrich Panse beteiligt, Psychiater also, die zwischen 1933 und 1945 durch ihre Gutachtertätigkeit und andere Formen der Mitwirkung an den sogenannten „Euthanasie“-Maßnahmen beteiligt waren (Panse war bspw. Mitglied des Erbgesundheitsobergerichts Köln und Lehrbeauftragter für Rassenhygiene an der Universität Bonn [vgl. Blasius 1994, 167]). Der Begriff „seelische Abartigkeit“ ist vor allem deshalb in das Strafgesetzbuch eingeführt worden, um auch solche Störungen als Merkmal von Schuldunfähigkeit klassifizieren zu können, die sich nicht ohne weiteres dem psychiatrischen und psychologischen Krankheitsbegriff zuordnen lassen. Außerdem fungiert dieser Begriff, wie Wilfried Rasch süffisant feststellt, als „eine Art terminologischer Denkkettel für Straffällige, die ohne psychiatrischen Segen Krankheit und Einschränkung der Schuldfähigkeit für sich geltend machen wollen“ (Rasch 1986, 35).

werden, bestünde erhebliche Gefahr, dass er wiederum rechtswidrige Taten begehen werde.“ (Zit. n. Nowara 1995, 23) Damit schien der juristisch-psychiatrische Zirkel, den die Gerichte, das Krankenhaus und die Gutachter um den gefährlichen Pelzdieb errichtet hatten, endgültig geschlossen zu sein. Erst eine Entscheidung des Bundesverfassungsgericht (Urteil vom 8. 10. 1985, AZ -2BvR 1150/80- und -2BvR 1504/82-), in der ausdrücklich auf die Frage der Verhältnismäßigkeit eingegangen wurde, schuf die Voraussetzung dafür, dass der Patient schließlich entlassen werden konnte. Trotz gegenteiliger Prognosen, trat der Patient nie wieder so auffällig in Erscheinung, dass die Entlassung auf Bewährung hätte widerrufen werden müssen. (Vgl. Nowara 1995, 24)

Bei der Anwendung der §§ 20 und 21 StGB wird vorausgesetzt, dass sich bestimmte „biologisch anomale Zustände“ des Täters in bestimmter Weise auf seine Psyche auswirken (vgl. Lackner 1997, 140). Diese Auswirkungen müssen so gravierend sein, dass sie die Fähigkeit ausschließen, „entweder das Unrecht der Tat einzusehen (intellektueller Faktor: Einsichtsfähigkeit, Unterscheidungsvermögen) oder nach dieser Einsicht zu handeln (voluntativer Faktor: Steuerungsfähigkeit, Hemmungsvermögen).“ (Ibid., 144) Das Gesetz erfasst damit noch in etwa denselben Teil der Bevölkerung, der 1933 als „rassisch minderwertig“ und „erbkrank“ bezeichnet wurde, nur dass man jetzt von „biologischer Abnormität“ und „seelischer Abartigkeit“ spricht (was nicht weniger mystisch ist). Drei Gruppen führt das Gesetz auf:

(a) *Krankhafte seelische Störungen* (vgl. *ibid.*, 140f.): Damit sind im Wesentlichen endogene und exogene Psychosen gemeint, aber auch „Schwachsinn als Folge intrauteriner, geburtstraumatischer oder frühkindlicher Hirnschädigung oder als Symptom eines hirnorganischen Krankheitsprozesses (z. B. Verblödung i. S. einer organischen Demenz)“ (*ibid.*, 132).

(b) *Tiefgreifende Bewusstseinsstörungen* (vgl. *ibid.*, 141f.): Z. B. durch Erschöpfung, Ermüdung, Schlaftrunkenheit, Hypnose oder im sogenannten „hochgradigen Affekt“. Auch der durch Alkohol oder andere Drogen hervorgerufene Vollrausch wird hierzu gezählt.

(c) *Schwachsinn oder eine andere schwere seelische Abartigkeit* (vgl. *ibid.*, 143): Hierunter werden zum einen die „angeborene oder auf seelischer Fehlentwicklung beruhende Intelligenzschwäche ohne nachweisbare organische Ursachen“ (*ibid.*) subsumiert, zum anderen Psychopathien, Neurosen, Persönlichkeits- und Triebstörungen.

Die Einführung des Maßregelrechts und der Kategorie der „verminderten Zurechnungsfähigkeit“ könnte auf den ersten Blick als Humanismus oder Philanthropie missverstanden werden. Tatsächlich aber spiegelt sich darin eine Entwicklung wider, die bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts deutlich erkennbare Züge annimmt. In deren Folge verschwindet zum einen

das öffentliche Schauspiel der Züchtigungen: das Zeremoniell der Bestrafung tritt zurück hinter die undurchdringlichen Mauern des Gefängnisses und wird zu einem Akt der Verwaltung. Zum anderen bilden die physischen Leiden, der Schmerz des Körpers, nicht mehr die wesentlichen Elemente der Strafe. Statt dessen wird die Seele des Delinquenten - sein Denken, sein Wille, sein Charakter, seine Anlagen - zum bevorzugten Objekt der strafenden Maßnahmen. Innerhalb eines Zeitraums von nicht einmal einem Jahrhundert wird in Europa und den Vereinigten Staaten die gesamte „Ökonomie der Züchtigung“ umgestaltet. (Vgl. Foucault 1976, 14) Es handelt sich bei dieser Entwicklung nicht bloß um eine quantitative Milderung der Strafin-tensität, sondern um die Durchsetzung eines neuen „Straf-Stils“, der mit der Formierung eines bestimmten Wissens über den Menschen im allgemeinen und den Delinquenten im Besonde-ren einhergeht. Foucault vermutet, dass der Geschichte des Strafrechts und der Geschichte der Humanwissenschaften eine gemeinsame Matrix zugrunde liegt, dass also beide Geschich-ten einem einzigen „epistemologisch-juristischen Formierungsprozess“ zugehören. Ein und dieselbe Machttechnologie wäre demnach zugleich als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen zu bestimmen. (Vgl. *ibid.*, 34)

## **2.5 Von den „peinlichen Strafen“ zur „Peinlichkeit des Strafens“**

Bis ins 18. Jahrhundert hinein ist die Bestrafung von Verbrechen ein zeremonielles Spektakel. Der Verurteilte muss oft unerträgliche Martern über seinen Körper ergehen lassen. Unter den Blicken eines sensationslüsternen Publikums wird er mit Eisen gebrandmarkt, verstümmelt, zerstückelt, auf Räder geflochten, mit brennendem Pech begossen, verbrannt, ertränkt oder dem Hungertod überlassen. Hauptzielscheibe der Strafe ist unmittelbar der Körper des Ge-marterten, an dem die Gerichtsbarkeit die Wahrheit seines Verbrechens kundtut. Das Zere-moniell stellt die verletzte Souveränität des Herrschers wieder her und bestätigt vor den Au-gen aller seine Macht.

*Die peinliche Strafe ist eine Technik und hat nichts mit einer gesetzlosen Raserei zu tun. Um eine Marter zu sein, muss eine Strafe drei Hauptkriterien entsprechen: sie muss einmal eine bestimmte Menge an Schmer-zen erzeugen, die man, wenn schon nicht messen, so doch abschätzen, vergleichen und ordnen kann; der Tod ist eine Marter, sofern er nicht einfach den Entzug des Lebensrechts darstellt, sondern Anlass und Ab-schluss einer kalkulierten Abstufung von Schmerzen: von der Enthauptung - die alle Schmerzen auf eine Geste und einen einzigen Augenblick reduziert und damit den Nullpunkt der Marter bildet - über den Galgen, den Scheiterhaufen und das Rad bis zur Vierteilung, welche die Schmerzen beinahe ins Endlose steigert; die*

*Todesmarter ist die Kunst, das Leben im Schmerz festzuhalten, indem sie den Tod in »tausend Tode« unterteilt [...]. (Ibid., 46)*

Diese Verausgabung von Kraft, die die Macht des Königs bezeugen soll, hat allerdings eine natürliche Beschränkung: die „tausend Tode“, die der Verurteilte zu erleiden hat, lassen sich nicht überbieten. Die Grenze des Todes symbolisiert zugleich die Grenze der souveränen Machtausübung. Das Rechtssystem dieser Zeit ist in vielen Punkten regellos und lückenhaft. Es gibt genügend Spielräume, um die Gesetze zu umgehen, Verpflichtungen auszuweichen und sich mit Gewohnheitsrechten zu arrangieren: „So war etwa die althergebrachte Steuerhinterziehung ebenso ein fester Bestandteil der Wirtschaft der Monarchie, wie der offenkundigste Schleichhandel. Zwischen Gesetzmäßigkeit und Gesetzeswidrigkeit gab es einen regen Austausch, der eine der Funktionsbedingungen der Macht jener Epoche war.“ (Foucault 1976a, 48)

Mit der Kodifizierung des modernen, positiven Rechts, Ende des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts, werden nicht nur die Gesetze allgemeiner und abstrakter, sondern auch die Strafen. „Man tritt ins Zeitalter der Strafnüchternheit ein.“ (Foucault 1976, 23) Die Marter und das öffentliche Schauspiel weichen einem „Strafsystem des Körperlosen“. Es entsteht die Utopie einer Justiz, die das Leben nimmt und dabei jede Empfindung vermeidet, die alle Rechte raubt, ohne leiden zu machen, die Strafen auferlegt, die von jedem Schmerz frei sind. (Vgl. *ibid.*, 19) Licht und Schatten sind nun anders verteilt: „die Verurteilung selbst hat den Delinquenten mit einem eindeutigen und negativen Zeichen zu versehen: daher die Öffentlichkeit der Debatten und des Urteils; und die Vollstreckung ist gleichsam eine zusätzliche Schande, welche dem Verurteilten anzutun die Justiz sich schämt; sie distanziert sich von ihr, versucht ständig, sie anderen anzuvertrauen, und zwar unter dem Siegel des Geheimnisses.“ (*Ibid.*, 17) Die Bestrafung wird zum verborgensten Teil der Strafjustiz. Ihre Wirksamkeit erwartet man nicht mehr von ihrer sichtbaren Intensität, sondern von ihrer Unausweichlichkeit: „der Abschreckungsmechanik werden andere Räder eingesetzt.“ (*Ibid.*, 16) Die juristischen Reformer träumen von einer einheitlichen Strafgesellschaft, „in der die Züchtigungen unausweichlich, notwendig, gleichmäßig, ausnahmslos und unentrinnbar sein sollten“ (Foucault 1976a, 48).

Der Verurteilungs- und der Vollstreckungsapparat werden voneinander abgekoppelt und arbeiten von nun an getrennt: Das Gefängnis als Strafinstrument wird „erfunden“ und ebenso die schnellen, „sauberen“, nach Möglichkeit schmerzfreien Hinrichtungsmethoden unserer Zeit. Deren Idealbild ist zunächst die Guillotine, eine Maschine, die die Berührung zwischen dem Gesetz und dem Körper des Verurteilten auf den Augenblick eines Blitzstrahls reduziert.

Die Hinrichtung betrifft jetzt eher das auszulöschende Leben als den Körper. „Man vergegenwärtige sich eines“, schreibt Foucault: „heute müssen zum Tode Verurteilte bis zum letzten Augenblick von einem Arzt überwacht werden, der so als Verantwortlicher für das Wohlbefinden, als Agent des Nicht-Leidens, denen an die Seite gestellt wird, die das Leben auszulöschen haben. Unmittelbar vor der Exekution werden Beruhigungsinjektionen verabreicht.“ (Foucault 1976, 19)

Obwohl weiterhin ein gewisses Maß an körperlichem Leid durch das Sanktionssystem gesichert bleibt, dient der Körper heute eher als Instrument und Vermittler, denn als eigentliches Ziel der Strafe: „durch Einsperrung oder Zwangsarbeit greift man in ihn ein, um das Individuum einer Freiheit zu berauben, die sowohl als ein Recht wie auch als ein Besitz betrachtet wird.“ (Ibid., 18) Das Wesentliche an der Gefängnisstrafe ist nicht so sehr die Bestrafung selbst, sondern der Versuch, zu erziehen und zu heilen. Die Strafe wird zu einer Technik der moralischen Verbesserung, die die Sühne des Bösen verdrängt. „Aufgrund dieser neuen Zurückhaltung wird der Scharfrichter, der unmittelbare Anatom des Leidens, von einer ganzen Armee von Technikern abgelöst: Aufseher, Ärzte, Priester, Psychiater, Psychologen, Erzieher; allein durch ihre Gegenwart singen sie der Justiz das Loblied, dessen sie bedarf: sie garantieren ihr, dass es ihrer strafenden Tätigkeit letztlich nicht um den Körper und den Schmerz geht.“ (Ibid., 19) Die Seele, die biologische Konstitution, wenn man so will auch der „Geist“ des Delinquenten rücken stattdessen in den Mittelpunkt der strafrechtlichen Aufmerksamkeit.

Foucault rekonstruiert drei historisch mögliche Organisationsformen der Strafgewalt, die sich Ende des 18. Jahrhunderts als Alternativen gegenüberstehen: Die erste beruht auf dem Recht des Souveräns, den Körper des Verurteilten mit den Malen seiner Rache zu brandmarken. Die beiden anderen berufen sich auf präventive, utilitaristische, korrektive Rechtsauffassungen, die auf einen gesamtgesellschaftlichen Nutzeffekt der Strafe abzielen: Für die durch den Humanismus und den Liberalismus inspirierten Reform-Juristen ist die Bestrafung eine Maßnahme, die die verbrecherischen Individuen wieder zu Rechtssubjekten machen soll: „sie arbeitet nicht mit Brandmalen, sondern mit Zeichen, mit codierten Vorstellungskomplexen, die durch Strafszenen in den schnellsten Umlauf und zu allgemeinsten Anerkennung gebracht werden müssen.“ (Ibid., 169) Die dritte Form der Bestrafung beruht auf Techniken der disziplinierenden Einzwängung: „sie arbeitet mit Dressurmethode, die am Körper nicht Zeichen, sondern Spuren hinterlassen: die Gewohnheiten des Verhaltens; und sie setzt die Etablierung einer eigens institutionalisierten Strafgewalt voraus.“ (Ibid., 170) Obwohl diese drei Organisationsformen jeweils mit bestimmten Rechtstheorien, Institutionen und Wertvorstellungen

korrespondieren, sind sie mit diesen nicht identisch: „Es handelt sich um Modalitäten der Ausübung von Strafgewalt, um drei Technologien der Macht.“ (Ibid.) Warum, fragt Foucault, konnte das dritte Modell sich schließlich durchsetzen?

Foucault vermutet, dass die Entstehung des modernen Gefängnisses und das plötzliche Auftauchen der Seele als bevorzugter Gegenstand der Bestrafung, mit einer neuen Besetzung des Körpers durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse zusammenhängt: „Die Bestrafungstechniken - ob sie sich im Ritual der Martern des Körpers bemächtigen oder sich an die Seele wenden - sind in die Geschichte dieses politischen Körpers einzuordnen. Die Strafpraktiken sind weniger als eine Folge von Rechtstheorien zu betrachten denn als Kapitel der politischen Anatomie.“ (Ibid., 40) Der geschundene Körper des Gemarterten auf dem öffentlichen Schafott verweist auf eine andere Ökonomie und Symbolik der Machtausübung als der disziplinierte Körper des Delinquenten, der hinter den Mauern des Gefängnisses verwahrt wird.

Im Zeitalter der peinlichen Strafen bildet der Körper des Verurteilten das Gegenbild zum Körper des Königs. Letzterer ist nicht nur ein geborener und vergänglicher Organismus, sondern zugleich ewiger und unberührbarer Träger des Königtums und der staatlichen Macht (vgl. ibid., 40f.). Ein Verstoß gegen die Gesetze kommt einem kriegerischen Angriff auf den königlichen Körper gleich und wird als solcher am Körper des Verurteilten gerächt. Die Marter dient nicht nur der allgemeinen Abschreckung und dem Ersatz für Geldbußen bei Zahlungsunfähigkeit (vgl. Rusche/Kirchheimer 1974, 17), sondern auch der symbolischen Wiederherstellung der souveränen Herrschaft des Königs. Da jedoch die Verurteilten zumeist aus denselben Bevölkerungsschichten stammen wie das Publikum, dessen Anwesenheit bei den Hinrichtungs- und Folterritualen unabdingbare Voraussetzung ihrer politischen Wirksamkeit ist, birgt diese Form der Strafgewalt die Gefahr in sich, dass das Volk eine gewisse Solidarität mit den Bestrafte[n] entwickelt, wodurch der erwünschte Effekt des Strafschauspiels schnell in sein Gegenteil umschlagen kann:

*Der Schrecken der Martern entzündete Herde von Gesetzeswidrigkeiten: an den Tagen von Hinrichtungen ruhte die Arbeit, die Wirtshäuser waren voll, man beschimpfte die Autoritäten, dem Scharfrichter, den Polizeioffizieren und den Soldaten warf man Schmähworte oder Steine zu; man versuchte sich des Verurteilten zu bemächtigen, um ihn entweder zu retten oder noch besser zu töten; man schlug sich, und die Diebe hatten keine besseren Gelegenheiten als das Gedränge und die Neugier um das Schafott. (Foucault 1976, 82)*

Neben rechtsphilosophischen und moralischen Erwägungen führt diese politisch gefährliche Wirkung der öffentlichen Hinrichtungen Mitte des 18. Jahrhunderts zu der von Beccaria, Voltaire und anderen Justizreformern vorgetragenen Forderung nach Abschaffung der

Todesstrafe und Einführung milderer Bestrafungsmethoden, insbesondere der Freiheitsstrafe (vgl. Rusche/Kirchheimer 1974, 108ff.): „Der »Mensch«, den die Reformer gegen den Despotismus des Schafotts zur Geltung gebracht haben, ist nicht das Maß der Dinge, sondern das Maß der Macht.“ (Foucault 1976, 94)

Etwa zur selben Zeit ist aber auch eine Veränderung der Kriminalität zu verzeichnen: „Vor der Milderung der Gesetze gab es eine Milderung der Verbrechen.“ (Ibid., 97) Gegen Ende des 17. Jahrhunderts nimmt deren Gewaltigkeit ab, während ihre Häufigkeit im Verhältnis zu früheren Zeiten zunimmt: „die Eigentumsdelikte scheinen die Gewaltverbrechen abzulösen. Diebstahl und Betrug verdrängen Mord, Körperverletzung und Handgreiflichkeiten.“ (Ibid., 96) Die Qualität und Quantität der Verbrechen wandelt sich aufgrund der veränderten ökonomischen Bedingungen, wie der Ausweitung des Systems der Geld- und Warenwirtschaft, der allgemeinen Erhöhung des Lebensstandards und dem Anwachsen der Bevölkerung. Auch die innere Organisation der Delinquenz passt sich diesen neuen Gegebenheiten an: die großen Schmuggler- und Räuberbanden werden abgelöst durch kleinere und unauffälligere Gruppen. Diese begnügen sich mit blitzartigen Operationen, „bei denen Kraftaufwand und Tötungsrisiken geringer sind“ (ibid.).

Die Organisationsform des Gefängnisses kann sich wohl hauptsächlich deshalb durchsetzen, weil sie der doppelten Anforderung gerecht wird, einerseits die Solidarität des Volkes mit den Verurteilten zu brechen und andererseits eine gleichmäßige Erfassung auch der „kleinen“ Verbrechen und Verbrecher zu gewährleisten. Das Gefängnis schafft die Möglichkeit für die Herausbildung eines in sich geschlossenen Milieus der Delinquenz, das durch die früheren Formen der Bestrafung (Todesstrafe, Galeere auf Lebenszeit, Verbannung) nicht hätte entstehen können. Foucault sieht darin keinen unerwünschten Nebeneffekt des Kerkersystems, sondern gerade dessen Hauptfunktion: die Produktion eines kleinen Kerns allgemein verworfener, verachteter und gefürchteter Leute, die als vorzügliche Träger gesetzwidriger Verhaltensweisen leichter zu organisieren und zu kontrollieren sind, als die Gaunereien, Diebereien und Gewalttätigkeiten der Volksmasse in der Zeit davor (vgl. Foucault 1976a, 49; siehe auch Foucault 1976, 356f. u. 1995, 36f.).

*Einerseits wird der Verbrecher als Feind aller bezeichnet, den zu verfolgen alle ein Interesse haben, er fällt aus dem Vertrag heraus, disqualifiziert sich als Bürger und wird zu einem, der ein wildes Stück Natur in sich trägt. Er erscheint als Ruchloser, Monster, vielleicht als Wahnsinniger, als Kranker und bald als „Anormaler“. In dieser Eigenschaft sollte er eines Tages zum Gegenstand einer Wissenschaft werden - und einer entsprechenden „Behandlung“. (Foucault 1976, 129)*

Diese Produktion des Delinquenten als pathologisiertes Subjekt geht einher mit einer politischen Anatomie des Körpers, die die Machtbeziehung, auf der die Bestrafung beruht durch eine Erkenntnisbeziehung ergänzt, „[...] die sowohl das Verbrechen als eine nach gemeinsamen Normen zu ermittelnde Tatsache wie auch den Verbrecher als ein nach spezifischen Kriterien zu erkennendes Individuum erfaßt“ (ibid., 130). Bezugspunkt dieser neuen Technologie ist die „Seele“. Sie ist zugleich Gegenstand und Produkt verschiedenster Überwachungs-, Besserungs-, Heilungs-, Dressur- und Erziehungspraktiken: „sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt. [...] Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ (ibid., 42) Die Strafmechanismen haben sich gewandelt, weil das Objekt der Macht ein anderes ist:

Als Verbrechen oder Vergehen beurteilt man immer noch Rechtsgegenstände, die vom Gesetzbuch definiert sind, aber gleichzeitig urteilt man über Leidenschaften, Instinkte, Anomalien, Schwächen, Unangepasstheiten, Milieu- oder Erbschäden; man bestraft Aggressionen, aber durch sie hindurch Aggressivitäten; Vergewaltigungen, aber zugleich Perversionen; Morde, die auch Triebe und Begierden sind. Nun wird man sagen: nicht darüber wird geurteilt; man zieht es heran, um die zu beurteilenden Tatsachen zu erklären und um zu bestimmen, inwieweit der Wille des Subjekts am Verbrechen beteiligt ist. Die Antwort ist ungenügend, denn es sind diese Schatten hinter den Tatsachen des Verfahrens, die in Wirklichkeit beurteilt und bestraft werden. Beurteilt werden sie vermittels der „mildernden Umstände“, die in den Wahrspruch ja nicht nur die „Umstände“ der Tat eintreten lassen, sondern etwas ganz anderes, rechtlich gar nicht Kodifizierbares: die Erkenntnisse und Einschätzungen betreffend den Verbrecher, das Wissen von den Beziehungen zwischen ihm, seiner Vergangenheit und seinem Verbrechen, die Erwartungen von seiner Zukunft. (ibid., 27)

Seit etwa 200 Jahren zeichnet sich in unserer Kultur eine immer deutlicher werdende Transformation von einer am Gesetz und an der souveränen Herrschaft eines Königs orientierten Rechts- oder Souveränitätsgesellschaft zu einer im Wesentlichen an der Norm orientierten Disziplinargesellschaft ab:

*Wir leben in der Gesellschaft des Richter-Professors, des Richter-Arztes, des Richter-Pädagogen, des Richter-Sozialarbeiters; sie alle arbeiten für das Reich des Normativen [...] In dem Maße in dem die Medizin, die Psychologie, die Erziehung, die Fürsorge, die Sozialarbeit immer mehr Kontroll- und Sanktionsgewalten übernehmen, kann sich der Justizapparat seinerseits zunehmend medizinisieren, psychologisieren, pädagogisieren [...]. (ibid., 392f.)<sup>61</sup>*

---

61 Dies macht auch das folgende Zitat aus einem aktuellen Lehrbuch zum allgemeinen Strafrecht deutlich: „Die Strafprozessordnung müsste so ausgestaltet werden, dass das *Schwergewicht auf der Erforschung*

Als Folge dieser Entwicklung ist im 19. Jahrhundert vor allem die Medizin - als Wissenschaft des Normalen und Pathologischen - zur „Königin der Wissenschaften“ (Foucault 1976a, 84) aufgestiegen. Aber auch andere Humanwissenschaften, wie die Pädagogik, Psychologie und Soziologie verstehen sich auf die Prüfung und Prognose von Abweichung und Konformität. Seit ihrer „Erfindung“ im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert dienen die institutionellen Einrichtungen des Gefängnisses, der Irrenanstalt, des Hospitals, der Fabriken, Schulen und Kasernen diesen Wissenschaften als Erkenntniswerkzeuge und künstliche Soziotope, die den verschiedensten empirischen Untersuchungen und Experimenten ein reichhaltiges Reservoir menschlichen „Materials“ zur Verfügung stellen.

*Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren. Eine bestimmte Politik des Körpers, eine bestimmte Methode, die Anhäufung der Menschen gefügig und nützlich zu machen, machte die Eingliederung bestimmter Wissensbeziehungen in die Machtverhältnisse erforderlich; sie verlangte nach einer Technik zur Verflechtung der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung; sie brachte neue Verfahren der Individualisierung mit sich. (Ibid., 393f.)*

Wenn es einen prinzipiellen Grund für die theoretische Blindheit der Soziologie gegenüber dem Problem der Macht und für die fortdauernde Nähe der Humanwissenschaften zu den Disziplinen gibt, die, wie in Abschnitt 1.1.3 gesagt wurde, eine weitere Relativierung und Formalisierung ihres Wissens und ihres Erkenntnisinstrumentariums verhindert, so besteht dieser wohl hauptsächlich darin, dass sich die Humanwissenschaften mit solchen, durch politische Technologien konstituierten und überhaupt nur durch diese funktionierenden „Laboratorien“ größtenteils arrangiert haben und nicht zu einer systematischen, theoriegeleiteten Konstruktion eigener Versuchs- und Modellanordnungen übergegangen sind. Dort, wo nach anderen Wegen der Wissensproduktion gesucht wird, beispielsweise in wissenschaftlich

---

*der Täterpersönlichkeit läge, dass Zwangsmittel zum Eindringen in die persönliche Geheimsphäre zur Verfügung gestellt würden. Der Strafrichter müsste mehr Seelsorger, Psychiater und Psychologe als Jurist sein. Die Psychologie des Verbrechens müsste weiter sein, als sie zur Zeit ist. Die psychischen Verbrechensursachen, der Einfluss des freien menschlichen Willens müssten in allen Einzelheiten durchforscht und erkennbar sein. Solange man nicht zu hoffen wagen kann, den über den Willen und die Seele gelegten Schleier zu heben, solange muss die zu starke Hinneigung zur Beachtung der Täterpersönlichkeit Bedenken erregen. Von hier aus nämlich, von der Undurchschaubarkeit des Täters, ergeben sich die schärfsten Grenzen einer gerechten Beurteilung der Straftat.“ (Baumann u. a., 33)*

begleiteten Modellschulen, in denen jenseits der üblichen disziplinarischen Ausrichtung, neue Lehr- und Lernformen erprobt werden, zeigt sich, dass eine Ablösung des sozialwissenschaftlichen Wissens vom Modell der Prüfung und Inventarisierung durchaus möglich ist.<sup>62</sup>

---

62 Ein anderes Beispiel für eine solche theoriegeleitete Versuchsanordnung ist die von Foucault mitbegründete Gruppe „Gefängnis Information“ (G.I.P.). Foucaults Mitarbeit in dieser Gruppe ist einerseits zweifellos ein Zeichen für ein gewisses politisches Engagement. Andererseits hat die Arbeit dieser Gruppe aber auch den Charakter eines gesellschaftlichen Experiments: es werden neue Begriffe und Ausdrucksformen entwickelt, neue Strategien und Organisationsformen entworfen und zugleich überprüft, wie die Öffentlichkeit und die Institutionen, wie der Gefängnisapparat, die Gerichte und die Justizverwaltung auf Aktionen und Stellungnahmen der Gruppe reagieren (vgl. die beiden ersten Texte in Foucault 1976a). Daraus ergeben sich wiederum neue Erfahrungen mit der Funktionsweise der Machtmechanismen und den Bedingungen der Machtausübung, ohne die ein Buch wie „Überwachen und Strafen“ vermutlich nicht hätte geschrieben werden können: „Dass die Bestrafungen und im Besonderen das Gefängnis zu einer politischen Technologie des Körpers gehören, habe ich vielleicht weniger aus der Geschichte als von der Gegenwart gelernt.“ (Foucault 1976, 42) In späteren Texten hat Foucault diese „strategische“ Untersuchungsmethode seinen Methoden der Archäologie und Genealogie als gleichberechtigt zur Seite gestellt (vgl. Foucault 1987, 245 u. 1992a, 39; s. u. Abschnitt 7.3.3 u. 7.4.).

## 3. Die Geburt der Soziologie aus dem Geiste des Altruismus

*„In einer wahrhaft eingerichteten Gesellschaft kann und muss jedes Mitglied als ein wirklich öffentlich Beauftragter angesehen werden, mit Ausnahme der Müßiggänger, die die moderne Gesellschaft bald beseitigen wird.“*

*Auguste Comte (1842)<sup>63</sup>*

### 3.1 Zum Gegenstandsbereich der Soziologie: das Soziale

Die Geschichte der Soziologie erscheint vielfach als die Geschichte einer Wissenschaft, die sich auf der Suche nach ihrem Gegenstand befindet. In den letzten 150 Jahren hat sich dabei ein relativ unscharf umrissener Gegenstands- und Problembereich herausgebildet, der sich immer wieder aufzulösen und von anderen Disziplinen (Geschichte, Ökonomie, Ethnologie, Anthropologie, Verhaltensbiologie, Psychologie etc.) eingesogen zu werden droht. Gewiß sind die Beliebigkeit und die Willkür, die beinahe die gesamte soziologische Theoriebildung - von ihren primitivsten empiristischen Niederungen bis hin zu ihren abstraktesten Wolkenflügen - kennzeichnen, zum großen Teil eine Folge der spezifischen Bedingungen, unter denen sich gegen Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts *das Soziale* als ein neuer, an Bedeutung und Eigenständigkeit gewinnender Sektor innerhalb unserer Gesellschaft konstituieren konnte. Gilles Deleuze schreibt dazu:

*Sicherlich ist es nicht bloß eine Sache des Adjektivs, was die sämtlichen Phänomene auszeichnet, mit denen sich die Soziologie beschäftigt. Das Soziale verweist auf einen besonderen Sektor, zu dem sehr verschiedene Probleme, Spezialfälle, spezifische Institutionen, ein qualifiziertes Personal (»Sozialhelfer«, »Sozialarbeiter«) gehören. Man spricht von sozialen Übeln wie Alkoholismus und Drogen, von sozialen Programmen wie Wiederbevölkerung oder Geburtenkontrolle, von sozialer Anpassung oder Unangepasstheit (die Fälle des Prädelinquenten, des schwierigen Charakters, des Behinderten, die verschiedenen Typen der Förderung). (Deleuze 1980, 244)*

---

63 Comte 1974, 429.

Der Aufstieg des Sozialen und der Aufstieg der Soziologie verdanken sich einem gesellschaftlichen Vernetzungs- und Umschichtungsprozess, der u. a. mit einer Krise der Familie einherging, mit einer Verschmelzung von Öffentlichem und Privatem, von Recht, Moral und Medizin, und der schließlich zur Entstehung des modernen Fürsorge-, Bevormundungs- und Sozialstaats führte (vgl. Donzelot 1980).

Im psychiatrischen Maßregelvollzug ist *das Soziale* eine der wichtigsten Kategorien: So ist die „dissoziale“, „soziopathische“ bzw. „anti-soziale Persönlichkeitsstörung“, noch vor der „schizophrenen Psychose“, das bei den Insassen am häufigsten diagnostizierte „Krankheitsbild“ (siehe Tabelle 1, Anhang).<sup>64</sup> Die ICD-10 („Tenth Revision of the International Classification of Diseases“) der Weltgesundheitsorganisation definiert das Störende an dieser „Persönlichkeitsstörung“ (F60.2) folgendermaßen:

*Diese Persönlichkeitsstörung fällt durch eine große Diskrepanz zwischen dem Verhalten und den geltenden sozialen Normen auf und ist charakterisiert durch:*

- 1. Dickfelliges Unbeteiligtsein gegenüber den Gefühlen anderer und Mangel an Empathie.*
- 2. Deutliche und andauernde Verantwortungslosigkeit und Missachtung sozialer Normen, Regeln und Verpflichtungen.*
- 3. Unvermögen zur Beibehaltung längerfristiger Beziehungen.*
- 4. Sehr geringe Frustrationstoleranz und niedrige Schwelle für aggressives, auch gewalttätiges Verhalten.*
- 5. Unfähigkeit zum Erleben von Schuldbewusstsein und zum Lernen aus Erfahrung, besonders aus Bestrafung.*
- 6. Neigung, andere zu beschuldigen oder vordergründige Rationalisierungen für das eigene Verhalten anzubieten, durch das die Person in einen Konflikt mit der Gesellschaft gerät.*
- 7. Andauernde Reizbarkeit. (ICD-10, 214)*

---

64 Wilfried Rasch, einer der prominentesten deutschen Psychiater auf dem Gebiet der Forensischen Psychiatrie, schlägt sogar vor, der psychologisch-psychiatrischen Gutachterpraxis ein eigenes Modell zugrunde zu legen, „das den speziellen Erfordernissen am meisten entspricht“ (Rasch 1986, 43). Seinen zu diesem Zweck neu geschaffenen Begriff bezeichnet Rasch als „strukturell-sozialen Krankheitsbegriff“, den er folgendermaßen definiert: „die Zuerkennung von Krankheit, die Auswirkung auf die Schuldfähigkeit haben kann, hängt davon ab, ob der zu beurteilende Zustand die *Struktur von »Krankheit«* hat und ob er die *allgemeine soziale Kompetenz* der Persönlichkeit beeinträchtigt.“ (Ibid.) Als Kriterien, die für die Beurteilung „sozialer Kompetenz“ eine Rolle spielen, werden aufgezählt: „Einengung der Lebensführung, Arbeitsunfähigkeit, Abbruch bzw. Verlust von Kontakten, verzerrte Realitätsbeurteilung, Stereotypisierung des Verhaltens, Festgelegtsein auf bestimmte Verhaltensmuster, Häufung sozialer Konflikte auch außerhalb strafrechtlicher Belange“ (ibid., 44).

In der Regel wird den Patienten bescheinigt, aus „sozial schwachen“ bzw. „sozial verachteten“ Verhältnissen zu stammen. (Vgl. Leygraf 1988, 176f., siehe auch Tabelle 2, Anhang; vgl. Kinzig 1996, 195ff.; Dessecker 1997, 61ff.) Eines der Hauptziele der therapeutischen Behandlung besteht demzufolge in der Vermittlung „sozialer Kompetenz“ („Sozialtherapie“).

Schon das Wort „Soziologie“, Wissenschaft von der Gesellschaft, ist, wie Max Horkheimer u. a. bemerken, eine Missbildung: halb lateinisch, halb griechisch: „Das Künstliche und Willkürliche des Wortes deutet auf den spätzeitlichen Charakter der Disziplin hin. Sie findet sich als solche nicht in dem überlieferten Gebäude der Wissenschaft.“ (Horkheimer u. a. 1956, 9) Ihrem Gegenstand nach scheint die Soziologie an die Geschichtsphilosophien, metaphysischen Ontologien oder religiösen Staatslehren früherer Zeiten anzuknüpfen. Der wesentliche Unterschied zu diesen besteht aber nicht so sehr in der neuen Methode des Positivismus - der Forderung nach naturwissenschaftlicher „Exaktheit“ und „Objektivität“, der Suche nach „unveränderlichen Naturgesetzen“ der gesellschaftlichen Entwicklung und der Orientierung an den „sozialen Tatsachen“ -, die Auguste Comte der von ihm begründeten und erstmalig so genannten Soziologie vorschreibt, sondern in einer - bereits vor deren systematischer Rechtfertigung bestehenden - veränderten Sichtbarkeit und Sichtweise gesellschaftlicher Phänomene.

### **3.2 Die neue Sichtbarkeit: Bevölkerung und Durchschnittsmensch**

Die „sozialen Tatsachen“ weisen auf einen neuen Gegenstand des Wissens hin, eine neue *Sichtbarkeit* der Gesellschaft, beruhend auf demographischen Untersuchungen und deren statistischer Auswertung. Dieser neue Gegenstand ist die *Bevölkerung*. Deren globale Eigenschaften und Regelmäßigkeiten, wie etwa Geburts- und Sterberaten, Wachstum, Schichtung und räumliche Verteilung, Produktivität und gesundheitlicher Zustand sind bereits im 17. Jahrhundert von den sogenannten „politischen Arithmetikern“<sup>65</sup> eingehend untersucht worden. (Vgl. Braun/Hahn 1973, 40ff.) Zur gleichen Zeit entsteht mit der deutschen Universitätsstatistik<sup>66</sup> ein weiterer, eher „qualitativ“ orientierter Ansatz für die Beschreibung und Systematisierung sozialer Daten. In der Universitätsstatistik spielt der quantitative Aspekt der beschriebenen Erscheinungen wohl vor allem deshalb nur eine untergeordnete Rolle, weil das entsprechende

---

65     Deren wichtigste Vertreter sind der englische Kaufmann John Graunt (1620-1674), sein Mitarbeiter William Petty (1623-1687), von dem der Ausdruck „politische Arithmetik“ stammt, der Astronom Edmond Halley (1656-1742) und der preußische Geistliche Johann Peter Süßmilch (1707-1767).

66     Deren erster Vertreter ist Hermann Conring (1606-1682).

Datenmaterial fehlte.<sup>67</sup> Dies hat einerseits technische Gründe, die mit dem Aufbau des Verwaltungsapparates zusammenhängen dürften, dessen bürokratische Ausdifferenzierung zu dieser Zeit noch in den Anfängen steckt. Andererseits lassen sich dafür aber auch strategische Gründe nennen:

*Zum einen ist die Bevölkerung aus Furcht vor Steuererhebungen nur schwer dazu zu bewegen, Angaben über ihre Situation zu machen, zum anderen werden die wenigen statistischen Informationen, die in den einzelnen Staaten zusammengetragen werden können, oft wegen ihres wirtschaftlichen und militärischen Wertes geheimgehalten, eine Praxis, die sich bis ins 19. Jahrhundert hinein erstreckt. (Braun/Hahn 1973, 43f.)*

Dieser Zustand ändert sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch die immer allgemeiner werdende polizeiliche Erfassung der einzelnen Menschen und eine zentralisierte, bald auch internationale Verwaltung der amtlichen Statistik.<sup>68</sup> Weiterentwicklungen in der wissenschaftlichen Statistik führen in den 1830er Jahren zu einer Verknüpfung von Universitätsstatistik und politischer Arithmetik. Dadurch kann die Bevölkerung nicht nur sehr viel umfassender als in früheren Zeiten vermessen werden. Die ermittelten Daten können jetzt auch sehr viel präziser normiert und miteinander korreliert werden. Elias Canetti weist darauf hin, dass die Gruppe von Fragen, die sich dabei herausgebildet hat, im Wesentlichen der Sicherung und der Ordnung dient:

*Man will wissen, wie gefährlich jemand werden könnte, und wenn er es wird, will man ihn gleich packen können. Die erste Frage, die amtlich an einen Menschen gerichtet wird, ist die nach seinem Namen; die zweite gilt seinem Wohnort, der Adresse. Es sind [...] die beiden ältesten Fragen, die nach Identität und Ort. Der Beruf, als nächstes, verrät seine Tätigkeit; daraus und aus dem Alter schließt man auf Einfluss und Prestige: wie ist er anzufassen? Der Stand gibt seinen engeren Menschenbesitz an, seien es Mann, Frau oder Kinder. Herkunft und Nationalität liefern einen Hinweis auf seine mögliche Gesinnung [...]. Mit alledem - zu Bild und Unterschrift - ist schon viel festgesetzt. (Canetti 1980, 342)*

---

67 Hans Braun und Alois Hahn stellen fest, dass die Universitätsstatistik daher weniger am Anfang der Entwicklung einer wissenschaftlichen Statistik im heutigen Sinne steht, sondern eher im Zusammenhang mit der Herausbildung einer politischen Wissenschaft zu sehen ist. (Vgl. Braun/Hahn 1973, 42)

68 Im Jahre 1800 wird in Frankreich das „Bureau officiel de la statistique générale“ gegründet und fünf Jahre später das „Statistische Bureau“ in Preußen. Ähnliches geschieht auch in anderen europäischen Staaten.

Die statistische Erfassung der Bevölkerung treibt zugleich die Subjektivierung der einzelnen Individuen voran, die nun in ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Sektoren, sozialen „Problemfeldern“, „Rand-“ oder „Risikogruppen“ sichtbar werden.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des belgischen Mathematikers und Astronomen Adolphe Quételet (1796-1874). Er war es, der in den 1830er Jahren als erster die mathematische Wahrscheinlichkeitstheorie auf die Untersuchung sozialer Phänomene anwandte. Unter anderem befasste sich Quételet auch mit Fragen der Kriminologie. Er führte 1846 die erste belgische Volkszählung durch und war 1851 der Vorsitzende des ersten internationalen Statistikkongresses. Quételet arbeitete die Wahrscheinlichkeitstheorie zu einer Theorie der Mittelwerte aus und formulierte auf dieser Grundlage seine Theorie des „Durchschnittsmenschen“, von dem gesagt werden kann, dass er zugleich Untersuchungsgegenstand wie auch charakteristischstes Produkt der Soziologie ist (vgl. Ewald 1993, 189). Dementselben Prinzip (Anwendung des Wahrscheinlichkeitskalküls auf die Statistik) folgt auch heute noch die Ermittlung bzw. Klassifikation von „Täterprofilen“, „Persönlichkeitsmerkmalen“ oder „Krankheitsbildern“ in Kriminologie und Psychiatrie.<sup>69</sup> Quételet zufolge ist der Durchschnittsmensch in der Gesellschaft das, was der Schwerpunkt bei physikalischen Körpern ist: „er ist der Mittelwert, um den die Elemente der Gesellschaft oszillieren; er ist, wenn man so will, jenes fiktive Wesen, bei dem alles in Übereinstimmung mit den für die Gesellschaft ermittelten Durchschnittsergebnissen geschieht.“ (A. Quételet<sup>70</sup>, zit. n. Ewald 1993, 190) Der Durchschnittsmensch ist kein reales Individuum, das irgendwo in der Gesellschaft tatsächlich existiert: „Er ist die Gesellschaft selbst, wie sie von der Soziologie objektiviert wird.“ (Ewald 1993, 190) Quételets „soziale Physik“ markiert einen Kreuzungs- und Kulminationspunkt,

---

69 Die dabei gewonnenen Kategorien stehen nicht selten in einen merkwürdigen Kontrast zur mathematischen Nüchternheit der angewendeten Methoden. Oft erinnern sie eher an üble Schmähungen, denn an wissenschaftliche Kategorien. Ein Beispiel aus der forensischen Psychiatrie ist eine in den 70er Jahren von Wilfried Rasch und Klaus-Peter Kühl durchgeführte Testprofil-Analyse (Cluster-Analyse) bei Häftlingen der sozialtherapeutischen „Modellanstalt“ Düren. Dieser Versuch, „den Begriff der Persönlichkeitsstörung im Sinne des § 65 StGB zu füllen“ (Rasch/Kühl 1977, 257), ergab folgende „Typendifferenzierung“: „I: Resignierende depressiv-asthenische Neurotiker. II: Protestierende aggressiv-dysphorische Neurotiker. III: Quasi-angepasste selbstzufriedene Konfliktvermeider. IV: Hilflos-gutwillige Minderbegabte.“ (Ibid., 258)

70 Adolphe Quételet, 1914: *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*. Bd. I. Jena, S. 165.

eine „grundlegende epistemologische Verschiebung“ (Ewald) in der (Selbst-) Erkenntnis des Menschen und der Produktion einer Wahrheit des Individuums.

### 3.3 Die neue Sichtweise: Gesellschaft und Sozialstaat als Subjekte

Comtes Suche nach den „unveränderlichen Naturgesetzen“ des gesellschaftlichen Fortschritts („soziale Dynamik“) und der sozialen Ordnung („soziale Statik“) entspricht nicht nur einer neuen Sichtbarkeit, sondern auch einer neuen *Sichtweise* bzw. einer neuen *Form der diskursiven Problematisierung gesellschaftlicher Veränderungen und der Rolle des Staates*:<sup>71</sup>

*Der Frühliberalismus des 18. Jahrhunderts hatte sich gegen den autoritären (Polizei-)Staat und seinen Regelanforderungen konstituiert und die regulatorische Kompetenz in das ökonomische Subjekt und die bürgerliche Gesellschaft hineinverlegt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzt jedoch eine wichtige Transformation der Regierungstechniken ein, wobei der Staat eine völlig neue Bedeutung erhält: Er ist nicht mehr parteiisch und potentiell despotisch, sondern scheinbar neutral und steht über und außerhalb der Gesellschaft und ihren Konflikten. In dieser neuen Gouvernamentalität produziert der Staat nicht mehr länger Ungleichheiten oder konserviert überkommene soziale Strukturen, sondern wird im Gegenteil zu einem unverzichtbaren Element in der Lösung politischer Antagonismen und zum Garanten gesellschaftlichen Fortschritts. Am Ende dieses Jahrhunderts ist der Staat nicht mehr das, was der Gesellschaft als ein Fremdkörper gegenübersteht, sondern wird zum Staat der Gesellschaft: zum Sozial-Staat. (Lemke 1997, 195)*

Die reale Dialektik von Staat und Gesellschaft löst sich auf und mit ihr verschwindet auch das Streben der Philosophie nach einer Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Im Hinblick auf die Werte der Französischen Revolution übt sich die positivistische Philosophie Comtes in Enthaltensamkeit. Ihr Ziel ist nunmehr die Aufrechterhaltung und Optimierung eines gesellschaftlichen Gleichgewichtszustandes. Für Comte steht fest, dass „die große Masse unseres Geschlechts nach einem unüberwindlichen Schicksale offenbar dazu bestimmt ist, sich auf immer aus Menschen zusammenzusetzen, die auf mehr oder weniger unsichere Art von den wechselnden Früchten ihrer täglichen Arbeit leben“; es sei daher klar, „dass das wahre soziale Problem in dieser Hinsicht darin besteht, die fundamentale Lage dieser ungeheuren Majorität zu verbessern, ohne die Standesunterschiede zu vernichten und die unentbehrliche Gesamtökonomie zu stören“ (A. Comte<sup>72</sup>, zit. n. Horkheimer u. a. 1956, 13). Die Forderung

---

71 Zu den Kategorien „Statik“ und „Dynamik“ bei Comte, sowie zu dem besonderen Rationalitätstyp der positivistischen Soziologie siehe auch Adorno 1961.

72 Auguste Comte, 1923: *Soziologie*. 3 Bde., 2. Aufl., Jena, Bd. I, S. 148.

nach „Exaktheit“ und „Objektivität“ geht einher mit der Anerkennung und Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse.

Das grundlegende Modell für die Konstitution der Gesellschaft ist nicht mehr (wie bei Hobbes, Rousseau und auch noch bei Kant und Hegel) der Vertrag, d. h. der Zusammenschluss freier Individuen. Der Gesellschaft wird bei Comte eine eigene Realitätssphäre eingeräumt: neben den allgemeinen Vorgängen im Weltall, den Körpern auf der Erde, den chemischen und den biologischen Vorgängen. Diesen Realitätsebenen entsprechend, teilt Comte die positive Philosophie in fünf Wissenschaften ein und legt dabei zugleich eine bestimmte Rangfolge fest: angefangen bei der Astronomie, über Physik, Chemie und Biologie bis hin zur Soziologie (vgl. Comte 1974, 26).

Die Idee des Gesellschaftsvertrags setzt demgegenüber keine eigenständige Realität des Sozialen voraus. Zwar ist die Gesellschaft auch in diesem Modell durchaus mehr als die Summe ihrer Teile: als assoziierte Wesen profitieren die Individuen von der Gesellschaft und gewinnen durch ihren Zusammenschluss einen gewissen „sozialen Mehrwert“. Aber Individuum und Gesellschaft bewegen sich auf demselben Niveau. Zwischen den Subjekten besteht eine prinzipielle Gleichheit. Die Gesellschaft ist kein Subjekt, sondern ein Objekt, das sich stets auf die Assoziation der ökonomischen und politischen Subjekte zurückführen lässt. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bleibt reversibel. Das Recht und der Staat fungieren als eine Art Sperre, die diese Umkehrbarkeit gegebenenfalls unterbindet. Bei einem etwaigen Rechtsbruch besteht ihre Funktion darin, das gestörte Vertragsverhältnis wiederherzustellen, nicht aber, den störenden Rechtsbrecher zu korrigieren.

Durch die Anerkennung einer von den Individuen unabhängigen sozialen Realität wird der Gesellschaft, als Sozialstaat und soziologisches Wissen, nicht nur ein eigener Existenzmodus eingeräumt. Als „Versicherungsgesellschaft“ und „Vorsorgestaat“ werden ihr auch bestimmte Rechte und Verpflichtungen zugesprochen. Die Gesellschaft kann nun als ein autonomes Subjekt auftreten, das als Ganzes nicht nur mehr ist als die Summe seiner Teile, sondern gegenüber den Individuen sogar den Vorrang hat. Sie existiert in einer eigenständigen Sphäre und gehorcht ihren eigenen Gesetzen. Die liberalistische Vorstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft wird umgekehrt: soziologisch betrachtet, erscheinen die Individuen nicht mehr als politisch oder ökonomisch handelnde Subjekte, sondern als subjektivierte Objekte, die dem gesellschaftlichen Gesamtsubjekt, seinen „sozialen Bedingungen“, seiner Rationalität und Fürsorge unterworfen sind. Dadurch verändert sich auch die Funktion von Recht und Staat:

*Zweifellos erwachsen uns aus der Tatsache, dass wir Teilhaber der Gesellschaft sind, gewisse Rechte, wie das Recht auf Lebensunterhalt, das Recht auf Gewinnbeteiligung oder das Recht, vor dem Übel geschützt zu werden; im Gegenzug hat jedoch die Gesellschaft das Recht, uns zu positiven Verpflichtungen anzuhalten: Die sozialen Rechte verdecken und verbergen ebenso viele Verpflichtungen, gemäß einer Logik, der zufolge die Erweiterung von Rechten letzten Endes zu nichts anderem führen kann als zu ihrer Transformation in ein reines Verpflichtungssystem. Das Recht ermöglicht daher nicht nur die Sanktionierung des Verbotes; es verkündet, was man tun soll. In einer einzigartigen kategorialen Vermengung verschmilzt das Recht so mit den Vorschriften einer ihrerseits sozialen Moral. (Ewald 1993, 24f.)*

Diese Entwicklung deckt sich mit Comtes Äußerungen über den praktischen Nutzen seiner Philosophie: Das Ziel der positivistischen Soziologie ist die wissenschaftliche Begründung einer „positiven Moral“, einer „Religion der Humanität“. Nach dem Beispiel des Katholizismus will Comte eine neue geistige Gewalt etablieren, mit eigenen Riten, Feiern und Heiligen (vgl. Comte 1974, 426f.). Den Soziologen kommt in dieser Religion die Rolle einer neuen Priesterschaft zu. Erziehend, beratend und die Werte des Konsensus, der Harmonie und der Solidarität predigend, sollen die neuen Priester die Verbreitung der Prinzipien des Positivismus befördern.

Den Kerngedanken seiner Morallehre fasst Comte in dem von ihm geprägten Ausdruck „Altruismus“ zusammen: Der Altruismus, die Unterordnung des Individuums unter die gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhänge, ist für Comte die Grundlage allen Fortschritts. Um eine vernünftige Gesellschaftsordnung zu verwirklichen, sollen die einzelnen Menschen ihre egoistischen Instinkte einschränken und sich dem gesellschaftlichen Ganzen, dem „höchsten Wesen“ („Grand Être“), der Menschheit, mit religiöser Verehrung hingeben.

Comtes Dualismus von Egoismus und Altruismus wird abgestützt durch sein auf die Biologie und die phrenologische Lehre des Anatomen Franz Gall (s. o., Abschnitt 2.3.2.) gegründetes Menschenbild (vgl. Comte 1974, 118ff.). Von Natur aus, so Comte, sei der Mensch ohne Ausdauer und finde sein Vergnügen in der Tätigkeit nur, wenn diese ihm genügend Abwechslung biete. Um zu einer gewissen Stetigkeit im Handeln zu gelangen, bedürfe es daher eines höheren Antriebs: der geistigen Anstrengung. Auf Dauer führe diese aber zu einer unerträglichen Ermüdung, da die Kräfte des Geistes denen der Leidenschaften unterlegen seien. Dieses Übergewicht der Bedürfnisse hält Comte jedoch für unentbehrlich, da erst das Begehren dem Verstand eine bestimmte Richtung gebe; allein der Grad sei anders vorstellbar. Ein zweites Kräftepaar bilden die egoistischen und die sozialen Instinkte. Auch hier übertreffen die niederen Gefühle (Selbstsucht) die edleren, menschlicheren Neigungen (Wohlwollen, Sympathie). Das gemeinsame Glück beruhe hauptsächlich auf der Befriedigung der letzteren. Die egoistischen Instinkte hält Comte jedoch insofern für notwendig, als sie erst dem sozialen Dasein einen

bestimmten Charakter und der individuellen Tätigkeit ein Ziel und eine Richtung geben. Daher sei es auch nicht ratsam, das Übergewicht der egoistischen Interessen zu unterdrücken, denn dadurch würde man die sozialen Gefühle ihrer Leitung berauben und sie in eine unfruchtbare Nächstenliebe ausarten lassen. Es komme vielmehr darauf an, die sozialen Instinkte durch die Entwicklung des Geistes und den Geist durch die Entwicklung der sozialen Instinkte zu stärken, um auf diese Weise die niederen Triebe zu mäßigen:

*Einerseits kann der Mensch ohne eine mehr oder weniger anhaltende, durch die Einsicht geleitete Arbeit nicht glücklich sein, und doch ist ihm die geistige Anstrengung unwillkürlich zuwider. Andererseits sind allein die Gefühle wahrhaft wirksam, und ihr Übergewicht bestimmt die Richtung und das Ziel des sozialen Zustandes. Ebenso sind die sozialen Neigungen allein geeignet, das private Glück hervorzubringen und zu erhalten, und doch muss bei dem Menschen die Gesamtheit seiner persönlichen Instinkte vorherrschen. (Comte 1974, 122)*

Die beiden elementaren Kräftepaare: Geist und Leidenschaften, egoistische und soziale Instinkte, bestimmen nach Comte die Rahmenbedingungen des sozialen Daseins: In ihnen finden die soziale Ordnung und der gesellschaftliche Fortschritt sowohl ihr physiologisches Substrat, als auch ihre materiellen Grenzen:

*Dieser doppelte Gegensatz bildet den Keimtrieb der Erhaltung und der Verbesserung. Der erste wird von persönlichen Instinkten eingeflößt, der andere durch die Verbindung der geistigen Tätigkeit mit den verschiedenen sozialen Instinkten. (Ibid.)*

### **3.4 Soziologie und Pastoralmacht**

Gerhard Hauck schreibt: „Es fällt schwer, in Comtes Soziologie mehr zu sehen als die bürgerliche Ideologie, die sie ist. Der Fortschrittsoptimismus des Bürgertums spiegelt sich darin ebenso wider wie seine Angst vor dem Proletariat.“ (Hauck 1984, 31) Diese Feststellung ist vermutlich gleichermaßen korrekt wie banal. Doch auch wenn es schwer fällt, lohnt es sich, bei Comte etwas genauer hinzuschauen. Besonders aufschlussreich scheint mir diese Betrachtung im Hinblick auf eines der Hauptprobleme (wenn nicht gar das Hauptproblem) der Soziologie zu sein: die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Der zentrale Stellenwert dieses Problems ergibt sich bei Comte eindeutig aus dem Grundmotiv seiner „positiven Philosophie“, eine neue Religion des Altruismus und der Humanität zu begründen. Nach Comte können die Bedingungen des gesellschaftlichen Fortschritts nur durch eine historisch-vergleichende Untersuchung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft und

dessen Auswirkungen auf das soziale Leben, die ökonomische, politische, kulturelle und geistige Entwicklung der Menschheit genauer bestimmt werden. Der soziologische Dualismus von Individuum und Gesellschaft ist somit die Folge des psychologischen bzw. moralischen Dualismus von Egoismus und Altruismus.<sup>73</sup>

Die heutige Soziologie scheint die religionsstiftende Attitüde ihres Begründers weitgehend abgelegt zu haben. Doch warum hat sich die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft so hartnäckig als eines ihrer konstitutiven Momente erhalten können? Hat sich in den letzten 150 Jahren nur die explizite Form ihres Grundmotivs verschoben? Oder haben die Motive der Soziologie tatsächlich gewechselt und handelt es sich bloß um einen seltsamen Zufall, dass dieselben Probleme, die bereits Comte beschäftigten, heutzutage noch immer aufgeworfen werden?

