

Carmen Dege

Die Lüge und das Politische

Freiheit und Sicherheit in der Präventionsgesellschaft



Psychosozial-Verlag

Carmen Dege
Die Lüge und das Politische

Die Reihe **SUBJEKTIVITÄT UND POSTMODERNE** bietet ein Forum für avancierte Arbeiten über psychologische Phänomene der »Postmoderne«. Dabei werden sowohl theoretische Arbeiten vorgestellt, als auch Arbeiten, die auf der Grundlage empirischer Untersuchungen einen Beitrag zur theoretischen Reflexion leisten.

In theoretischer Perspektive wird eine Rezeption poststrukturalistischer Positionen in den Diskurs der Psychologie vorgeschlagen. Die Gegenstände des psychologischen Diskurses existieren nicht unabhängig von diesem. Unser Fühlen und Denken, unser Wahrnehmen und Begehren, unsere Angst, unsere Trauer, unsere Freude, unsere Leidenschaft, unser Handeln, selbst unser Ich, kurz das Psychische wird durch unsere Rede darüber nicht nur geformt, sondern konstituiert.

Das Paradigma der Empirie ist deshalb das der »qualitativen« Forschung: die narrative Rekonstruktion der Geschichte von Subjekten im Rahmen der Beziehung zwischen Forscher und befragtem – sich selbst – befragendem Subjekt.

Die Situation der »Postmoderne« ist dadurch gekennzeichnet, dass dem Subjekt für diese Rekonstruktion kein verbindlicher Rahmen mehr zur Verfügung steht, wie ihn die alten Meta-Erzählungen noch geliefert hatten: jene der Wissenschaft, Religion, Philosophie, Kunst, Politik usw. Sie sind als Fiktionen durchschaut, beliebig geworden. Sie tragen die Erzählung der Geschichte des Subjekts nicht mehr. Aber es werden immer wieder neue erfunden (Baudrillard). Unsere Erzählungen sind voll davon: Gespräche über den letzten Film, das neueste Buch, die ultimativen Events. Sie verbergen die Sehnsucht nach der Geschichte, in der wir eine Rolle spielen, unserer Geschichte und verleugnen zugleich die Angst vor ihr.

Die Arbeiten dieser Reihe versuchen, diese Situation des Subjekts in ihren konkreten Äußerungsformen nachzuzeichnen und damit zugleich in die allgemeinere Diskussion einzubringen.

Forschung Psychosozial

SUBJEKTIVITÄT UND POSTMODERNE

HERAUSGEGEBEN VON KLAUS-JÜRGEN BRUDER

Carmen Dege

DIE LÜGE UND DAS POLITISCHE

**FREIHEIT UND SICHERHEIT
IN DER PRÄVENTIONSGESELLSCHAFT**

UNTER MITARBEIT VON MARTIN DEGE

**MIT EINEM VORWORT
VON KLAUS-JÜRGEN BRUDER**

Psychosozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2010 Psychosozial-Verlag

Walltorstr. 10, D-35390 Gießen

Fon: 06 41 - 96 99 78 - 18; Fax: 06 41 - 96 99 78 - 19

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: »Our Crowd« (Lampenschirm),
The Design Laboratory, London 2004

Umschlaggestaltung & Satz: Hanspeter Ludwig, Gießen
www.imaginary-art.net

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
www.majuskel.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-8379-2065-9

*Für Naima Lucienne,
die Geduldige*

»Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden. Nicht wegen des Fanatismus der ›Gerechtigkeit‹, sondern weil all das Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit an diesem Wesen hängt und seine Wirkung versagt, wenn die ›Freiheit‹ zum Privilegium wird.«
(Rosa Luxemburg 1920, S. 109)

INHALT

DER STATUS DER LÜGE IM DISKURS DER MACHT	9
<i>Klaus-Jürgen Bruder</i>	
EINLEITUNG	23
1 SICHERHEIT, SICHERHEITSPOLITIK UND FREIHEIT – WANDLUNGEN DES SICHERHEITSBEGRIFFS IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND SEIT DEN 70ER JAHREN	31
1.1 Die erste Bedrohung des Rechtsstaats – Der Terrorismus der 70er Jahre	36
1.2 Von der Abwehr zur frühzeitigen Bekämpfung – Deutschland auf dem Weg zum Präventionsstaat	40
1.3 Antworten auf die neue Bedrohung nach dem 11. September 2001	47
2 DIE KONZEPTIONEN VON SICHERHEIT UND FREIHEIT IN DER GOUVERNEMENTALITÄTSDEBATTE	53
2.1 Die Bedeutung der Sicherheitsdispositive für die moderne Regierungsrationalität	55
2.2 Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit im Liberalismus	63
2.3 Die Sicherheitsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland im Lichte der Gouvernentalitäts- debatte – Eine Hinführung zur Lüge	75

3	DIE LÜGE	79
3.1	Ideengeschichtliche Perspektiven – Die intentionale Lüge, die politische Lüge und die aussermoralische Lüge	79
3.1.1	Die Lüge als absichtsvolles Verhalten – Zwei beispielhafte Betrachtungen	80
3.1.2	Die Lüge als politische Notwendigkeit – Ideen zu einer Philosophie der Staatsführung	85
3.1.3	Die strukturelle Lüge – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne	94
3.2	Hannah Arendt und das Politische	103
3.2.1	Pluralität und Natalität als Voraussetzungen politischen Handelns	104
3.2.2	Freiheit als Souveränität oder Freiheit als Virtuosität	108
3.2.3	Wo Gewalt ist, soll Macht sein	116
3.3	Fürsorge, Wahrheit, Herrschaft und Meinung – Von den Strukturvoraussetzungen der organisierten Lüge	122
3.3.1	Meinung und Wahrheit – Von der Beschaffenheit und Notwendigkeit eines wesentlich politischen Konflikts	124
3.3.2	Fürsorge und Herrschaft – Wie die Nützlichkeit das Handeln verdrängte	141
3.3.3	Die Konzeption der organisierten Lüge	147
3.4	Die Arendt'sche Lüge im ideengeschichtlichen Vergleich	162
4	DIE BEDEUTUNG DER LÜGE FÜR DAS VERHÄLTNISS VON SICHERHEIT UND FREIHEIT	175
4.1	Die Rolle der Lüge in der Sicherheitsdebatte zwischen Bundesinnenministerium und Bundesverfassungsgericht	177
4.2	Effekte der Lüge – Die Herausbildung eines negativen Freiheitsbegriffs in der aktuellen bundesdeutschen Sicherheitsdebatte	197
	SCHLUSS	207
	LITERATUR	215

DER STATUS DER LÜGE IM DISKURS DER MACHT

KLAUS-JÜRGEN BRUDER

Carmen Dege hat ein sehr schönes Buch vorgelegt. *Die Lüge und das Politische*. Es klingt wie ein altes vertrautes Paar. Jeder kennt es – nur die Politiker erwecken den Eindruck, als begegnete es ihnen zum ersten Mal. Sie rechnen damit, dass man ihnen das Schauspiel abnimmt. Während der auf den Wähler reduzierte Bürger seine Enttäuschung mit der Formel von der Politik als einem »schmutzigen Geschäft« verschluckt, tut der Politiker alles, um den Eindruck nicht beschädigen zu lassen, es handle sich dabei – wenn sie denn schon nicht mehr zu leugnen sind – um die Lügen eines Einzelnen, um dessen ganz persönliche Verfehlungen, während das Corps der politischen Klasse, wie die Medien sie, und damit sich selbst eingeschlossen, so gerne nennen, sich durch pebble Instrumente wie Untersuchungsausschüsse jedes Mal von Neuem davon zu reinigen beflissen zeigt.

Die Lüge und das Politische – Transformationen von Freiheit und Sicherheit in der Präventionsgesellschaft: Der zweite Teil des Titels von Carmen Dege kündigt an, dass es sich nicht um »muckraking« (»Schmutz aufwirbeln«) handelt, in der sicheren Erwartung, er lege sich wieder, sondern um etwas Grundlegendes. Es geht um die Analyse eines politischen Projekts jenseits der Alltagsroutine des politischen Geschäfts, etwas vom Rang dessen, was Kanzlerin Merkel vielleicht unter »Vision« verstanden wissen möchte, jedoch näher an der Realität als »Vision«, nämlich anschauliches Handwerk des Politischen im großen Entwurf, Transformation eben.

Carmen Dege hat den Widerspruch zwischen »Freiheit« und »Sicherheit«, der in der veröffentlichten Diskussion der Medien in zentrale Position geschoben und zum »Zielkonflikt« erklärt worden war, als den Widerspruch der Transformation des rechtspolitischen Diskurses in der BRD in einen Präventionsdiskurs aufgezeigt, mit dessen Hilfe es gelang, »Sicherheit« zum wesentlichen Garanten der »Freiheit« erklären zu können. Damit hat sie die Ebene des Diskurses in den Mittelpunkt der Analyse gerückt – ohne allerdings die Ebene des (politischen) Handelns zu vergessen.

Transformation der Gesellschaft: Politiker sprechen nicht gerne davon. Sie sprechen, wie Merkel, lieber von Vision. Haben wir damit bereits die Struktur der Lüge (und damit die Verbindung zum 1. Teil des Arbeitstitels von Carmen Dege)?

Den Lügner und den Politiker hatte Hannah Arendt auf eine Ebene gestellt: als Männer der Tat. Beide wollten die Welt, wie sie ist, verändern, konzediert sie ihnen. Beide behaupten deshalb etwas, was nicht so ist, d. h., sie stellen die Welt dar, wie sie zwar nicht ist, aber wie sie sie haben und durch ihr Handeln herstellen wollten. Das ist wahrscheinlich eine Idealisierung – des Lügners wie des Politikers. Es ist wahrscheinlich schwer aufrechtzuerhalten, dass aller Lüge dieser Veränderungswunsch zugrunde liegt. Was aber richtig ist: Die Lüge – angesiedelt auf der Ebene des Sprechens (nicht der Sprache) als Argument – verändert gleichwohl die Realität (außerhalb des Sprechens). Vielleicht gerade, weil sie eine Lüge ist? Was heißt aber dann Veränderung der Realität? Welcher Realität? Welche Veränderung?

»Freiheit durch Sicherheit« oder »Mehr Freiheit durch mehr Sicherheit«; so könnte man die Parolen nennen, mit denen die gegenwärtige »Transformation« begleitet wird, die Carmen Dege zum Gegenstand ihrer Analyse genommen hat: die Transformation vom »Sozialstaat« zum »Kontrollstaat«. Sind die Reichen und Mächtigen, die Herrschenden, »egoistischer« (»gieriger«) geworden? Oder haben sie den Mut, sich zu zeigen, weil »die Mauer« gefallen ist, hinter der wir Bürger vor ihrem Egoismus geschützt waren? Oder werden sie »gezwungen«, weil die »Globalisierung« (also die Konkurrenz – wie immer schon) sie zwingt? Mit der Gegenüberstellung »Freiheit gegen Sicherheit« werden diese eben gestellten Fragen nicht beantwortet. Sie tauchen gar nicht als Fragen auf –

ist das bereits die Struktur der Lüge? Die Veränderung (»Transformation«) der »Freiheit« durch deren Subvertierung mit »Sicherheit« – was hat das mit der Lüge zu tun?

Die Lüge charakterisiert sich durch die Struktur der »Duplizität« (Lacan 1958–59, S. 122), das bedeutet eine Art »Doppelzüngigkeit«, es wird also etwas anderes gesagt (S_2), als man denkt (S_1).

$$\frac{S_2}{S_1}$$

Kompliziert ist diese Vorstellung allerdings aufgrund der Inkompatibilität der Ebenen von »Denken« (S_1) und »Sagen« (S_2). Etwas anderes sagen, als man denkt – oder »objektiver« ausgedrückt: als zu sagen wäre (und als die Lügner sicher »an einem anderen Ort, zu einer anderen Zeit« gegenüber anderen Personen gesagt haben oder sagen werden). Daher die Berechtigung der »Verschwörungstheorie«: die notwendige Ergänzung der »Geheimdiplomatie«, der Beratungen unter »Ausschluss der Öffentlichkeit«.

Darin liegt die Schwierigkeit jeder wissenschaftlichen Arbeit über Diskurse, dass dieses, »was jemand denkt«, nicht ebenso zugänglich ist wie das, was jemand sagt; dass wir auf Mutmaßungen, Hypothesen und Konstruktionen angewiesen sind. Wir haben zwar, streng genommen, die Möglichkeit, das Gesagte (S_2) auf seine (inneren) Widersprüche oder seine rationale Stimmigkeit zu überprüfen, um von daher beurteilen zu können, ob die Aussage sinnvoll, wahrscheinlich oder unsinnig ist. Aber wir haben damit immer noch nicht die Ebene des Gedachten (S_1), des Nicht-Gesagten, erreicht. Wir können nur feststellen, dass das Gesagte nicht »gemeint« sein kann – aber was ist dann gemeint? Tatsächlich feststellen, dass S_2 nicht mit S_1 übereinstimmt, können wir erst hinterher, wenn die Entscheidung gefallen ist und die Konsequenzen zu tragen sind – und zwar nicht von denen, die uns ein S_2 für ein S_1 vorgemacht haben, sondern von uns, den Betrogenen. (Beispielhaft wären hier die Versprechungen der momentanen Regierungsparteien.)

Noch einmal zur Erinnerung: Neben der Ebene des Gesagten, des Diskurses (S_2), gibt es die Ebene des Nicht-Gesagten (S_1).

$$\frac{S_2}{S_1}$$

(S₁): Das kann das Verschwiegene, »nur« Gedachte sein, es kann aber auch das Handeln sein.

Dass die beiden Ebenen S₁ und S₂ nicht übereinstimmen, ist ein Ärgernis für den Belogenen und wird durch eine Verurteilung als »Lüge« zu verhindern versucht. S₂ (die Ebene des Sprechens, der Äußerung) ist also nicht fest verbunden mit S₁, der Ebene der »Bedeutung«, also der »Absicht« einer Äußerung. Laut Lacan »gleitet« der Signifikant (S₂) über dem Signifikat (S₁).

$$\frac{S_2}{S_1}$$

Das wäre sozusagen eine »condition humaine«: etwas, was die »Lüge« möglich macht, ein strukturelles Moment des Sprechens, in der Struktur der Nicht-Identität des Anderen gründend. Und das ist wiederum die Bedingung dafür, dass die Macht bzw. die Herrschaft der Mächtigen sich entfalten kann – ohne dass die Objekte der Herrschaft davon etwas mitbekommen bzw. »zu spät« davon erfahren, erst wenn sie bereits zugestimmt haben: das Modell des »Trojaners«.¹

Entscheidend ist, dass der Lügner mit der Struktur der »Duplicité« (Lacan 1958–59, S. 122) arbeitet, mit der Differenz zwischen Gesagtem, Behauptetem, Sichtbarem, Hörbarem einerseits und dem Nicht-Sichtbaren, Verschwiegenen andererseits. Diese fehlende Korrelation der Ebenen ist der Grund dafür, dass man von der Ebene des Gesagten nicht auf die des Verborgenen schließen kann. Dass aber gleichzeitig dieses »Gleiten« des Sichtbaren über dem Unsichtbaren (Lacan) nicht dem allgemeinen Bewusstsein selbstverständlich ist, sondern dass der Zuhörer immer eine viel festere Bindung zwischen beiden Ebenen annimmt, oder immer wieder versucht, das Verborgene aus dem Gehörten zu erschließen, damit arbeitet der Lügner.

1 Wobei die Verkehrung interessant ist, nennt man doch heute »Trojaner« nicht die Einwohner von Troja, sondern die Feinde Trojas, die sich im Bauch jenes Pferdes versteckt hatten, das die Trojaner arglos in ihre Mauern geholt und damit den Zerstörern ihre Stadt öffneten.

Carmen Dege lässt sich auf diese Ebene des S_2 , des Gesagten des Diskurses, ein: »Freiheit gegen Sicherheit«. Leuchtet die Gegenüberstellung ein? Man ist versucht, die Ebene zu wechseln. Ist es »wahr«, was die Vertreter der »Sicherheit« behaupten? Dass unsere Sicherheit in dem Maße gefährdet sei, dass sich ihr Schutz gegen die Freiheit richten muss?

Doch wissen wir denn wirklich, was die »Wahrheit« ist? Ob es »die Terroristen« gibt, was deren Pläne sind und ob das, was uns vorgeschlagen wird, eine sinnvolle Antwort auf ihre Aktionen ist? Lohnen sich die »Kosten« dieser Antwort, gemessen an ihren Ergebnissen und Folgen? Allerdings sehen wir, dass die Vertreter der Position »Unsere-Sicherheit-ist-gefährdet-Freiheit-muss-eingeschränkt-werden« Schritte unternehmen oder vorschlagen, die die Sicherheit selbst bedrohen, z. B. militärische Zwangsmaßnahmen gegen Regionen und den dort lebenden Bevölkerungen.

Also: $\frac{S_2}{S_1}$ – ihr Handeln (S_1) widerspricht ihrem Reden (S_2).

Um das zu verstehen, braucht man Erklärungsansätze (für das unbekannte S_1) wie:

- die Verantwortlichen sind nicht richtig beraten, aufgeklärt, in ihrem Horizont beschränkt (eher unwahrscheinlich) oder:
- die Verantwortlichen handeln in vollem Bewusstsein für die Folgen, kalkulieren die zunehmende Bedrohung der Sicherheit der ihnen anvertrauten Bevölkerung ein.

Also: $\frac{S_2}{S_1}$ – sie »sagen« etwas (S_2) anderes, als sie »denken« (S_1).

Die Rede über »Sicherheit« verdeckt, was sie mit ihrem Handeln, das die Sicherheit gerade gefährdet, beabsichtigen. Sicherheit bedeutet noch etwas anderes: Wenn sie diese der Freiheit entgegensetzen – obwohl Sicherheit nicht notwendigerweise und vorn vornherein gegen die Freiheit stehen muss –, dann könnte gerade der Sinn der Rede über Sicherheit darin bestehen, die Absicht, die Freiheit einzuschränken, zu verdecken.

Fazit: Ergebnis der hinter dieser Debatte stehenden Politik ist, dass die Freiheit eingeschränkt, die Sicherheit jedoch nicht vergrößert wird – sogar im Gegenteil. Das wäre die Lüge: etwas anderes zu tun bzw. bewirken, als vorher behauptet. Die Versprechen der Politiker stimmen nicht mit den Ergebnissen ihrer Handlungen überein.

Die Struktur der Lüge: $\frac{S_2}{S_1}$

Was ist das Auszusagende, wofür steht » S_1 «? Was bedeutet, dass etwas »versteckt«, also verschwiegen wird? Es heißt ja nur, dass durch die Einschränkung der Freiheit die Sicherheit vergrößert werde. Aber es wird nicht gesagt, für wen.

Wir sind es, die annehmen, dass es jedes Mal für denselben sei, dass wir Bürger es seien, deren Sicherheit durch die Einschränkung unserer Freiheit erhöht werde. Wir haben jedes Mal dasselbe Subjekt angenommen, in S_2 wie in S_1 . Wir kamen nicht auf die Idee, dass das Subjekt ein anderes sein könnte. Durch die Einschränkung unserer Freiheit wird nicht unsere Sicherheit erhöht, sondern die anderer, z. B. der Polizei, des Staatsapparats und derjenigen, deren Sicherheit der Staatsapparat tatsächlich zu erhöhen hat.

Das ist, was Lacan mit dem »Diskurs des Herrn« gemeint hat, der durch den Diskurs der Medien versteckt wird.

$\frac{S_2}{S_1}$: S_2 versteckt S_1 , der Diskurs der Medien den Diskurs des Herrn.

Die Struktur der Lüge besteht darin, dass das Subjekt der Aussage ein anderes ist als das des Auszusagenden. Und darin liegt zugleich der Grund der Wirkung dieses Versteckspiels: Die (in S_1) gemeinten Subjekte können der Behauptung (in S_2) zustimmen. Sie gehören tatsächlich zu denen, deren Sicherheit erhöht wird, wenn die Freiheit der anderen, der Bürger, eingeschränkt wird (– deshalb: »Dahinter steckt immer ein kluger Kopf«). Die weitere Wirkung dieses Versteckspiels ist, sich selbst zu den »Klugen Köpfen« rechnen, deren Sicherheit erhöht wird, wenn die Freiheit der anderen beschnitten wird.

Die Ebene (S_2) des Sprechens, der »Parolen«, ist dazu da, dem Wähler die Richtigkeit der politischen Entscheidungen aufzuzeigen, was meist nicht mehr ist, als ihn von den Parolen zu überzeugen. Denn diese sind bereits die »Message«. Durch sie soll der Bürger als Wähler gewonnen werden, und er wird es auch.

Natürlich »hofft« der Wähler auf etwas, wofür diese Parolen in seinem Verständnis stehen. Aber er wird immer mal wieder entdecken, dass er *sich* getäuscht hat – nein, dass er getäuscht *worden* ist (was wir ja jetzt in großem Stil erleben können). Aber selbst bei hoffnungslosen Parolen, die meistens mit einem »Wir müssen ...« oder »Wir dürfen nicht zulassen ...« und dabei Verzicht, Verlust oder gar Tod androhen,

ist es eine Hoffnung, die die Zustimmung zu diesen Parolen motiviert. Die Hoffnung, sich zum »Herrn« des Handelns zu machen, indem man die Parole als die eigene ausgibt: Die »gepeitschten Hunde, die sich als Helden fühlen« (Adler 1919, S. 15; Lacan 1953, S. 136).

Deshalb kann man die Aussagen (S_2) des Diskurses der Medien, die »Parolen«, als Befehl bezeichnen, der dahinter steht (vgl. Deleuze/Guattari 1980, S. 106f.).

Aber zugleich gilt: Die »Befehle« werden als »Parolen« formuliert, die derjenige als seine eigenen übernehmen und ausführen kann, der sich dadurch zum »Herrn« seiner Parolen macht. Bei den Parolen des Diskurses über die »Freiheit« *durch* »Sicherheit«, den Carmen Dege darstellt, sehen wir nicht nur eine Täuschung über die Handlungen und Absprachen der Transformation und die davon profitierenden Subjekte, sondern eine Transformation der Begriffe selbst, eine Umkehrung (die wiederum die Zustimmung zu ihnen erleichtert).

»Freiheit« und »Sicherheit« werden gegeneinandergestellt, nachdem sie einseitig betrachtet wurden: Freiheit wurde auf den »negativen« Blickwinkel (der Freiheit vor Eingriffen des Staates) reduziert. »Sicherheit« bezog sich allerdings nicht auf die entsprechende Sicherheit vor Eingriffen des Staates, sondern auf den Schutz vor Angriffen »aus dem Jenseits« (des Terrorkabinetts der Sicherheitspolitiker). So kann man die Gleichung aufstellen: Freiheit vor Eingriffen des Staates verringert Sicherheit vor Angriffen aus dem Jenseits. Erhöhung der Sicherheit vor Angriffen aus dem Jenseits erfordert Erhöhung der Eingriffe des Staates in die Freiheit des Bürgers.

Dass der Staat gerade der ist, der die »negative« Freiheit (vor den Eingriffen des Staates) beschneidet, macht diesen Eingriff schon wieder zu einer Freiheitsaktion, während die fiktive Sicherheit des Bürgers vor den terroristischen Akten gerade durch die Politik des Staates (gegen die Terroristen) bedroht wird. Die Umdeutung der Begriffe erfüllt auf diese Weise die Funktion der Lüge: das, worum es geht, zu verstecken, indem man das Wort, das es verraten könnte, ebenso wie das, wodurch man etwas versteckt, umdefiniert.

Freiheit durch Sicherheit: Freiheit, die der Staat erlaubt, die ihn nicht stört, durch Sicherheit vor seinen eigenen Bürgern. Denn Freiheit, die die Sicherheit des Staates schützt, garantiert Sicherheit. Man könnte die

Umdeutung auch selbst eine »Transformation« nennen: Transformation des Bewusstseins, des politischen Denkens und damit Voraussetzung des Handelns.

Diese Transformation ist natürlich nicht »Folge der Anschläge des 11. Septembers 2001«. Im Gegenteil. Sie als diese Folge darzustellen ist selbst eine Umkehrung. Wenn wir Brückner und Agnoli von 1967 gelesen haben, dann wissen wir, dass bereits in den Jahren von »68« die Transformation der Demokratie als Folge der Studentenbewegung und der außerparlamentarischen Opposition (APO) verkehrt dargestellt worden war.

Aber diese »Geschichtsvergessenheit« gehört ebenso zu jener Struktur der Verdrängung und Verleugnung, die Carmen Dege richtig beschreibt und der die Absicht (der Herrschenden) zu dieser Transformation zugrunde liegt. Die herrschende Klasse der BRD (der USA nicht weniger) ist keineswegs naiv. Wer das denkt, hat vergessen, was sie zwischen 1918 und 1945 in Deutschland und Europa angerichtet hat. Sie ist – gleichwohl borniert – durchaus weitsichtig, wenn es um die »Wahrung« und »Verteidigung« ihrer höchst eigenen Interessen geht – die man heute schlicht als »Gier« bezeichnet. (Natürlich nicht deren Gier, sondern die der Menschen, die geträumt hatten, ihre Enteignung und Ausbeutung kompensieren zu können, indem sie ihren letzten Groschen in die Spekulationsblasen hineingeworfen hatten.)

Auch hier haben wir wieder das Umdrehen der Verhältnisse. Es ist ein Mittel, eine Strategie der Verdrängung bzw. Verleugnung, die Ursache und deren Wirkung schlichtweg umzudrehen, als sei die gegenwärtige Transformation der Demokratie die Folge der Anschläge von 2001. Wären diese nicht eher als Argument für das forciert nach außen demonstrierte Weiterführen jener in den 60er Jahren veröffentlichten und seitdem weiter betriebenen Transformation zu betrachten?

Es handelt sich ja tatsächlich um einen Krieg. Ein »Krieg gegen den Terror«, der zumindest den »Terrorismus« nicht besiegt und, spätestens damit, unübersehbar ein Krieg des »Westens« gegen »den Islam« geworden ist. Es ist ein Teil des Krieges des »Westens« gegen die ausgebeuteten Völker der Welt – ein Krieg, der sich immer mehr gegen die »eigene« Bevölkerung wendet, die sich immer noch als »Herren« fühlt. Vielleicht widerspricht sie deshalb nicht.