Die Antwort auf diese Fragen findet sich m. E. in der priesterlichen Funktion, die Comte den Soziologen zuschreibt. Um diesen Punkt besser verstehen zu können, ist es notwendig, zwischen der kirchlich institutionalisierten Form des Priesteramtes einerseits und der Funktion des Priesters als Exponent eines bestimmten Machttyps andererseits zu unterscheiden. Das Christentum hat nicht nur einen eigenen ethischen Code hervorgebracht, der sich grundlegend von dem der Antike unterscheidet; es hat auch, wie Michel Foucault feststellt, der gesamten Welt der Spätantike neue Machtverhältnisse beschert: „Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, dass einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren.“ (Foucault 1987, 248) Michel Foucault hat diese eigentümliche Form der Macht als „Pastoralmacht“ bezeichnet. Vier Merkmale charakterisieren diesen Macht-Typus:

1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern.
2. Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muss auch dazu bereit sein, sich für das Leben und das Heil der Herde zu opfern. [...]

---

73 In seiner Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“ (1887) formuliert Nietzsche die Vermutung, dass alle politischen Vorrangs-Begriffe („bonus und malus“, „Gut und Schlecht“) sich auf seelische zurückführen lassen: „da fand ich, dass sie alle auf die *gleiche Begriffs-Verwandlung* zurückleiten, - dass überall „vornehm“ „edel“ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich „gut“ im Sinne von „seelisch-vornehm“ „edel“, von „seelisch-hochgeartet“, „seelisch-privilegiert“ mit Notwendigkeit heraus entwickelt: eine Entwicklung, die immer parallel mit jener anderen verläuft, welche „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“ schließlich in den Begriff „schlecht“ übergehen macht.“ (Nietzsche 1976, 253f.)

3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.

4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern. (Ibid.)

Zwar hat die kirchlich institutionalisierte Pastoralmacht seit dem 18. Jahrhundert viel von ihrer ursprünglichen Kraft eingebüßt und ist dabei zu verschwinden; die Funktion selbst aber konnte sich außerhalb der kirchlichen Institutionen ausbreiten, ist von anderen Institutionen aufgegriffen worden und durchzieht heute die gesamte Gesellschaft. Die moderne Form des Staates ist nach Foucault das Ergebnis einer eigentümlichen Verquickung von priesterlicher und politischer Macht.

### 3.5 Zur Genealogie der Pastoralmacht

Woher stammt die Pastoralmacht? Zweifellos ist sie hebräischer Herkunft. „Erfunden“ wurde sie vermutlich von nomadischen Hirtenvölkern in Ägypten und Mesopotamien (vgl. Foucault 1988, 58). Die vielleicht bemerkenswerteste Eigenschaft dieser Machtform ist ihre ursprüngliche Ungebundenheit an einen bestimmten geographischen Raum. Sie unterscheidet sich darin grundlegend von den an die Polis oder die Republik, also an sesshafte Lebensweisen und Ökonomien gebundenen antiken griechischen und römischen Formen der Regierung.

In seiner Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“ (1889) hat Nietzsche, nach eigenen Worten, eine erste „Psychologie des Priesters“ entworfen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Kritik der Moral-Genealogie der englischen Utilitaristen, die die Werte „gut“ und „schlecht“ aus dem Prinzip der Nützlichkeit ableiten: „Man hat ursprünglich - so dekretieren sie - unegoistische Handlungen von Seiten derer gelobt und gut genannt, denen sie erwiesen wurden, also denen sie *nützlich* waren; später hat man diesen Ursprung des Lobes *vergessen* und die unegoistischen Handlungen einfach, weil sie *gewohnheitsmäßig* immer als gut gelobt wurden, auch als gut empfunden - wie als ob sie an sich etwas Gutes wären.“ (Nietzsche 1976, 251) Nietzsche wendet dagegen ein, dass es vielmehr „die Guten“ selber gewesen seien, „das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst

genommen: was ging sie die Nützlichkeit an!“ (Ibid.) Von seinem etymologischen Ursprung her sei das Wort „gut“ nicht notwendig an „unegoistische Handlungen“ gebunden gewesen, sondern stamme aus dem „Pathos der Vornehmheit und Distanz“, d. h. aus einem Verhältnis von „oben“ und „unten“, von „Herren“ und „Sklaven“. Die Verknüpfung des Gegensatzes von „egoistisch“ und „unegoistisch“ mit moralischen Werten, habe sich dem menschlichen Gewissen erst mit dem Niedergang der aristokratischen Werturteile und dem Erstarken der „Herdeninstinkte“, mit dem „Sklavenaufstand in der Moral“ aufgedrängt. (Vgl. *ibid.*, 252) Letzterer beginnt für Nietzsche mit dem Judentum, genauer: mit der Ausformung des *Ressentiments* zu einer speziellen Machttechnik und der Umwertung der vornehmen Werte durch die jüdische Priesterkaste.

### 3.5.1 Die Entwicklung des *Ressentiments*: der jüdische Priester

Das Symbol für den Kampf zwischen Sklaven- und Herrenmoral, zwischen priesterlicher Macht und aristokratischer Herrschaft heißt für Nietzsche: „Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom“. Und er fügt hinzu: „es gab bisher kein größeres Ereignis als *diesen* Kampf, *diese* Fragestellung, *diesen* todfeindlichen Widerspruch.“ (Ibid., 279) Worin aber besteht dieser Kampf? Nietzsche schreibt:

*Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadloos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selbst herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein nein zu einem „Außerhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“: und dies Nein ist ihre schöpferische Tat. [...] Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Wertungsweise der Fall: sie agiert und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um sich selber noch dankbarer, noch frohlockender ja zu sagen, - ihr negativer Begriff „niedrig“ „gemein“ „schlecht“ ist nur ein nachgeborenes blasses Kontrastbild im Verhältnis zu ihrem durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff „wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!“ (Ibid., 263)*

Gegenstand der jüdischen Pastoralmacht ist nicht, wie bei den Griechen und Römern, die Regierung eines Gemeinwesens, eines Staates, einer bestimmten Region oder Stadt, sondern die Führung einer verstreuten, sich fortbewegenden Menge von Menschen. Das *Ressentiment* ist für die jüdische Priesterkaste daher ein wichtiges Instrument, um ihre umherziehende „Herde“ gegen die Außenwelt abzugrenzen und zusammenzuhalten. Während die sich selbst bejahende Herren-Moral sagt: „Ich bin gut, also bist du schlecht“, lautet die Moral des Sklaven,

die Herden-Moral: „Du bist böse, also bin ich gut.“ Um sich als Selbst zu setzen, muss der Mensch des Ressentiments sich zunächst ein Nicht-Ich ausdenken, um sich dann diesem Nicht-Ich entgegenzusetzen. „Aber es ist *nicht* derselbe Begriff »gut«: vielmehr frage man sich doch, *wer* eigentlich »böse« ist, im Sinne der Moral des Ressentiment. In aller Strenge geantwortet: *eben* der »Gute« der anderen Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehn durch das Giftauge des Ressentiment.“ (Ibid., 267)<sup>74</sup> Gilles Deleuze merkt dazu an: „Welch sonderbarer Syllogismus des Sklaven: es bedarf zweier Negationen, um den Anschein einer Affirmation hervorzubringen. Wir ahnen schon, unter welcher Form dem Syllogismus des Sklaven so großer Erfolg in der Philosophie beschieden ward: in Form der *Dialektik*: Die Dialektik als Ideologie des Ressentiments.“ (Deleuze 1991, 132f.)

Nun bestreitet Nietzsche nicht, dass für diejenigen, welche die „Guten“ nur als Feinde kennenlernen, diese als *böse* Feinde erscheinen müssen. Was er am Ressentiment kritisiert, ist jene seltsame Trennung zwischen der Kraft einerseits und einem Subjekt dieser Kraft auf der anderen Seite: die Fiktion einer Kraft, die von dem getrennt ist, was sie vermag:

*Nehmen wir ein Logik treibendes Lamm. Der Syllogismus des blökenden Lamms lautete folgendermaßen: Die Raubvögel sind böse [...], nun bin ich das Gegenteil von einem Raubvogel; also bin ich gut. Deutlich ist, dass im Untersatz der Raubvogel für das genommen wird, was er ist: eine Kraft, die sich nicht von ihren Effekten oder Äußerungen abtrennt. Im Obersatz aber wird vorausgesetzt, dass der Raubvogel imstande wäre, seine Kraft nicht zu äußern, seine Effekte zurückzuhalten, und sich von dem abzutrennen vermöchte, was er kann: er ist böse, weil er sich nicht zurückhält. Es wird also vorausgesetzt, dass es ein und dieselbe Kraft ist, die sich effektiv im tugendhaften Lamm zurückhält, im bösen Raubvogel aber sich freien Lauf lässt. Da der Starke sich am Handeln hindern könnte, ist der Schwache jemand, der handeln könnte, würde er sich nicht daran hindern. (Deleuze 1991, 134; vgl. Nietzsche 1976, 272f.)*

---

74 Noch etwas drastischer formuliert Nietzsche dazu an anderer Stelle: „Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich „die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niederen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit - dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“ ... Man weiß, wer die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat.“ (Nietzsche 1976, 260)

Die Kraft wird in eine Ursache und in eine Wirkung aufgespalten. Ihr wird ein Subjekt oder Substrat angedichtet, dem von nun an entweder die *Schuld* dafür zugeschrieben wird, dass die Kraft ihre Aktivität ausführt oder das *Verdienst*, sie nicht zum Wirken zu bringen: „Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein »Sein« hinter dem Tun, Wirken, Werden; »der Täter« ist zum Tun bloß hinzugedichtet - das Tun ist alles.“ (Nietzsche 1976, 272)<sup>75</sup>

### 3.5.2 Die Entwicklung des schlechten Gewissens: der christliche Priester

Durch die Fiktion eines Subjekts der Kraft, wird die Kraft gegen sich selbst gerichtet und so nach innen gewendet:

*Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen - dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte - die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken -, brachten zuwege, dass alle jene Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. [...] das ist der Ursprung des „schlechten Gewissens“. (Ibid., 318)*

Das Ressentiment vollbringt mehr, als nur die Aktivität der Kräfte anzuklagen: es bringt sie dazu, selbst ihre Fehler zu bekennen, ihre Schuld einzugestehen, ein *schlechtes Gewissen* zu entwickeln. Gegen sich selbst gerichtet, erzeugt die aktive Kraft Leiden, wird reaktiv: „Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, [...] diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich Leiden macht, aus Lust am Leidenmachen“, gibt für Nietzsche einen Hinweis darauf, „inwiefern in widersprüchlichen Begriffen, wie *Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung* ein Ideal, eine Schönheit angedeutet sein kann; [...] welcher Art nämlich von Anfang an die *Lust* ist, die der Selbstlose, der Sich-selbst-Verleugnende, Sich-Selber-Opfernde empfindet: diese Lust gehört zur Grausamkeit.“ (Ibid., 322) Voraussetzung für den Wert des Unegoistischen, der „Nächstenliebe“ und des „Mitleids“,

---

75 Nietzsche weist darauf hin, dass dieselbe moralische Verdoppelung selbst in dem scheinbar wertneutralen Diskurs der Naturwissenschaften eine zentrale Rolle spielt: „Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen »die Kraft bewegt, die Kraft verursacht« und dergleichen, - unsere ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die »Subjekte« nicht losgeworden (das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische »Ding an sich«) [...]“ (Nietzsche 1976, 273)

sind das schlechte Gewissen und der Wille zur Selbstmisshandlung. Nietzsche nennt das „schlechte Gewissen“ die „größte und unheimlichste Erkrankung [], von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am *Menschen*, an *sich*.“ (Ibid., 319)

Der Übergang von der Verinnerlichung der Kraft zur Verinnerlichung des Leidens selbst, ist kein blinder Automatismus: „Erneut bedarf es der Intervention des Priesters. Dessen zweite Inkarnation stellt der christliche Priester dar. [...] Der Christen-Priester lässt das schlechte Gewissen aus seinem rohen oder animalischen Zustand heraustreten und präsidiert selbst der Verinnerlichung des Leidens.“ (Deleuze 1991, 143) Er muss selber krank sein, um die Kranken zu verstehen und sich mit ihnen zu verstehen. Der asketische Priester-Typus des Christentums herrscht über Leidende. Er tritt als Arzt, gar als „Heiland“, auf, der Heilung verspricht, es aber zu allererst nötig hat, zu verwunden. Indem er den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er sie zugleich. Er ist der „*Richtungs-Veränderer* des Ressentiment“ (Nietzsche 1976, 370). Die sich beständig anhäufende Macht des Ressentiments wird, solange sie gegen die anderen gerichtet ist, zu einem explosiven Stoff, der die Herde und den Hirten zu zersprengen droht. Der christliche Priester neutralisiert diese Gefahr, indem er dem Leiden durch den Begriff der „Sünde“ einen neuen Sinn gibt. Er macht sich das Schuldgefühl zunutze und suggeriert dem Leidenden, dass dieser selbst die Ursache für seinen Zustand sei: „er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen *Strafzustand* verstehn...“ (Ibid., 387)

Die Moral des Ressentiments ist dialektisch: der Sklave kann sich als „gut“ nur bejahen, insofern er den Herren als „das Böse“ verneint und sich selbst als Nicht-Herren setzt (Affirmation als Negation der Negation). Er bleibt damit in seiner Identität abhängig von der des Herren. Durch die Erfindung der „Sünde“ und die Nutzbarmachung des „schlechten Gewissens“ wird diese Dialektik verinnerlicht und in einem unendlichen Zirkel der Selbstdisziplinierung, Selbstüberwachung und Selbstüberwindung kurzgeschlossen. Die reaktiven Kräfte und der Haß, die das Ressentiment nährt und vergrößert, werden in einer Art Rückkopplungsschleife gedämpft und gegen sich selbst gerichtet. Heute würden wir sagen, dass die christlichen Priester sich kybernetische Regelkreisläufe zunutze machen; sie können daher gewissermaßen als „Erfinder“ einer *moralischen Kybernetik*: der Kybernetik als *Herrschaftspraxis* auf der Grundlage des schlechten Gewissens und der Selbstbestrafung gelten.<sup>76</sup>

---

76 Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass diese Charakterisierung der christlichen Pastormacht, vom heutigen Sprachgebrauch des Wortes „Kybernetik“ - als relativ

Wie Foucault im zweiten und dritten Band von „Sexualität und Wahrheit“ zeigt, haben dagegen Griechen und Römer eine Form der Selbstbeherrschung erfunden und praktiziert, die man als *ethische Kybernetik* bezeichnen könnte: Deren Ziel war nicht die Selbstdisziplinierung als Strafe, sondern die Selbstsorge als Lebenskunst, als ästhetischer Akt der Selbstkonstitution. Im Gegensatz zum Christentum handelte es sich bei der Unterwerfung unter diese Praktiken um eine persönliche Entscheidung, die zunächst nur einen selbst etwas anging. Die Griechen gingen davon aus, dass nur wer sich selbst beherrschte, auch andere regieren konnte: „So hing die Selbstbeherrschung mit einem asymmetrischen Verhältnis zu anderen zusammen. Im Sinne von Aktivität, Asymmetrie und Nicht-Reziprozität sollte man Herr seiner selbst werden.“ (Foucault 1987, 279)

### 3.6 Totalisierung und Individualisierung

Seit dem 16. Jahrhundert hat sich in Europa kontinuierlich eine neue Form der politischen Macht entwickelt: der Staat bzw. das Prinzip einer gesellschaftlichen „Durchstaatlichung“. Leitet sich die Pastoralmacht von den Hebräern her, so ist die Machtform des Staates griechischen Ursprungs. Bei den Griechen wird die Regierung nicht über Menschen oder eine Gruppe von Menschen, sondern über ein Gemeinwesen ausgeübt. Im Mittelpunkt der politischen Texte der Antike steht die „Schiffsmetapher“, während die „Hirtenmetapher“ nur eine untergeordnete Rolle spielt. Das Symbol für die Ausübung der Regierung ist der Steuermann, der das Schiff führt, nicht aber die Menschen. Das griechische Wort für Steuermann heißt *kybernetes*. Von ihm leitet sich der Ausdruck „Kybernetik“, „Kunst des Steuerns“ oder auch „Navigationkunst“, her, den André Marie Ampère (1775-1836) 1834 als Bezeichnung für die Wissenschaft von den Mitteln der Regierung vorgeschlagen hat (vgl. Canguilhem 1974, 90). Aus *kybernetes* wurde im Lateinischen das Wort *gubernator*, im Französischen *gouverneur* und im Englischen *governor*. Mehr als 100 Jahre nach Ampère griff der Mathematiker Norbert Wiener diesen Begriff in seinem Buch „Kybernetik: Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine“ (1948) wieder auf und verlieh ihm darin die sehr viel allgemeinere Bedeutung, die er heute hat (vgl. Wiener 1992). Es dürfte offensichtlich sein, dass die Kybernetik auch in ihrer heutigen Form, als allgemeine Wissenschaft und Technik, gerade im

---

junge Wissenschaft und technisches Anwendungsgebiet - ausgeht und nur wenig mit dessen älteren Bedeutungen zu tun hat.

sogenannten „Informations- und Kommunikationszeitalter“ erneut im Zentrum der politischen Macht steht.

Seiner Idee nach orientiert sich der Staat an den Interessen der Allgemeinheit. Er wird zumeist als eine totalisierende Form der Macht wahrgenommen, die die Individuen nicht weiter zur Kenntnis nimmt (vgl. Foucault 1987, 247f.). Für den modernen Staat trifft dies jedoch nur bedingt zu. Im 18. Jahrhundert verbindet sich nämlich diese Form der politischen Macht mit der Pastoralmacht und integriert sie in eine neue politische Form: „In gewisser Weise kann man den modernen Staat als eine Individualisierungs-Matrix oder eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.“ (Ibid., 249) Diese Transformation der politischen Macht geht einher mit einer Vervielfachung der Ziele und der Funktionsträger der Pastoralmacht:

Deren Ziel besteht nicht mehr darin, die Menschen zur Erlösung in der anderen Welt zu führen, sondern ihnen das Heil im Diesseits zu sichern: „Und in diesem Kontext nimmt das Wort Heil mehrere Bedeutungen an: es meint Gesundheit, Wohlergehen (das heißt: ausreichende Mittel, Lebensstandard), Sicherheit, Schutz gegen Unfälle.“ (Ibid.) Diese säkularisierte Idee des „Heils“ begegnet uns auch in dem Begriffspaar „Besserung und Sicherung“ wieder. Interessanterweise stimmen die neuen Ziele der Pastoralmacht vollständig mit denen der polizeilich-statistischen Erfassung der Bevölkerung und Comtes altruistischer Morallehre überein. Was im Christentum als Seelenheil angestrebt wurde, wird nun als „gesellschaftliche Ordnung“, „Sicherheit“ und „sozialer Fortschritt“ bezeichnet. Die „Sünde“ und das „schlechte Gewissen“ begegnen uns wieder im „Egoismus“, die christliche „Nächstenliebe“ heißt bei Comte „Altruismus“ bzw. „Solidarität“.

Mit dem Wechsel und der Pluralisierung ihrer Ziele verstärkt sich zugleich die Verwaltung der Pastoralmacht: Zum einen wird sie nun von öffentlichen Institutionen wie der Polizei ausgeübt,<sup>77</sup> zum anderen von privaten Fürsorgevereinen, Wohltätern und Philanthropen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kommen die verschiedenen staatlichen Systeme der Sozialversicherung hinzu. Aber auch alte Institutionen (wie etwa die Familie) und komplexe Strukturen (z. B. die Medizin, das Recht und das Bildungswesen) übernehmen priesterliche Funktionen.<sup>78</sup>

---

77 „Vergessen wir nicht“, schreibt Foucault, „dass die Polizei im 18. Jahrhundert nicht nur dazu erfunden worden ist, um über die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung zu wachen und um den Regierungen im Kampf gegen deren Feinde zu helfen, sondern auch um die Versorgung der Städte zu gewährleisten, die für die Entwicklung des Handwerks und des Handels notwendig waren.“ (Foucault 1987, 249)

78 In neuerer Zeit tragen auch die Massenmedien, insbesondere das Fernsehen, deutlich pastorale Züge: Von der landesweiten Polizeifahndung in eigens dafür konzipierten Sendungen, über kurzfristig

Diese Veränderungen führten schließlich dazu, „dass sich das Wissen über den Menschen nach zwei Polen hin entwickelte: der eine, globale und quantitative, betraf die Bevölkerung, der andere, analytische, das Individuum.“ (Ibid.) Foucault hat für diese moderne Form der Pastoralmacht die Bezeichnung „Bio-Macht“ eingeführt. Damit ist angedeutet, dass diese Machtform in einem besonderen Verhältnis zum Problem des Lebens steht:

Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. (Foucault 1977, 170) Auf diesen, für das Verständnis der Entstehungsbedingungen des Maßregelvollzugs zentralen Punkt, möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Ich werde ihn ausführlich in Kapitel 8 behandeln.

### **3.7. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen**

Der moderne Staat konstituiert sich durch eine Macht-Form, die die Menschen als Bevölkerung totalisiert und sie zugleich als Individuen subjektiviert. Das dabei über die Menschen produzierte Wissen, polarisiert sich in dem Gegensatz von statistisch beobachteter Bevölkerung und amtlich bzw. polizeilich erfasstem Individuum. Auf der Grundlage dieses „politischen »double-bind«“ (Foucault 1987, 250) konnte Auguste Comte einen Dualismus von Individuum und Gesellschaft konstruieren, der wiederum zum Ausgangspunkt des systematischen Aufbaus und der moralisch-politischen Ausrichtung seiner positivistischen Soziologie wurde. Dasselbe gilt für den Großteil aller nachfolgenden soziologischen Ansätze.

In der gegenwärtigen empirischen Sozialforschung tritt die Polarisierung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Individualisierungs- und Totalisierungstechniken, besonders deutlich in der Entgegensetzung von qualitativen und quantitativen Methoden hervor. Offenbar begünstigt durch gewisse Missverständnisse bezüglich des Stellenwerts bzw. der Aussagekraft von Zahlen und einer Mathematisierung der Sozialwissenschaften, hat sich dabei die weit verbreitete Vorstellung festgesetzt, dass qualitative Methoden und Beschreibungen

---

durchgeführte Meinungsumfragen, bis hin zur Offenbarung und „Lösung“ der persönlichsten Probleme vor Millionen von Zuschauern, wird kaum eine Spielart der Pastoralmacht ausgelassen.

„konkreter“ sind als quantitative.<sup>79</sup> Diese Überzeugung beruht zumeist auf der - wiederum äußerst abstrakten - Gleichsetzung von Konkretion mit Besonderheit (Verbesonderung oder auch Individualisierung) und Abstraktion mit Allgemeinheit (Verallgemeinerung oder auch Totalisierung). Durch diese Verschmelzung der Begriffe gerät jedoch aus dem Blick, was bereits Marx als Aufgabe und methodischen Weg von Wissenschaft gesehen und in der Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ (1857-1858) formuliert hat: nämlich die Methode, „vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“ (Marx 1974, 22); ein Weg, der uns von allgemeinen Abstraktionen zum konkreten Allgemeinen führt: die Erfassung des Konkreten als „Zusammenfassung vieler Bestimmungen, also Einheit des Mannigfaltigen“ (ibid., 21), wozu auch dessen quantitative Bestimmungen zählen.<sup>80</sup> Die Totalisierungen der Bevölkerungsstatistik liefern den „Technikern des praktischen Wissens“ durchaus konkrete Zahlen, während - umgekehrt - qualitative Analysen oft genug zu höchst abstrakten oder auch einfach bloß banalen Beschreibungen führen (wie z. B. in der psychiatrischen Diagnostik, wo nicht selten die gesamte Biographie eines Patienten auf einen bestimmten Krankheitsverlauf reduziert wird).

---

79 Vgl. etwa Gerhard Kleining 1982 u. 1986, der die Einheit der sozialwissenschaftlichen Methodologie über den unterschiedlichen Abstraktionsgrad der verwendeten Methoden zu begründen versucht. Kleining behauptet, am konkretesten seien die „Alltagsmethoden“ zur Beschreibung der sozialen Realität (denen er jedoch „Naivität“ unterstellt). Die qualitativen Beobachtungsverfahren würden von diesen bereits abstrahieren, gefolgt von den quantitativen Methoden, die seiner Meinung nach den höchsten Abstraktionsgrad darstellen.

80 Hier lohnt es sich, einen kurzen Blick auf die Physik zu werfen, in der die Mathematisierung, verglichen mit anderen Einzelwissenschaften, wohl am weitesten fortgeschritten ist: Kurt Lewin hat darauf hingewiesen, dass die Betonung des Quantitativen in der modernen Physik, ihrem eigentlichen Motiv nach keineswegs auf eine Tendenz zum formal Abstrakten zurückgeht: „Viel eher ist dafür (neben der Entwicklung der Gruppierungsprobleme) gerade eine Tendenz zur vollen Erfassung auch des einzelnen Falles maßgebend. Der konkrete Einzelgegenstand ist ja in allen Wissenschaftsgebieten nicht nur seiner Art nach, also qualitativ, bestimmt, sondern ihm kommen diese Eigenschaften allemal in bestimmter Ausprägtheit, in einem bestimmten Grade zu. Mit dem Steigen des Anspruchsniveaus der Forschung in dieser Richtung muss also auch die Aufgabe, die die einzelnen Individuen charakterisierenden Gradunterschiede begrifflich zu erfassen, immer mehr Gewicht bekommen und letzten Endes auf eine auch quantitative Bestimmung hindrängen. Nicht eine Tendenz zum Abstrakten, sondern gerade die Abkehr vom abstraktiven Klassenbegriff, der Wunsch, auch den konkreten Einzelfall begrifflich zu erfassen, ist es, der [...] den zentralen Antrieb für die steigende Quantifizierung bildet.“ (Lewin 1931, 242)

Dass der Dualismus von Individuum und Gesellschaft eine bestimmte Form der Macht voraussetzt, die diesen Gegensatz überhaupt erst produziert, bleibt Comte zwar verborgen; indirekt aber kommt die neue Form der Pastoralmacht sehr deutlich in seinem Wunschbild zum Ausdruck, wonach der Soziologe die Rolle eines modernen, wissenschaftlich orientierten Priesters zu übernehmen hat. Wenn man so will, steckt gerade in der scheinbar so verworrenen religiösen Überhöhung des soziologischen Wissens, der „wahre Kern“ der positivistischen Soziologie: dass nämlich die Soziologie, oder allgemeiner: die Geistes- und Sozialwissenschaften, in besonderer Weise dazu geeignet sind, sich in den Dienst der Pastoralmacht zu stellen.<sup>81</sup>

Foucault schreibt, dass das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, vor dem wir heute stehen, nicht allein darin liegt, das Individuum vom Staat und seinen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist, zu befreien (vgl. Foucault 1987, 250). Nehmen wir diese Forderung ernst - und das möchte ich in dieser Arbeit versuchen -, so bedeutet das für die soziologische Theoriebildung, dass sie einen Gesellschaftsbegriff zu entwickeln hätte, der die bisherigen Dualismen hinter sich und unter sich zurücklässt. D. h., die Soziologie müsste zur Formulierung einer „außer-moralischen“ Gesellschaftstheorie gelangen<sup>82</sup>, „Jenseits von Altruismus und Egoismus“ bzw. von „Gut und Böse“, was, wie Nietzsche in einem ähnlichen Zusammenhang bemerkte, zum mindesten nicht heißt: „Jenseits von Gut und Schlecht“ (vgl. Nietzsche 1976, 282).

---

81 Auch die eingangs angesprochene *Beliebigkeit* und *Willkür*, die viele soziologische Theorien kennzeichnet, lässt sich aus dieser Perspektive, zumindest teilweise, verstehen: Die durch seine gleichzeitige Individualisierung wie Totalisierung hervorgebrachte Doppelbindung des modernen Subjekts wird im Dualismus von Individuum und Gesellschaft zu einem unlösbaren Paradoxon zugespitzt: Wie sollen sich die Individuen einem gesellschaftlichen Ganzen unterordnen, dessen Ordnung durch sie erst entsteht? Was war zuerst da: das Individuum oder die Gesellschaft? Ein wichtiges Merkmal aller „echten“ Paradoxien ist ihre prinzipielle Unentscheidbarkeit. Ist man dazu gezwungen, sich dennoch für eine bestimmte Alternative zu entscheiden, so wird diese Entscheidung immer eine *willkürliche* sein. Lässt man dagegen mehrere Antworten als logisch richtig gelten, so verfällt man in *Beliebigkeit* oder gar in sinnloses Geschwafel. Paradoxien dieser Art lassen sich nur durch ihre „Verzeitlichung“ produktiv auflösen. So löst sich das Paradoxon von Henne und Ei (Was war zuerst da?) in der Betrachtung der Evolutionsgeschichte auf. Und das Paradoxon von Individuum und Gesellschaft löst sich, wie ich zu zeigen versucht habe, durch eine Rehistorisierung der Macht- und Wissens-Formen auf, die diesen Gegensatz überhaupt erst produziert haben.

82 Was etwas grundsätzlich anderes ist, als eine wertfreie und damit auch wertlose Theorie.

Doch bevor ich mich nun, im zweiten Teil, den dafür bereits vorliegenden Ansätzen zuwende, möchte ich im folgenden Kapitel noch einen Einwand aufgreifen, der ebenfalls von Michel Foucault stammt und der das gesamte Vorhaben einer wissenschaftlichen Soziologie in Frage stellen könnte: Foucaults Behauptung nämlich, dass die Humanwissenschaften, zu denen er u. a. auch die Soziologie zählt, eigentlich gar keine Wissenschaften sind. Und das nicht etwa, weil sie aufgrund einer unüberwindlichen Transzendenz oder Komplexität ihres Gegenstandes dazu verurteilt wären, als „unexakte“ Wissenschaften ihr Dasein zu fristen, sondern weil das positive Gebiet ihres Wissens, der moderne Mensch, durch die Besonderheiten des epistemologischen Feldes der Moderne, prinzipiell nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann (vgl. Foucault 1971, 439).

## 4. Zur Archäologie der Humanwissenschaften: Repräsentation und Subjekt

*„Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. - Ihn also, seiner Spezies nach, als mit Vernunft begabtes Erdenwesen zu erkennen, verdient besonders, Weltkenntnis genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht.“*

*Immanuel Kant (1798)<sup>83</sup>*

Foucault stellt fest, dass der Mensch, wie wir ihn kennen, eine relativ junge Erfindung ist, „eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und dass er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird.“ (Foucault 1971, 27) Die kulturelle Ordnung unterteilt Foucault in drei Gebiete: Erstens: die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte und die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen; kurz: die empirischen Ordnungen, mit denen es die Menschen zu tun haben und in denen sie sich wiederfinden. Zweitens, am entgegengesetzten Ende: die wissenschaftlichen Theorien und philosophischen Erklärungen, die begründen, warum es in der allgemeinen Ordnung gibt und welchen Gesetzen oder Prinzipien sie gehorcht (vgl. *ibid.*, 22f.). Und drittens: ein zwischen diesen beiden Regionen liegendes Gebiet, das trotz seiner vermittelnden Position fundamental für die kulturelle Ordnung ist: Die „nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen“ (*ibid.*, 24). Dieses Gebiet rekonstruiert Foucault als das epistemologische Feld einer Epoche, als ihre *Episteme*:

*Unter Episteme versteht man in der Tat die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden; den Modus, nach dem in jeder dieser diskursiven Formationen die Übergänge zur Epistemologisierung, zur Wissenschaftlichkeit und zur Formalisierung stattfinden*

---

83 Kant 1977, 399.

*und sich vollziehen; die Aufteilung jener Schwellen, die zusammenfallen, einander untergeordnet oder zeitlich verschoben sein können; die lateralen Verhältnisse, die zwischen epistemologischen Figuren oder Wissenschaften bestehen, insoweit sie zu benachbarten, aber distinkten diskursiven Praktiken gehören. (Foucault 1973, 272f.).*

Die *Episteme* ist das Ergebnis einer allgemeinen Abduktion der diskursiven Regelmäßigkeiten des alltäglichen Wissens, der Wissenschaften und der Philosophie innerhalb einer bestimmten Epoche. Foucault hebt hervor, dass ihre Analyse jedoch nicht zur Ideen- oder Wissenschaftsgeschichte gehört:

*Es handelt sich eher um eine Untersuchung, in der man sich bemüht, festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. (Foucault 1971, 24)*

#### **4.1 Analyse der unendlichen Repräsentation: Gott**

Die *Episteme* des klassischen Zeitalters (17. Jahrhundert) ist die *Repräsentation*. Ihr liegt eine dualistische Struktur von Zeichen und Bezeichnetem zugrunde, deren Zusammenhang nicht mehr, wie in der Renaissance (16. Jahrhundert), durch die Vorstellung einer natürlichen *Nachbarschaft* und *Ähnlichkeit* von Wörtern und Dingen hergestellt wird, sondern durch die Ordnung der Zeichen selbst. Es entsteht die Utopie einer Sprache, die hinsichtlich der Ordnung der Dinge vollkommen transparent ist, in der Repräsentation und Sein vollständig ineinander übersetzt werden können: „Ein willkürliches Zeichensystem muss die Analyse der Dinge in ihren einfachsten Elementen gestatten. Es muss bis hin zum Ursprung zerlegen, aber es muss auch zeigen, wie die Kombinationen dieser Elemente möglich werden, und die bildliche Genese der Komplexität der Dinge gestatten.“ (Foucault 1971, 96) Das klassische Denken konstituiert eine Welt der unendlichen Repräsentation. Jede Realität gleicht in einer bestimmten Kraft der Vollkommenheit und kann dadurch bis ins Unendliche erhoben und entfaltet werden. Die Kräfte des Menschen treten in Beziehung zu den Kräften der Erhebung ins Unendliche und bilden in dieser Verbindung die Form „Gott“. „Was ist Gott denn anderes“, fragt Gilles Deleuze, „als die universelle Erklärung, die höchste Entfaltung? Die *Entfaltung* erscheint hier als grundlegendes Konzept, als Hauptaspekt eines operativen Denkens, das sich in der klassischen Formation verkörpert.“ (Deleuze 1992, 179)

Dem Menschen kommt die Aufgabe zu, Ordnung in die Unendlichkeit der von Gott geschaffenen Welt zu bringen, indem er sie in eine künstliche Sprache, in ein Tableau von Zeichen übersetzt. Doch gibt nicht der Mensch den Zeichen ihre Bedeutung: diese liegt in der Natur der Zeichen selbst. Der Sinn des Bezeichneten ist nicht mehr als die Totalität der in ihrer Verkettung entfalteten Zeichen (vgl. Foucault 1971, 101). Der Mensch setzt im Akt des Erkennens lediglich Dinge und Repräsentationen zueinander in Beziehung. Dadurch kann die Bedeutung der Zeichen zu keinem Problem werden, sie erscheint nicht einmal. Dadurch kann aber auch die Tätigkeit des Repräsentierens zu keinem Problem werden: die Repräsentation vermag alles zu repräsentieren, bis auf den Beobachter. Das repräsentierende Selbst wird damit zum blinden Fleck, zur unauflösbaren Paradoxie und Instabilität der *Episteme* des klassischen Zeitalters.

#### **4.2 Analytik der Endlichkeit: Leben, Arbeit, Sprache – der moderne Mensch**

Das moderne Bild des Menschen taucht auf, als das Repräsentationsverhältnis zum Problem wird. „Seltsamerweise“, schreibt Foucault, „ist der Mensch, dessen Erkenntnis in naiven Augen als die älteste Frage seit Sokrates gilt, wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riss in der Ordnung der Dinge [...]“ (Ibid., 26) Seit Kant und seinen Nachfolgern wird die Lösung des Repräsentations-Problems darin gesucht, das repräsentierende *Subjekt* als das Zugrundeliegende der Repräsentation zu repräsentieren.

*Der Mensch wurde das, von wo aus jede Erkenntnis in ihrer unmittelbaren und nicht problematisierten Evidenz gebildet werden konnte. [...] Daher jene doppelte und unvermeidliche Kontestation: die unaufhörliche Auseinandersetzung zwischen den Wissenschaften vom Menschen und den Wissenschaften schlechthin, wobei die ersten die unüberwindliche Präntention besitzen, die zweiten zu begründen, die unaufhörlich zur Suche nach ihrer eigenen Grundlage, der Rechtfertigung ihrer Methode oder der Reinigung ihrer Geschichte gegen den „Psychologismus“, gegen den „Soziologismus“, gegen den „Historizismus“ gezwungen sind; und die ständige Auseinandersetzung zwischen der Philosophie, die den Humanwissenschaften die Naivität vorhält, mit der sie sich selbst zu begründen versuchen, und jenen Humanwissenschaften, die als den ihr eigenen Gegenstand das beanspruchen, was einst das Gebiet der Philosophie gebildet habe. (Ibid., 414f.)*

An die Stelle der Analyse der Repräsentation rückt bei Kant die Analytik der Möglichkeiten und Grenzen der Repräsentation. Kants „Analytik der Endlichkeit“ lässt den Menschen als eine „seltsame, empirisch-transzendente Dublette“ erscheinen, „weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“ (Ibid., 384) Der Mensch mutet sich zu, zugleich endliches, empirisches Subjekt und unendlicher Grund seiner

selbst zu sein (vgl. Fink-Eitel 1989, 43). Unter diesen zweifelhaften Voraussetzungen wird *der Mensch zur Episteme* der Moderne. Seine doppeldeutige Position ist die eines objektivierten Subjekts, eines unterworfenen Souveräns, eines beobachteten Beobachters (vgl. Foucault 1971, 377): „Die Moderne beginnt mit der unglaublichen und unpraktikablen Vorstellung von einem Wesen, das gerade kraft seiner Versklavung Souverän ist, einem Wesen, dessen Endlichkeit es ihm erlaubt, die Stelle Gottes einzunehmen.“ (Dreyfus/Rabinow 1987, 54)

Auch in den klassischen Wissenschaften - der Naturgeschichte, der Analyse der Reichtümer und der allgemeinen Grammatik - war der Mensch Gegenstand des Erkennens. Es gab aber kein erkenntnistheoretisches Bewusstsein vom Menschen als solchem; dem Menschen wurde in keiner Weise ein spezifisches und eigenes Gebiet eingeräumt (vgl. Foucault 1971, 373). Auf der Grundlage der *Episteme* „Mensch“, werden das Leben, die Arbeit und die Sprache zu transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Selbsterkenntnis und Selbsttranszendenz:

*Die modernen Themen eines gemäß den Gesetzen einer Ökonomie, Philologie und Biologie lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums, das aber in einer Art innerer Verdrehung und Überlappung durch das Spiel jener Gesetze selbst das Recht erhalten hätte, sie zu erkennen und völlig an den Tag zu bringen, alle jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der „Humanwissenschaften“ verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen. (Ibid., 375)*

An die Stelle der allgemeinen Wissenschaften des 17. Jahrhunderts treten vergleichende Wissenschaften: eine vergleichende Anatomie, eine vergleichende Philologie, eine vergleichende Ökonomie, die die Kräfte der Endlichkeit analysieren: „Die Kräfte im Menschen wenden und falten sich gemäß dieser neuen Dimension einer grundlegenden Endlichkeit, die nunmehr zur Endlichkeit des Menschen selbst wird.“ (Deleuze 1992, 182) Die Operation der *Faltung* endlicher Kräfte ersetzt das klassische Denken der *Entfaltung*.

Das von den Humanwissenschaften produzierte Wissen über den modernen Menschen beruht auf der klassifikatorischen Abgrenzung einer subjektiven Innerlichkeit von einem fiktiven Außen. In der empirischen Sozialforschung kommt diese Technik in statistischen Korrelationen und Gesetzmäßigkeiten, sowie in den durch qualitative wie quantitative Methoden konstruierten Ideal- und Durchschnittstypen zum Ausdruck. Wenn der Mensch dasjenige Wesen ist, das lebt, arbeitet und spricht, dann sind diejenigen, denen diese Prädikate im Hinblick auf die statistische Normalverteilung einer bestimmten Grundgesamtheit nur unter Einschränkungen zugeschrieben werden können, als unvollständige, nicht vollwertige Menschen zu klassifizieren (die Fälle des Asozialen, des Psychopathen, des Behinderten, des

Schwachsinnigen und des Delinquenten). André Zimpel stellt fest, dass der von Deleuze geprägte Begriff der „Falte“, wohl zunächst eine Gegenbewegung zu dem von Foucault häufig gebrauchten Begriff der „Entfaltung“ markiert. Er sei aber mehr als das:

*Während der Begriff der Klassifikation mit der Hervorhebung von Repräsentanten feste Klassengrenzen markiert (Mengenlehre), bleibt in dem Begriff „Falte“ bzw. „Faltung“ der Bezug zu dem erhalten, aus dem der Repräsentant hervorgehoben wird. Es handelt sich also bei dem Begriff der Faltung nicht einfach um eine neue, originellere Bezeichnung für Klassifikation, sondern um ein Programm, Innen und Außen stets in seiner Verbundenheit zu denken. (Zimpel 1995, 305)*

Foucault betont, dass Biologie, Ökonomie und Philologie keine Humanwissenschaften sind, nicht sein können, da sie vom Menschen lediglich *als* lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen handeln, nicht aber vom Menschen als ein in seiner Lebenstätigkeit, seiner Arbeit und seiner Sprache sich *reflektierendes* und *erkennendes* Wesen. Genauso wenig besteht das Ziel der Humanwissenschaften darin, die Erkenntnisse der Wissenschaften vom Leben, der Arbeit und der Sprache auf jenes besondere Objekt, das menschliche Wesen, hinzulenken und anzuwenden. Was die Humanwissenschaften konstituiert, ist nicht jener besonders privilegierte Gegenstand „Mensch“, sondern „die allgemeine Disposition der *episteme*, die ihnen Raum gibt, sie hervorruft und einrichtet und ihnen so gestattet, den Menschen als ihr Objekt zu konstituieren.“ (Ibid., 437) Ihr implizites Ziel besteht darin, die positiven Wissenschaften vom Menschen heimlich zu jener Analytik der Endlichkeit zurückzuführen, „die zeigt, wie der Mensch in seinem Sein mit den Dingen, die er kennt, zu tun haben und die Dinge kennen kann, die in der Positivität seine Seinsweise determinieren.“ (Ibid., 424)

In den Humanwissenschaften organisiert sich ein scheinbar explizites Wissen um die *Episteme* „Mensch“. Sie befinden sich gegenüber der Biologie, der Ökonomie und der Philologie in einer Position der Reduplizierung (eine Art parasitäres Verhältnis), in einer „meta-“ oder besser: „ana-“ oder „hypoepistemologischen“ Position, indem sie sich stets auf jenen Raum zurückziehen können, der ihnen durch den Riss in der Ordnung der Dinge und der Repräsentationen eröffnet wurde. Diese Position würde verstehen lassen, „dass der unüberwindliche Eindruck von Verschwommenheit, Ungenauigkeit, Präzisionsmangel, den alle Humanwissenschaften hinterlassen, nur die Oberflächenwirkung dessen ist, was sie in ihrer Positivität zu definieren gestattet.“ (Foucault 1971, 426)

### 4.3 Theoretische Konsequenzen

Foucaults archäologische Methode, „die den »Untergrund« oder »Boden« aufgräbt, auf dem das Denken sich entfaltet und in den es sich versenkt, um seine Begriffe zu bilden“ (Deleuze 1966, 18), liefert eine boshafte Begründung der Humanwissenschaften, die zugleich deren idealistisch-transzendentalen Anspruch untergräbt:

*Tatsächlich fordert uns die Analytik der Endlichkeit nicht dazu auf, die Wissenschaft vom Menschen zu betreiben, sondern vielmehr dazu, ein neues Bild des Denkens zu entwerfen: ein Denken, das sich nicht länger vom Undenkbaren oder dem Ungedachten entgegensetzt, sondern in sich selber ansiedelt und sich in eine wesentliche Beziehung zu ihm setzt [...]. (Ibid., 17)*

Der Begriff des modernen Menschen ist dabei, sich aufzulösen. Das epistemologische Feld der Gegenwart hat sich gegenüber dem von Foucault beschriebenen verschoben und ist bereits nicht mehr das der Moderne. Nur unter dieser Voraussetzung ist es überhaupt möglich, eine „Archäologie der Humanwissenschaften“ zu betreiben. „In unserer heutigen Zeit“, schreibt Foucault, „kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“ (Foucault 1971, 412)

Solange wir uns die Gesellschaft entweder als „Gesamtsubjekt“ und „Durchschnittsmenschen“, oder als einen vertragsähnlichen Zusammenschluss von (Rechts-)Subjekten vorstellen (oder von Individuen einer biologischen Gattung „Mensch“, die mit „sozialen Instinkten“ ausgestattet sind und sich dadurch zueinander hingezogen fühlen), wird dieser neue Raum dem gesellschaftstheoretischen Denken verschlossen bleiben. Das Problem besteht darin, *die Gesellschaft* oder *das Soziale* weder in bestimmten Eigenschaften der einzelnen (und als *vereinzelt* gedachten) Menschen, noch in einer übergeordneten, von den einzelnen Menschen unabhängigen Realitätssphäre zu substantialisieren.

Erste Lösungsansätze dafür finden sich m. E. in der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss<sup>84</sup>, in der soziologischen Figurationstheorie von Norbert Elias<sup>85</sup>, in der

---

84 Vgl. Lévi-Strauss 1967 u. 1975; für einen kurzen Überblick vgl. Oppitz 1975, Kap.II, 17ff.

85 Vgl. Elias 1970, insbes. Kap. 4 u. 5, 110ff.

„topologisch-physikalischen“ Machttheorie Michel Foucaults<sup>86</sup> und in dem von Gilles Deleuze und Felix Guattari geprägten Begriff des „Rhizoms“<sup>87</sup>. Was diese Ansätze miteinander verbindet, ist ein Gesellschaftsbegriff, der auf Relationen, Beziehungen oder Kräfteverhältnisse gegründet ist und nicht auf Substanzen oder Subjekte. Zumindest in den letzten drei Ansätzen ist dabei der Begriff der Macht (Macht als Struktureigenschaft von Beziehungen<sup>88</sup> oder als Mannigfaltigkeit von Kräfteverhältnissen<sup>89</sup>) von zentraler Bedeutung.

Ein weiteres Problem ist die Frage, wie Gesellschaft überhaupt beobachtet werden kann. Wie können wir das soziologische Denken „in sich selber ansiedeln“ (s. o., Deleuze). Wie ist eine Wissenschaft von der Gesellschaft, wie ist Wissenschaft überhaupt denkbar, ohne den Rückgriff auf ein empirisch-transzendentes Erkenntnissubjekt? Zu überwinden ist nicht nur der Dualismus von Individuum und Gesellschaft, sondern auch die alte Entgegensetzung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, von Mensch und Welt. Vielversprechende Lösungsansätze dafür zeigen sich derzeit vor allem in den Naturwissenschaften: In den Arbeiten zur Theorie dissipativer Strukturen und zur Chaostheorie von Ilya Prigogine und Isabelle Stengers<sup>90</sup>, in den Ansätzen zu einer biologisch-kybernetischen Epistemologie, wie sie von Heinz von Foerster, Humberto Maturana und Francisco Varela<sup>91</sup> ausgearbeitet wurde, sowie in dem neuen Bild von Subjektivität, das Donna Haraway mit der Metapher des „Cyborg“ in die Debatten um ein „postmodernes“ Selbstverständnis des Menschen eingeführt hat.<sup>92</sup>

---

86 Vgl. Foucault 1976a; 1977 (insbes. Kap. IV u. V); 1978; 1987 u. 1995. Eine zusammenfassende Darstellung der in Foucaults Arbeiten eher verstreut vorliegenden und nicht systematisch entwickelten Machttheorie geben Deleuze 1992 und Lemke 1997.

87 Vgl. Deleuze/Guattari 1992.

88 Vgl. Elias 1970, 96f.

89 Vgl. Foucault 1977, 113; Deleuze 1992, 99ff.; Deleuze/Guattari 1992, 12ff.

90 Vgl. Prigogine/Stengers 1990 u. 1993.

91 Vgl. von Foerster 1993; Maturana 1985; Maturana/Varela 1987; Varela 1990.

92 Vgl. Haraway 1983 u. 1988.

## 5. Zur Überwindung des modernen Menschen: Beobachtung als Interpretation und Wertschätzung

*„Der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts wieder, als was er selbst in sie hineingesteckt hat: - das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft, das Hineinstecken - Kunst, Religion, Liebe, Stolz.“*

*Friedrich Nietzsche (1887)<sup>93</sup>*

### 5.1 Die Vollendung der Kritik Kants

Wenn Foucault davon ausgeht, „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 1971, 462), so knüpft er damit bei Nietzsche und dessen Lehre vom „Übermenschen“ an: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“ (Nietzsche 1967, 549), heißt es programmatisch in dessen Vorrede zu „Also sprach Zarathustra“ (1883-1885). Gilles Deleuze charakterisiert das allgemeine Vorhaben Nietzsches als die Einführung der Begriffe „Sinn“ und „Wert“ in die Philosophie (vgl. Deleuze 1991, 5). Ziel dieses Vorhabens sei die Vollendung der Kritik Kants, der mit seiner Analytik der Endlichkeit die wahre Kritik nicht geleistet habe, weil er deren Problem nicht in Begriffen von Werten zu stellen wusste. Was Kant kritisiert, sind die Grenzen der Erkennbarkeit und der Wahrheit, nicht aber der Wert der Wahrheit selbst; seine Kritik zielt auf die Anmaßungen der Moral und der Religion, nicht aber auf den Wert von Moralität und Religiosität selbst. Statt die von ihm angekündigte umfassende Kritik zu liefern, rechtfertigt Kant im voraus das zu Kritisierende, grenzt es gegeneinander ab, denunziert die schlechten Anwendungen und klagt die Übergriffe an (vgl. *ibid.*, 98f.).

Das Kernproblem der Kritik besteht darin, das Verhältnis von Wert und Wertschätzung zu bestimmen und damit den Wert der Werte selbst in Frage zu stellen: Einerseits gehen jeder Wertschätzung bereits Werte voraus, auf deren Grundlage die Dinge bewertet werden; andererseits setzen die Werte Wertschätzungen voraus, aus denen ihre Werthaftigkeit hervorgeht. Das Problem der Werte ist daher das ihrer Erschaffung. Nicht die Frage: Was sind die Werte? (Was kann ich wissen? Was muss ich tun? Was darf ich hoffen?) oder: Wie lassen sie sich

---

93 Nietzsche 1930a, 415.

rechtfertigen? (Was ist die wahre Erkenntnis, die wahre Moral, die wahre Religion?) sondern: Wer erschafft die Werte? Wer will die Werte? Welche Kräfte kommen darin zum Ausdruck?

Ähnlich verhält es sich mit dem Sinn: Ein Phänomen oder Ding ist für Nietzsche weder Erscheinung noch Schein, sondern ein Zeichen, dessen Sinn in einer aktuellen Kraft zu finden ist, die sich des Phänomens bemächtigt, es beherrscht, es sich aneignet oder ausbeutet.

*Ein und dasselbe Ding, ein und dasselbe Phänomen ändert jeweils entsprechend den Kräften, von denen es angeeignet wird, seinen Sinn. [...] Sinn ist demnach ein komplexer Begriff: stets existiert eine Pluralität des Sinns, eine Konstellation, ein Komplex von Aufeinanderfolgen, aber auch von Koexistenzen, der die Interpretation zur Kunst werden lässt. (Ibid., 7f.)*

Die Interpretation ist keine Aufdeckung eines feststehenden Sinnes oder Wesens der Dinge, sondern eine neue Kraft, die sich ihrer Gegenstände nur bemächtigen kann, wenn sie sich die Kräfte aneignet, die jene schon eingenommen hatten. Daher kommen, wie Nietzsche sagt, in den Dingen nur die höheren Ebenen in Betracht. Interpretation ist Sinn-Setzung und Sinn-Produktion. In gleicher Weise ist die Wertschätzung das kritische und schaffende Element der entsprechenden Werte. „Der Sinn von etwas besteht in dessen Verhältnis zu einer Kraft, die sich seiner bemächtigt, der Wert von etwas ist die Rangfolge der Kräfte, die sich in ihm als einem komplexen Phänomen zum Ausdruck bringen.“ (Ibid., 12)

Aufgabe der Philosophie ist weder die systematische Archivierung und Kritik der herrschenden Werte ihrer Zeit (wie es „jene philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kants und Hegels“ [Nietzsche 1976, 135] getan haben), noch deren Herleitung aus vermeintlich objektiven Grundsätzen (wie es der Utilitarismus versucht): „In einem wendet sich Nietzsche gegen die Idee der Begründung von oben, die die Werte gegenüber ihrer Herkunft indifferent lässt, wie gegen die Idee einer einfachen Kausalableitung oder eines platten Anfangs, die die indifferente Herkunft der Werte postuliert.“ (Deleuze 1991, 6) Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, eine Genealogie der Werte zu erstellen. Damit ist zugleich die Herkunft der Werte, wie auch der Wert ihrer Herkunft gemeint. Sie bezeichnet das differentielle Element der Werte, dem ihr Wert selbst entspringt. Die Kritik des Werts der Werte wird dadurch selbst zu einem schöpferischen Element der Wertschätzung und die Philosophie zur gesetzgebenden und wertschaffenden Kraft:

*Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: Sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, - sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und*

*alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist - Wille zur Macht. (Nietzsche 1976, 135)*

Interpretation als Sinn der Sinne und Wertschätzung als Wert der Werte sind Beobachtungen zweiter Ordnung.<sup>94</sup> Sie setzen einen interpretierenden und wertschätzenden Beobachter voraus; kein transzendental-empirisches Subjekt, sondern reale Kräfteverhältnisse zwischen einem verkörperten Ich und seinen Gegenständen. Sinn und Wert sind für Nietzsche Produkte einer körperlichen Semiose, deren höchste Ebene keineswegs das Bewusstsein ist, sondern die Tätigkeit von Kräften eines unbewussten Selbst.

*Es gibt kein Realitätsquantum, jegliche Realität ist immer schon Kraftquantum. Nichts als Kraftquanten in einem wechselseitigen „Spannungsverhältnis“. Jede Kraft steht in Beziehung zu anderen, sei es um zu gehorchen, sei es um zu befehlen. Definiert wird ein Körper durch diese Beziehungen zwischen herrschenden und beherrschten Kräften. Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper, der chemisch, biologisch, sozial, politisch sein kann. (Deleuze 1991, 45f.)*

Wie ich ein Phänomen interpretiere, hängt von meinem Blickwinkel ab und von den mir zur Verfügung stehenden Kräften, mit denen ich es begreife. Welchen Wert ich den Dingen beilege ist abhängig von meiner Seinsweise und meinem Lebensstil.

Nietzsche begründet keine neue Wahrheit, sondern ein neues Bild des Denkens, dessen Elemente der Sinn und der Wert sind (Kräfteverhältnisse/Relationen), von denen ausgehend der Begriff der Wahrheit erst gedacht werden kann. Nietzsche entwirft ein Modell der Kognition, in dem die Welt gleichbedeutend mit ihrer Interpretation ist, in dem die Welt und ihre Interpretation einander wechselseitig hervorzubringen vermögen. An die Stelle der Repräsentation durch ein empirisch-transzendentes Subjekt treten reale Kräfteverhältnisse: relationale Differenzen zwischen Kräften; der Körper als Ensemble einer Vielzahl irreduzibler Kräfte; der Körper als produktive „Machteinheit“ (vgl. *ibid.*, 46).

## **5.2 Übermensch und Cyborg**

Nietzsches Lehre vom Übermenschen und das von ihm entworfene Modell der Kognition stimmen in wesentlichen Punkten mit dem überein, was Donna Haraway unter „postmodernen Körpern“ und „postmoderner Subjektivität“ versteht, für deren Symbolisierung sie das Bild

---

94 Nietzsche Philosophie kann daher als Vorläuferin der Kybernetik zweiter Ordnung bzw. der Theorie selbstreferentieller Systeme angesehen werden. Vgl. dazu auch Jordan 1994.

des *Cyborg*<sup>95</sup> vorgeschlagen hat. Beide Ansätze bestreiten die Existenz „natürlicher“ oder unmittelbar gegebener Objekte. Im Zentrum dieses neuen Denkens stehen die Begriffe „Konstrukt“ und „Simulation“: Unsere Wissensobjekte sind ein *aktiver* Teil unserer körperlichen Produktion; umgekehrt werden Körper nicht einfach geboren: Körper werden gemacht; sie sind weltverändernde Konstrukte:

*Körper als Wissensobjekte sind materiell-semiotische Erzeugungsknoten. Ihre Grenzen materialisieren sich in sozialer Interaktion. „Objekte“ wie Körper sind als solche nicht präexistent. Wissenschaftliche Objektivität (das Sichten/Verorten von Objekten) ist kein teilnahmsloses Entdecken, sondern ein riskanter Prozess wechselseitiger und zumeist ungleicher Strukturen. (Haraway 1988, 171)*

Die gewohnte Aufteilung der Welt in eine objektive Außenwelt und eine subjektive Innenwelt wird damit hinfällig. Die von uns wahrgenommene Ordnung der Dinge hat keinen natürlichen Ursprung, sondern ist ein technisches und sprachliches Konstrukt. „Willst du erkennen, lerne zu handeln“, lautet daher nach Heinz von Foerster der „ästhetische Imperativ“; gefolgt von dem „ethischen Imperativ“: „Handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.“ (Vgl. von Foerster 1993, 49).

Während sich der Mensch im Zeitalter der Klassik mit den Kräften des Unendlichen (Gott) zusammensetzte (Entfaltung) und im Zeitalter der Moderne mit denen der Endlichkeit (Leben, Arbeit, Sprache/Faltung), ist noch ungewiss, mit welchen Kräften (und unter welchem operativen Modus) er sich in Zukunft verbinden wird. Gilles Deleuze macht darauf aufmerksam, dass man sich bei der Beantwortung dieser Frage, „mit sehr vorsichtigen Andeutungen begnügen muss, wenn man nicht ins Genre des Comic strip verfallen will“ (Deleuze 1992, 186). Der moderne Mensch konstituiert sich als lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen, das in seiner Lebenstätigkeit, seiner Arbeit und seiner Sprache sich und seine Grenzen reflektiert und wiedererkennt. Heute, da das Leben ins Zeitalter seiner bio-technologischen Reproduzierbarkeit getreten ist, die Arbeit immer weiter computerisiert und automatisiert wird und Sprache und Intelligenz immer vollkommener technisch simuliert werden können, ist dieses Selbstverständnis des Menschen kaum noch aufrecht zu erhalten. Deleuze stellt fest, es handele sich bei dieser sich abzeichnenden neuen Form weder um eine Erhebung ins Unendliche noch um die Endlichkeit, sondern um ein Unbegrenzt-Endliches, womit er eine Kräftesituation benennt,

---

95 Das Wort „Cyborg“ ist eine Abkürzung für den englischen Ausdruck „cybernetic organism“ (kybernetischer Organismus).

in der eine endliche Anzahl von Komponenten eine praktische Vielfalt von Kombinationen ergibt:

*Der operative Mechanismus bestünde weder in einer Faltung noch in einer Entfaltung, sondern in so etwas wie einer Überfaltung, die sich zu erkennen gibt in den Ketten des genetischen Codes, in den Potentialitäten des Siliziums in den Maschinen der dritten Art [gemeint sind kybernetische oder informationelle Maschinen; Anm. T.H.] ebenso wie in den Konturen des Satzes in der modernen Literatur [...]. (Ibid., 187f.)*

Mathematisch formalisiert bildet die Operation der Überfaltung die Grundlage der sogenannten „Chaos-Theorie“. Durch die Anwendung einfacher mathematischer Gleichungen auf sich selbst (Iteration), ist es in diesem, seit den siebziger Jahren stark expandierenden Zweig der Mathematik gelungen, hochkomplexe Strukturen (Fraktale) zu simulieren, die denen, die wir in der Natur vorfinden (wie z. B. Berge, Wolken oder Küstenlinien, aber auch organische Formen wie Pflanzen, Lungen, Nervensysteme oder Blutkreisläufe), oft zum Verwechseln ähnlich sehen (vgl. Mandelbrot 1991). Fraktale sind höchst komplex und doch außerordentlich simpel: „Komplex sind sie wegen ihrer unendlichen Details und ihrer einzigartigen mathematischen Eigenschaften (keine zwei Fraktale sind einander gleich), einfach aber sind sie, weil sie sich durch fortlaufende Anwendung simpler Iteration erzeugen lassen.“ (Briggs/Peat 1990, 139)

Nach Deleuze sind die Kräfte des Unbegrenzt-Endlichen, zu denen sich die Kräfte im Menschen heute in Beziehung setzen, die Kräfte des Siliziums, die Kräfte der genetischen Bauelemente und die der Agrammatikalitäten. Der Übermensch oder Cyborg ist die neue Form, die diese Zusammensetzung hervorbringt:

*Der Mensch strebt danach, in sich selbst das Leben, die Arbeit und die Sprache zu befreien. Der Übermensch ist, nach einer Formel von Rimbaud, der Mensch, dem alle Lebewesen aufgegeben sind (ein Code, der Fragmente anderer Codes einfangen kann, wie in den neuen lateralen oder retrograden Evolutionsschemata). Es ist der Mensch, dessen Aufgabe auch die Felsen und das Anorganische einschließt (das Reich des Siliziums). Es ist der Mensch, dem das Sein der Sprache selbst anvertraut ist (»jene unförmige, stumme, bedeutungslose Region, in der die Sprache sich befreien kann« [Foucault 1971, 459; Anm. T.H.], sogar von dem, was sie zu sagen hat). Foucault würde sagen, dass der Übermensch viel weniger ist als das Verschwinden des existierenden Menschen und sehr viel mehr als die Veränderung eines Begriffs: es ist die Ankunft einer neuen Form, weder Gott noch Mensch, von der man hoffen mag, dass sie nicht schlimmer sein wird als die beiden vorausgehenden. (Deleuze 1992, 188f.)*

Drei wissenschaftlich-technische Entwicklungen sind für eine Archäologie des Cyborg besonders hervorzuheben:

a. Zunächst hat die Denaturalisierung von Symbolsystemen durch Linguistik und Semiotik (de Saussure, Peirce) gezeigt, dass es kein natürliches Band zwischen Zeichen und Bezeichnetem gibt: sie sind beliebig kodierbar. Eine Sprache ist ein System relationaler Differenzen zwischen Zeichen und dementsprechend eine Form und keine Substanz. Der Wert der Zeichen ist eine Funktion des Gesamtsystems (vgl. de Saussure 1967).

b. Die durch die mathematische Informationstheorie (Hartley, Shannon und Weaver, Kolmogoroff, Wiener) vorangetriebene Quantifizierung von Zeichen- und Kommunikationsprozessen ermöglicht eine Definition von Information als negative Entropie (Negentropie) und stellte damit einen Zusammenhang zwischen Information, Energie und Ordnung her.<sup>96</sup> Jeder beliebige Gegenstand kann dadurch zum Objekt der Informationstheorie werden. Die Welt wird zu einem Problem optimaler Kodierung:

*Der entscheidende Schachzug besteht in der Bestimmung der Raten, Richtungen und Wahrscheinlichkeiten des Flusses einer Größe, die als Information bezeichnet wird. Die Welt ist durch Grenzen unterteilt, die eine verschiedene Durchlässigkeit für Information besitzen. Information ist genau dasjenige quantifizierbare Element (Einheit, Grundlage von Einheit), auf dessen Basis universelle Übersetzung und damit unbehinderte, instrumentelle Macht (auch bekannt als »effektive« Kommunikation) möglich wird. Die größte Bedrohung*

---

96 Nach Shannon ist die Menge der von einer Nachrichtenquelle übertragenen Information  $I$  gleichbedeutend mit einer Verringerung der Unbestimmtheit (Entropie)  $H$ :

$$\Delta I = -\Delta H.$$

In der Thermodynamik (Carnot, Boltzmann) ist die Entropie  $S$  ein Maß für molekulare Unordnung, als Produkt der Boltzmannkonstante  $k$  und des natürlichen Logarithmus von gleich wahrscheinlichen Realisierungsmöglichkeiten (Freiheitsgrade  $W$ ):

$$S = k \cdot \ln W.$$

Die Informationsmenge, die nötig ist, um eine bestimmte Nachricht optimal als binäre Zeichenkette zu kodieren, definiert Shannon als negative Summe der gewichteten Logarithmen der relativen Häufigkeit (Wahrscheinlichkeit)  $p_i$  der Nachrichtenelemente (Zeichen, Ereignisse, Zustände). Die Entropie  $H$  der Nachrichtenquelle wird damit zum negativen Maß für die Informationsmenge  $I$ :

$$-I = H = -\sum_{i=1}^n p_i \cdot \lg p_i$$

Nach Einsetzen der Boltzmannkonstante  $k$  und einigen Umformungen ergibt sich daraus ein der physikalischen Entropie  $S$  äquivalenter Ausdruck:

$$I = -k \cdot \ln p_i.$$

Wenn Entropie ein allgemeines Maß für Unordnung (Rauschen) abgibt, dann ist Information, als Negentropie, ein allgemeines Maß für Ordnung. (Vgl. Pierce 1965; von Weizsäcker 1974; von Weizsäcker 1979)

*dieser Macht besteht in der Störung der Kommunikation. Jeder Zusammenbruch eines Systems ist eine Funktion von Streß. (Haraway 1983, 52)*

c. Die Erweiterung und Verallgemeinerung der Informationstheorie<sup>97</sup>, sowie die rasante Expansion ihrer technischen Anwendungsgebiete führen schließlich zu einer allmählichen Verwischung der Grenzen zwischen Mensch, Tier und Maschine. Besonders deutlich lässt sich dies am Fortschritt der medizinisch-technischen Möglichkeiten bei der Organverpflanzung, dem Austausch von Organen durch maschinelle Prothesen und an der Entwicklung der Gen- und Reproduktionstechnologien ablesen.<sup>98</sup> Mit der Kybernetik kommt in den vierziger Jahren eine neue wissenschaftliche Denkrichtung auf, deren Ziel es ist, eine Naturwissenschaft des Denkens und Erkennens zu begründen. Die aus diesem Projekt entstandene Kognitionswissenschaft und Kognitionstechnik nennt Francisco Varela wohl zurecht die bedeutendste wissenschaftliche und technische Revolution seit der Atomphysik (vgl. Varela 1990, 25).<sup>99</sup>

---

97 Shannon entwickelte seine Informationstheorie für die US-amerikanische *Bell Telephone Company*, um die maximale Übertragungskapazität von Nachrichtenkanälen zu berechnen. Ihm ging es zunächst nicht um Information an sich, sondern darum, Nachrichten eines Senders für einen Empfänger meßbar zu machen.

98 Zur ethischen und politischen Dimension der damit erreichten Stufe der ökonomischen Ausbeutung und Vermarktung menschlicher Körper und anderer Lebewesen siehe Kimbrell 1994. Zur ethischen und rechtlichen Dimension, vor allem in Bezug auf die veränderte Bedeutung von Begriffen wie „Körper“, „Selbst“ und „Freiheit“ siehe Linke 1996.

99 Diese Behauptung lässt sich anhand zweier Beispiele illustrieren:

a. In ihrem Aufsatz „A logical calculus immanent in nervous activity“ (erschieden 1943 in: *Bulletin of Mathematical Biophysics*, vol. 5), beschreiben McCulloch und Pitts das Gehirn erstmals als eine deduktive Maschine. Die Neuronen, so ihre neue Idee, verkörpern logische Prinzipien. Jedes Neuron stellt ein Schwellenelement dar, das entweder aktiv oder inaktiv ist, was als logischer Wert für „wahr“ oder „falsch“ interpretiert werden kann. Durch ihre Verknüpfung können die Neuronen auch komplexe logische Operationen realisieren. Diese Prinzipien wurden zum Vorbild der ersten digitalen Rechenmaschinen („Von-Neumann-Architektur“) und bilden bis heute - sieht man von den neueren Parallelrechnern ab - die Grundlage für den Aufbau von Computern.

b. Ein anderer Bereich, in dem die Grenzen zwischen Organismus und Maschine am Verschwinden sind, ist die Molekulargenetik: „Was früher als Organismus betrachtet wurde, ist heute ein Problem genetischer Kodierung.“ (Haraway 1983, 52) Besonders deutlich erkennbar ist diese Tendenz in den Forschungen zur Gentherapie: Die neuesten Konzepte sehen vor, geeignete Viren zu Genfähren „umzurüsten“, die dann „therapeutische Gene“ aufnehmen und in die Zielzellen einbringen können. Zellen

Der Hirnforscher Detlef Linke weist darauf hin, dass die Implantation sogenannter „Brain-Chips“ oder die beim Parkinson-Syndrom vorgenommene Übertragung von Embryonalzellen in Erwachsenenengehirne, nicht nur Identitätsprobleme bei den Betroffenen oder gewisse philosophische und ethische Fragen aufwirft, sondern auch mit einer ganzen Reihe rechtlicher Schwierigkeiten verbunden ist:

*Zur Zeit wird das Haftungsrecht für Handlungsfolgen für technische, an das menschliche Nervensystem angekoppelte Steuerchips noch als Hemmnis für die Weiterentwicklung und Anwendung dieser neuen Technologie angesehen. Wer haftet, wenn die Sehprothese an der Ampelanlage im Gegenlicht plötzlich überblendet und abschaltet? Wer haftet, wenn die automatisierte Krankenprothese für Querschnittsgelähmte die telemetrisch die Oberschenkelmuskulatur über Muskelbefehle steuert, am Zebrastreifen und der Bordsteinkante im Wanken nicht die Sicherheitshocke, sondern ein Weiterschreiten programmiert?*

*Der Umgang mit diesen neuen technischen Systemen wird eine Menge einführender und begleitender psychologischer Betreuung bedürfen, und es ist die Frage, ob an dieser Stelle die Kritik an der Vermischung technischer und biopsychologischer Systeme überhaupt angemessen ist, wenn die Menschen seit Jahrzehnten umgangssprachlich mit dem Ausdruck „Ich stehe auf dem Parkplatz!“ unmissverständlich ihr Auto meinen. (Linke 1996, 16)*

Würden sich die Haftungsrechtsvorstellung der Hersteller durchsetzen, sagt Linke, dann werden die neuen Chips verantwortungslos sein:

*Aber ist unsere Rede von Verantwortung nicht ohnehin schon zu einem bloßen akustischen Geschehen geworden, wenn diejenigen, die bei Fragen des technologischen Fortschritts von Verantwortung reden, in allen ihren Handlungen durch Versicherungen abgedeckt sind? [...] Sie werden so klug sein und nicht die Terminologie vom Übermenschen benutzen; die anstehenden Veränderungen werden in einer Sprache formuliert sein, die auf Taubenfüßen daherzukommen scheint. (Ibid.)*

Weiter schreibt Linke, die Rechtsprechung werde auch im Hinblick auf die „Zurechnungsfähigkeit“ ihre Schwierigkeiten bekommen, „denn im Falle der Straftat eines Hirngewebstransplantierten wird sie die Einlassung des Angeklagten, sein Embryo sei an allem Schuld gewesen, kaum ohne ihren Satz Im Zweifel für den Angeklagten abhandeln können. Systemtheoretische Untersuchungen zur Hirngewebstransplantation zeigen, dass in solch ein System unvorhersehbare Handlungsdimensionen hineingeraten können.“ (Ibid., 16f.)

---

beispielsweise, die durch eine Schädigung ihrer DNA nicht mehr dazu fähig sind, ein bestimmtes Protein herzustellen, könnten auf diese Weise „repariert“ werden. (Vgl. Ho/Sapolsky 1998)

Cyborgs sind mehr als bloße Metaphern oder Phantasiegebilde, deren Wirkungskreis auf Kino-Leinwände und Science-Fiction-Bücher beschränkt wäre. Das Bild des Cyborg ist zu einer morphogenetischen Determinante unseres Selbst und unserer Gesellschaft geworden - und beschreibt damit eine individuelle wie kollektive Wirklichkeit: „Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik. Die Cyborg ist ein verdichtetes Bild unserer imaginären und materiellen Realität, den beiden miteinander verbundenen Zentren, die jede Möglichkeit historischer Transformation bestimmen.“ (Haraway 1983, 34) Als techno-wissenschaftliche und soziale Fiktion, liegen in der Welt des Cyborg verheißungsvolle Utopie und beunruhigende Dis-Utopie nahe beieinander:

*Aus einer Perspektive könnte das Cyborguniversum dem Planeten ein endgültiges Koordinatensystem der Kontrolle aufzwingen, die endgültige Abstraktion, verkörpert in der Apokalypse des im Namen der Verteidigung geführten Kriegs der Sterne, die restlose Aneignung der Körper der Frauen in einer männlichen Orgie des Kriegs. Aus einer anderen Perspektive könnte die Cyborgwelt gelebte soziale körperliche Wirklichkeiten bedeuten, in der niemand mehr seine Verbundenheit oder Nähe zu Tieren und Maschinen zu fürchten braucht und niemand mehr vor dauerhaft partiellen Identitäten und widersprüchlichen Positionen zurückschrecken muss. Der politische Kampf besteht darin, beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind. (Haraway 1983, 40)*

Das Bild des Cyborg bezeichnet einerseits die Verschmelzung von Organismus und Maschine durch die Technik, andererseits die Wahrnehmung des Körpers als eine sich selbst konstruierende Maschine und die Konstruktion von Maschinen als Organismen, oder umgekehrt: die Transformation von Organismen in Maschinen. Antonio Negri und Michael Hardt stellen fest, dass die Produktion von Subjektivität schon immer in einen Prozess der Hybridisierung, des Überschreitens von Grenzen eingelassen ist: „und diese hybride Subjektivität wird gegenwärtig zunehmend an der Schnittstelle von Mensch und Maschine hervorgebracht. [...] Die Maschine ist integraler Bestandteil des Subjekts, nicht als Anhängsel, als eine Art Prothese, als eine unter vielen Eigenschaften; das Subjekt ist vielmehr Mensch und Maschine in seinem Wesen, seiner Natur nach.“ (Negri/Hardt 1997, 19)

Cyborgs sind Zwitterwesen, die sich den Dualismen von Natur und Kultur, Tier und Mensch, Geist und Körper entziehen: „Im Verhältnis von Mensch und Maschine ist nicht klar, wer oder was herstellt und wer oder was hergestellt ist. Es ist unklar, was der Geist und was der Körper der Maschinen ist, die sich in ihren Kodierungspraktiken auflösen.“ (Haraway 1983, 67) Der Begriff des Cyborg sperrt sich sowohl gegen abstrakte Totalisierungen (z. B. Ursprungsmythen,

Fortschritts- oder Heilsgeschichten), als auch gegen subjektivierende Grenzziehungen, die ein Individuum dauerhaft auf eine bestimmte Identität festlegen und darin gefangen halten (z. B. Selbst/Andere, männlich/weiblich, normal/pathologisch, zivilisiert/primitiv).

### 5.3 Beobachter, Sprache und Gesellschaft

Wenn ich, als Beobachter, den Dingen ihren Sinn gebe und ihnen Wert beimesse, dann ist es sinnlos, zu fragen, welche absoluten Grenzen mir dabei gesetzt sind. Denn diese Grenzen können stets nur relativ sein, in Abhängigkeit von den mir zur Verfügung stehenden Kräften und denjenigen Kräften, die mir die Dinge entgegensetzen. Sehr viel interessanter ist dagegen die Frage, in welchem Verhältnis ich zu dem von mir Beobachteten stehe und wie, auf welche Weise, mit welchem *Willen* und welchem Ziel, ich dieses Verhältnis herstelle. Diese Fragen haben einen durchaus praktischen Grund: Wenn nämlich meine Beobachtungen und mein Wissen nichts anderes als Konstrukte und Simulationen sind, dann könnte es so erscheinen, als gäbe es keinerlei Anhaltspunkte mehr für eine Unterscheidung zwischen wahr und unwahr, gut und schlecht, richtig und falsch oder schön und hässlich. Folglich hätte ich in meinem Verhältnis zu den Dingen und zu anderen Menschen einen solipsistischen oder nihilistischen Standpunkt einzunehmen. Mein Denken und Handeln, meine gesamte Existenz und die mich umgebende Welt wären sinnentleert und wertlos. Es ist gewiss kein Zufall, dass das Bild des Cyborg gewisse Ähnlichkeiten mit den klinischen Symptomen der Schizophrenie aufweist.<sup>100</sup>

Tatsächlich sind unsere Konstrukte nicht ganz so beliebig und willkürlich, wie es zunächst den Anschein hat. Ihnen liegen durchaus bestimmte Regeln zugrunde, eine bestimmte Entwicklungslogik und etwas, das sich nach Michel Foucault als „historisches Apriori“ bzw. „epistemologisches Feld“ (*Episteme*) einer geschichtlichen Epoche rekonstruieren lässt. Aus entwicklungspsychologischer und neurobiologischer Sicht wird diese Auffassung u. a. durch die

---

100 So schreiben etwa Gilles Deleuze und Felix Guattari über die schizophrene Erlebniswelt von Lenz, der Hauptfigur in Georg Büchners gleichnamiger Erzählung: „Lenz hat die Ebene des Bruchs von Mensch und Natur hinter sich gelassen und befindet sich damit außerhalb der von dieser Trennung bedingten Orientierungsmuster. Er erlebt die Natur nicht als Natur, sondern als Produktionsprozess. Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln. Überall Produktions- oder Wunschmaschinen, die schizophrenen Maschinen, das umfassende Gattungsleben: Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nicht mehr besagen.“ (Deleuze/Guattari 1974, 8)

genetische Epistemologie Jean Piagets (vgl. Piaget 1973 u. 1976) und durch die von Heinz von Foerster begründete biologisch-kybernetische Theorie des Beobachters (vgl. von Foerster 1993) bestätigt. Jedoch ist unser Wissen durch seine prinzipielle Relativität und Unabgeschlossenheit, vor allem in Bezug auf uns selbst, auch mit gewissen Freiheiten und Verantwortlichkeiten verbunden. Dieser Umstand führt Foucault zur Formulierung seines ethisch-ästhetischen Grundprinzips: „Aus dem Gedanken, dass uns das Selbst nicht gegeben ist, kann m. E. nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns wie ein Kunstwerk begründen, herstellen und anordnen.“ (Foucault 1984, 81; siehe auch Foucault 1987a, 274) Anders als Jean-Paul Sartre, der die kreative Arbeit des Künstlers auf dessen spezifisches Selbstverhältnis zurückführt, meint Foucault, dass bereits die Art von Beziehung, die jemand zu sich selbst hat, als eine kreative Tätigkeit aufzufassen sei, „die den Kern seiner ethischen Aktivität ausmacht.“ (Ibid.)

„Gewiss verhält es sich so“, schreibt Gregory Bateson, „dass all unser Wissen überhaupt seine Wurzel teilweise in dem haben muss, was man als *Selbsterkenntnis* bezeichnet.“ (Bateson 1982, 168) Schon Spinoza stellte in seinem Hauptwerk, der „Ethik“ (entstanden 1661-1675), fest, dass das Erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, nichts anderes ist als die Idee des wirklich existierenden Körpers (vgl. Spinoza 1987, 141) und „dass die Ideen, die wir von äußern Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußern Körper anzeigt.“ (Ibid., 94) Damit ist nicht gemeint, dass wir nur durch unseren Körper zu sicheren Erkenntnissen gelangen, dass also Körpererfahrung und Selbsterkenntnis die *einzigsten* Quellen unseres Wissens wären. Vielmehr scheinen „das Selbst“ und „der Körper“ ihrerseits äußerst ungewisse Kategorien zu sein, deren Wahrnehmung historisch<sup>101</sup> wie ontogenetisch<sup>102</sup> einem ständigen Wandel unterliegt. Nehmen wir aber die Behauptung ernst, dass

---

101 Zum historischen Wandel von Selbsterkenntnis und Selbstwahrnehmung siehe Norbert Elias 1969, Aleksandr R. Lurija 1986, 166ff., sowie beinahe sämtliche Arbeiten Foucaults.

102 Kinder unterscheiden in den ersten Lebensmonaten nicht zwischen ihrem Körper und der restlichen Welt. Ihr Universum ist vollkommen auf ihr Tun und ihren Körper zentriert. Eine permanente Außenwelt, Schemata wie Raum, Zeit und Kausalität, sind Kategorien, die in der Tätigkeit, in den Relationen, die das Kind zu Gegenständen und Personen aufbaut, erst geschaffen werden müssen, durch eine Konstruktionsleistung des Kindes (vgl. Piaget/Inhelder 1980). Nach der Auffassung des Buddhismus ist das Selbst eine Art Fiktion, die durch bestimmte Meditationstechniken überwunden werden kann. Schwere Unfälle und Hirntraumata können zur Folge haben, dass das Körperselbstbild ganz oder teilweise verschwindet (vgl. Feldenkrais 1977; Sacks 1987; 1989; 1995).

unser Wissen immer an unseren Körper gebunden ist, dann müssen wir in unseren Beschreibungen den Lehrsatz Humberto Maturanas berücksichtigen, der lautet: „Alles, was gesagt wird, wird von einem Beobachter gesagt“ (Maturana 1985, 34).

Jede Beobachtung, schreibt Maturana weiter, ist abhängig von der Menge der Relationen, in die der Beobachtungsgegenstand eintreten kann und von der Menge der Relationen, in die der Beobachter eintreten kann. Jede Beobachtung basiert somit auf einer Schnittmenge dieser beiden Bereiche. Diese Schnittmenge definiert den kognitiven Bereich des Beobachters hinsichtlich des beobachteten Gegenstandes. Anders formuliert: Damit der Beobachter einen Gegenstand beschreiben kann, muss es mindestens einen weiteren Gegenstand geben, von dem der beobachtete Gegenstand sich unterscheidet und zu dem er in einer (zu beobachtenden) Relation steht. Eine solche Bezugsgröße kann jeder beliebige Gegenstand sein, die letztmögliche Bezugsgröße einer Beschreibung ist jedoch der Beobachter selbst. Daraus folgt: Wenn ich einen anderen Menschen als „wahnsinnig“, „gemeingefährlich“, „kriminell“ oder „behindert“ bezeichne, sage ich damit sehr viel mehr über mich und mein Verhältnis zur Welt aus, als über den anderen. In der Diagnostik begutachtet der Gutachter zuerst sich selbst (vgl. Zimpel 1994, 52; 1995, 314).

Heinz von Foerster hat dem zitierten Satz von Maturana einen Folgesatz hinzugefügt: „Alles Gesagte, wird *zu* einem Beobachter gesagt.“ (von Foerster 1993a, 85) Er betont, dass durch diese beiden Sätze eine nicht-triviale Verbindung zwischen den Begriffen „Beobachter“, „Sprache“ und „Gesellschaft“ hergestellt wird: Beobachter konstituieren, indem sie sich sprachlich verständigen Gesellschaft. Aber die Sprache setzt eine Beziehung voraus und die Beobachter wären nichts, wenn ihnen zur Beschreibung ihrer Beobachtungen keine Sprache zu Verfügung stünde. Die Verknüpfung von Beobachter, Sprache und Gesellschaft bildet somit einem geschlossenen Zirkel: „Man braucht alle drei, damit es alle drei gibt.“ (Ibid.)

## **5.4 Beobachtungen zweiter Ordnung**

Um diese Paradoxie aufzulösen, führt Heinz von Foerster den Begriff der „Beobachtung zweiter Ordnung“ (Beobachtung von Beobachtungen) ein. Manche der von uns beobachteten Gegenstände stimmen in so vielen Merkmalen mit unserer Selbstwahrnehmung überein, dass wir annehmen müssen, es handele sich dabei um Beobachter wie wir (die Alternative wäre die Paradoxie des Solipsismus). Wir sind demnach mit unseren Beobachtungen nicht allein auf

der Welt. Die von uns beobachteten Gegenstände - und auch wir selbst - können von anderen beobachtet (und beschrieben) werden.

Dieses Wissen macht es uns möglich, unsere Beobachtungen in Hinblick auf uns selbst zu dezentrieren. Wir können unseren eigenen Beobachterstandpunkt relativieren, indem wir uns die Beschreibungen anderer Beobachter zu eigen machen, indem wir unser Selbst in die Position der anderen projizieren. Auch wenn zwei Beobachter zunächst über keine gemeinsamen Codes oder Zeichen verfügen, können sie sich miteinander verständigen, indem sie beispielsweise darauf achten, wann der andere Anzeichen von Erregung oder Interesse zeigt. Sie können sich dann umsehen, den Blicken des anderen folgen, auf besondere Geräusche achten und dadurch herausfinden, was dem anderen wichtig erscheint. Die Fähigkeit, schreibt Norbert Wiener, die Augenblicke unserer besonderen, aktiven Aufmerksamkeit herauszufinden, ist in sich selbst eine Sprache, die von ihren Variationsmöglichkeiten her ebenso vielfältig ist, wie die Art der Eindrücke, die wir als Beobachter zu erfassen fähig sind. Auf diese Weise könnten sozial lebende Tiere, lange vor der Entwicklung einer verbalen Sprache, ein aktives, intelligentes und wendiges Mittel der Kommunikation haben (vgl. Wiener 1992, 225f.).

Beziehungen oder Relationen sind das Produkt doppelter Beschreibungen (vgl. Bateson 1982, 165), oder genauer: Beobachtungen der Differenz mindestens zweier Beobachtungen. Ein Beispiel: Gegeben seien zwei von mir beobachtete Individuen (ich und jemand anders oder ich und zwei andere). Zunächst beobachte ich ihre Verhaltensweisen unabhängig voneinander und werde vermutlich bei jedem von ihnen ein bestimmtes Verhaltensmuster wahrnehmen. Angenommen, die beiden führen miteinander ein Gespräch, dann werde ich feststellen können, dass ihre Verhaltensweisen nicht nur für sich ein Muster aufweisen, sondern auch ein gemeinsames Muster erkennen lassen (sie benutzen eine gemeinsame Sprache, ihre sprachlichen Äußerungen nehmen Bezug aufeinander, sie sprechen in einem bestimmten Rhythmus, wechseln sich im Sprechen ab usw.). Es kommen also Redundanzen vor. Dieses Muster, das die Muster der einzelnen Verhaltensweisen miteinander verbindet, wird sich mir als die Beziehung zwischen den beiden Individuen darstellen. Das Verhalten erscheint dann als Verhältnis. Kann ich eine solche Redundanz nicht feststellen, werde ich auch nicht von einer Beziehung sprechen können. Da allerdings jede Beobachtung auf den relationalen Unterscheidungen eines Beobachters beruht, ist in jedem beobachteten Verhalten zumindest ein Verhältnis vorausgesetzt: eben jenes, das durch die Beobachtung zwischen Beobachter und Verhalten hergestellt wird.

Deleuze kritisiert an den bisherigen philosophischen Theorien, die Kategorie des „Anderen“ entweder auf ein besonderes Objekt oder ein besonderes Subjekt reduziert zu haben. Selbst Sartre begnüge sich damit, diese beiden Bestimmungen lediglich in einem Kreisschluß zusammenzuführen (der andere als Objekt, das mich betrachtet und unter dessen Blick ich mich selbst wiederum in ein Objekt verwandle).<sup>103</sup> Doch die Wirkungen des Anderen sind weder die eines Objekts innerhalb unseres Wahrnehmungsfeldes, noch die eines uns wahrnehmenden Subjekts:

*Er [der Andere; Anm. T.H.] ist zunächst eine Struktur des Wahrnehmungsfeldes, ohne die dieses Feld in seiner Gesamtheit nicht so funktionieren würde, wie es funktioniert. Dass diese Struktur durch reale Personen, durch wechselnde Subjekte verwirklicht wird - Ich für euch und ihr für mich -, verhindert nicht, dass sie als allgemeine Organisationsbedingung noch vor den Termen existiert, die sie in jedem organisierten Wahrnehmungsfeld aktualisieren - dem eurigen, dem meinen. So begründet der a priori-Andere als absolute Struktur die Relativität der anderen als Terme, die die Struktur in jedem einzelnen Feld verwirklichen. (Deleuze 1993, 370)*

Diese Struktur ist die des *Möglichen*: möglicher Standpunkte und möglichen Wissens. So verweist etwa das erschrockene Gesicht eines Anderen auf die Möglichkeit einer erschreckenden Welt, von etwas Schrecklichem in der Welt, das ich bisher nicht wahrgenommen habe:

*Der andere ist die Existenz des eingehüllten Möglichen. Die Sprache die Realität des Möglichen als solchem. Das Ich ist die Entwicklung, die Explikation alles Möglichen, sein Realisierungsprozess im Aktuellen. [...] Kurz, der andere als Struktur ist der Ausdruck einer möglichen Welt, ist das Ausgedrückte, erfasst als noch nicht außerhalb des Ausgedrückten existierend. (Ibid., 371)*

Als vielleicht noch grundlegendere Wirkung des Anderen beschreibt Deleuze die zeitliche Unterscheidung zwischen „meinem Bewusstsein“ und „seinem Objekt“:

*Jener, der die Welt mit Möglichkeiten, Hintergründen, Rändern, Übergängen bevölkert -, der die Möglichkeiten einer erschreckenden Welt, wenn ich noch nicht erschrocken bin, oder im Gegenteil die Möglichkeit einer beruhigenden Welt, wenn ich selbst wirklich durch die Welt erschreckt bin -, der dieselbe Welt in andere Aspekte einhüllt, die ganz anders enthüllt mir gegenübersteht -, der in der Welt entsprechend viele Blasen bildet, die mögliche Welten beinhalten: das ist der andere. Infolgedessen bewirkt der andere, dass mein Bewusstsein zwangsläufig in ein »ich war« umkippt, in eine Vergangenheit, die nicht mehr mit dem Objekt zusammenfällt. (Ibid., 373f.)*

---

103 Vgl. Sartre 1993, 457ff.

In einer Welt ohne den Anderen sind Bewusstsein und Wahrnehmung nicht voneinander zu unterscheiden. Die Welt *ist* das Bewusstsein, das ich von ihr habe. Meine Beobachtungen spielen sich auf einer unendlichen Oberfläche, in einer ewigen Gegenwart ab. Die mögliche Welt, die in der Anwesenheit des Anderen zum Ausdruck kommt und die meine eigene Welt relativiert und dezentriert, kann nicht entwickelt werden, ohne die vorherige Welt vergehen zu lassen. Damit wird mein Bewusstsein zum Bewusstsein einer vergangenen Welt und der Möglichkeit einer zukünftigen.

Die erste Wirkung des Anderen betrifft somit den *Raum* und die Verteilung der Wahrnehmungskategorien; die zweite Wirkung betrifft die *Zeit* und ihre Dimensionen des Vorhergehenden und des Folgenden. Der Andere garantiert die Unterscheidung zwischen meinem Bewusstsein und seinem Objekt als zeitliche Unterscheidung. Diese ist wiederum die Voraussetzung für die Trennung von Subjekt und Objekt, die, da sie ein- und dieselbe Sache (oder derselbe Prozess) sind, nicht zeitgleich koexistieren könnten. Erst durch die Struktur des Anderen und die in ihm zum Ausdruck gebrachten Möglichkeiten, erhält die Welt ihre räumliche und zeitliche Tiefe.

Im Sinne der logischen Typenlehre von Bertrand Russell und Alfred Northon Whitehead (vgl. Russell/Whitehead 1986, 55-94) ist die Information, die eine Beobachtung zweiter Ordnung liefert, von einem anderen logischen Typ, als die Information der Einzelbeschreibungen.<sup>104</sup> Sie ist eine Information über eine Informationsdifferenz. Nach Wittgenstein erhalten wir solche Informationen durch die sukzessive Anwendung von Operationen auf ihr eigenes Resultat (s. o., Abschnitt 1.3.). Beobachtungen zweiter Ordnung konstituieren das, was wir unter „objektiver Realität“ verstehen: „Einer hat immer unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit. - Einer kann sich nicht beweisen: aber zwei kann man bereits nicht

---

104 Ein anschauliches Beispiel dafür liefert das binokulare Sehen (vgl. Bateson 1990, 88-90): Die Netzhaut des Auges ist eine *zweidimensionale* Projektionsfläche, auf die durch die Linse Lichtstrahlen fallen. Das Bild, das uns beide Augen *zusammen* liefern, erscheint uns aber *dreidimensional*, d. h. wir haben den Eindruck von Tiefe. Wie ist das möglich? Das Gehirn synthetisiert („verrechnet“) die Informationen des rechten und des linken Auges zu einem einzigen subjektiven Bild. Dabei verfährt es nicht nur additiv, indem es die Informationen beider Augen „übereinanderlegt“, sondern es errechnet zusätzlich noch die *Differenz* zwischen beiden Informationen. „In etwas formalerer Sprache ist der *Unterschied* zwischen der Information, die von der einen und der, die von der anderen Netzhaut kommt, selbst eine Information von einem *anderen logischen Typ*. Aus dieser neuen Art der Information überträgt der Sehende eine zusätzliche *Dimension* auf das Sehen.“ (Bateson 1982, 89)

widerlegen.“ (Nietzsche 1930, 175) Heinz von Foerster hat diese Einsicht auf die Formel „Wirklichkeit = Gemeinschaft“ gebracht (vgl. von Foerster 1993, 49).

Deren mathematische Begründung leitet von Foerster aus einer Erweiterung des Wittgensteinschen Operationsschemas ab (vgl. von Foerster 1993, 255ff.): Wenn wir, um auf das Beispiel der Karte in Abschnitt 1.3 zurückzukommen, eine Kartierungsoperation  $n$ -mal auf ihr eigenes Ergebnis anwenden ( $Op^n$ ), dann gilt:

$$K_n = Op^n(K_0).$$

Für den Fall, dass  $Op$  unendlich oft ( $n \rightarrow \infty$ ) auf eine Karte angewendet wird, ergibt sich:

$$K_\infty = Op^\infty(K_0)$$

oder  $K_\infty = Op(Op(Op(Op(Op(Op(Op(Op(Op...))$

Betrachten wir diesen zweiten Ausdruck, so werden wir feststellen, dass unsere Ausgangskarte  $K_0$  verschwunden ist. Insofern  $K_\infty$  eine unendlich rekursive Schleife der Kartierungsoperationen  $Op$  ausdrückt, kann jede beliebige unendliche Rekursion innerhalb dieses Ausdrucks durch  $K_\infty$  ersetzt werden (vgl. *ibid.*, 256):

$$K_\infty = Op(K_\infty)$$
$$K_\infty = Op(Op(K_\infty))$$
$$K_\infty = Op(Op(Op(K_\infty))), \text{ usw.}$$

Wenn sich Werte  $K_{\infty i}$  ( $i = 1, 2, 3, 4, \dots, m$ ) ergeben, die diese Gleichungen erfüllen, dann werden diese Werte als „Eigenwerte“ ( $E_i$ ) bezeichnet:  $E_i = K_{\infty i}$ . Die Eigenwerte eines solchen, operational geschlossenen Systems sind ontologisch diskret, stabil, voneinander trennbar und miteinander verknüpfbar, „während sie ontogenetisch als Gleichgewichtszustände entstehen, die sich in zirkulären Prozessen selbst bestimmen“ (*Ibid.*, 109). Die Topologie dieser Geschlossenheit symbolisiert von Foerster folgendermaßen:

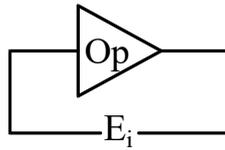


Abbildung 3: Zirkulär geschlossener Operator und Eigenwert.

„Da ein Operator seine Eigenwerte  $E_i$  impliziert und umgekehrt, sind Operatoren und Eigenwerte komplementär (d. h. sie können füreinander stehen:  $Op \leftrightarrow E_i$ ). Da Eigenwerte sich selbst erzeugen (durch ihre komplementären Operatoren), sind Eigenwerte reflexiv bzw. selbstreferentiell.“ (Ibid., 257) Ein beobachteter Gegenstand ist in diesem Sinne ein Eigenwert des Beobachters und seiner senso-motorischen Operationen (Koordinationen), die er auf den Gegenstand anwendet.

*Die Welt und das Leben sind Eins. Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)*

*Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schreibe »Die Welt, wie ich sie vorfand«, so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht, etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche nicht die Rede sind.-*

*Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. (Wittgenstein 1984, 67f.)*

Ontogenetisch sind die stabilen Verhaltensweisen eines Subjekts und sein Begriff bzw. Begreifen eines Objekts nicht voneinander zu unterscheiden (vgl. von Foerster 1993, 109). „Objektivität“ erlangen die Objekte erst dann,

*[...] wenn ein Subjekt  $S_1$  die Existenz eines weiteren Subjekts  $S_2$  feststellt, das ihm selbst nicht unähnlich ist, welches seinerseits die Existenz eines weiteren Subjekts, das ihm nicht unähnlich ist, behauptet, das mit  $S_1$  identisch sein kann.*

*In diesem atomaren sozialen Kontext kann nunmehr die Erfahrung der eigenen sensomotorischen Koordinationen jedes Subjekts (jedes Beobachters) durch ein Zeichen, d. h. ein „Objekt“ repräsentiert werden, das gleichzeitig als Zeichen dafür dient, dass der gemeinsame Raum eine Außenwelt bildet. (Ibid., 110)*

Topologisch lässt sich diese neue Stufe der Geschlossenheit wie folgt symbolisieren:

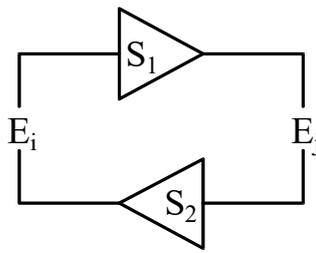


Abbildung 4: Zirkulär geschlossenes Operieren zweier Subjekte.

„Hier wird Gleichgewicht dann erreicht“, schreibt Heinz von Foerster, „wenn das Eigenverhalten eines Beteiligten (rekursiv) das Eigenverhalten eines anderen generiert [...]; wenn Kognition ihre eigenen Kognitionen durch die Kognitionen eines anderen errechnet. Hierin liegt der Ursprung der Ethik.“ (Ibid.)

In der Logik findet sich für Beobachtungen zweiter Ordnung der Terminus der *Abduktion*. Charles Sanders Peirce beschreibt die Abduktion als ersten Schritt im gesamten Prozess des logischen Schließens (vgl. Peirce 1983, 96). Ihr Vergleich mit der Deduktion und der Induktion führt zu drei verschiedenen Schlussfolgerungsschemata (Abbildung 5), wobei die Kästchen mit den durchgezogenen Linien bereits verifizierte Propositionen bezeichnen und die Kästchen mit den gestrichelten Linien hypothetische Propositionen anzeigen, die im Argumentationsprozess gefunden werden (vgl. Eco 1985, 66f.):

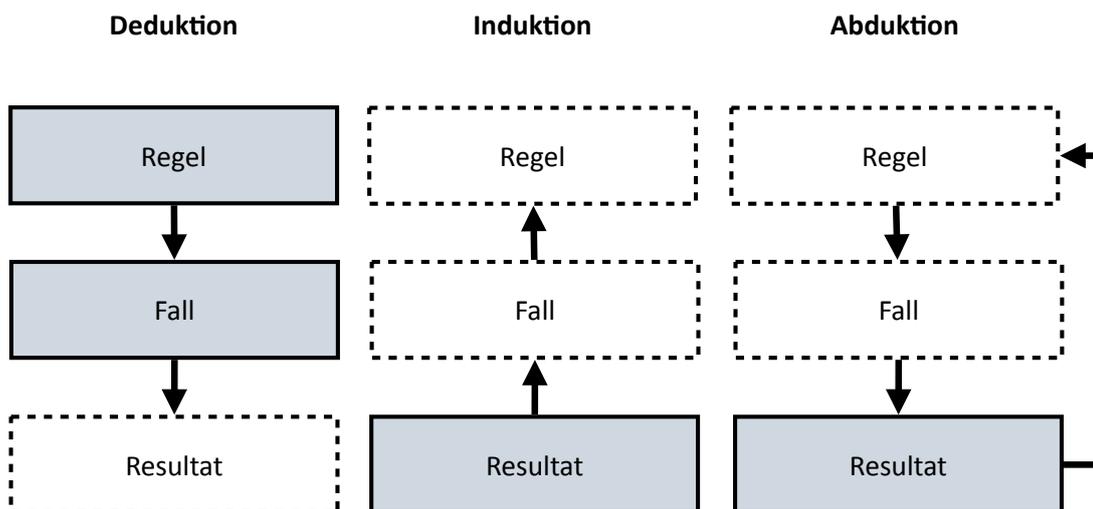


Abbildung 5: Schlussfolgerungsschemata von Deduktion, Induktion und Abduktion (nach Eco 1985, 67).

Die Deduktion geht von einer möglichst allgemeinen Hypothese aus, deren tatsächliche Gültigkeit jedoch keinen Einfluss auf die Schlussfolgerung hat. Ihre Konklusion kann logisch richtig sein, obwohl die Prämissen falsch sind: „Diese Denkweise betrachtet die Konklusion als einen reinen Traum.“ (Peirce 1983, 96) Die Deduktion entspricht dem operativen Denken der Klassik: der Entfaltung des Unendlichen. Bei der Induktion wird von einzelnen Beobachtungen oder Aussagen auf eine allgemeine Hypothese geschlossen, ohne diese jedoch logisch zu implizieren. Sie entspricht dem operativen Denken des 19. Jahrhunderts: der Faltung endlicher Kräfte. Beiden Operationen haftet ein Moment der Willkür und des Irrealen an. Die Abduktion geht dagegen von einer überraschenden Erfahrung aus, die den bisherigen Überzeugungen (Hypothesen) zuwiderläuft. Um diese Erfahrung (neue Prämisse) zu verallgemeinern, wird eine *wahrscheinliche* Hypothese aufgestellt, die den bisherigen Beschreibungen ähnelt und aus der die zu erklärende Erfahrung deduktiv folgt. Die Abduktion vollzieht somit einen Zirkelschluss, der dem operativen Mechanismus der Überfaltung entspricht:

*Ihre Konklusion wird zu einer Prämisse für die Deduktion, die, indem sie vorgängig gebildete Propositionen logisch verbindet, Quasi-Voraussagen über den Verlauf der zukünftigen Erfahrung produziert [...]. Sie können angemessen als Vor-Aussagen bezeichnet werden, obwohl sie keine behaupteten Voraussagen sind. (Ibid.)*

Abduktionen sind doppelte oder vielfache Beschreibungen irgendeines Objekts, irgendeines Ereignisses oder irgendeiner Sequenz. Gregory Bateson hat dieses Vorgehen als „laterale Ausdehnung abstrakter Beschreibungskomponenten“ charakterisiert (Bateson 1982, 178). Ohne sie wäre Denken insgesamt unmöglich: „Metapher, Traum, Gleichnis, Allegorie, die gesamte Kunst, Wissenschaft, Religion, Dichtung, der Totemismus [...], die Organisation der Tatsachen in der vergleichenden Anatomie - all dies sind Fälle oder Ansammlungen von Fällen der Abduktion innerhalb der Sphäre des menschlichen Geistes.“ (Ibid.)

## 6. Was ist Gesellschaft?

*„Das Kollektiv ist kein gewöhnliches Objekt, es ist weder einer Definition noch einer Einteilung noch eines Außen fähig. Es ist auch kein Subjekt: Wer von uns wäre dieses Subjekt? Wer wäre dieses Wir? Wer ist es? Was ist es? Wo ist es? Diese Gesamtheit ist kein Subjekt, sie ist kein Objekt, sie steht also außerhalb unserer Erkenntnisfunktionen.“*

*Michel Serres (1980)<sup>105</sup>*

Wir wissen nicht, was das ist: *die* Gesellschaft, *das* Kollektiv, *die* Gesamtheit. „Wir wissen nicht, was das heißt: *wir*.“ (Serres 1987, 187) Obwohl wir täglich davon reden und seine Auswirkungen für jede(n) in beinahe jedem Augenblick spürbar sind, hat doch noch niemand dieses *Wir* beobachtet.

Gesellschaft erscheint in den „faktischen sozialen Situationen“ (Adorno 1965, 10). Sie ist ein Gegen-Stand, der uns noch in den privatesten Winkeln unserer Existenz nur allzu oft im wörtlichen Sinne entgegen-steht und dennoch immer nur partiell, nie als Ganzes erfahrbar bleibt.<sup>106</sup> Deshalb sind die Sozialwissenschaften als empirische Wissenschaften gerade dann „realistisch“, wenn sie nicht bei der unmittelbaren Realität stehenbleiben, sondern diese theoretisch rekonstruieren. Gesellschaft darf weder als klassifikatorischer Begriff missverstanden werden, der alle sozialen Gebilde unter sich subsumiert, noch ist sie das Universum ihrer Elemente, also bloß eine dynamische Kategorie (vgl. *ibid.*, 9f.). Verstehen wir im Anschluss an Marx unter Gesellschaft eher eine (funktionale) *Totalität*, denn eine (dialektische, oder durch welche Logik auch immer begründete) *Einheit* (vgl. Marx 1974, 14f. u. 20), dann setzt Gesellschaft sich nicht aus Individuen zusammen, „sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn.“ (*Ibid.*, 176) Von Geburt an (und genau genommen schon davor) sind wir in gesellschaftliche Funktionszusammenhänge und Kräfteverhältnisse eingebunden, ohne die wir - auf die eine oder andere Art - absterben würden. Das *Wir* geht dem *Ich* stets voraus. Das ist nichts Neues. „Es ist sich dabei nicht länger

---

105 Serres 1987, 187.

106 Mit der sogenannten „Gesamtgesellschaft“ scheint es sich ebenso zu verhalten wie mit „Gott“ und „dem Menschen“: sie ist eine Illusion, eine abstrakte Totalisierung, die einen zeitlich irreversiblen Prozess, ein Werden, auf ein erstarrtes, zeitloses Sein reduziert.

aufzuhalten.“ (Ibid., 6)<sup>107</sup> Viel interessanter ist dagegen die Frage, was das *Wir* konstituiert, oder, anders formuliert: Was sind diese Beziehungen, in denen die Individuen zueinander stehen? (Wie sind sie beschaffen?) oder besser: Wie werden sie hergestellt und welchen Regelmäßigkeiten unterliegen sie?

Norbert Elias hat darauf hingewiesen, dass unsere Denkgewohnheiten noch zu sehr darauf festgelegt sind, gesellschaftliche Zusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten und Kräfte als Eigenschaften (Prädikate) unmittelbar wahrnehmbarer Substanzen oder, was bei Aristoteles noch dasselbe war, von Subjekten aufzufassen (vgl. Elias 1987, 34ff.). Dieses Denken verleitet uns dazu, unser Augenmerk nicht auf den Prozeß und die Eigengesetzlichkeit der Relationen (ihr für-, mit- und gegeneinander) zu richten, sondern entweder die gesellschaftlichen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten in den Individuen zu substantialisieren, in ihrer „Natur“, ihrem „Bewusstsein“ oder „Willen“ (die „sozialen Instinkte“ und der Altruismus bei Comte), oder uns eine eigene, überindividuelle, die Individuen transzendierende Substanz zu denken, wie etwa einen „Kollektivgeist“ oder „Kollektivorganismus“, als Träger der spezifisch gesellschaftlichen Kräfte und Eigenschaften (der „Durchschnittsmensch“ bei Quételet und die „Menschheit“ als „höchstes Wesen“ bei Comte). Im einen Fall stellen wir uns die Individuen wie Pfosten vor, zwischen denen nachträglich die Leine der Beziehungen gespannt wird: wir gehen von den isolierten Individuen aus und denken uns die Gesellschaft als etwas Späteres, Abgeleitetes; im anderen Fall denken wir an die Gesellschaft wie an eine von den Individuen unabhängige und diesen vorausgehende Substanz. Beiden Modellen gemeinsam ist ein unüberbrückbarer Dualismus von Individuum und Gesellschaft.

*Die Umstellung, die Anstrengung, die es erfordert, diese Denkmodelle zu durchbrechen, ist sicherlich nicht geringer als die Anstrengung, die notwendig war, als man in der Physik selbst begann, statt von einzelnen Körpern, statt entweder von der Erde oder von der Sonne her, vielmehr von den Beziehungen zwischen den Körpern her, nämlich in Relationen zu denken. Man stellt sich die Beziehung zwischen Menschen heute oft genug ähnlich vor wie eine Beziehung zwischen Billardkugeln: Sie stoßen zusammen und rollen voneinander fort. Sie üben, so sagt man, eine „Wechselwirkung“ aufeinander aus. Aber die Figur, die bei Begegnungen*

---

107 „Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig: erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und der zum Stamm erweiterten Familie; später in dem aus dem Gegensatz und Verschmelzung der Stämme hervorgehenden Gemeinwesen in seinen verschiedenen Formen. [...] Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein ζῷον πολιτικόν [*zoon politikon*; Anm. T.H.], nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, dass nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ (Marx 1974, 6)

von Menschen entsteht, die „Verflechtungserscheinungen“, sie sind etwas anderes als eine solche „Wechselwirkung“ von Substanzen, als ein rein additives Zu- und Auseinander. (Ibid., 44)

## 6.1 Gesellschaft als Organismus

Bei vielen Völkern treffen wir auf eine Denkweise, die von Anthropologen als „Totemismus“ bezeichnet wird. Totemistische Religionen basieren auf einer Abduktion zwischen der Ordnung des Sozialsystems und der Ordnung der natürlichen Welt (der umfassenderen Ordnung von Tieren, Pflanzen und Menschen). Als handlungsorientierender Rahmen wird der Totemismus zu einer sich selbst bestätigenden, morphogenetischen Determinante der Gesellschaftsform (vgl. Bateson 1982, 175):

*Diese Wiederholung hat bestimmte, sehr folgenschwere Implikationen. Sie bringt Anweisungen für die betroffenen Menschen mit sich. Ihre Vorstellungen von der Natur werden, auch wenn sie phantastisch sind, durch ihr Sozialsystem gestützt; und umgekehrt wird das Sozialsystem durch ihre Vorstellungen von der Natur gestützt. So wird es für die Menschen, die in dieser doppelten Weise beeinflusst sind, schwierig, ihre Sicht entweder der Natur oder des Sozialsystems zu verändern. (Ibid., 179)*

Das System wird sich nur dann ändern, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: zum einen müssen die Veränderungen den inneren Kohärenzansprüchen des Systems entsprechen, zum anderen müssen sie den äußerlichen Anforderungen der Umgebung genügen.

Aus pragmatischen Gründen sind wir auf ein Bild unserer Gesellschaft angewiesen. In Ermangelung eines besseren, haben wir bisher vor allem unser eigenes Bild auf die Gesellschaft projiziert. „Wir haben“, schreibt Michel Serres, „hinsichtlich des Kollektivs denselben Irrtum begangen wie hinsichtlich Gottes, wir haben ihn nach dem Bilde des Ich geschaffen.“ (Serres 1987, 188) Gelegentlich auch nach dem Bilde der Seele, wenn dem *Wir* ein Wille, ein Intellekt und Entscheidungsfähigkeit beigelegt wird<sup>108</sup>; „aber oft nach dem Bilde des Körpers: das große Tier, der mystische Körper, Leviathan, biologische Modelle, das Tier.“ (Ibid.)

Diese Bilderwelt ist angefüllt mit Staatskörpern und Staatsorganen und selbstverständlich auch mit den unverzichtbaren Knochen-, Muskel- und Gefäßsystemen (vgl. Marx 1962, 195). Eine der bekanntesten Darstellungen in dieser Richtung findet sich auf dem Titelblatt des

---

108 Vgl. als ein neueres Beispiel dafür Luhmann (1988, 93): „Begriffe wie Intention, Verweisung, Erwartung, Erleben, Handeln bezeichnen in der folgenden Darstellung Elemente bzw. Strukturen, die sowohl zu psychischen als auch zu sozialen Systemen aufgeordnet werden können.“

*Leviathan* (1651) von Thomas Hobbes (1588-1679). Es zeigt den Oberkörper eines riesenhaften Königs, mit Zepter, Krone und Schwert, der seine Arme in halb schützender, halb besitzer-greifender Geste über Stadt und Land ausbreitet. Sein Körper und seine Arme bestehen aus unzähligen Menschen, die sich unter seiner souveränen Herrschaft organisieren. Für Auguste Comte zerfällt die Soziologie in eine soziale Anatomie (Statik) und eine soziale Physiologie (Dynamik). Und Herbert Spencer (1820-1903) inspirierte die Analogie von Gesellschaft und Organismus dazu, die biologischen Begriffe System, Struktur und Funktion in die Soziologie einzuführen. Diese Analogien finden sich auch in heutigen Theorien der Soziologie, so etwa bei Niklas Luhmann, der das Rechtssystem der Gesellschaft mit dem Immunsystem<sup>109</sup> vergleicht (vgl. Luhmann 1988, 509ff.) und soziale Systeme allgemein mit dem aus der Biologie stammenden Konzept der „Autopoiesis“<sup>110</sup> zu erklären versucht. „Kant“, so Max Horkheimer,

*benutzte das Bild des Organismus, um das reibungslose Funktionieren der künftigen Gesellschaft anzuzeigen; dabei wird die Rolle des rationalen Denkens nicht im geringsten verneint. Heute dagegen bezeichnet das Bild des Organismus ein System von Abhängigkeit und der ökonomischen Ungleichheit, das sich vor dem gewachsenen kritischen Verstand der Menschen nicht mehr zu rechtfertigen vermag und daher metaphysischer*

---

109 Donna Haraway hat die These aufgestellt, dass das Immunsystem als eine ausgearbeitete Ikone für Systeme symbolischer und materieller „Differenz“ im Spätkapitalismus angesehen werden kann. In ihrer Arbeit über „Die Biopolitik postmoderner Körper“ (Haraway 1988) zeigt sie in beeindruckender Weise, wie eng die wissenschaftlichen Diskurse um das Immunsystem mit den politischen Diskursen um Identität und Abgrenzung von Rasse, Klasse und Geschlecht (Gender) verwoben sind. So wird etwa in neueren wissenschaftlichen Publikationen das Immunsystem bevorzugt durch die militarisierte und hochautomatisierte Fabrik illustriert (vgl. *ibid.*, 192) und umgekehrt wurden schon im Zusammenhang mit dem europäischen Kolonialismus die „farbigen“ Körper der Kolonisierten als dunkle und geheimnisvolle Quelle der Infektion, Verschmutzung und Unordnung konstruiert (vgl. *ibid.*, 189).