Realität herstellen und im Sinne ihrer Aufrechterhaltung verändern: Die Funktion der Politik wie der Lüge ist tatsächlich die Funktion des Diskurses, den Carmen Dege untersucht. Veränderungen im Sinne der Aufrechterhaltung der Strukturen von Macht und Besitzverhältnissen sind die Funktion des Machtdiskurses. Das ist kein Widerspruch. Das ist eine Beschreibung der Struktur (der Lüge): S_2 – S_1

Im vorliegenden Fall heißt das, über »Freiheit« zu reden, den Diskurs der Freiheit zu führen und in ihn einzugreifen, um ihn zu verändern, auch im Hinblick auf seine Richtung. Hier bedeutet das, ihn in seinem Sinn verkehren, in sein Gegenteil verkehren, in das Gegenteil dessen, den er in der Französischen Revolution erhalten hat: Freiheit vor den Eingriffen und Übergriffen des Staates – wird dieser Eingriff zur Bedingung der Freiheit, zur Voraussetzung ihrer Realisierung. Der Staat müsse eingreifen, er müsse unsere Freiheit einschränken, um unsere Freiheit zu sichern.

Die Bedingung dieser diskursiven Formveränderung ist natürlich die Drohung mit der Bedrohung unserer Sicherheit. Nicht vor dem Staat, sondern vor den Feinden des Staates, die zugleich die Feinde der Bevölkerung sind: die Evokation von Zuständen, die den Staat erst auf den Plan gerufen hatten – so in der selbstbespiegelnden Geschichtsschreibung (Hobbes): »Verhinderung des Krieges aller gegen alle.«

Inzwischen hat man den Eindruck, als hätten ganz andere Themen und Probleme den Freiheit-durch-Sicherheit-Diskurs abgelöst. Dass »die Freiheit« eingeschränkt werden müsse, scheint kaum mehr der Rechtfertigung durch die »Sicherheitserfordernisse« bedürftig, wenn die Internetsurfer ihre »Privatsphäre« freiwillig preisgeben: Die Transformation der Demokratie erscheint durch die der Subjekte sanktioniert.

Werden überhaupt noch Diskurse geführt oder wird nicht vielmehr nur noch »brutalstmöglich durchregiert«? Der Eindruck täuscht keineswegs: Es ist, als hätte die Regierung die Mühe aufgegeben, die Bevölkerung für ihre Politik zu gewinnen, als würde sie vollkommen losgelöst und unbeeindruckt von der Meinung der Mehrheit ihre Ziele verfolgen. Sei es in der Frage der Kriegsführung, wo inzwischen vier Fünftel der Bevölkerung gegen eine Fortsetzung und für den Rückzug aus den Kriegsgebieten sind, sei es in der Frage der »Bewältigung der Krise«, in der die Manager und Führungsgruppen der Banken und Betriebe die skrupellose Enteignung der Bevölkerung durch Herabdrücken der Löhne, Abbau der

sozialen Sicherungssysteme und Vernachlässigung der infrastrukturellen Einrichtungen mit staatlicher Finanzierung und Ermunterung auf neuem Niveau fortsetzen können – jetzt, nachdem sie das Finanzsystem an den Rand des Zusammenbruchs geführt hatten.

Aber trotz der anscheinenden Unberührtheit von den verheerenden Wirkungen ihres politischen Handelns auf das Leben und den Alltag breiter Schichten der Bevölkerung wird weiter gelogen: »Rettung der Banken« nennt man die ermunternde Subventionierung derer, die das Vermögen der Bevölkerung verzockt haben. »Krieg gegen den Terrorismus« nennt man weiterhin den Krieg gegen die Bevölkerung in Afghanistan, Irak, demnächst auch in Haiti, um den lange vorbereiteten Krieg gegen die unbotmäßigen Schmutzkinder im Hinterhof (der USA, d. h. des Westens) zu führen.

Dass die Regierung etwas anderes tut, als den Willen der Bevölkerung auszuführen, ist ein Widerspruch zu ihrem verfassungsmäßigen Auftrag und zum Teil zu ihrem – wann immer es ihr nötig erscheint, vor allem vor den Wahlen – erklärten Selbstverständnis. Diesen Widerspruch dadurch aus der Welt zu schaffen, dass man ihn leugnet, dass man etwas anderes behauptet als man tut, ist der Versuch, den Diskurs trotzdem zu führen, obwohl man nichts zu sagen hat bzw. nichts von dem sagen will, was zu sagen wäre.

Es werden also weiterhin Diskurse geführt – nach dem Schema $\frac{S_2}{S_1}$.

Es haben sich nur die »Begriffe« geändert, besser: die Reizwörter, mit denen die Diskurse bestückt werden. Geblieben ist der Diskurs selbst bzw. die Struktur der Diskurse: etwas anderes zu sagen als man »bewirkt«. Dass man das nicht Lüge nennen soll, ist selbst Teil der Strategie – der Verwirrung und Ablenkung.

Befassen wir uns zunächst mit dem Diskurs der Menschenrechte. Dieser hat noch am ehesten etwas mit dem Freiheit-durch-Sicherheit-Diskurs zu tun. Allerdings geht es nicht mehr um die Legitimation der Freiheitseinschränkung durch die Notwendigkeit der Sicherheit, sondern scheinbar um die Kritik an deren Einschränkung – durch die »Verletzung der Menschenrechte«. Allerdings wird nicht die Verletzung durch diejenigen kritisiert, die vorher ihre Einschränkung gefordert und als Bedingung des Schutzes der Freiheit dargestellt und durchgesetzt hatten. Mit der Veränderung des Legitimationsdiskurses zum Kritikdiskurs war

zugleich ein Wechsel der Szenerie verbunden: Kritisiert wurden (und werden) nun andere Personen, Staaten – nicht das Personal der BRD und dessen Versprechungen und Versprecher.

Dadurch wurde dieser Wechsel des Diskurses möglich. Und eben dadurch ist er auch derselbe, der er vorher war: Er ist immer noch ein Legitimationsdiskurs. Nur liegt das legitimierende Argument jetzt nicht mehr »innerhalb« des Landes der Kritiker, sondern »außerhalb«: Die zu kritisierenden und kritisierten Verletzungen der Menschenrechte und Einschränkungen der Freiheit – in den Ländern außerhalb – lassen das nicht kritisierte Land als nicht zu kritisierendes erscheinen, ja selbst als Hort der Freiheit und der Verwirklichung dieser anderswo verletzten Rechte.

Dass dieser Diskurs nicht darum geführt wird, was er vorgibt zu verteidigen und wem zu seinem Recht zu verhelfen er behauptet, sieht man nicht nur daran, dass er sich um die »Missstände« außen kümmert, statt um die im Inneren. Diese Einseitigkeit der Blickrichtung nach »außen« wird nochmal durch die zusätzliche Blindheit auf einem Auge verdoppelt, das die Menschenrechtsverletzungen in den verbündeten Ländern des »Westens« (und vor allem der USA) nicht sieht, während das andere Auge solche scharf in den Blick nimmt, und zwar ausschließlich in Ländern, die »dem Westen« eher distanziert gegenüberstehen oder von diesem mit »bewaffnetem Misstrauen« verfolgt werden: Venezuela, Bolivien, Kuba, Nordkorea, Iran, bis hin zu China, ja selbst Russland.

Damit legt sich die Vermutung nahe, dass das Wort »Menschenrechtsverletzung« das Kennwort für das andere Gesellschaftsmodell ist, das hinter den Versuchen dieser Länder angenommen wird – zum Teil wohl auch von diesen selbst –, sich nicht ganz »dem Westen« unterzuordnen bzw. auszuliefern, und das in diesen Ländern mit dem Vorwurf angegriffen wird, kurz: das Kennwort des »richtigen« Diskurses – »richtig« im Sinne von Augustin (vgl. Bruder 2009, S. 12f.) – über »den Sozialismus« als »Unrechtsstaat«, sein Signifikant (»S₂«).

»Unrecht«, das mit diesen Staaten und unter ihrem Namen – oder dem des »Sozialismus«, gleichgültig ob er auf der Tagesordnung steht oder nicht, wie in Russland oder gar im Iran – angegriffen wird. Ihre Versuche, sich gegenüber dem »Westen« einen etwas größeren Spielraum des wirtschaftlichen Agierens zu verschaffen und, zu diesem Zweck, die dort

bestehende Ungleichheit von Eigentum und Macht zu verringern. Weil damit nicht nur die Ungleichheit im Inneren dieser Staaten, sondern auch zwischen ihnen und denen des »Westens« infrage gestellt wird – und damit die Ungleichheit innerhalb der westlichen Staaten selbst – bedrohen die Bestrebungen der nach Verkleinerung der Abhängigkeit strebenden Staaten das internationale Ungleichgewicht ebenso wie die der westlichen Staaten. Aus diesem Grunde müssen sie vom »Westen« angegriffen werden. Aber die Bevölkerung des Westens ist der Kriege müde. Deshalb muss der Krieg als gerecht und gerechtfertigt gegen einen Feind der Zivilisation, Kultur, Demokratie und »unserer« Werte geführt werden.

Von daher erscheint der Diskurs um »Freiheit-durch-Sicherheit« nicht mehr wie ein Nachklang der 70er Jahre, sondern geradezu wie ein Vorspiel zur Gegenwart: als Vorbereitung auf das erhöhte »Sicherheitsbedürfnis« des zum Krieg mobilisierenden Staates.

Krieg gegen »Außen« ist immer mit Krieg gegen »Innen« verbunden – gegen den Teil der Bevölkerung, der zum »inneren Feind« erklärt worden war (vgl. Brückner/Krovoza 1976) –, sodass man oft nicht weiß, was zuerst kam und was die Folge davon ist. Der zum Krieg bereite, sich bzw. die Bevölkerung vorbereitende Staat. Das kann man auch im Fall der »Krise« und der Antwort der Regierenden darauf feststellen. Ob ihnen die Sache aus der Hand geglitten ist, dass die Regierung, in der eine der beiden Regierungsparteien den Ton angegeben hatte, die neoliberale Deregulierung nicht mehr bändigen konnte oder ob sie die Krise als Gelegenheit ergriffen hatten, die neoliberale Deregulierung durchzusetzen mit der als Folge erklärten Absicht, die Reichen zu bereichern (woraus die Verarmung der Armen leider die unvermeidlich Folge ist).

In jedem Fall ist der Diskurs der Krise ein verwirrender: mit dem Kennwort der »Gier« als (pseudo-psychologische) Erklärung, und damit: Pseudo-Erklärung der »Krise« wie der »Krise« als Entschuldigung, Beschönigung der Gier – der Gier nämlich der Politiker, ihrer Verantwortungslosigkeit bzw. ihrer umgekehrten »Verantwortung« gegenüber ihren Auftraggebern aus Besitz und Management – die skandalösen Links zur FDP sind davon nur die öffentlich skandalisierten. Die »Gier« wird parallel dazu auch hervorgerufen, indem z. B. der »Neid«-Diskurs durch Veröffentlichung der »Gehälter« der Selbstbediener, der »Boni«, der Steuergeschenke und der »Spenden« angefacht wird.

Das Herstellen von »Fakten« erscheint nicht mehr als »Lüge«, darf nicht mehr Lüge genannt werden – wohl, weil das Wort »Lüge« die Empörung zum Ausdruck bringt oder gar anstacheln könnte. Darüber hinaus ist die Empörung eine notwendige Voraussetzung für die Aktion, sich zur Wehr zu setzen.

Man nennt die Bezeichnung der Lüge als Lüge »moralische« Empörung. Gewiss, die Moral ist der einzige Diskurs, der der Faktizität der *faits accomplis* widerspricht, der die Kraft gibt, zu widersprechen – trotz alledem zu sagen: »Wir sind dagegen.« In diesem Widerstand gegen die feige Macht, die sich hinter der Faktizität der Tatsachen versteckt, richtet sich die verhöhnte Menschlichkeit wieder auf – die »Subjektivität«, die wir verteidigen –, der wir den ihr gebührenden Raum wiedergeben wollen bzw. müssen, wenn wir als Menschen überleben wollen.

Die Empörung ist die »Produktivkraft« der Veränderung: Sie ist in der Lage, die »Fesseln der Produktionsverhältnisse« zu sprengen. Gegen sie werden deshalb alle Register des Spotts, der Diffamierung, der Kriminalisierung gezogen. Die Register des Diskurses, den die Macht führt, um die Fessel der bestehenden Verhältnisse (wieder) anzuziehen. Die Lüge ist das Kennwort, sein Erkennungszeichen sowie der Zugangscodex, in diesem Diskurs. Er ist an ihr zu erkennen, wie sie umgekehrt die Voraussetzung für die Teilnahme an ihm ist. Sie ist die Bedingung seiner Wirkung, obwohl man diese Wirkung nicht spürt, wenn man in den Diskurs eintritt – wie eine Fessel, die er um den ihm Zustimmenden legt.

In diesen Kontext gestellt vermag die Arbeit von Carmen Dege ihre Bedeutung überzeugend zu entfalten, die Funktion der Lüge an einer konkreten historischen und immer noch wirkmächtigen Gestalt dieses Diskurses herausgearbeitet zu haben.

LITERATUR

- Adler, Alfred (1919): Die andere Seite. Eine massenpsychologische Studie über die Schuld des Volkes. Wien (Verlag von Leopold Heidrich). [Reprint (Faksimile) 1994, neu hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Almuth Bruder-Bezzel].
- Bruder, Klaus-Jürgen (2009): Die Lüge: das Kennwort im Diskurs der Macht. In: Bruder, Klaus-Jürgen & Voßkübler, Friedrich: Lüge und Selbsttäuschung. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

- Brückner, Peter & Agnoli, Johannes (1967): Die Transformation der Demokratie. Berlin (Voltaire Verlag).
- Brückner, Peter & Krovoza, Alfred (1976): Innerstaatliche Feinderklärung in der BRD. Berlin (Wagenbach).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1980): Mille Plateaux. Paris. Dt.: Tausend Plateaus – Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin (Merve) 1992.
- Lacan, Jacques (1953): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. Bericht auf dem Kongreß in Rom am 26. und 27. September 1953. In: Lacan, Jacques: Schriften I. Weinheim (Quadrigo Verlag), S. 71–169.
- Lacan, Jacques (1958–59): Das Seminar, Buch VI. Das Begehren und seine Deutung. Zusammenfassende Wiedergabe durch J.-B. Pontalis. Übersetzt von Johanna Drob-nig; unter Mitarbeit von Hans Naumann und Max Kleiner. Zürich (Riss-Verlag) 1998.

EINLEITUNG

*»Sicher ist: die Welt hat sich heute verändert,
wir wissen nur noch nicht wie.«
(Abschluss einer Sondersendung zum 11. September 2001
im Deutschlandfunk)*

Die Ereignisse des 11. Septembers 2001 sind mittlerweile, nach nahezu einem Jahrzehnt, in unzähligen Bereichen wie den Medien, der Literatur oder auch der Wissenschaft aufgearbeitet worden. All diesen Arbeiten wohnt die Suche nach einer Antwort auf die Bedeutung der Ereignisse inne. Alle versuchen in ihren unterschiedlichen Ausrichtungen, eine Antwort auf die Frage nach dem *Wie* der Veränderungen in den letzten acht Jahren zu finden. Bei genauerer Betrachtung der mit dem Ereignis verbundenen Umwälzungen in deutscher und internationaler Politik verschiebt sich der Fokus allerdings von der Singularität dieser Ereignisse hin zu den qualitativen Veränderungen in unmittelbar vorausgehender sowie weiter zurückliegender Zeit. Insbesondere Veränderungen im Verständnis von Sicherheit und Freiheit scheinen essenziell für die Herausbildung gegenwärtiger Strukturen zu sein. Aktuell erzeugt die bundespolitische Diskussion einen Zielkonflikt zwischen beiden Begriffen: Besteht die Notwendigkeit, Freiheitsrechte zugunsten von mehr Sicherheit einzuschränken? Ist Sicherheit gar selbst ein zu schützendes Grundrecht? Stellt sie die Grundvoraussetzung von Freiheit dar? Oder kann es beim Grundrecht auf Freiheit keine Abwägung

geben? Die Debatte verspricht dabei, die Balance zu suchen, womit sie gleichzeitig nahelegt, dass alle Versuche unvollkommen bleiben und sowohl vollkommene Freiheit als auch vollkommene Sicherheit verfehlt werden müssen.

Diese Arbeit fragt konkret nach dem Verhältnis beider Begriffe sowie den damit zusammenhängenden Verständnissen von Freiheit und Sicherheit. Dabei erweitert sie die zu großen Teilen auf der Kompromisslinie von »Wie viel von was ist möglich und wie viel von was ist nötig« geführten Diskussion, indem sie Ansätze aus der politischen Theorie hinzuzieht, die sich nicht – wie im aktuellen politischen Rechtfertigungsdiskurs – mit einer Rückführung auf die Ideengeschichte von Thomas Hobbes und John Locke begnügen. Kern der Arbeit stellt dabei die Entwicklung einer Konzeption der Lüge dar, die einerseits für sich gestellt originäre Antworten auf die unterschiedlichen Philosophien der Lüge gibt und andererseits eine Perspektive auf das erlaubt, was durch die aktuelle Diskussion verborgen, ja notwendigerweise unterdrückt und gerade in dieser Funktion konstitutiv für die Ausprägung spezifischer Verständnisse von Sicherheit und Freiheit wird.

Um an erster Stelle die Wandlungen im Sicherheitsverständnis der Bundesrepublik Deutschland, die untrennbar mit der Frage nach dem den Debatten zugrunde liegenden Freiheitskonzept verbunden sind, zu betrachten, ist es im ersten Kapitel zunächst notwendig, die Begriffe *Sicherheit* und *Freiheit* im herrschenden, bundesdeutschen Diskurs zu verorten. Als wesentlicher Ansatzpunkt dient dabei die Verschiebung der Sicherheitsproblematik in Deutschland seit dem Aufkommen einer terroristischen Bedrohung in den 70er Jahren. Eine Hauptthese ist, dass diese Bedrohung zu einer Anpassung der Rechtsordnung an innerstaatlich verstandene Verteidigungszustände führte und schließlich ein Verständniswandel der Funktion der Grundrechte insgesamt einleitete. Wurden die Grundrechte zunächst als Garant individueller Freiheitsrechte verstanden und waren dem Schutz der individuellen Autonomie gegenüber dem Staat verpflichtet, entwickelten sich die Bürger immer stärker zu Schutzbefohlenen, deren individuelle und kollektive Sicherheit der Staat aktiv zu gewährleisten hatte. Dies hatte zur Folge, dass die Sicherheit zu einem Recht mit Verfassungsrang erhoben wurde, ohne eindeutig grundrechtlich verankert zu sein, was implizierte, dass staatliches Han-

deln zunehmend präventiv verstanden wurde und das Sicherheitsrecht explizit sozialsteuernde Gewalten übertragen bekam. Diese Entwicklung mündete schließlich in die Gesetzgebungen des Sicherheitspaketes I und II sowie weiterer Sicherheitsgesetze als scheinbar unmittelbare Reaktion auf die Ereignisse des 11. Septembers 2001 und der diagnostizierten neuen Gefährdungslage, die eine Umkehr des ursprünglich skizzierten Verhältnisses von Staat und Bürgern nach sich zog: Der Einzelne wird nicht mehr als prinzipiell rechtstreuer Bürger wahrgenommen, sondern als potenzielle Gefahr; die Nichtgefährlichkeit bildet die Ausnahme, die der Bürger für seine Person beweisen muss.

Michel Foucault bezeichnete bereits 1979 die sich in der deutschen Debatte über den innerstaatlichen Terrorismus zuspitzenden Fragen als wesentlichen Schlüssel für das politische Verständnis der Gegenwart. Dieses Verständnis entspricht ihm zufolge einem neuen Machttyp, der sich innerhalb der letzten 200 Jahre herausbildete und als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentlich technisches Instrument die Sicherheitsdispositive begreift. Innerhalb dieses Rahmens geht das zweite Kapitel auf die Herausbildung von Bevölkerung und politischer Ökonomie ein und entwickelt ein den bundesdeutschen Diskurs aufschließendes Verständnis von Sicherheitsdispositiven, die – so eine Kernaussage – dem modernen Staat dazu verhelfen, sich gleichsam selbst zu begrenzen und Mechanismen sozialer Kontrolle zu schaffen, neue Formen der Freiheit zu gewährleisten und dieselbe Freiheit wiederum zu beschränken. Die Konsequenzen der Verquickung von Freiheit und Sicherheit provozieren schließlich eine politische Kultur der Gefahr, eine Ausweitung von Kontrollapparaten und die Entstehung eines Interventionismus, die eine selbstzerstörende Mechanik freiheitlich ausgerichteter Systeme zur Folge hat.

Das durch die Sicherheitsdispositive stark gewandelte Konzept von Freiheit, das zunehmend ein spezifisches, durch staatliche Einschränkungen und an soziale Konventionen gebundenes Handlungsmodell ausbildet, weist nun immer deutlicher auf ein sich wechselseitig bestimmendes Verhältnis von Sicherheit und Freiheit, das jedoch innerhalb der Gouvernamentalitätsdebatte theoretisch unterbestimmt bleibt. Der Sicherheitsbegriff, so die These, welche im Zuge der zweiten Hälfte der Arbeit in den Vordergrund rücken wird, schließt die Ausprägung eines

bestimmten Freiheitsbegriffs mit ein; er hegemonialisiert den Freiheitsbegriff in einer Weise, die der Struktur der *organisierten Lüge* folgt. Der ursprünglich von Platon entwickelte Begriff der *wohlmeinenden Lüge* wird vor allem von Hannah Arendt aufgegriffen und zur *organisierten Lüge* erweitert. Somit wird die politische Lüge maßgeblich modernisiert und von einem klassischen Verständnis der intentionalen Lüge gelöst. Dabei stellen sich interessante Parallelen aber auch Differenzen zu den ihr vorausgehenden Theoretikern der Lüge wie Aurelius Augustinus, Immanuel Kant, Niccolò Machiavelli und Friedrich Nietzsche, deren Betrachtungen kurz erläutert und anschließend mit Arendts Konzept des Politischen und der Lüge in Verbindung gebracht werden. Arendts wesentlicher Beitrag zu einer Konzeption der Lüge besteht im Aufzeigen einer der Lüge innewohnenden Beschränkung politischen Handelns, die den Weg zwischen der politischen Auseinandersetzung von Meinungen und der Etablierung einer Wahrheit verkürzt und eine freiheitsfeindliche Herrschaftsstruktur verschleiert. Inwiefern die Lüge die öffentliche Diskussion umgeht und mit welchen Konsequenzen sie eine einzelne Meinung als Wahrheit zu vermitteln vermag, ist daher die zentrale Frage des dritten Kapitels. An dieser Stelle wird ebenso deutlich, dass Arendt auf originelle Art und Weise mit einer eigenen Konzeption der Lüge Stellung bezieht, die es mit den bekannten Theoretikern der Lüge nicht nur aufnehmen kann, sondern sowohl eine begründete Erwiderung auf die moralisch meist diffamierte, absichtsvolle Lüge als auch eine analytisch wertvolle Weiterführung der durch Nietzsche angestoßenen modernen, strukturellen Lüge leistet. Um der Aussagekraft der Arendt'schen Konzeption der Lüge gerecht zu werden, ist diese Auseinandersetzung besonders detailliert und ausführlich gehalten.

Im vierten Kapitel wird die Bedeutung der Lüge für das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit erschlossen. Dabei ergeben sich drei wesentliche Merkmale: erstens strukturelle, die Lüge ermöglichende Voraussetzungen suggestiver Sprache und tatsachenverschleiender Einschätzungen, zweitens der Supplementcharakter der Sicherheit gegenüber der Freiheit und schließlich drittens ein damit einhergehender Hegemonialisierungseffekt der Freiheit durch die Sicherheit. Wesentliche Folge dieses spezifischen Verständnisses ist die Herausbildung eines vorrangig negativen Freiheitsbegriffs in der aktuellen

sicherheitspolitischen Diskussion, eine Entwicklung, die noch einmal anhand der Debatte zwischen Bundesverfassungsgericht und Innenministerium nachvollzogen wird.

Die Arbeit möchte so zweierlei leisten: Zum einen wird ein aktuell viel diskutiertes Problem nicht nur mithilfe einer vertieften theoretischen Auseinandersetzung beleuchtet, sondern neue Herangehensweisen erschlossen, die das öffentliche Verständnis des Problems erweitern können. Zum anderen betritt die Arbeit theoretisches Neuland, indem sie anhand der Arendt'schen Theorie eine Konzeption der Lüge weiterentwickelt, die bislang sowohl in der Literatur zur Lüge als auch in der Literatur zu Arendt nur marginal gewürdigt wurde.

Hinsichtlich der für die einzelnen Teilbereiche herangezogenen Literatur lässt sich Folgendes sagen: Was die bundesdeutsche Diskussion über Sicherheit und Freiheit angeht, bieten vor allem die rechtspolitischen Debatten seit den 70er Jahren ausreichend Material zur diskursiven Vertorung. Insbesondere die Diskussionen im juristischen Schrifttum, die sich an Urteile des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesgerichtshofs für Strafsachen anschlossen, sowie diesen auch teilweise vorausgingen, spiegeln die sicherheitspolitischen Dynamiken und Veränderungen weit besser wider, als die einschlägige politologische Literatur zur deutschen Außen- und Sicherheitspolitik (vgl. Böckenförde/Gareis 2008; Collins 2007; Gareis 2006; Glaeßner 2003; Kötter 2008; Mey 2004) oder die medienwissenschaftlichen Analysen über die Rezeption der Anti-Terror-Maßnahmen vor und nach dem 11. September (vgl. Schicha/Brosda 2002; Beuthner et al. 2003; Melnick 2009; Poppe/Schüller/Seiler 2009). Es war daher maßgeblich der rechtspolitische Diskurs, der als Produktionsdiskurs der Begriffe Sicherheit und Freiheit einen wesentlichen Beitrag leistete. Medien sowie Bürgerengagements wirkten im Vergleich dazu meist eher verstärkend als begründend und reagierten in der Mehrzahl auf Impulse, die aus der deutschen Exekutive, Legislative oder Judikative kamen.