110 Humberto Maturana, der Erfinder des Ausdrucks „Autopoiesis“, ist mit der direkten Übertragung seines Begriffs auf soziale Systeme offenbar nicht ganz so glücklich wie Luhmann. Heinz von Foerster berichtet in diesem Zusammenhang von einer Szene, die sich während eines Abendessens mit Erich Jantsch und Maturana aus einer Diskussion über die Möglichkeiten der Autopoiesis ergab: „Jantsch war sehr geneigt, Autopoiesis für alles anzuwenden, wo irgendeine Rekursion nur vorkommt, wo man sie nur riechen kann. Und Maturana sagte: »Bitte, lieber Erich Jantsch, tun sie das nicht!« Und Jantsch sagte. »Lieber Humberto Maturana, Sie verstehen ja Autopoiesis nicht, ich weiß es besser!« Darauf hat sich Maturana vor Jantsch niedergekniet und gesagt: »Ich flehe Sie an, mir zuliebe, verwenden Sie den Begriff nicht!«“ (Foerster u. a. 1997, 134) Genützt hat es ihm nichts. In seinem Buch „Die Selbstorganisation des Universums“ (München, Hanser, 1979), zweckentfremdete Jantsch den Begriff trotzdem; allerdings nicht, ohne die Leser im Vorwort über seinen Missbrauch aufzuklären.

*Phrasen bedarf, um sie mit ihm zu versöhnen. Der Organismus wird herangezogen, um den durch das Wachstum aller Kräfte fragwürdig gewordenen Tatbestand, dass die einen bloß bestimmen und die anderen bloß ausführen, als ewiges Verhältnis aus der Natur zu begründen [...]. (Horkheimer 1930, 87)<sup>111</sup>*

## 6.2 Gesellschaft als kybernetisches Netzwerk

Die in Abschnitt 5.2 beschriebenen Veränderungen im Selbstbild des Menschen, haben sich auch auf unser Gesellschaftsbild ausgewirkt. Die organismischen Gesellschaftsmetaphern werden abgelöst durch kybernetische. „Wir leben“, sagt Donna Haraway, „im Übergang von einer organischen Industriegesellschaft in ein polymorphes Informationssystem - war bisher alles Arbeit, wird nun alles Spiel, ein tödliches Spiel.“ (Haraway 1983, 48) Der „postmoderne“ Leviathan ist ein sich selbst organisierendes maschinelles Netzwerk. Seine oft mystisch überhöhten Manifestationen sind das „Internet“, die „globale Fabrik“ oder das „elektronische Dorf“.

Den Vorteilen kommunikativer Nähe, die durch diese Netzwerke hergestellt wird, stehen bisher ungeahnte Möglichkeiten der automatisierten Kontrolle und Überwachung gegenüber. In Abgrenzung zu Foucaults Begriff der Disziplinargesellschaft, die auf der Technik der Einschließung beruht, hat Gilles Deleuze die sich abzeichnende neue Gesellschaftsformation daher als „Kontrollgesellschaft“ bezeichnet. Deren technisches Grundprinzip ist die Kontrolle von

---

111 Als das römische Volk einmal unzufrieden mit seiner Regierung war, wollte es sich vom Senat trennen und verließ die Stadt, um sich in einem anderen Land niederzulassen. Der Sage nach gelang es Menenius Agrippa (gest. 493 v. Chr.), einem römischen Patrizier, sie mithilfe einer Fabel, in der die Regierung mit dem Magen und das Volk mit den Gliedern eines Körpers verglichen wurde, davon zu überzeugen, nach Rom zurückzukehren. Bei Jean de La Fontaine wird diese Fabel folgendermaßen wiedergegeben: „Da die Glieder es leid waren, für ihn [den Magen] zu arbeiten, beschloss ein jedes von ihnen, als Edelmann zu leben, ohne irgend etwas zu tun, und führte das Beispiel des Magens an. »Er müsste«, sprachen sie, »ohne uns von Luft leben. Wir schwitzen, wir rackern uns ab wie Lasttiere. und für wen? Für ihn allein; und haben keinen Nutzen davon. Unser Mühen hat nur das Ziel, ihm seine Mahlzeit zu besorgen. Streiken wir! Das ist ein Beruf, den er uns lehren möchte.« Gesagt, getan. Die Hände hören auf zu greifen, die Arme zu schaffen, die Beine zu laufen. Alle sprachen zum Magen, er solle selbst seine Nahrung suchen gehn. Das war ein Irrtum, den sie sehr bereuten. Schon bald bekamen die armen Leute einen Schwächeanfall; es bildete sich kein neues Blut im Herzen mehr; darunter litt ein jedes Glied, die Kräfte schwanden. Auf diese Weise sahen die Rebellen, dass der, den sie für träge hielten, zum gemeinsamen Wohl mehr beitrug als sie selbst.“ (La Fontaine 1987, 65)

Kommunikation und Information: „Wir treten ein in Kontrollgesellschaften, die nicht mehr durch Internierung funktionieren, sondern durch unablässige Kontrolle und unmittelbare Kommunikation.“ (Deleuze 1990a, 250) Diese neuen Verfahren lösen die Disziplinartechniken nicht ab, sondern - im Gegenteil - verallgemeinern und intensivieren sie noch: „Während sich auf der einen Seite die Disziplinarinstitutionen vervielfältigen, tendieren ihre Mechanismen dazu, sich über die Institutionen hinaus auszuweiten, sich zu »desinstitutionalisieren«, ihre geschlossenen Festungen zu verlassen und »frei« zu wirken. Die massiven und kompakten Disziplinen lockern sich zu weichen, geschmeidigen, anpassungsfähigen Kontrollverfahren auf.“ (Foucault 1976, 271) In diesem Prozess verliert die Normalisierung des abweichenden Verhaltens an Bedeutung und die präventive Kontrolle normaler Verhältnisse tritt in den Vordergrund (vgl. Kreißl 1989, 429):

*Die sozialwissenschaftliche Entzauberung des Kriminellen, das zur Aufrechterhaltung des Normalen erforderlich war, lässt Kriminalität als eine Form der Normalität erscheinen. Damit wird gleichzeitig die Normalität zur Vorstufe der Kriminalität, und die Gesellschaft gerät als Ganze unter Verdacht. Gegen die „verdächtige Gesellschaft“ wird das sozialwissenschaftlich subventionierte Modell sozialer Normalität gesetzt. [...] Jeder ist verantwortlich, jeder ist gefährdet, alle werden angewiesen, das Richtige zu tun, und es beginnt der „Terror des Sozialen“, wie ihn Baudrillard so eindringlich beschrieben hat An der Verwissenschaftlichung sozialer Kontrolle lässt sich zeigen, dass der soziologische Blick die Sicht nicht schärft, sondern vernebelt. (Ibid., 433f.)*

Ein illustratives Beispiel für die neuen, automatisierten Kontrollverfahren ist die sogenannte „elektronische Fußfessel“, ein am Fußgelenk zu befestigender Sender, der es ermöglicht, Strafgefangene in ihrer eigenen Wohnung zu überwachen (vgl. Lindenberg 1997). Auf kostensparende Weise lässt sich so prinzipiell jeder Haushalt in eine Haftzelle umwandeln. Was man schon seit längerem ahnte, nimmt hier feste Gestalt an: dass Häuslichkeit eine Strafe ist. 1994 standen in den USA, wo der elektronisch überwachte Hausarrest Mitte der 80er Jahre eingeführt wurde, nach Angaben des *US-National Institute of Justice* bereits 67.000 Strafgefangene unter dieser Form der Kontrolle (vgl. BAG-S 1997, 4).<sup>112</sup> Ironischerweise entpuppt sich eine

---

112 In Großbritannien, Schweden und den Niederlanden wird die Anwendbarkeit und Effizienz der elektronischen Fußfessel seit Beginn der 90er Jahre in regionalen Modellversuchen (in Schweden, seit Januar 1997 landesweit) erprobt. Im September 1997 hat das Land Berlin einen entsprechenden Gesetzesantrag zur Änderung des Strafvollzugsgesetzes (StVollzG) beim Bundesrat eingereicht (Drucksache 698/97), der die rechtlichen Voraussetzungen für eine versuchsweise Einführung des elektronisch überwachten Hausarrests in das bundesdeutsche Strafvollzugssystem schaffen soll.

der gegenwärtigen Ikonen kommunikationstechnologischen Fortschritts, das sogenannte „Handy“, ebenfalls als „elektronische Fessel“. Zum einen, weil die *Möglichkeit* des ortsunabhängigen Telefonierens sehr leicht in die *Verpflichtung* umschlägt, jederzeit erreichbar zu sein (ein Phänomen, das bereits mit der Erfindung des automatischen „Anrufbeantworters“ auftauchte). Zum anderen, weil Mobiltelefone sich offenbar ohne größere technische Schwierigkeiten in Abhörgeräte und Peilsender verwandeln lassen.<sup>113</sup>

Die Gestaltung des „postmodernen“ Gesellschaftssystems scheint durch keine „natürlichen“ Architekturen beschränkt zu sein. Jedes beliebige Objekt und jede Person kann unter der Perspektive der Zerlegung und Rekombination betrachtet werden: „Das gesamte Universum möglicher Objekte muss als kommunikationstechnisches (aus der Perspektive der ManagerInnen) oder als texttheoretisches Problem (aus der Perspektive des Widerstands) reformuliert werden. Beides sind Cyborg-Semiologien.“ (Haraway 1983, 50) Die entsprechenden Kontrollstrategien konzentrieren sich auf Randbedingungen, Schnittstellen und auf die informationelle Durchlässigkeit von Systemgrenzen, nicht aber auf die Integrität „natürlicher“ Objekte:

*Die „Integrität“ oder „Wahrhaftigkeit“ des westlichen Selbst weicht Entscheidungsprozeduren und Expertensystemen. Beispielsweise werden die Kontrollstrategien, die auf die Reproduktionskapazität von Frauen angewendet werden, in Begriffen der Geburtenkontrolle und der Maximierung von Erfolgsaussichten der individuellen Entscheidungsträgerinnen entwickelt werden. Man wird Kontrollstrategien in Begriffen wie Wachstumsrate, Kosten und Freiheitsgrade formulieren. Wie jede andere Komponente und jedes andere Subsystem auch müssen menschliche Lebewesen in einer Systemarchitektur verortet werden, deren grundlegende Operationsweisen probabilistisch und statistisch sind. Kein Objekt, Raum oder Körper ist mehr heilig und unberührbar. Jede beliebige Komponente kann mit jeder anderen verschaltet werden, wenn eine passende Norm oder ein passender Kode konstruiert werden kann, um Signale in einer gemeinsamen Sprache auszutauschen.*

---

113 Befindet sich das „Handy“ im „Stand-By“-Modus, kann unter bestimmten Voraussetzungen eine Telefonverbindung hergestellt werden, ohne dass der Besitzer dies am Signalton wahrnehmen kann. Etwaige Gespräche in einem Umkreis von mehreren Metern können auf diese Weise mitgehört werden. Eine japanische Telekommunikationsfirma bietet ihren Kunden seit dem 1. Mai 1998 den „Service“, nach Anwahl einer bestimmten Nummer und anschließender Wahl der Telefonnummer des gesuchten Mobiltelefons, den genauen Standort des Geräts zu ermitteln. Eingezeichnet auf einer entsprechenden Karte, wird dieser den Kunden dann per Fax zugesandt. Das dabei angewandte Verfahren der Triangulation benutzte bereits Carl Friedrich Gauß (1777-1855), Erfinder der gleichnamigen Normalverteilung, um mit seiner Hilfe in den 1820er Jahren das Königreich Hannover zu vermessen. Zu diesem Zweck überzog Gauß das zu vermessende Gelände mit einem Netzwerk von Messpunkten und legte eine Gradmessungskette von Inselsberg über Göttingen bis Altona, deren Messergebnis als die genaueste Landvermessung der damaligen Zeit gilt. (Vgl. Reich 1985, 29ff.)

*Der Austausch in dieser Welt transzendiert die durch die kapitalistischen Märkte bedingte universelle Übersetzung, die Marx so klar analysiert hat. Die vorherrschende Pathologie, die alle Komponenten dieses Universums befällt, ist Stress, der Zusammenbruch der Kommunikation. Cyborgs sind nicht der Biopolitik Foucaults unterworfen, sie simulieren Politik, ein wesentlich mächtigeres Operationsfeld. (Ibid.)*

Die entscheidenden Werkzeuge, durch die Subjektivität sich heute konstituiert und hergestellt wird, sind die Kommunikations- und Biotechnologien. Deren technologische Grundlage bildet die Mikroelektronik. Sie vermittelt, so Haraway, die Übersetzung von *Arbeit* in Robotik und Textverarbeitung, von *Sexualität/Fortpflanzung* in Gen- und Reproduktionstechnologien und von *Geist* in Künstliche Intelligenz und Entscheidungsprozesse (vgl. *ibid.*, 53). Die wichtigste Produktivkraft der sich abzeichnenden neuen Produktionsweise sind techno-wissenschaftliche Tätigkeiten. Antonio Negri und Michael Hardt zufolge manifestiert lebendige Arbeit sich heute vor allem „als abstrakte und immaterielle Arbeit (unter dem Aspekt der Qualität), als komplexe und kooperative Arbeit (unter dem Aspekt der Quantität) und als intellektuelle und wissenschaftliche Arbeit (unter dem Aspekt der Form)“ (Negri/Hardt 1997, 143).

Das vorherrschendes Modell der Arbeitskooperation ist nicht mehr länger das der Fabrik. Diese wird abgelöst durch räumlich wie zeitlich relativ ungebundene Netzwerke („Fabrikgesellschaft“; vgl. *ibid.*, 14 u. 78), in denen die lebendige Arbeit sich ihrer Tendenz nach unabhängig vom kapitalistischen Kommando organisiert (z. B. in der sogenannten „Hausarbeitsökonomie“; vgl. Haraway 1983, 54ff.). Das Kapital verliert somit seine einst progressive Rolle als Organisator von Arbeitskraft. Dieser Wandel zeichnete sich bereits im 19. Jahrhundert ab und wurde von Marx als der Übergang von einer Phase der formellen Subsumtion zur Phase einer realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital beschrieben (vgl. Negri/Hardt 1997, 77-80). Zwar kann das Kapital den Selbstorganisationsprozess der gesellschaftlichen Arbeit noch von außen kontrollieren und verwalten, doch vermag es nicht, ihn zu durchdringen und zu disziplinieren: „Der Widerspruch der Ausbeutung wird so auf eine sehr hohe Ebene verschoben, auf der das Subjekt, das prinzipiell ausgebeutet wird (das technowissenschaftliche Subjekt, Cyborg, gesellschaftlicher Arbeiter) in seiner schöpferischen Subjektivität anerkannt, jedoch in der Verfügungsgewalt über die Macht, dessen Ausdruck es ist, kontrolliert wird.“ (*ibid.*, 144) Negri und Hardt sehen in dieser Situation jedoch auch die Chance zu radikalen gesellschaftlichen Veränderungen:

*Wenn die Subjekte autonome Produzentinnen und Produzenten von Reichtum, Wissen und Kooperation geworden sind, ohne die Notwendigkeit eines äußeren Kommandos, wenn sie die Produktion und die gesellschaftliche Reproduktion selbst organisieren, dann gibt es keinen Grund für eine übergreifende, souveräne*

*Macht außerhalb ihrer eigenen Macht. Es gibt keinen Grund für etwas, das ihre Konstruktion behindert oder die Bedeutung der konstituierenden Macht der neuen Subjekte kommandiert. (Ibid., 177)*

### 6.3 Gesellschaft als Rhizom oder Beziehungsgeflecht

Netzwerke können höchst unterschiedliche Formen annehmen. Sie können sowohl ein immer dichter gesponnenes Raster der totalen Kontrolle und Ausbeutung bilden, als auch ein lebendiges Gewebe des Widerstands und der Verknüpfung produktiver Kräfte sein. Donna Haraway meint, dass postmoderne Kommunikationssysteme sich auf mindestens zwei entgegengesetzte Weisen entwerfen und konstruieren lassen:

*1. nach Prinzipien der zentralen Steuerung, wie sie innerhalb eines rationalistischen Paradigmas von Sprache und Verkörperung artikuliert werden, oder 2. als komplexe, strukturell eingebettete Semiose mit vielen „Erzeugern von Verschiedenheit“ im Rahmen eines gegenrationalistischen (aber nicht irrationalistischen) oder hermeneutischen/situationsbezogenen/konstruktivistischen Diskurses, wie er bereits in der westlichen Wissenschaft und Philosophie vorliegt. (Haraway 1988, 176)*

Umberto Eco führt das Modell des Netzwerks auf die Idee des Labyrinths in der Antike zurück. Er unterscheidet drei Typen von Labyrinth:

a. Der erste Typ, das klassische Labyrinth, ist linear. Es wird von einer blinden Notwendigkeit beherrscht. Es ist ein *Knäuel*, das, wenn man es aufwickelt, eine ununterbrochene Linie ergibt:

*Als Theseus das Labyrinth von Kreta betrat, musste er keine Wahl treffen: er konnte nicht umhin, das Zentrum zu erreichen und vom Zentrum aus den Weg hinaus zu finden. Deshalb musste auch der Minotaurus im Zentrum sein, nämlich um die ganze Sache ein bißchen aufregender zu gestalten. [...] In einem solchen Labyrinth ist der Ariadnefaden völlig sinnlos, man kann ja gar nicht in die Irre gehen: das Labyrinth selber ist ein Ariadnefaden. (Eco 1985, 125)*

b. Der zweite Typ ist ein *Irrgarten* oder *Irrweg*, der Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Pfaden aufweist. Man kann Fehler machen und auf Pfade geraten, die nicht weiterführen. Nimmt man einen Irrgarten auseinander, so erhält man einen Baum, bei dem bestimmte Abzweigungen gegenüber anderen bevorzugt sind. „Im Irrgarten kann man einen Ariadnefaden gut gebrauchen, um nicht sein Leben damit hinzubringen, im Kreise zu gehen, weil man ständig dieselben Bewegungen wiederholt. [...] Ein Irrgarten benötigt keinen Minotaurus: er ist sein eigener Minotaurus; mit anderen Worten: *der Versuch des Besuchers, den Weg zu finden, ist der Minotaurus.*“ (Ibid., 125f.) Verbindet man die Gabelungen eines solchen Baumes mit

zusätzlichen Korridoren, so erhält man ein nach zentralistischen Prinzipien gesteuertes Netzwerk (s. o.).

c. Im Gegensatz dazu ist das Labyrinth der dritten Art ein Netz, das weder einen Mittelpunkt, noch ein Außen kennt. Ein solches Netz ist dadurch charakterisiert, „das jeder Punkt mit jedem anderen Punkt verbunden werden kann, und wo die Verbindungen noch nicht entworfen sind, können sie trotzdem vorgestellt und entworfen werden.“ (Ibid., 126)

Das beste Bild dafür, so Eco, bietet die pflanzliche Metapher des Rhizoms, die Gilles Deleuze und Félix Guattari vorgeschlagen haben (vgl. Deleuze/Guattari 1992). In der Botanik versteht man unter einem Rhizom ein netzwerkartiges Wurzelknäuel, das an bestimmten Stellen Knollen und Knoten ausbildet. Während das Baum-Modell dem Prinzip dichotomischer Verdoppelungen folgt, die sich von einer vorausgehenden Einheit herleiten, folgen die Wucherungen, Verdichtungen und Verknüpfungen eines Rhizoms den Prinzipien der „Konnektion“ und der „Heterogenität“, der „Mannigfaltigkeit“ und des „asignifikanten Bruchs“, der „Karthographie“ und des „Abziehbildes“ (vgl. ibid., 17ff.). Die Charakteristika einer rhizomatischen Struktur fasst Umberto Eco wie folgt zusammen:

*(a) Jeder Punkt des Rhizoms kann und muss mit jedem anderen verbunden werden. (b) Es gibt keine Punkte oder Positionen in einem Rhizom; es gibt nur Linien (dieser Zug kann bezweifelt werden: sich kreuzende Linien bringen Punkte hervor). (c) Ein Rhizom kann an jedem Punkt abgebrochen oder neu verbunden werden, indem man einer Linie folgt. (d) Das Rhizom ist anti-genealogisch. (e) Das Rhizom hat seine eigene Außenseite, mit der es ein anderes Rhizom bildet, daher hat ein rhizomatisches Ganzes weder Außen noch Innen. (f) Ein Rhizom ist kein Abdruck, sondern eine offene Karte, die in all ihren Dimensionen mit etwas anderem verbunden werden kann; es kann abgebaut, umgedreht und beständig verändert werden. (g) Ein Netzwerk von Bäumen, die sich in alle Richtungen öffnen, kann ein Rhizom bilden (was für uns dasselbe ist wie die Aussage, dass ein Netzwerk von Teilbäumen künstlich aus jedem Rhizom herausgeschnitten werden kann). (h) Niemand kann eine globale Beschreibung des ganzen Rhizoms liefern; nicht nur, weil seine Struktur sich in der Zeit ändert; darüber hinaus gibt es in einer Struktur, in der jeder Knoten mit jedem anderen Knoten verbunden werden kann, auch die Möglichkeit widersprüchlicher Schlüsse: wenn p, dann ist jede mögliche Konsequenz von p möglich, diejenige eingeschlossen, die nicht zu neuen Konsequenzen, sondern zu p zurückführt, so dass gleichzeitig sowohl wenn p, dann q als auch wenn p, dann nicht-q zutrifft. (i) Eine Struktur, die nicht global beschrieben werden kann, kann nur als potentielle Summe lokaler Beschreibungen beschrieben werden. (j) In einer Struktur ohne Außen können die Beschreiber sie nur durch das Innen anschauen; wie Rosenstiehl meint, ist ein solches Labyrinth ein kurzsichtiger Algorithmus; an keinem seiner Knoten kann man die globale Ansicht aller Möglichkeiten haben, sondern nur die lokale Ansicht der am nächsten gelegenen: jede lokale Beschreibung des Netzes ist eine Hypothese des weiteren Verlaufs und kann falsch sein; in einem Rhizom ist Blindheit die einzige Art des Sehens (lokal), und Denken heißt, nach dem Weg zu tasten. (Eco 1985, 126f.)*

In eine ähnliche Richtung zielen auch die Überlegungen von Norbert Elias, der bereits 1939 für die Beschreibung gesellschaftlicher Verflechtungszusammenhänge das Bild des *Netzgeflechts* vorgeschlagen hat:

*Es gibt in einem solchen Geflecht viele einzelne Fäden, die miteinander verbunden sind. Dennoch ist weder das Ganze dieses Geflechts noch die Gestalt, die der einzelne Faden darin erhält, von einem Faden allein oder auch von allen einzelnen Fäden für sich zu verstehen, sondern ausschließlich von ihrer Verbindung her, von ihrer Beziehung zueinander. Aus dieser Verbindung ergibt sich ein Spannungssystem, dessen Ordnung sich jedem einzelnen Faden mitteilt, und zwar jedem Faden in einer mehr oder weniger verschiedenen Weise, je nach seiner Stelle und Funktion im Ganzen dieses Geflechts. Die Gestalt des einzelnen Fadens ändert sich, wenn sich Spannung und Aufbau des ganzen Geflechts ändern. Dennoch ist dieses Geflecht nichts anderes als eine Verbindung von einzelnen Fäden; und innerhalb dieses Ganzen bildet jeder Faden zugleich eine Einheit für sich; er hat darin eine einzigartige Stelle und Gestalt. (Elias 1987, 54)*

Elias selbst betont, dass dieses Bild der Gesellschaft als Modell oder Begriff noch unzureichend ist: Erstens lassen sich soziale Beziehungen niemals einfach in räumlichen Formen ausdrücken und zweitens ist dieses Bild noch zu statisch. Was offenbar fehlt, ist die Dimension der Zeit, des irreversiblen Werdens. Diesen Punkt heben auch Deleuze/Guattari hervor: „Es geht [bei ihrem Modell des Rhizoms; Anm. T.H.] nicht um diesen oder jenen Ort auf der Erde, auch nicht um einen bestimmten Moment in der Geschichte, und noch weniger um diese oder jene Kategorie des Geistes. Es geht um das Modell, das unaufhörlich entsteht und einstürzt, und um den Prozess, der unaufhörlich fortgesetzt, unterbrochen und wieder aufgenommen wird.“ (Deleuze/Guattari 1992, 35) In Bezug auf die Theoriebildung der Soziologie schreibt Elias weiter:

*Es dient seinem Zweck besser, wenn man sich dieses Geflecht in dauernder Bewegung als ein unaufhörliches Weben und Absterben von Beziehungen vorstellt. So in der Tat wächst der Einzelne aus einem schon vorhandenen Geflecht von Menschen heraus und in ein Geflecht von Menschen, das er mitbildet, hinein. Der einzelne Mensch ist kein Anfang, und seine Beziehungen zu anderen Menschen haben keinen Anfang. Wie in einem unablässigen Gespräch die Fragen des einen die Antworten des anderen und diese jene hervorziehen und wie derart der einzelne Teil des Gesprächs weder aus dem einen noch aus dem anderen allein, sondern gerade aus der Beziehung zwischen beiden entsteht, und verstanden sein will, so ist jede Geste, jede Verhaltensweise des Säuglings weder das Produkt einer „Umwelt“ oder das Erzeugnis einer Wechselwirkung zwischen einem „Inneren“ und einem „Äußeren“, die an sich und ursprünglich getrennt voneinander bestehen, sondern Funktion und Niederschlag von Beziehungen und - wie die Gestalt eines Fadens in einem Netzgeflecht - nur aus dem Ganzen der Verflechtung selbst zu begreifen [...]. (Elias 1987, 55)*

Wichtig scheint mir hier der Hinweis darauf zu sein, dass es sich bei dem Problem des gesellschaftlichen Werdens nicht allein um das Weben, sondern auch um das Absterben, um die Möglichkeit des Abbruchs von Beziehungen handelt. In einer Kontrollgesellschaft, in der prinzipiell alles kommuniziert, miteinander verschaltet und zueinander in Beziehung gesetzt werden kann, ist vielleicht die Nicht-Kommunikation, oder vielmehr: ein störendes Rauschen (denn es lässt sich nicht nicht-kommunizieren; vgl. Watzlawick u. a. 1969, 50ff.) eine der wenigen Möglichkeiten, den technokratischen Mächten der Vernetzung und der kybernetischen Steuerung Widerstand entgegenzusetzen. So hat die Phrase: „Man kann doch *über alles miteinander* reden“, stets einen unüberhörbar bedrohlichen Unterton, zumal, wenn sie von Pädagogen, Sozialarbeitern, Psychologen und Psychiatern gegenüber ihren „Klienten“ ins Feld geführt wird. Die Kommunikation von allem durch alle bezeichnet das theoretische Maximum sozialtechnischer Kontrolle und Stabilität. Ilya Prigogine und Isabelle Stengers stellen fest, dass, je rascher die Kommunikation innerhalb eines Systems stattfindet, der Prozentsatz der unbedeutenden Schwankungen, die nicht imstande sind, den Zustand des Systems zu verändern, wächst, d. h., um so stabiler wird das System. (Vgl. Prigogine/Stengers 1990, 181) Sie werfen daher die Frage auf, „was aus dem »demokratischen System« in einer Gesellschaft würde, in der die Kommunikationsmittel es gestatten, jeden ständig durch eine zentrale Vertretungskörperschaft befragen zu lassen. Würde das nicht tatsächlich auf die Errichtung eines äußerst stabilen und konservativen Systems hinauslaufen?“ (Ibid., 182) Das Hauptproblem des Widerstands besteht darin, dass es so etwas wie ein „beredtes Schweigen“ gibt, das die Nicht-Kommunikation zu einer eigenen Kunstform werden lässt (wie z. B. bei den „Dadaisten“; s. a. Kudsus 1977), die darin besteht, die Kommunikation durch das Kommunizieren möglichst sinnentleert, d. h. nicht mehr weiter interpretierbarer Zeichen, Gesten, Symbole, an ihren theoretischen Nullpunkt zu bringen. „Schöpferisch sein“, sagt Deleuze, „ist stets etwas anderes gewesen als kommunizieren. Das Wichtige wird vielleicht sein, leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation zu schaffen, störende Unterbrechungen, um der Kontrolle zu entgehen.“ (Deleuze 1990a, 252)

Aus dieser Perspektive ließe sich das schizophrene Verhalten, das Gregory Bateson u. a. als den Versuch rekonstruiert haben, in einer „Double-bind“-Situation die Unmöglichkeit des Nicht-Kommunizierens durch das Kommunizieren von Unsinn, Schweigen, Absonderung und Regungslosigkeit (die Symptome der Paranoia, Hebephrenie und Katatonie) zu unterlaufen (vgl. Bateson u.a. 1969), als eine mögliche Widerstandsform und nicht als pathologische Störung interpretieren. Ähnliche Vermutungen könnte man auch hinsichtlich der in der

Öffentlichkeit neuerdings immer häufiger beklagten Zunahme des Analphabetismus und der Akalkulie (Schreib-, Lese- und Rechenschwäche) bei Schulkindern anstellen. Statt deren Ursachen in Lernbehinderungen oder in der oft zitierten schriftfeindlichen Bilderwelt des Fernsehens und der Videospiele zu suchen, wäre die Frage zu stellen, ob es sich dabei nicht eventuell auch um eine intuitive Ablehnung von Kultur- und Kommunikationstechniken handeln könnte, die heutzutage mehr denn je die Gefahr in sich bergen, zu Kontrolltechniken zu werden.<sup>114</sup>

Der Versuch, die Gesellschaft als Rhizom oder Beziehungsgeflecht zu veranschaulichen, geht über die Suche nach einem angemesseneren, „wissenschaftlicheren“ Gesellschaftsmodell hinaus: beide Metaphern sind zugleich utopische Entwürfe einer veränderten Praxis. Sie zeigen mögliche Alternativen zu den Verlockungen jener totalisierenden und individualisierenden Denkweise auf, der die Soziologie schon allzu lange verhaftet ist: „Um zu der Zauberformel zu kommen, die wir alle suchen: *Pluralismus = Monismus*, und dabei durch alle Dualismen hindurchzugehen, die der Feind sind, aber ein unbedingt notwendiger Feind, das Mobiliar, das wir immer wieder verschieben.“ (Deleuze/Guattari 1992, 35)

---

114 Den Gedanken, dass die Verweigerung gegenüber dem Erlernen von Kulturtechniken aus einer intuitiven Vermeidung der damit verbundenen Gefahren resultieren könnte, habe ich von André Zimpel übernommen; vgl. Zimpel 1995a, 127. Über den Zusammenhang von Disziplinarmacht und „Schriftmacht“ s. a. Foucault 1976, 243f.

## 7. Zur Methodik von Machtanalysen

*„Brauchen wir eine Theorie der Macht? Da jede Theorie eine vorhergehende Objektbildung voraussetzt, kann keine als Grundlage der analytischen Arbeit dienen. Aber die analytische Arbeit kommt nicht ohne weiterführende Begriffsbildung voran. Und diese Begriffsbildung impliziert kritisches Denken: ein ständiges Überprüfen.“*

*Michel Foucault (1982)<sup>115</sup>*

Bisher war von sozialen Beziehungen und Verhältnissen hauptsächlich als *Wissen* die Rede, d. h. von ihren formal-logischen Eigenschaften (als Abduktion) und von den epistemologischen Problemen, die bei der Beobachtung von Beziehungen zu berücksichtigen sind (als Beobachtung zweiter Ordnung). Die Abschnitte 5.1 und 5.2 über Nietzsches Modell der Kognition und Donna Haraways Ansatz zu einem „postmodernen“ Verständnis von Subjektivität, haben gezeigt, dass unser Wissen kein passives Entdecken, sondern das Produkt einer aktiven körperlichen Semiose ist, in der reale Kräfteverhältnisse zwischen Beobachter und Beobachtetem zu Ausdruck kommen. Beziehungen existieren nicht *an sich*, gewissermaßen frei schwebend zwischen den Dingen, sondern müssen unter Aufwendung von Kräften, als solche erst hergestellt und interpretiert werden. Beziehungen sind Kräfteverhältnisse, die einen Körper erstellen. Dieser Körper kann physikalisch, chemisch, biologisch oder sozial sein.<sup>116</sup>

### 7.1 Macht als Kräfteverhältnis (Spinoza)

In diesem Sinne sind Beziehungen mit dem identisch, was Spinoza unter „Macht“ versteht. Bei Spinoza wird Macht als Tätigkeitsvermögen bestimmt, als die Fähigkeit eines Körpers, andere Körper und deren Kräfte zu affizieren oder durch diese affiziert zu werden. Von Kraft lässt sich immer nur im Plural sprechen, da sie stets mit anderen Kräften in Beziehung steht. Sie besitzt

---

115 Foucault 1987, 243f.

116 Um Missverständnisse auszuschließen, möchte ich an dieser Stelle noch einmal darauf hinweisen, dass unter einem „sozialen Körper“ etwas völlig anderes zu verstehen ist, als ein biologischer Körper (im traditionellen Sinn): er hat keine organische, sondern eine rhizomatische Struktur.

kein anderes Objekt und kein anderes Subjekt als die Kraft. Die Ausübung von Macht erscheint als eine Affektion, in der eine befehlende und eine gehorchende Kraft, eine aktive und eine reaktive Kräfte zusammenwirken: *actio = reactio*. Die reaktiven Affekte stellen jedoch nicht einfach ein „Gegenbild“ oder die „passivische Umkehrung“ der aktiven Affekte dar, sondern bilden eher deren „irreduzibles Gegenüber“ (Deleuze 1992, 101):

*Anregen, veranlassen, produzieren (oder auch alle Begriffe auf analogen Listen) sind aktive Affekte, und angeregt werden, veranlasst werden, zum Produzieren bestimmt werden und einen »Nutzen« bewirken sind reaktive Affekte. [...] Jede Kraft besitzt zugleich die Fähigkeit, (andere) Kräfte zu affizieren und (von wiederum anderen) affiziert zu werden, so dass jede Kraft Machtbeziehungen impliziert und jedes Kräftefeld die Kräfte entsprechend dieser Beziehungen und Variationen verteilt. (Ibid., 100f.)*

Ein Körper wird bei Spinoza auf doppelte Weise definiert: *kinetisch* und *dynamisch*. „Einerseits enthält ein Körper, so klein er auch sei, immer unendlich viele Teilchen: die Verhältnisse von Ruhe und Bewegung, Schnelligkeit und Langsamkeit zwischen den Teilchen, die einen Körper in seiner Individualität definieren.“ (Deleuze 1988, 159f.) Diese Teilchen darf man sich nicht als Atome vorstellen, sondern eher wie die Leibnizschen Monaden, als einfache, ungeformte Kraft-Materie (vgl. Leibniz 1979). „Andererseits affiziert ein Körper andere Körper oder wird von anderen Körpern affiziert: diese Macht zu affizieren und affiziert zu werden definiert ebenfalls einen Körper in seiner Individualität.“ (Deleuze 1988, 160)

Einen Körper durch ein komplexes Ensemble von Bewegungsverhältnissen zwischen kleinsten Teilchen einer ungeformten Materie zu definieren, bedeutet: ihn weder durch seine Form oder den Entwicklungsverlauf seiner Form zu definieren, noch durch seine Funktion, seinen Zweck oder sein Ziel. Einen Körper durch individuierende Affektzustände einer anonymen Kraft zu definieren, heißt: ihn nicht als Substanz oder Subjekt zu definieren, sondern durch die Affekte, zu denen er fähig ist. Formen, Entwicklungsverläufe und Subjekte sind Ergebnisse eines Zusammensetzungsprozesses von Bewegungs- und Kräfteverhältnissen, nicht umgekehrt. Die Individuen, schreibt Foucault daher später, sind kein objektiviertes Gegenüber der Macht, sondern eine ihrer ersten Wirkungen und zugleich ihr verbindendes Element: „Die Macht geht durch das Individuum, das sie konstituiert hat, hindurch.“ (Foucault 1978, 83).

Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bewegungsverhältnissen und das Vermögen, zu affizieren und affiziert zu werden, haben für jedes Ding einen eigenen Umfang, eigene Schwellen (Minima und Maxima), eigene Veränderungs- und Transformationsweisen:

*Sie selektieren in der Welt oder Natur, was dem Ding korrespondiert, d. h. was das Ding affiziert oder von ihm affiziert wird, was sich bewegt oder durch das Ding bewegt wird. [...] Jeder Punkt hat seine Kontrapunkte: Pflanzen und Regen, Spinne und Fliege. Demnach ist kein Tier, kein Ding jemals zu trennen von seinen Beziehungen zur Welt: das Innere ist nur ein selektiertes Äußeres, das Äußere ein projiziertes Inneres; Schnelligkeit oder Langsamkeit der Metabolismen, Wahrnehmungen, Aktionen und Reaktionen verketteten sich, um solch ein Individuum in der Welt zu konstituieren. (Deleuze 1988, 163)*

Spinoza zufolge strebt jedes Ding danach, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren (vgl. Spinoza 1987, 143). Dieses Streben (lat. *conatus*) ist nichts anderes als das Wesen der Dinge selbst, das sich in ihrem Dasein bejaht. Bezogen auf den Geist nennt Spinoza dieses Verharrensvermögen „Wille“, bezogen auf Geist *und* Körper „Verlangen“ oder „Begierde“. Wenn unser Körper einen anderen Körper affiziert oder von diesem affiziert wird, so gibt es prinzipiell zwei Möglichkeiten: Entweder werden wir uns mit dem anderen, sofern er mit unserer Natur übereinstimmt, zu einem größeren Ganzen verbinden und dadurch unsere Macht vergrößern (z. B. wenn wir essen und dadurch unseren Hunger stillen), oder der andere Körper wird unsere Natur, unsere „Identität“, unsere „Wesenheit“ bedrohen und zersetzen und damit unsere Macht vermindern oder hemmen (z. B. wenn wir Gift zu uns nehmen und dieses unseren inneren Zusammenhalt auflöst). Die mathematische Struktur dieser Zusammensetzungen und Zersetzungen stellt Spinoza als einfache Addition und Subtraktion von Kräften dar: „[ ] wenn z. B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das zweimal soviel vermag als das vereinzelt Individuum.“ (Ibid., 234)

Was unser Tätigkeitsvermögen steigert und vervollkommnet bereitet uns Lust und umgekehrt empfinden wir Unlust, wenn unser Tätigkeitsvermögen durch äußere Ursachen herabgesetzt oder gehemmt wird. Vollkommenheit und Realität sind für Spinoza ein und dasselbe. Je mehr wir unser Tätigkeitsvermögen vergrößern, je mehr Lust wir empfinden, desto mehr Realität haben wir, desto wirklicher sind wir. Lust, Unlust und *conatus* (Wille, Verlangen, Begierde) sind die drei Hauptaffekte (Kräfteverhältnisse), aus denen sich für Spinoza alle anderen Affekte ableiten.

Spinozas Physik der Zusammensetzung und Zersetzung von Bewegungs- und Kräfteverhältnissen verbleibt notwendigerweise in den Grenzen der rein räumlichen, mechanistischen Weltansicht des 17. Jahrhunderts. Wenn jedes Ding danach strebt, in seinem Sein zu verharren, stellt sich die Frage, wie Entwicklung und die Entstehung von Neuem möglich sind. Dieses „Problem einer Beziehung zwischen den räumlichen Dimensionen und den zeitlichen, dynamischen, schöpferischen Dimensionen des Seins“ (Negri 1982, 9), das Problem des zeitlich

irreversiblen Werdens bleibt bei Spinoza ungelöst. Aus dem Machtbegriff Spinozas lassen sich aber bereits drei wichtige methodische Schlussfolgerungen ziehen, die auch in Foucaults Machtanalysen eine zentrale Rolle spielen:

1. *Macht ist keine repressive Funktion, sondern ein produktives Vermögen.*
2. *Macht wird nicht besessen, sondern ausgeübt.*
3. *Die Machtverhältnisse durchziehen die Herrschenden ebenso wie die Beherrschten.*

## 7.2 Macht als Wille (Nietzsche)

Das Problem des Werdens ist der Ausgangspunkt für Nietzsches Kritik an der klassischen Mechanik und der thermodynamischen Physik des 19. Jahrhunderts. Um dieses Problem zu lösen, führt Nietzsche den Begriff „Wille zur Macht“ in die Philosophie ein. Er schreibt: „Der siegreiche Begriff der »Kraft«, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muss ihm ein *innerer Wille zugesprochen* werden, welchen ich bezeichne als »*Willen zur Macht*«, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischer Trieb usw.“ (Nietzsche 1930a, 421)

Der Wille zur Macht ist zunächst ein polemischer Gegenbegriff zu den Willensbegriffen von Spinoza, Schopenhauer und Darwin: (1.) Gegen Spinozas Begriff der „Selbsterhaltung“ (*conatus*): denn gäbe es ein Streben der Dinge, in ihrem Zustand zu verharren, dann wäre die empirische Tatsache stetiger Veränderungen nicht zu erklären. (Vgl. *ibid.*, 465) (2.) Gegen Schopenhauers Begriff des „Willens zum Leben“: zum einen, weil der Wille bei Schopenhauer nur eine andere Formulierung für Kants „Ding an sich“ ist; zum anderen, weil das Leben bloß ein besonderer Fall des Willens zur Macht ist: „es ist ganz willkürlich, zu behaupten, dass alles danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten.“ (*ibid.*, 468) (3.) Gegen Darwins Formel vom „Kampf ums Dasein“: denn einen „Willen zum Dasein“ kann es nicht geben: „was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!“ (Nietzsche 1967, 623; s. a. Nietzsche 1930a, 435)

Der Wille zur Macht ist für Nietzsche der Inbegriff aller treibenden und strebenden Kräfte. Erst durch den Willen zur Macht erhalten die Kräfte nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Richtung (Kräfteverhältnisse als raum-zeitliche Vektoren). Der Wille zur Macht ist die einfache Affektform, von der alle anderen Affekte nur Ausgestaltungen sind. (Vgl. Nietzsche 1930a, 465) Lust und Unlust sind dagegen für Nietzsche keine bewegenden Kräfte, sondern eher Symptome der erreichten Macht, „eine Differenz-Bewusstheit“ (*ibid.*). Daher sei es

falsch, zu meinen, unser Wollen sei auf Lustgewinn oder das Erleben von Glücksgefühlen gerichtet. Der Wille zur Macht ist ein Wille zur „Akkumulation von Kraft“: „nicht nur Konstanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs“ (ibid., 466), das Streben nach einem „Maximal-Gefühl“ von Macht:

*Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt ... Die Unlust als Hemmung seines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingrediens jedes organischen Geschehens; der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nötig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus. (Ibid., 474)*

Diesen Gedanken greift Foucault auf, wenn er schreibt: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“ (Foucault 1977, 116) Die Machtverhältnisse, so Foucault weiter, „können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent.“ (Ibid., 117) Delinquenz und andere Formen devianten Verhaltens müssen daher auch in ihrer Funktion als notwendige Existenzbedingungen der herrschenden Ordnungsmächte untersucht werden.<sup>117</sup>

„Wille zur Macht“ bedeutet nicht, dass der Wille die Macht will, als sei die Macht ein Objekt oder das Ziel eines Begehrens. In einer solchen Interpretation läge ein grobes Missverständnis (das u. a. in der Zeit des Nationalsozialismus dazu benutzt wurde, mit der Philosophie Nietzsches das Expansionsstreben und die totalitäre Herrschaftsform des sogenannten „Dritten Reichs“ zu rechtfertigen). Objekte, Ziele und Zwecke, ja selbst noch Motive bilden nur Symptome des Willens:

*Wollen ist kein Akt gleich den anderen. Wollen ist gleichermaßen genetische und kritische Instanz aller unserer Aktionen, Gefühlsregungen und Gedanken. Darin beruht die Methode: dem Willen zur Macht einen Begriff zuzuführen, um diesen zum Symptom eines Willens werden zu lassen, ohne den er nicht einmal gedacht werden könnte (noch das Gefühl gefühlt, noch die Aktion ausgeführt). (Deleuze 1991, 86)*

Diese „Dramatisierungsmethode“ (Deleuze) besteht darin, nicht zu fragen: „Was ist...?“ (der Mensch, die Gesellschaft, die Wahrheit, die Gerechtigkeit), sondern von der fundamentaleren

---

117 Vgl. Abschnitt 2.5 über die Funktion des Gefängnisses als Instrument zur Schaffung eines geschlossenen und dadurch leichter kontrollierbaren Milieus der Delinquenz.

Frage auszugehen: „Was willst du?“ oder „Wer will...?“ (Was will etwa Comte mit dem Begriff des „Altruismus“? Was will Quételet mit seinem Konstrukt des „Durchschnittsmenschen“? Was wollen Psychiater und Richter, wenn sie von „Gefährlichkeit“, „Sicherheit“ und „Besserung“ sprechen?): „Die Frage »Wer?« bedeutet nach Nietzsche: etwas sei gegeben, welche Kräfte bemächtigen sich seiner, wessen Willen ist es untertan? [...] Zum Wesen gelangen wir nur durch die Frage »Wer?«: *denn das Wesen ist einzig und allein der Sinn und Wert des Dings.*“ (Ibid., 85)

Das, was im Willen will, ist die Macht, die sich je nach ihrer Qualität im Willen selbst bejaht oder verneint. Um diesen Satz genauer zu verstehen, muss man zwischen drei Dimensionen der Kraft unterscheiden:

1. *Quantität*: Das quantitative Maß der Kräfte ergibt sich aus ihrer Quantitäts-Differenz: Kräfte sind entweder *herrschend*, oder sie werden *beherrscht*. Da eine Kraft nicht von anderen Kräften, mit denen sie in Beziehung steht, zu trennen ist, kann einer Kraft niemals eine absolute Quantität, sondern immer nur eine relative zugeschrieben werden. Die Vorstellung gleicher Kräfte ist daher bloß ein grober, „statistischer Traum“ (ibid., 49), den die geringste, zufällige Schwankung zunichte macht. Eine Gleichheit der Kräfte würde deren Differenz und damit ihre Beziehung zueinander aufheben. Aber durch den Zufall und den damit implizierten Symmetriebruch, werden die Beziehungen *aller* Kräfte zueinander bejaht (vgl. ibid., 50).

2. *Qualität*: Die quantitative Differenz der Kräfte erstellt eine qualitative Einheit, die nicht auf eine abstrakte Gleichheit der Quantität reduziert werden kann. Da die Quantitäts-Differenz in jedem einzelnen Fall irreduzibel ist, kann sie nur gemessen werden, wenn zuvor die Qualität der vorhandenen Kräfte interpretiert wurde: „So ist das Problem der Interpretation: bei einem gegebenen Phänomen oder Ereignis die Qualität der Kraft abzuschätzen, die ihm einen Sinn gibt, und von da aus das Verhältnis der vorhandenen Kräfte messen.“ (Ibid., 60) Das Messen der Kräfte ist somit kein abstraktes physikalisches Verfahren, sondern eher der fundamentale Akt einer konkreten Physik: „nicht wie eine indifferente Technik, sondern wie die Kunst, die Differenz und die Qualität unabhängig vom faktischen Zustand zu interpretieren.“ (Ibid., 65) *Aktiv* und *reaktiv* bilden die Qualitäten der Kräfte. „Die in Beziehung stehenden Kräfte verweisen auf eine doppelte, gleichzeitige Genese: reziproke Genese ihrer Quantitäts-Differenz, absolute Genese ihrer jeweiligen Qualität.“ (Ibid., 57) Diese Genese oder zeitliche Synthesis der Kräfte verweist wiederum auf ein zusätzliches, inneres Prinzip, das in den Kräfteverhältnissen zum Ausdruck kommt: auf den Willen zur Macht: „Der Wille zur Macht kommt demnach zur Kraft hinzu, allerdings als differentielles und genetisches, als internes Element

ihrer Produktion.“ (Ibid.) Der Unterschied zwischen Kraft und Macht lässt sich damit auf die Formel bringen: „Die Kraft kann, während der Wille zur Macht will.“ (Ibid.)

3. *Affinität*: Die Qualitäten der Kraft dürfen nach dieser Unterscheidung nicht mit den Qualitäten der Macht verwechselt werden. Während die Kraft *aktiv* oder *reaktiv* ist, sind die Qualitäten des Willens zur Macht *bejahend* (affirmativ) und *verneinend* (negativ). Zwischen beiden Qualitäten besteht eine enge Affinität, sie gehen aber keineswegs ineinander über:

*Einerseits ist evident, dass in einer jeden Aktion ein Bejahen und ein Verneinen in einer jeden Reaktion vorkommt. Andererseits aber sind Aktion und Reaktion eher nur Hilfsmittel, Mittel oder Instrumente des Willens zur Macht, der bejaht oder verneint - hinwieder die reaktiven Kräfte Instrumente des Nihilismus. Andererseits jedoch bedürfen Aktion und Reaktion der Bejahung und der Verneinung, als etwas, was über sie hinausgeht, aber zur Verwirklichung ihrer eigenen Ziele unabdingbar ist. Schließlich übersteigen die Bejahung und die Verneinung sowohl die Aktion wie die Reaktion, da sie die unmittelbaren Qualitäten des Werdens selbst sind: die Bejahung ist nicht die Aktion, aber die Macht zum Aktiv-Werden, das Aktiv-Werden in eigener Gestalt; die Verneinung ist nicht die einfache Reaktion, sondern ein Reaktiv-Werden. (Ibid., 60f.)*

Durch die Unterscheidung der drei Dimensionen: *Quantität* (herrschend/ beherrscht), *Qualität* (aktiv/reaktiv) und *Affinität* (bejahend/verneinend) kann jede Kraft konkret und vollständig bestimmt werden (vgl. *ibid.*, 68f.).

In ihrer bekannten Formulierung durch Rudolf Clausius aus dem Jahre 1865 lauten die beiden Hauptsätze der Thermodynamik:

1. *Die Energie der Welt ist konstant.*
2. *Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu.*

Der erste Hauptsatz ist für Nietzsche die Bestätigung seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr, des ständigen Werdens von Differenz und Wiederholung. Den im zweiten Hauptsatz postulierten Gleichgewichts- und Endzustand hält er dagegen für unmöglich. Hätte die Welt einen Zielzustand, so müsste dieser längst schon erreicht sein (vgl. Nietzsche 1930a, 478 u. 692). Das Entropieprinzip sei daher eine unvollkommene und nur vorläufige Hypothese. Nietzsche argumentiert, dass das Werden keinen Anfang haben kann, also nicht selbst etwas Gewordenes ist: „Wenn es nicht geworden ist, wäre es immer schon, was es wird, wenn es etwas würde. Das heißt: Wenn die vergangene Zeit unendlich wäre, dann hätte das Werden seinen Finalzustand erreicht, wenn es einen solchen hätte.“ (Deleuze 1991, 53) Die Welt wird und vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und wird nie aufhören, zu vergehen (vgl. Nietzsche 1930a, 694):

*Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß [...], vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwundenes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eins und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr [...]*  
*Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts außerdem! (Ibid., 697)*

Die historische Bedeutung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik besteht darin, dass mit ihm zum ersten Mal der „Pfeil der Zeit“ (Eddington), also die Irreversibilität bestimmter zeitlicher Phänomene in die Beschreibung physikalischer Vorgänge eingeführt wurde. Etwa zur selben Zeit wie Clausius, formulierte Darwin seine biologische Evolutionstheorie und zeigte, dass auch die Entwicklung des Lebens einen Zeitpfeil aufweist. Aber während das Evolutionsprinzip die Entstehung neuer Arten und eine evolutionäre Höherentwicklung beschreibt, ist das Entropieprinzip ein Gesetz des Niedergangs: der Normalzustand der Welt wäre ihr „Wärmetod“ (Clausius): „Die Zeitpfeile der belebten und der unbelebten Natur zeigten in entgegengesetzte Richtung.“ (Schlichting 1993, 139) Schon Ludwig Boltzmann gab einen ersten Hinweis darauf, wie dieser Widerspruch zu lösen sei:

*Der allgemeine Daseinskampf der Lebewesen ist [] nicht ein Kampf um die Grundstoffe - die Grundstoffe aller Organismen sind in Luft, Wasser und Erdboden im Überflusse vorhanden - auch nicht um Energie, welche in Form von Wärme leider unverwandelbar in jedem Körper reichlich enthalten ist, sondern ein Kampf um die Entropie, welche durch den Übergang der Energie von der heißen Sonne zur kalten Erde disponibel wird. Diesen Übergang möglichst auszunutzen, breiten die Pflanzen die unermeßliche Fläche ihrer Blätter aus und zwingen die Sonnenenergie in noch unerforschter Weise, ehe sie auf das Temperaturniveau der Erdoberfläche herabsinkt, chemische Synthesen auszuführen, von denen man in unseren Laboratorien noch keine Ahnung hat. Die Produkte dieser chemischen Küche bilden das Kampfobjekt für die Tierwelt. (Boltzmann 1886, 436)*

Die Ausnutzung des Übergangs von höherwertiger zu niederwertiger Energie (Dissipation) wird in der heutigen Physik als allgemeines strukturbildendes Prinzip angesehen, das zur Entstehung von Systemen führt, die sich fernab vom thermodynamischen Gleichgewicht organisieren (vgl. Prigogine/Stengers 1990 u. 1993; Ebeling 1991). Diese Systeme, die Ilya Prigogine als „dissipative Strukturen“ bezeichnet, sind unter bestimmten Bedingungen dazu in der Lage, mehr Entropie an ihre Umgebung abzugeben, als aufzunehmen. Solange dabei dem System genügend Energie von außen zufließt, können sich durch Rückkopplungsprozesse

Resonanzeffekte einstellen, die kleinste, zufällige Schwankungen oder Störungen soweit verstärken, dass das System instabil wird und spontan in einen neuen Ordnungszustand übergeht. Michel Serres schreibt dazu: „Das heißt existieren, dem Tode die Stirn bieten, eine beständige Abweichung vom Gleichgewicht sein. [...] Das Rauschen tötet und schafft uns. Wir treiben unablässig auf den Lärm zu, aber wir kommen aus dem Lärm.“ (Serres 1981, 112)

Das Prinzip der Entstehung von „Ordnung durch Schwankungen“ (Prigogine/Stengers 1990, 176) hebt den scheinbaren Widerspruch zwischen Evolutions- und Entropieprinzip auf und liefert damit eine schlüssige Erklärung des physikalischen Werdens. Darüber hinaus, ist es aber auch dazu geeignet, Nietzsches „Willen zur Macht“ besser zu verstehen, worauf André Zimpel, unter Bezugnahme auf Hannah Arendts Werk „Vom Leben des Geistes“, hingewiesen hat (vgl. Zimpel 1998). In „Die fröhliche Wissenschaft“ (1882) benutzt Nietzsche die Analogie von Wille und Welle (vgl. Nietzsche 1930, 206f.). Hannah Arendt sieht darin nicht bloß eine Metapher, sondern kommt zu dem Schluss, dass sie für Nietzsche identisch sind.<sup>118</sup> Im vorangegangenen Absatz habe ich kurz skizziert, welche zentrale Bedeutung Resonanzeffekten heutzutage bei der physikalischen Erklärung von Selbstorganisation, Strukturbildung und der Entstehung von Neuordnung zugesprochen wird. Diese Effekte beruhen auf einem Zugewinn an Energie, der sich folgendermaßen erklären lässt:

*Interferenz tritt auf, wenn Wellen sich überlagern. Die Grundregel für die mathematische Beschreibung der Kombination verschiedener Wellen lautet, dass man erst ihre Amplituden (die Höhen der Wellen) summiert und anschließend das Resultat quadriert. Betrachten wir zunächst zwei Wellen, deren Amplituden an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt  $a$  und  $b$  seien. Die Intensitäten der beiden Wellen betragen dann  $a^2$  beziehungsweise  $b^2$ ; die Amplitude  $c$  der kombinierten Welle ist entsprechend  $c = a + b$  und ihre Intensität  $c^2 = (a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$ . Die Gesamtintensität ist also nicht gleich der Summe der Intensitäten der einzelnen Wellen, die  $a^2 + b^2$  wäre, sondern es kommt ein Interferenzterm  $2ab$  hinzu. Haben  $a$  und  $b$  das gleiche Vorzeichen, so ist er positiv, und die Gesamtintensität übersteigt die Summe der Einzelintensitäten, in diesem Fall spricht man von konstruktiver Interferenz. (P. Brumer/M. Shapiro<sup>119</sup>, zit. n. Zimpel 1998, 44)*

Spinoza meinte, wenn zwei Individuen sich miteinander verbinden, so vermögen sie zusammen doppelt so viel, wie jedes Individuum für sich ( $c = a + b$ ). Diese Gleichung gilt jedoch nur

---

118 Vgl. Hannah Arendt, 1998: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München/Zürich (Piper), S. 393.

119 Paul Brumer/Moshé Shapiro, 1995: Steuerung chemischer Reaktionen mit Lasern. In: *Digest: Moderne Chemie*. Heidelberg (Spektrum) 1995, S. 56.

für eine Welt, die sich im Gleichgewicht befindet und in der die Kräfte bloß mechanisch aufeinander wirken. Wir leben aber in einer Welt fernab vom Gleichgewicht, die von Schwingungen, zufälligen Schwankungen und Störungen erfüllt ist. In dieser Welt existieren nicht allein Summen und Differenzen aktiver oder reaktiver Kräfte, sondern auch Kraft- bzw. Energiewellen, die sich überlagern, sich rückkoppeln, miteinander interferieren und sich dabei, mit Nietzsches Worten, „bejahen“ oder „verneinen“ (negative oder positive Rückkopplungen,  $c^2 = a^2 + b^2 + 2ab$ ). „Jede Beziehung bildet sich auf einem Hintergrund, hebt sich nur von der Unordnung ab. Das ist endlich die reine Theorie der Relation: sie folgt, wohlgeordnet, dem abfließenden Strom; sie ist nicht umkehrbar, kehrt niemals auf sich selbst zurück. Das ist die erste aller Beziehungen, eben die Ordnungsrelation. Und hinter ihr, als Hintergrund, das Rauschen.“ (Serres 1981, 254)

### **7.3 Macht als komplexe strategische Situation (Foucault)**

Der Machtbegriff bleibt solange „soziologisch amorph“ (Weber 1980, 28), wie wir uns unter Macht einen Gegenstand oder das abstrakte Vermögen eines souveränen Willens vorstellen. Wohl eines der bekanntesten Beispiele für diese Vorstellung ist Max Webers vielzitierte Definition des Machtbegriffs: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ (Ibid.) Spinoza hat dagegen gezeigt, dass die Macht (als Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden) in jedem Augenblick vollständig ausgefüllt und verwirklicht wird und dass ihre Verdoppelung in ein Subjekt und ein Objekt eine Illusion ist. Daran anknüpfend hat Nietzsche den Machtbegriff um die Dimension des zeitlichen Werdens erweitert und den Willen zum fundamentalen Ausdruck der Macht erklärt. Foucaults Bedeutung für eine Theorie der Macht besteht nicht so sehr darin, diesen Ansätzen etwas grundsätzlich Neues hinzugefügt zu haben, sondern liegt in der von ihm geleisteten begrifflichen Konkretisierung und Formalisierung eines sozialwissenschaftlichen Machtbegriffs, sowie in der Entwicklung einer Reihe neuer Perspektiven und praktischer Forschungsgrundsätze. Für die Methodik sozialwissenschaftlicher Machtanalysen sind dabei m. E. drei Punkte besonders hervorzuheben: Erstens: Foucaults *allgemeine begriffliche Bestimmung gesellschaftlicher Macht*; zweitens: seine *Kritik des juristischen Machtmodells* und die daraus gezogenen methodischen Schlussfolgerungen und drittens (der vielleicht wichtigste Punkt): die *Einführung des Begriffs „Dispositiv“ als*

historisch und geographisch bestimmbare Untersuchungseinheit für die Analyse von Machtphänomenen.