Zur Bearbeitung der Gouvernamentalitätsdebatte im Hinblick auf das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit dienen hauptsächlich Foucaults späte Vorlesungen (Foucault 2001, 2006a, b) und Schriften (vgl. Foucault 2003a, b, c, d, e), in denen er das Konzept der Sicherheitsdispositive

entwickelt und auf die sicherheitspolitischen Entwicklungen in Deutschland und Frankreich eingeht. Darüber hinaus waren die Diskussionen um Rassismus, Versicherung und Risiko unter Foucaults Schülern (vgl. Burchell/Miller/Gordon 1991; Ewald 1993; Gordon 1991; Pasquino 1991) sowie die in Deutschland zum Ende der 90er Jahre stärker einsetzende Gouvernementalitätsrezeption (vgl. Bröckling/Krasmann/Lemke 2001; Eribon 1991; Landwehr 2004; Lemke 2003, 2007; Magiros 1995; Opitz 2004; Krasmann 2007) hilfreich. Abgesehen von einem aktuell erschienenen Band zu Gouvernementalität und Sicherheit (vgl. Purtschert/Meyer/Winter 2007a, b) sowie einer Diskussion, die, ausgelöst durch die Thematisierung der foucaultschen Subjekttechnologien, auch einen Fokus auf Fragen des Risikos und der Sicherheit legt (vgl. Andrejevic 2006; Magiros 1995; Lemke 2003; O'Malley 2000; Pearce/Tombs 1996; Krasmann 2003; Schultz 2006; Dean 2007; Larner 2006), besteht ein deutlicher Mangel an einer bei Foucault teils vage oder unabgeschlossen bleibenden Diskussion der Sicherheitsdispositive, der in der existierenden Literatur ebenfalls beklagt wird (vgl. Purtschert/Meyer/Winter 2007a, b; Opitz 2007). Insbesondere die Frage nach Rolle und Bedeutung von Sicherheit in modernen Gesellschaften bleibt unterbeleuchtet und scheint erst langsam, nachdem die ökonomischen und subjekttheoretischen Implikationen von Foucaults Gouvernementalitätskonzept über zwei Jahrzehnte diskutiert wurden (Opitz 2004; Rose 1999, 2007; Miller/Rose 2008), mehr Raum einzunehmen.

Hinsichtlich des dritten Kapitels, also der Konzeptionalisierung der Lüge, wurde hauptsächlich auf Primärliteratur zurückgegriffen. Das liegt zum einen daran, dass die hier entwickelte Perspektive sich nicht vorrangig mit Interpretationen etwa von Arendts oder aber Nietzsches Philosophie auseinandersetzt, sondern vielmehr versucht, neue Lesarten zu entwickeln und diese zu einem politisch aktuellen Problemzusammenhang in Beziehung zu setzen. Zum anderen besteht, sowohl was die ideengeschichtliche Aufarbeitung von Konzepten der Lüge als auch die eingängige Betrachtung der organisierten Lüge durch Arendt anbelangt, eine Leerstelle in der Literatur. Abgesehen von ein paar wenigen, jedoch eher oberflächlichen oder irreführenden Beiträgen zu Arendts Konzept der Lüge (vgl. Brunkhorst 2004; Beiner 2004; Grunenberg 2003; Nelson 1978; Newman 2004), können daher lediglich Günter Magieras (2007)

Ausführungen zur Komplexität von Wahrheit und Meinung bei Arendt als wichtige Grundlage der Arbeit gelten. An einer breiten, aktuellen Auseinandersetzung wesentlicher Begriffe der Arendt'schen Philosophie wie Macht, Politik und Freiheit mangelt es jedoch nicht (vgl. Ahrens 2005; Barley 1990; Benhabib 1988, 1996; Felman 2001; Förster 2009; Grunenberg 1995, 2003, 2008; Habermas 1994; Reist 1990; Saner 1997; Schäfer 1993; Thaa 2003; Zerilli 2005; Brunkhorst 1999; Meints/Klinger 2004). Dabei waren für diese Arbeit die Publikationen von Oliver Marchart und Dana Villa (vgl. Marchart 2005; Villa 1996, 1999) besonders wertvoll. Neben der erwähnten Literatur von und über Arendt gab ein Beitrag von Klaus-Jürgen Bruder (2009) weitere wichtige Anregungen zu einem Konzept der strukturellen Lüge. Darüber hinaus war für eine analytische Ergänzung die Konzeption des Supplements durch Jacques Derrida (1974) ebenso hilfreich wie sein 1996 gehaltenen Vortrag über eine Geschichte der Lüge (1996), in dem er die traditionelle von der modernen Lüge unterscheidet, was schließlich die in dieser Arbeit vorgenommene Differenzierung zwischen intentionaler, politischer und struktureller Lüge inspirierte.

Im Vergleich dazu begründen sich einschlägige Werke über die Lüge allgemein entweder ethisch-normativ (vgl. Schockenhoff 2005; Leonhardt/Rösel 2002; Hettlage 2003; Oy 2001; Revel 1990; Büchele 1982), bleiben auf einem sprachtheoretischen Niveau (vgl. Dietz 2002; Weinrich 2000; Gustafsson 1980) oder thematisieren die Lüge aus rein disziplinärer Perspektive wie beispielsweise der Psychologie, der Medienwissenschaft oder der Theologie (vgl. Müller 2007; Mayer 2003; Sommer 1993). Ob die Lüge gut oder schlecht, moralisch verwerflich oder gesellschaftlich notwendig ist, wie oft gelogen wird, welche Möglichkeiten der Lüge durch die Sprache gegeben sind oder inwieweit unsere Gesellschaft einer Lügengesellschaft gleicht, steht dabei deutlich stärker im Vordergrund als die hier entwickelten Fragen danach, welcher strukturellen Voraussetzungen die Lüge bedarf, welche gesellschaftspolitische Rolle sie spielt und welche sozialen Auswirkungen sie hat.

1 SICHERHEIT, SICHERHEITSPOLITIK UND FREIHEIT – WANDLUNGEN DES SICHERHEITSBEGRIFFS IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND SEIT DEN 70ER JAHREN¹

»[Die] Rechtfertigungsphilosophie [des modernen Staates], die ihm Thomas Hobbes und John Locke mit auf den Weg geben, ist die Aufgabe, den anarchischen Zustand allseitiger Gefährdetheit der Individuen abzulösen durch allgemeine Sicherheit, den Antagonismus der Menschen in die Bahnen der Zivilität, der Friedlichkeit und Gesittung zu leiten und Eigenmacht wie Selbstjustiz zu ersetzen durch faire Verfahren des staatlichen Rechtsschutzes.«

(Isensee 1992, S. 186)

Sicherheit lässt sich aus der Perspektive des Individuums zunächst als die Abwesenheit der Gefährdung von Leib und Leben verstehen. Es handelt sich also um eine Form der Gewissheit, Verlässlichkeit sowie des Bewusstseins über die Abwesenheit von und dem Schutz vor Risiken (vgl. Glaeßner 2002, S. 3f.; Gusy 1996, S. 578; Wolf 1999, S. 76)². Dieses Sicherheitsverständnis schließt dann weiterhin mit ein, dass das Individuum Teil einer Umwelt ist, die ihm das Überleben ermöglicht, also innerhalb einer Gesellschaft bzw. Gemeinschaft lebt. Diese Gemeinschaft sichert dem Individuum – durch die Ausbildung spezifi-

-
- 1 Eine weiterführende Analyse der Sicherheitspolitik in Deutschland, die zugleich eine wesentliche Grundlage der Ausführungen in diesem 1. Kapitel darstellt, findet sich in Matthias Kötter (2008).
 - 2 Vergleiche dazu auch Josef Aulehner (1998, S. 283ff.), der Sicherheit als einen zunächst subjektiv konstituierten Begriff versteht, der sich durch gesellschaftliche Kommunikationsprozesse determiniert.

scher, die möglichen Verhaltensweisen reglementierende Institutionen – innerhalb ihrer Grenzen eine durch die existierenden Normen und Werte bestimmte Freiheit zu. Voraussetzung dafür ist dann auch, dass die Gemeinschaft selbst keinen existenziellen Gefahren ausgesetzt ist und damit in ihrer Souveränität in der Lage ist, »Schutz und Gefahrenabwehr, für Personen [...] und deren selbstgewählte Ordnung und Lebensform« (S. Böckenförde 2007, S. 29) zu gewährleisten. Sicherheit ist also im heutigen Verständnis ein vielschichtiger Begriff, der nicht mehr nur die physische Sicherheit einer Person umfasst, sondern verschiedene Aspekte des Lebens innerhalb der Gemeinschaft mit einschließt. Im Fokus stehen soziale Sicherheit, ökologische Sicherheit, ökonomische Sicherheit, Rechtssicherheit sowie eine Vielzahl anderer Bereiche, die in jüngster Zeit sicherheitsrelevant geworden sind (vgl. Brugger 2004, S. 102; Calliess 2002, S. 1; Erbel 2002, S. 15f.; Kunig 2005, S. 108f.)³ Dabei wird Sicherheit in der Literatur häufig als eine der wenigen Bereiche menschlichen Zusammenlebens beschrieben, über dessen Notwendigkeit Einigkeit herrscht (vgl. u. a. Kniesel 1996, S. 26ff.; Pitschas 2000, S. 26ff.; Hohmann 1988; Glaeßner 2002; Rupprecht 1992; Schieder 2005; Stoll 2003, S. 1).

Dem Staat als institutionalisierte Gemeinschaft fiele demnach zur Wahrung der Sicherheit die Aufgabe zu, dem Bürger Verlässlichkeit zu bieten, Risiken zu meiden und vor Gefahren zu schützen. Weiterhin wäre es seine Aufgabe, für die Sicherung des Status der Bürger und der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse einzutreten. Dies schließt den Schutz der Unversehrtheit von Rechtsgütern mit ein (vgl. Glaeßner 2003).

Elementarer Bestandteil der Sicherung von Freiheit ist es dann innerhalb dieser Logik, dass der Staat sich das Gewaltmonopol sichert. Gewalt wird somit ein funktionales Element zur Gewährleistung von Sicherheit vor äußeren, zwanghaften Einflüssen (vgl. Meyers 2004, S. 30). Die Aufgabe der Sicherheitspolitik wäre es in diesem Sinne primär mithilfe von Gewalt, die in den Händen des Staates monopolisiert wird, Souveränität nach außen und damit gesellschaftspolitische Handlungsfreiheit nach

³ Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit den zahlreichen Facetten des Sicherheitsbegriffs siehe Glaeßner 2003, S. 12ff., 28ff.

innen zu sichern. Die Grenze des Staatsterritoriums nimmt damit als »harte Schale« (vgl. Herz 1974, S. 15) den wesentlichen Fokus sicherheitspolitischer Bestrebungen ein. Sie trennt unterschiedliche rechtspolitische Strukturen voneinander; an ihr wird die territoriale Integrität des Staates ausgehandelt. Die häufig gewaltsame oder zumindest konfliktbeladene Auseinandersetzung von Staaten wird dann innerhalb dieses Rahmens damit erklärt, dass es den Staaten an einem über ihnen stehenden Gewaltmonopol ermangelt. Sie sind also nicht in der Lage, sich auf eine höhere Instanz zu berufen, sondern im Gegenteil darauf angewiesen, Konflikte durch konfrontative, die eigene Souveränität sichernde Strategien zu lösen. John H. Herz bezeichnet diese Problematik als »Sicherheitsdilemma« (ebd., S. 119f.) in dem sich kein Staat des rationalen Handelns eines anderen Staates sicher sein kann.

Dieses Verständnis von Sicherheit, charakterisiert die Außen- und – wie noch zu zeigen sein wird – die daraus abgeleitete Innenpolitik der Sicherheit in der BRD bis in die 90er Jahre. Zeugnis von dieser Orientierung legen die seit 1969 erschienen Weißbücher des Bundesministeriums der Verteidigung ab (1969, 1970, 1971, 1974, 1976, 1979, 1983, 1985). Gleichzeitig lässt sich an den Weißbüchern aber auch eine Entwicklung im Sicherheitsverständnis feststellen. Unter dem Motto »Frieden in Freiheit« konzentrieren sich die Bücher in den späten 60er und frühen 70er Jahren des 20. Jahrhunderts noch stark auf den möglichen militärischen Konflikt mit den Staaten des Warschauer Paktes, schließen im Laufe der Zeit jedoch auch Gefährdungen, resultierend aus der Instabilität in Drittstaaten, mit ein und thematisieren schließlich auch soziale Probleme innerhalb der Bundesrepublik und die Bedrohung durch den Terrorismus.

Die Grundlagen dieser sicherheitstheoretischen Überlegungen sowie der Verortung von Sicherheit und Freiheit werden in den Debatten im Wesentlichen anhand einer spezifischen Lesart zweier ideengeschichtlicher Ansätze vorgenommen. Prägend dabei war und ist der vom deutschen Staatsrechtler Josef Isensee 1982 in einem Vortrag vor der Juristischen Gesellschaft Berlin in die Diskussion eingeführte Grundsatz *in dubio pro libertate*: im Zweifel für die Freiheit (vgl. Isensee 1983, S. 2). Seine mit »Das Grundrecht auf Sicherheit« überschriebenen Ausführungen erweiterten die Schutzpflicht des Staates über die im Grundgesetz verankerten Rechtsgüter hinaus zur Aufgabe der Bewahrung und Verbesserung der

Lebensbedingungen im Allgemeinen und den sich darin ausdrückenden, jedoch nicht verschriftlichten, sozialen Grundrechte im Speziellen (ebd., S. 20, 33, Fußnote 77). Sicherheit sei, so Isensee, die Bedingung von Freiheit. Der Staat dürfe, trotz der dominanten Abwehrfunktion der Grundrechte gegenüber staatlichen Eingriffen, den originären Sicherheitszweck nicht in Vergessenheit geraten lassen. Die Grundrechte gewähren innerhalb dieser Logik und gemäß dem damals unumstößlich herrschenden Verständnis einen Schutz vor dem Eingreifen des Staates. Für Isensee lediglich ein Produkt der geschichtlichen Erfahrungen und der damit verbundenen Angst vor dem Staat selbst. Gleichzeitig hätte der Staat jedoch auch die Aufgabe, die Grundrechte vor dem Eingriff Dritter zu schützen, also aktiv Sicherheit zu gewährleisten (ebd., S. 27, 32). Diese Ausführungen entwickelt Isensee weiter zu einer Genealogie des modernen Staates (vgl. Isensee 1992; 1983), in der Sicherheit den fundamentalen Zweck des Staates selbst begründe, der diese nur sichern kann, indem Macht und Gewalt in seinen Händen monopolisiert werden. Der Schönheitsfehler in Isensees Herleitung, nämlich die fehlende Erwähnung der Sicherheitsproblematik, geschweige denn ein eigener Artikel zum Grundrecht auf Sicherheit im Grundgesetz der Bundesrepublik, erklärt er damit, dass Sicherheit innerhalb der Theorie eines liberalen Verfassungsstaates kein zentrales Thema stellt, sondern als Grundvoraussetzung – und damit als dauernde Staatsaufgabe – angesehen werden muss:

»Sicherheit ist der fundamentale Zweck, um dessentwillen der moderne Staat besteht und um dessentwillen er mit Gehorsamsanspruch, Macht und Gewaltmonopol ausgestattet ist. [...]Die Staatsaufgabe Sicherheit braucht vom Verfassungsgesetz nicht förmlich sanktioniert zu werden, weil sie eine Voraussetzung seiner effektiven Geltung bildet« (Isensee 1992, S. 186, vgl. dazu auch ebd., S. 157).

Isensees Genealogie des modernen Sozialstaates beschreibt drei Stufen. Im 17. Jahrhundert, der »hobbsianischen Stufe«, überwand die Gesellschaft die Bürgerkriegsfurcht. Indem sich die Bürger einem Gesellschaftsvertrag unterwerfen, heben sie den von Hobbes beschriebenen Naturzustand eines Krieges jeder gegen jeden auf und legen ihre natürlichen Verteidigungsrechte in die Hände des Staates. An dessen Spitze

steht der Leviathan, der den Menschen durch sein Handeln und durch das auf ihn vereinte Gewaltmonopol Sicherheit und Frieden garantiert (vgl. Hobbes 1970, Kapitel 17, 18, 30; Isensee 1983, S. 17). Isensees zweite, »liberale« Stufe wird dem 18. und 19. Jahrhundert zugeschrieben. Konstituierendes Element dieser Stufe ist die Sicherung der individuellen Freiheit und damit der Schutz des Bürgers vor dem Staat. Zur Sicherheit durch den Staat kam so die Sicherheit vor dem Staat, die Isensee aus Lockes Philosophie ableitet, der von freien Bürgern ausging, die sich als Grundlage ihres Zusammenlebens einen Vertrag gegeben haben, der neben der Absicherung nach außen auch die Freiheiten nach Innen sowie das Verhältnis zum Staat selbst regelt (vgl. Locke 1966, S. 66). Schließlich bildete sich, so Isensee, im 20. Jahrhundert die dritte und bis heute gültige »soziale« Stufe als Antwort auf die Industrialisierung heraus, in der der Staat als Zweckordnung verstanden wird (vgl. Isensee 1983, S. 18).

Entscheidend innerhalb dieser Genealogie und prägend für die weitere Debatte ist nun, dass Isensee die drei Stufen nicht gegeneinanderstellt, sondern Locke und Hobbes sowie seine dritte Stufe integriert. Dazu beschreibt er eine Veränderung der Gefährdung von einem konkreten zu einem abstrakten Moment. Während auf der ersten Stufe noch der Mitmensch als konkrete Gefahr verstanden wurde, vor der es Sicherheit zu gewährleisten galt, war es auf der zweiten Stufe der Staat und auf der dritten schließlich die maximal abstrakte Wirtschaftsgesellschaft (ebd., S. 18). Der höhere Sicherheitszweck löst den niederen nicht ab, sondern nimmt ihn in sich auf. Folgerichtig löst für Isensee der Sozialstaat genauso wenig den Rechtsstaat ab wie der Rechtsstaat das Gewaltmonopol auflöst. Im Gegenteil: Gewaltmonopol und Rechtsstaatlichkeit sind fundamentale Bestandteile des Sozialstaates. In diesem Sinne ist der Hobbes'sche Gesellschaftsvertrag nach wie vor gültig, die Grundrechte nur unter dem »Vorbehalt der Friedlichkeit« zu verstehen und auch das Eingreifen des Staates im Sinne des Leviathan zur Aufrechterhaltung dieser Friedlichkeit gerechtfertigt. Dies sei, so Isensee, derart selbstverständlich geworden, dass es »keiner ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Verankerung« bedürfe (ebd., S. 18).

Isensee lieferte mit seinen Beiträgen (vgl. Isensee 1983, 1992) dabei die maßgeblichen Argumente für die Grundrechtsverkürzungen im

Zuge der Bekämpfung der organisierten Kriminalität in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts. Sein Entwicklungsmodell hielt Einzug in den herrschenden Begründungsdiskurs (vgl. z.B. Kniesel 1996) und selbst in den Diskussionen um Einschränkungen der Grundrechte im Zuge des Kampfes gegen den Terrorismus lassen sich zahlreiche Verweise auf Isensees Genealogie finden (vgl. z.B. Calliess 2002). Dabei bleibt der Mythos von der Aufhebung des kriegerischen Naturzustandes durch einen Gesellschaftsvertrag genauso wenig hinterfragt wie der Mangel an ideengeschichtlicher Schlüssigkeit in Isensees Ausführungen.

1.1 DIE ERSTE BEDROHUNG DES RECHTSSTAATS – DER TERRORISMUS DER 70ER JAHRE

»Die innere Sicherheit in der Bundesrepublik Deutschland wird zunehmend durch politischen Extremismus und neue Formen des politisch motivierten Terrors gefährdet. Diese politisch begründete Anwendung von Gewalt bedroht eine der wertvollsten Errungenschaften der rechtsstaatlichen Ordnung, die die gewaltsame Durchsetzung persönlicher oder politischer Interessen ausschließt.«

(Innenminister des Bundes und der Länder 1974, S. 5)

In Deutschland ging man von der Existenz einer linksextremistischen Terroristengruppe aus, nachdem Andreas Baader im Mai 1970 aus dem Gefängnis befreit wurde. Diese Organisation identifizierte sich selbst wenig später als Rote Armee Fraktion (vgl. Meinhof 1971). Innerhalb weniger Jahre kam es im Folgenden zu verschiedenen Ereignissen, die die Aufmerksamkeit auf eine Gefährdung der inneren Sicherheit in der Bundesrepublik lenkten: Im Zuge der »Mai-Offensive« 1972 wurde die erste Generation der RAF festgenommen (vgl. Schut 1997, S. 33ff.). Im selben Jahr folgten die Anschläge auf die Olympischen Spiele in München. 1975 wurde der CDU-Politiker Peter Lorenz entführt und die deutsche Botschaft in Stockholm besetzt. Und schließlich kumulierten die Auseinandersetzungen im »Deutschen Herbst« 1977 mit der Entführung der Lufthansa Maschine »Landshut«, der Entführung von Hanns-Martin Schleyer und dem Attentat auf Siegfried Buback.

Erste Gegenreaktionen auf die neue, innerstaatliche Bedrohung er-

folgten sehr früh. So wurde bereits 1971 beim Bundeskriminalamt eine Sonderkommission »Terrorismus« eingerichtet (vgl. Schwind 1978). Trotz der Maßnahmen zur Erhaltung der inneren Sicherheit und der Gefahrenabwehr, wurde die Bedrohung zum großen Teil in Kategorien äußerer Gefährdungen diskutiert. So bewertet Hans-Jochen Vogel, damals Bundesminister der Justiz, die Bedrohung durch den Terrorismus 1978 wie folgt:

»Mit dem herkömmlichen Kriminalitätsbegriff wird das Phänomen des Terrorismus der Gegenwart in unserer Gesellschaft weder vollständig noch zureichend erfasst. Sein Spezifikum ist der frontale Angriff gegen unseren Staat, das Vertrauen der Bürger in ihn, gegen die Wertordnung unserer Gesellschaft und gegen den Grundkonsens aller geistigen und politischen Kräfte, auf denen unsere Ordnung ruht« (Vogel 1978, S. 1218).

Die Diskussion zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der inneren Sicherheit richtet sich also im Eigentlichen nicht auf die Möglichkeiten des rechtsstaatlichen Umgangs mit der Bedrohung, sondern der Frage, inwieweit ein Angriff auf den Rechtsstaat selbst, auch wenn er von innen herrührt, mit den Mitteln des Rechtsstaats bekämpft werden kann oder aber es notwendig sein sollte, die Bedrohung außerhalb der rechtsstaatlichen Ordnung zu bekämpfen, um den Rechtsstaat zu schützen und aufrechtzuerhalten. Bereits 1968 wurde die Notstandsverfassung für Deutschland verabschiedet (Änderungen bzw. Regelung der Einschränkung der Grundrechte der Artikel 10, 11, 12a, 20 Absatz 4, 53a, 115a bis l, sowie 81 GG), die im Falle des äußeren Notstands ein schnelles Handeln zur Wahrung der Sicherheit ermöglichen sollte. Im selben Tenor wurde nun die Abwehr der terroristischen Bedrohung diskutiert, indem der Staatsnotstand zur gedanklichen Grundlage erhoben wurde. Im öffentlichen Diskurs etablierte sich ebenfalls Kriegs- bzw. Bürgerkriegsmetaphorik. Der Historiker Golo Mann sah die Bundesrepublik im Krieg mit zum Töten entschlossenen Feinden. Der damalige Oppositionsführer Helmut Kohl bezeichnete die Entführung Hanns-Martin Schleyers als »Kriegserklärung an die Zivilisation, die Verfassung und den rechtmäßigen Anspruch der Bürger auf körperliche Unversehrtheit«; die CSU stellte sogar Überlegungen an, ob die Geiselnahme und Tötung unter kriegsähnlichen Bedingungen nicht mit gleichen Maßnahmen vergolten werden müsste (zitiert nach Schröder 1978, S. 147). Es wurde also ein

»übergesetzlicher bzw. rechtfertigender Notstand« als die »Rechtsordnung der Ausnahme« ausgerufen (E. Böckenförde 1978, S. 1882). Um dies zu erreichen, wurde der Terrorismus als Eingriff in die existierende Ordnung und damit Angriff von außen dargestellt, den es an den *Grenzen* des Rechtsstaates mit allen Mitteln, auch denen der Gewalt, abzuwehren galt. Der Terrorismus der 70er Jahre stellte so im eigentlichen Sinne kein Problem der inneren Sicherheit dar, sondern vielmehr eine Gefahr und Bedrohung ähnlich der durch andere Staaten und musste somit mit denselben Mitteln bekämpft werden. Um diese Mittel nutzbar zu machen und gleichzeitig seine eigene Rechtsordnung zu wahren und nicht das Rechtsstaatsprinzip per se aufzugeben, musste der Staat zu Gesetzesnovellen greifen, damit die Verteidigung der Grenzen auch auf dem eigenen Staatsgebiet ermöglicht werden konnte (vgl. dazu die Beiträge in Schnur 1975). Dem Angriff der Terroristen, der »mit strafrechtlichen und strafprozessualen Mitteln allein nicht zu parieren« sei (Vogel 1978, S. 1218), setzte man also zwischen 1974 und 1978 eine ganze Reihe sogenannter »Anti-Terror-Gesetze« entgegen. Freilich stellte dies auch den Versuch dar, den Rechtsstaat mit Mitteln des Rechtsstaates zu verteidigen, also gerade nicht auf übergesetzliche Notstandsbefugnisse zurückgreifen zu müssen, die den Verfassungsstaat vorübergehend außer Kraft setzen würden. Gleichzeitig sollte mit dem relativ allgemeinen Charakter der Anti-Terror-Gesetze Terrorismus in den Stand einer bestimmten Form von Kriminalität herabgesetzt werden, um die Gesetzgebung zur Verfolgung und Verurteilung von Terroristen nicht zu einem Sonderrecht zu erheben, sondern gerade innerhalb des Rechts der Normallage zu belassen. Während sowohl der breite juristische Diskurs als auch der Gesetzgeber selbst – im Gegensatz zum politischen wie öffentlichen Diskurs – die Bezeichnung »Sondergesetze« ablehnte, wird der den Anti-Terror-Gesetzen innewohnende Sonderstatus bei genauerer Betrachtung sehr schnell deutlich. Zwar ist die Gesetzgebung des §129a StGB inhaltlich eher allgemein gehalten, richtet sie sich aber dennoch in einer Spezifik gegen terroristische Straftaten, dass man durchaus von einem Sonderrecht sprechen kann. So sind die Anti-Terror-Gesetze nicht durch eine besondere Schwere der Taten als Straftatbestand legitimiert, sondern einzig und allein durch ihre Qualität als terroristische Angriffe (vgl. Dencker 1987, S. 1988). Die Anti-Terror-Gesetze kommen also nicht, wie

die im Recht der Normallage verankerten Straftatbestände des StGB, zur Anwendung durch eine spezifisch begangene Tat, sondern durch das Begehen einer Straftat durch eine spezifische Tätergruppe. Die Sonderstellung der Anti-Terror-Gesetze wird besonders deutlich am Kontaktsperrebeschluss von 1977, für dessen Rechtfertigung der BGH sich explizit auf die Notrechte beruft. Im Leitsatz des Urteils ist zu lesen:

»Der in StGB §34, BGB §§228, 904 zum Ausdruck gekommene allgemeine Rechtsgedanke, daß die Verletzung eines Rechts in Kauf genommen werden muss, wenn es nur so möglich erscheint, ein höheres Rechtsgut zu retten, erlaubt in außergewöhnlicher Lage auch eine Verletzung des StPO §148 Abs 1 [der dem Beschuldigten den schriftlichen und mündlichen Verkehr mit einem Anwalt zusichert]« (Bundesgerichtshof für Strafsachen 1977).