### 7.3.1 Gesellschaftliche Macht als „Kräfteverhältnis zweiter Ordnung“

Auch wenn Foucault seine „Analytik der Macht“ (Foucault 1977, 102) in Abgrenzung zu den Humanwissenschaften zunächst als „Mikrophysik“ bezeichnet, sieht er doch die Notwendigkeit, seinen Machtbegriff, der sich stets auf gesellschaftliche Phänomene bezieht, von einer rein physikalischen Betrachtungsweise abzusetzen. Dies wird besonders deutlich an seiner Unterscheidung von Macht und Gewalt:

*Ein Gewaltverhältnis wirkt auf einen Körper, wirkt auf Dinge ein: es zwingt, beugt, bricht, es zerstört: es schließt alle Möglichkeiten aus; es bleibt ihm kein anderer Gegenpol als der der Passivität. Und wenn es auf Widerstand stößt, hat es keine andere Wahl als diesen niederzuzwingen. Ein Machtverhältnis hingegen erichtet sich auf zwei Elementen, ohne die kein Machtverhältnis zustande kommt: so dass der »andere« (auf den es einwirkt) als Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkannt und erhalten bleibt und sich vor dem Machtverhältnis ein ganzes Feld von möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Erfindungen eröffnet. (Foucault 1987, 254)<sup>120</sup>*

Foucault definiert gesellschaftliche Machtverhältnisse als Handlungsweisen, die nicht direkt und unmittelbar auf die anderen einwirken, sondern auf deren Handeln (vgl. *ibid.*). Wir haben es also gewissermaßen mit Handlungen zweiter Ordnung zu tun.

*Vielleicht eignet sich ein Begriff wie Führung gerade kraft seines Doppelsinns gut dazu, das Spezifische an den Machtverhältnissen zu erfassen. »Führung« ist zugleich die Tätigkeit des »Anführens« anderer (vermöge mehr oder weniger strikter Zwangsmechanismen) und die Weise des Sich-Verhaltens in einem mehr oder*

---

120 Ähnlich meint auch Hannah Arendt, dass es zwischen Macht und Gewalt keine quantitativen oder qualitativen Übergänge gibt. Während Macht der menschlichen Fähigkeit entspreche, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen miteinander zu handeln (vgl. Arendt 1970, 45), sei Gewalt durch ihren instrumentellen Charakter gekennzeichnet (vgl. *ibid.*, 46) und stehe dem Phänomen der „Stärke“ am nächsten, die sie als eine individuelle Eigenschaft bestimmt, „welche sich mit der gleichen Qualität in anderen Dingen oder Personen messen kann, aber als solche von ihnen unabhängig ist“ (*ibid.*, 45). „Nackte Gewalt tritt auf, wo Macht verloren ist.“ (*Ibid.*, 55) Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehöre, dass Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt, bis zu einem gewissen Grade, davon unabhängig sei, weil sie sich auf ihre Werkzeuge verlasse. Der Extremfall der Macht sei gegeben, wenn *Alle gegen Einen* stehen; der Extremfall der Gewalt bestehe in der Konstellation: *Einer gegen Alle*. (Vgl. *ibid.*, 43)

weniger offenen Feld von Möglichkeiten. Machtausübung besteht im »Führen von Führungen« und in der Schaffung von Wahrscheinlichkeit. [...] Regieren heißt in diesem Sinne, das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren. (Ibid., 255)

Als „Führung von Führungen“, bzw. als „Regierung“ oder „Gouvernement“, kann Macht nur über mehr oder weniger „freie“ Subjekte ausgeübt werden. Daraus resultiert ein grundsätzliches Paradox, das die Dynamik dieses Typs von Machtverhältnissen bestimmt: Die Machtausübung vermag umso mehr Kräfte zum Wirken zu bringen, je „freier“, „eigenwilliger“ oder „autonomer“ die Subjekte in ihren Handlungen sind, doch gerade diese Freiheit stärkt die Widerstandskräfte und den Macht-Willen derjenigen, die regiert werden und lässt die Machtverhältnisse an bestimmten Punkten instabil werden oder sogar in ihr Gegenteil umschlagen. Dieser beständige Antrieb der Verwandlung, Transformation, Umkehr und Reorganisation der Macht, lässt sich graphisch etwa folgendermaßen veranschaulichen:

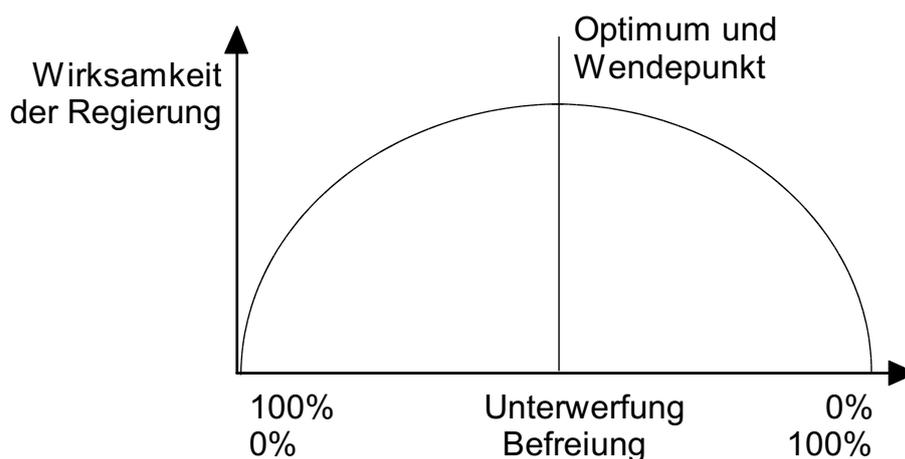


Abbildung 6: Die Wirksamkeit der Regierung als Funktion von Befreiung und Unterwerfung  
(= Eigenwille der Subjekte).

Diese Darstellung beansprucht selbstverständlich keinerlei quantitative Gültigkeit. Sie soll lediglich verdeutlichen, dass es gewisse Grenzwerte der Subjektivierung (im Sinne einer gleichzeitigen „Befreiung“ und Unterwerfung individueller oder kollektiver Subjekte) gibt, die nicht überschritten werden können, ohne dass die *regierenden Kräfte* in Gefahr laufen, die Kontrolle zu verlieren; die aber auch nicht unterschritten werden dürfen, ohne dass die *regierten Kräfte* so sehr eingeschränkt werden, dass sie unwirksam und dadurch für die Machtausübung nutzlos sind. Ein ähnliches Modell scheint auch Machiavelli im Sinn gehabt zu haben, wenn er

behauptet, es gäbe einen bestimmten, mit naturgesetzmäßiger Regelmäßigkeit ablaufenden Zyklus, durch den bis in alle Ewigkeit eine Staatsform die andere ablöse:

*Die Länder pflegen zumeist bei ihren Veränderungen von der Ordnung zur Unordnung zu kommen und dann von neuem von der Unordnung zur Ordnung überzugehen. Es ist von der Natur den menschlichen Dingen nicht gestattet, stille zu stehen. Wie sie daher ihre höchste Vollkommenheit erreicht haben und nicht mehr steigen können, müssen sie sinken. Ebenso, wenn sie gesunken sind, durch die Unordnung zur tiefsten Niedrigkeit herabgekommen, und also nicht mehr sinken können, müssen sie notwendig steigen. So sinkt man stets vom Guten zum Übel und steigt vom Übel zum Guten. Denn die Tapferkeit gebiert Ruhe, die Ruhe Müßiggang, der Müßiggang Unordnung, die Unordnung Verfall. Ebenso entsteht aus dem Verfall Ordnung, aus der Ordnung Tapferkeit, hieraus Ruhm und Glück. (N. Machiavelli<sup>121</sup>, zit. n. Horkheimer 1930, 187)*

Max Horkheimer merkt dazu an: „Wenn also eine Regierungsform auch die beste sein mag, ewigen Bestand wird sie nicht haben, jede trägt den Keim des Untergangs in sich.“ (Horkheimer 1930, 187)

Die konkrete Analyse von Machtverhältnissen erfordert die Feststellung einer Reihe von Punkten (vgl. Foucault 1987, 257): (1.) *Das System der Differenzierungen*, die dem Einwirken auf das Handeln anderer zugrunde liegen (z. B. juridische, traditionelle, ökonomische, kulturelle, sprachliche Unterschiede). (2.) *Die Typen von Zielen*, die von denen verfolgt werden, die auf das Handeln anderer einwirken (z. B. Vorrechte, Profite, Autorität, Berufs- oder Amtsausübung). (3.) *Die instrumentellen Modalitäten*, durch die die Handlungen ausgeübt werden (z. B. Waffen, Sprache, ökonomische Ungleichheiten, Überwachungssysteme, Archive, explizite oder implizite Regeln, materielle Einrichtungen). (4.) *Die Formen der Institutionalisierung* (z. B. traditionelle Vorkehrungen, juridische Strukturen, Gewohnheits- oder Modeerscheinungen, Schulen, Gefängnisse, Krankenhäuser, Staaten). (5.) *Die Grade der Rationalisierung* (Grade der technologischen Verfeinerung der Machtausübung).

### 7.3.2 Kritik des juridischen Machtmodells

Foucault wendet sich gegen die Vorstellung, dass Macht notwendigerweise die moralisch-rechtliche Form des Gesetzes, des Verbots, der Unterdrückung oder der Regel annimmt: dass also die Macht im Wesentlichen das sei, was „Du sollst nicht...“ sagt (vgl. Foucault 1995, 23): „Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des

---

121 Niccolò Machiavelli, 1553: *Dell' istorie Fiorentine*. Zit. n.: Ders., 1925: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. München, S. 268.

Staates, noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheiten voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen.“ (Foucault 1977, 113) Die Idee, dass die Macht in einer souveränen Einheit gründet, die sich in der Form des Rechts und des Vertrags repräsentiert, stammt noch aus einer Zeit, in der das Rechtssystem im Wesentlichen dazu diente, die Herrschaft des Königs gegen die Machtansprüche der Feudalherren zu verteidigen (vgl. Foucault 1978, 77ff.; 1995, 25f.). Um diese einseitige und für heutige Machtanalysen hinfällig gewordene Auffassung zu überwinden, trifft Foucault eine Reihe methodischer Vorkehrungen, die, sofern sie nicht bereits in den vorangegangenen Abschnitten genannt wurden, wie folgt zusammengefasst werden können:

1. Machtmechanismen sind als Techniken anzusehen (d. h., als Verfahren, die erfunden worden sind, perfektioniert werden und sich unaufhörlich weiterentwickeln; vgl. Foucault 1995, 29).

2. Es gibt nicht eine Macht, sondern mehrere Mächte (d. h. Formen der Herrschaft, der Ausbeutung, der Subjektivierung, die lokal funktionieren, die ihre je eigenen Formen von Rationalität ausbilden und die in ihrer historischen und geographischen Eigentümlichkeit zu analysieren sind; vgl. Foucault 1995, 27).

3. Man frage nicht: „Wer hat die Macht?“, „Was hat er im Sinn?“, oder „Wonach strebt der, der die Macht hat?“, sondern analysiere die Macht in ihren realen und konkreten Praktiken (d.h., „anstatt sich zu fragen, wie der Souverän an der Spitze erscheint, sollte man herauszufinden versuchen, wie sich allmählich, schrittweise, tatsächlich, materiell, ausgehend von der Vielfältigkeit der Körper, Kräfte, Energien, Materien, Wünsche, Gedanken usw. die Subjekte konstituiert haben.“ [Foucault 1978, 81])

4. Man muss von einer aufsteigenden Analyse der Macht ausgehen (d. h., von den unendlich kleinen Machtmechanismen, die ihre jeweilige Geschichte, ihre eigene Technik und Taktik haben und von dort aus ergründen, „wie diese Machtmechanismen von immer allgemeineren Machtmechanismen und von Formen globaler Herrschaft besetzt, kolonisiert, umgebogen, transformiert, verlagert, ausgedehnt usw. wurden und werden.“ [Foucault 1978, 83]).

5. „Die Macht funktioniert und wird ausgeübt über eine netzwerkförmige Organisation. Und die Individuen zirkulieren nicht nur in ihren Maschen, sondern sind auch stets in einer Position, in der sie diese Macht zugleich erfahren und ausüben [...]. Mit anderen Worten: die Macht wird nicht auf die Individuen angewandt, sie geht durch sie hindurch.“ (Foucault 1978, 82)

### 7.3.3 Die Untersuchungseinheit von Machtanalysen: das Dispositiv

Mit dem Ausdruck „Dispositiv“ hat Foucault einen Begriff geschaffen, der es erlaubt, die lokalen Verkettungen von Machtverhältnissen zu beschreiben, ohne diese auf intersubjektive Relationen zu reduzieren. Direkt lässt sich die Ausübung von Macht zwar immer nur an ihren Auswirkungen innerhalb eines Kräfteverhältnisses zwischen bestimmten Individuen beobachten. Als „Feld der Kräfteverhältnisse“ (Foucault 1977, 118) ist sie aber auch der Name, „den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (Ibid., 114) Diese strategische Konzeption des Machtbegriffs impliziert eine neue Perspektive der Machtanalyse, die das juristische Modell ablösen soll (vgl. ibid., 124). Statt die Macht als Übertragung, Vertrag, Veräußerung oder Repräsentation zu beschreiben, schlägt Foucault vor, sie von nun an in Kategorien wie Spiel, Konfrontation, Kampf oder Krieg zu analysieren (vgl. Foucault 1978, 71; 1987, 259):

*Unter Macht scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten - oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. (Foucault 1977, 113f.)*

Diese neue Perspektive einzunehmen, bedeutet: nicht nur den Krieg als Fortführung der Politik mit anderen Mitteln zu begreifen, sondern die Formel von Clausewitz umzukehren, und die Politik als einen mit anderen Mitteln fortgeführten Krieg zu betrachten (vgl. Foucault 1978, 71; 1986, 7ff.).

Mit diesem Modell fällt Foucault allerdings hinter seinen eigenen Anspruch zurück, Macht nicht allein als eine repressive Instanz, sondern als produktives Vermögen zu analysieren. Was vor allem fehlt, ist eine genauere Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft (vgl. Lemke 1997, 306-310). Foucault selbst ist dieses Problem nicht entgangen: in seinen späteren Arbeiten hat er daher versucht, die Machtanalyse um die Dimension der Ethik zu erweitern (s. u.) und die Kategorien Macht und Herrschaft im Begriff des „Regierungsdenkens“ (*gouvernementalité*) zusammenzuführen:

*Wenn sich die Theorie der Macht als einer Institution für gewöhnlich auf die juristische Konzeption des Rechtssubjekts bezieht, so muss sich die Analyse des Regierungsdenkens, also der Macht als einer Gesamtheit reversibler Beziehungen auf eine Ethik des Subjekts beziehen, das durch den Selbstbezug auf sich definiert wird.*

*Das heißt ganz einfach, dass in der Art Analyse, wie ich sie seit geraumer Zeit zu unternehmen vorschlage, Machtbeziehungen, Regierungsdenken, Regieren seiner selbst und anderer, Selbstbezug auf sich, also all dies eine Kette, eine Verkettung bildet; und um diese Begriffe herum muss man, glaube ich, die Frage der Politik und die Frage der Ethik miteinander verbinden. (Foucault 1985, 54f.)*

Was also ist ein Dispositiv? Ein Dispositiv ist ein multilineares Ensemble, das zu einem bestimmten Zeitpunkt (historisch) und an einem bestimmten Ort (geographisch) existiert und wirksam ist. Es ist eine „konkrete Maschine“. (Vgl. Deleuze 1992, 59ff.)

*Es ist zusammengesetzt aus Linien verschiedener Natur. Und diese Linien umringen oder umgeben nicht etwa Systeme, deren jedes für sich homogen wäre: das Objekt, das Subjekt, die Sprache usw., sondern sie folgen Richtungsvorgaben und zeichnen Vorgänge nach, die stets im Ungleichgewicht sind und die sich mal einander annähern und mal voneinander entfernen. (Deleuze 1991a, 153)*

Die Linien eines Dispositivs sind raum-zeitliche Vektoren, Kräftelinien oder Energiewellen, die sich in ständiger Bewegung befinden. Sie sind Richtungsänderungen, Verzweigungen und Abweichungen unterworfen. Die Dimensionen und Konturen eines Dispositivs sind daher nicht ein für allemal gegeben,

*[...] sondern bestehen aus Ketten von Variablen, die sich voneinander ablösen. [...] Es gibt Sedimentierungslinien, sagt Foucault, aber auch »Spaltungs«- und »Bruch«-Linien. Will man die Linien eines Dispositivs entwirren, so muss man in jedem Fall eine Karte anfertigen, man muss kartographieren, unbekannte Länder ausmessen - eben das, was er als »Arbeit im Gelände« bezeichnet. (Ibid.)*

*a. Die Dimensionen des Wissens.* Die beiden ersten Dimensionen, die Foucault untersucht hat, sind die Dimensionen des Wissens: die *Linien der Inhaltsformen, des Sichtbaren* (das Gefängnis und das Hospital als Orte einer bestimmten Sichtbarkeit, einer bestimmten „Lichtordnung“ der Überwachung und des medizinischen Blicks) und die *Linien der Ausdrucksformen, des Sagbaren* (die Delinquenz und die Geisteskrankheit als Objekte des juristischen und des medizinischen Diskurses). Inhalts- und Ausdrucksformen durchdringen einander zwar „wie in einer Schlacht“ (Deleuze 1992, 95), lassen sich aber nicht aufeinander reduzieren. Zwischen Sichtbarem und Sagbarem, zwischen dem Sehen und dem Sprechen gibt es keinerlei Isomorphie: „das, was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Metaphern, Vergleiche das, was man zu sagen im Begriff ist.“ (Foucault 1971, 38)

So leitet sich das Gefängnis als Ort der Sichtbarkeit des Delinquenten nicht vom Strafrecht als Ausdrucksform her, sondern von polizeilichen Disziplartechniken, die mit dem Rechtsdiskurs zunächst nicht unmittelbar in Berührung stehen. Andererseits produziert das Strafrecht

seine Aussagen über die Delinquenz unabhängig vom Gefängnis. (Vgl. Deleuze 1992, 48ff. u. 89f.) Es gibt somit zwei Formen der Delinquenz: eine „Illegalitäts-Delinquenz“, die auf die Ausdrucksform des Strafrechts verweist (und Gegenstand der klassischen Strafrechtstheorie ist) und eine „Objekt-Delinquenz“, die auf die Inhaltsform des Gefängnisses verweist (und über die die moderne Strafrechtstheorie spricht). In der Ordnung des Wissens sind der Rechtsbrecher und der internierte Delinquent zunächst zwei verschiedene Personen. Erst im Verlauf einer bestimmten historischen Entwicklung haben beide zueinander gefunden, bis sie in unserer Wahrnehmung so sehr verschmolzen sind, dass wir heute bei dem Wort „Verbrechen“ wie selbstverständlich an Gefängnisstrafe (und umgekehrt) denken:

*Der Delinquent unterscheidet sich vom Rechtsbrecher dadurch, dass weniger seine Tat als vielmehr sein Leben für seine Charakterisierung entscheidend ist. Die Besserungsstrafe muss, wenn sie eine wahrhafte Um-erziehung sein will, die Existenz des Delinquenten totalisieren, sie muss aus dem Gefängnis ein künstliches und zwingendes Theater machen, in dem die Existenz von Grund auf neu inszeniert werden muss. Die gesetzliche Strafe bezieht sich auf eine Handlung. Die Vollzugstechnik bezieht sich auf ein Leben; sie hat darum das Niedrigste und Schlimmste im Wissen zu rekonstruieren; durch eine Zwangspraxis hat sie die Wirkungen dieses Wissens zu modifizieren und seine Lücken zu füllen. (Foucault 1976, 323)*

Ausdrucks- und Inhaltsform sind nicht zwangsläufig an das (lautsprachliche) Sprechen und das (optische) Sehen gebunden. So sind etwa Aussagen, die in Gebärden- oder Schriftsprache formuliert werden, zweifelsohne vollwertige Ausdrucksformen, auch wenn sie optisch und scheinbar gestisch vermittelt sind. Umgekehrt umfasst das Wissen der Blinden sehr wohl auch Inhaltsformen, obwohl sie die Welt nicht mit ihren Augen sehen. Vielleicht wäre es überhaupt sinnvoller, statt von den Formen des Sagbaren und Sichtbaren, von diskursiven und nicht-diskursiven Formen des Wissens zu sprechen. Wichtig erscheint mir an dieser Stelle auch der Hinweis von Deleuze, der feststellt, dass Foucaults Unterscheidung zwischen Ausdrucks- und Inhaltsform keine irreduzible Differenz zweier Substanzen bezeichnet: es handelt sich dabei eher um eine vorläufige Einteilung, die im Innern eines Pluralismus zweier Arten von Mannigfaltigkeit operiert, von denen keine auf eine konstitutive Einheit zurückgeführt werden kann:

*die Aussagen existieren nur in einer diskursiven Mannigfaltigkeit, die Sichtbarkeiten in einer nicht-diskursiven Mannigfaltigkeit. Und diese beiden Mannigfaltigkeiten öffnen sich auf eine dritte hin, eine Mannigfaltigkeit der Kräfteverhältnisse, der Übertragung, die nicht mehr über eine Zweiteilung verläuft und sich von jeder dualisierbaren Form befreit hat. (Deleuze 1992, 115.)*

b. *Die Dimension der Macht.* Damit wären wir bei der dritten Dimension der Dispositive angelangt: den strategischen Spielen der Macht. Die Strategien richten die Kurven der diskursiven und nicht-diskursiven Formationen neu aus,

*sie ziehen Tangenten und entwickeln Verlaufskurven von einer Linie zur anderen, bewerkstelligen das Kommen-und-Gehen vom Sehen zum Sprechen und anders herum, wobei sie wie Pfeile agieren, die unablässig die Worte und die Dinge durchkreuzen und nicht aufhören, um diese den Kampf zu führen. (Deleuze 1991a, 154)*

Die Kräfteverhältnisse gehen aus von singulären Ereignissen, zufälligen (aber nicht beliebigen) Punkten der Machtausübung (Affektionen), die sich im Verlauf des Werdens der Kräfte miteinander verketteten und in dem daraus sich konstituierenden Netzwerk zirkulieren. Dieses Werden der Kräfte ist nicht zu verwechseln mit der Geschichte der durch sie erst gebildeten Formen: „Was die Geschichte vom Ereignis erfasst, ist seine Verwirklichung in Zuständen, aber das Ereignis in seinem Werden entgeht der Geschichte. [...] Das Werden gehört nicht zur Geschichte; die Geschichte bezeichnet allein das Ensemble der Bedingungen [...], von denen man sich abwendet, um zu »werden«, das heißt, um Neues zu schaffen.“ (Deleuze 1990a, 244f.) Das Wissen betrifft geformte Substanzen oder Subjekte (Gefangene, Kranke, Schüler, Irre, Arbeiter, Soldaten) und formalisierte Funktionen (Bestrafung, Heilung, Erziehung, Isolierung, Produktion, militärischer Drill). Demgegenüber betrifft die Macht reine, nicht-geformte Materien (bezüglich der Fähigkeit, affiziert zu werden) und reine, nicht-formalisierte Funktionen (bezüglich der Fähigkeit, zu affizieren). (Vgl. Deleuze 1992, 101)

Das Zusammenspiel dieser Materien und Funktionen rekonstruiert Foucault als *Kräfte-diagramm*. Im Gegensatz zur *konkreten* Maschinerie des Dispositivs, in der sich die Ausdrucks- und Inhaltsformen zusammenschließen und durchdringen, ist das Diagramm eine *abstrakte* Maschine. Es ist die der Gesamtheit eines bestimmten sozialen Feldes koextensive Karte bzw. Kartographie der wirksamen Kräfteverhältnisse. (Vgl. *ibid.*, 52) In der Geschichte gibt es ebenso viele Diagramme, wie soziale Felder. Das Diagramm ist jene raum-zeitliche Mannigfaltigkeit, die die diskursiven und nicht-diskursiven Formen des Wissens in Bewegung setzt. „Es fügt der Geschichte ein Werden hinzu.“ (*Ibid.*, 54) Vom Strukturbegriff der strukturalen Anthropologie Lévi-Strauss' unterscheidet sich der Begriff des Diagramms darin, dass er ein instabiles, in permanentem Ungleichgewicht befindliches physisches System bezeichnet und kein geschlossenes Austauschsystem. (Vgl. *ibid.*) Das Diagramm beschreibt die Topologie eines dehnbaren, sich räumlich wie zeitlich stetig neu verknüpfenden und auflösenden Netzes von Kräfteverhältnissen und kein kombinatorisches Modell sozialer Beziehungen. Es ist die

immanente Ursache der konkreten Anordnungen in einem sozialen Feld. Innerhalb verschiedener Diagramme funktionieren die konkreten Einrichtungen unterschiedlich: In den Souveränitäts-Gesellschaften führte das Gefängnis bspw. eine bloß marginale Existenz. Zwar gab es eine Praxis der Einsperrung, doch wurde diese auf völlig andere Weise ausgeübt. Die Gefängnisse dienten nicht als Bestrafungsinstrument, sondern eher dazu, jemanden an einem bestimmten Ort festzuhalten oder an der Flucht zu hindern, etwa, wenn die Gefahr bestand, dass ein Schuldner seinen Gläubigern ins Ausland zu entkommen suchte (vgl. Rusche/Kirchheimer 1974, 89). Erst von dem Augenblick, in dem die verstreuten Disziplinen sich zusammengeschlossen und ihre „technologische Schwelle“ als allgemeine Machttechnik überschritten haben (vgl. Foucault 1976, 287), wird das Gefängnis zur strafenden Disziplinaranstalt und erst ab diesem Zeitpunkt lässt sich überhaupt angemessen von einem „Gefängnis-Dispositiv“ sprechen.

Ein Beispiel für eine abstrakte Maschine ist Jeremy Benthams (1748-1832) Panopticon, das Foucault in „Überwachen und Strafen“ untersucht hat (siehe Abschnitt 8.5., Abb. 10). Das Panopticon ist eine unspezifische, reine Disziplinarfunktion: „es ist das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus“, „eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muss.“ (Foucault 1976, 264) Die nicht-formalisierte Funktion des Panoptikums - *räumliche Verteilung, zeitliche Anordnung, raum-zeitliche Zusammensetzung* - kann auf beliebige Körper (Materien, Substanzen, Subjekte) angewendet werden: „es dient zur Besserung von Sträflingen, aber auch zur Heilung von Kranken, zur Belehrung von Schülern, zur Überwachung von Wahnsinnigen, zur Beaufsichtigung von Arbeitern, zur Arbeitsbeschaffung für Bettler und Müßiggänger.“ (Ibid.) Benthams Idee des Panopticons ist zunächst eine Utopie, ein allgemeines Programm sozialer Kontrolle. Das Modell des Panopticons bringt einen bestimmten Rationalitätstyp zum Ausdruck und ist nicht identisch mit der historischen Realität. Das Panopticon beschreibt nicht das „wirkliche Leben“ in den Institutionen, sondern ist ein imaginiertes technologisches Schema, ein abstraktes Organisationsprinzip, das dadurch jedoch nicht irrealer oder weniger bedeutsam ist, als die verwirklichten Praktiken: Die Programme, in denen das Wissen um die Kräftediagramme explizit wird, „kristallisieren sich in Institutionen, sie leiten individuelles Verhalten an, sie dienen als Wahrnehmungs- und Interpretationsrahmen.“ (M. Foucault, zit. n. Lemke 1997, 148)<sup>122</sup>

---

122 Insofern das „Programm“ etwas Imaginäres bezeichnet, das dennoch von bestimmendem Einfluss auf das Geschehen im sozialen Feld ist, bestehen gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Programm-Begriff

Nach Nietzsche lässt das geschichtliche Werden sich nur begreifen, wenn den Kräfteverhältnissen ein innerer Wille zugesprochen wird. Die einem Dispositiv zugehörigen Programme sind manifeste Ausdrucksformen dieses Willens zur Macht. Sie zeigen die Richtung an, die die Entwicklung eines Dispositivs nehmen wird.

*In jedem Dispositiv muss man unterscheiden zwischen dem, was wir sind (was wir schon nicht mehr sind), und dem, was wir im Begriff sind zu werden: der Anteil der Geschichte und der Anteil des Aktuellen. Die Geschichte ist das Archiv, der Plan dessen, was wir sind und nicht länger sein werden, während das Aktuelle der Aufriß dessen ist, was wir werden. [...] In jedem Dispositiv müssen wir die Linien der jüngsten Vergangenheit und die der nahen Zukunft entmischen: den Anteil des Archivs, den Anteil der Geschichte und den des Werdens, den Anteil der Analytik und den der Diagnostik. (Deleuze 1991a, 160)*

Das geschichtliche Werden ereignet sich in der fließenden Gegenwart. Diese entspricht jenem Punkt, an dem die Linien des Vergangenen (der Schichtung oder Sedimentierung) und des Zukünftigen (der Aktualisierung oder Kreativität) aufeinandertreffen.

Die Dimensionen der Macht und des Wissens sind einander nicht äußerlich, sondern setzen sich wechselseitig voraus. Rekursiv aufeinander bezogen, bilden sie einen Komplex des Macht-Wissens (vgl. Foucault 1977, 120ff.; Foucault 1980; Deleuze 1992, 105). Deleuze hat das allgemeine Prinzip, nach dem Foucault den Zusammenhang zwischen Macht und Wissen begründet, auf folgende Formel gebracht: „jede Form ist eine Verbindung von Kräfteverhältnissen.“ (Deleuze 1992, 175) Die Machtbeziehungen gehen den Wissensbeziehungen demnach voraus, denn ohne bereits vorhandene Kräfteverhältnisse, ließe sich zwischen diesen auch keine Verbindung herstellen. Aber die Machtverhältnisse würden instabil, flüchtig und diffus bleiben, gäbe es keine operativen Mechanismen, die sie ständig aktualisieren und die singulären Punkte der Machtausübung integrieren und differenzieren:

*Die Aktualisierung, die sie stabilisiert, die sie schichtet, ist eine Integration: eine Operation, die darin besteht, eine allgemeine Kraftlinie zu ziehen, die Singularitäten zu verknüpfen, sie aneinanderzureihen, sie zu homogenisieren, in Serien anzuordnen und konvergieren zu lassen. Wiederum gibt es unmittelbar keine globale Integration. Es besteht vielmehr eine Vielzahl von lokalen, partiellen Integrationen [...]. Die integrierenden Faktoren, die Agentien der Schichtung, bilden Institutionen: den Staat, aber auch die Familie, die Religion, die Produktion, den Markt, die Kunst selbst, die Moral ... Die Institutionen sind nicht Wesenheiten, sie besitzen weder Wesen noch Innerlichkeit. Es sind Praktiken, operative Mechanismen, die die Macht nicht erklären,*

---

bei Foucault und der Unterscheidung zwischen Irrealitäts- und Realitätsebene des psychischen Lebensraum bei Kurt Lewin (vgl. Lewin 1946, 277ff.).

da sie deren Beziehungen voraussetzen und sich damit begnügen, diese in reproduktiver und nicht produktiver Funktion zu „fixieren“. (Ibid., 106)

Es gibt demzufolge nicht *den* Staat, sondern lediglich ein Prinzip der *Durchstaatlichung*, durch das sich eine Differenzierung in Regierende und Regierte vollzieht. Es gibt nicht *das* Recht, sondern lediglich ein Prinzip der *Verrechtlichung*, das eine Verwaltung der Gesetzesüberschreitungen erlaubt, durch die das Gesetz für die einen zu einem Privileg, für die anderen zu einem ständigen Stolperstein wird. Ebenso wenig hat es jemals *die* Psychiatrie gegeben, sondern lediglich das Prinzip einer *Psychiatisierung*, welches die Individuen in solche einteilt, die am gesellschaftlichen Verkehr teilnehmen können und solche, die aus dem Verkehr gezogen werden. Es gibt auch nicht *den* Maßregelvollzug, sondern lediglich ein Prinzip der *Gefährlichkeitsbeziehung*, das zwischen Zurechnungsfähigen und Unberechenbaren, Besserungsfähigen und Unverbesserlichen unterscheidet. Die Machtverhältnisse sind in all diesen Fällen nicht Folge, sondern Voraussetzung der institutionellen Dispositionen. Die Integration der „mikrophysischen“ Kräftelinien konstituiert dabei ein Wissen, das sich um eine vereinheitlichende Instanz herum organisiert: Im Falle des Staates um den *Souverän* oder das *Gesetz*, im Falle der Psychiatrie um die *Vernunft* (oder banaler: um den sogenannten „*gemeinen Menschenverstand*“) und im Falle des Maßregelvollzugs um die *Gefährlichkeit* des abnormen Gewohnheitsverbrechers bzw. die *Sicherheit* der Allgemeinheit.

c. *Die Dimension der Ethik.* Die vierte Dimension eines Dispositivs umfasst die Subjektivierungslinien. Das Wort „Subjekt“ hat für Foucault zunächst einen zweifachen Sinn: „vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch das Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht.“ (Foucault 1987, 246f.) Im Rahmen seiner Arbeiten zu einer „Genealogie der Ethik“, stößt Foucault jedoch auf eine dritte Bedeutung des Wortes „Subjekt“, die er im zweiten und dritten Band von „Sexualität und Wahrheit“ im Zusammenhang mit der Formierung einer Selbsthermeneutik in der Antike rekonstruiert: das Selbst als Produkt eines bestimmten Selbstverhältnisses (vgl. Foucault 1984, 80; 1987a, 274) oder einer bestimmten Selbstformungstätigkeit (vgl. Foucault 1987a, 277); als ein Individuierungsprozess, „der sich auf Gruppen oder Personen bezieht und sich den etablierten Kräfteverhältnissen sowie den konstituierten Wissensarten entzieht: eine Art Mehrwert.“ (Deleuze 1991a, 155f.) Die allgemeinste Formel dafür, so Deleuze, lautet: „das Sich-durch-sich-Affizieren oder die umgefaltete Kraft.“ (Deleuze 1992, 146) Diesen affirmativen Bezug einer Kraft auf sich nennt Foucault nun „Ethik“ (vgl. Foucault 1987a, 275).

Die Ethik als Praxis der Freiheit, als „Ästhetik der Existenz“ (Foucault 1986, 20; 1987a, 267), beschreibt eine Art „Fluchtlinie“ (Deleuze 1991a, 155), die den strategischen Spielen und herrschenden Formen des Macht-Wissens „davonläuft“. Erst die Erweiterung der Machtanalyse um die Dimension der Ethik, wird dem Umstand gerecht, dass die Widerstandskräfte sich nicht bloß reaktiv oder passiv verhalten (wie es Nietzsches „Genealogie der Moral“ nahelegt; s. o., Abschnitt 3.5.), sondern eine eigene Aktivität, ein konstruktives Vermögen entwickeln und neue Formen von Macht, Wissen und Subjektivität hervorbringen können. Die Dimension der Ethik erschließt der Machtanalyse eine neue Perspektive. Ausgehend von den bestehenden Widerstandsformen, kann durch sie indirekt auf die herrschenden Machtverhältnisse geschlossen werden:

*Metaphorisch gesprochen heißt das, den Widerstand als chemischen Katalysator zu gebrauchen, mit dessen Hilfe man die Machtverhältnisse ans Licht bringt, ihre Positionen ausmacht und ihre Ansatzpunkte und Verfahrensweisen herausbekommt. Statt die Macht von ihrer inneren Rationalität her zu analysieren, heißt es, die Machtverhältnisse durch den Gegensatz der Strategien zu analysieren. (Foucault 1987, 245)*

Die Dimension der Ethik umfasst jene Linien eines Dispositivs, auf denen sich die Widerstandskräfte organisieren und formieren. Das Problem der Ethik betrifft daher nicht so sehr die Freiheit *an sich*, sondern das Problem des Aktiv-Werdens der Widerstandskräfte: „Spinoza sagte: wir wissen nicht, was ein menschlicher Körper vermag, sobald er sich von den Disziplinen des Menschen befreit. Und Foucault: wir wissen nicht, was der Mensch »als lebendiges Wesen«, als Gesamtheit von »Widerstandskräften« vermag.“ (Deleuze 1992, 130)

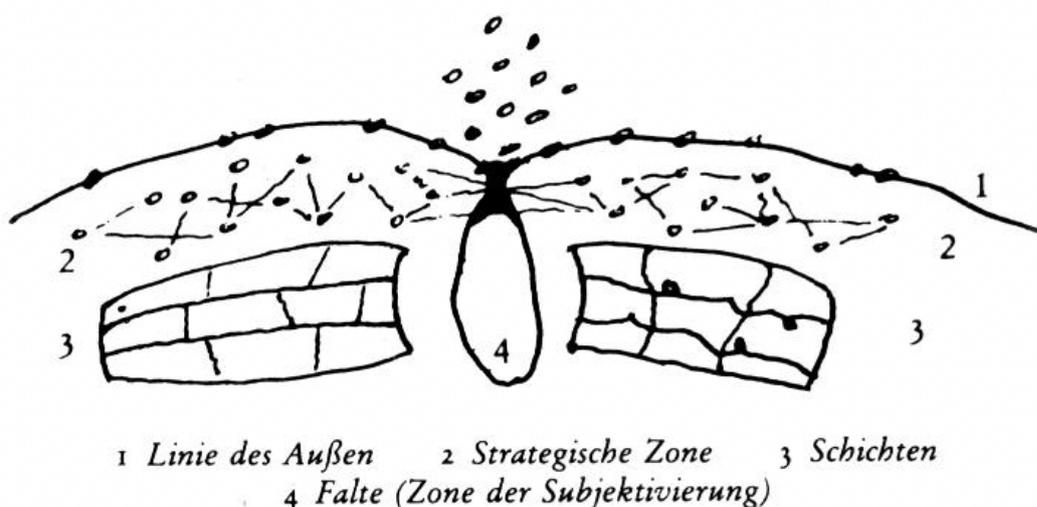


Abbildung 7: Foucaults Diagramm (aus: Deleuze 1992, 169).

## 7.4 Was ist Kritik?

Damit komme ich auf den Abschnitt 1.1 dieser Arbeit und die drei möglichen Bedeutungen des Satzes „Wissen ist Macht“ zurück. Eine Kritik von Psychiatrie und Strafjustiz - im Besonderen: des Maßregelvollzugs - kann zwei Formen annehmen: eine moralische und eine ethische. Die Kritik, schreibt Foucault, existiert immer nur im Verhältnis zu etwas anderem als sich selbst: „sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.“ (Foucault 1992a, 8f.) Neben dieser moralischen Funktion der Kritik, gebe es aber auch etwas in der Kritik, das mit der Tugend verschwägert sei. Nach Spinoza bedeutet aus Tugend handeln, nach der Leitung der Vernunft handeln: „und alles, was wir aus Vernunft zu tun streben, ist Erkennen. Daher ist das höchste Gut derjenigen, welche der Tugend nachwandeln, Gott erkennen, d. h. ein Gut, welches allen Menschen gemeinsam ist und von allen Menschen, sofern sie gleicher Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann.“ (Spinoza 1987, 247) In diesem Sinne ist die kritische Haltung als Tugend eine ethische Haltung. Insofern die Ethik Ausdruck einer bestimmten Selbstpraxis oder Selbstaffektion ist, impliziert Kritik immer auch Selbstkritik. Damit kann, wie in Abschnitt 5.1 erörtert wurde, zweierlei gemeint sein: zum einen die „Kritik eines Selbst an sich“, wie in der Erkenntniskritik Kants, in der die Kritik eine das Selbst des Erkenntnissubjekts begrenzende Funktion übernimmt (das Subjekt als sich selbst unterwerfendes Objekt), zum anderen aber auch eine „Kritik der Kritik“<sup>123</sup>, wie bei Nietzsche, für den das Kernproblem der Kritik darin besteht, den Wert der Werte und den Sinn der Sinne selbst infrage zu stellen (Interpretation und Wertschätzung als Kräfteverhältnis und Selbstbejahung des Willens zur Macht), was auf die Frage hinausläuft: „Wer will überhaupt die Kritik?“

Foucault rekonstruiert die Genealogie der Kritik, deren Ursprünge s. E. weit hinter das 15. und 16. Jahrhundert zurückreichen, in ihrer historischen Entgegensetzung zur Pastoralmacht. Die christliche Kirche hat einen Machttypus ausgebildet, der mit der seltsamen Vorstellung verbunden ist, dass jedes Individuum, sein gesamtes Leben hindurch, kontinuierlich, bis in die geringsten Handlungen und bis in seine leisesten Gedanken hinein regiert werden und sich regieren lassen müsse (s. o., Abschnitte 3.4.ff.): „dass es sich zu einem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen

---

123      Zuweilen sogar eine „Kritik der kritischen Kritik“ (Marx/Engels).

Gehorsamsverhältnis verbunden sei“ (Foucault 1992a, 10). Diese Lenkung zum Heil in einem Gehorsamsverhältnis vollziehe sich in einem dreifachen Verhältnis zur Wahrheit:

*Wahrheit verstanden als Dogma; Wahrheit auch insofern, als diese Lenkung eine spezielle und individualisierende Erkennung der Individuen impliziert; und schließlich auch insofern, als diese Lenkung sich als eine reflektierte Technik entpuppt, die allgemeine Regeln, besondere Erkenntnisse, Vorschriften und Methoden für Untersuchungen, Geständnisse, Gespräche usw. enthält. (Ibid.)*

Gemeinsamer Ausdruck all dieser moralischen Praktiken ist die „Gewissensführung“, die in der griechischen Kirche als *techne technon*, in der römischen Kirche als *ars artium* bezeichnet wurde: „es war die Kunst, Menschen zu regieren“ (ibid.).<sup>124</sup>

Während des Mittelalters beschränkte sich diese „Menschenregierungskunst“ hauptsächlich auf den Einflussbereich der Kirche. Seit dem 15. Jahrhundert, so konstatiert Foucault, haben sich diese Regierungspraktiken jedoch explosionsartig in Europa verbreitet und sind weit über ihre Herkunft als religiöse Kunstform hinausgegangen, um sich in den verschiedensten Bereichen zu vervielfältigen. Damit sei die Regierungskunst plötzlich zu einem allgemeinen Problem geworden:

*wie regiert man die Kinder, wie regiert man die Armen und die Bettler, wie regiert man die Familie, ein Haus, wie regiert man die Heere, wie regiert man die verschiedenen Gruppen, die Städte, die Staaten, wie regiert man seinen eigenen Körper, seinen Geist? Wie regiert man? - ich glaube, dass das eine der grundlegenden Fragen des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist. (Ibid., 11)*

Zugleich - und untrennbar mit dieser Entwicklung verbunden - sei in dieser Zeit aber auch die Frage aufgetaucht: „Wie wird man denn nicht regiert?“ Aus dieser Fragestellung sei schließlich das entstanden, was Foucault die „kritische Haltung“ nennt und die er daher charakterisiert als: „die Kunst, nicht regiert zu werden bzw. die Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (ibid., 12).

In ihrem Bestreben, eine Gegenmacht zur Pastoralmacht zu konstituieren, hat sich die Kritik zunächst gegen drei konstitutive Momente der kirchlichen und weltlichen Regierungspraxis gewendet:

a. Gegen den Anspruch der Kirche, ein Monopol auf die Interpretation der Bibel zu besitzen:

*nicht regiert werden wollen hieß, das kirchliche Lehramt verweigern, zurückweisen oder einschränken; es hieß zur Heiligen Schrift zurückzukehren; es hieß sich fragen, was in der Schrift tatsächlich geschrieben*

---

124 Die gleiche Bedeutung also, die Ampère 1834 dem Wort „Kybernetik“ gibt (s. o., Abschnitt 3.6.).

*worden ist, welche Art von Wahrheit von der Schrift gesagt wird, wie man den Zugang zu dieser Wahrheit der Schrift in der Schrift und vielleicht trotz des Geschriebenen findet; schließlich hieß es sogar zu der einfachen Frage vorzudringen: Ist die Schrift wahr? [...] Die Kritik ist historisch gesehen biblisch. (Ibid., 13)*

b. Gegen das Gewaltmonopol des Staates und des rechtlichen Souveräns, der für seine Gesetze unbedingten Gehorsam verlangt:

*nicht regiert werden wollen, nicht dermaßen regiert werden wollen, das heißt auch, diese Gesetze da nicht mehr annehmen wollen, weil sie ungerecht sind, weil sie unter ihrer Altehrwürdigkeit oder unter dem bedrohlichen Glanz, den ihnen der heutige Souverän verleiht, eine wesenhafte Unrechtmäßigkeit bergen. Unter diesem Gesichtspunkt heißt also Kritik: der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjährende Rechte entgegensetzen, denen sich jedwede Regierung, handle es sich um Monarchen, um das Gericht, um den Erzieher, um den Familienvater, unterwerfen muss. Wir haben es hier mir dem Problem des Naturrechts zu tun. (Ibid., 13f.)*

c. Gegen das Wahrheitsmonopol kirchlicher und weltlicher Autoritäten: nicht regiert werden wollen heißt: „etwas nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet. Dieses Mal geht die Kritik vom Problem der Gewissheit gegenüber der Autorität aus.“ (Ibid., 14)

Angesichts des Sich-Fortschreibens pastoraler Machttechniken und ihrer Transformation in eine Kybernetik politischer Doppelbindungen und Rückkopplungen, stellt sich die Frage, welche konstitutiven Momente der Regierungspraxis heute zum Gegenstand der Kritik werden können und was der Beitrag der Soziologie dazu wäre - vorausgesetzt, sie befreit sich zunächst selbst von ihren pastoralen Attitüden: (a.) Ist es das Interpretationsmonopol nationaler und internationaler Kommissionen auf die Heiligen Schriften unserer Zeit, wie die Menschenrechtserklärung der sogenannten „Vereinten Nationen“, die Menschenrechtskonvention des Europarats oder das Grundgesetz?<sup>125</sup> - Wohl kaum, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Interpretation formaler Rechtsgrundsätze durch die gesellschaftliche Praxis und nicht

---

125 Als ein Beispiel für eine der jüngsten Heiligsprechungen der UN-Menschenrechtserklärung von „linker“ Seite vgl. Norberto Bobbio 1998, der mit einer an Satire grenzenden Ernsthaftigkeit behauptet: „Erst nach der Erklärung der UNO können wir historisch sicher sein, dass die Menschheit einige Werte teilt, und endlich die Überzeugung hegen, dass diese Werte in der Tat universell sind, und zwar in dem Sinne, dass die Universalität nicht nur ein objektiver, historisch legitimer Tatbestand ist, sondern auch subjektiv von der Menschheit akzeptiert wurde.“ (Bobbio 1998, 113)

umgekehrt bestimmt wird.<sup>126</sup> (b.) Ist es das staatliche Gewaltmonopol oder die Herrschaft irgendwelcher anderer Souveränitäten? - Schon eher: aber an wen bzw. gegen wen soll man sich in einer bürokratisch verfassten Staatsordnung, deren Kontrollnetzwerke sich die Form eines „autopoietischen Systems“ geben, wenden? (c.) Sind es schließlich die neuen technokratischen Autoritäten, mit ihren pragmatischen Wahrheiten des Sachzwangs, der Flexibilisierung, der Effizienzsteigerung und Benutzerfreundlichkeit? - Hier bieten sich zumindest Ansatzpunkte, insofern damit konkrete, benennbare Praktiken verbunden sind, die ihrem Wahrheitsanspruch gegenübergestellt werden können.

So wichtig die Kritik dieser drei Punkte in einzelnen Fragen auch sein mag, wäre es doch zumindest sehr verwegen, davon auszugehen, dass aus dieser Richtung irgendwann einmal eine Kunst des Nicht-Regiertwerdenkönnens und -wollens zu erwarten sei. Die machttheoretischen Überlegungen Foucaults weisen dagegen auf einen anderen Weg der Kritik, des Widerstands und der möglichen Konstituierung einer Gegen-Macht hin: Wenn die Macht etwas ist, das sich dezentral, d. h. lokal und netzwerkförmig, organisiert und den gesamten Gesellschaftskörper durchzieht, dann können alle, „gegen die sich die Macht richtet und die die

---

126 Damit bestreite ich nicht, dass die Durchsetzung und der Schutz individueller Rechte ein wichtiger und notwendiger Bestandteil jeder Form von Demokratie sind. Jedoch kann das Recht nicht die Demokratie herstellen, sondern die demokratische Praxis konstituiert die Rechte der Individuen. Das Problem besteht nur allzu offensichtlich gerade im Fall der sogenannten „Grund-„ und „Menschenrechte“ darin, dass die Häufigkeit ihrer universalen Proklamation meist in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zur Häufigkeit ihrer konkreten Verwirklichung steht und dass darüber hinaus, gerade die „allgemeinen Menschenrechte“ in den letzten Jahrzehnten dafür herhalten mussten, die kriegerische Durchsetzung bestimmter wirtschaftlicher und politischer Interessen des einen Teils der heutigen Menschheit, repräsentiert durch seine Delegationen im „UN-Sicherheitsrat“, gegen den anderen, dort nicht repräsentierten Teil der Menschheit zu rechtfertigen. Es stellt sich somit wiederum die Frage, *wer* überhaupt die Menschenrechte will? Luhmann meint, dass die Menschenrechte nur deshalb uneingeschränkt verkündet werden könnten, weil in dem Maße, in dem sich die abstrakte Lehre von natürlichen, angeborenen, unveräußerlichen Rechten durchgesetzt habe, auch klar geworden sei, dass sie zur Interpretation des gegebenen Rechts nichts taue (als Beispiel nennt Luhmann das zeitweise Nebeneinander von erklärten Menschenrechten und Sklaverei in den USA), sondern nur Ausblicke auf die *verfassungspolitische* Zukunft des Staates erlaube. (Vgl. Luhmann 1997, 992f.) Diese Feststellung gilt allerdings nicht für eine konkrete Bestimmung des Naturrechts, wie sie z. B. Spinoza in seiner „Abhandlung vom Staate“ (1677) vornimmt, in welchem er das Naturrecht nicht auf das Angeborene abstrakter Grundrechte, sondern auf die Naturgesetze selbst, die Macht der Natur und die reale Macht eines Individuums, also auf das Tätigkeitsvermögen, bezieht (vgl. Spinoza 1977, 60).

Macht als unerträglich empfinden, den Kampf an ihrem Ort und aufgrund ihrer eigenen Aktivität (oder Passivität) beginnen.“ (Foucault/Deleuze 1972, 99) Dann käme es nicht so sehr darauf an, gegen die konstituierten Ordnungen der staatlichen Machtapparate anzurennen, sondern sich den lokalen Machtkämpfen zuzuwenden, die jeweils um ein bestimmtes Machtzentrum herum sich entfalten: „wie z. B. einen kleinen Chef, einen Hausmeister, einen Gefängnisdirektor, einen Richter, einen Gewerkschaftsvertreter, einen Chefredakteur. Diese Zentren namhaft machen, denunzieren, davon öffentlich sprechen - das ist bereits Kampf.“ (Ibid., 96)

In diesen Kämpfen, so Foucault, ist eine Theorie eine „Werkzeugkiste“, ein Instrumentarium, ein „Kampfgerät“, das nicht zu bedeuten, sondern zu funktionieren hat. Es handelt sich nicht darum, ein umfassendes theoretisches *System* zu konstruieren, sondern um die Aufgabe, eine den lokalen Kämpfen um die Machtverhältnisse angemessene *Logik* zu entwerfen (vgl. Foucault 1978, 216). Dort, wo die Macht am Unsichtbarsten und am Hinterhältigsten ist, habe die Theorie sie sichtbar zu machen und zu schwächen. Die Theorie setzt sich daher weniger dem *Unbewussten* entgegen, als vielmehr dem *Geheimen*.

Die konkreten und abstrakten Maschinen der Dispositive und Diagramme können nur vor dem Hintergrund ihrer - je besonderen - unsichtbaren und stillschweigenden Akzeptanz reibungslos arbeiten. An diesem Punkt setzt die *archäologische* Methode Foucaults an: sie zeigt, in welcher Weise die Formen des Wissens innerhalb eines bestimmten Dispositivs sich mit bestimmten Strategien, Techniken und Mechanismen der Machtausübung verbinden und in diesem Zusammenspiel eine Institution wie das Gefängnis oder die Psychiatrie akzeptabel machen.

*Von der empirischen Beobachtbarkeit - für uns jetzt - zu seiner historischen Akzeptabilität - in einer bestimmten Epoche - geht der Weg über eine Analyse des Nexus von Macht-Wissen, der die Tatsache seines Akzeptiertseins auf das hin verständlich macht, was es akzeptabel macht - nicht im allgemeinen sondern eben dort, wo es akzeptiert ist: das heißt, es in seiner Positivität fassen. Es handelt sich also um ein Verfahren, das sich nicht um die Legitimierung kümmert und das folglich den Gesichtspunkt des Gesetzes eliminiert: es durchläuft den Zyklus der Positivität, indem es vom Faktum der Akzeptiertheit zum System der Akzeptabilität übergeht, welches als Spiel von Macht-Wissen analysiert wird. (Foucault 1992a, 34)*

Die Akzeptabilitätsbedingungen eines Systems herauszuarbeiten heißt, die Bruchlinien seines Auftauchens zu verfolgen und zu zeigen, dass dessen Akzeptanz sich nicht von selbst versteht, sondern auf singuläre Ereignisse zurückgeführt werden kann, die ein Kausalnetz entfalten, das zugleich komplex und beschränkt ist: „Die Auffindung der Akzeptabilität eines Systems ist nicht zu trennen von der Auffindung der Akzeptanzschwierigkeiten: seiner Willkürlichkeit

(bezogen auf Erkenntnis), seiner Gewaltsamkeit (bezogen auf Macht) - also seiner Energie.“ (Ibid., 35) Auf dieser Ebene, dem Niveau der Diagramme, bezeichnet Foucault seine Methode als eine *genealogische*: „es handelt sich darum, die Erscheinungsbedingungen einer Singularität in vielfältigen bestimmenden Elementen ausfindig zu machen und sie nicht als deren Produkt sondern als deren Effekt erscheinen zu lassen. Also Einsichtigmachung - die aber nicht in der Art einer Schließung vorgeht.“ (Ibid., 37f.) Abgeschlossen werden kann die Genealogie deshalb nicht, weil sie sich auf eine rhizomatische Struktur von Interaktionen, Verkettungen, zirkulären Tätigkeiten, Überlagerungen (Interferenzen) und Rückkopplungen bezieht, deren Verhältnis das einer „Verstrickung zwischen Prozesserhaltung und Prozessumformung“ (ibid., 39) ist. Auf dieser Ebene der Analyse ist die Methode eine *strategische*. Archäologie (des Wissens), Genealogie (der Macht) und Strategie (der Selbstaffektion/Ethik) sind nicht in dem Sinne verschiedene Niveaus der Analyse, dass sie nacheinander oder auseinander entwickeln werden könnten, sondern drei Dimensionen derselben Analyse, „die gerade in ihrer Simultaneität erfassen lassen sollten, was es an Positivem gibt: welches die Bedingungen sind, die eine Singularität akzeptabel machen, die durch die Auffindung der Interaktionen und Strategien, in die sie sich integriert, einsichtig wird.“ (Ibid.)

Gemeinsam stellen Foucault und Deleuze fest, dass die Zeiten, in denen Wissenschaftler, Philosophen und andere Intellektuelle als Bewusstsein und Sprachrohr der unterdrückten, bewusstlosen und ansonsten stummen Massen auftreten konnten, endgültig vorbei sind. (Vgl. Foucault/Deleuze 1972, 88f.) Die Repräsentation und Delegation von Entscheidungsgewalt, wie auch der Produktion von Wissen, sei selbst eine Form der Machtausübung und Entmündigung. Die Massen, so Foucault, haben von ihrer Situation ein klares, vollkommenes und viel besseres Wissen als die Intellektuellen und sind auch dazu in der Lage, es auszudrücken. Sie brauchen keine Repräsentanten und Fürsprecher; sie können sich selbst vertreten. Es gibt aber ein Machtsystem, das ihr Wissen und ihr Sprechen blockiert, es verbietet und schwächt. Die Intellektuellen, als „Agenten des Bewusstseins“, sind selbst ein Teil dieses Systems. Seit die Kunst, Menschen zu regieren, die Klostermauern, Beichtstühle und Mönchsorden verlassen hat, um sich über den gesamten Gesellschaftskörper hinweg zu zerstreuen, zu vervielfältigen, zu verallgemeinern und zu intensivieren, steht die Wahrheit weiterhin im Mittelpunkt der Machtausübung: „Heute kommt es dem Intellektuellen aber nicht mehr zu, sich an die Spitze oder an die Seite aller zu stellen, um deren stumme Wahrheit auszusprechen. Vielmehr hat er dort gegen die Macht zu kämpfen, wo er gleichzeitig Objekt und deren Instrument ist:

in der Ordnung des »Wissens«, der »Wahrheit«, des »Bewusstseins«, des »Diskurses.« (Ibid., 89)

Parallel dazu, muss die Praxis erweisen, dass es auch anders geht - wie dies in Ansätzen Franco Basaglia u. a. für eine mögliche Umgestaltung des Psychiatriewesens versucht haben (vgl. Basaglia 1973 u. 1974).<sup>127</sup> Nach der von Foucault rekonstruierten, auf die Traditionslinie von Spinoza, Nietzsche und Marx zurückgehenden ethisch-kritischen Haltung gegenüber dem pastoralen Macht-Wissen-Komplex, kann das Verhältnis von Theorie und Praxis dabei nicht das eines Bewusstseins zu einem Sein, eines Plans zu dessen Ausführung, einer Handlungsvorschrift zu einer Handlung sein. Die Theorie hat hier nichts mit einer Moral gemein. Eine gute Theorie wirft Probleme auf und entwickelt neue Perspektiven. Sie hat Fragen zu stellen und diese in ihrer größtmöglichen Komplexität und Klarheit zu entfalten. Die Antworten und Lösungen muss die gesellschaftliche Praxis finden und dabei die Probleme und Fragen selbst verändern. Deleuze und Guattari zitieren in diesem Zusammenhang Marcel Proust, der meinte, ein Buch sei wie eine Brille: „probiert, ob sie euch paßt; ob ihr mit ihr etwas sehen könnt, was euch entgangen wäre; wenn nicht, dann laßt mein Buch liegen und sucht andere, mit denen es besser geht.“ (Deleuze/Guattari 1972, 40)<sup>128</sup>

---

127 Zur Kritik der „Spätfolgen“ der sogenannten „Antipsychiatrie-Bewegung“ vgl. Jervis 1979; zur aktuellen bundesdeutschen Diskussion um Enthospitalisierung und Entpsychiatisierung im Anschluss an Basaglias Begriff der „negierten Institution“ siehe Jantzen 1996.

128 Weiter schreiben die beiden: „Findet die Stellen in einem Buch, mit denen ihr etwas anfangen könnt. Wir lesen und schreiben nicht mehr in der herkömmlichen Weise. Es gibt keinen Tod des Buches, sondern eine neue Art zu lesen. In einem Buch gibt es nichts zu verstehen, aber viel, dessen man sich bedienen kann. Nichts zu interpretieren und zu bedeuten, aber viel, womit man experimentieren kann. Ein Buch muss mit etwas anderem »Maschine machen«, es muss ein kleines Werkzeug für ein Außen sein. Keine Repräsentation der Welt, auch keine Welt als Bedeutungsstruktur.“ (Deleuze/Guattari 1977, 40)

## 8. Von der Gefahr zum Risiko

*„Ich sehe die Hauptaufgabe des Bundeskriminalamtes darin, das in riesigen Mengen angehäufte Tatsachenmaterial zu allen abseitigen, abweichenden Verhaltensweisen in der Gesellschaft forschend zu durchdringen, um rationale Einsichten der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen, ihr eigenes Rechtssystem zu korrigieren und Instrumente bereitzustellen, die Kriminalität zu verhindern.“ „Was ich anstrebe ist die Polizei als gesellschaftliches Diagnoseinstrument.“ „Wir sagen, wie die Situation ist, was kommt, was sich entwickelt - wie die tatsächlichen Verhältnisse sind.“ „[...] meine Hoffnung gilt dem Computer als einem gesamtgesellschaftlichen Diagnoseinstrument. Das ist eine Prävention neuen Stils [...]“*

*Horst Herold, ehem. Präsident des Bundeskriminalamtes (1980)<sup>129</sup>*

In meiner Vorbemerkung habe ich bereits darauf hingewiesen, dass ich die empirische Analyse des Maßregelvollzugs im Rahmen dieser Diplomarbeit für nicht praktikabel halte und sie deshalb vorerst zurückstellen möchte. Das bedeutet in der im vorangegangenen Kapitel dargelegten Terminologie, dass ich in diesem Kapitel kaum auf die *konkrete Maschinerie* des Maßregelvollzugs eingehen werde (einige ihrer Umrisse habe ich im ersten Kapitel zu skizzieren versucht), sondern mich vor allem mit den von Foucault in „Überwachen und Strafen“ und in „Der Wille zum Wissen“ analysierten *abstrakten Maschinen* der Diagramme von Disziplinarmacht und Bio-Macht beschäftige. Diese scheinen mir, analog zu Foucaults Begriffen der „politischen Anatomie“ und „politischen Biologie“, die Voraussetzung für das zu sein, was man eventuell als „politische Kybernetik“ bezeichnen könnte: das Diagramm der Kontrollgesellschaft.

### 8.1 Zur Phänomenologie von Gefahr und Risiko

Der Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft stellt sich im Maßregelvollzug als Übergang von einer dauerhaften *Sicherung* und versuchsweisen *Besserung* „gefährlicher

---

129 Sebastian Cobler, 1980: Herold gegen alle. Gespräche mit dem Präsidenten des Bundeskriminalamtes. In: Transatlantik, Nr. 11/November 1980, S. 36, 37 u. 40. Zit. n. Schulz/Wambach 1983, 78.

Subjekte“ zu einer kontinuierlichen, präventiven *Überprüfung* und *Steuerung* von „Risikofaktoren“ dar. Sowohl der Begriff der „Gefahr“ als auch der des „Risikos“ sind dabei höchst doppeldeutig und sollen deshalb zunächst etwas näher betrachtet werden:

Ein brennendes Haus zu betreten, das bis zum Dachstuhl unter Feuer steht, ist ohne Zweifel gefährlich. Die Gefahr besteht dabei in einem zu erwartenden Ereignis, das sich durch ein Verb ausdrücken lässt: die Wände können *zusammenbrechen*, ich kann im Rauch *ersticken* oder mir könnte etwas auf den Kopf *fallen*. Etwas anderes ist es, wenn ich von jemandem sage: „Der sieht aber gefährlich aus“, oder: „Herr M. stellt eine Gefahr dar“. In diesen Fällen schreibe ich die Gefahr keinem Ereignis oder einer Handlung zu, sondern einem Subjekt und die Gefährlichkeit wird zu dessen permanentem Attribut, zu einem Zustand. Dass Herr M. eine Gefahr ist, bedeutet nicht, dass Herr M. diese oder jene gefährliche Handlung notwendigerweise ausführen wird, sondern dass ich aufgrund bestimmter Erfahrungen mit Herrn M. eine unbestimmte Wahrscheinlichkeit dafür annehme, dass es zu solchen Handlungen kommen könnte. Vielleicht wird Herr M. auch nichts dergleichen unternehmen: er bleibt eine Gefahr.

Zur Illustration möchte ich den folgenden „psychoanalytischen Dialog“ wiedergeben. Nach 14 Jahren erfolgloser Behandlung entschloss sich Herr A. (er war zu diesem Zeitpunkt 28 Jahre alt), seine Analyse bei Herrn Dr. X. abubrechen. Das hier zitierte Gespräch ist ein Ausschnitt aus einer Tonbandaufnahme, die Herr A. bei einer späteren Begegnung mit Herrn Dr. X., drei Jahre nach seinem Behandlungsabbruch, aufgezeichnet und zur Veröffentlichung an Jean-Paul Sartre geschickt hat:

A.: *Gefährlich?*

Dr. X.: *Ja, sie sind gefährlich!*

A.: *Aber nein, ich bin überhaupt nicht gefährlich.*

Dr. X.: *Sie sind gefährlich, weil sie die Realität verkennen.*

A.: *Was ist die Realität?*

Dr. X.: *Sie sind gefährlich, weil sie die Realität verkennen.*

A.: *Aber was ist die Realität? Darüber müssen wir uns erst einigen. [...]*

Dr. X.: *Hören wir jetzt auf.*

A.: *Sie haben Angst.*

Dr. X.: *Hören wir auf.*

A.: *Hören Sie, wollen sie eine Tracht Prügel?*

Dr. X.: *Sehen Sie, sie sind gefährlich.*

A.: *Aber nein, ich stellte Ihnen die Frage, ob sie nicht aufhören wollen, ein kleines Kind zu spielen.*

Dr. X.: *Sie sind gefährlich.*

A.: *Sie sind kindisch.*

*Dr. X.: Sie sind gefährlich. Ich habe Ihnen nichts zu sagen.*

*A.: Sie haben mir nichts zu sagen? Aber sie sind mir Rechenschaft schuldig.*

*(A./Dr. X. 1968, 29f.)*

Herr A. trifft in diesem „Dialog“, bei dem es sich eher um zwei getrennt voneinander ablaufende, mehr oder weniger schlecht koordinierte Monologe handelt, genau den wunden Punkt des Gefahrenbegriffs, wie er im psychiatrischen und maßregelnden Diskurs verwendet wird: Gefährlichkeit ist etwas Imaginäres; es ist so gut wie unmöglich, eine Gefährlichkeitsbezeichnung unter Berufung auf die Realität auszusprechen, denn dann müsste man sich zunächst darüber einig werden, was *die* Realität sein soll.<sup>130</sup> Da das Kräfteverhältnis zwischen Herrn A. und Herrn Dr. X. in diesem Moment relativ ausgeglichen ist und eine Einigung nicht erreicht werden kann, steht hier Aussage gegen Aussage („sie sind gefährlich“ - „ich bin überhaupt nicht gefährlich“). Das professionelle Geschick von Herrn Dr. X. zeigt sich zwar immerhin darin, dass er versucht, Herrn A. in eine Doppelbindung zu verstricken, indem er dessen Gefährlichkeit gerade damit begründet, dass dieser die Realität verkennt. Da Herr A. darauf aber nicht eingeht, bleibt es schließlich bei der sturen Wiederholung: „Sie sind gefährlich“. (Das Gespräch wurde übrigens durch das Eintreffen der Polizei beendet, die Herr Dr. X. zwischenzeitlich gerufen hatte.)

Damit werden zwei Grenzen des Gefahrenbegriffs deutlich, die von umsichtigen Psychiatern bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts erkannt wurden (vgl. Castel 1983, 54f.): Zum einen lassen sich Gefährlichkeitsbezeichnungen nur aus der Position des Stärkeren durchsetzen: sobald diese Position in Zweifel gezogen wird und sich nicht mehr auf die Polizei, auf Zwangsjacken oder andere Gewaltmittel stützen kann, fehlen die rationalen Argumente; d. h., man kann sich nicht mehr auf die Wahrheit berufen. Daraus folgt zum anderen, dass Gefährlichkeitsdiagnosen immer mit dem Makel eines möglichen Irrtums behaftet sind und wenn, dann nur auf einzelne Individuen bezogen werden können, die bereits in irgendeiner Weise auffällig geworden sind; d. h., eine Prognose lässt sich erst im nachhinein erstellen, wenn es bereits zu „gefährlichen“ Handlungen gekommen ist und sie bleibt, in Bezug auf zukünftige

---

130 „»Wenn ich ein Wort gebrauche«, lässt Lewis Carroll den hochmütigen Goggelmoggel in seiner Geschichte „Alice hinter den Spiegel“ (1872) sagen, „dann heißt es genau, was ich für richtig halte - nicht mehr und nicht weniger.«

»Es fragt sich nur«, sagte Alice, »ob man Wörter einfach etwas anderes heißen lassen kann.«

»Es fragt sich nur«, sagte Goggelmoggel, »wer der Stärkere ist, weiter nichts.«“ (Carroll 1974, 88)

Handlungen, äußerst unsicher. Diese beiden Grenzen des Gefahrenbegriffs markieren auch die Grenzen einer möglichen Interventions- und Präventionspolitik: Will man die als gefährlich eingeschätzten Subjekte neutralisieren - und das möglichst schon im Vorhinein -, so bleibt nur die massenhafte Einsperrung. Wie Robert Castel feststellt, ist diese Strategie jedoch, abgesehen von den moralischen und politischen Einwänden, die man dagegen vorbringen könnte, technisch gesehen nicht sonderlich zufriedenstellend:

*Sie enthält ein Moment der Willkür, das ihre Anwendungsmöglichkeiten erheblich einschränkt. Man kann wegen eines bloßen Gefährlichkeitsverdachts Menschen nicht massenweise einsperren, schon allein deshalb nicht, weil die wirtschaftlichen Kosten dieses Unternehmens enorm hoch wären und in keinem Verhältnis zu den Risiken stünden, denen es vorzubeugen gilt. [...] Die Grenzen der Einsperrung sind in dem Maße immer offenkundiger geworden, wie in einer Linie, die mit der Monomanie und dem „Wahnsinn ohne Delirium“ beginnt und nach und nach eine vielgestaltige Pathologie des Willens und des Instinkts umgreift, die Gefährlichkeit ein zunehmend polyvalenter Begriff mit unergründbaren Ursachen und unvorhersehbaren Manifestationen wird. (Ibid., 55)*

Der Risikobegriff schafft hier Abhilfe. Wie wir in Abschnitt 1.2 gesehen haben, stammt dieser Begriff aus der Sprache der Kaufleute und bedeutet ursprünglich soviel wie „zu vergegenwärtigende Gefahr“. Er wurde dann aus dem Versicherungswesen auf die mathematische Wahrscheinlichkeitstheorie (Pascal, Fermat, Fibonacci, Bernoulli, Laplace) und die ökonomische Theorie (Smith, Ricardo, Say) übertragen (vgl. Rammstedt 1992, 1046f.). Durch die Wahrscheinlichkeitstheorie wird die Gefahr kalkulierbar. Eine berechenbare Gefahr ist ein Risiko.

Wenn ich beim Roulette mein gesamtes Geld auf „schwarz“ setze, dann weiß ich, dass, wenn alles mit rechten Dingen zugeht, meine Chancen, zu gewinnen, genau  $18 : 37 = 0,486...$  stehen (es gibt 18 schwarze Felder), d. h., dass ich das Risiko, dem ich mich und meinen Einsatz aussetze, exakt mit  $19 : 37 = 0,513...$  angeben kann (es gibt 18 rote Felder plus die „Null“). Damit weiß ich allerdings noch nicht, ob ich in diesem besonderen, vielleicht sogar existentiellen Moment, in dem ich all mein Geld aufs Spiel setze, gewinnen oder verlieren werde, denn das entscheidet der Zufall. Für den Betreiber des Roulettetisches stellt sich dieselbe Situation interessanterweise ganz anders dar: nach dem „Gesetz der großen Zahl“ kann er seine Gewinne und Verluste, die er im Laufe eines Abends, einer Woche oder eines Monats macht, relativ genau kalkulieren, solange eine hinreichend große Anzahl von Spielern an seinem Tisch spielt. Selbstverständlich kann aber auch er keine konkreten Angaben darüber machen, ob ich im Einzelfall gewinnen oder verlieren werde. Richard Sennett schreibt dazu:

*Allem Risiko wohnt die Drift inne, denn die Drift ist die verbale Übersetzung der Regression zu einem Mittelwert. [...] Anders ausgedrückt, dem Eingehen von Risiken fehlt mathematisch die Qualität einer Erzählung, bei der ein Ereignis zum nächsten führt und dieses bedingt. Natürlich kann man die Tatsache der Regression leugnen. Der Spieler tut es, wenn er sagt, er habe eine Glückssträhne; er redet so, als wären die verschiedenen Würfe miteinander verbunden. Damit verleiht er dem Akt des Risiko-auf-sich-Nehmens das fiktive Wesen einer Erzählung. (Sennett 1998, 109)*

Nach der wahrscheinlichkeitstheoretischen Transformation einer unbestimmten Gefahr in ein berechenbares Risiko führt kein Weg zum einzelnen Ereignis oder Individuum zurück. Die Objektivierung von Gefahren durch das „Gesetz der großen Zahl“ eliminiert sowohl den Zufall, als auch das Subjekt. Der Zugewinn an Objektivität durch Berechenbarkeit auf der einen Seite, geht also einher mit einem Verlust an Zurechenbarkeit auf der anderen. Eine am Risikobegriff orientierte Kontroll- und Präventionspolitik kann sich daher nicht mehr auf gefährliche Subjekte, sondern nur noch auf abstrakte Risikofaktoren beziehen. Die Aufmerksamkeit verlagert sich von den einzelnen Individuen oder Gruppen auf die sogenannte „Gesamtgesellschaft“, die nun als Ganze unter Gefahrenverdacht steht. An die Stelle der direkten Überwachung und Intervention qua Einsperrung, die auch in ihren repressivsten Formen eine tatsächliche Präsenz und direkte Beziehung zwischen Überwacher und Überwachtem voraussetzt, treten Überwachungsstrategien, die auf eine systematische Feststellung und Erfassung aller Individuen abzielen, wobei die Überwachung fortan ohne jeglichen Kontakt mit den zu überwachenden Menschen und sogar ohne jede direkte Vorstellung von ihnen erfolgen kann (vgl. Castel 1983, 60).

*Die präventiven Politiken befassen sich nicht mehr in erster Linie mit Individuen, sondern mit Faktoren, mit statistischen Korrelationen heterogener Elemente. Sie dekonstruieren das konkrete Subjekt der Intervention und konstruieren ein Kombinatorium aller risikoträchtigen Faktoren. Ihre Hauptabsicht besteht nicht darin, eine konkrete Gefahrensituation anzugehen, sondern alle denkbaren Formen des Gefahreneintritts zu antizipieren. In der Tat eine »Prävention«, die dem Verdacht die wissenschaftliche Dignität einer Wahrscheinlichkeitsrechnung verleiht. Um sich verdächtig zu machen, ist es nicht mehr vonnöten, Symptome von Gefährlichkeit oder Anomalie an den Tag zu legen, es genügt, einige Besonderheiten aufzuweisen, die von den für die Definition einer Präventionspolitik verantwortlichen Spezialisten zu Risikofaktoren erklärt worden ist. Die Konzeption von Prävention, die sich damit begnügt, eine bestimmte Tat vorauszusehen, erscheint archaisch und handwerklerisch im Vergleich zu derjenigen, die beabsichtigt, die objektiven Bedingungen, unter denen die Gefahr eintritt, zu konstruieren, um daraus neue Interventionsweisen abzuleiten. (Ibid., 61)*

Dass diese Feststellung von Robert Castel aus dem Jahr 1983 nach wie vor aktuell ist, zeigt ein Bericht von Mitarbeitern des Bundeskriminalamtes (BKA) über die BKA-Arbeitstagung 1997,

die unter dem Motto stand: „Neue Freiheiten, neue Risiken, neue Chancen - Aktuelle Kriminalitätsformen und Bekämpfungsansätze“ (vgl. Koch u. a. 1998). Eingeladen war u. a. der Polizeipräsident von Chicago, Matt L. Rodriguez, der in seinem Vortrag „Flexibility: Neue Formen der sozialen Kontrolle in den USA“ von einer „Revolution in der Polizeiarbeit“ sprach, die sich gegenwärtig unter dem Titel „Community Policing“ in den USA vollziehe:

*Sie verändere die Rolle der Polizei in fundamentaler Weise und auch die Art und Weise, wie sie ihre Dienste für ihren Kunden leiste, die Gemeinschaft. Ausgangspunkt dieses Prozesses seien drei Erkenntnisse gewesen:*

- 1. Eine mobile, technisch hochgerüstete Polizei, die zwischen Gesetzestreuen und den Rechtsbrechern steht, vermag Kriminalität nicht wirksam zu reduzieren.*
- 2. Der traditionelle Weg der Strafrechtskontrolle, also Festnahme, Verurteilung und Strafvollzug scheint überzeugend, hat aber die erhofften Ergebnisse nicht gebracht. Während die Gefängnispopulation in den USA zwischen 1970 und 1990 um 260 Prozent zunahm, stieg die Kriminalität gleichzeitig um 80 Prozent.*
- 3. Die Verbrechensangst in der Bevölkerung muss für die Strafverfolgungsbehörden denselben Stellenwert haben wie Daten der Kriminalstatistik. (Ibid., 6)*

Um die Kriminalität effektiv zu reduzieren müsse die Polizei „Partnerschaften“ mit den Bürgern und der „Gemeinschaft“ in den einzelnen Stadtbezirken schließen. Flexible und dynamische Strategien seien zu entwickeln, indem man „das Wort des Bürgers“ und seine Ängste aufgreife: „Regelmäßig wird die »Community« detailliert über die Kriminalitätslage unterrichtet. Von den Bürgern wird erwartet, mehr Verantwortung für ihre Sicherheit in der Nachbarschaft zu übernehmen. Gemeinsam mit der Polizei sollen sie Konzepte für die Lösung von Sicherheitsproblemen entwerfen und umsetzen.“ (Ibid., 7) Im Zuge einer Dezentralisierung habe man die polizeilichen Kräfte und Aktivitäten von den 25 Distrikten in die 279 Revierbezirke verlagert. Gleichzeitig seien auch andere Behörden und kommunale Einrichtungen in die „Polizeipartnerschaft“ einbezogen worden: „Diese wirken mit, Probleme der Gemeinschaft im Bereich sozialer Un-Ordnung und Kriminalität zu erkennen und zu beseitigen.“ (Ibid.)

Diese, auch in der Bundesrepublik Deutschland zu beobachtende Verlagerung des kriminalpolitischen Interesses vom Rechtsbrecher zur Gemeinschaft oder Bevölkerung (man denke etwa an die Erfindung des „Kontaktbereichsbeamten“), das neue Selbstverständnis der Polizei und anderer Kontrollbehörden als „Dienstleistungsunternehmen“, die Definition von Polizeiarbeit als Sozialarbeit, sowie die fortschreitende Vernetzung verschiedenster Institutionen und Behörden, bis hin zu den einzelnen Bürgern, legt die Vermutung nahe, dass die Akzeptabilität „bessernder und sichernder Maßregeln“ zusehends ins Schwanken gerät: nicht, weil sie ungerecht sind, sondern wegen ihrer Ineffizienz; nicht, weil der Freiheitsentzug sinnlos ist,

sondern weil von der Gemeinschaft oder Gesellschaft „mehr Verantwortung für ihre Sicherheit“ erwartet wird.

Eine solche Tendenz ist in der neueren Literatur zum Maßregelrecht und zur Praxis des Maßregelvollzugs tatsächlich erkennbar: So fordert etwa Heinz Kammeier schon 1986, den Maßregelvollzug nicht in das Strafrecht, sondern in das Sozialrecht einzugliedern (vgl. Kammeier 1986, 71). Der schuldlos Kranke, der aufgrund seiner Krankheit gefährlich sei, erbringe mit der ihm auferlegten Einschränkung seiner persönlichen Freiheit ein Opfer für die gegenwärtige und künftige Sicherheit seiner Mitmenschen: „Andersherum ausgedrückt: Die Gesellschaft fordert ihm, dem kranken und gefährlichen Täter zu ihrer eigenen Sicherheit ein Opfer seiner Freiheit ab. Damit fällt der Freiheitsentzug der »bessernden und sichernden Maßregel« in die im Sozialrecht geprägte Kategorie des »Sonderopfers«!“ (Ibid., 70) Am persönlichkeitsgestörten Täter seien die gesellschaftlichen Bedingungen und Verursachungen seiner Krankheit und Tat besonders deutlich erkennbar. Deshalb trage die Gesellschaft, die sich „vor den gefährlichen Objekten ihrer Sozialisationsprozesse schützt, eine gesteigerte Verantwortung für die Ermöglichung einer normalen Teilhabe am gesellschaftlichen Leben. In diesem Sinn sind Theoretiker und Praktiker aufgefordert, den Maßregelvollzug als eine Einrichtung zur Produktion des »Normalen« zu gestalten.“ (Ibid., 72)

Andere Autoren, wie der Rechtswissenschaftler Jörg Kinzig, weisen darauf hin, dass der Maßregelvollzug selbst ein Bündel von Risikofaktoren darstellt, insofern „Prozesse der Hospitalisierung und Entfremdung, die im Hinblick auf die Internalisierung der Gefängnis(sub)kultur und die Desintegration im Verhältnis zur freien Gesellschaft mit Fortdauer des Freiheitsentzugs bedeutsamer werden“ (Kinzig 1996, 597) und auch der „Langstrafenvollzug“ mit einer Zunahme an Sicherheitsrisiken verbunden sei. Mit dem Hinweis darauf, dass andere, möglicherweise größere Risiken von der Gesellschaft ja auch getragen würden und dass der Beleg für einen Zugewinn an kollektiver Sicherheit, der die Individualeinbußen der Verwahrten übersteige, nicht erbracht werden könne, kommt Kinzig in seiner umfangreichen Studie über die Maßregel der „Sicherungsverwahrung“ (nach § 66 StGB) zu dem Schluss, dass eine „rationale Kriminalpolitik“ die mehr als 60 Jahre andauernden ungelösten Probleme zum Anlass nehmen

sollte, „es einmal mit einem Sanktionenrecht ohne Sicherungsverwahrung zu versuchen“ (ibid., 600).<sup>131</sup>

## 8.2 Die Polizei des Glücks

Historisch betrachtet, steht der Gefahrenbegriff in engem Zusammenhang mit dem Begriff der „Polizey“ bzw. dem Polizeirecht und der Polizeitheorie. Berühmt ist die Definition des Aufgabenbereichs der Polizei durch das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten (ALR) von 1794: „Die nöthigen Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung, und zur Abwendung der dem Publico, oder einzelnen Mitgliedern desselben, bevorstehenden Gefahr zu treffen, ist das Amt der Polizey.“ (ALR 1790, 620 [§10]) Vor der Einführung des Maßregelrechts obliegt daher auch die Unterbringung von „Gemeingefährlichen“ in psychiatrischen Anstalten den Polizeibehörden (vgl. Kammeier 1996, 28f. u. 46f.). Ein Erlass des preußischen Innenministeriums von 1904 verpflichtet die Anstalten zur Aufnahme auch solcher Personen, die vom ärztlichen Standpunkt aus nicht hospitalisiert zu werden bräuchten, wenn diese die Sicherheit anderer Personen gefährden. (Vgl. Blasius 1980, 105) Die Polizei bestimmt in diesen Fällen sowohl die Einweisungs- als auch die Entlassungsvoraussetzungen. Andererseits werden einzelne Personen von Psychiatern für gemeingefährlich erklärt, wenn diese nicht freiwillig in ihre Einrichtungen kommen, was wiederum die Polizei rechtlich dazu verpflichtet, diese Personen psychiatrisch einzuweisen. (Vgl. Kammeier 1996, 47) In Bezug auf die Unterbringung in einer psychiatrischen Anstalt hat das Polizeirecht damit im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen ähnlichen Stellenwert wie heute die Landesgesetze für psychisch Kranke (PsychKG).

Die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Polizei, Psychiatrie und Strafjustiz reichen jedoch sehr viel weiter zurück. Das Wort „Polizei“, abgeleitet vom griechischen *politeia*, ins Lateinische übernommen als *politia*, gelangt über das römische Recht in die deutsche Rechtsprache und bezeichnet vom 15. bis 17. Jahrhundert einen „Zustand guter Ordnung des Gemeinwesens“ und die auf die Herstellung oder Erhaltung eines solchen Zustandes gerichteten Tätigkeiten (vgl. Drews u. a. 1986, 2). Die Polizeiwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts

---

131 Ähnliche Äußerungen finden sich auch zu den §§ 63 und 64 StGB („Unterbringung in einem psychiatrischen Krankenhaus“ und „Unterbringung in einer Entziehungsanstalt“) (vgl. zusammenfassend Dessercker 1996, 199ff. u. 1997, 155ff.).

befasst sich mit den Inhalten der „guten Ordnung“, worunter sowohl die Abwehr von Gefahren, als auch die Wohlfahrtspflege subsumiert werden: „sie stellte Theorien auf für das, was im Einzelnen erforderlich sei, um gute Ordnung herzustellen und/oder zu erhalten. Sie musste sich aus diesem Grunde vor allem mit dem Staatszweck selbst befassen.“ (Knemeyer 1995, 2f.) Anders als heute, definiert sich die Polizei in dieser Zeit nicht durch das Aufgabengebiet der „Gefahrenabwehr“ (sogenannter „materieller Polizeibegriff“), sowie durch bestimmte, gesetzlich vorgeschriebene Verwaltungsaufgaben („formeller Polizeibegriff“) und die Organisationsform der Polizeibehörden („institutioneller Polizeibegriff“)<sup>132</sup>, sondern beschreibt eine sehr viel allgemeinere, dem Staat zugehörige Regierungstechnologie, mit bestimmten Gegenständen, Zielen und Techniken (vgl. Foucault 1988, 64).

Der Prozess der europäischen Staatenbildung, wird sehr früh schon von einem politischen Diskurs begleitet, der die besondere Rationalität staatlicher Machtausübung reflektiert und dessen Aussagen darauf hindeuten, dass sich die „politische Vernunft“ von Anfang an ihrer Eigenart vollkommen bewusst ist: „Weder wurde sie in spontanen, blinden Praktiken versteckt, noch nachträglich durch irgendeine Analyse erhellt. Sie wurde vorrangig in zwei Lehrkonstellationen formuliert, nämlich derjenigen von der *Staatsräson* und in der *Polizeitheorie*.“ (Ibid., 63) Foucault rekonstruiert diesen Diskurs als das ursprüngliche Programm der politischen Macht. Die Analyse dieses Programms erlaubt es uns, Rückschlüsse auf deren besonderen Rationalitätstypus zu ziehen.

Die im 16. und 17. Jahrhundert aus der Lehre von der Staatsräson abgeleitete Regierungskunst „ist innigst mit der Entwicklung dessen verbunden, was damals entweder politische Statistik oder Arithmetik genannt wurde; das heißt dem Wissen um die jeweilige Stärke verschiedener Staaten. Dieses Wissen war für richtiges Regieren unabdingbar. [...] Sie bedeutet Regieren entsprechend der Stärke des Staates.“ (Ibid., 64) Dagegen umfasst die im 17. und 18. Jahrhundert entwickelte Polizeitheorie sehr viel mehr als nur das Ziel, diese Stärke zu erhalten und wenn möglich zu steigern. Als paradigmatisches Beispiel für die ersten polizeistaatlichen Programm-Utopien des 17. Jahrhunderts zitiert Foucault einen Entwurf von Turquet De Mayerne, den dieser 1611 den Holländischen Generalständen präsentiert. In diesem Text erscheint die Polizei als eine Verwaltungsinstanz, die zusammen mit Justiz, Armee und Schatzamt dem Staat vorsteht. Tatsächlich aber umfasst die Polizei alle anderen Bereiche. Turquet de Mayerne sagt:

---

132 Zur heutigen Unterscheidung zwischen einem materiellen, formellen und institutionellen Polizeibegriff vgl. Knemeyer 1995, 15f.

„Sie erstreckt sich auf alle Lebensbedingungen des Volkes, auf alles, was es tut und unternimmt. Ihr Feld umschließt Justiz, Finanzen und die Armee.“ (Turquet de Mayerne<sup>133</sup>, zit. n. Foucault 1988, 65)

„Die Polizei umfasst alles“, schreibt Foucault, „- aber unter einem ganz speziellen Gesichtspunkt. Menschen und Dinge werden hinsichtlich ihrer Beziehungen betrachtet: das Zusammenleben der Menschen auf einem Territorium, ihre Besitzverhältnisse; was sie produzieren, was auf dem Markt getauscht wird. Sie betrifft auch ihre Lebensweisen, die Krankheiten und Unfälle, die ihnen zustoßen können. Die Polizei schaut auf den lebendigen, aktiven, produktiven Menschen.“ (Foucault 1988, 65) Die aufschlussreiche Formel, auf die Turquet de Mayerne die von ihm entworfene Regierungskunst bringt, lautet: „Der wahre Gegenstand der Polizei ist der Mensch.“ (Turquet de Mayerne<sup>134</sup>, zit. n. Foucault 1988, 65) Die Ziele, die die Polizei bei ihren allumfassenden Eingriffen in die Tätigkeiten der Menschen verfolgt, fallen in zwei Kategorien: Erstens sichert die Polizei die Kraft des Staates und bringt sie zum Vorschein. (Hierin stimmen Turquet de Mayernes Utopie und die Lehre von der Staatsräson miteinander überein.)

*Zweitens soll die Polizei die Arbeits- und Handelsbeziehungen zwischen den Menschen, sowie ihren Bestand und ihre gegenseitige Hilfe fördern. Hier ist noch ein von Turquet gebrauchtes Wort wichtig: die Polizei muss, im weiten Sinne des Wortes, den »Verkehr« unter den Menschen sichern. Andernfalls wären die Menschen nicht lebensfähig oder ihre Leben wären unsicher, von Armut geplagt und ständig bedroht.*

*Und hier, glaube ich, können wir eine wichtige Vorstellung ausmachen. Die Rolle der Polizei als Form rationalen Einwirkens der politischen Macht auf Menschen besteht darin, diesen eine Art kleines Extra-Leben zu verschaffen, und indem sie das tut, gewährt sie dem Staat eine kleine Extra-Stärke. Dies geschieht mittels der Kontrolle des »Verkehrs«, das heißt der gemeinschaftlichen Tätigkeiten der Individuen (Arbeit, Produktion, Austausch, Wohnen). (Foucault 1988, 65)*

Ein weiterer Text, den Foucault analysiert, ist de Lamares „Traité de la police“ (1705): Als Verwaltungsbeamter befasst sich de Lamare zu Beginn des 18. Jahrhunderts damit, die Polizeireglements ganz Frankreichs zusammenzustellen. Aus dieser Arbeit zieht er den Schluss, dass die Polizei im Staat auf elf Dinge zu achten habe: *1. Religion, 2. Moral, 3. Gesundheit, 4. Nahrung, 5. Straßen, Landschaften, städtische Bauten, 6. öffentliche Sicherheit, 7. Künste und Wissenschaften, 8. Handel, 9. Fabriken, 10. Diener und Arbeiter, 11. die Armen.* (Vgl. *ibid.*)

---

133 L. Turquet de Mayerne, 1611: La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques. Paris.

134 L. Turquet de Mayerne, a. a. O.

Erneut zeigt sich, dass als Gegenstand der Polizei, außer der Armee, der Justiz und den Finanzen, prinzipiell alles in Frage kommt. Nachdem sich die Herrschaft des Königs - mit Unterstützung der Armee und durch die Errichtung eines Rechts- und Steuersystems - erfolgreich gegen den Feudalismus durchgesetzt hat, umfasst der Polizeibegriff sämtliche anderen Bereiche, in die die zentralisierte politische und administrative Regierungsmacht eindringen kann. Über die Logik dieser neuen, polizeilichen Verkehrsregelungen, sagt de Lamare: „die Polizei achtet auf alles das Glück der Menschen betreffende“; an anderer Stelle heißt es: „die Polizei achtet auf alles, was die zwischen Menschen praktizierte »Gesellschaft« (gesellschaftliche Beziehungen) regelt“; dann wiederum: „die Polizei achtet auf das Leben“ (de Lamare<sup>135</sup>, zit. n. Foucault 1988, 65). Die letzte Definition hält Foucault für die ursprünglichste. Denn de Lamare betont, dass es die Polizei mit der Religion selbstverständlich nicht unter dem Aspekt dogmatischer Wahrheit zu tun hat, sondern unter dem der *moralischen Qualität des Lebens*; achtet sie auf Gesundheit und Nahrung, so ist ihr Ziel die *Erhaltung des Lebens*; bezogen auf Handel, Fabriken, Arbeiter, Armut und die öffentliche Ordnung, hat sie es mit den *Zweckmäßigkeiten des Lebens* zu tun; achtet sie auf Kultur und Unterhaltung, so sind es die *Genüsse des Lebens*. Demnach ist der allgemeine Gegenstand der Polizei das Leben: das *Notwendige*, das *Nützliche* und das *Überflüssige*. Aufgabe der Polizei ist es, sicherzustellen, dass die Menschen überleben, leben und darüber hinaus noch mehr vollbringen:

*Und nun setzen wir das mit den anderen von de Lamare vorgebrachten Definitionen in Verbindung: »Einzige Aufgabe der Polizei ist die Führung des Menschen hin zum höchstmöglichen Glück, das er in seinem Leben zu genießen vermag.« Dann wieder kümmert sich die Polizei um das Seelenwohl (dank Religion und Moralität), das Leibeswohl (Nahrung, Gesundheit, Kleidung, Wohnung), Vermögen (Industrie, Handel, Arbeit). Endlich achtet die Polizei auf die Vorteile, die nur aus dem Leben in Gesellschaft bezogen werden können. (Foucault 1988, 65)*

Der besondere Gesichtspunkt, unter dem die Polizei die Beziehungen der Menschen regelt, tritt noch offenkundiger in einem Lehrbuch von Justis über die „Grundsätze der Polizey-Wissenschaft“ (1756) hervor. Auch von Justis definiert als Gegenstandsbereich der Polizei die gesellschaftlich miteinander verkehrenden, lebenden Individuen. Foucault zufolge stellt dieser Text jedoch einen sehr viel fortgeschritteneren Beleg für die Entwicklung des Polizeiproblems dar als de Lamares Statuten-Kompendium. Zum einen definiert von Justis das zentrale Paradox der Polizei viel klarer, wenn er sagt, dass die Polizei das sei, was einerseits den Staat zur

---

135 N. de Lamare, 1705: *Traité de la police*.

Mehrung seiner Macht und zum umfassenden Einsatz seiner Stärke befähige und andererseits feststellt, die Polizei müsse das Glück der Bürger hüten, wobei unter Glück „Überleben“, „Leben“ und „verbessertes Leben“ verstanden wird. (Vgl. *ibid.*, 66) Zum anderen führt von Justi eine wichtige Unterscheidung ein, indem er die Aufgabe der Polizei von der Aufgabe der Politik trennt: „Die *Politik* ist grundsätzlich eine negative Aufgabe. Sie besteht im Kampf des Staates gegen seine inneren und äußeren Feinde. Die Polizei hingegen ist eine positive Aufgabe: sie hat sowohl das Leben der Bürger *als auch* die Stärke des Staates zu fördern.“ (*Ibid.*)

Der eigentliche Gegenstand der Polizei ist nach von Justi die *Bevölkerung* als eine Gruppe lebendiger Individuen, die in ihrer Gesamtheit spezifische Sterbe- und Geburtenraten aufweist, Epidemien und Überbevölkerung ausgesetzt ist und ein bestimmtes Muster territorialer Verteilung zeigt. Von Justis Text ist somit weder bloß utopisch (Turquet de Mayerne), noch eine Zusammenstellung systematisch aufgereihter Reglements (de Lamare): „Von Justi will eine *Polizeiwissenschaft* begründen. Sein Buch ist nicht einfach eine Liste von Vorschriften. Es ergibt ein Raster, vermittels dessen der Staat, d. h. Territorium, Ressourcen, Bevölkerung, Städte usw. beobachtet werden können. Von Justi kombiniert »Statistik« (Beschreibung des Staates) mit Regierungskunst. *Polizeiwissenschaft* ist zugleich Regierungskunst und Methode zur Analyse der in einem Territorium lebenden Bevölkerung.“ (*Ibid.*)

Erneut wird hier deutlich, in welcher enger Beziehung die Rationalität des polizeistaatlichen Regierungsdenkens zum Rationalitätstypus der christlichen Pastormacht steht. Wie schon mehrfach betont wurde, ist beiden ihre selbstlose Sorge um das „Heil“ oder das „Wohlergehen“ der durch sie regierten Menschen gemeinsam, sowie die Überzeugung, dass das bessere Leben (das „ewige Leben“ im Jenseits oder das „höchstmögliche Glück“ im Diesseits) von den Individuen nur durch priesterliche oder polizeistaatliche Führung erreicht werden kann. An diesem Punkt wird aber auch deutlich, dass es im Hinblick auf den Maßregelvollzug wenig Sinn macht, von einem Dispositiv der „Besserung und Sicherung“ zu sprechen, denn dieses Begriffspaar verweist offenbar nicht auf die konkrete Maschinerie einer bestimmten Institution, sondern auf die abstrakte Maschine pastoraler und polizeilicher Regierungskünste. Allerdings finden die Vollzugseinrichtungen der bessernden und sichernden Maßregeln erst innerhalb dieses Diagramms der Sicherstellung und Verbesserung des Lebens ihre besonderen Akzeptabilitäts- und Funktionsbedingungen, die trotz ihres offenkundigen Versagens ihr Weiterbestehen rechtfertigen und die es ihnen erlauben, mit anderen Dispositiven, wie dem Gefängnis, der Psychiatrie, Drogenberatungsstellen und ambulanten, sozialpsychiatrischen Einrichtungen zu korrespondieren. Leicht modifiziert, könnte das folgende Zitat aus einem aktuellen Lehrbuch

der Sozialpsychiatrie auch aus einem Lehrbuch der Polizeiwissenschaft des 18. Jahrhunderts stammen:

*Die sozialpsychiatrische Sichtweise betrachtet den psychisch Kranken in vivo und in actu. Sie sieht ihn in seinen sozialen Bezügen, also in der Familie, am Arbeitsplatz, in seiner Freizeit und in wichtigen sozialen Funktionen und Rollen. Sie nimmt ihn also nicht nur als kranken Menschen in der Sondersituation klinische Behandlung wahr, sondern sie bezieht eine Betrachtung seines Lebens vorher und anschließend in der Familie, am Arbeitsplatz und in der Freizeit ein. Sie stellt die Frage danach, wie der Patient in seiner Wohnung, an seinem Arbeitsplatz, in seinen alltäglichen Beziehungen mit seinen wichtigen Aufgaben und Problemen zurechtkommt. Sie stellt die Frage nach der Alltagstauglichkeit, nach der Arbeitsfähigkeit, nach den sozialen Kontakten und den Freizeitgewohnheiten des psychisch Kranken. Sie blickt auf den Kranken als Teilnehmer am täglich sozialen Leben. (Eikelmann 1997, 6)*

Auch das Prinzip der Gefährlichkeitsbezichtigung ist keine exklusive Eigentümlichkeit des Maßregelvollzugs, sondern zieht sich, wie Foucault u. a. feststellen, wie ein „roter Faden“ durch die Praxis der Psychiatrie und des Strafrechts (vgl. Foucault u. a. 1979, 68). Was konstituiert demnach die besondere Organisationsform des Maßregelvollzugs?

### **8.3 Zur Logik der endlosen Reform**

Betrachten wir dazu noch einmal die Unterscheidung zwischen Strafe und Maßregel, wie sie im aktuellen Strafgesetzbuch vorgenommen wird: Das jeder strafrechtlichen Verurteilung zugrundeliegende Schuld- und Sühne-Prinzip beruht auf bestimmten Annahmen über das Wesen menschlicher Subjektivität (vgl. Abschnitt 2.3.1.):

*Das Strafrecht bedient sich dieses Mittels [der Strafe; Anm. T.H.] vornehmlich deshalb, weil die Strafe durch ihren Appell an die Verantwortlichkeit dem Wesen des Menschen, namentlich seinem Freiheitsbewusstsein, in besonderer Weise gemäß ist, weil sie ihn als Persönlichkeit und in seinen Menschenrechten respektiert, weil sie ihm garantiert, nur nach dem Maß des „Verdienten“ in Anspruch genommen zu werden, und weil solche Art staatlichen Eingriffs in sinnfälliger Weise durch das Erfordernis der Gerechtigkeit begrenzt wird. (Lackner 1997, 285)*

Für die „Maßregeln der Besserung und Sicherung“ gilt dieser Satz offenkundig nicht. Ihre Anordnung orientiert sich an der unverschuldeten, weil krankhaften Gefährlichkeit des Täters: „Diese Gefährlichkeit durch Behandlung des Täters zu beseitigen (Besserung) oder - wo dies nicht möglich ist - die Gesellschaft vor dem gefährlichen Täter zu schützen (Sicherung), ist Zweck der Maßregeln.“ (Baumann u. a. 1995, 712)

Indem der Täter von der Verantwortung für sein Verbrechen freigesprochen wird, wird ihm zugleich seine Subjektivität abgesprochen. Fortan ist er nicht bloß frei von Verantwortung, sondern auch frei von seinen Grundrechten. Der Täter hört auf, ein Rechtssubjekt und Staatsbürger zu sein. Insofern er für die Allgemeinheit gefährlich ist, wird er zum Staatsfeind; insofern er kein Bürger mehr ist, verfällt auch sein Anspruch auf „höchstmögliches Glück“. Für polizeistaatliche Eingriffe gibt es demnach keine Grenzen mehr. Während zur Feststellung der Schuld, die Verbindung des Verbrechens mit seinem realen Verbrechen beurteilt wird, ist die Diagnose der potentiellen Gefährlichkeit, von der Einzeltat unabhängig und der Einschätzung, um nicht zu sagen Willkür, des Richters und des psychiatrischen Gutachters überlassen.<sup>136</sup> Eine Gefahr zu sein, wird als Delikt kodifiziert, obwohl „Gefährlichsein“ für das Strafrecht kein Delikt darstellt. Eine Gefahr zu sein, ist weder ein Vergehen, noch eine Krankheit. Gefahren sind weder Gegenstand des Rechts, noch der Medizin, sondern Gegenstand der Polizei. Dass der Begriff der Gefahr in der juristischen und psychiatrischen Praxis dennoch funktioniert, wird durch seine ständige Zirkulation zwischen Medizin und Strafrecht gewährleistet:

*Das Strafrecht sagt: Hört mal, ich weiß nicht so recht, was ich mit dem da machen soll, ich möchte eure Meinung hören: Stellt er eine Gefahr dar? Und wenn man zum Psychiater sagt: Antworten Sie jetzt endlich auf diese Frage, dann wird er antworten: Natürlich ist die »Gefahr« kein Begriff der Psychiatrie - aber es ist die Frage, die mir der Richter stellt. (Foucault u.a. 1979, 70f)*

Durch diese wechselseitige Zuschreibung von Verantwortlichkeiten können Psychiater und Richter wirkungsvoll am Diskurs der Polizei teilnehmen und entsprechende polizeiliche Funktionen übernehmen, ohne sich dafür rechtlich und wissenschaftlich legitimieren zu müssen. Gesetzlich sind sie sogar dazu verpflichtet.

Nach dem Polizeibegriff von Justis wäre die Anordnung von Maßregeln allerdings nicht Sache der Polizei, sondern eine Aufgabe der Politik. In der von ihm vorgenommenen Unterscheidung zwischen Polizei und Politik liegt m. E. der Schlüssel zum Verständnis der Konstitutionsbedingungen des Maßregelvollzugs. Warum grenzt von Justis diese beiden Bereiche voneinander ab? Das Aufgabengebiet, das der Polizei im 18. Jahrhundert von der Polizeiwissenschaft zugeschrieben wird, ist zu weit und unbestimmt, als dass es auf dieser begrifflichen Grundlage möglich wäre, eine effiziente Verwaltung des Lebens der Bevölkerung einzurichten. Es müssen Zwischenschritte eingeführt werden. Von Justis Trennung zwischen den prinzipiell

---

136 Dem Gesetz nach müssen die Maßregeln allerdings weiterhin an konkrete Taten anknüpfen.

negativen Aufgaben der Politik und den prinzipiell positiven Aufgaben der Polizei soll das zentrale Paradoxon der Polizei auflösen: Dort, wo die Sicherung und Stärkung der Staatsmacht mit den polizeilichen Maß- und Verkehrsregeln des individuellen Glücks in Konflikt gerät, beginnt das Gebiet der Politik. Diese tritt als Vermittlerin zwischen Staat und Bürger. Ihr Ziel ist es nicht, alle Menschen zum „höchstmöglichen Glück“ (de Lamare) zu führen: für ihren Kampf gegen die inneren und äußeren Feinde des Staates reicht es vollkommen aus, „das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl“ (Bentham) zu erreichen.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, scheint sich nach derselben Logik auch die Ausdifferenzierung der modernen Psychiatrie zu vollziehen: 1793 befreit Philippe Pinel (1745-1826) die Irren im Pariser Bicêtre von ihren Ketten. Dieser Vorgang ist jedoch kein Akt der reinen Menschenliebe, sondern wird aus wissenschaftlichen Überlegungen vollzogen:

*Das wissenschaftliche Motiv Pinels für seine innere Anstaltsreform beruht darin, dass methodisch kontrollierte und vergleichbare Beobachtungen nur dann möglich sind, wenn die „Fälle“ sich ohne Ketten, jedoch im Rahmen einer strikten, unveränderlichen und von äußeren Störungen freien Ordnung des Anstaltsbetriebs »frei« bewegen können, der Beobachter täglich mit ihnen zusammen ist und die Historie ihrer Erscheinungen verfolgt. (Dörner 1984, 146)*

Unter diesen Voraussetzungen errichtet Pinel eine neue Anstaltsordnung, die sich einerseits auf die „innere Polizei“ und das Verfahren der „moralischen Behandlung“ stützt; andererseits werden Strafen als therapeutisches Mittel eingesetzt und der Freiheitsentzug mit der Erfindung der Zwangsjacke individuell dosierbar. Soviel zur „polizeilichen“ Seite der Befreiung der Irren. Im Sinne von Justiz gibt es aber auch eine „politische“: diejenigen unter den Irren, die sich dieser Behandlung widersetzen, werden nämlich innerhalb der Anstalt nochmals gesondert eingeschlossen „und bilden eine Art von internierter Bevölkerung, die nicht einmal von der Justiz erfasst werden kann“ (Foucault 1973, 526) Ebenso gibt es auch innerhalb der modernen Gefängnisse besondere Sicherheitsabteilungen, die denjenigen vorbehalten sind, die nicht einmal im Gefängnis sich integrieren lassen. Und auch das Schulwesen hat seine Sonderinstitutionen für „Verhaltensgestörte“ und „Geistigbehinderte“, die der Rationalität einer Bildungspolitik entsprechen, die nicht die „höchstmögliche Bildung“ aller Menschen, sondern lediglich die „höchstmögliche Bildung für die größtmögliche Zahl“ zum Ziel hat.

Die Logik all dieser Einrichtungen ist dieselbe: Die Regierungsmacht, deren Funktion darin besteht, die Subjekte gleichermaßen zu befreien und zu unterwerfen, gelangt im Verlauf der Geschichte immer wieder an instabile Punkte (man könnte sie auch als „Bifurkationspunkte“ bezeichnen), in denen dieses Verhältnis zu kippen und die Regierung die Kontrolle zu

verlieren droht. Statt es aber auf eine Konfrontation ankommen zu lassen, wird eine Abspaltung vorgenommen.