Das Gericht nahm also für rechtmäßig an, dass ein Angeklagter von jeglichem Kontakt zur Außenwelt abgeschnitten würde und begründete diese Einschränkung der gültigen Rechtslage mit dem Notwehrhandeln der staatlichen Organe ob der akuten Bedrohung ihrer eigenen Existenz. Diese Begründung ist besonders hervorzuheben vor dem Hintergrund der Umdeutung der Notwehrrechte, hatten diese doch bisher lediglich bei Auseinandersetzungen von Privatleuten Anwendung gefunden. Nun befand sich der Staat selbst in einer Notwehrsituation, die ihm scheinbar gestattete zum Schutz des höchsten Rechtsguts, nämlich seiner eigenen Rechtsstaatlichkeit, eben diese einzuschränken bzw. ganz und gar aufzuheben. Darüber hinaus wurde von rechtlich nicht legitimierten staatlichen Notstandsbefugnissen faktisch Gebrauch gemacht, gleichwohl diese, ähnlich der Argumentation des BGHSt zum Kontaktsperrebeschluss, mit einer fraglichen Anwendung der Rechtfertigungsbefugnisse auf staatliches Handeln retrospektiv wieder in den Kanon der Rechtsordnung zurückgeführt wurden (vgl. Jahn 2004, S. 287): 1975 wurde der Forderung auf Haftentlassung von Mitgliedern der »Bewegung 2. Juni« durch die Entführer von Peter Lorenz entsprochen, also auf den staatlichen Strafanspruch verzichtet (vgl. Küper 1986, S. 16); 1977 wurde der Atomphysiker Klaus Robert Traube vom Verfassungsschutz ohne rechtliche Grundlage in seiner Wohnung abgehört (vgl. Augstein 1977). Im selben Jahr wurde auch bekannt, dass in der Haftanstalt Stuttgart-Stammheim Gespräche zwischen Verteidigern und Angeklagten abgehört wurden

(vgl. Seifert 1977). Und ebenfalls 1977 wurden auf der Suche nach dem entführten Hanns-Martin Schleyer Soldaten der Bundesmarine, des Militärischen Abschirmdienstes und der Feldjäger eingesetzt (vgl. Eichborn 1998, S. 178). Zur Rechtfertigung dieser Maßnahmen wurde jeweils auf den Rechtfertigungsgrund des §34 StGB sowie auf den übergesetzlichen Notstand verwiesen (vgl. Jahn 2004, S. 287).

Die Auseinandersetzungen mit dem Terrorismus in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts waren also geprägt von vordergründigen Versuchen des Staates, innerhalb der gültigen Rechtsordnung zu agieren. Gleichzeitig wurde in einem als kriegsähnlich beschriebenen Zustand auf Sondermaßnahmen zurückgegriffen und innerstaatliche Bedrohung mit an äußerer Bedrohungslogik orientierten Mitteln bekämpft. Die staatlich angestrebte Sicherheit war die Sicherheit des Rechtsstaates selbst, also die Verteidigung des Status quo.

1.2 VON DER ABWEHR ZUR FRÜHZEITIGEN BEKÄMPFUNG – DEUTSCHLAND AUF DEM WEG ZUM PRÄVENTIONSSTAAT

Die Veränderung in der deutschen Sicherheitspolitik hin zu einer echten Sicherheitspolitik des Inneren lassen sich zum einen auf die Veränderung der äußeren Umstände, also des Wegfalls der Ost-West-Konfrontation nach 1989 und der Abnahme der Bedeutung der deutschen Außengrenzen durch die EU-Erweiterungen zurückführen. Zum anderen lassen sich aber auch Begründungen der veränderten Ausrichtung in der Erfahrung mit dem deutschen und europäischen Terrorismus der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts finden, denn die eher auf reagierende als agierende Maßnahmen ausgerichtete Sicherheitspolitik befand sich in der Auseinandersetzung mit dem Terrorismus in einem Dilemma beim Versuch, das Gebot des rechtsstaatlichen Agierens aufrechtzuerhalten. Achim von Winterfeld brachte dieses Dilemma in seiner Kritik an der fortgesetzten Änderung des Strafprozess- und Gerichtsverfassungsrechts auf den Punkt. Er sah in einer ständigen Anpassung des Rechts an die wahrgenommenen Notwendigkeiten zur effektiven Bekämpfung des Terrorismus ein Verwischen der Grenze zwischen dem Recht des Normalzustands und der Ausnahmebefugnisse bzw. Sonderrechte (vgl. Winterfeld 1977, S. 265). In der ständigen Verschärfung des Strafprozessrechts liege die Gefahr, den »Rechtsstaat ab-

zubauen«, die Anti-Terror-Gesetze seien »verhüllte Maßnahmengesetze«. Es musste also ein Ausweg aus dem Zugzwang gefunden werden, in dem sich der Bundestag befand, musste er doch, um dem ständigen Ruf nach staatlicher Autorität gerecht zu werden, immer neue Gesetze schaffen (ebd., S. 267). Der Grundsatz rechtmäßigen staatlichen Handelns als Voraussetzung für Rechtsstaatlichkeit musste also mit der Einsicht der Notwendigkeit einer flächendeckenden Gewährung von Sicherheit in Einklang gebracht werden. Dabei wurde sehr schnell klar, dass sich der Staat nicht lediglich auf die Wahrung des Status quo, also das Abwehren konkreter Sicherheitsbedrohungen, konzentrieren konnte.

Was sich entwickelte, war ein Sicherheitsrecht als Konglomerat verschiedenster Quellen, das nicht durch seine einheitliche Gesetzgebung vereinigt ist, sondern durch das angestrebte Gewährleistungsziel (vgl. Gusy 1994). Dabei wurden die Grundlagen zur Etablierung eines neuen Sicherheitsverständnisses vom Bundesverfassungsgericht selbst schon 1978 in der Begründung zur Entscheidung der Verfassungskonformität des Kontaktsperregesetzes gelegt:

»Es wäre eine Sinnverkehrung des Grundgesetzes, wollte man dem Staat verbieten, terroristischen Bestrebungen, die erklärtermaßen die Zerstörung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung zum Ziel haben und die planmäßige Vernichtung von Menschenleben als Mittel zur Verwirklichung dieses Vorhabens einsetzen, mit den erforderlichen rechtsstaatlichen Mitteln wirksam entgegenzutreten. Die Sicherheit des Staates als verfaßter Friedens- und Ordnungsmacht und die von ihm zu gewährleistende Sicherheit seiner Bevölkerung sind Verfassungswerte, die mit anderen im gleichen Rang stehen und unverzichtbar sind, weil die Institution Staat von ihnen die eigentliche und letzte Rechtfertigung herleitet« (Bundesverfassungsgericht 1978; 49, 24).

Die langsamen Verschiebungen im Sicherheitsdiskurs, deren erste große Debatte 1982 durch Isensee mit der Betonung eines »Grundrecht[s] auf Sicherheit« (Isensee 1983, S. 33) eingeleitet wurde, waren also im Prinzip schon 1978 vom Bundesverfassungsgericht vorbereitet worden; hatte das für die Auslegung und Interpretation des deutschen Grundgesetzes zuständige Organ (Art. 93 Abs. 1 GG) doch schon dort die Sicherheit des Staates als »Verfassungswert« gleichen Ranges praktisch in den Katalog der Grundrechte mit aufgenommen. Sicherheit, ursprünglich ein Mittel

zur Erreichung und Wahrung von Freiheit, war nun selbst und an sich ein rechtsstaatlich zu erreichendes und zu bewahrendes Rechtsgut geworden. Das Verständnis von Freiheit wandelte sich dagegen von der generell zu garantierenden Freiheit des Individuums hin zur Freiheit unter der Voraussetzung des Schutzes der rechts- und sozialstaatlichen Ordnung. Die Grundrechte, die ursprünglich den Bürger vor dem Staat schützen sollten, wurden nun verstärkt im Sinne einer positiven Schutzrichtung interpretiert. Diese positive Schutzrichtung staatlicher Sicherheitspolitik leitet das Bundesverfassungsgericht selbst aus der Unantastbarkeit der Menschenwürde sowie dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit her:

»Art. 2 Abs. 2 Satz 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG verpflichtet den Staat, jedes menschliche Leben zu schützen. Diese Schutzpflicht ist umfassend. Sie gebietet dem Staat, sich schützend und fördernd vor dieses Leben zu stellen; das heißt vor allem, es auch vor rechtswidrigen Eingriffen von Seiten anderer zu bewahren (BVerfGE 39, 1). An diesem Gebot haben sich alle staatlichen Organe, je nach ihren besonderen Aufgaben, auszurichten. Da das menschliche Leben einen Höchstwert darstellt, muss diese Schutzverpflichtung besonders ernst genommen werden« (Auszug aus dem Schleyer-Beschluss, in dem das Gericht darüber zu entscheiden hatte, ob die Bundesregierung zum Schutz des Lebens des Entführten dazu verpflichtet ist, auf die Forderungen der Entführer einzugehen)« (Bundesverfassungsgericht 1977; 46, 160)⁴.

Das Verfassungsgericht betont also sowohl im Kontaktsperre-Beschluss als auch im Fall der Schleyer-Entführung die Pflicht des Staates zur Gewährleistung von Sicherheit als ein positives Rechtsgut. Der Staat und seine Organe sind also nicht lediglich darauf zurückgeworfen, einen gewissen Status quo der persönlichen Bewegungs- und Handlungsfreiheit

4 Das Gericht lehnte im Falle der Schleyer-Entführung den Antrag, der darauf abzielte, die Bundesregierung dazu zu zwingen, auf die Forderungen der Entführer einzugehen, namentlich die Angehörigen der in Stuttgart-Stammheim einsitzenden Angehörigen der 1. Generation der RAF frei zu lassen, zwar ab, begründete dies jedoch anders als erwartet. Das Gericht stellte fest, dass der Staat sehr wohl die Pflicht hat, sich »vor das bedrohte Leben zu stellen«. Gleichwohl könne das Gericht keine Handlungsanweisung geben, da sonst für Terroristen die Handlungsweise der deutschen Regierung durchsichtig werden würde. Im Gegenteil müssten die Behörden im Rahmen ihrer Zuständigkeit für jeden Einzelfall selbst entscheiden. Das Gericht fällte also, so ließ sich feststellen, aus spezifischen Sicherheitsbedenken heraus sein Urteil (ebd.).

aufrechtzuerhalten, sondern müssen im Gegenteil, um ihrer Schutzpflicht nachzukommen, eine aktive Sicherheitspolitik (des Inneren) betreiben. Dieser aktive Charakter staatlicher Schutzverpflichtung (Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) schließt dann auch die Möglichkeit der Einschränkung individueller Grundrechte zur Sicherung des Allgemeinwohls mit ein (vgl. Isensee 1983; 1992, S. 21ff.; 2007; Robbers 1987). Und darüber hinaus bleibt es, bei genauerer Betrachtung, nicht nur bei dieser Möglichkeit, denn es ergibt sich nach der vom Bundesverfassungsgericht eingeführten Lesart eine Sicherheitspflicht für den Staat aus dem Grundrecht. Das heißt, dass der Staat sich in einer Realisierungspflicht befindet, die sich am Untermaßverbot (vgl. Epping/Lenz/Leydecker 2004, S. 34; siehe auch Lang 2008), also der Pflicht des Staates, zwischen kollidierenden Grundrechten zu vermitteln, orientiert. Dabei kann er sich nicht lediglich dazu entscheiden, in bestimmten Situationen einzugreifen, sondern muss aktiv die Verletzung von Grundrechten und damit, im Falle einer Kollision von Grundrechten, auch die Einschränkung dieser gewährleisten. Dass sich diese Form der Interpretation der sich aus den Grundrechten für den Staat ergebenden Pflichten zunächst kaum oder gar nicht durchsetzen konnte, lag zum großen Teil an der herrschenden Grundrechtsdogmatik, die in den unveräußerlichen Menschenrechten des Grundgesetzes ein reines Abwehrrecht sah. Innerhalb dieser Logik wurden die Grundrechte also lediglich als Schutz des Bürgers vor dem Eingriff des Staates verstanden; die besonders mit dem Terrorismus der 70er Jahre zunehmend hervortretende Notwendigkeit des Schutzes der Grundrechte vor dem Einwirken Dritter spielte eine nur untergeordnete Rolle (vgl. Szczekalla 2002, S. 143ff., 390ff., 435ff.; Poscher 2003, S. 66f.).

Wesentlichen Anteil an der Verschiebung dieser Debatte hatte, wie schon erwähnt, Josef Isensee (1983), der in der Auseinandersetzung mit der, wie er es nannte, »Staatsabwehrdoktrin« (ebd., S. 2), also dem Verständnis der Grundrechte als *status negativus* und den darauf aufbauenden Gesetzen als *status positivus*, das »Grundrecht auf Sicherheit« entwickelte. Sicherheit ist für Isensee die Grundbedingung von Freiheit. Die Auslegung des Verfassungsgesetzes auf Abwehr und Kontrolle der Staatsgewalt schließt also zwangsläufig die aktive Herstellung von Sicherheit durch den Staat mit ein.

Wie sich erkennen lässt, gab es also schon in den 70er und 80er Jahren eine große Debatte um die Fragen der inneren Sicherheit. Allerdings

haben sich die dahinter stehenden Konzepte entscheidend gewandelt. Während vor den 90er Jahren Sicherheit stärker als Aufgabe des Staates zur Aufrechterhaltung eines Status quo diskutiert wurde, konzentrierte sich die Konzeption nun auf die »Rechtsgütersicherheit« und damit auf die Frage staatlicher Vorsorge und Prävention. Diese Neuausrichtung, die nun statt des dauernden Schaffens neuer juristischer Tatbestände vor allem die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten der staatlichen Organe zur Prävention von Straftaten in den Vordergrund stellte, machte den Ausbau der Zusammenarbeit der verschiedenen staatlichen Sicherheitsbehörden notwendig. Darüber hinaus gewann die innereuropäische Sicherheitspolitik und damit die Koordination über Ländergrenzen hinweg an Bedeutung (vgl. dazu ausführlich Hecker 2006). Neben dem klassisch gewordenen Terrorismus als Bedrohung innerstaatlicher Sicherheit rückten nun auch andere Bereiche der Kriminalität in den Fokus einer präventiven Sicherheitspolitik. So wurden verschiedene sogenannte Gesetzespakete verabschiedet, die den Handlungsspielraum der ermittelnden Behörden erweitern sollten.⁵ Bei all diesen Gesetzen lag der Schwerpunkt, neben der Legitimierung neuer Ermittlungsmethoden, vor allem auf der Legalisierung der Speicherung personenbezogener und milieubezogener Daten. Dabei wurde die Notwendigkeit der Speicherung immer neuer Daten paradoxerweise mit der potenziellen Gefahr begründet, die von den zur Erstellung

5 Im Bereich der Wirtschaftskriminalität: Erstes Gesetz zur Wirtschaftskriminalität vom 29. Juli 1976 (BGBl. I, S. 2034) sowie das zweite Gesetz zur Wirtschaftskriminalität vom 15. Mai 1986 (BGBl. I, S. 721); im Bereich der Umweltkriminalität das 18. und 31. Strafrechtsänderungsgesetz (vom 28. März 1980: BGBl. I, S. 373 bzw. vom 20. Februar 1995: BGBl. I, S. 249), die das erste und zweite Gesetz zur Bekämpfung der Umweltkriminalität verabschiedeten; sowie im Bereich des Terrorismus, zuerst mit dem Gesetz zur Bekämpfung des Terrorismus vom 19. Dezember 1986 (BGBl. I, S. 2566), dann mit dem Gesetz zur Finanzierung der Terrorismusbekämpfung vom 10. Dezember 2001 (BGBl. I, S. 3436) und schließlich mit dem Gesetz zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus vom 9. Januar 2002 (BGBl. I, S. 361). Weiterhin: das Gesetz zur Bekämpfung von Sexualdelikten und anderen gefährlichen Straftaten vom 26. Januar 1998 (BGBl. I, S. 160) und das Verbrechensbekämpfungsgesetz vom 28. Oktober 1994 (BGBl. I, S. 3186). Darüber hinaus gab es eine Reihe von Gesetzespaketen, die diskutiert, aber nicht verabschiedet wurden: so z. B. das Gesetz zur Bekämpfung der Korruption, das Gesetz zur Verbesserung der Geldwäschebekämpfung und das Gesetz zur weltweiten Bekämpfung der organisierten Umweltkriminalität (vgl. Kempf 1997, S. 1729/1731).

der Datenraster konstruierten »typischen Tätern« ausging, sowie der daraus abgeleiteten Notwendigkeit des präventiven Handelns. Man sah sich »veränderten Formen von Kriminalität« gegenüber, die »polizeiliche Befugnisse zur möglichst breiten Sammlung personenbezogener Informationen bereits im Vorfeld sowohl der traditionellen polizeilichen Gefahrenabwehr wie des strafprozessualen Tatverdachts« erforderten (Neumann 1994, S. 48). Im Gegensatz zu den Anti-Terror-Gesetzen der 70er Jahre, deren Aufgabe darin bestand, die Bürger und den Staat vor konkreter Bedrohung zu schützen, trugen die neuen Gesetze

»ihren Zweck ›zur Bekämpfung von ...‹ wie eine Monstranz vor sich her. Schon ihre Namen sollen Entschiedenheit beweisen und zeigen eine Militanz, wie sie dem Strafrecht seit der Aufklärung fremd war« (Kempf 1997, S. 1731).

Hinzu kam seit Mitte der 80er Jahre der vom Gesetzgeber eingeführte Gebrauch der Bezeichnung »Täter« innerhalb der Strafprozessordnung (vgl. z.B. §§98a Abs. 1, 100c Abs. 1 Nr. 1/2, Abs. 2 Satz 2, Abs. 3, 163e Abs. 1 Satz 2/3 StPO), obwohl selbstverständlich der Beschuldigte bis zum Urteil als unschuldig zu gelten hat und damit die Frage einer Täterschaft oder Teilnahme an einer Straftat bis zum Urteil ungeklärt bleibt (vgl. Art. 11 Abs. 1 der UN-Menschenrechtscharta, Art. 6 Abs. 2 EMRK, Art. 103 Abs. 2 GG, sowie §261 StPO). Auch im Bereich des Terrorismus verschob sich der Fokus durch Gesetzesnovellen von einem gezielten Kampf gegen die RAF (und anderer sich als Terroristen bezeichnenden Gruppierungen) hin zur Untersuchung »typische[r] terroristische[r] Erscheinungsformen« (Bericht des Rechtsausschusses, Deutscher Bundestag 1986, S. 11) im »gewalttätige[n] Umfeld des Terrorismus« (ebd., S. 9), die dann auch Angriffe auf Polizisten während Demonstrationen oder die jährlichen Ausschreitungen zum ersten Mai in Berlin Kreuzberg mit einschließen konnten. Leitgedanke dabei war, dass es sich bei jeder Form von organisierter Kriminalität potenziell um eine die Existenz des Staates bedrohende Gefahr handelt (vgl. Kinzig 2004, S. 77ff.). Dabei wurde, neben der beschriebenen Aufweichung des Terrorismusbegriffs, die Bedeutung der Terminologie »Organisierte Kriminalität« maximal offen gehalten, denn so war es möglich,

»verschiedenste Fallkonstellationen unter das Dach der Organisierten Kriminalität zu subsumieren« (ebd., S. 60).⁶

All diese Erweiterungen und Ausdehnungen staatlicher und ermittlungstechnischer Handlungsmöglichkeiten leiteten sich ab aus einer neuen, sich immer weiter durchsetzenden Perzeption der Gesellschaft als prinzipiell risikobehaftet. In einer so beschriebenen »Risikogesellschaft« würden, so Ulrich Beck (1986), durch eine immer weiter zunehmende Individualisierung soziale Sicherheiten verloren gehen. So sahen Gerhard Banse und Gotthard Bechmann im Angesicht der Unvorhersehbarkeit der Auswirkungen neuer Technologien in der »klassischen Gefahrenabwehr für rechtliche Entscheidungen keine sichere Grundlage mehr« (1998, S. 44). In der Folge wurde Recht als Steuerungsmittel der Risikoprävention verstanden. Dabei ging es auch darum, ausdrücklich anzuerkennen, dass es dem Staat nicht im Sinne einer Gefahrenabwehr um die Erhaltung des Status quo gehen kann, da in einer sich rasant verändernden Gesellschaft immer neue Risiken auftauchen, deren Ausschaltung unmöglich erscheint. Stattdessen, so die Logik, müssen derartige Risiken frühzeitig erkannt werden, um präventiv minimiert werden zu können. Dies erfolgt bei gleichzeitiger Anerkennung der Unmöglichkeit des vollständigen Ausschaltens aller Restrisiken (vgl. Banse/Bechmann 1998).

Konsequenz dieser Überlegungen war die Ausbildung einer »Risikoverwaltung« innerhalb des Risikorechts. Der vom Verfassungsrichter Udo Di Fabio (1994, S. 298, 449f.) eingeführte Begriff hob auf die neuen Aufgaben des Sicherheits- und Risikorechts ab, die aufgrund ihrer Ausrichtung an Präventionsstrategien nicht mehr an der herkömmlichen Unterscheidung von Vorsorge und Gefahrenabwehr orientiert sein

6 Entsprechend unbestimmt war dann auch die Definition der Organisierten Kriminalität durch die Bundesregierung vom 19. Juni 1996 (Antwort der Bundesregierung auf die Anfrage der SPD Fraktion, Deutscher Bundestag 1996). Organisierte Kriminalität, so heißt es dort, ist »die von Gewinn- oder Machtstreben bestimmte planmäßige Begehung von Straftaten, die einzeln oder in ihrer Gesamtheit von erheblicher Bedeutung sind, wenn mehr als zwei Beteiligte auf längere oder unbestimmte Dauer arbeitsteilig a) unter Verwendung gewerblicher oder geschäftsähnlicher Strukturen, b) unter Anwendung von Gewalt oder andere zur Einschüchterung geeigneter Mittel oder c) unter Einflußnahme auf Politik, Medien, öffentliche Verwaltung, Justiz oder Wirtschaft zusammenwirken.« Auf diese Definition bezog sich u. a. das Bundesverfassungsgericht im Urteil zum großen Lauschangriff (vgl. Bundesverfassungsgericht 2004).

konnten. Ein bereichsspezifischer Ausbau der Sicherheitsgesetze war notwendig geworden, der sich statt an Gefahr und Vorsorge nun an hinnehmbaren und nicht hinnehmbaren Risiken orientierte.⁷ Di Fabio konstatierte, dass sich »innere Sicherheit« zu einer aktiven Gestaltungsaufgabe des Staates entwickelt habe (1994, S. 447). Die Entwicklung seit dem Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts enthält also ein doppeltes Moment: Während auf der einen Seite der Rechtsgüterschutz weit über die klassischen Rechtsgütsverletzungen ausgedehnt wurde und sich auf der anderen Seite ein Risikoverwaltungsrecht zur Prävention von Rechtsgüterverletzungen etablierte, übernahm das Sicherheitsrecht Aufgaben des *social engineering*, indem ihm immer mehr sozialsteuernde Gewalten übertragen wurden. Der sich dabei ergebende Zirkel aus immer neuen Steuerungsnotwendigkeiten aufgrund der fortschreitenden Etablierung der durch präventive Maßnahmen aufgedeckten Risiken dauert dabei bis heute an (vgl. Neumann 1994, S. 201ff.).

1.3 ANTWORTEN AUF DIE NEUE BEDROHUNG NACH DEM 11. SEPTEMBER 2001

Die Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 in New York City, bei denen mehr als 3000 Menschen ihr Leben verloren, hatten Auswirkung auf eine Vielzahl von Diskursen in der westlichen Welt und darüber hinaus. Besonders betroffen davon ist gewiss der Sicherheitsdiskurs. Die Verschiebung der Diskussion und Definition von Sicherheitspolitik und sicherheitspolitischen Aufgaben von der Konzentration auf die Sicherung der Staatsgrenzen und damit wesentlich die äußere Sicherheit betreffende Aufgaben hin zu einer Sicherheitspolitik des Inneren erfuhr durch die Ereignisse des 11. Septembers eine Katalysierung. Denn als einzig richtiges Mittel der Bekämpfung einer nun offensichtlich gewordenen dauerhaften Bedrohung erschien die Aufgabe der alten Unterscheidung von innerer und äußerer Sicherheitspolitik zugunsten einer internationalen (gleichwohl in ihrer Hauptsache auf die westliche Welt begrenzt gebliebenen) Vernetzung der je innerstaatlichen

⁷ So zum Beispiel im Atomrecht und Genetikrecht (vgl. Wahl 1995, S. 142).

Sicherheitsbemühungen. Ein weiteres Charakteristikum, das sich bereits nach dem Ende der klassischen Ost-West-Konfrontation ankündigte, sind »asymmetrische Konflikte« (Arreguin-Toft 2005; Kaldor 2006; Küpeli 2007; Münkler 2004, 2006; Rinke/Woyke 2004; Schröfl/Pankratz 2003), die die Sicherheitspolitik vor die Aufgabe stellten, »die Gesellschaft und ihre Mitglieder vor unmittelbaren Bedrohungen, insbesondere [...] durch Nichtstaaten, zu schützen« (S. Böckenförde 2008, S. 26f.).

Der Diskurs der neuen Bedrohung passte sich der bereits in vielen Teilen ausgemachten unspezifischen Bedrohungslage und der sich daraus ableitenden Notwendigkeit zur (General-)Prävention an. So schreibt Oliver Lepsius:

»Nicht von individuellen Tätern schien die Bedrohung auszugehen, sondern von einer allgemeinen Entwicklung in einer globalisierten Welt, in der einzelne Personen austauschbare Erfüllungsgehilfen anderer Mächte sind, die im Hintergrund die Fäden ziehen und sich sogar des Schutzes anderer Staaten sicher sein können« (2004, S. 66).

Die sich herausbildende Gefahr rührte also nicht von der konkreten Bedrohung durch einen Anschlag her, sondern von einer »allgemein-diffuse[n] Bedrohungslage durch einen allgegenwärtigen islamistischen Terror.« Gefährdet war damit »die Freiheit im Allgemeinen, die Demokratie im Allgemeinen und das ›Bewusstsein der westlichen Welt‹« (ebd.). Schon im Dezember 2001 präsentierte die Bundesregierung eine erste Gesetzesvorlage (auch) als Reaktion auf die neue Bedrohung. Dass es sich hierbei um eine rein präventive Maßnahme handeln musste, wird schon daraus ersichtlich, dass es zu diesem Zeitpunkt keinerlei konkrete Bedrohung, etwa vergleichbar mit den terroristischen Aktivitäten im Deutschland der 70er Jahre, gab. Und tatsächlich schreibt die Bundesregierung in der Begründung zum Gesetzesentwurf: »Niemand kann ausschließen, dass nicht auch Deutschland das Ziel solcher terroristischer Attacken wird« (Deutscher Bundestag 2001c, S. 35). Dass es sich bei diesem Gesetzesentwurf nicht ausschließlich um eine Reaktion auf den 11. September handelte, sondern im Gegenteil eine spezifische Entwicklung ihre Fortsetzung fand, lässt sich auch aus einer Gesetzesinitiative der CDU/CSU-Fraktion zur Verbesserung der Bekämpfung von Straftaten der Organisieren Kriminalität und des Terrorismus im

August 2001 ablesen. Dort ist die Rede von »jüngst bekannt gewordenen Anhaltspunkte[n] dafür, dass sich die terroristische Vereinigung der Roten Armee Fraktion (RAF) neu formiert haben könnte« (Deutscher Bundestag 2001a, S. 1). Hinzu kam ein neues Konzept des Terroristen, der nicht, wie noch in der heißen Phase der terroristischen Bedrohung durch die RAF, im Untergrund lebte, sondern als sogenannter »Schläfer« mitten unter unbescholtenen Bürgern. Umgekehrt wurde dadurch prinzipiell jeder zum Verdächtigen, was die Debatte um den Ausbau der Befugnisse der Ermittlungsbehörden auch zum Eindringen in den grundgesetzlich geschützten Privatraum (Art. 13 GG) nur zusätzlich anheizte. Der Schläfer war so, da schon allein die Idee seiner Existenz Angst erzeugte, die Perfektion des Terrors im foucaultschen Sinne (vgl. Foucault 2003c).

Vor diesem Hintergrund konnte das kurz nach dem 11. September eingebrachte »Gesetz zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus«, das sogenannte Sicherheitspaket II, in sonst unüblicher Geschwindigkeit die nötigen Instanzen passieren. Ungewöhnlich für eine Maßnahme, die von Dieter Wiefelspütz als »umfassendste[s] Sicherheitsgesetz [...], das es in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland jemals gegeben hat« (Deutscher Bundestag 2001e, S. 20748) beschrieben wurde. Das Bundeskabinett billigte den Gesetzesentwurf des Bundesministeriums des Inneren am 7. November 2001. Ausgefertigt wurde das Gesetz schon am 9. Januar 2002 und trat rückwirkend zum 1. Januar in Kraft. Die sonst vor der Ausfertigung übliche Diskussion im juristischen Schrifttum blieb ebenso aus wie eine kritische mediale Auseinandersetzung.

Schon zuvor war das sogenannte Sicherheitspaket I verabschiedet worden und am 7. Dezember (vgl. Deutscher Bundestag 2001d, S. 3319)⁸, am 14. Dezember 2001 (ders. 2001f, S. 3436)⁹, beziehungsweise am 22. August 2002 (ders. 2002, S. 3390)¹⁰ in Kraft getreten.

⁸ Abschaffung des Religionsprivilegs im Vereinsrecht

⁹ Anhebung der Tabaksteuer und der Versicherungssteuer zur Finanzierung des Kampfes gegen den Terrorismus

¹⁰ Ausdehnung der Strafbarkeit der §§129 und 129a StGB (Verbot terroristischer Vereinigungen) auf im Ausland existierende Organisierte Kriminalität und terroristische Vereinigungen

Die Änderung des §2 Abs. 2 Nr. 3 des Vereinsgesetzes (VereinsG) ging vor allem auf die im »Kölner Kalifatstaat« erkannten Bedrohungen zurück, der eine islamische Ordnung auf Basis der Scharia mit dem Ziel der Weltherrschaft anstrebte. Ursprünglich genossen religiöse Vereinigungen einen besonderen Schutz und unterlagen damit nicht den Verbotsnormen der §§3 Abs.1 und 14 Abs. 1 VereinsG. Ziel der Neuregelung war es, dass nun gegen »Vereinigungen mit Vereinsverbot vorgegangen werden kann, deren Zweck oder deren Tätigkeit unter dem Deckmantel der Religionsausübung den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder die sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten« (Deutscher Bundestag 2001b, S. 6). Praktisch wurde also, neben den regulären Vereinen, die aufgrund von Verfassungsfeindlichkeit nach den §§3 Abs. 1 und 14 Abs. 1 verboten werden konnten, und den von der Verfassung besonders geschützten religiösen Vereinigungen, eine neue Gruppe eingeführt, die unter dem »Deckmantel der Religionsausübung« operierte und damit nicht den besonderen Schutz der Verfassung für Religionsgemeinschaften in Anspruch nehmen konnte. Gleichwohl es sich hier scheinbar um die Schaffung eines neuen Tatbestandes und nicht um den Ausbau ermittlungstechnischer Privilegien handelt, lässt sich doch argumentieren, dass die Figur einer unter dem Deckmantel der Religionsausübung operierende Vereinigung hauptsächlich dazu diene, Ermittlungen zur Verdachtsgewinnung gegen religiöse (und hier vor allem islamische) Vereine zu legitimieren. Dies wird besonders deutlich, wenn man berücksichtigt, dass der Gesetzgeber schon vor der Novelle des Vereinsrechts zwischen »religiösen Vereinen« und »Religionsgemeinschaften« unterschied. Der besondere verfassungsmäßige Schutz kam dabei nur der letzteren zu, die sich dadurch qualifizierte, dass die »allseitige Pflege« einer Religion im Zentrum ihrer Aktivität stehen muss (zur Unterscheidung von Religionsgemeinschaften und religiösen Vereinen siehe Groh 2004, S. 131; zur Definition von Religionsgemeinschaft siehe Bundesverfassungsgericht 1991, S. 131).

Das länger diskutierte 34. Strafrechtsänderungsgesetz zielte mit der Neuschaffung des §129b vor allem darauf ab, in Zukunft auch terroristische Organisationen im Ausland verfolgen zu können, insofern ein spezifischer Inlandsbezug gegeben ist. Im Wesentlichen dient diese Erweiterung zur Schaffung einer Grundlage der Beteiligung der Bun-

desrepublik am internationalen »Kampf gegen den Terror« und vor allem auch an der internationalen Prävention terroristischer Straftaten, heißt es doch im Paragraphen: »Die Ermächtigung [zur Verfolgung einer terroristischen Straftat im Ausland durch das Bundesministerium der Justiz] kann für den Einzelfall oder allgemein auch für die Verfolgung künftiger Taten erteilt werden, die sich auf eine bestimmte Vereinigung beziehen« (§129b StGB 2002).

Die Ermächtigungen für die Sicherheitsbehörden durch das Sicherheitspaket II¹¹ waren an der Prävention ausgerichtet. Die Novellen im Sicherheitsüberprüfungsgesetz (SÜG) ließen es nun zu, dass »Personen, die an sicherheitsempfindlichen Stellen von lebens- oder verteidigungswichtigen Einrichtungen beschäftigt sind, mittels einer einfachen Sicherheitsüberprüfung auf ihre Zuverlässigkeit hin überprüft« werden konnten (Deutscher Bundestag 2001c, S. 37). Eine Maßnahme, die sich gegen Nichtverdächtige richtete, war das Prüfkriterium doch lediglich die Tätigkeit im sicherheitsrelevanten Bereich. Ebenso richteten sich die präventiven Rasterfahndungen im November 2001 gegen ein unspezifisches, den Attentätern vom 11. September nachempfundenes Profil:

»männliches Geschlecht, vermutlich islamischer Religionszugehörigkeit ohne nach außen tretende fundamentalistische Grundhaltung, vermutlich legal in Deutschland aufhältlich, ohne eigene Kinder, technische Fächer studierend, mehrsprachig, im allgemein-kriminellen Bereich unauffällig, häufig auf Reisen, finanziell unabhängig und Inhaber einer Flugausbildung« (Landgericht Berlin 2002).

Die aus verschiedensten Quellen zusammengetragenen Daten (Einwohnermeldeämter, Hochschulen, Versorgungsunternehmen, Luftfahrtunternehmen etc.) generierten bundesweit eine Gruppe von ca. 11.000 potenziellen Verdächtigen. Die Rasterfahndung wurde also hier offensichtlich statt zur Ermittlung von Tatverdächtigen zur Ermittlung

11 Die wichtigsten Änderungen waren die Neuregelung des Bundesverfassungsschutzgesetzes (§§3 Abs. 1 Nr. 4, 8 Abs. 5-8, 9 Abs. 4, 19 Abs. 1a BVerfSchG), die Erweiterung der Zuständigkeiten des BKA (§§4 Abs. 1 Nr. 5, 7 Abs. 2 BKAG), eine Aufgabenerweiterung der Bundespolizei (§4a BPolG, §29 Abs. 3 LuftVG, §12 LuftSiG), Änderungen im Ausländerrecht sowie in der Erhebung personenbezogener Daten (§§8 Abs. 1 Nr. 5, 46 Nr. 1, 47 Abs. 2 Nr. 4 AuslG, §§54 Nr. 5, 5a, 55 Abs. 2 Nr. 1 AufenthG) und die Einführung biometrischer Merkmale in Personaldokumenten (§4 Abs. 3 PaßG).

von potenziell Verdächtigen eingesetzt. Das begrenzende Kriterium zum Einsatz der Rasterfahndung war also das Vorliegen konkreter Hinweise auf eine mögliche Gefahr, während es keine konkreten Hinweise auf die Gefährdung durch die Personen, über die Daten gesammelt wurden, geben musste. Die Fahndung war im Gegenteil einzig an der über das Merkmalsprofil festgelegten Gefährderwahrscheinlichkeit ausgerichtet.

Durch die Erweiterung der Befugnisse des Bundeskriminalamtes wurden nun auch verstärkt sogenannte »V-Leute« zur gezielten Mili-
eüberwachung eingesetzt.

Neben den Novellen des Ausländer- und Asylrechts spielte vor allem das Zuwanderungsgesetz (vgl. Deutscher Bundestag 2004) eine wichtige Rolle. Ursprünglich zur Regelung der Aufnahme und Integration von Ausländern aufgesetzt, wurde es zunehmend zu einem wichtigen Sicherheitsgesetz ausgebaut (vgl. Prantl 2004). Dabei spiegelten die neuen Maßnahmen nicht eine Reaktion auf eine potenzielle Gefahr wider, sondern befassten sich ausschließlich mit potenziellen Gefährdern. Ähnlich der Rasterfahndung wurden bestimmte personenbezogene Attribute festgelegt, die über die Wahrscheinlichkeit einer von der Person ausgehenden zukünftigen Gefahr Auskunft geben sollten. Auch der zunehmende Einsatz von Videoüberwachung, die Aufnahme von biometrischen Daten in Pässe oder die (auf freiwilliger Basis stattfindenden) DNA-Reihenuntersuchungen richteten sich naturgemäß nicht gegen Verdächtige, sondern wurden zur Ermittlung von Verdächtigen eingesetzt. Die juristische Figur der Unschulds- oder Redlichkeitsvermutung wurde so sukzessive umgekehrt, gerade weil die ermittlungsdienstliche Arbeit der Polizei in der Unauffälligkeit ein entscheidendes Merkmal für eine zukünftige Bedrohung sah. Lepsius spricht in diesem Zusammenhang von der »Entindividualisierung im Sicherheitsrecht« (Lepsius 2004, S. 64, 84f.), ein Sicherheitsrecht, das sich nicht mehr gegen einzelne Personen richtet, sondern potenziell jeden als mögliche Gefahrenquelle erkennt, beziehungsweise das Risiko einer zukünftigen Gefahrenquelle einer jeden Person abschätzen will: »Der Einzelne wird nicht mehr als prinzipiell rechtstreuer Bürger wahrgenommen, sondern umgekehrt als potenzielle Gefahr« (ebd., S. 82). »Weil das Risiko immer und überall existiert, wird es zur Normalität; die Nichtgefährlichkeit bildet dann die Ausnahme, die der Bürger für seine Person beweisen muss« (Denninger 2002, S. 472).

2 DIE KONZEPTIONEN VON SICHERHEIT UND FREIHEIT IN DER GOVERNEMENTALITÄTSDEBATTE

»Ich möchte nicht heucheln. Sie wollen uns regieren, und auch deshalb wenden wir uns an Sie. Sie wissen, dass Sie möglicherweise vor ein großes Problem gestellt werden, das Problem nämlich, einen jener modernen Staaten zu regieren, die sich damit brüsten, ihrer Bevölkerung nicht in erster Linie territoriale Integrität, sondern ›Sicherheit‹ zu bieten, also Risiken, Unfälle, Gefahren, Zufälle, Krankheit und dergleichen abzuwenden oder deren Folgen zu beheben. Dieser Sicherheitsvertrag ist nicht möglich ohne eine gefährliche Machterweiterung und ohne Beeinträchtigung anerkannter Rechte.«

(Foucault 2003b, S. 504)

Diese ehrlichen, besorgten Zeilen richtet Michel Foucault im Winter 1977 an einige Regierende der französischen Linken, um sie auf eine folgenreiche Entwicklung aufmerksam zu machen, die sich für Foucault in modernen Staaten wie Frankreich und Deutschland ankündigt. Der moderne Staat zeichne sich durch einen neuen Machttypus aus, der weniger für die Einhaltung verbürgter Rechte, die Verteidigung eines spezifischen Territoriums oder die Sicherung von innerstaatlichem Frieden steht. Der Vertrag, den der Staat der Bevölkerung anbietet, lautet vielmehr:

»Ich biete euch Sicherheit. Ihr seid krank? Dann werde ich euch eine Krankenversicherung geben. Ihr habt keine Arbeit? Ich Sorge für eine Arbeitslosenversicherung. Es gibt eine Flutkatastrophe? Ich richte einen Hilfsfonds ein.

Es gibt Straftäter? Ich Sorge für ihre Umerziehung und eine gute polizeiliche Überwachung. Es gibt Terroristen? Ich Sorge für ihre Verfolgung und das unschädlich Machen ihrer Bedrohung« (Foucault 2003c, S. 498).

Charakteristisch für einen solchen Sicherheitsvertrag ist die Schaffung einer Absicherungsgesellschaft, die sich wiederum durch ein spezifisches Verhältnis von Sicherheit und Angst auszeichnet. Regierende und Regierte haben gleichermaßen Angst vor möglichen Gefahren, wobei die wachsende Angst mit einem wachsenden Sicherheitsbedürfnis konkurriert und sich beides gegenseitig aufschaukelt (vgl. ebd., S. 499/504).

Foucault setzt sich vor allem im Zusammenhang mit dem Fall Croissant¹² intensiv mit den außerordentlichen, außergesetzlichen Eingriffen staatlicher Gewalt während der 70er Jahre auseinander. Ihm zufolge erschreckt der außerparlamentarische Terror die Regierung und »erregt ihren keineswegs gespielten Zorn vor allem deshalb, weil er sie gerade auf der Ebene attackiert, auf der sie den Anspruch erhebt, den Menschen garantieren zu können, dass ihnen nichts passiert« (Foucault 2003c, S. 499). Daher bewertet Foucault die harschen Eingriffe des Staates weder als Willkür noch als Machtmissbrauch, sondern vielmehr als Ausdruck von Fürsorge, die einen wesentlichen Bestandteil des neuen Machttyps ausmacht.

In seinen beiden Vorlesungen über die Geschichte der Gouvernamentalität, die er 1977 und 1978 am Collège de France hält, versucht Foucault, das Spezifische am gegenwärtigen Geschehen aufzuzeigen und ein Ensemble von Mechanismen zu untersuchen, die die moderne Regierungsrationalität kennzeichnen. Ein wichtiges Ensemble von Mechanismen ist das Sicherheitsdispositiv. Um die Bedeutung der Sicherheitsdispositive gegenüber Formen der Disziplinierung und Verrechtlichung und den damit einhergehenden Implikationen für das Verständnis von Freiheit nachvollziehen zu können, bedarf es zuerst einer knappen Analyse der

12 Klaus Croissant floh am 11. Juli 1977 von Deutschland nach Frankreich und bat um politisches Asyl. Als Anwalt der Roten Armee Fraktion wird er der Komplizenschaft verdächtigt, erhält Berufsverbot und wird staatlich verfolgt. Am 24. Oktober entscheidet die französische Justiz für seine Inhaftierung und – trotz der Bestimmungen des Asylrechts und dem Schutz politischer Flüchtlinge – für seine Auslieferung am 16. November an die Bundesrepublik Deutschland (für eine weitere Schilderung der Ereignisse siehe Eribon 1991, S. 371f.; Macey 1993, S. 392–396).

von Foucault besprochenen Begrifflichkeiten *Bevölkerung*, *Versicherung*, *Risiko*, *Rassismus* und *Wissen*. Anhand dieses Vokabulars ist es schließlich möglich, das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit zu thematisieren und einen genauen Blick auf die diesem Verhältnis inhärente Interventionslogik zu werfen.

2.1 DIE BEDEUTUNG DER SICHERHEITSDISPOSITIVE FÜR DIE MODERNE REGIERUNGSRATIONALITÄT

Sicherheitsdispositive beschreiben diskursive Netze¹³ von Sicherheitselementen, die zwischen öffentlichen Diskursen, Institutionen, politischen Maßnahmen, Gesetzen und Regulierungen sowie wissenschaftlichen Debatten und rechtlichen Auseinandersetzungen geknüpft werden. Die Sicherheitsdispositive ermöglichen dem modernen, liberalen Staat des 19. Jahrhunderts, sich gleichsam selbst zu begrenzen und Mechanismen sozialer Kontrolle zu schaffen sowie neue Formen der Freiheit zu gewährleisten und dieselbe Freiheit wiederum zu beschränken. Foucault zufolge skizzieren diese scheinbaren und für die Sicherheitsdispositive charakteristischen Paradoxa die politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart. Heute würden wir uns demnach weniger in einem Rechtsstaat oder einer Disziplinargesellschaft als in einer Sicherheitsgesellschaft befinden, in der juristische und disziplinäre Mechanismen zunehmend durch Dispositive der Sicherheit kolonisiert werden (vgl. Foucault 2006a, S. 161ff.).

Wesentlich für die Herausbildung einer Sicherheitsgesellschaft sind die Emergenz der *Bevölkerung* und die damit in Verbindung stehende Begründung einer Versicherungsgesellschaft. Die Bevölkerung entwickelt sich zum Zielobjekt staatlichen Regierungshandelns und setzt sich ihrerseits vom Begriff des Volkes ab.

13 Foucault beschreibt den Begriff der Dispositive in seinem Buch *Diskursive der Macht*. Danach steht ein Dispositiv allgemein für »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst. [...] Das Dispositiv ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft ist« (Foucault 1978, S. 119f.).

»Das abschließende Zielobjekt ist die Bevölkerung. [...] Es gibt nicht die Natur und dann, über der Natur, gegen sie, den Souverän und das Gehorsamsverhältnis, das man ihm schuldet. Wir haben eine Bevölkerung, deren Natur so beschaffen ist, daß der Souverän im Inneren dieser Natur, mit Hilfe dieser Natur, wegen dieser Natur durchdachte Regierungsprozeduren aufbieten muß. Wir haben, mit anderen Worten, bei der Bevölkerung eine ganz andere Sache vor uns als eine Menge von Rechtssubjekten, die nach ihrem Status, ihrer räumlichen Zuordnung, ihren Vermögenswerten, ihren Belastungen, ihren Ämtern differenziert sind« (ebd., S. 70, 114f.).

Der Souverän verwaltet die Bevölkerung als ganze, sie ist die Interventionsoberfläche und wird in der Folge zum Subjekt. Differenziert wird weniger nach Status oder Disziplin, sondern entlang der Grenze Bevölkerung/Volk, wobei das Volk »sich im Verhältnis zu dieser Bevölkerungsverwaltung, auf der Ebene der Bevölkerung selbst verhält, als wäre es kein Bestandteil dieses kollektiven Subjekt-Objekts« (ebd., S. 72). Das Volk, was sich nicht im Sinne der Bevölkerungsmitglieder verhält, bringt das System in Unordnung. Jedes Individuum der Bevölkerung, das die Gesetze seines Landes akzeptiert, unterzeichnet den *Contrat Social*, akzeptiert ihn und erneuert ihn in jedem Augenblick seines eigenen Verhaltens, während derjenige, der die Gesetze verletzt, »den Gesellschaftsvertrag bricht, ein Fremder in seinem eigenen Land wird und folglich den Strafgesetzen unterliegt, die ihn strafen, verbannen, gewissermaßen töten« (ebd.). Das stark an Rousseau und in Teilen auch an Locke und Hobbes erinnernde Denkmuster wird nun jedoch nicht nur mit Disziplin, Kontrolle und Recht durchgesetzt, sondern durch eine die kollektive Organisation und Verwaltung begünstigende Entwicklung ermöglicht: die sich maßgeblich auf die Risikoabschätzung und Wahrscheinlichkeitsrechnung stützende *Versicherungstechnologie*. Damit werden nicht bestimmte soziale Klassen erfasst, sondern ein Kontinuum der Bevölkerung, das sich nach Risiken unterscheidet, die durch Alter, Geschlecht, Beruf etc. bestimmt sind. Statt reich und arm, Kapital und Arbeit gegenüberzustellen, liefert die Versicherung Schutz für alle (vgl. Lemke 2003, S. 212f.).

François Ewald bewertet den am Anfang des 19. Jahrhunderts immer häufiger auftretenden »Industrieunfall« als paradigmatische Wende zwischen dem nach individueller Schuld und Zurechnung suchenden Verantwortungsprinzip und der Kategorie des *sozialen Risikos* (vgl. Ewald 1993).

Während der liberale Schuldgedanke davon ausgehen musste, dass das Zusammentreffen individueller rationaler Handlungen im Regelfall keinen Unfall auslöst, führt die Industrialisierung vor Augen, »dass industrielle Gesellschaften in der Regel Schaden verursachende Gesellschaften sind, wobei die Schäden das Resultat ihres alltäglichen Funktionierens waren und nicht aus einer Funktionsstörung herrührten« (Lemke 2003, S. 214). Soziale Schäden, die nur noch schwer einer Person zugeschrieben werden können und daher die Klärung eines Haftungsanspruchs unmöglich machen, erhielten demnach eine ihnen eigene »Objektivität«.

»Der eine Aspekt dieser Objektivität liegt in dem *Regelcharakter des modernen Unfalls*: der Industrieunfall ist gerade kein außergewöhnliches Ereignis, sondern eine Normalität, die sich in einer statistischen Regelmäßigkeit niederschlägt. Er zeichnet sich nicht durch seinen Ausnahmeharakter, sondern umgekehrt durch seine empirische Regelmäßigkeit aus. Das andere Charakteristikum des Industrieunfalls besteht darin, dass er ein *Produkt des Lebens in der Gemeinschaft* ist: Er ist ein Ergebnis der Interdependenz von Menschen und weniger die Folge der Interaktion von Mensch und Maschine. Der Industrieunfall ist der »Preis des Fortschritts«, des regulären Zusammenspiels von Aktivitäten, die letztlich dem Wohl aller dienen« (Ewald 1993, S. 16ff., 109f.).

Diese gesellschaftlich produzierte und dem gesellschaftlichen Wohldienliche Objektivität wurde fortan durch Risikoberechnungen eingeschätzt und abzusichern versucht. Dem Begriff des Risikos liegt dabei eine Zukunftsorientierung zugrunde. Sicherheitsdispositive wie die Versicherung bearbeiten die Zukunft, sie rechnen mit dem Problem des Ereignisses und den unbegrenzten Serien von Ereignissen und Einheiten (vgl. Demirović 2007, S. 240).

Darüber hinaus übernimmt die Versicherung *jenseits* der konkreten Individuen eine Individualisierung des Risikos, das sich nicht mehr an einer abstrakten Norm orientiert, sondern an der Gesamtheit der Mitglieder der versicherten Population, sodass »neben den rechtlich definierten Souveränitätsvertrag ein realer Sicherheitsvertrag« (Lemke 2003, S. 216) tritt. Die Bevölkerung ist nun nicht mehr die Vereinigung individueller Subjekte, sondern wird selbst zum Subjekt mit eigenen Gesetzen und Regelmäßigkeiten, die sich den Individuen als eine ihnen fremde und äußerliche Realität auferlegt.

Im Zuge dieser Veränderungen geht es »nicht mehr [um] die Sicherung des Fürsten und seines Territoriums, sondern [um] die Sicherheit der Bevölkerung und infolgedessen derer, die es regieren« (ebd., S. 101). Die Sorgen der Bevölkerung treten in den Vordergrund und werden zu den Sorgen der Regierenden, die in der heutigen Moderne einen Regierungsstaat repräsentieren,

»der im wesentlichen nicht mehr durch seine Territorialität, durch die besetzte Fläche, sondern durch seine Masse definiert wird: die Masse der Bevölkerung mit ihrem Umfang, ihrer Dichte, selbstverständlich mit dem Territorium, auf dem sie ausgebreitet ist, das aber gewissermaßen nur ein Bestandteil davon ist. Und dieser Regierungsstaat, der sich im wesentlichen auf die Bevölkerung stützt und sich auf die Instrumente des ökonomischen Wissens beruft und sie gebraucht, [entspricht] einer durch die Sicherheitsdispositive kontrollierten Gesellschaft« (Foucault 2006a, S. 164f.).