*Der Liebhaber der Macht ist stets ein Schwacher, stets ein Ängstlicher, stets ein Feigling, eine Memme, ein Scheißer, stets ein Lump und Betrüger. Er hält sich immer hinten, hinter dem, der an die Kohlen geht, um die Kastanien herauszuholen. [...] Die Schwachen spielen die Komödie der Starken. Sie spielen den Großschwätzer, solange keine Gefahr droht. Sie umgeben sich mit Blitz, einer Wand von Degen und atomarer Abschreckung. Sie haben viele Lakaien und gehen niemals ohne einen ganzen Trupp von Polizisten aus. Sie sind ewig abwesend von den Schlachtfeldern. Wer am Ende den Nutzen aus dem Konflikt zieht, ist im Konflikt selbst nicht anwesend. [...] Der Vertrag spielt keine Rolle, selbst und vor allem nicht in der Auseinandersetzung. Niemand hat je eine Schlacht geschlagen, ohne sicher zu sein, dass er sie gewinnt. (Serres 1981, 343)*

Der Widerspruch, die Auseinandersetzung, der Kampf oder Krieg werden vermieden: „Der Krieg findet nicht statt. Oder der Krieg findet nur statt, wenn sein Ausgang gewiss ist. Mord gibt es, aber keinen Krieg. Es gibt keine Gleichheit. Es gibt kein Auge in Auge.“ (Ibid., 337) Antonio Negri und Michael Hardt stellen über die Konstitutionsbedingungen des „postmodernen Staates“ fest: „Die Passivität des Konsenses wird zur grundlegenden Regel; die Reduktion des sozialen Raums ist die Norm des politischen Raums; der politische Raum produziert das gesellschaftliche Ereignis, das die gesellschaftliche Dynamik hervorbringt und den Konsens herstellt; schließlich wird das Soziale durch kommunikative Überdetermination und Substitution annulliert.“ (Negri/Hardt 1997, 134)

Die Geschichte der Regierungsmacht ist eine Geschichte pragmatischer Kompromisse: eine Geschichte der Präventivmaßnahmen, der Konfliktvermeidung, der Toleranz und Ignoranz. Die Befriedungserklärungen im „Anlage-Umwelt-Streit“ des 19. Jahrhunderts und im strafrechtlichen Schulenstreit der Jahrhundertwende sind dafür hervorragende Beispiele. „Die Logik des Kampfes“, sagt Serres, „ist die des ausgeschlossenen Dritten.“ (Serres 1981, 338) Sie ist eine Logik der Entscheidung: des „entweder-oder“ bzw. des „weder-noch“: „Man schlägt zu, man schneidet, man säbelt nieder.“ (Ibid., 339) Dagegen ist die Logik des Kompromisses, des aufgeschobenen Krieges, eine Logik des „sowohl als auch“. Sie ist eine Logik des eingeschlossenen Dritten: „Der eingeschlossene Dritte ist nur eine lokale Singularität in der Ordnung, eine knechtische Seltenheit. Das unabänderliche Gesetz ist universell, die lokale Singularität eine Ausnahme.“ (Ibid., 341)

Das Spaltprodukt der politischen Machtkämpfe, der eingeschlossene Dritte, bleibt jedoch auf eine eigentümliche Weise mit dem Kräftediagramm, das ihn hervorbringt, verbunden. Seine Abspaltung stellt sich als eine Illusion heraus. Tatsächlich handelt es sich immer um

Faltungen von Kräften, durch die das informelle Außen der strategischen Machtspiele in einem formellen Innenraum verdoppelt wird, der sich erneut faltet usw.: „Das informelle Außen ist eine Schlacht, gleichsam eine Zone der Turbulenz und des Orkans, wo die singulären Punkte und die Kräfteverhältnisse zwischen diesen Punkten hin und herwogen. Die Schichten tun nichts anderes, als den sichtbaren Staub und das hörbare Echo einer Schlacht, die darüber tobte, aufzusammeln und zu verdichten.“ (Deleuze 1992, 170) Die Folge dieser Schlachten sind singuläre Bifurkationspunkte, die sich in den übereinander gelagerten Oberflächen, Archiven und Schichten des Wissens zu Rissen ausweiten. Auf der einen Seite dieser Risse schlagen sich die diskursiven, auf der anderen die nicht-diskursiven Formationen nieder. Die Kräfteverhältnisse selbst wissen nichts von den Rissen, die erst darunter, in den Schichten, beginnen: „Sie sind imstande, den Riss zu vertiefen, indem sie sich in den Schichten aktualisieren, können ihn aber auch in beiden Richtungen überspringen, indem sie sich differenzieren, ohne aufzuhören, sich zu integrieren.“ (Ibid., 171) Durch seine Verdoppelung wiederholt sich das Außen im Innen. Der Riss bezeichnet die winzige Differenz, die diese Wiederholung hervorbringt. Topologisch sind Innen und Außen weiterhin miteinander verbunden: „Der Riss ist kein Defekt des Gewebes mehr, sondern die neue Regel, gemäß der das äußere Gewebe sich dreht, einstülpt und doppelt zusammenlegt.“ (Ibid., 137)

Der Diebstahl eines Pelzmantels ist zunächst nicht mehr als ein singuläres Ereignis in der großen Schlacht um die gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse: ein Gegenstand wechselt den Besitz, ein Kräfteverhältnis wird neu geordnet. Eine erste Faltung setzt ein, wenn diese Handlung im strafrechtlichen Diskurs als „Eigentumsdelikt“ und der Pelzdieb als „Verbrecher“ codiert wird. Eine zweite Faltung ergibt sich, wenn die Polizeiakten oder die des Gerichts sagen, dass solche Diebstähle von derselben Person schon des Öfteren begangen wurden und der Verbrecher somit als ein „Gewohnheitsverbrecher“, „Krimineller“ oder „Delinquent“ einzustufen ist. Liegt zudem noch ein psychiatrisches Gutachten vor, dem zu entnehmen ist, dass der Diebstahl im Zustand der „erheblich verminderten Zurechnungsfähigkeit“ begangen wurde, weil der Pelzdieb nicht nur ein Gewohnheitsverbrecher ist, sondern darüber hinaus an einer zeitweise auftretenden schizophrenen Psychose leidet, was ihn zu einer Gefahr für die Allgemeinheit macht, kommt es zu einer dritten Faltung, die dann, unter Umständen, zu einer beinahe 17jährigen Unterbringung in einer psychiatrischen Anstalt führt. Dieser gesamte Entscheidungsbaum verweist auf eine Vielzahl vorangegangener Machtkämpfe, deren Ergebnis stets ein Riss in der Ordnung des Wissens war, durch den sich das Gewebe der Machtverhältnisse neu gefaltet und gewendet hat:

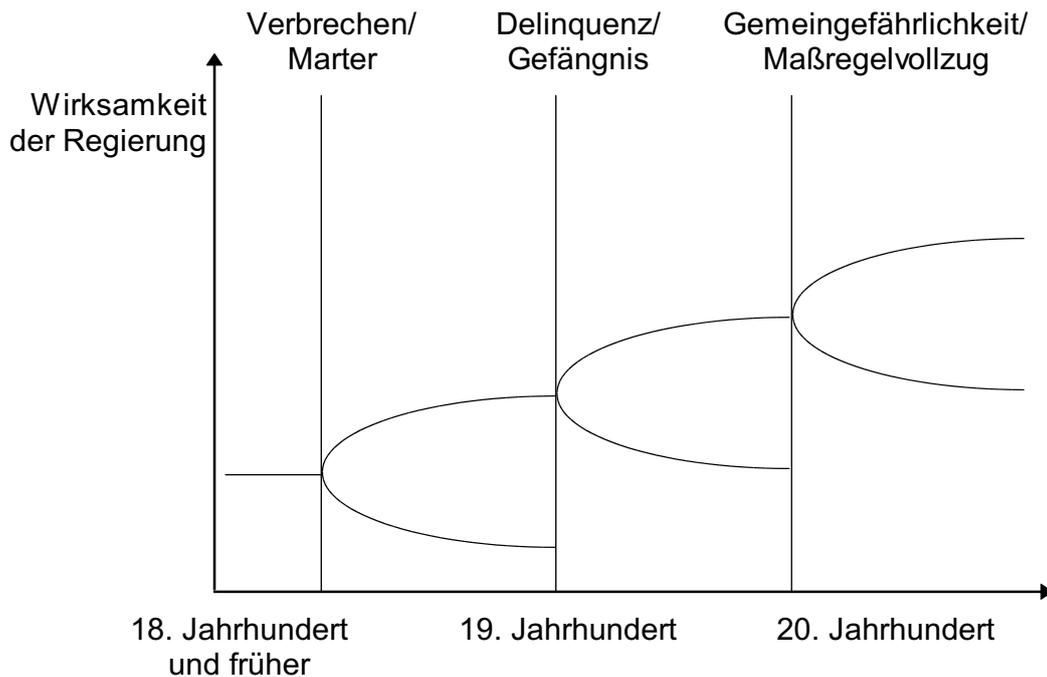


Abbildung 8: Die Wirksamkeit der Regierung psychotischer Pelzdiebe als Funktion der Zeit. Die Darstellung zeigt die Aufeinanderfolge von drei Bifurkationspunkten oder Rissen in der Ordnung des strafrechtlichen Wissens, die aus den unterschiedlichen politischen Kämpfen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts hervorgegangen sind und die auf die daraus entstanden Faltungen des Sagbaren/Sichtbaren (Verbrechen/Marter, Delinquenz/Gefängnis, Gemeingefährlichkeit/Maßregelvollzug) verweisen. Die gestrichelten Linien markieren mögliche, nicht realisierte Alternativen der historischen Entwicklung, die die politische Macht durch ihre Aktualisierung qua Differenzierung und Integration unterbinden konnte.

Innerhalb der konkreten Einrichtungen setzen sich die Risse und Faltungen fort: erneut wird zwischen „guten“ und „schlechten“ Insassen unterschieden, zwischen solchen, die sich der Anstaltsordnung unterwerfen, die Therapiewilligkeit und moralische Reue demonstrieren, und denen, die sich widersetzen; auch hier werden auf der einen Seite Privilegien und Freizügigkeiten zugestanden und auf der anderen um so härter bestraft, gründlicher kontrolliert und isoliert. Auf der einen Seite weckt man Wünsche und ködert Bedürfnisse, auf der anderen Seite verteilt man Zwangsjacken, chemische Knebel und sperrt die Insassen wie wilde Tiere ein: ein disziplinarischer „Zweitaktmechanismus“ (Foucault 1976, 233).

*Die Transformationen biegen sich nicht zurück, sie vermehren auf monotone Weise die Vermittlungen. [...] Vermittlungen sind stets präsent, um den Krieg zu ersetzen und sich zu vermehren. [...] Die Logik des Kampfes ist die des ausgeschlossenen Dritten. Allein die Zeit, sagt Leibniz, die Ordnung des Aufeinanderfolgenden, vermag Widersprüche im Zustand der Dinge erscheinen zu lassen. Und sogleich macht Hegel, in einer*

*Umkehrung der Definition, die Widersprüche zur treibenden Kraft der Zeit - und begeht einen logischen Fehler. (Serres 1981, 338)*

#### **8.4 Beantwortung der Frage: Was ist Rassismus?**

Die politischen Kämpfe, aus denen das Maßregelrecht 1933 hervorgegangen ist, sind, wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, eng mit dem Diskurs und der Praxis des Rassismus verknüpft. Gewohnheitsverbrecher- und Erbgesundheitsgesetz waren ein Teil jener umfassenden „Bio-Politik“ des Nationalsozialismus, in der Foucault das „Resultat der auf den Höhepunkt getriebenen Entwicklung der neuen, seit dem 18. Jahrhundert eingerichteten Machtmechanismen“ (Foucault 1992, 57) sieht. Foucault untersucht die Entstehung des Staatsrassismus vor dem Hintergrund der klassischen Theorie der Souveränität:

Eines der grundlegenden Attribute der Souveränität ist ihr Recht über Leben und Tod. Dieses Recht ist sehr seltsam, bedeutet es doch, dass Leben und Tod keine natürlichen, unmittelbaren und grundlegenden Phänomene sind, sondern Wirkungen eines souveränen Willens. Etwas zugespitzt ließe sich die Behauptung aufstellen, dass ein Subjekt, das einer solchen Souveränität unterworfen ist, von Rechts wegen weder tot noch lebendig sei: „Es ist in Hinsicht auf Leben und Tod neutral, und wenn das Subjekt das Recht hat, lebendig zu sein, oder gegebenenfalls das Recht hat, tot zu sein, dann schlicht und einfach durch den Souverän.“ (Ibid., 51; s. a. Foucault 1977, 161ff.)

Es leuchtet ein, dass dieses Recht nicht wirklich praktikabel ist. Der Souverän kann das Leben nicht in gleicher Weise anordnen, wie das Sterben. Tatsächlich ist das Recht über Leben und Tod ein Recht des Schwertes, das nur in dem Moment ausgeübt wird, wenn der Souverän töten kann. Auf eine Formel gebracht handelt es sich also um das Recht, *sterben zu machen oder leben zu lassen*. Foucault glaubt,

*dass eine der massivsten Transformationen des politischen Rechts im 19. Jahrhundert gerade darin bestand, dieses alte Recht der Souveränität - sterben zu machen oder leben zu lassen - durch ein anderes, neues Recht, zwar nicht im strengen Sinne zu ersetzen, aber zu ergänzen, durch ein Recht, das ersteres nicht beseitigt, sondern in es eindringt, es durchdringt und verändert, und das ein Recht oder eher eine Macht ist, die genau die Umkehrung des ersteren ist: die Macht, leben zu machen und sterben zu lassen. (Foucault 1992, 51)*

Die sich in Europa durch Industrialisierung und Bevölkerungsexplosion verändernden ökonomischen Bedingungen erfordern neue Formen der staatlichen Kontrolle, sowohl auf der Ebene

der Individuen, als auch bezogen auf das Gesellschaftsganze.<sup>137</sup> Im 17. und 18. Jahrhundert treten als erstes Machttechniken in Erscheinung, die im Wesentlichen auf die Disziplinierung der individuellen Körper gerichtet sind. Zunächst auf ihre Verteilung und Sichtbarmachung im Raum (Trennung, Ausrichtung, Reihung und Überwachung); später dann auf die Nutzung, Steigerung und Rationalisierung ihrer Arbeitskraft (Übung, Dressur). Den Gesamtkomplex dieser „Politischen Anatomie“ der Körper bezeichnet Foucault als „Disziplinartechnologie der Arbeit“. Ihren einzelnen Techniken liegt kein übergreifender Plan zugrunde: entwickelt und ausgeübt wird diese Disziplinarmacht hauptsächlich durch lokale Institutionen, wie Hospitäler, Gefängnisse, Arbeitshäuser, Schulen oder Fabriken.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entsteht eine neue Machttechnologie, eine nicht-disziplinäre Macht, die sich auf einer ganz anderen Ebene ansiedelt und daher auch nicht direkt in Widerspruch mit den vorhergehenden Machtmechanismen gerät, sondern diese vielmehr in sich aufnimmt, zum Teil modifiziert „und sie vor allem benutzen wird, um sich gewissermaßen in sie einzupflanzen und um sich dank dieser vorausgehenden Disziplinartechnik wirklich festzusetzen.“ (Ibid., 52) Diese neue Machttechnologie, von der bereits im vorangegangenen Abschnitt und in Kapitel 3 die Rede war, richtet sich nicht mehr auf die Menschen als einzelne Körper, sondern auf die Menschen als Lebewesen (im Grenzfall auf den „geistigen“ Menschen). Sie wird nicht durch lokale Einrichtungen ausgeübt, sondern durch einen hierarchisch abgestuften Staatsapparat. Dieser Gegensatz sollte allerdings nicht verabsolutiert werden, denn es gibt auch Institutionen, wie die Polizei, die zugleich Disziplinar- und Staatsapparate sind (vgl. ibid. 54).

*Nach einer ersten, auf den Körper gerichteten Ergreifung durch die Macht, die sich gemäß dem Modus der Individualisierung vollzieht, gibt es eine zweite Ergreifung durch die Macht, die nicht individualisierend ist,*

---

137 Diese Behauptung kann allerdings bestritten werden: In ihrer historischen Untersuchung „Menschenproduktion. Allgemeine Bevölkerungslehre der Neuzeit“ vertreten Gunnar Heinsohn, Rolf Knieper und Otto Steiger die entgegengesetzte These: Sie weisen nach, dass das neuzeitliche Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum in einer seit dem 15. Jahrhundert betriebenen polizeistaatlichen Bevölkerungspolitik gründet. Deren Hauptstützen seien die christliche Fortpflanzungs- und Familienmoral gewesen (später die Vorstellung von einem „natürlichen“ Kinderwunsch), das Abtreibungs- und Kindestötungsverbot (in deren Folge zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert Millionen von Frauen, die Abtreibungen vornahmen, als Hexen ermordet wurden) und eine neue Gesetzgebung bezüglich der Eheschließung, die es nun auch den untersten sozialen Schichten gestattet, eine Familie zu gründen und Menschen zu „produzieren“. (Vgl. Heinsohn u. a. 1979)

*sondern massenkonstituierend wirkt, die nicht auf den Körper-Menschen, sondern auf den Spezies-Menschen gerichtet ist. (Ibid.)*

Eines der ersten Projekte dieser neuen Machttechnologie, die Foucault „Bio-Politik“ bzw. „Politische Biologie“ nennt, ist die Verbesserung der öffentlichen Hygiene. Krankheit wird jetzt erstmals als ein Bevölkerungsphänomen wahrgenommen und zwar nicht, wie die großen Epidemien des Mittelalters, unter dem Blickwinkel einer insgesamt häufiger vorkommenden Todesursache o. ä., sondern als permanenter Faktor des Entzugs von Arbeitskräften, der Reduzierung verfügbarer Arbeitszeit, des Schwindens ökonomischer Energien, des Produktionsausfalls und als gesellschaftlicher Kostenfaktor. Die Institutionalisierung der Medizin beschleunigt sich, Gesundheitsprogramme werden zum Laufen gebracht, die medizinische Prävention, Versorgung und Kontrolle wird effektiviert. Die Optimierung der öffentlichen Hygiene geht einher mit einer psychiatrischen und polizeilichen Befestigung der sozialen Ordnung. Man braucht nicht erst auf die Geschichte des sogenannten „Dritten Reiches“ zu verweisen, um die nahe Verwandtschaft von Volks- und Rassenhygiene einzusehen.<sup>138</sup>

Die Statistik macht Dinge sichtbar, die nur als Massenphänomene wahrgenommen werden können. Auf individueller Ebene erscheinen Geburt, Krankheit und Tod als zufällig und unvorhersehbar; auf kollektiver Ebene werden globale Variablen, Gleichgewichtszustände und Regelmäßigkeiten erkennbar. Aber die neu errichteten Machtmechanismen beschränken sich nicht auf statistische Messungen, Schätzungen und Vorhersagen; gleichzeitig geht es darum, auf der Ebene dieser globalen Phänomene modifizierend einzugreifen: die Sterblichkeitsrate zu senken, die durchschnittliche Lebenserwartung zu verlängern, die Natalität zu

---

138 Interessantes historisches Material bietet hierzu das „Deutsche Hygiene-Museum“ in Dresden: 1903, anlässlich einer Ausstellung über „Volkskrankheiten und ihre Bekämpfung“, von dem Großindustriellen und Erfinder des Mundwassers „Odol“, Karl August Lingner (1861-1916), gegründet, ist es heute das größte Museum dieser Art in der Welt. In seinen Werkstätten wurde sinnfälliger Weise das erste Modell eines „gläsernen Menschen“ produziert. Zwischen 1933 und 1945 erhielt es den Namen „Deutsches Museum für Rassenhygiene“. In dieser Zeit wurde es zum Domizil des NS-Ärztbundes und der Landesgemeinschaft Deutscher Apotheker. Nach seiner Zerstörung bei der Bombardierung Dresdens, am 13. Februar 1945, wurde das Deutsche Hygiene-Museum Ende der 40er Jahre wieder aufgebaut und auf Befehl der sowjetischen Militäradministration der obersten Gesundheitsbehörde unterstellt. Nach der Fusion von DDR und BRD war es zweitweise als neuer Standort für das Bundesgesundheitsamt im Gespräch.

stimulieren. Insgesamt wird eine „Verstaatlichung des Biologischen“ (Foucault 1992, 51) in Gang gesetzt. Es werden Regulierungsmechanismen geschaffen,

*die in dieser globalen Bevölkerung mit ihrem Feld des Zufälligen ein Gleichgewicht fixieren, einen Mittelwert aufrechterhalten, eine Art Homöostase etablieren und die Kompensationen gewährleisten können. Kurz: es geht darum, Sicherheitsmechanismen um diese Zufälligkeiten herum zu errichten, die einer Population von Lebewesen inhärent sind. Mehr noch geht es darum, ihr Leben zu optimieren. (Ibid., 53)*

Die Technologie der Lebensregulierung überlagert und durchdringt die Technologie der Disziplinierung. Dies geschieht vermittelt einer gemeinsamen Matrix, auf die sich beide beziehen können, die zwischen ihnen zirkuliert und vermittelt: die *Norm*. Ihre Verbindung schafft ein neues Machtsystem, das sich vom Organischen zum Biologischen erstreckt, vom Körper zur Bevölkerung: die *Bio-Macht*. Die Normalisierungsgesellschaft ist nicht, wie es zunächst erscheinen könnte, eine Verallgemeinerung der Disziplinargesellschaft (obwohl es zutrifft, dass der soziale Raum nun vollständig durch die Kontrollmechanismen der disziplinären Institutionen angefüllt ist), sondern geht aus einer stetigen Verknüpfung der Norm der Disziplin mit der Norm der Regulierung hervor. (Vgl. *ibid.*, 55)

Die Bio-Macht gründet nicht darin, *sterben zu machen und leben zu lassen*, sondern, genau umgekehrt, darin: *Leben zu machen und sterben zu lassen*. Mit den neuen Möglichkeiten, auf das Leben einzuwirken, verändern sich die Bedingungen, unter denen die Souveränitätsmacht das Recht für sich in Anspruch nehmen kann, „sterben zu machen“ und es erfolgt die bereits angedeutete Transformation des politischen Rechts und der Souveränitätsform. Auf dem Gebiet der Rechtstheorie äußert sich dies unter anderem im Mythos vom Gesellschaftsvertrag: Die Menschen schließen einen Pakt und übertragen im Interesse der allgemeinen Sicherheit ihre Rechte dem Souverän: zum Schutz ihres Lebens. Die Macht zieht sich folgerichtig vom Tod zurück, der fortan aus der Öffentlichkeit verschwindet und mit zahlreichen Tabus belegt wird. Daraus ergibt sich jedoch ein neues Problem, ein zentrales Paradoxon der Bio-Macht, das Foucault folgendermaßen formuliert:

*Wie kann eine solche Macht töten, wenn es sich in Wirklichkeit darum handelt, das Leben zu verbessern (seine Dauer zu verlängern, seine Chancen zu vervielfachen, die Unfälle von ihm fern zu halten oder darum, seine Mängel zu kompensieren)? Wie ist es unter diesen Bedingungen für eine politische Macht möglich, den Tod zu fordern, den Tod zu verlangen, töten zu lassen, den Tod zu befehlen? Wie kann sie sterben lassen, diese Macht, deren wesentliches Ziel darin besteht, leben zu machen? (Ibid., 55)*

An diesem Punkt kommt der Rassismus ins Spiel. Er existiert schon lange vorher, aber mit dem Auftreten der Bio-Macht verändert sich seine Funktion (vgl. Foucault 1986). Zum einen fungiert er jetzt als Instrument, um in das Feld des biologischen Kontinuums der menschlichen Spezies Einschnitte zu machen, es in Rassen zu fragmentieren und Hierarchien von höher- und minderwertigen Rassen zu begründen. Der Rassismus erlaubt es, innerhalb der Bevölkerung zwischen bestimmten Gruppen zu differenzieren und diese gegeneinander abzugrenzen. Seine zweite Funktion besteht darin, die Relation des Krieges: *Sterben machen, um zu leben*, für die Bio-Macht nutzbar zu machen. Neu ist, dass der Rassismus diese Relation zwischen dem eigenen Leben und dem Tod der anderen nicht als Beziehung eines politischen oder militärischen Konflikts begründet, sondern als eine Beziehung biologischen Typs: „je mehr die minderwertigen Rassen verschwinden, je mehr die anormalen Individuen eliminiert werden, umso weniger Degenerierte wird es im Verhältnis zur Spezies geben, umso mehr werde ich - nicht als Individuum, sondern als Spezies - leben, werde ich stark sein, werde ich kraftvoll sein, werde ich mich vermehren können.“ (Foucault 1992, 56)

Die zu beseitigenden Feinde sind nicht mehr Gegner im politischen Sinne, sondern externe oder interne Gefahren, die die Bevölkerung bedrohen. Es geht nicht darum, einen Gegner zu besiegen, sondern eine Gefahr zu eliminieren. Der Krieg erhält eine neue Bedeutung: Einerseits als Vernichtungskampf, geführt gegen eine biologisch gefährliche Rasse; andererseits als Möglichkeit, die eigene Rasse zu reinigen und zu regenerieren. Umgekehrt wird durch den Rassismus die Relation des Krieges von den politischen und militärischen Feinden auf die Kriminellen, Wahnsinnigen, Perversen, Schwachsinnigen, Asozialen etc. ausgeweitet: „Wenn die Kriminalität in Begriffen des Rassismus gedacht wurde, dann ist dies zugleich der Augenblick, von dem ab es innerhalb des Mechanismus der Bio-Macht erforderlich wurde, den Tod oder die Beseitigung eines Kriminellen möglich zu machen. Dasselbe gilt für den Wahnsinn, für die verschiedenen Anomalien.“ (Ibid.) Der Rassismus ist die Akzeptabilitätsbedingung dafür, dass ein Staat, der nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, sein Recht über den Tod ausüben kann. Unter Tötung ist dabei nicht allein die Herbeiführung des physischen Todes zu verstehen. Gemeint sind auch der politische und kulturelle (soziale) Tod, psychische Verkrüppelung und Vernichtung, die Erhöhung des Todesrisikos für bestimmte Bevölkerungsgruppen, Vertreibung, Zurückweisung usw. Unsere Kultur hält viele solcher kleinen und großen Tode bereit.

Der moderne Staatsrassismus unterscheidet sich erheblich von jenem traditionellen Rassismus, der auf die Geringschätzung anderer Völker oder den Hass gegenüber anderen Rassen hinausläuft. Ebenso wenig handelt es sich dabei um eine ideologische Strategie, die

ein Staat oder eine Klasse dazu benutzt, die innerhalb einer Gesellschaft schwelenden Konflikte auf einen imaginären Gegner zu projizieren.

*Die Besonderheit des modernen Rassismus, das, was seine Spezifik ausmacht, ist nicht an Mentalitäten gebunden, an Ideologien, an Lügen der Macht. Sie ist mit der Technik der Macht verknüpft, mit der Technologie der Macht. [...] Folglich ist der Rassismus mit dem Funktionieren eines Staates verknüpft, der gezwungen ist, sich der Rasse, der Eliminierung von Rassen und der Reinigung der Rasse zu bedienen, um seine souveräne Macht auszuüben. (Ibid., 56f)*

Durch die paradoxe Relation des Staatsrassismus, *Sterben machen, um Leben zu machen*, wird es möglich, die alte Macht der Souveränität mit der neuen Bio-Macht zu kombinieren. Der Begriff, den diese Macht vom „guten Leben“ hat, ist allerdings recht ärmlich, wird das Leben doch an einem statistischen Mittelwert oder Durchschnitt (der Norm) und nicht an der Vielfalt seiner produktiven Möglichkeiten gemessen. Das treffendste Symbol für diesen Machttyp ist wohl die Glockenkurve der Gaußschen Normalverteilung: Das gute, das sichere und kontrollierbare Leben umfasst in diesem Sinne ein bis zwei Standardabweichungen vom Mittelwert. Die Bio-Macht beseitigt die Zufälligkeiten und Risiken des Lebens nicht unmittelbar, sondern verlagert sie auf diejenigen, die sie an den Rändern der Normalverteilung anordnet. Diese Ränder markieren zugleich die Grenzen ihrer Ausübung.

Eine bemerkenswerte Eigenschaft von Normalverteilungen besteht darin, dass ihre Extremwerte zu beiden Seiten hin als Abweichungen codiert werden können. So unterscheidet man in der „Soziologie abweichenden Verhaltens“ nicht nur zwischen „Konformität“ und „Non-Konformität“, sondern auch zwischen „Konformität“ und „Über-Konformität“, die ebenfalls als Abweichung definiert wird:<sup>139</sup>

---

139 Dazu möchte ich eine Anekdote wiedergeben, die mir von Thomas Roesnick zugetragen wurde (persönl. Mitteilung): In der Freien und Hansestadt Hamburg gab es einst einen Schulleiter, der seine Arbeit sehr ernst nahm und jeden Morgen sorgfältig darauf achtete, wann seine Kollegen ihren Dienst antraten. Verspätungen meldete er unverzüglich an die zuständigen Stellen in der Schulbehörde weiter, die von dem Eifer des Beamten, an dessen Schule es kaum noch zu Unpünktlichkeiten kam, höchst entzückt waren. Eines Tages wunderte man sich jedoch darüber, wie der Schulleiter es anstellte, so überaus genau darüber informiert zu sein, wann die anderen Lehrer das Schulgebäude betraten und befragte ihn zu seiner Methode. Listig antwortete der Schulleiter, er verstecke sich jeden Morgen vor Schulbeginn in einer der im Eingangsbereich befindlichen Mülltonnen, von wo aus er einen hervorragenden Ausblick auf die gesamte Szenerie habe und verweile dort, bis alle Schüler und Lehrer zum Unterricht angetreten

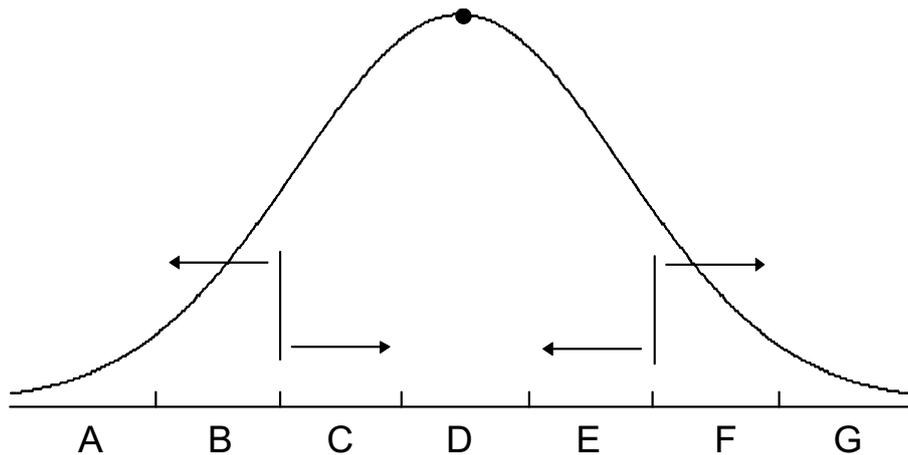


Abbildung 9: Modal-Konformität (nach Lamnek 1990, 25): A = nonkonforme Kontrakultur, B = extreme Non-Konformität, C = geringe Non-Konformität, D = Normal-Konformität, E = geringe Über-Konformität, F = extreme Über-Konformität, G = überkonforme Kontrakultur.

Der Staatsrassismus wird immer dann in Szene gesetzt, wenn es darum geht, tötend (physisch, psychisch oder sozial) auf die unter die Kurvenränder subsumierten Individuen einzuwirken. Die Operation des rassistischen Tötens kann im Prinzip beliebig oft wiederholt werden, denn mit der Eliminierung der „Randexistenzen“ entsteht sogleich eine neue Normalverteilung, mit neuen Standardabweichungen und neuen Rändern. Der Mittelwert (die Norm) kann dabei konstant gehalten werden, er muss dies aber nicht. Als mathematisches Konstrukt ist er abhängig von den Methoden seiner Berechnung und lässt sich dadurch jedweden Bedürfnissen der Machtausübung anpassen.

## 8.5 Maschinelle Relationen

1. *These*: Jeder Gesellschaftstyp, verstanden als ein je spezifisches Diagramm von Kräfteverhältnissen, lässt sich zu einem bestimmten Maschinentyp in Beziehung setzen: jeder abstrakten und konkreten Maschine im sozialen Raum entsprechen bestimmte technische Maschinen.
2. *These*: Die Analyse unserer Maschinen kann uns Aufschluss über unsere Gesellschaft und die in ihr wirkenden Machtmechanismen, -techniken, -strategien etc. geben: nicht in dem Sinne, dass uns ein bestimmter Apparat, ein Telefon, ein Auto oder ein Computer, direkte

---

sein. Zu seinem Pech reagierte die Schulbehörde jedoch mit wenig Verständnis für sein technisches Raffinement, das immerhin zu beachtlichen Ergebnissen geführt hatte, und suspendierte ihn vom Dienst.

Rückschlüsse auf ein konkretes gesellschaftliches Verhältnis erlaubt, sondern verstanden als ein allgemeines heuristisches Prinzip, durch das wir von den maschinellen Struktureigentümlichkeiten zu denen der Gesellschaftsverhältnisse gelangen. Man muss den Cyborg-Mythos auch methodologisch ernst nehmen. 3. These: Das dabei anzuwendende deskriptive Verfahren ist ein topologisches. Das Ziel einer solchen Beschreibung ist die Rekonstruktion einer gemeinsamen Topologie der maschinellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die deren topologische Äquivalenzen und Unterschiede erkennbar werden.

Erste Ansätze in dieser Richtung haben Lewis Mumford in seiner historischen Studie „Mythos der Maschine“, Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem „Anti-Ödipus“, sowie Michel Serres in seinem Buch „Der Parasit“ entwickelt. Wichtige Ideen finden sich auch in den Arbeiten Michel Foucaults (vor allem in „Überwachen und Strafen“) und in Donna Haraways Texten zum Cyborg-Mythos, die in dieser Arbeit bereits ausführlich erörtert wurden. Ebenfalls interessant, wenn auch eher technizistisch ausgerichtet, sind in diesem Zusammenhang die neueren theoretischen Anstrengungen in der Systemtheorie und Kognitionswissenschaft, insbesondere die aktuellen Forschungsvorhaben zur sogenannten „Verteilten Künstlichen Intelligenz“.

Durch seine Analyse des ägyptischen Gottkönigtums als Mythos kommt Mumford zu dem Schluss, dass dessen größter und dauerhaftester Beitrag die Erfindung einer archetypischen Maschine gewesen sei, die das Arbeitsmodell aller späteren komplexen Maschinen wurde. Die einzigartige Leistung des Königtums bestand darin, das Menschenpotential zu konzentrieren und die Organisation zu disziplinieren, was eine bis dahin nie erreichte Produktivität ermöglichte. Als Ergebnis dieser Erfindung seien schon vor fünftausend Jahren technische Aufgaben bewältigt worden, die der heutigen Massenproduktion, Standardisierung und Planung in nichts nachstehen: „Diese Maschine entging der Aufmerksamkeit und blieb daher namenlos bis heute, da eine weit mächtigere und modernere Type, unter Ausnützung einer Masse untergeordneter Maschinen, entstanden ist.“ (Mumford 1977, 219) Mumford gibt dieser Maschine, je nach Aufgabengebiet und Situation, verschiedene Namen:

*Da die Komponenten der Maschine, auch wenn sie als völlig integriertes Ganzes funktionierte, notwendigerweise räumlich voneinander getrennt waren, werde ich sie für bestimmte Zwecke als unsichtbare Maschine bezeichnen; wird sie für hochorganisierte kollektive Unternehmungen verwendet, werde ich sie Arbeitsmaschine nennen; wird sie für Werke des kollektiven Zwangs oder der Zerstörung angewendet, dann verdient sie den Titel, den sie heute noch hat: Militärmaschine. Sind aber alle Komponenten - politische und ökonomische, militärische, bürokratische und königliche - einzubeziehen, werde ich in der Regel den Ausdruck Megamaschine gebrauchen; einfacher gesagt, Große Maschine. (Ibid.)*

Deleuze und Guattari betonen, dass die Mega- oder Gesellschaftsmaschine nicht mit technischen Maschinen zu verwechseln ist: „Schon in ihren einfachsten, sprich manuellen Formen impliziert die technische Maschine ein nicht-humanes, als Transmission oder selbst als Motor wirkendes Element, das die Kraft des Menschen weitergibt und diesen in gewissem Maße entlastet.“ (Deleuze/Guattari 1974, 179) Diesen Punkt hebt auch Mumford hervor: Während die technischen Maschinen als arbeit ersparende Vorrichtungen aufgefasst werden können, spielt bei den frühesten Gesellschaftsmaschinen die Arbeitsentlastung keine Rolle: „Ganz im Gegenteil, sie waren *arbeitsnutzende Vorrichtungen*, und ihre Erfinder hatten Grund, sich über die steigende Zahl von Arbeitern zu freuen, die sie durch wirksame Planung und Organisation für jede Aufgabe einsetzen konnten, vorausgesetzt, das Unternehmen selbst war groß genug.“ (Mumford 1977, 225) Die Gesellschaftsmaschine, so Deleuze/Guattari, verfügt über die Menschen als ihre Teile, „sollten diese auch *mit* ihren Maschinen erfasst und innerhalb eines auf allen Stufen des Handelns, der Transmission und Motorik vorhandenen institutionellen Modells integriert und eingeschlossen werden“ (Deleuze/Guattari 1974, 179). Zugleich konstituiere sie ein Gedächtnis, ohne die das Zusammenwirken zwischen Mensch und technischer Maschine nicht denkbar sei. Ohne die Gesellschaftsmaschine ist die technische Maschine nicht fähig, ihre Prozesse zu reproduzieren. Sie wird von dieser determiniert, organisiert und zugleich in ihrer Entwicklung begrenzt und gehemmt. Trotz dieser Unterscheidung kann ein und dieselbe Maschine sowohl technische als auch Gesellschaftsmaschine sein, wenn auch nicht unter demselben Gesichtspunkt: „so die Uhr als technische Maschine zur Messung der gleichförmigen Zeit, als Gesellschaftsmaschine zur beständigen Wiedergabe der kanonischen Stunden und im Sinne eines Ordnungsfaktors in der Stadt.“ (Ibid.) In einem seiner neueren Texte schreibt Deleuze zum Inhalt der ersten These dieses Abschnitts:

*Es ist einfach, jede Gesellschaft mit Maschinentypen in Verbindung zu setzen, nicht weil die Maschinen determinierend sind, sondern weil sie die Gesellschaftsformen ausdrücken, die fähig sind, sie ins Leben zu rufen und einzusetzen. Die alten Souveränitätsgesellschaften gingen mit einfachen Mechanismen um: Hebel, Flaschenzüge, Uhren; die jüngsten Disziplinargesellschaften waren mit energetischen Maschinen ausgerüstet, welche die passive Gefahr der Entropie und die aktive Gefahr der Sabotage mit sich brachten; die Kontrollgesellschaften operieren mit Maschinen der dritten Art, Informationsmaschinen und Computern, deren aktive Gefahr Computer-Hacker und elektronische Viren bilden. (Deleuze 1990b, 259)*

Mit einem solchen Schema ist allerdings nur wenig gewonnen, wenn man nicht zugleich das kollektive Gefüge analysiert, von dem diese Maschinen lediglich ein Teil sind. Eine sehr viel weitreichendere These (die auch über die Überlegungen Mumfords hinausgeht, die sich

lediglich auf „Megamaschinen“ und komplexere technische Erfindungen beziehen) hat in dieser Hinsicht Michel Serres aufgestellt, der meint, dass wir in unseren Maschinen nicht in erster Linie unseren Körper und seine Funktionen nachahmen bzw. erweitern, sondern die Beziehungen und Verhältnisse, durch die wir untereinander verbunden sind. Er fragt: „Kann man sich einen intersubjektiven Ursprung der einfachen Maschinen vorstellen? Des Hebels, der Waage, der Technik allgemein? Die Antwort auf diese Frage ist ja. Und auch für mehr als einfache Maschinen bleibt sie positiv.“ (Serres 1981, 95) Etwas abstrakter formuliert, findet sich dieser Gedanke auch bei Deleuze, der ebenfalls meint, dass die Maschinen eher sozialer als technischer Natur seien: „Genauer gesagt, es gibt eine Technologie des Menschen vor der materiellen Technologie. Ihre Wirkungen erstrecken sich zweifellos über das gesamte soziale Feld; damit sie selbst jedoch möglich wird, ist es erforderlich, dass Werkzeuge, dass materielle Maschinen zuerst von einem Diagramm ausgewählt und von solchen Einrichtungen übernommen werden.“ (Deleuze 1992, 59f.)

Den praktischen Konsequenzen der Thesen von Mumford, Deleuze/Guattari und Serres wird gegenwärtig in der Forschung zur „Künstlichen Intelligenz“ (KI) nachgegangen: Dort gibt es seit etwa 15 Jahren einen Zweig namens „Verteilte Künstliche Intelligenz“ (VKI; engl. DAI: „Distributed Artificial Intelligence“), der wegen seiner Orientierung an gesellschaftlichen Modellen auch als „Sozionik“ bezeichnet werden kann und von dessen Ergebnissen man sich die nächsten, entscheidenden Fortschritte auf dem Gebiet der Kognitionswissenschaft und Kognitionstechnik erhofft (vgl. Müller 1993; Rammert 1995; Malsch u.a 1996; Malsch 1997). Die VKI-Forschung beschäftigt sich im Wesentlichen mit der Frage, wie man relativ autonome Systeme dazu bringt, untereinander zu kooperieren und im Zusammenwirken komplexe und flexible Problemlösungsstrategien zu entwickeln (verteilte Lösung eines Problems; sich selbst organisierende Agentengemeinschaften; parallele KI-Architekturen). Das allgemeine Ziel der Verteilten KI besteht in der Modellierung „Künstlicher Gesellschaften“: „als Modell der (menschlichen) Gesellschaft, als Problemlösungsmethode für komplexe intelligente Prozesse, als Integration von Menschen und Maschinen als Teil einer »Gesellschaft«.“ (Burkhard 1993, 160)

## **8.6 Zur Archäologie und Genealogie von Kybernetik und Kontrollmacht**

Nachdem Ampère 1834 den Ausdruck „Kybernetik“ als Bezeichnung für die Wissenschaft von den Mitteln der Regierung vorgeschlagen hat, erscheint dieser Begriff noch im selben Jahr in

Littrés „Dictionnaire de la Langue française“. Aber er erscheint dort, ohne etwas zu sagen, „oder besser, ohne gesagt zu werden. Kein Zitat belegt seine Verwendung“ (Canguilhem 1974, 90). Es dauert über 100 Jahre, bis die Kybernetik schließlich durch den theoretischen Ansatz Norbert Wieners mit Inhalt gefüllt wird. Merkwürdig an Ampères Vorschlag muss zunächst wirken, dass es doch offenbar schon einen Ausdruck für die Wissenschaft von den Mitteln der Regierung gibt, nämlich den der „Polizeiwissenschaft“. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Bedeutung des Polizeibegriffs einen tiefgreifenden Wandel erfährt. Die Kritik des liberalistischen Bürgertums am totalitären Polizeistaat des Absolutismus führt zu einer rechtlichen Begrenzung der polizeilichen Eingriffsmöglichkeiten. Die Regulierung des gesellschaftlichen Verkehrs ist nicht mehr alleinige Aufgabe der Polizei; ihre Domäne wird von nun an die Gefahrenabwehr sein. Mit seinem Anspruch, die regulatorische Kompetenz in die politisch und ökonomisch handelnden Subjekte zu verlagern, kann sich der Liberalismus jedoch auf Dauer nicht durchsetzen. „Das praktische Paradox des Liberalismus“, schreibt François Ewald, „besteht darin, dass er sich aufgrund seiner Objektivierung der Freiheit jener politischen Instrumente beraubt, deren er zu seiner Selbsterhaltung am meisten bedarf.“ (Ewald 1993, 102) Andere Institutionen übernehmen jetzt die Funktion der „Wohlfahrtspolizei“, wie etwa die (Sozial-) Medizin, Wohltätigkeitsvereine, das schnell expandierende Sozialversicherungswesen, die moderne Armenfürsorge oder die Psychiatrie.<sup>140</sup>

Interessanterweise ist der Ausdruck „Regulation“, der heute mit dem der Kybernetik zusammengedacht wird und der nach Foucault das wesentliche Element der im 18. und 19. Jahrhundert entstehenden Sicherheits-, Regulierungs- und Versicherungstechnologien bildet, schon Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem wissenschaftlichen und technischen Konzept ausgearbeitet worden. Georges Canguilhem meint, die Geschichte der „Regulation“ lasse sich allerdings nur schreiben, wenn man mit der Geschichte des „Reglers“ beginne, „einer Geschichte, die aus Theologie, Astronomie, Technologie, Medizin und sogar aus der gerade erst entstehenden Soziologie zusammengesetzt ist und in die Newton und Leibniz nicht weniger verwickelt sind als Watt und Lavoisier, Malthus und Auguste Comte“ (Canguilhem 1974, 90f.).

Für Leibniz (1646-1716) ist das Verhältnis von Regel und Regelung, das er sowohl auf die Verwaltung des Staates (Polizei), als auch auf die Steuerung von Maschinen bezieht, etwas wesentlich Statisches und Harmonisches: „Zwischen Regel und Regelmäßigkeit besteht keine Differenz. Regelmäßigkeit ist nicht das Ergebnis eines regulierenden Eingriffs, sie wird nicht

---

140 Vgl. dazu die Beiträge in Sachße/Tennstedt 1986.

gegen eine Instabilität gewonnen oder gegen eine Abweichung zurückgewonnen, sie ist vielmehr eine ursprüngliche Eigenschaft.“ (Ibid., 93) Leibniz' Weltbild ist das der Newtonschen Mechanik, deren unbegrenzte Gültigkeit er sogar gegen Newton selbst in Schutz nimmt.<sup>141</sup> Das allgemeine Symbol für die Logik der mechanistischen Weltsicht ist zunächst das Uhrwerk: wie Zahnräder greifen die physikalischen Ursachen und Wirkungen ineinander und halten den Weltlauf in Gang. Diese Vorstellung wirft jedoch die Frage auf, was oder wer dieses Uhrwerk antreibt. Die Antwort, die Newton darauf gibt, lautet: *Gott*. Leibniz kann sich mit dieser Erklärung jedoch nicht zufrieden geben, denn sie gerät in Widerspruch zu dem von ihm formulierten „Satz vom zureichenden Grunde“, wonach Ursache und Wirkung einander äquivalent sein müssen. Für Leibniz gilt dieser Satz universell, während Newton seine Gültigkeit auf mechanische Bewegungsübertragungen einschränkt. Die fortschreitende Verifizierung der Newtonschen Theorie im 18. Jahrhundert, die den Nachweis erbringt, dass der Aufbau der Welt stabiler ist, als Newton angenommen hatte, zeigt, dass Leibniz Recht behalten sollte: „*L'Exposition du Système du Monde* von Laplace befreit den Gott Newtons von jeder Verpflichtung zur Steuerung der Welt und verschiebt die Funktion eines Reglers des Sonnensystems,

---

141 Es gibt einen Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Theologen Samuel Clarke, der darin als Fürsprecher Newtons auftritt: „Dieser Briefwechsel“, schreiben Ilya Prigogine und Isabelle Stengers, „der 1715 begann und erst mit dem Tode Leibniz' endete, rückt Bereiche, die jeder seriöse Erkenntnistheoretiker auseinanderzuhalten bestrebt wäre, in einen Zusammenhang. Die politische Theorie: Welcher Fürst ist besser - der, dessen Untertanen so diszipliniert sind, dass er nicht eingreifen braucht, oder der, der unablässig eingreift? Die Theologie: [...] Wie können Gottes Eingriffe in die Welt unterschieden werden von Ereignissen, die sich aus dem ursprünglichen Schöpfungsakt herleiten? Die Ethik: Ist die freie Handlung eine Handlung, die wir ohne Motiv beschließen, oder folgt sie stets unserer stärksten Neigung, auch wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Die Kosmologie: [...] Ist die Welt zu einem bestimmten Moment innerhalb der Zeit geschaffen worden, oder ist die Zeit auf die Existenz der Welt beschränkt? Die Physik: Würden die aktiven Kräfte (die wir heute als mechanische Energie bezeichnen) ohne Gottes Eingreifen abnehmen, oder werden sie durch natürliche Prozesse erhalten? [...]

Bei der Lektüre dieser Briefe ist man überrascht, wie wenig Newton, der genauestens darüber wachte, wie Clarke seine Gedanken präsentierte, »Newtonianer« war. Leibniz verfiel das, was wir die »Newtonsche Sicht« der Welt nennen würden. [...] Leibniz spricht von einer Welt in »ständiger Bewegung«, einer Welt, in der Ursachen und Wirkungen sich ständig gegenseitig erzeugen. [...] Newton und Clarke sprechen dagegen von der Natur als einem »ständigen Arbeiter«. Sie sagen, die Natur werde angetrieben von einer Macht, die sie transzendiert: Wechselwirkungskräfte unterliegen demnach keinem Erhaltungsgesetz, sondern drücken das ständige Wirken Gottes aus, des Schöpfers einer Welt, deren Aktivität er unablässig lenkt und aufrechterhält.“ (Prigogine/Stenger 1993, 58ff.)

indem es diese Aufgabe Gott abnimmt und einem Prinzip zuweist.“ (Canguilhem 1974, 94) Dieses Prinzip, das von nun an zum neuen Symbol des mechanistischen Weltbildes wird, ist der Laplacesche Dämon, ein allwissender Überwacher, den Pierre Simon de Laplace (1749-1827) folgendermaßen beschreibt:

*Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Elemente kennt, und überdies umfassend genug wäre, um diese gegebenen Größen der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms umschließen; nichts würde ihr ungewiß sein und Zukunft wie Vergangenheit würden ihr offen vor Augen liegen. (Laplace 1812, 379)*

Die Welt, die der Laplacesche Dämon *en détail* wie *en gros* überwacht, ist eine rein räumliche, körperliche Welt. In jedem Augenblick sind alle anderen Zustände des Universums bereits gegeben. Die Irreversibilität der Zeit spielt keine Rolle. Jede Ursache führt zu einer bestimmten Wirkung und umgekehrt kann aus jeder Wirkung deterministisch auf ihre Verursachung geschlossen werden.

Der Laplacesche Dämon ist aber zugleich auch ein sinnhaftes Symbol für die anfängliche Logik der Disziplinarmacht: „Der perfekte Disziplinarapparat wäre derjenige, der es einem einzigen Blick ermöglichte, dauernd alles zu sehen.“ (Foucault 1976, 224) Wie das Wesen von Laplace bezieht sich die Disziplin im 17. und 18. Jahrhundert zunächst auf rein räumliche und körperliche Anordnungen:

Sie richtet die unsteten, verworrenen, unnützen Mengen von Körpern zu einer Vielfalt von individuellen Körpern, Elementen, kleinen abgesonderten Zellen, organischen Autonomien, evolutiven Identitäten und Kontinuitäten, kombinatorischen Sequenzen ab. Die Disziplin »verfertigt« Individuen: sie ist eine spezifische Technik einer Macht, welche die Individuen sowohl als Objekte, wie als Instrumente behandelt und einsetzt. (Ibid., 220)

Wie die Zahnräder eines Uhrwerks sollen auch die Menschen in den Kasernen, Werkstätten, Fabriken, Schulen und Spitälern reibungslos und mechanisch ineinandergreifen. „Die Disziplin ist eine politische Anatomie des Details.“ (Ibid., 178) Sie bringt Individualisierungsprozesse in Gang, die die Menschen schließlich als prästabilisierte Monaden, als fiktive Atome eines gesellschaftlichen Kollektivs freisetzen. Der organische Körper der lebendigen Monaden wird wiederum als eine Art von Maschine aufgefasst: „eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft“, schreibt Leibniz (Leibniz 1979, 28f.); und weiter heißt es:

*Eine durch menschliche Kunst gefertigte Maschine ist nämlich nicht in jedem ihrer Teile Maschine. So hat zum Beispiel der Zahn eines Messingrades Teile oder Bruchteile, die für uns nichts Künstliches mehr sind und die nichts mehr an sich haben, was in Bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, etwas Maschinenartiges verrät. Aber die Maschinen der Natur, d. h. die lebendigen Körper, sind noch Maschinen in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche. (Ibid., 29)*

Das große Buch vom Menschen als Maschine, sagt Foucault, wurde gleichzeitig auf zwei Registern geschrieben: „auf dem anatomisch-metaphysischen Register, dessen erste Seiten von Descartes stammen [...]; und auf dem technisch-politischen Register, das sich aus einer Masse von Militär-, Schul- und Spitalreglements sowie aus empirischen und rationalen Prozeduren zur Kontrolle und Korrektur der Körpertätigkeiten angehäuft hat.“ (Foucault 1976, 174)

Im 18. Jahrhundert findet eine Funktionsumkehr dieser Disziplinen statt: „Erwartete man von den Disziplinen ursprünglich die Bannung von Gefahren, die Bindung unnützer oder unruhiger Bevölkerungen, das In-Schach-Halten großer Menschenmengen, so fordert man nun von ihnen, dass sie, wozu sie auch fähig werden, eine positive Rolle spielen und die mögliche Nützlichkeit von Individuen vergrößern.“ (Ibid., 270) Der Erfolg der Disziplinen liegt im Einsatz einfacher Instrumente: „des hierarchischen Blicks, der normierenden Sanktion und ihrer Kombination im Verfahren der Prüfung“ (ibid., 220). Aber erst die Vernetzung und das Zusammenspiel dieser verstreut entwickelten Verfahren lässt sie die technologische Schwelle zur Disziplinarmacht überschreiten.

a. Der *hierarchische Blick* wird mittels baulicher Anordnungen durch eine räumliche Überwachung hergestellt. Es handelt sich dabei um eine neue Architektur, die Durchblicke, Einblicke und Überblicke verschafft, „die ein Instrument zur Transformation der Individuen ist: die auf diejenigen, welche sie verwahrt, einwirkt, ihr Verhalten beeinflussbar macht, die Wirkungen der Macht bis zu ihnen vordringen lässt, sie einer Erkenntnis aussetzt und sie verändert“ (ibid., 222). Das dieser Technik zugrundeliegende Prinzip beruht auf dem Modell der Parzellierung, das in der Zeit der Pest (17. Jahrhundert) entwickelt wurde (vgl. Foucault 1969, 1. Kap. u. 1976, 251ff.). Ihr ideales Muster ist das Militärlager (vgl. Foucault 1976, 221). „Die Disziplinarinstitutionen haben eine Kontrollmaschine hervorgebracht, die als Mikroskop des Verhaltens funktioniert.“ (Ibid., 224) Gefängnisgebäude, Schul-, Spital-, und Fabrikbauten werden so zu Gefängnis-Maschinen, pädagogischen Maschinen etc. Der überwachende Blick verläuft zumeist in nur eine Richtung. Licht und Schatten sind ungleich verteilt. Die kreisförmige Anordnung des Benthamschen Panopticons lässt den zentralen Überwachungsturm im

Dunkeln. Die Zellen dagegen werden von außen durchleuchtet, so dass sich die Silhouetten der Gefangenen deutlich im Gegenlicht abzeichnen:



Abbildung 10: Das Staatsgefängnis von Rennes im Jahre 1877 (aus: Foucault 1976).

Die Überwachten können ihre Überwacher nicht sehen. Sie können sich nicht sicher sein, ob und wann sie beobachtet werden. Diese Blickordnung verselbständigt sich. Da sie sich nie unbeobachtet fühlen können, müssen die Überwachten sich und ihre Mithäftlinge kontinuierlich selbst überwachen und kontrollieren. Letztendlich braucht es keine äußeren Überwacher mehr. Der „Innenbeobachter“ tritt an die Stelle des „Außenbeobachters“. Bentham merkt dazu an, dass im Panopticon jeder Genosse zum Wärter werde (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987, 224). Nach einem ähnlichen Muster wird bereits im 17. Jahrhundert der Unterricht an den Pfarrschulen organisiert:

*Die Vermehrung der Pfarrschulen und das Anwachsen ihrer Schülerzahlen, das Fehlen von Methoden zur gleichzeitigen Regulierung der Tätigkeit einer ganzen Klasse und die daraus folgenden Unruhen machen die Verbesserung der Kontrollen nötig. Um den Lehrer zu unterstützen, wählt Battencourt unter den besten Schülern eine Reihe von »Offizieren« aus: Intendanten, Beobachter, Monitoren, Repetitionen, Vorbeter, Vorschreiber, Tintenmeister, Almosenmeister, Visitatoren. (Foucault 1976, 227)*

Während die einen Aufgaben wie die Beschaffung von Material haben, übernehmen die anderen Überwachungsfunktionen:

die »Beobachter müssen jeden notieren, der seine Bank verlässt, der schwätzt, der weder Rosenkranz noch Stundenbücher hat [...]; die »Admonitoren« müssen auf diejenigen aufpassen, die während ihrer Lektionen sprechen oder vor sich hinsingen, die nicht schreiben oder die tändeln; die »Visitatoren« müssen sich in den Familien nach den Schülern erkundigen, die abwesend waren oder schwere Verstöße begangen haben; die »Intendanten« überwachen alle übrigen Offiziere; allein die »Repetitoren« haben eine pädagogische Aufgabe: sie müssen die Schüler zu je zweien leise lesen lassen. (Ibid.)