Der Subjektcharakter der Bevölkerung und seine Abgrenzung vom Volk wird zusätzlich durch die Versicherungstechnik verstärkt, welche »die ungünstigsten, im Verhältnis zur normalen, allgemeinen Kurve am stärksten abweichenden Normalitäten zurechtstutzt [und] sie auf diese normale, allgemeine Kurve herunterdrückt« (ebd., S. 97). Von bestimmten Normalitätskurven, ihren normalen und außerordentlichen Abweichungen ausgehend, lässt sich nun »normal« von »anormal« unterscheiden. Die Kategorie des Normalen ist dabei ein jeweils günstiger Ideal- und Referenzzustand, zu dem sich Abweichungen als weniger günstig bis ungünstig verhalten, wobei die Technik jeweils genau zu spezifizieren hat, an welcher Stelle Interventionen nötig sind. Thomas Lemke zufolge etabliert das Soziale dadurch in seinem Inneren eine Trennungslinie zwischen zwei Formen von Bevölkerung und dementsprechend zwei Formen ihrer Behandlung, die sich um die Norm herum gruppieren. In Verbindung mit den Gesetzen der Statistik, der Einführung der Versicherungstechnik und die wiederum damit verbundene Gewährung sozialer Rechte ist diese Entwicklung nicht zu trennen von der Entdeckung der »Perversen«, »Degenerierten« und »Extremisten«, »die ständig auf eine Norm verweisen, die sie definiert und eine Regel, deren Ausnahme sie repräsentieren« (Lemke 2003, S. 223f.).

Dabei erfüllt sich Rousseaus Gesellschaftsvertrag, indem der liberale

Staat den Genuss der sozialstaatlichen Rechte, die Ergebnis von sozialen Kämpfen sind, sicherstellt und von den Bürgern genau das fordert, was zur Verfolgung des gemeinsamen Interesses notwendig ist. Denn »wenn wir gegen die Gesellschaft die Befriedigung sozialer Rechte einklagen können, dann kann diese uns umgekehrt Verhaltensweisen vorschreiben, die sie sozial für richtig hält« (Ewald 1993, S. 29f.). Unzureichend sozialisierte Individuen sind nicht nur unzuverlässige und unberechenbare Einzelne, die im Sinne einer Norm diszipliniert werden müssen. Sie stellen auch eine Gefahr für den Bestand der Gesellschaft dar und werden in der Folge den Technologien der Sicherheit unterworfen. Das Ausmaß der Gefahr bemisst sich dabei anhand sozialanthropologischer, statistisch erfassbarer Maßstäbe, die schließlich die Gesellschaftlichkeit der Individuen feststellen.

»Bezugspunkt dieser ›sozialen Anthropologie‹ ist nicht mehr das individuelle Subjekt, die Gesellschaft, und die Subjekte werden nicht mehr in Hinblick auf eine menschliche Natur, sondern in dem Grad ihrer Gesellschaftlichkeit gemessen, ihrer ›zweiten Natur‹« (Lemke 2003, S. 224).

Dies führt zu einem bedeutenden Selbstrekurs der Bevölkerung: die zum Subjekt gewordene Gesellschaft verteidigt sich selbst, sie verteidigt sich gegen Individuen, die einen zu geringen Grad an Gesellschaftlichkeit, gemessen an den durch die Gesellschaft bestimmten Sozialanthropologismen, aufweisen; die Gesellschaft verteidigt sich also gegen Individuen, die sie selbst hervorbringt, eine Zirkularität, die in modernen Formen des Rassismus ihre Verschleierung findet.

Foucault zeigt auf, dass es im Zuge der »zweiten Natur«, also der Gesellschaftlichkeitsmessung der Individuen, zu einer Umformung des Rassebegriffs kommt. Es entsteht ein Diskurs des *Rassismus*, der weniger völkisch-militärisch, sondern vielmehr biologisch-sozial bestimmt ist und die ursprüngliche Vorstellung eines Gesellschaftskrieges gegen sich selbst kehrt:

»Die Polarität, der Bruch in der Gesellschaft ist also nicht die Konfrontation zweier einander äußerlicher Rassen, sondern die Verzweifachung ein und derselben Rasse in eine Über- und eine Unterrasse oder das Auftauchen ihrer Kehrseite innerhalb der Rasse selber: also ihre innere Kehr- oder Unterseite. [...] Dieser Diskurs des Rassenkampfes, der wesentlich ein Kampfmittel für dezentrierte Lager gewesen ist, wird nun rezentriert und wird zum Diskurs

der Macht, der zentrierten, zentralisierten und zentralisierenden Macht: Er wird zum Diskurs eines Kampfes, der nicht mehr zwischen Rassen zu führen ist, sondern von einer Rasse aus, die die wahre und einzige ist, die die Macht hat und die Norm vertritt, gegen die, die von dieser Norm abweichen und das biologische Erbe gefährden« (Foucault 1986, S. 26).

Diese Entwicklung führt zur Verschiebung des Problems von einer Pluralität der Rassen zum Singular einer Rasse, die nicht länger von außen, sondern von innen bedroht ist. Die »Fremden«, »Abweichenden«, »Anderen« machen von nun an die Bedrohung aus, die nicht von außen an die Gesellschaft herantritt, sondern aus der Gesellschaft selbst als Nebenprodukt hervorgeht. Die Gesellschaft produziert demnach aus sich heraus die Gefahren, die sie permanent bedrohen und die einen Rassismus befördern, »den die Gesellschaft gegen sich selber, gegen ihre eigenen Elemente, gegen ihre eigenen Produkte ausspielt« (ebd., S. 27, 50). Dieser Rassismus verliert in der Folge zunehmend seine Kampfrhetorik und wird weniger in der Auseinandersetzung zwischen zwei Gruppen eingesetzt, sondern entwickelt sich vielmehr zu einer Regierungstechnologie des Sozialen, die durch eine »Globalstrategie sozialer Konservatismen« (ebd., S. 27) soziale Konflikte auf die Welt der Natur und die ihr inhärenten Gesetze und Zwänge verweist. Für Foucault wird der Rassismus dann geboren, wenn sich die Reinheit der Rasse an die Stelle des Kampfes der Rassen setzt (vgl. Magiros 1995, S. 24f.). In modernen Staaten entsteht nach diesem Muster ein »Staatsrassismus« (Foucault 1986, S. 27), der zum Organisationsprinzip der Regierungsrationalität wird. Danach entwickelt sich der Staat zum »Schützer der Integrität, Überlegenheit und Reinheit der Rasse. Die monistische, staatliche und biologische Idee der Reinheit der Rasse löst die Idee des Kampfes der Rassen ab« (Foucault 1992, S. 50). Das Wirken des Staates liegt auf der Ebene der ständigen Normkontrollen, »der Isolierung der abweichenden und kranken Elemente, ihrer ›Therapie‹ oder ›Vernichtung‹« (Magiros 1995, S. 28).

Damit einher geht eine signifikante Entwertung des Rechts, das ebenfalls zunehmend für die Verteidigung der Gesellschaft eingesetzt wird. Die Strafe erfüllt immer mehr die Funktion, die Gesellschaft vor den unvermeidlichen Risiken des sozialen Lebens zu schützen. Sie zielt weniger auf die Bestrafung eines Rechtssubjekts, das nach freier Entscheidung das

Gesetz gebrochen hat, sondern hat nunmehr die Aufgabe, das Individuum »unschädlich« zu machen und sein kriminelles Risiko zu mindern (vgl. Foucault 2003a). Pasquino zeigt, inwiefern sich durch diese Entwicklung das Begründungsprinzip der Strafe und der Charakter des Rechts verändern (vgl. Pasquino 1991, S. 240ff.). In der neuen Konzeption geht das Recht nicht mehr der Gesellschaft voran, die noch nach Vorstellung Rousseaus der unmittelbare Ausdruck des Willens der freien Subjekte ist, es kodifiziert lediglich die Regeln, die die Gesellschaft hervorbringt.

»Die Theorie des Gesellschaftsvertrags wird auf den Kopf gestellt: Das Recht hat nur noch eine abgeleitete Qualität und ist eine der Manifestationen einer historisch veränderbaren Gesellschaft. Es gibt nicht mehr die Möglichkeit, die Gesellschaft auf das Recht zu gründen, weil jede historische Gesellschaft ihr eigenes Recht produziert, sie ist nicht das Ergebnis, sondern die Grundlage des Rechts« (Lemke 2003, S. 231).

Das bedeutet für die Strafgesetze eine maximale Ausrichtung auf die vitalen Interessen der Gesellschaft, die in ihnen nun kodifizierbar sind. Damit versuchen die Strafgesetze, die Ungerechtigkeiten der Natur zu korrigieren: »Das Recht wird interventionistisch und sozialkorrektiv« (ebd.). Der Staatsrassismus stellt eine wichtige Lösung im Umgang mit den selbst produzierten Abweichlern dar. Er nimmt Einschnitte innerhalb des Sozialen als eines biologischen Kontinuums vor, die eine Unterscheidung und Hierarchisierung von Unterklassen als Rassen erlauben. Dadurch wird das biologische Feld fragmentiert und eine Trennungslinie »zwischen dem, was leben muß und dem, was sterben muß« (Foucault 1992, S. 55) eingeführt. So ist es dem modernen Staat möglich, Todesmacht und Lebensmacht nebeneinanderzustellen, Massenvernichtung und Sozialversicherung gleichzeitig zu praktizieren und moderne Kriege durch das Prinzip des Überlebens der Völker zu begründen, wonach Kriege nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt werden, den es zu verteidigen gilt, sondern im Namen der Existenz aller. Der moderne Rassismus fungiert als Schmiermittel, um das Paradox einer Macht aufzulösen, die ausschließt, bestraft und tötet, »wenn es sich in Wirklichkeit darum handelt, das Leben zu verbessern, seine Dauer zu verlängern, seine Chancen zu vervielfachen, die Unfälle von ihm fernzuhalten[...] und] seine Mängel zu kompensieren« (ebd.).

Die Statistik als wesentliche Sicherheitstechnik gewährleistet dabei nicht nur das Errechnen günstiger Normalverteilungen und möglicher Wahrscheinlichkeiten, sie schafft auch das für den Souverän notwendige *Wissen*, was Schätzungen über Reichtümer, über die Effekte von Abgaben und Steuern, Kenntnisse der Bevölkerung, Messungen ihrer beruflichen Tätigkeiten usw. umfassen kann. Dieses Wissen begründet einen administrativen Apparat, der das Wissen generiert und verwaltet und der es unter Umständen davor schützt, an die Öffentlichkeit im Allgemeinen und an Staatsfeinde im Besonderen zu gelangen (ebd., S. 396f.). So beschreibt das Wissen jenes scheinbare Paradox moderner demokratischer Staatlichkeit: Um effektiv sein zu können, erzeugt es die Notwendigkeit der Geheimhaltung. Gleichsam ist es die Grundlage für eine »Arbeit an der Meinung der Öffentlichkeit, die einen der Aspekte der Wahrheitspolitik in der Staatsräson darstellen wird« (ebd., S. 398). Obwohl also konstitutiv für die jeweilige Regierungsstrategie und daher Bestandteil öffentlicher Debatte, entsprechen bestimmte Wissensbereiche Staatsgeheimnissen, die der Öffentlichkeit nur begrenzt zugänglich gemacht werden können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Sicherheitsdispositiv – bestrebt, Risiken vorab zu kalkulieren und unschädlich zu machen – zur Prävention tendiert und somit dazu, ohne Unterlass neue Elemente zu integrieren, sich auszudehnen und neue Kreisläufe im Sinne einer zu schützenden Rasse zu organisieren. Die Integration von Elementen betrifft neben der qualitativen und quantitativen Ausdehnung des Diskurses der Versicherheitlichung ebenso die Besetzung von Disziplin und Recht. Foucault zufolge geht es den Sicherheitstechnologien vorrangig darum, auf eine bestimmte Realität zu antworten, »so daß diese Antwort jene Realität aufhebt, auf die sie antwortet – sie aufhebt oder einschränkt oder bremst oder regelt« (ebd., S. 76). Während das Gesetz nun verbietet und eine Realität als Norm imaginiert und die Disziplin Vorschriften erlässt und komplementär zur Realität arbeitet, operiert die Sicherheit innerhalb einer statistisch errechneten Realität »ohne zu untersagen und ohne vorzuschreiben, wobei sie sich eventuell einiger Instrumente in Richtung Verbot und Vorschrift bedient« (ebd.). Dass die Sicherheitstechnologie nicht nur einer teilweise von der durch Foucault ausgearbeiteten Bedeutung der Disziplin und des Rechts beeinflussten Regierungsrationalität entspricht oder gänzlich unabhängig agiert, sondern sich durchaus dem Verbot und der Vorschrift

bedient, wird in seinen zahlreichen Anmerkungen über die Verwobenheit von Sicherheit, Disziplin und Recht deutlich. Die Qualität der Verwobenheit bleibt jedoch weitestgehend unausgearbeitet, lediglich einen Vorrang der Sicherheitstechnik konstatiert Foucault: »In Wirklichkeit hat man ein Dreieck: Souveränität – Disziplin – gouvernementale Führung, dessen Hauptzielscheibe die Bevölkerung und dessen wesentliche Mechanismen die Sicherheitsdispositive sind« (Foucault 2006a, S. 161). Im Zusammenhang mit dem Fall Croissant stellt Foucault fest, dass eine Regierungskampagne zur inneren Sicherheit, um glaubwürdig und politisch gewinnbringend sein zu können, von spektakulären Maßnahmen begleitet sein muss, »die beweisen, dass die Regierung rasch und stark zu handeln vermag, und zwar jenseits der Gesetze« (Foucault 2003d, S. 475f.). Da die Macht zeigen muss, dass die juristischen Mittel nicht ausreichen, um die Bürger zu schützen, »steht die Sicherheit [von nun an] über den Gesetzen« (ebd., S. 476).

Wie die Sicherheitsdispositive operieren zeigt sich an Emanenz und Selbstrekurs der Bevölkerung, der nicht nur die Unterscheidung zwischen Bevölkerung und Volk ermöglicht, sondern die Gesellschaft zur Produktionsstätte von Extremisten und Abweichlern macht, die in der Folge mit disziplinarischen und rechtlichen Mitteln erfasst und unschädlich gemacht werden müssen. Konsequenz des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Überführung von Individualinteressen in Bevölkerungsinteressen einerseits und dem statistisch feststellbaren Grad an Gesellschaftlichkeit der einzelnen Individuen andererseits, der Sozialversicherung für alle auf der einen und den Formen der Selbstverteidigung der Gesellschaft auf der anderen Seite, ist ein Staatsrassismus, der die Reinheit einer veränderbaren Gesellschaftlichkeit gegenüber den jeweiligen Unterklassen und Extremisten durchsetzt. Dies geschieht unter anderem durch die Aggregation und Anwendung von Wissen, das in wesentlichen Teilen der Öffentlichkeit verborgen bleibt.

2.2 DAS VERHÄLTNIS VON SICHERHEIT UND FREIHEIT IM LIBERALISMUS

Ein weiteres Medium des Sicherheitsdispositivs ist die Freiheit, deren Bedeutung mit der Herausbildung einer spezifischen Gouvernamenta-

lität des Macht- und Regierungstyps des 18. Jahrhunderts signifikant wächst. Unter Gouvernamentalität¹⁴ versteht Foucault neben der Herausbildung eines Machttyps, den man als »Regierung« bezeichnen kann und der zur Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate und Wissensformen führt, ebenso jene Gesamtheit, die,

»[gebildet] aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, es gestattet, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat« (Foucault 2006a, S. 162).

Im Zuge der wachsenden Bedeutung des Marktes und den damit verbundenen Gesetzmäßigkeiten der Preisbildung und der Konkurrenz etablierte sich im 18. Jahrhundert eine gegenüber der an Polizei und Recht orientierten Staatsräson des 17. Jahrhunderts neue Regierungskunst der politischen Ökonomie (vgl. ebd., S. 497ff.). Die Aufgabe des Staates ist nun nicht mehr, die Bevölkerung als Menge von Untertanen zu schützen, sondern die Verantwortung für die der Bevölkerung natürlichen Interessensabläufe, wie Tausch und Handel, zu übernehmen. Befördert wurde diese Wende durch die Herausbildung einer ökonomischen Wissenschaft, die nicht nur einen mit wissenschaftlicher Rationalität und reiner Analyse verbundenen Erkenntnisbegriff entwickelte, sondern auch erfolgreich aufzeigte, wie gerade die Begrenzung staatlichen Handelns dem Wohl der Bevölkerung dient. Staatliches Handeln soll demnach nicht mehr reglementieren, sondern »beeinflussen, anrei-

14 Foucault entwickelt im Laufe der beiden Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität 1 und 2 das analytische Rüstzeug des Begriffs Gouvernamentalität, das insbesondere eine umfassende Analytik der Regierung mit einschließt. Er antwortet damit ebenso auf den vor allem von marxistischer Seite erhobenen Vorwurf, der von ihm ausgearbeiteten »Genealogie der Macht« fehle eine Theorie des Staates und entgegnet eine Analyse, die den Staat weder als Einheit, noch als individuellen Gegenspieler oder strikte Funktionalität begreift, sondern als »zusammengesetzte Wirklichkeit, eine zum Mythos erhobene Abstraktion« (Foucault 2006a, S. 65), deren Bedeutung Foucault über »Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung und Leitung von Individuen und Kollektiven zielen« (Lemke 2007, S. 50), untersucht.

zen, erleichtern, tun lassen müssen: Mit anderen Worten [...] verwalten« (ebd., S. 506). Das Prinzip des aktiv unterstützenden *Laissez Faire* als neue Regierungsmaxime hat zur Folge, dass der Markt das Wissen der Macht generiert und »die Wahrheit enthüllt«.

»Der natürliche Mechanismus des Marktes und die Bildung eines natürlichen Preises werden gestatten – wenn man von ihnen ausgehend die Regierungshandlungen, die ergriffenen Maßnahmen, die erlassenen Regeln betrachtet –, die Regierungspraxis zu falsifizieren und zu verifizieren« (Foucault 2006b, S. 55).

Mit dem Eindringen des Marktes als Prinzip der Regierungsführung gewinnt eine weitere Maxime an Bedeutung: der Utilitarismus, wonach »die Grenze der Regierungskompetenz durch die Grenzen der Nützlichkeit einer Regierungsintervention bestimmt werden« (ebd., S. 67).

Durch die ständige Erwägung, ob und in welchen Grenzen eine Handlung nützlich ist, verändert sich der Gebrauch des Rechts, die Bedeutung der Freiheit und das Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Das Gesetz wird, im Unterschied zum Verständnis der französischen Revolution und demnach auch zur Staatsphilosophie Rousseaus, weniger als Ergebnis eines kollektiven Willens und stärker als »Transaktion aufgefaßt, die das Interventionsgebiet der öffentlichen Gewalt einerseits von der Sphäre der Unabhängigkeit der Individuen andererseits trennt« (ebd., S. 69). Das bedeutet für das Freiheitsverständnis eine Erweiterung oder Schwerpunktverschiebung von der juristischen Vorstellung, dass jedes Individuum Träger von Freiheitsrechten ist, von denen es einen bestimmten Teil abtritt oder eben nicht, also von der Vorstellung einer Ausübung von ursprünglichen Grundrechten hin zu der Idee der Unabhängigkeit der Regierten gegenüber den Regierenden.

»Wir haben also zwei absolut heterogene Vorstellungen von Freiheit, wobei die eine im Ausgang von den Menschenrechten konzipiert wird und die andere im Ausgang von der Unabhängigkeit der Regierten« (ebd.).

Diese Heterogenität stellt nach Foucault nun keine getrennten Systeme dar, die sich nicht vermischen, sondern zwei Verfahrens- und

Handlungsweisen, deren Ambiguität seit »zweihundert Jahren spürbar [ist], da man niemals eine wirkliche Kohärenz und ein wirkliches Gleichgewicht zwischen diesen Verfahrensweisen finden konnte«. Auf durchschlagende Weise jedoch »gewinnt die Regelung der öffentlichen Gewalt in Begriffen der Nützlichkeit die Oberhand über die Axiomatik der Souveränität in Begriffen von ursprünglichen Rechten« (ebd., S. 70f.). Die kollektive Nützlichkeit entwickelt sich daher im Vergleich zum kollektiven Willen zur allgemeinen Achse der Regierungskunst. Gemäß des Utilitarismus hat die Regierung nur dann eine Einflussmöglichkeit auf die Menschen und ist nur in dem Maße legitimiert zu intervenieren, wie »ein bestimmtes Individuum, Ding, Vermögen usw. zum Gegenstand des Interesses der anderen Individuen oder der Gesamtheit wird« (ebd., S. 75). Alles andere Geschehen ist seiner natürlichen Freiheit überlassen und bleibt mit Verweis auf das Kollektivinteresse unabhängig von der Intervention der Regierenden. Die damit verbundene Strategie, dass das freie individuelle Handeln nach Nützlichkeitsbewertungen in einer kollektiven Nützlichkeit mündet, ist jedoch bereits Ausdruck für den Vorrang der Gesamtheit gegenüber individuellen Interessen. Foucault deutet diese Problematik in seinem Manuskript zur Vorlesung an.

»Der Radikalismus der Nützlichkeit führt im Ausgang von der Unterscheidung individuelle/kollektive Nützlichkeit selbst auch dazu, die allgemeine Nützlichkeit gegenüber der individuellen Nützlichkeit geltend zu machen und die Unabhängigkeit der Regierten auf ein Minimum zu beschränken« (ebd., S. 71).

Dieser zum Ausdruck gebrachte Vorrang des Kollektivinteresses für die Regierungspraxis lässt sich bei genauerer Betrachtung des »liberalen« Freiheitsbegriffs besser verstehen. Im Zuge der liberalstaatlichen Veränderungen während des 18. Jahrhunderts wird die Freiheit nicht nur

»als Recht der Individuen [...] gegenüber den Übergriffen und dem Machtmißbrauch des Souveräns oder der Regierung geltend gemacht [...], sondern die Freiheit ist nun zu einem unverzichtbaren Bestandteil der Gouvernementalität selbst geworden. [...] Die Integration der Freiheiten und der Grenzen,

die dieser Freiheit eigen sind, in das Feld der gouvernementalen Praxis ist jetzt zu einem Gebot geworden« (Foucault 2006a, S. 506f.).

Die Freiheit der Regierten wird demnach nicht nur respektiert, sie wird auch garantiert und sie wird vollzogen, um dem Gebot des Utilitarismus zu entsprechen. Die Freiheit ist daher nicht mehr mit dem Recht identisch; »das Recht ist vielmehr ein Vehikel der liberalen Regierung, um die Freiheit zu befestigen« (Lemke 2003, S. 185). Die neue Regierungskunst ist verpflichtet, Freiheit zu schaffen und sie zu organisieren: die Freiheit des Marktes, die Freiheit des Verkäufers und Käufers, die freie Ausübung des Eigentumsrechts, die Diskussionsfreiheit und Ausdrucksfreiheit usw. müssen ermöglicht werden. Und so entwickelt sich die neue Regierungskunst zum »Manager der Freiheit« (Foucault 2006b, S. 97), der keinen Freiheitsimperativ im Sinne von »Sei frei!« formuliert, sondern ohne direkten Zwang »Anreize bietet, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert« (Foucault 2003f, S. 286). Die Regierungskunst operiert demnach weniger über explizite Verbote oder Gebote von Handlungsoptionen, sondern vielmehr durch ihre Macht, Subjekte zu einem bestimmten Handeln zu bewegen. Diese Förderung von Handlungsoptionen ist nicht zu trennen von der Forderung, einen spezifischen Gebrauch von Freiheiten zu machen, »so dass die Freiheit zum Handeln sich oftmals in einen faktischen Zwang zum Handeln oder eine Entscheidungszumutung verwandelt« (Bröckling/Krasmann/Lemke 2001, S. 30). Sven Opitz illustriert diesen scheinbaren Widerspruch am Beispiel von Regierungsmaßnahmen gegen Armut, die, obwohl sie keiner dirigistischen Sozialpolitik entsprechen, die Unabhängigkeit der Regierten einschränken können, gerade weil sie ein spezifisches Freiheitsspiel schaffen (vgl. Opitz 2007, S. 211f.). Indem Armut in unterschiedliche Segmente eingeteilt wird, entsteht auf der einen Seite Armut als Form der Ungleichheit, die es zu verwalten gilt, und auf der anderen Seite wird das Phänomen des Schmarotzertums kategorisiert, das sich zur sozialgesellschaftlichen Gefahr entwickelt. Während alternative Freiheitsspiele Anreizsysteme für den guten, arbeitsfähigen Armen schaffen, um die produktive Dynamik der Interessen möglichst weit auszudehnen, zahlt der »gefährliche Mensch« (Foucault 2003a, S. 568ff.) den Preis dafür, dass er sich nicht durch das spezifische Freiheitsangebot der Anreiz-

systeme führen lässt. »Er verkörpert das konstitutive Außen des weiten Feldes liberal regierbarer Subjekte und bedarf daher der besonderen, disziplinären oder autoritären Behandlung« (Opitz 2007, S. 212). Das bedeutet, dass der Liberalismus Freiheit nur in dem Maße operationalisieren kann, wie er zugleich sicherstellt, dass ein klar abgegrenzter Gebrauch von Freiheit gemacht wird.

Das Verhältnis von individuellen und kollektiven Interessen wird in der Folge zu einem problematischen

»Verhältnis zwischen der Produktion der Freiheit und dem, was, indem es sie herstellt, sie auch zu begrenzen und zu zerstören droht. Mit einer Hand muss die Freiheit hergestellt werden, aber dieselbe Handlung impliziert, daß man mit der anderen Einschränkungen, Kontrollen, Zwänge, auf Drohungen gestützte Verpflichtungen usw. einführt« (Foucault 2006b, S. 98).