Die hierarchisierende Überwachung wird zwar von Individuen ausgeübt, „doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grad auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz »hält« das Ganze und durchsetzt es mit Machtbeziehungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher.“ (Ibid., 228) An anderer Stelle sagt Foucault über die Funktionsweise des Panopticons: „Dies ist zweifellos der teuflische Aspekt des Konzepts und seiner Anwendung. Die Macht ist hier nicht einem einzelnen anvertraut, der sie dann autokratisch über die anderen ausübt; vielmehr sind in dieser Maschine alle gefangen, jene, die die Macht ausüben ebenso wie jene, auf die sie ausgeübt wird.“ (M. Foucault<sup>142</sup>, zit. n. Dreyfus/Rabinow 1987, 224) Diese rekursive Relation ist eine kybernetische. Der überwachte Überwacher und der sich selbst überwachende Überwachte sind Überwacher 2. Ordnung.

b. Die *normierende Sanktion* verschafft den institutionellen Dispositiven die nötige Aufmerksamkeit und den ihnen gebührenden Respekt: „Die Disziplinen etablieren eine »Sub-Justiz«; sie erfassen einen Raum, der von den Gesetzen übergangen wird; sie bestrafen und qualifizieren Verhaltensweisen, die den großen Bestrafungssystemen entweichen.“ (Foucault 1976, 230) Die disziplinarischen Belohnungen, Strafmaßnahmen und bessernden Maßregelungen beruhen auf subtilen Verfahren, die, fein abgestuft, auch auf die kleinsten Verhaltensfehler und Auffälligkeiten angewendet werden. Scheinbar harmlose Elemente des Disziplinarapparats (Sitz- oder Kleiderordnungen, kleine Privilegien oder liebgewonnene Gewohnheiten) werden zu Strafen umfunktioniert: „bis jedes Subjekt in seinem Universum von Strafbarkeiten und Strafmitteln heimisch wird“ (ibid.). Die kleinlichen Strafprozeduren der Disziplinarjustiz haben gegenüber der „großen“ Gerichtsbarkeit ihre Besonderheiten: sie erfassen selbst das Nicht-Beobachtete als Regelwidrigkeit: „Strafbar ist alles, was nicht konform ist: der Soldat begeht einen »Fehler«, wenn er das vorgeschriebene Niveau nicht erreicht; der »Fehler« des

---

142 Michel Foucault, 1977: *L’Oeil du Pouvoir*. Vorwort zu: Jeremy Bentham, 1777: *Le Panoptique*. Paris, S. 156.

Schülers kann ein kleiner Verstoß sein oder die Unfähigkeit, eine Aufgabe zu erfüllen.“ (Ibid., 231) Das Ziel dieses Systems besteht darin, Abweichungen zu reduzieren und korrigierend auf die Individuen einzuwirken. Neben den „traditionellen“ Körper-, Geld- und Freiheitsstrafen ist die Übung, das Vielfache, wiederholte Lernen, die bevorzugte Form der Bestrafung: „Die Disziplinarstrafe ist zu einem Gutteil mit der Verpflichtung selbst identisch. Sie ist weniger die Rache des verletzten Gesetzes als vielmehr seine Wiederholung, seine nachdrückliche Einschärfung. Der erwartete Besserungseffekt resultiert weniger aus Sühne und Reue als vielmehr direkt aus der Mechanik einer Dressur. Richten ist Abrichten.“ (Ibid., 232)

Charakteristisch für diese dressierende und bessernde, strafende und belohnende Mikro-Justiz ist die Qualifizierung der Verhaltensweisen und Leistungen auf einer Skala zwischen Gut und Schlecht. (Vgl. *ibid.*, 233) Es handelt sich dabei um ein „Prinzip unendlicher Individualisierung“ (Ewald 1991, 167), das jede individuelle Eigenschaft oder Lebensäußerung auf einem bipolaren Kontinuum abbildet. Durch Punkte- oder Notenvergabe kann dieses Verfahren sogar noch quantifiziert werden. Die Zuordnung zu einem bestimmten Abschnitt oder Punkt auf dem Kontinuum wirkt selbst wiederum sanktionierend. Die Klassifikation nach Rängen oder Stufen markiert einerseits die individuellen Abstände, hierarchisiert die Qualitäten, Kompetenzen und Fähigkeiten; andererseits ist sie ein Mittel der Belohnung oder Bestrafung: „Die Reihung wirkt sanktionierend, die Sanktionen wirken ordnend.“ (Foucault 1976, 234) In der Schule übt die Hierarchisierung nach Noten einen ständigen Anpassungsdruck auf die Schüler aus und differenziert sie zugleich nach ihrem „Bildungskapital“ (vgl. auch Bourdieu 1983). Zusammenfassend stellt Foucault fest, dass mit der Ausübung der normierenden Sanktion fünf Operationen verbunden sind:

*Sie bezieht die einzelnen Taten, Leistungen und Verhaltensweisen auf eine Gesamtheit, die sowohl Vergleichsfeld wie auch Differenzierungsraum und zu befolgende Regel ist. Die Individuen werden untereinander und im Hinblick auf diese Gesamtregel differenziert, wobei diese sich als Mindestmaß, als Durchschnitt oder als optimaler Annäherungswert darstellen kann. Die Fähigkeiten, das Niveau, die »Natur« der Individuen werden quantifiziert und in Werten hierarchisiert. Hand in Hand mit dieser »wertenden« Messung geht der Zwang zur Einhaltung einer Konformität. Als Unterschied zu allen übrigen Unterschieden wird schließlich die äußere Grenze gegenüber den Anormalen gezogen [...]. Das lückenlose Strafsystem, das alle Punkte und alle Augenblicke der Disziplinaranstalten erfasst und kontrolliert, wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend. Es wirkt normend, normierend, normalisierend. (Foucault 1976, 236)*

Im System der Disziplinarmacht stellen die Norm, der Mittelwert oder der „Durchschnittsmensch“ (Quételet) das einheitliche Band zwischen den Individuen her und etablieren sich als

allgemeines Zwangsprinzip. Die Position im sozialen Raum bemisst sich am Abstand zum Normalen. Die Norm, der normative Differenzierungsraum, kennt kein Außen. Die Anomalie ist ein Element der Norm. Die Logik der normativen Individualisierung ist lateral und relational; sie erfolgt „ohne Bezugnahme auf eine Natur oder ein Wesen der Subjekte. [...] Sie ist eine reine Beziehung ohne Träger.“ (Ewald 1991, 167f.)

c. In der *Prüfung* kombinieren sich der hierarchisierende Blick und die normierende Sanktion:

*Sie errichtet über den Individuen eine Sichtbarkeit, in der man sie differenzierend behandelt. [...] In ihr verknüpfen sich das Zeremoniell der Macht und die Formalität des Experiments, die Entfaltung der Stärke und die Ermittlung der Wahrheit. Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sie die subjektivierende Unterwerfung jener, die als Objekte wahrgenommen werden, die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden. (Foucault 1976, 238)*

Die wichtigste Leistung der Prüfungstechniken besteht darin, ein bestimmtes Wissen über die Individuen zu formieren. Ihre Verfahren sind die der Aufzeichnung, der Dokumentation und der Speicherung. Die Schriftsprache ist ihr wesentliches Element: „Die Prüfung stellt die Individuen in ein Feld der Überwachung und steckt sie gleichzeitig in ein Netz des Schreibens und der Schrift; sie überhäuft sie und erfasst sie und fixiert sie mit einer Unmasse von Dokumenten.“ (Ibid., 243) Voraussetzung für eine weitere Formalisierung des Individuellen ist die Standardisierung der Prüfungen. In den einzelnen Disziplinaranstalten formieren sich unabhängig voneinander eine Reihe von Codes, „mit denen sich die durch die Prüfung ermittelten individuellen Züge vereinheitlichen und veranschaulichen lassen: der physische Code der Signale, der medizinische Code der Symptome, der schulische oder militärische Code der Verhaltensweisen und Leistungen“ (Foucault 1976, 244). Diese Codierungspraktiken sind zunächst auf lokale Einrichtungen beschränkt, werden dann aber im Verlauf der historischen Entwicklung miteinander korreliert, nach allgemeinen Ordnungsschemata gespeichert und organisiert. Es werden Register eingerichtet, von denen man systematisch zu jedem einzelnen Individuum gelangt und in denen umgekehrt jedes individuelle Prüfungsergebnis aufgezeichnet wird (vgl. ibid., 245). Das Individuum wird so zu einem verwaltungstechnisch objektivierbaren „Fall“ und gleichzeitig anonymes Element einer statistischen „Bevölkerung“.<sup>143</sup>

---

143 In der psychiatrischen Praxis zeigt sich dies besonders offenkundig an der zentralen Bedeutung, die dem Klassifikationsleitfaden der Weltgesundheitsorganisation zur statistischen Erfassung psychischer Krankheiten, kurz: ICD, zukommt: längst wird dieses scheinbar harmlose Büchlein, das alle paar Jahre in einer

Diese Formalisierung des Individuellen ist auch die Voraussetzung dafür, dass die disziplinären Institutionen untereinander kommunizieren können, dass die starren und wuchtigen Disziplinen sich zugunsten geschmeidigerer Kontrollverfahren lockern, die geschlossenen Apparate verlassen und sich „de-institutionalisieren“ können. Mit der Ausweitung der Disziplinarmacht entsteht das, was Foucault das große „Kerkerkontinuum“ nennt: ein Netzwerk von Überwachungs- und Disziplinarmechanismen, das bald den gesamten sozialen Raum überdecken. „Wenn die Disziplinen normativ werden“, schreibt Ewald, „so werden die disziplinären Institutionen einander isomorph. Wenn die Gesellschaft normativ wird, so werden die Institutionen - Armee, Schule, Werkstatt, Gefängnis - im Verhältnis zueinander redundant.“ (Ewald 1991, 169) Die Disziplin kann daher nicht mehr mit einem bestimmten Apparat oder einer bestimmten Institution identifiziert werden. Sie wird zu einer allgemeinen Technologie der Machtausübung (vgl. Foucault 1976, 276f.): „Die Disziplinargesellschaft ist eine Gesellschaft der absoluten Kommunikation; die Verbreitung der Disziplinen wird es gestatten, dass alles mit allem - einem Spiel von unendlichen Redundanzen und Homologien folgend - kommuniziert.“ (Ewald 1991, 165)

Kehren wir zurück zur Geschichte des Reglers und der Regulation: Das Problem der Regulierung und Homöostase bleibt dem mechanistischen Denken Leibniz' fremd, da Leibniz nicht zugeben kann, „dass die Erhaltung eines materiellen Systems einer Kraft unterstellt wird, die seiner ursprünglichen Ordnung äußerlich ist“ (Canguilhem 1974, 97). Leibniz vermag sich keine offenen, von irreversiblen zeitlichen Prozessen bestimmte Systeme vorzustellen. Für ihn ist das Universum prinzipiell ein integrables System: „Die Monadenlehre wird zur konsequentesten Formulierung eines Universums, aus dem jegliches Werden eliminiert ist.“ (Prigogine/Stengers 1990, 291)

Von der technologischen Seite aus wurde die Suche nach einem Regulationskonzept mit dem Auftauchen der ersten Wärmemaschinen (spätes 18. Jahrhundert) zu einem dringlichen Problem. James Watt (1736-1819), der Erfinder der ersten brauchbaren Dampfmaschine, erfand zugleich den ersten maschinellen Regler, der das Prinzip der Rückkopplung nutzte; er

---

neuen Auflage erscheint, nicht mehr nur zur Standardisierung der internationalen statistischen Aufzeichnungen verwendet, sondern als eine Art Diagnoseleitfaden und praktisches Bestimmungsbuch genutzt, das Ärzten und Therapeuten anhand einiger knapper Stichworte schnelle Auskünfte darüber erteilt, was der gegenüberstehende „Fall“ denn nun für eine „Störung“ hat. Die an den einzelnen Unterabschnitten angebrachten Randnummern („Ist es eher ein F60.1er oder ein F60.2er?“) liefern die entsprechenden Codierungen.

bezeichnete ihn als „governor“ (vgl. Canguilhem 1974, 96). In der Physik ist die Erfindung der Wärmemaschinen untrennbar verbunden mit der Entwicklung der Thermodynamik. Um die zeitliche Irreversibilität und Komplexität von Verbrennungsprozessen begreifen zu können, erwies sich die klassische Dynamik zusehends als inadäquat. Wärmemaschinen sind offene Systeme, denen von außen ständig neue Energie zugeführt und deren Energiezufuhr, will man ein Überdrehen oder ihren Stillstand verhindern, reguliert werden muss. Eine solche Regulation setzt einen Kreisprozess voraus, in dem Drehgeschwindigkeit und Kraftstoffzufuhr miteinander gekoppelt werden: dreht die Maschine im unbelasteten Zustand zu schnell, wird die Energiezufuhr gedrosselt; dreht sie bei einer schweren Belastung langsamer, wird mehr Energie zugeführt.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es für die Konstruktion solcher Maschinen in der Physik keinerlei theoretische Grundlagen. Die ersten Dampfmaschinen wurden in kostspieligen und, wie man annehmen darf, nicht ganz ungefährlichen Experimenten erfunden. Die Ingenieure konnten nicht im Voraus sagen, wie sich ihre geplanten Maschinen verhalten würden (vgl. Bateson 1982, 132ff.). Einige dieser Ingenieure trugen ihr Problem dem Physiker James Clerk Maxwell (1831-1879) vor, der entdeckte, dass der Fehler, den sie machten, darin bestand, dass sie die Zeit nicht hinreichend berücksichtigt hatten (vgl. *ibid.*, 134). Ihre Berechnungen waren korrekt, beschrieben den Regelkreislauf und seine zeitlichen Variablen aber nur in Teilabschnitten, nicht als Ganzes. Da der gesamte Steuerungsprozess in der Zeit abläuft, blieben die Veränderungen, die die Regulationen hervorriefen, unkalkulierbar: erfolgte eine Belastung der Maschine zu einem Zeitpunkt 1, die eine Erhöhung der Energiezufuhr nötig machte, dann setzte die Regulation erst zu einem Zeitpunkt 2 ein, in dem sich der Zustand der Maschine zum Zeitpunkt 1 bereits wieder verändert haben konnte, so dass die Korrektur entweder zu stark oder zu schwach war:

Wenn wir sagen, dass das System ein »Fließgleichgewicht« aufweist (d. h. dass es trotz einiger Abweichungen einen Mittelwert beibehält), dann reden wir über den Kreislauf als ganzen und nicht über die auftretenden Abweichungen. Entsprechend betraf auch die Frage, die Clark Maxwell von den Ingenieuren vorgelegt wurde, den Kreislauf als Ganzen: Wie können wir ihn planen, um ein Fließgleichgewicht herzustellen? Sie erwarteten eine Antwort im Sinne der Relation zwischen den einzelnen Variablen. Was erforderlich war und was Maxwell vorgelegte, war eine Antwort im Sinne der Zeitkonstanten des gesamten Kreislaufs. (*ibid.*, 135f.)

Maxwell wurde durch seine neue Idee, die von nun an eine kalkulatorische Planung von Rückkopplungs- und Redundanzmechanismen gestattete, nicht nur zum Erfinder des

„Fliehkraftreglers“ (1868), sondern führte auch, beeinflusst durch das Werk Quételets, die Wahrscheinlichkeitstheorie als Erklärungsprinzip für den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik in die Physik ein (vgl. Prigogine/Stengers 1990, 131). Dieser besagt bekanntlich, dass, während die Energie eines geschlossenen Systems stets konstant bleibt (Erster Hauptsatz), die Entropie („Unordnung“) einem Maximum, dem „thermodynamischen Gleichgewicht“ zustrebt. Maxwell wies für das geschlossene System eines Gasbehälters nach, dass in diesem Zustand die Geschwindigkeitsverteilung aller Gasmoleküle die Form einer Gaußschen Normalverteilung annehmen müsste (vgl. *ibid.*, 205).

Wie Laplace erfindet auch Maxwell einen Dämon, der es ihm ermöglichen soll, gewisse theoretische Schwierigkeiten, die die Gesetze der Thermodynamik mit sich bringen, aus dem Weg zu räumen. Es handelt sich um die in Abschnitt 7.2 diskutierte Frage, wie in einer Welt, in der die Entropie stets zunimmt, „Ordnung“ (Negentropie) oder, was auf dasselbe hinausläuft, „Information“ entstehen kann. Maxwell stellt dazu folgendes Gedankenexperiment an: Gegeben seien ein kalter und ein heißer Behälter, die durch eine Wand voneinander getrennt sind. In dieser Wand befindet sich ein winziges Loch, an dem ein ebenso winziger Dämon Wache hält. Wärme ist für Maxwell gleichbedeutend mit der mittleren Geschwindigkeit der Moleküle; d. h. in dem heißen Bereich bewegen sich die Teilchen durchschnittlich schneller als in dem kalten. Die Aufgabe des Dämons besteht nun darin, das besagte Loch zwischen den beiden Behältern immer nur dann freizugeben, wenn ein schnelles Molekül aus dem kalten Bereich in den heißen und ein langsames Molekül aus dem heißen Bereich in den kalten passieren will, ansonsten aber die Öffnung geschlossen zu halten. Auf diese Weise wird der heiße Behälter mit der Zeit heißer und der kalte Behälter kälter. Der Zweite Hauptsatz scheint über den Haufen geworfen zu sein.

Für Heinz von Foerster ist der Maxwellsche Dämon der Inbegriff des Paradigmas der Regelung. Er erklärt ihn deshalb zum Schutzpatron der Kybernetik. Er ergänzt Maxwells Gedankenexperiment allerdings um einen wichtigen Punkt:

*Natürlich haben wir inzwischen herausgefunden, dass der zweite Hauptsatz unberührt bleibt, auch wenn der Dämon diesen perversen Wärmefluss bewerkstelligt. Er benötigt nämlich zur Feststellung der Geschwindigkeit der ankommenden Moleküle eine Taschenlampe. Wäre er im thermalen Gleichgewicht mit einem Behälter, dann könnte er nämlich überhaupt nichts sehen: Er wäre ein Teil eines schwarzen Körpers. Da er seine Manöver nur so lange betreiben kann, wie die Batterie seiner Taschenlampe vorhält, müssen wir in das System mit dem aktiven Dämon nicht nur die Energie der zwei Behälter, sondern auch die Energie der Batterie einbeziehen. Die durch das Nachlassen der Batterie gewonnene Energie wird nicht vollständig durch die Negentropie kompensiert, die durch die zunehmende Ungleichheit der beiden Behälter gewonnen wird.*

Die Moral dieser Geschichte ist schlicht die, dass unser Dämon den Zweiten Hauptsatz nicht außer Kraft setzen, dass er aber durch seine Regelungsaktivität die Degradation der verfügbaren Entropie beliebig verlangsamen kann. (von Foerster 1993, 340) Trotz dieser sinnvollen Ergänzung scheint mir Maxwells Dämon nicht nur der Schutzpatron der Kybernetik zu sein, sondern auch das adäquate Symbol für die neueren Machtmechanismen und Herrschaftsformen, die Deleuze unter dem Begriff der „Kontrollgesellschaft“ zusammenfasst.

Was unterscheidet die Dämonen von Maxwell und Laplace? Zunächst und wohl am offensichtlichsten: ihre Machtvollkommenheit: während der Laplacesche Dämon eine allumfassende Intelligenz verkörpert, wirkt der Maxwellsche Dämon wie ein stupider Pedant (und auch die zusätzliche Taschenlampe kann diesen Eindruck kaum aufhellen); zum zweiten unterscheiden sie sich durch ihr Wissen: während der eine vom kleinsten Detail bis zum großen Ganzen über sämtliche Zustände und Geschwindigkeiten der Welt informiert ist, beschränkt sich der andere auf die Kontrolle eines winzigen Lochs, einer Beziehung, einer Relation oder eines Kanals; drittens unterscheiden sie sich durch ihre Position in der Welt: der eine befindet sich außerhalb der von ihm beobachteten Welt, er steht eigentlich in keiner Beziehung zu ihr, der andere befindet sich mittendrin: er ist die Beziehung. Maxwells Dämon schafft Ordnung, indem er einen Kanal besetzt und den Energiefluss kontrolliert. Er braucht keine weiteren Informationen darüber, wo sich welches Molekül zu einem bestimmten Zeitpunkt in den beiden Behältern befindet. Es genügt ihm, zu wissen, wann der Kanal zu öffnen und wann er geschlossen zu halten ist. In gewisser Weise ist er der Inbegriff bürokratischer Machtausübung. Deleuze schreibt über die Unterschiede zwischen Disziplinar- und Kontrollgesellschaften:

*Die Disziplinargesellschaften haben zwei Pole: die Signatur, die das Individuum angibt, und die Zahl oder Registrierungsnummer, die seine Position in der Masse angibt. [...] In den Kontrollgesellschaften ist das Wesentliche nicht eine Signatur oder Zahl, sondern eine Chiffre: die Chiffre ist eine Lösung, während die Disziplinargesellschaften durch Parolen geregelt werden (unter dem Gesichtspunkt der Integration, aber auch des Widerstands). Die numerische Sprache der Kontrolle besteht aus Chiffren, die den Zugang zur Information kennzeichnen bzw. die Abweisung. Die Individuen sind »dividuell« geworden, und die Massen Stichproben, Daten, Märkte oder »Banken«. (Deleuze 1990b, 257)*

In den Einschließungsmilieus der Disziplinargesellschaft, sagt Deleuze, müssen die Individuen immer wieder bei Null anfangen. Die Institutionen fungieren als unabhängige Variablen. Obwohl es eine gemeinsame Sprache der verschiedenen Milieus gibt, ist diese doch eine analoge. (Vgl. *ibid.*, 256) Dagegen bilden die verschiedenen Kontrollmechanismen untrennbare Variationen, die gemäß einer variablen Geometrie miteinander verkettet sind. Sie schaffen das

System einer digitalen Sprache (was nicht notwendigerweise „binär“ heißt): „Die Einschließungen sind unterschiedliche Formen, Gussformen, die Kontrollen jedoch sind Modulation, sie gleichen einer sich selbst verformenden Gussform, die sich von einem Moment zum anderen verändert, oder einem Sieb, dessen Maschen von einem Punkt zum anderen variieren.“ (Ibid.)

Dies zeigt sich an der Frage der Löhne: „die Fabrik war ein Körper, der seine inneren Kräfte an einen Punkt des Gleichgewichts brachte, mit einem möglichst hohen Niveau für die Produktion und einem möglichst tiefen für die Löhne; in einer Kontrollgesellschaft tritt jedoch an die Stelle der Fabrik das Unternehmen, und dieses ist kein Körper, sondern eine Seele, ein Gas.“ (Ibid.) Gewiss ist auch in der Fabrik das Prinzip der Prämien bekannt gewesen, aber das Unternehmen setzt eine sehr viel tiefgreifendere Modulation jedes Lohns durch, „in Verhältnissen permanenter Metastabilität, zu denen äußerst komische Titelkämpfe, Ausleseverfahren und Unterredungen gehören“ (ibid.). Die Fabrik setzt die Individuen zu einem Körper zusammen, während das Unternehmen eine ständige, unhintergehbare Rivalität als heilsamen Wettstreit und ausgezeichnete Motivation verbreitet. So, wie das Unternehmen die Fabrik ablöst, tritt die permanente Weiterbildung an die Stelle der Schule, die kontinuierliche Kontrolle an die Stelle der Prüfung. In den Disziplinargesellschaften hört man nie auf, anzufangen: von der Schule gelangt man in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik. In den Kontrollgesellschaften wird man dagegen nie mit etwas fertig: „Unternehmen, Weiterbildung, Dienstleistung sind metastabile, koexistierende Zustände ein und derselben Modulation, die einem universellen Verzerrer gleicht.“ (Ibid., 257)

Wichtige technische Vorrichtungen, sind heute nicht mehr räumliche Barrieren, sondern Computer, die die erlaubte oder unerlaubte Position jedes einzelnen Elements in einem offenen Milieu erfassen und eine universelle Modulation durchführen. Die allgemeine Krise, in der sich die Disziplinaranstalten derzeit befinden, weist darauf hin, dass wir am Beginn von etwas Neuem stehen:

*Im Gefängnis-Regime: die Suche nach »Ersatz«-Strafen, zumindest für die kleinen Delikte, und der Einsatz elektronischer Halsbänder, die dem Verurteilten auferlegen, zu bestimmten Zeiten zu Hause zu bleiben. Im Schul-Regime: die Formen der kontinuierlichen Kontrolle und die Einwirkung der permanenten Weiterbildung auf die Schule, dementsprechend die Preisgabe jeglicher Forschung an der Universität, die Einführung des »Unternehmens« auf allen Ebenen des Bildungs- und Ausbildungswesens. Im Krankenhaus-Regime: die neue Medizin »ohne Arzt und Kranken«, die potentielle Kranke und Risiko-Gruppen erfasst, was keineswegs von einem Fortschritt hin zur Individuierung zeugt, wie man sagt, sondern den individuellen Körper durch die*

*Chiffre eines »dividuellen« Kontroll-Materials ersetzt. Im Unternehmens-Regime: ein neuer Umgang mit Geld, Produkten und Menschen, die nicht mehr die alte Fabrikform durchlaufen. (Ibid., 262)*

Nach der Kommunikationstheorie Michel Serres' befindet sich der Maxwellsche Dämon in der Position des „Parasiten“. Ein Parasit (wörtlich: „der dabei sitzt“) ist für Serres nicht bloß ein biologisches Phänomen, sondern ein allgemeines Modell für die Bedingungen und Grenzen kommunikativer Prozesse, das sich auch auf soziale, ökonomische und politische Verhältnisse anwenden lässt. Der Parasit ist universell. Überall, wo Kommunikation oder Austausch stattfindet, bedarf es eines Kanals, der sogleich von einem Parasiten besetzt wird, der den Strömen Energie und Information entnimmt, der sie codiert, stört, blockiert und umleitet. Der Parasit ist ein thermischer Erreger, ein irritierendes Rauschen. In gewisser Weise ist der Parasit sogar der Kanal, die Beziehung, also das, was die Kommunikation überhaupt erst ermöglicht. Dann erfindet der Parasit etwas Neues: „Er eignet sich Energie an und bezahlt sie mit Information.“ (Serres 1981, 59f.) Er gibt der Information einen Wert und erfindet die Kybernetik:

*Wer seinen Platz auf den Schultern eines Athleten behalten will, der mag es nicht, wenn dieser klarsichtig ist. Und wer regieren will, der kann dort - sofern er will - nur unter der Bedingung sitzen bleiben: Er muss den Produzenten die Augen ausstechen, den Starken, denen, die über die Energie verfügen. Die Träger der Energie dürfen keine Information haben, dann können die Besitzer der Information sich der Energie begeben. Die Information ist um so wertvoller, je seltener sie ist. Darum muss man diese Seltenheit produzieren. (Ibid., 61)*  
*Diese Kybernetik kompliziert sich fortlaufend, wird zur Kette, dann zum Netz. Gleichwohl gründet sie auf einer höchst einfachen Sache, dem Diebstahl von Information. Es genügt, Gesetze zu erlassen und deren Kenntnis der Mehrzahl vorzuenthalten. Und das so sehr, dass Macht letztlich nichts anderes ist. Sie ist die Beziehung und, buchstäblich, der Fluss zwischen den Orten, an denen die Information gelagert ist und den Orten, von denen sie abgezogen wurde. Wer hat wem die Augen ausgestochen? Wo ist das Wissen gelagert, in welchem Raum fehlt es? (Ibid., 62)*

*Diese Macht, die man bürokratisch nennen könnte, erscheint mir stärker und stabiler als die der Gewalt, die niemals gewaltsam genug ist, oder die des Rechts, die niemals gerecht genug ist. Sie beruht auf Wissen und Erkenntnis, ja, schlimmer noch, in nahezu reflexhafter Weise auf Information und Signal. (Ibid., 63)*

# Bibliographie

- A./Dr. X., 1968: Psychoanalytischer Dialog. In: *Kursbuch 29: Das Elend mit der Psyche. II Psychoanalyse*. Sept. 1972. Hrsgg. von Hans Magnus Enzensberger und Karl Markus Michel. Berlin (Kursbuch), S. 27-34.
- Adorno, Theodor W., 1951: *Minima Moralia*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Adorno, Theodor W., 1961: Die Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: Adorno 1979, S. 217-237.
- Adorno, Theodor W., 1965: Gesellschaft. In: Adorno 1979, S. 9-19.
- Adorno, Theodor W., 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Adorno, Theodor W., 1979: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- ALR, 1970 (1794): *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*. Neuausgabe. Frankfurt/M./Berlin (Metzner).
- APA (American Psychiatric Association), Hrsg., 1976: *Verhaltenstherapie in der Psychiatrie*. Darmstadt (Steinkopff).
- Arendt, Hannah, 1970: *Macht und Gewalt*. München (Piper).
- BAG-S (Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe e.V.), Hrsg., 1997: *Elektronisch überwachter Hausarrest. Alternative zum Strafvollzug?* Bonn (Eigenverlag).
- Banchoff, Thomas F., 1991: *Dimensionen. Figuren und Körper in geometrischen Räumen*. Heidelberg (Spektrum).
- Basaglia, Franco, Hrsg., 1973: *Die negierte Institution*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Basaglia, Franco, Hrsg., 1974: *Was ist Psychiatrie?* Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Basaglia, Franco u. a., 1980: *Befriedungsverbrechen: Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen*. Frankfurt/M. (eva).
- Basaglia, Franco/Basaglia-Ongaro, Franca, 1980: Befriedungsverbrechen. In: Basaglia u. a. 1980, S. 11-61.
- Bateson, Gregory u. a. 1969: *Schizophrenie und Familie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Bateson, Gregory, 1981: *Ökologie des Geistes*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Bateson, Gregory, 1982: *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Baumann, Jürgen u. a., 1995: *Strafrecht. Allgemeiner Teil*. 10., neubearb. Aufl. Bielefeld (Geseking).

- Beck, Ulrich, 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Becker, Peter, 1992: Vom »Haltlosen« zur »Bestie«. Das polizeiliche Bild des »Verbrechers« im 19. Jahrhundert. In: Lüdtke 1992, S. 97-132.
- Blasius, Dirk, 1980: *Der verwaltete Wahnsinn. Eine Sozialgeschichte des Irrenhauses*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Blasius, Dirk, 1994: »Einfache Seelenstörung«. *Geschichte der deutschen Psychiatrie 1800-1945*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Bleuler, Eugen, 1972: *Lehrbuch der Psychiatrie*. 12. Aufl., neubearbeitet von Manfred Bleuler. Berlin/Heidelberg/New York (Springer).
- Bobbio, Norberto, 1998: Die Geschichtlichkeit der Menschenrechte. In: *Freibeuter*, Nr. 78/November 1998, S. 113-120.
- Boltzmann, Ludwig, 1886: Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. In: von Meyenn 1990, S. 429-437. (Erstmalig erschienen in: L. Boltzmann, 1905: *Populäre Schriften*. Leipzig, Barth).
- Bourdieu, Pierre, 1983: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel, Hrsg., 1983: *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt, Sonderband 2) Göttingen (Schwartz), S. 183-198.
- Braun, Hans/Hahn, Alois, 1973: *Wissenschaft von der Gesellschaft. Entwicklung und Probleme*. Freiburg/München (Alber).
- Breuer, Stefan, 1986: Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault. In: Sachße/Tennstedt 1986, S. 45-69.
- Briggs, John/Peat, David F., 1990: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*. München (Hanser).
- Burkhard, Hans-Dieter, 1993: Theoretische Grundlagen (in) der Verteilten Künstlichen Intelligenz. In: Müller 1993, S. 157-201.
- Bußhoff, Heinrich, Hrsg., 1992: *Politische Steuerung: Steuerbarkeit und Steuerungsfähigkeit*. Baden-Baden (Nomos).
- Canetti, Elias, 1980: *Masse und Macht*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Canguilhem, Georges, 1974: Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert. In: Ders., 1979: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 89-109.

- Carroll, Lewis, 1974: *Alice hinter den Spiegeln*. Frankfurt/M. (Insel).
- Castel, Robert, 1979: *Die psychiatrische Ordnung. Das goldene Zeitalter des Irrenwesens*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Castel, Robert, 1983: Von der Gefährlichkeit zum Risiko. In: Wambach 1983, S. 51-74.
- Comte, Auguste, 1976: *Die Soziologie*. 2. Aufl. Stuttgart (Kröner).
- Cooper, David u. a., 1979: *Der eingekreiste Wahnsinn*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Deleuze, Gilles, 1966: Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz. In: Deleuze/Foucault 1977, S. 13-20.
- Deleuze, Gilles, 1980: Der Aufstieg des Sozialen. In: Donzelot 1980, S. 244-252.
- Deleuze, Gilles, 1988: *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin (Merve).
- Deleuze, Gilles, 1990a: Kontrolle und Werden. Gespräch mit Antonio Negri. In: Deleuze 1993a, S. 243-253.
- Deleuze, Gilles, 1990b: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften. In: Deleuze 1993a, S. 254-262.
- Deleuze, Gilles, 1991: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg (eva).
- Deleuze, Gilles, 1991a: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald/Waldenfels 1991, S. 153-162.
- Deleuze, Gilles, 1992: *Foucault*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Deleuze, Gilles, 1993: *Logik des Sinns*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Deleuze, Gilles, 1993a: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Deleuze, Gilles/Foucault, Michel, 1977: *Der Faden ist gerissen*. Berlin (Merve).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1974: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1977: *Rhizom*. Berlin (Merve).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1992: *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin (Merve).
- Dessecker, Axel, 1996: *Suchtbehandlung als strafrechtliche Sanktion: eine empirische Untersuchung zur Anordnung und Vollstreckung der Maßregel nach § 64 StGB*. Wiesbaden (KrimZ).
- Dessecker, Axel, 1997: *Straftäter und Psychiatrie: eine empirische Untersuchung zur Praxis der Maßregel nach § 63 StGB im Vergleich mit der Maßregel nach § 64 StGB und sanktionslosen Verfahren*. Wiesbaden (KrimZ).
- Devlin, Keith, 1992: *Sternstunden der modernen Mathematik. Berühmte Probleme und neue Lösungen*. München (dtv).

- Dörner, Klaus, 1984: *Bürger und Irre*. Überarb. Neuaufl. Frankfurt/M. (EVA).
- Donzelot, Jaques, 1980: *Die Ordnung der Familie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Donzelot, Jaques u. a., 1994: *Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault*. Mainz (Decaton).
- Drews, Bill u. a., 1986: *Gefahrenabwehr: Allgemeines Polizeirecht (Ordnungsrecht) des Bundes und der Länder*. Begründet unter dem Titel „Preussisches Polizeirecht“ von Bill Drews. Fortgeführt mit dem Titel „Allgemeines Polizeirecht“ von Gerhard Wacke. 9., völlig Neubearb. Aufl. von Klaus Vogel u. Wolfgang Martens. Köln u. a. (Heymanns).
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, 1987: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt/M. (Athenäum).
- Dürrenmatt, Friedrich, 1985: *Die Physiker*. Zürich (Diogenes).
- Durkheim, Emile, 1983: *Der Selbstmord*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Ebeling, Werner, 1991: *Chaos - Ordnung - Information*. Thun/Frankfurt/M. (Deutsch).
- Eco, Umberto, 1985: *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München (Fink)
- Eikermann, Bernd, 1997: *Sozialpsychiatrisches Basiswissen. Grundlagen und Praxis*. Stuttgart (Enke).
- Elias, Norbert, 1969: *Der Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Elias, Norbert, 1970: *Was ist Soziologie?* München (Juventa).
- Elias, Norbert, 1972: Soziologie und Psychiatrie. In: Hans-Ulrich Wehler, Hrsg., 1972: *Soziologie und Psychoanalyse*. Stuttgart (Kohlhammer), S. 11-41.
- Elias, Norbert, 1987: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Ewald, François, 1989: Die Versicherungs-Gesellschaft. In: Kritische Justiz, H. 4, Jg.22/1989, S. 385-393.
- Ewald, François, 1991: Eine Macht ohne Draußen. In: Ewald/Waldenfels 1991, S. 163-170.
- Ewald, François, 1993: *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Ewald, François/Waldenfels, Bernhard, Hrsg., 1991: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Feldenkrais, Moshé, 1977: *Abenteuer im Dschungel des Gehirns. Der Fall Doris*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Feuser, Georg, 1995: Die Lebenssituation geistig behinderter Menschen. In: fib e.V. 1995, S. 258-286
- fib e.V., Hrsg., 1995: *Leben auf eigene Gefahr. Geistig Behinderte auf dem Weg in ein selbstbestimmtes Leben*. München (AG SPAK).

- Fink-Eitel, Hinrich, 1989: *Foucault zur Einführung*. Hamburg (Junius).
- Foerster, Heinz von, 1993: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foerster, Heinz von, 1993a: *KybernEthik*. Berlin (Merve).
- Foerster, Heinz von u. a., 1997: Kreuzverhör - Fragen an Heinz von Foerster, Niklas Luhmann und Francisco Varela. In: Simon 1997, S. 131-147.
- Foucault, Michel, 1969: *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1971: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1973: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, Hrsg., 1975: *Der Fall Rivière. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafjustiz*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1976: *Überwachen und Strafen*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1976a: *Mikrophysik der Macht*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel, 1977: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1978: *Dispositive der Macht*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel, 1980: Macht-Wissen. In: Basaglia u. a. 1980, S. 63-80.
- Foucault, Michel, 1984: *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel, 1985: *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 u. Vorlesung 1982*. Hrsgg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt/M. (Materialis).
- Foucault, Michel, 1986: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1986a: *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel, 1987: Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus/Rabinow 1987, S. 243-261.
- Foucault, Michel, 1987a: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Dreyfus/Rabinow 1987, S. 265-292.
- Foucault, Michel, 1988: Für eine Kritik der politischen Vernunft. In: *Lettre International*, H. 1/1988, S. 58-66.
- Foucault, Michel, 1989: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel, 1992: Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus. In: *Diskus*, Nr. 41, S. 51-58.
- Foucault, Michel, 1992a: *Was ist Kritik?* Berlin (Merve).

- Foucault, Michel, 1995: Die Maschen der Macht. In: *Freibeuter*, Nr. 63/März 1995, S. 22-42.
- Foucault, Michel, 1996: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Foucault, Michel/Deleuze, Gilles, 1972: Die Intellektuellen und die Macht. In: Deleuze/Foucault 1977, S. 86-100.
- Gilli, Gian Antonio, 1973: Die Negation der Soziologie. In: *Basaglia* 1973, S. 338-360.
- Goethe, Johann Wolfgang, 1959: *Schriften zu Natur und Erfahrung. Schriften zur Morphologie*. 2 Bde. (Bd. XVIII u. XIX der Cotta'schen Gesamtausgabe) Stuttgart (Cotta).
- Goffman, Erving, 1967: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Goffman, Erving, 1972: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Gould, Stephen Jay, 1988: *Der falsch vermessene Mensch*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Hammacher, Klaus, 1979: B. de Spinoza: Gewißheit in Erkenntnis und Handeln. In: Josef Speck, 1979: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit I*. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht), S. 101-138.
- Haraway, Donna, 1983: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Haraway 1995, S. 33-72.
- Haraway, Donna, 1988: Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems. In: Haraway 1995, S. 160-199.
- Haraway, Donna, 1995: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M./New York (Campus)
- Hauck, Gerhard, 1984: *Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung*. Reinbek (Rowohlt).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970 (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Herkommer, Sebastian, 1985: *Einführung Ideologie*. Hamburg (VSA).
- Ho, Dora Y./ Sapolsky, Robert M., 1998: Konzepte zur Genterapie des Zentralnervensystems. In: *Spektrum der Wissenschaft*, H.1/1998, S. 46-52.
- Horkheimer, Max, 1930: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. In: Ders., 1987: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2, hrsgg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. (Fischer), S. 177-268.

- Horkheimer, Max, 1933: Materialismus und Moral. In: Ders., 1968: *Kritische Theorie*. 2 Bde., Frankfurt/M. (Fischer), Bd. 1, S. 71-109.
- Horkheimer, Max u. a. (Institut für Sozialforschung), Hrsg., 1956: *Soziologische Exkurse*. Frankfurt/M. (eva).
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., 1969: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: M. Horkheimer, 1987: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, hrsgg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. (Fischer), S. 11-290.
- ICD-10, 1991: *Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD-10, Kapitel V (F), klinisch diagnostische Leitlinien, Weltgesundheitsorganisation*. Hrsgg. von H. Dilling u. a., 1. Aufl. Bern/Göttingen/Toronto (Huber).
- Jahn, Ilse, 1990: *Grundzüge der Biologiegeschichte*. Jena (Fischer).
- Jantzen, Wolfgang, 1996: Enthospitalisierung und institutioneller Kontext: Einrichtungen für Behinderte in der modernen Gesellschaft? In: *Behindertenpädagogik*, H. 3, 35. Jg./1996, S. 258-275.
- Jervis, Giovanni, 1979: Der Mythos der Antipsychiatrie. In: Ders., 1979: *Die offene Institution: über Psychiatrie und Politik*. Frankfurt/M. (Syndikat), S. 138-170. (zuerst erschienen in: G. Jervis/F. Rella, 1978: *Der Mythos der Antipsychiatrie*. Merve [Berlin].)
- Jordan, Lothar, 1994: Nietzsche: Dekonstruktivist oder Konstruktivist? In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 23. Berlin/New York (de Gruyter), S. 226-240.
- Kammeier, Heinz, 1986: Forensische Psychiatrie: die Produktion des »Normalen«? In: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*. Nr. 79, H. 1/Januar 1986, S. 66-72.
- Kammeier, Heinz, 1996: *Maßregelrecht*. Berlin/New York (de Gruyter).
- Kant, Immanuel, 1954 (1797): *Metaphysik der Sitten*. Hamburg (Meiner).
- Kant, Immanuel, 1977 (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Ders., 1977: *Werkausgabe. Bd. XII: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. 1. Aufl., hrsgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 395-690.
- Kant, Immanuel, 1993 (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsgg. von Karl Vorländer. Hamburg (Meiner).
- Kimbrell, Andrew, 1994: *Ersatzteillager Mensch. Die Vermarktung des Körpers*. Frankfurt/M. (Campus).

- Kinzig, Jörg, 1996: *Die Sicherungsverwahrung auf dem Prüfstand: Ergebnisse einer theoretischen und empirischen Bestandsaufnahme des Zustandes einer Maßregel*. Freiburg i. Br. (Ed. iuscrim).
- Kirchheimer, Otto, 1976: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Klee, Ernst, Hrsg., 1985: *Dokumente zur »Euthanasie«*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Kleining, Gerhard, 1982: Umriss zu einer Methodologie qualitativer Sozialforschung. In: KZfSS, Jg. 34 (1982), S. 224-253.
- Kleining, Gerhard, 1986: Das qualitative Experiment. In: KZfSS, Jg. 38 (1986), S. 724-750.
- Knemeyer, Franz-Ludwig, 1995: *Polizei- und Ordnungsrecht*. 6. Aufl., München (C. H. Beck).
- Koch, Karl-Friedrich u. a., 1998: Ist der Rechtsstaat dem Verbrechen noch gewachsen? Bericht über die Arbeitstagung 1997 des BKA „Neue Freiheiten, neue Risiken, neue Chancen - Aktuelle Kriminalitätsformen und Bekämpfungsansätze. In: Kriminalistik, H. 1/1998, S. 2-11.
- Kreißl, Reinhard, 1986: *Soziologie und soziale Kontrolle. Die Verwissenschaftlichung des Kriminaljustizsystems*. München (Profil).
- Kreißl, Reinhard, 1989: Soziologie und soziale Kontrolle. Mögliche Folgen einer Verwissenschaftlichung des Kriminaljustizsystems. In: Beck/Bonß 1989, S. 420-456.
- Kretschmer, Ernst, 1951: *Körperbau und Charakter: Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*. 20., wesentlich verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin/Göttingen/Heidelberg (Springer).
- Kudszus, Winfried, Hrsg., 1977: *Literatur und Schizophrenie. Theorie und Interpretationen eines Grenzgebiets*. München/Tübingen (dtv/Niemeyer).
- Kunz, Karl-Ludwig, 1994: *Kriminologie. Eine Grundlegung*. Bern/Stuttgart/Wien (Haupt).
- La Fontaine, Jean de, 1987: *Fabeln*. Stuttgart (Reclam).
- Lackner, Karl, 1997: *StGB. Strafgesetzbuch mit Erläuterungen*. 22., neubearb. Aufl. des von Eduard Dreher und Hermann Maassen begr. Werkes. München (Beck).
- Lamnek, Siegfried, 1990: *Theorien abweichenden Verhaltens*. 4. Aufl. München (Fink).
- Langelüddeke, Albrecht, 1971: *Gerichtliche Psychiatrie*. 3. Aufl. Berlin (de Gruyter).
- Laplace, Pierre Simon de, 1812: Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit. In: Meyenn 1990, S. 378-383.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1979 (1714): *Monadologie*. Stuttgart (Reclam).

- Lemke, Thomas, 1997: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg (Argument).
- Lévi-Strauss, Claude, 1967: *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Lévi-Strauss, Claude, 1975: *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Lewin, Kurt, 1931: Der Übergang von der Aristotelischen zur Galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie. In: Ders., 1981: *Werke. Bd. 1: Wissenschaftstheorie I*. Hrsgg. von Carl-Friedrich Graumann. Bern/Stuttgart (Huber/Klett-Cotta), S. 233-278.
- Lewin, Kurt, 1939: Feldtheorie und Experiment in der Sozialpsychologie. In: Lewin 1963, S. 168-191.
- Lewin, Kurt, 1946: Verhalten und Entwicklung als eine Funktion der Gesamtsituation. In: Lewin 1963, S. 271-329.
- Lewin, Kurt, 1963: *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften*. Bern (Huber).
- Leygraf, Norbert, 1988: *Psychisch kranke Straftäter. Epidemiologie und aktuelle Praxis des psychiatrischen Maßregelvollzugs*. Berlin/Heidelberg/New York (Springer).
- Lichtenberg, Georg Christoph, 1778: *Über Physiognomik*. In: Ders., 1994: *Schriften und Briefe. Bd. III: Aufsätze, Entwürfe, Gedichte, Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche*. Frankfurt/M. (Zweitausendeins), S. 256-295.
- Lindenberg, Michael, 1997: *Ware Strafe. Elektronische Überwachung und die Kommerzialisierung strafrechtlicher Kontrolle*. München (AG-SPAK).
- Linke, Detlef, 1996: Menschenrechte in den Biowissenschaften. In: *Lette International*, H. 35, IV. Vj./1996, S. 14-17.
- Lipschutz, Seymour, 1977: *Allgemeine Topologie. Theorie und Anwendung*. Düsseldorf (McGraw-Hill).
- Lüdtke, Alf, Hrsg., 1992: *»Sicherheit« und »Wohlfahrt«. Polizei, Gesellschaft und Herrschaft im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Luhmann, Niklas, 1988: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Luhmann, Niklas, 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde., Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Lurija, Aleksandr R., 1986: *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*. Weinheim (VCH).
- Lurija, Alkesandr R., 1992: *Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie*. Reinbek (Rowohlt).

- Malsch, Thomas, 1997: Die Provokation der „Artificial Societies“. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 26, H.1/1997, S. 3-21.
- Malsch, Thomas u. a., 1996: Sozionik: Expeditionen ins Grenzgebiet zwischen Soziologie und Künstlicher Intelligenz. In: *KI*, H.2/1996, S. 6-12.
- Mandelbrot, Benoît B., 1991: *Die fraktale Geometrie der Natur*. Basel/Boston/Berlin (Birkhäuser).
- Mannheim, Hermann, 1974: *Vergleichende Kriminologie*. 2. Bde. Stuttgart (dtv/Enke).
- Marx, Karl, 1969 (1845): „Thesen über Feuerbach“. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1969: *Werke*. Bd. 3, Berlin (Dietz), S. 5-7.
- Marx, Karl, 1974 (1858): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin (Dietz).
- Marx, Karl/Engels Friedrich, 1969 (1845-1846): *Die deutsche Ideologie*. In: Dies., 1969: *Werke*. Bd. 3, Berlin (Dietz), S. 9-530.
- Maturana, Humberto R., 1985: *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. 2., durchges. Aufl. Braunschweig/Wiesbaden (Vieweg).
- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco, 1987: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Bern/München (Scherz).
- Meschkowski, Herbert, Hrsg., 1991: *Moderne Mathematik*. München (Piper).
- Meyenn, Karl von, Hrsg., 1990: *Triumph und Krise der Mechanik*. München (Piper).
- Montaigne, Michel de, 1992: Von der Erfahrung. In: Ders., 1992: *Essais*. Zürich (Manesse), S. 842-885 (3. Buch, XIII. Essais der Gesamtausgabe).
- Moreno, Jakob L., 1989: *Psychodrama und Soziometrie*. Hrsgg. von Jonathan Fox. Köln (Edition HP).
- Müller, Jürgen, Hrsg., 1993: *Verteilte Künstliche Intelligenz: Methoden und Anwendungen*. Mannheim (BI).
- Mumford, Lewis, 1977: *Mythos der Maschine: Kultur, Technik und Macht*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Narr, Wolf-Dieter, 1998: Lernen von den Lebenslänglichen. In: Komitee für Grundrechte und Demokratie e. V., Hrsg., 1998: *Lebenslänglich*. Köln (Eigenverlag), S. 113-122.
- Negri, Antonio, 1982: *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin (Wagenbach).
- Negri, Antonio/Hardt, Michael, 1997: *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*. Berlin (Edition-ID).
- Nietzsche, Friedrich, 1930 (1882): *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig (Kröner).

- Nietzsche, Friedrich, 1930a (nach Entwürfen von 1887): *Der Wille zur Macht*. Hrsgg. von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast. Leipzig (Kröner).
- Nietzsche, Friedrich, 1967 (1891): *Also sprach Zarathustra*. In: Ders., 1967: *Werke in zwei Bänden*. Bd. 1, hrsgg. von Ivo Frenzel. München (Hanser), S. 545-778.
- Nietzsche, Friedrich, 1976 (1885/1889): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart (Kröner).
- Nowara, Sabine, 1995: *Gefährlichkeitsprognosen bei psychisch kranken Straftätern*. München (Fink).
- Oppitz, Michael, 1975: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Otte, Michael, 1994: *Das Formale, das Soziale und das Subjektive: eine Einführung in die Philosophie und Didaktik der Mathematik*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Peirce, Charles S., 1983: *Phänomen und Logik der Zeichen*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Piaget, Jean, 1973: *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Piaget, Jean, 1976: *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*. Stuttgart (Klett).
- Piaget, Jean/Inhelder, Bärbel, 1980: *Die Psychologie des Kindes*. Frankfurt/M. (Fischer).
- Pierce, John R., 1965: *Phänomene der Kommunikation*. Düsseldorf/Wien (Econ).
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle, 1990: *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*. München (Piper).
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle, 1993: *Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten*. München (Piper).
- Rammert, Werner, Hrsg., 1995: *Soziologie und künstliche Intelligenz. Produkte und Probleme einer Hochtechnologie*. Frankfurt/M./New York (Campus).
- Rammstedt, Otthein, 1992: Risiko. In: Ritter/Gründer 1971ff. (Bd. 8, erschienen 1992), S. 1045-1050.
- Rasch, Wilfried/Kühl, Klaus-Peter, 1977: Psychologische Kriterien für die Unterbringung in einer sozialtherapeutischen Anstalt. In: Wilfried Rasch, Hrsg., 1977: *Forensische Sozialtherapie*. Heidelberg/Karlsruhe (Müller), S. 203-259.
- Rasch, Wilfried, 1986: *Forensische Psychiatrie*. Stuttgart (Kohlhammer).
- Reich, Karin, 1985: *Carl Friedrich Gauß: 1777-1855*. 2. Aufl., Gräfeling (Moos).
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried, Hrsg., 1971ff.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt/Basel/Stuttgart (Wiss. Buchges./Schwabe).

- Röttgers, Kurt u. a. 1980: Macht. In: Ritter/Gründer 1971ff. (Bd. 5, erschienen 1980), S. 585-631.
- Röttgers, Kurt, 1990: *Spuren der Macht*. Freiburg/München (Alber).
- Rusche, Georg/Kirchheimer, Otto, 1974: *Sozialstruktur und Strafvollzug*. Frankfurt/M. (eva).
- Russell, Bertrand/Whitehead, Alfred North, 1986 (1925): *Principia Mathematica*. Vorwort und Einleitungen. Mit einem Beitrag von Kurt Gödel. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Sacks, Oliver, 1987: *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*. Reinbek (Rowohlt).
- Sacks, Oliver, 1989: *Der Tag, an dem mein Bein fortging*. Reinbek (Rowohlt).
- Sacks, Oliver, 1995: *Eine Anthropologin auf dem Mars*. Reinbek (Rowohlt).
- Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian, Hrsg., 1986: *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Sartre, Jean-Paul, 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek (Rowohlt).
- Saussure, Ferdinand de, 1967: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Aufl. Berlin (de Gruyter).
- Schlichting, Joachim, 1993: Energie, Entropie, Synergie. Ein Zugang zur nichtlinearen Physik. In: MNU, 46/3 (1993), S. 138-148.
- Schulz, Christa/Wambach, Max, 1983: Das gesellschaftssanitäre Projekt. Sozialpolizeiliche Erkenntnisnahme als letzte Etappe der Aufklärung? In: Wambach 1983, S. 75-88.
- Sennett, Richard, 1998: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin (Berlin Verlag).
- Serres, Michel, 1981: *Der Parasit*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Simon, Fritz B., Hrsg., 1997: *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Sobel, Dava, 1996: *Längengrad. Die wahre Geschichte eines einsamen Genies, welches das größte wissenschaftliche Problem seiner Zeit löste*. Berlin (Berlin Verlag).
- Sohn-Rethel, Alfred, 1970: *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Spinoza, Baruch, 1967 (1670): *Der Theologisch-politische Traktat*. 2. Aufl., übersetzt von Jakob Stern (1886). Leipzig (Reclam).
- Spinoza, Baruch, 1977 (1660/1677): *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate*. 5. Aufl., übersetzt von Carl Gebhardt (1922). Hamburg (Meiner).
- Spinoza, Baruch, 1987 (1675): *Ethik*. 3. Aufl., übersetzt von Jakob Stern (1888). Köln (Röderberg).

- Varela, Francisco, 1990: *Kognitionswissenschaft - Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Varela, Francisco u. a., 1992: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis*. Bern/München/Wien (Scherz).
- Wambach, Max, Hrsg., 1983: *Der Mensch als Risiko*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Watzlawick, Paul u. a., 1969: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern (Huber).
- Weber, Max, 1919: Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3., erweiterte u. verbesserte Aufl., hrsgg. von Johannes Winckelmann. Tübingen (Mohr) 1968, S. 582-613.
- Weber, Max, 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen (Mohr).
- Wegener, Bernhard, 1989: Seelische Abartigkeit (§ 20 Strafgesetzbuch). In: *Kritische Justiz*, H. 3, Jg. 22/1989, S. 316-328.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, 1979: Materie, Energie, Information. In: Ders., 1979: *Die Einheit der Natur*. München (Hanser), S. 342-366.
- Weizsäcker, Ernst von, 1974: Erstmaligkeit und Bestätigung als Komponenten der pragmatischen Information. In: Ders., Hrsg., 1974: *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*. Stuttgart (Klett), S. 82-113.
- Wiener, Norbert, 1992 (1948): *Kybernetik: Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*. Düsseldorf u. a. (Econ).
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. (Werkausgabe, Bd. 1) Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Zimpel, André, 1994: *Entwicklung und Diagnostik*. Münster/Hamburg (Lit).
- Zimpel, André, 1995: Geistige Behinderung und die unterschiedliche Rolle der Intellektuellen in Ost- und Westdeutschland. In: *fib e.V.* 1995, S. 287-320.
- Zimpel, André, 1995a: Die physiologische Methode. In: Hans Wocken, Red., 1995: *Geschichten aus der Geschichte der Behindertenpädagogik*. (Skripte zur Behindertenpädagogik Nr.1/1995) Hamburg (nicht publiziertes Vorlesungsskript), S. 123-137.
- Zimpel, André, 1998: Der Wille zur Norm. Zur Rolle der Eigenzeit in der geistigen Entwicklung. In: *Behinderte in Familie, Schule und Gesellschaft*, Jg. 21, 2/98, Graz, S. 29-50.

# Anhang

Tabelle 1: „Hauptdiagnosen der Gutachten im Erkennungsverfahren (N = 1.973)“ (Quelle: Leygraf 1988, 212)

<i>Hauptdiagnose</i>	<i>Patienten</i>	
	abs.	%
hirnorganische Störung	131	6,6
schizophrene Psychose (einschl. paranoider Syndrome)	700	35,4
affektive Psychose	21	1,1
Persönlichkeitsstörung (ohne Minderbegabung)	301	15,3
Persönlichkeitsstörung (mit Minderbegabung)	420	21,3
intellektuelle Behinderung mit deutlichen Verhaltensstörungen	315	16,0
primäre Suchterkrankung	85	4,3
Summe	1973	100,0

Tabelle 2: „Sozialschichtverteilung (entsprechend der Sozialschicht der Primärfamilie) gegliedert nach Früh-/Spätdelinquenz (N=1.946, da bei 27 Patienten die Sozialschicht der Herkunftsfamilie nicht erhebbbar war)“ (Quelle: Leygraf 1988, 243)

<i>Sozialschicht der Herkunftsfamilie</i>	<i>frühdelinquente    spätdelinquente Patienten</i>				<i>Summe 1</i>	
	abs.	%	abs.	%%	abs.	%
Oberschicht und obere Mittelschicht (I)	25	1,6	14	3,3	39	2,0
Mittlere Mittelschicht (II)	62	4,1	33	7,9	95	4,9
Untere Mittelschicht (III)	229	15,0	118	28,2	347	17,8
Obere Unterschicht (IV)	382	25,0	120	28,6	502	25,8
Untere Unterschicht und sozial Verachtete (V)	829	54,3	134	32,0	963	49,5
Summe 2	1527	100,0	419	100,0	1946	100,0

chi<sup>2</sup>=81,3; df=4; p<0,001