Herstellung und Vollzug der Freiheit gehen so mit ihrer Zerstörung und Aufhebung einher. An Beispielen wie der Handelsfreiheit oder der Freiheit des Binnenmarktes zeigt Foucault, dass gerade der freie Markt auf staatliche Unterstützung wie einer antimonopolistischen Gesetzgebung, Subventionen oder der Gegensteuerung bei Krisen angewiesen ist. Die Freiheit ist demnach nichts Gegebenes, sie ist nicht einfach existent und kann schlicht respektiert werden, vielmehr ist sie ein komplexes Produkt, zu deren Herstellung die Sicherheit notwendig ist.

»Der Liberalismus nimmt sich vor, [die Freiheit] in jedem Augenblick herzustellen, sie entstehen zu lassen und sie zu produzieren mit der Gesamtheit von Zwängen, Problemen und Kosten, die diese Herstellung mit sich bringt« (ebd., S. 99).

Es sind die Sicherheitsdispositive, die für jene Zwänge, Probleme und Kosten der Herstellung von Freiheit stehen. Die Freiheit – Ideologie und Technik der modernen Regierungsrationalität – stellt »das Korrelat der Einsetzung von Sicherheitsdispositiven [dar]. Ein Sicherheitsdispositiv [...] kann nur unter eben der Bedingung gut funktionieren, daß man ihm etwas verleiht, nämlich die Freiheit im modernen Sinn« (Foucault 2006a, S. 78). Ohne Sicherheit kann es also keine Herstellung von Freiheit und ohne das »liberale« Verständnis von Freiheit keine Notwendigkeit der modernen Sicherheitsdispositive geben. Die

Installierung von Freiheit ist nicht zu trennen von der Herstellung von Sicherheitstechnologien, die einen bestimmten Gebrauch der Freiheit gewährleisten sollen. Dieser ergibt sich aus der Aushandlung zweier Schutzfunktionen: Das kollektive Interesse muss gegen die individuellen Interessen geschützt werden und die individuellen Interessen müssen gegen alles geschützt werden, was ihnen gegenüber als vom kollektiven Interesse ausgehende Beeinträchtigung erscheinen könnte. Allen so gearteten Forderungen müssen Sicherheitsstrategien entsprechen, »die gewissermaßen die Kehrseite und die Bedingung des Liberalismus sind« (Foucault 2006b, S. 100). Das Wechselspiel von Freiheit und Sicherheit steht demnach im Zentrum der modernen Regierungsrationalität, es bezeichnet ein stets sich von neuem stellendes Problem, das durch staatlichen Schiedsspruch entschieden werden muss. So wird das Hauptziel der Gouvernamentalität sein, die Mechanismen der Sicherheit und der Intervention des Staates zu etablieren, deren wesentliche Funktion es ist, die Sicherheit der freien, natürlichen Phänomene individueller Interessen, welche die Wirtschaftsprozesse sowie für das Wohl der Bevölkerung nützliche Prozesse sind, zu garantieren (vgl. Foucault 2006a, S. 506). Damit tritt der wechselseitige Zweck-Mittel-Charakter von Sicherheit und Freiheit deutlich zutage. Die Sicherheit macht frei und lässt gewähren, um auf der Grundlage und mit Begründung der Freiheit diese zu entziehen.

Wozu führt nun jedoch diese eigentümliche Verquickung von Freiheit und Sicherheit in modernen Gesellschaften? Foucault hebt drei Konsequenzen der modernen Regierungsrationalität hervor: die Herausbildung einer politischen Kultur der Gefahr, die Ausweitung von Kontrollapparaten und die Entstehung eines Interventionismus. Die »Invasion alltäglicher Gefahren« führt zu einer »ständigen Aufstachelung der Angst vor der Gefahr, die gewissermaßen die Bedingung, das psychologische und innere Korrelat des Liberalismus ist« (Foucault 2006b, S. 102). Lemke beschreibt das Phänomen einer solchen Kultur der Gefahr als Ergebnis des komplexen, wechselseitigen Produktionsverhältnisses von Freiheit und Sicherheit.

»Der Liberalismus setzt nicht nur eine Freiheit ein, die unablässig bedroht ist und aus dieser Bedrohung heraus die Etablierung von Sicherheitsme-

chanismen notwendig macht. Es gibt nicht eine ursprüngliche Freiheit, die dann bedroht wird, sondern die Drohung ist Voraussetzung und elementarer Bestandteil der Freiheit. Der Liberalismus kennt nur eine Freiheit, die unablässig gefährdet ist, die Unsicherheit ist nicht der Preis der Freiheit, sondern ihre Grundlage. Daher muss der Liberalismus die Drohung kultivieren, sie ist Teil der Natürlichkeit der Gesellschaft. Vergänglichkeit, Instabilität und Ungewissheit zeichnen die liberale Welt aus und sind die andere Seite der Freiheit der menschlichen Existenz. [...] Die Suche nach Sicherheit und die Bedrohung der Freiheit sind elementare Bestandteile der liberalen Gouvernamentalität« (Lemke 2003, S. 187f.).

Diese Struktur der Sicherheitsdispositive, die den Schutz der stets von neuem bedrohten Freiheit zur Aufgabe haben, wohnt eine Mechanik der Immunisierung inne, auf die Opitz, Roberto Esposito und Jacques Derrida ebenfalls verweisen. Biologisch funktioniert der Immunitätsmechanismus, indem er das Übel reproduziert, vor dem er Schutz bieten soll. Man kann also davon sprechen, dass der Sicherheitsmechanismus Interventionen vollzieht, die eine interne Begrenzung der Interventionsaktivität leisten sollen. Dazu bedarf es einer permanenten Kalkulation der potenziellen Bedrohung von Freiheit, der Art, des Umfangs und der Nebenwirkungen von Intervention, durch die die Gefahr mit bestimmter, noch zu ermessender Wahrscheinlichkeit gebannt und die Freiheit vor weiteren Begrenzungen geschützt werden kann (vgl. Opitz 2007, S. 212). Welcher Freiheitsgebrauch ist also trotz eventueller negativer Folgen erwünscht und welcher Freiheitsgebrauch steht einem anderen nützlicheren Freiheitsgebrauch im Wege? Worin liegen Quellen möglicher Gefährdung, wie können diese berechnet werden? Bis zu welchem Grad kann die Gefahr toleriert werden und wie können effektive Mittel ihrer Entschärfung aussehen? Esposito zeigt in diesem Zusammenhang, wie soziale Immunitätsmechanismen eine potenziell exzessive und dabei ruinöse Dynamik entwickeln, was sich beispielsweise in der »Hypertrophierung der Sicherheitsapparate« in ihrer neurotischen »Neigung, die Gefahrenwahrnehmung dem wachsenden Schutzbedürfnis anzupassen« (Esposito 2004, S. 25) zeigt. Für Derrida zeigt sich der aporetische Charakter der Demokratie in ihrem Zwang zur Autoimmunisierung, worunter er die paradoxe Logik versteht, »sich zu schaden oder zu ruinieren, die eigenen Schutzmechanismen

zu zerstören und es vor allem selbst zu tun, sich selbst zu töten oder wenigstens damit zu drohen [...] [und] auf diese Weise das Ich oder das Selbst zu bedrohen« (Derrida 2006, S. 70).

Dass sich die moderne, demokratische Gesellschaft autoimmunisierend »schützt und erhält, indem sie sich beschränkt und damit selbst bedroht« (ebd., S. 59), findet die Fortsetzung in der zweiten, von Foucault skizzierten Konsequenz. Die Sicherheitskalkulation garantiert die »Luftzufuhr für eine gewaltige Gesetzgebung« (Foucault 2006b, S. 99) und führt zu einer »gewaltigen Ausweitung von Verfahren der Kontrolle, der Beschränkung, des Zwangs, die das Gegenstück und Gegengesicht der Freiheiten bildet« (ebd., S. 102). Benthams *Panopticon*, das unter Kontrolle gewähren lässt und nur bei Bedarf einschreitet, ist laut Foucault die dafür am besten geeignete politische Formel liberaler Regierungskunst. Sowohl Raum für natürliche Produktion und sich selbstständig steigernden Nutzen gebend als auch überwachend stets zur Stelle zu sein, wenn die Natürlichkeit der Nützlichkeit in Gefahr gerät, bildet der Panoptismus den Rahmen, innerhalb dessen sich eine institutionalisierte Verbindung von Disziplinarmaßnahmen und Liberalismus etabliert (ebd., S. 102f.). Folgen eines solchen Panoptismus sind Selbsttechnologien, die erfolgreich an Regierungsziele gekoppelt werden können. Handlungsoptionen werden, wie bereits beschrieben, ohne explizite Verbote zu Forderungen, einen spezifischen Gebrauch von Freiheiten zu machen. Die Regierungsrationalität

»operiert auf dem Möglichkeitsfeld [...]: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger wahrscheinlich; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; aber stets handelt es sich um eine Weise des Einwirkens auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein Handeln auf Handlungen« (Dreyfus/Rabinow 1987, S. 255).

Aktuelle Auswirkungen dieses spezifisch gestalteten Möglichkeitsfelds sind neben der sicherheitstechnischen Transformierung von öffentlichen Räumen und Plätzen die Entstehung einer »proaktiven Öffentlichkeit, die wachsam Informationen sammelt und gegen potenzielle Gefahren Vorkehrungen trifft« (Opitz 2007, S. 203). Dominique Grisard illustriert anhand

des Sicherheitsdiskurses in der Schweiz der späten 1970er Jahre, wie die Regierungsrationalität »die Zivilgesellschaft als Sicherheitsgesellschaft und ihre BewohnerInnen als ›sicherheitsverantwortliche‹ StaatsbürgerInnen bzw. ArbeitnehmerInnen [hervorbringt]« (Grisard 2007, S. 177). Grisard konstatiert insbesondere in den Massenmedien¹⁵ und in der Berichterstattung über Terrorismus klare Stereotypisierungen von Personen und eine zunehmende Personalisierung von Ereignissen, die lenkender Natur waren und zu Wir-Ihr-Konstruktionen führten. In der Folge berichtet Grisard über unzählige Briefe und Anrufe einer heterogenen Gruppe von Bürgern, die Verdächtige bei der Polizei meldeten und dabei »fremdenfeindliche, sexistische, homophobe oder anderweitig diffamierende Aussagen« (Grisard 2007, S. 184) entlang eines öffentlichkeitswirksam entworfenen Bildes des »Anderen« machten. Gemeinsam war den Briefen, dass sie sich als Schweizer auf das Gemeinwohl ihrer Nation beriefen.

Dass sich durch eine bestimmte Sicherheitspolitik Formen rassistischer Selbstäuberung in die Handlungen der Subjekte einschreiben, mahnt ebenfalls Julia Eckert an, die »mit den Sicherheits- und Bedrohungsszenarien eine Aufspaltung der Zivilgesellschaft in Gefährdete und potentiell Gefährliche, in eigene und Fremde oder auch in Freund und Feind einher gehen« sieht, wobei »Konstruktionen des ›gefährlichen Anderen‹ alltägliche Abgrenzungstendenzen verschärfen« (Eckert 2007, S. 335). Sicherheitspolitische Maßnahmen, die Bürgerrechte einschränken, stoßen demzufolge auf keinen breiten Protest, im Gegenteil.

»Das Unsicherheitsempfinden [...] führt zu einer weitgehenden Bejahung der Maßnahmen in der Mehrheitsgesellschaft – und der Sicht, dass betroffen eben nur die potenziellen Täter sein könnten, die qua ihres nationalen und religiösen Hintergrunds identifizierbar sind« (ebd., S. 340).

Dies deutet erneut auf die Gefahr der Immunisierung hin: Ein wachsendes Schutzbedürfnis führt zu einer gestiegenen Neigung der Sicher-

¹⁵ Foucault begreift massenmediale Inszenierungen von Ereignissen als gouvernementale Regierungsform, da sie gewisse Lesarten nahelegen und bestimmte Identifikationsangebote machen, die zwar vordergründig an alle LeserInnen adressiert sind, aber nicht von allen genutzt werden können (vgl. Foucault 1978, S. 277). Im Zusammenhang mit dem Fall Croissant bezeichnet Foucault die Medien als »zweite Bühne« (Foucault 2003e, S. 473) neben der Bühne der Behörden.

heitsapparate, die Gefahrenwahrnehmung dementsprechend anzupassen, was wiederum neue Fremdheit schafft, die weitere Unsicherheiten generiert. Eine endlose Zirkularität der Sicherheitsdispositive scheint etabliert, die an erster Stelle den Schutz der Freiheit zum Ziel hatten. Doch auch Foucault sieht in dem Verhältnis Sicherheit-Freiheit die ständige Tendenz begründet, dass die Intervention in den Vordergrund tritt und sogar zum treibenden Prinzip der Freiheitsherstellung und dem gegeneinander Aufwiegen von Freiheiten wird. Sie kann leicht zerstörerische Wirkungen hervorbringen, die die Oberhand über das gewinnen, was sie produzieren. Damit beschreibt Foucault »die Zweiseitigkeit aller Dispositive, die man ›freiheitserzeugend‹ nennen könnte, aller Dispositive, die die Freiheit erzeugen sollen und die gegebenenfalls die Gefahr mit sich bringen, genau das Gegenteil hervorzu bringen« (Foucault 2006b, S. 104f.). Beispiele hierzu deutet er lediglich an: Krisen, die auf eine Aufblähung der Kompensationsmechanismen der Freiheit zurückgehen, die Folgen antimonopolistischer Gesetzgebung für andere Marktteilnehmer oder Aufstände und Formen von Intoleranz gegenüber disziplinierenden Maßnahmen, die auf den Mangel an Freiheit verweisen. Gerade weil jedoch der Liberalismus die Freiheit künstlich herstellt, riskiert er beständig, sie zu beschränken oder gar zu zerstören. Damit wird das paradoxe Wechselspiel von Freiheit und Sicherheit weiter vorangetrieben: Die liberale Regierungskunst produziert eine Freiheit, die zugleich fragil und unablässig bedroht ist und damit zur Grundlage immer neuer Intervention wird (vgl. Lemke 2003, S. 186; Bröckling/Krasmann/Lemke 2001, S. 14).

Zusammenfassend lassen sich zwei Hauptentwicklungen ausmachen, die ihre jeweils spezifischen Folgewirkungen produzieren: die Geburt der Bevölkerung und die Geburt der Ökonomie. Die Kräfte der Bevölkerung im Sinne der Ökonomie zu nutzen und dabei gemäß der natürlichen, statistisch messbaren Prozesse der Bevölkerung zu agieren, stellt die wesentliche Regierungsmaxime dar, die zwei weitere Begriffe notwendig erzeugt: den Wert der Freiheit und die Begrenzung des Regierungshandelns. Beide sind durch die sich herausbildende politische Ökonomie des *Laissez Faire* begründet.

Dadurch könnte man meinen, eine Logik der Begrenzung von Autorität setze sich durch. Doch sind Elemente der Steuerung und der Inter-

vention mit dem Aufziehen einer modernen, demokratischen Staatlichkeit tatsächlich aus der Welt geschafft? Die Antwort der bisherigen Analyse lautet: Es ist gerade ein Kalkül von Sicherheit, das eine neue Form der Machtausübung, einen neuen Machttyp liberaler Regierung organisiert. Gemäß der Immunisierungslogik rechtfertigt die Sicherung der selbstregulativen Strukturen ein Eingreifen, das ein Nicht-Eingreifen ermöglicht. Diese scheinbare »Paradoxie bildet die generative Unruhe im abstrakten Gefüge der Regierungsmacht. Die gouvernementale Intervention muss genau deshalb erfolgen, weil die Prozesse, aus denen sie sich heraushalten soll, permanent bedroht sind. Zugespitzt formuliert macht die Sicherheit die Regierung erst regierungsfähig« (Opitz 2007, S. 211).

Doch wie kann eine Regierung, die zur Genügsamkeit anhält und sich bemüht, das liberale Dilemma zugunsten eines »gelungenen Kompromisses« zwischen Freiheit und Sicherheit zu lösen (vgl. Demirovi 2007, S. 236), interventionistisch und extensiv werden, wie es Foucault andeutet? Den ersten Anhaltspunkt dazu erhalten wir durch den Einzug der Nützlichkeit ins Innere der Sicherheitskalkulation. Dadurch verändern sich der Gebrauch des Rechts, die Bedeutung der Freiheit und das Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Während die juristische Konzeption unveräußerlicher Menschenrechte der Machtausübung eine externe Grenze setzt, wirkt das utilitaristische Nützlichkeitskriterium von innen potenziell entgrenzend. Denn der Utilitarismus macht erforderlich, dass die Regierung interveniert, wenn ein bestimmtes Ereignis Gegenstand des Interesses der anderen Individuen oder der Gesamtheit wird. Alles andere bleibt vom Interesse der Regierung unberührt und erwirtschaftet in natürlichen Prozessen eines bestimmten Freiheitsspiels das Wohl der Nation. Der Utilitarismus bürgt demnach insbesondere für die *Herstellung* der Freiheit, die als solche nicht existent, sondern vielmehr ungewiss und bedroht ist. Um die Freiheit zu befestigen, wird das Recht zu einem Vehikel der liberalen Regierung und die Sozialwissenschaft zu einem Lieferer geeigneter Statistiken der Gefahrenkalkulation.

Die politischen, rechtlichen und medialen Produktionsformen der Freiheit bedienen sich der aktiven Gestaltung eines Möglichkeitsraums durch Anreize, die angesichts eines bestimmten Freiheitsgebots zu mit Regierungszielen verkoppelten Handlungsforderungen werden. Bei der Gestaltung des Möglichkeitsraums operieren die Sicherheitsmechanis-

men aktiv mit Ängsten und potenziellen Gefahren, die ihre Subjekte schließlich zu einer ausufernden Selbst- und Fremdkontrolle anleiten. In diesem Zusammenhang ließe sich auch von einem »Umcodieren der Sicherheitspolitik« sprechen (Gordon 1991, S. 27). Der Anspruch auf Sicherheit wird nicht negiert, um ihn zugunsten eines Regimes der Freiheit aufzugeben, eher geht die Regelungskapazität vom in Teilen handlungsunfähig gewordenen Staat auf die Mikroebene der gesellschaftlichen Gruppen und individuellen Subjekte über.

Die damit losgetretenen Prozesse befördern nicht nur Formen von Rassismus, sondern führen auch zu einer Gefahrenwahrnehmung, die einen Wechsel vom liberalen in den autoritären Modus begünstigt, der im besten Interesse derjenigen regiert, die nicht gemäß gesellschaftlichen Interessen handeln können und sich der freiheitlichen Führung verweigern. Im Extremfall, so spitzt Foucault die Problematik zu, gestattet es sich die Regierung angesichts der von ihr identifizierten Gefahr, »ungerecht und mörderisch zu sein« (Foucault 2006a, S. 381). Das wohlütig-sorgende Pastorat verkehrt sich dann in ein solches der Ausschließung.

2.3 DIE SICHERHEITSPROBLEMATIK IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND IM LICHT DER GOUVERNEMENTALITÄTSDEBATTE – EINE HINFÜHRUNG ZUR LÜGE

»Das deutsche Modell [...] [ist] nicht das so oft herabgewürdigte, verbannte, öffentlich bloßgestellte und beschimpfte Modell des Bismarckschen Staates, der sich zum Hitler-Staat entwickelt. Das deutsche Modell, das sich ausbreitet und das in Frage steht, das deutsche Modell, das zu unserer Gegenwart gehört, das ihr unter seinem wirklichen Zuschnitt eine Struktur und ein Profil gibt, dieses deutsche Modell ist die Möglichkeit einer neoliberalen Gouvernamentalität.«

(Foucault 2006b, S. 269)

Das im Zusammenhang mit Foucaults Analysen der Herausbildung einer spezifisch liberalen politischen Ökonomie in Europa und den USA sowie seiner eingehenden Beschäftigung mit den RAF-Gesetzen verständlich werdende Zitat stellt auf pointierte Weise die Schlüs-

selffunktion der in Deutschland thematisierten Fragen zu Freiheit und Sicherheit heraus. Um die Präsenz des in den vorangegangenen Kapiteln beschriebenen neuen Machttyps zu verstehen, wendet sich Foucault gezielt der entstandenen »Sicherheitsgesellschaft« in Deutschland und dem durch Ludwig Erhard beschrittenen Weg einer sozialen Marktwirtschaft zu (vgl. Foucault 2003c, d, e; 2006b, Vorlesung 4). Die besondere Qualität einer neoliberalen gegenüber einer liberalen Gouvernementalität liegt in den sich bereits andeutenden Regulierungen einer global werdenden politischen Macht im Hinblick auf die Prinzipien einer globalen Marktwirtschaft. Diese spezifische Fortentwicklung liberaler Regierungslogik soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter thematisiert werden, da dadurch kaum weitere Hinweise zum spezifischen Verhältnis von Sicherheit und Freiheit erkennbar werden.

Der Rechtsdiskurs im ersten sowie die Analyse des liberalen Machttyps in diesem Kapitel geben jedoch bereits wichtige Hinweise auf die weitere Konkretisierung des Verhältnisses von Sicherheit und Freiheit. Das wechselseitige Zweck-Mittel-Verhältnis beider Begriffe liegt, wie wir anhand der Begründung eines »Sicherheitsrechts« im ersten Kapitel und der sich entwickelnden Notwendigkeit der Selbstverteidigung der Gesellschaft im zweiten Kapitel gesehen haben, im chronischen Bedrohtsein der Freiheit sowie der Angewiesenheit einer spezifisch als liberal verstandenen Freiheit auf moderne Sicherheitsdispositive begründet. Das Wechselspiel von Freiheit und Sicherheit steht demnach im Zentrum der modernen Regierungsrationalität: Erst die Sicherheitsdispositive ermöglichen Freiheit, was die Notwendigkeit impliziert, dass sie auf Grundlage und mit Begründung der Freiheit diese entziehen. Interessanterweise bringt diese Regierungsmaxime nachgeordnet einen Freiheitsbegriff im Sinne von freier Selbstbestimmung hervor und formuliert Freiheit primär als Unabhängigkeit der Regierten gegenüber den Regierenden. Diese Idee, die durchdrungen ist von einer ökonomischen Logik des Utilitarismus und des *Laissez Faire*, begrenzt sich selbst, wenn bestimmte Angelegenheiten zum Gegenstand des Interesses anderer Individuen oder der Gesamtheit werden. Der hierbei ausgedrückte Vorrang des Kollektivinteresses erfordert Maßnahmen der Versicherung, der Risikoberechnung und der Generierung von (geheimem)

Wissen, das Interventionen begründet. Sowohl was die bundesdeutsche Entwicklung als auch die innerhalb der Gouvernementalitätsdebatte zutage geförderten Dynamiken anbelangt, lässt sich sagen, dass sich diese Phänomene in einem Präventionsdiskurs niederschlagen, der auch das Recht zunehmend als interventionistisch und sozialkorrektiv umfunktionierte und einer Entindividualisierung Vorschub leistet. Das scheinbare Paradox von Freiheit gewähren und sie gleichsam einschränken löst der moderne Machttyp über Ausprägungen eines innergesellschaftlichen Rassismus und einer damit einhergehenden Homogenisierung der Gesellschaft durch Formen der Selbst- und Fremdkontrolle. Grundlage sowie Produkt dieser autoimmunisierenden Entwicklung sind »verschreckte Untertanen« (Foucault 2001, S. 119), die bereitwillig in einen Sicherheitsvertrag einwilligen, der sich ihrer Überzeugung gemäß ausschließlich gegen freiheitsgefährdende Individuen richtet. Eventuelle Sicherheitsmaßnahmen werden akzeptiert, weil sie trotz aller Zwänge ein Moment von Freiheit und Unabhängigkeit garantieren oder weil sie nur eine verschwiegene Minderheit erreichen.

Doch welcher konkreten Strukturvoraussetzungen bedarf es, damit die Sicherheitsgesellschaft als Einheitseffekt einer wechselseitigen Autorisierung verschreckter Untertanen entstehen kann? Gibt es jenseits der Emanenz der Bevölkerung, des Staatsrassismus und des ökonomischen Wissens weitere Anhaltspunkte dafür, inwiefern eine Gesellschaft durch Sicherheitsdispositive kontrolliert werden kann und sich selbst kontrolliert? Und schließlich: Lassen sich die offensichtlich zutage tretenden Widersprüche der die Freiheit sichernden Interventionsmaßnahmen innerhalb derselben liberalstaatlichen Logik lösen, die die Konflikte zwischen Freiheit und Sicherheit erst hervorgebracht hat oder gibt es weitere Rationalitäten, die den gesellschaftlichen Einheitseffekt begünstigen?

Dass außerordentliche, außergesetzliche Maßnahmen nicht als Willkür oder Machtmissbrauch erscheinen, sondern als Ausdruck von »Fürsorge« (Foucault 2003c, S. 498), ist bereits ein Stichwort zur Beantwortung der Fragen, das Foucault jedoch lediglich andeutet. Auch das Stichwort des spezifischen Freiheitsgebrauchs deutet auf einen Widerspruch, der sich innerhalb der von Foucault entwickelten Funktionslogik der Gouvernementalität hauptsächlich durch die Unterordnung unter gesellschaftliche

Disziplinierungsformen aufhebt. Innerhalb einer genealogisch entwickelten Logik werden die durch das System eigens hervorgebrachten Widersprüche mit derselben Logik eingedämmt – alles geht in der genealogisch entwickelten Dimension auf. Was jedoch mit denjenigen geschieht, die ebenfalls im Namen der Freiheit sprechen und dabei immer wieder damit konfrontiert sind, dass sie die Intervention der Sicherheit vorbereiten und sich von ihr korrigieren lassen müssen, bleibt innerhalb dieser Dimension unterbestimmt. Kann es sein, dass es andere Freiheitsverständnisse in modernen Gesellschaften gibt, die jedoch auf eine bestimmte Weise verdrängt werden, die uns jedoch trotzdem auf andere Dimensionen verweisen? Kann es sein, dass die Menschen belogen werden, ihnen ein spezielles Verständnis von Freiheit und Sicherheit in angeblicher Fürsorge als das einzig Richtige vermittelt wird und Formen des Widerstands bereits zuvor unterbunden, eventuell sogar in einen öffentlich inszenierten Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit eingebunden werden? Diese Fragen zielen auf sich durch die Widersprüche und Widerstände andeutende Doppelstrukturen, auf Verständnisse, die verhindert und Lebensweisen, die aktiv marginalisiert werden. Die Lüge ist ein Begriff, der zwischen den unterschiedlichen Ebenen vermitteln und diese konkretisieren kann. Was kann die liberale Freiheit verstecken, welche Bedeutung spielt dabei die Sicherheit? Wird gelogen und kann die Lüge als analytisch aussagekräftiges Konzept begriffen werden? Die dabei aufgeworfenen Betrachtungen bilden eine Spur, der im Folgenden intensiver nachgegangen wird.

3 DIE LÜGE

In diesem Kapitel wird konkret danach gefragt, welche analytischen Möglichkeiten die Lüge im Allgemeinen bietet, was sich unter einer Lüge verstehen lässt, wie sich Lügende und Belogene zur Lüge verhalten, ob es einer Intention für die Lüge bedarf oder aber die Lüge struktureller Natur ist. Zunächst erscheint es daher sinnvoll, sich der Diskussion um Definition und Bedeutung der Lüge innerhalb der Philosophie der Lüge zu widmen (3.1). Anschließend widmet sich das Kapitel einer eingehenden Betrachtung der Arendt'schen Lüge, die, trotzdem sie nur in zwei Aufsätzen explizit thematisiert wird, äußerst voraussetzungsvoll ist und daher einer Aufschlüsselung sowohl ihres Politikverständnisses (3.2) als auch der mit der Lüge verbundenen Strukturvoraussetzungen (3.3) erfordert. Im letzten Teil des Kapitels wird die Konzeption der Lüge bei Arendt noch einmal zugespitzt und im Licht der zu Beginn ausgearbeiteten, ideengeschichtlichen Ansätze betrachtet (3.4).

3.1 IDEENGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVEN – DIE INTENTIONALE LÜGE, DIE POLITISCHE LÜGE UND DIE AUSSERMORALISCHE LÜGE

Bei genauerer Betrachtung der ideengeschichtlichen Literatur zur Lüge fällt auf, dass die Verständnisse der Lüge weit voneinander abweichen, sowohl was die moralische Bewertung als auch was die gesellschaft-

liche Relevanz der Lüge anbelangt. Aurelius Augustinus und Immanuel Kant können als repräsentativ für das geläufigste Verständnis der Lüge betrachtet werden: die Lüge als absichtsvolles Verhalten, das von beiden als ebenso verachtenswert wie schändlich eingestuft wird (3.1.1). Bereits die politische Lüge löst diese moralische Verurteilung dahingehend auf, als dass sie das Unwahrheit Sagen unter bestimmten politischen Voraussetzungen für gegeben und notwendig erachtet. Während Platon dabei noch zwischen der legitimen Lüge durch die Herrschenden und der illegitimen Lüge durch die Beherrschten unterscheidet, scheinen bei Niccolò Machiavelli die moralischen Bedenken vollständig zu fallen. Er bewertet die Lüge wie andere Verhaltensweisen auch nach ihrem jeweiligen Nutzen (3.1.2). Damit schlägt er die Brücke zu einer dritten Lügengattung, der strukturellen Lüge. Diese wiederum wird von Nietzsche genutzt, um die absichtsvolle Lüge einer Verkehrung zu unterziehen. Nicht nur bezichtigt Nietzsche die geltende Wahrheit im Eigentlichen Lüge zu sein, er behauptet ebenso, dass die der geltenden Wahrheit entgegenstehende und meist als Lüge diffamierte Meinung sehr viel mehr Wahrheit beinhalte als das für wahr Befundene (3.1.3).

3.1.1 DIE LÜGE ALS ABSICHTSVOLLES VERHALTEN – ZWEI BEISPIELHAFTE BETRACHTUNGEN

*»Demgemäß lügt derjenige, der etwas anderes, als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt. Daher spricht man ja auch von einem doppelten Herzen bei einem Lügner, will heißen von einem doppelten Gedanken, einmal an das, was wahr ist, wie er weiß oder meint, ohne es auszusprechen, und zweitens an das, was er statt dessen ausspricht, obwohl er weiß oder meint, daß es falsch ist.«
(Augustinus 1953, S. 3)*

Diese heute nach wie vor gängige und sich durch die Philosophiegeschichte haltende Definition der Lüge legt ein wesentliches Verständnis des intentionalen Vorgehens zugrunde, das, vom doppelten Herzen und vom doppelten Gedanken ausgehend, zwischen dem Wahren und dem Unwahren zu unterscheiden weiß und schließlich absichtlich das

Falsche zum Ausdruck bringt und das Wahre verheimlicht. Die »innere Gesinnung« (ebd.) entscheidet gemäß Aurelius Augustinus, ob es sich bei einer bestimmten Versprachlichung um eine Lüge handelt. Denn natürlich kann man die Unwahrheit sagen, ohne zu lügen, »wenn man meint, es sei so, wie man sagt, mag es auch nicht so sein«, sowie man die Wahrheit sagen und lügen kann, »wenn man meint es sei unwahr und es als wahr ausspricht, mag es auch in Wirklichkeit so sein, wie man sagt« (ebd.). Daher bildet die Beurteilungsgrundlage nicht die Wahrheit oder Unwahrheit des geschilderten Sachverhalts, sondern die Absicht der inneren Gesinnung: »Die Schuld des Lügners besteht in der Absicht, zu täuschen bei der Aussprache seiner Gedanken« (ebd.).

Die Möglichkeit zur inneren, absichtsvollen Entscheidung für oder gegen die Lüge spiegelt sich bei Augustinus im Verhältnis der Menschen zu Gott. Der Mensch kann in Freiheit wählen, ob er nach dem Fleische, der irdischen Welt, oder nach dem Geist, der göttlichen Welt, lebt (vgl. Baruzzi 2005, S. 48). Während Augustinus aus einschlägigen Textstellen des Neuen Testaments herausliest, dass Gott die Wahrheit und die Liebe ist und ein Mensch, der in der göttlichen Welt zu leben versucht, die Wahrheit und Liebe Gottes sucht, besteht für ihn die irdische Welt aus einer Orientierung auf menschliches Glück und damit einhergehend einer Abwendung von der Wahrheit hin zur Lüge. Dies macht die Menschen dem Teufel ähnlich (vgl. Augustinus 1985, S. 160). Denn auch der Teufel hat sich ursprünglich von Gott abgewandt, als

»er ›nicht in der Wahrheit bestand‹ und nicht aus dem [lebte], ›was Gott ist‹, sondern aus seinem Eigenen Lüge redete, er, der nicht nur ein Lügner, sondern auch der Vater der Lüge ist. Er zuerst hat ja gelogen, und wie die Sünde, so ist auch die Lüge von ihm ausgegangen« (ebd., S. 159f.).

Zu lügen bedeutet demnach, nicht in dem zu leben, was Gott ist, es deutet im Gegenteil einen Bruch des Verhältnisses zu Gott und der in ihm befindlichen Wahrheit und Liebe an.

»Lebt also der Mensch nach der Wahrheit, lebt er nicht nach sich selber, sondern nach Gott. Denn Gott ist's, der gesagt hat: ›Ich bin die Wahrheit.‹ Lebt er aber nach sich selber, das ist nach dem Menschen und nicht nach Gott, lebt er unfraglich auch nach der Lüge« (ebd., S. 160).

Dieser Zusammenhang liegt für Augustinus darin begründet, dass Gott als Schöpfer den Menschen geschaffen hat und der Mensch, sofern er nicht nach dem Willen seines eigenen Schöpfers lebt, auch nicht erfüllen kann, »wie man seiner anerschaffenen Natur nach leben sollte«. Nach seinem eigenen Willen lebend, kann der Mensch nicht glücklich werden, was den Umstand der Lüge kennzeichnet. »Denn der Mensch will glücklich sein, ohne doch so zu leben, daß er es sein kann. Gibt es etwas Verlogeneres als solchen Willen?« (ebd., S. 160).

Daraus leitet sich für Augustinus das absolute Lügenverbot ab, das ebenfalls Notlügen mit einschließt, die aus der Absicht geschehen, Leben zu retten oder zu verhindern, »daß jemand eine unzüchtige Beleidigung geschieht« (Augustinus 1953, S. 59). Die mindere Schwere dieser beiden Notlügen ist offensichtlich, sie sind jedoch durch kluges Verhalten und Schweigen im rechten Augenblick zu vermeiden (vgl. ebd., S. 92f.). Damit lässt sich die augustinische Philosophie als »Zweckethik« bewerten, die den moralischen Charakter des Tuns an dem tatsächlichen Tun des Subjekts und nicht an den Konsequenzen dieses Tuns misst (vgl. Bettetini 2003, S. 24). Das Bemühen um Beweise gegen die Lüge gleicht Augustinus zufolge dem Einlassen auf eine schiefe Ebene. Plausibilisierungen der Lüge bewegen sich auf dieser Ebene und geben »der Unwahrheit mit ihrer schrankenlosen Willkür Raum« (Augustinus 1953, S. 19). Selbst Beispiele der Lüge aus dem Alten und Neuen Testament könnten nicht als Aufruf zur Nachahmung verstanden werden, denn entweder sie werden ausdrücklich getadelt oder sie erfüllen einen ausschließlich allegorischen Sinn (vgl. Augustinus 1953, S. 7ff.; Bettetini 2003, S. 20).

Dass man unter Umständen »durch Lügen tun muß, was man haßt, um zu verhüten, was noch mehr verabscheuungswürdig ist« (Augustinus 1953, S. 52), entspricht einer gefährlichen Annahme, die in der Folge die göttliche Ordnung der menschlichen unterordnet.

»Wenn man nämlich zugegeben hat, irgend etwas Böses müsse man geschehen lassen, damit nicht etwas anderes noch Schlimmeres geschehe, dann bemißt ein jeder nicht nach der Richtschnur der Wahrheit, sondern nach seiner persönlichen Begierlichkeit und Gewohnheit das Böse und hält das für schlimmer, vor dem er selbst mehr sich entsetzt, nicht was man in Wirklichkeit mehr meiden muss. Dieser ganze Fehler hat seinen Ursprung in der verkehrten Richtung der Liebe. Wir haben ja doch ein zwiefaches

Leben: ein ewiges, das uns Gott verheißt, und ein zeitliches, in dem wir uns jetzt befinden. Wenn einer nun dieses zeitliche Leben mehr zu lieben anfängt als das ewige, dann meint er, wegen dieses zeitlichen, das er liebt, alles tun zu müssen, und für die schlimmsten Sünden erachtet er solche, die diesem Leben Abbruch tun und ihm gar irgendwelche Annehmlichkeit ungerechter- und unerlaubterweise rauben oder es durch gewaltsamen Tod völlig vernichten« (ebd., S. 52).

Da die Menschen die Liebe in ihrem eigenen Tun suchen und nicht mehr an Gott orientieren, der die Liebe ist, wenden sie sich ab von der göttlichen Richtschnur der Wahrheit. Nur diese lässt den Menschen jedoch das zu vermeidende Übel umgehen und die Wahrheit erkennen, die den Menschen zwar innewohnt, weil Gott sie geschaffen hat, die ihn jedoch überragt und ohne die Beziehung zu Gott verloren ist. Die göttliche Richtschnur verlangt, das ewige Leben über das zeitliche zu stellen und zu begreifen, dass der Mensch einem »Tempel Gottes« (ebd., S. 53) gleicht, der in der Lüge entehrt wird.

Auch Immanuel Kants Philosophie der Lüge enthält die wesentlichen Eigenschaften einer »Zweckethik« und definiert die Lüge als »vorsätzliche Unwahrheit«, derer es nicht bedarf, »anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden«. »Durch die bloße Form [ist sie] ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss« (Kant 1966a, S. 563). Der hier auftauchende Ehrbegriff öffnet eine dritte Parallele zu Augustinus. Im Unterschied zum katholischen Theologen liegt die Ursache der verlorenen Ehre jedoch nicht in der Abkehr von Gott, sondern in der Abkehr von der Menschheit. Am Beispiel der durch die Lüge vereitelten Verträge, deren Wirksamkeit jeder Grundlage entzogen wird, erläutert Kant, dass die Lüge keinem anderen schaden müsse, »denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht« (Kant 1966b, S. 638). Jede geringste Ausnahme würde vertraglich vereinbarte Gesetze »schwankend und unnütz« machen. Die Lüge untergräbt die Fundamente des gegenseitigen Vertrauens und hebt so die menschliche Gemeinschaft auf. Die Wahrheit zu sagen entspricht demnach einer formalen Pflicht der Wahrhaftigkeit, einem allgemeinen Grundsatz, deren kleinste Nichteinhaltung die Grenze

zwischen dem Erlaubten und dem Unerlaubten ununterscheidbar verwischen würde (vgl. Bettetini 2003, S. 59f.).

Eine vierte Parallele zu Augustinus besteht darin, dass Kant ebenso einen Begriff von innerer Gesinnung verwendet, der jedoch weiter ausdifferenziert wird. So unterscheidet Kant zwischen Irrtum und Täuschung und weiterhin zwischen innerem und äußerem Bekenntnis. Sich zu irren würde heißen, zu glauben, die Wahrheit zu sprechen, ohne dass es sich um die Wahrheit handelt. Zu täuschen würde heißen, nicht wahrhaft zu sein. Die Lüge ist die Täuschung, also die Übertretung der Pflicht auf Wahrhaftigkeit, also der Pflicht, die erkannte Wahrheit zu sagen. Dabei kann es eine innere Lüge vor Gott und eine äußere Lüge vor den Menschen geben. Interessanterweise beschreibt auch Kant die Lüge als Ursache des Bösen, das durch den »Vater der Lügen«, den Teufel, in die Welt gekommen ist und dem Menschen als fauler Fleck in die Wiege gelegt wurde. Es ist daher die Erfüllung der inneren und äußeren Pflicht der Wahrhaftigkeit, die »den ewigen Frieden [...] nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern« (Kant 1998, S. 416) kann.

Während Augustinus den Ursprung der Wahrheit im Willen Gottes sieht, stehen bei Kant drei andere Begriffe im Vordergrund: Autonomie, Freiheit und menschlicher Wille. Nur durch das Subjekt selbst ist Objektivität möglich, »der Ursprung der Moral liegt in der Autonomie, der Selbstgesetzgebung des Willens« (Höffe 2000, S. 170). Unter Wille versteht Kant das Vermögen, nicht nach den vorgegebenen Gesetzen der Natur, zu deren Bereich er auch die Lüge zählt, zu handeln, sondern sich selbst Gesetze vorzustellen, die vorgestellten Gesetze als Prinzipien anzuerkennen, sie an der Menschheit zu messen und ihnen gemäß zu handeln. Erst diese Fähigkeit, nach selbst vorgestellten Gesetzen zu handeln, begründet einen autonomen Willen (ebd., S. 174f.). Diese Idee der Selbstgesetzgebung lässt sich auf Rousseau zurückführen, der im *Contrat Social* davon ausgeht, dass der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz ein Akt der Freiheit sei. Die Gesetze, unter denen der autonome Wille steht, sind unabhängig von aller Kausalität und genau darin frei (vgl. ebd., S. 199). Freiheit als Autonomie und Selbstgesetzgebung entspricht somit der Unabhängigkeit von der Natur und ist der Lüge daher diametral entgegengesetzt. Während also bei Augustinus die Wahrheit in Gott ist, ist sie bei Kant im Gesetz bzw. in der Menschheit,

nach der sich das Gesetz in seiner letzten Maxime, dem kategorischen Imperativ, orientiert. Während der Wille bei Augustinus den Menschen dahingehend frei macht, dass er zwischen Gott und Teufel wählen kann, entspricht der Wille bei Kant der Freiheit, unabhängig von Natur und Fremdbestimmung und in Gehorsam gegenüber der Menschheit sich selbst Recht und Gesetz zu geben.

Ein Leben in Freiheit zu führen drückt so ein Lebensprinzip aus, das sich

»nicht auf Begriffen des Sinnlichen [gründet ...], sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Übersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatz zu machen an sich selbst Pflicht ist« (Kant 1998, S. 410).

Sich von dieser Pflicht abzuwenden, deutet auf ein lediglich an Natur und Lüge orientiertes Leben. An dieser Stelle gleichen sich Augustinus und Kant erneut, denn beide haben einen Begriff von Selbsterhebung gegenüber Gott beziehungsweise der Sache der Menschen einerseits und von Selbstverachtung und Unwürdigkeit des lediglich selbstbezogenen Lebens andererseits (vgl. Baruzzi 2005, S. 90f.). Und beide vereint die Überzeugung, dass die Lüge als Ursache für Selbstentehrung und Selbstentwürdigung gilt.

3.1.2 DIE LÜGE ALS POLITISCHE NOTWENDIGKEIT – IDEEN ZU EINER PHILOSOPHIE DER STAATSFÜHRUNG

»Nur den Herrschern des Staates kommt es – wenn jemandem überhaupt – zu, die Lüge um der Feinde oder der Bürger willen zum Nutzen des Staates zu gebrauchen. Alle andern dürfen nicht daran rühren. Solchen Staatsführern gegenüber zu lügen ist für den einzelnen Bürger derselbe, ja noch ein größerer Fehler, als wenn ein Kranker seinem Arzt, ein Turner seinem Trainer über seinen körperlichen Zustand nicht die Wahrheit sagte.«
(Platon 2001, 389b)

Platon differenziert zwei Kategorien der Lüge: der *echten und wahren Lüge*, die »von allen Göttern und Menschen gehaßt wird« (ebd., 382a), und der *Lüge in Worten*, derer sich der Herrscher als »Heilmittel« (ebd., 382c) aus zweierlei Gründen bedienen kann: zur äußeren Verteidigung des Staates und zur inneren Stabilisierung des Gemeinwesens. Beides ist wesentlich für einen gerechten Staat, wie ihn Platon als Idealform skizziert. Vergleichbar mit Kant orientiert Platon sein Gemeinwesen an der Idee des Guten. Diese nur durch schwere Erziehung zugängliche Idee des Guten enthüllt die Wahrheit, die wiederum ursächlich ist für jede Form von Gerechtigkeit¹⁶. Nur durch die »Mitwirkung« der Idee des Guten wird, so führt Sokrates in Platons *Politeia* aus, »das Gerechte und alles sonstige dieser Art überhaupt erst heilsam und nützlich« (Platon 2001, 506a). Die Lüge in Worten ist deswegen ein Heilmittel, weil sie eine Realisierung der Idee des Guten begünstigt und eines von Platons grundsätzlichen Problemen zwischen Herrschern und Beherrschten löst. Der Philosoph, als Einziger fähig, die Wahrheit zu erblicken und eine Gerechtigkeitsordnung zu entwerfen, benötigt geeignete Maßnahmen, um in den Bürgern eine dieser Ordnung zuarbeitende tugendhafte Gesinnung zu erwecken, »ohne dabei jedoch im mindesten auf ein Gerechtigkeitswissen und eine wissensbegründende Einsichtigkeit der Bürger setzen zu können« (Kersting 1999, S. 113). Wie lässt sich die hierbei ange deutete Hierarchie des Wissens verwirklichen? Inwiefern kann die Lüge in Worten wie eine Arznei gegenüber den uneinsichtigen und gegenüber der Wahrheit unkooperativ eingestellten Bürgern wirken? Und wie kann Platon trotzdem »die Wahrheit über alles stellen« (Platon 2001, 389b)?

Das Höhlengleichnis gibt uns darauf wesentliche Antworten. Es verdeutlicht wie kein anderes der insgesamt drei vorgestellten Gleichnisse in der *Politeia* die prinzipielle Differenz zwischen Philosophen und Nichtphilosophen, den damit einhergehenden unüberbrückbaren Unterschied zwischen Wahrheitsliebenden und Meinungsliebenden sowie einen Begriff des richtigen politischen Handelns als wissensbegründete Praxis, die sich an der Wahrheit orientiert und das aus der Wahrheit gewonnene, höchste Wissen politische Realität werden lässt.

¹⁶ Siehe hierzu die Erörterung der Finalisierungsabhängigkeit zwischen der Idee des Guten und der Gerechtigkeit (vgl. Kersting 1999, S. 214f.).

Die Menschen befinden sich in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnstätte und sind »von Kind auf in dieser Höhle festgebant mit Fesseln an Schenkeln und Hals« (ebd., 514a), die sie unbeweglich auf die Wand und der sich darauf abbildenden Schatten starren lassen. Die Schatten rühren von Lebewesen auf einer Mauer her, deren Bewegungen über ein sich dahinter befindliches Feuer auf die Wand projiziert werden. Diese gemäß Glaukon, Sokrates Gesprächspartner, »sonderbaren Gefangenen« (ebd.) sind die Bürger in Platons Staat, eine bornierte Meinungsgemeinde, die in zweifacher Weise unterscheidungsunfähig ist: Zum einen wissen sie nicht, dass sie unfrei und gefesselt sind und nur Schatten und nicht die Dinge selbst sehen, kennen sie doch von Geburt an nichts anderes als diese Höhle und diese Höhlenwand. Zum anderen wissen sie nicht, dass das Schattenbild von künstlichem Sein ist, dass sie hergestelltes und nicht authentisches Seiendes abgebildet sehen. Sie haben also nur einen einsinnigen Wirklichkeitsbegriff, für den die Schattenwelt bereits die ganze Wirklichkeit ist: »Die Menschen verkennen die Wirklichkeit; sie meinen, daß sie mit der Welt und ihren Dingen vertraut seien, aber in Wahrheit ist ihnen die Welt fremd« (Kersting 1999, S. 225). Diese Wahrheit kann nur der Philosoph erkennen, der mühselig und unter erzieherischem Zwang seine im Körper der Höhle gefangene Seele nach oben, zur Sonne, dem Symbol der Idee des Guten¹⁷, emporheben kann. Aus dem Dunkel der Höhle und auf dem Weg zur Sonne erleidet der Philosoph mehrere Helligkeitsschocks. Dieser schmerzhaft Lernprozess spiegelt sich später noch einmal in massiverer Gestalt in den Lernwiderständen der Meinungsgemeinde, gegen deren falsches Bewusstsein der Philosoph als zweite Hälfte seines schweren Erbes sein Wissen durchsetzen muss (vgl. ebd., 515c–519b). Denn die

17 Die Sonne entspricht dem Licht, das eine Sichtbarkeit der Gegenstände zuallererst erzeugt. Im Höhlengleichnis gelangt der Philosoph zu voller Sehkraft und erkennt die Sonne und »nicht etwa bloß ihre Spiegelbilder im Wasser oder sonst irgendwo, sondern sie selbst in voller Wirklichkeit an ihrer eigenen Stelle« (Platon 2001, 516b). Er erkennt in der Folge, dass die Sonne »es ist, der wir die Jahreszeiten und die Jahresumläufe verdanken, und daß sie über allem waltet, was in der sichtbaren Welt sich befindet und in gewissem Sinne auch die Urheberin all jener Erscheinungen ist, die sie vordem schauten« (ebd., 516c). Weitere Ausführungen zur symbolhaften Bedeutung der Sonne als »Sprößling des Guten« und Ursache der Dinge finden sich im Sonnengleichnis (ebd., 507b–509b).

Bürger reagieren mit Missmut und Gewalt gegenüber dem Philosophen, der bemüht ist, ihnen aufzuzeigen, dass ihr bisheriges Leben auf Irrtum und Trug basiert und ihre als richtig angenommenen Meinungen der Unwahrheit entsprechen. Würden die Menschen den Philosophen »irgendwie in ihre Hand bekommen und umbringen können, so würden sie solches ohne zu zögern auch tun« (ebd., 516d). Dies wird noch weiter gestützt durch »falsche Volksführer«, die, wie die Sophisten, als korrupte Meinungsbildner den Philosophenstand diskreditieren und für das Zerrbild verantwortlich sind, das die Menge vom Philosophen hat (vgl. Kersting 1999, S. 232). Das problematische Verhältnis zwischen dem Philosophen und den Bürgern legitimiert nun besondere Mittel, denn der Philosoph handelt aus Wahrheit, während die Meinungsgemeinde nur glaubt, die Wahrheit zu kennen. Der Irrtum, bei Augustinus und Kant lediglich abgegrenzt zur Lüge und von dieser unabhängig, wird zur maßgeblichen Begründung der wohlmeinenden Lüge, derer sich die herrschenden Philosophenkönige bedienen dürfen.

So gehört es zur ganz besonderen Taktik der platonischen Philosophenkönige, dass sie in ihrem politischen Handeln die Rationalitätsstandards ihres eigenen Wissens grundsätzlich unterbieten müssen. Dies schließt den *Zwang* und die *List* ein, aber auch den *Mythos*, ein weiteres wichtiges Erziehungsmoment in Platons Staat. Es geht darum, die Menschen an etwas glauben zu machen und sie in solidarischem Glauben zu einen; »und wenn der Logos nicht ausreicht, muss der Mythos ihm zur Seite springen« (ebd., S. 136). Denjenigen, die das Gute nur verstellt wahrnehmen können, muss sich das Gute und Gerechte in einer ihnen fremden, aber geläufigen, auf ihre begrenzte Einsichtsfähigkeit zugeschnittenen Sprache der mythisch-narrativen Erfindung von Legitimität und Autorität offenbaren. Je mehr den Regierenden philosophisches Wissen eignen wird, desto eher sind sie fähig, den Mythos als lügnerisch zu durchschauen. Sie werden jedoch sofort die Unentbehrlichkeit des Mythos für die ethisch-politische Erziehung der Bürger begreifen und den Mythos zu nutzen verstehen.

»So findet sich ein [...] das gesamte Gemeinwesen durchziehender Riß. [...] Im Mythos organisiert sich die politisch-kulturelle Selbstverständigung des Gemeinwesens, an der freilich die Regenten nicht teilnehmen; sie durch-

schauen die Geschichte: wenn sie den Mythos gebrauchen, reden sie über die anderen; wenn die anderen den Mythos verwenden, reden sie über sich« (ebd., S. 137).

Der spezifische, von Platon erdachte Mythos dient primär der Legitimation der als problematisch beschriebenen Ungleichheit. Darin hat beispielsweise Gott als Mutter Erde den Erdenbewohnern, die untereinander in brüderlicher Gemeinschaft leben, ungleiche Begabungen zugeteilt.

»Ihr alle im Staat seid Brüder, so erzählen wir ihnen im Märchen. Gott aber, der Schöpfer, hat euch, die zu Herrschern berufen sind, Gold bei eurer Erschaffung beigemischt, weshalb ihr auch die geehrtesten seid. Den Helfern gab er Silber mit. Eisen und Kupfer den Bauern und Handwerkern« (Platon 2001, 415a).

Die Geschichte der unterschiedlichen Metallbeimischung gibt der ständegesellschaftlichen Ungleichheit eine naturalisierende Begründung. Die meist erblich erfolgende Verteilungsentscheidung der Natur muss anerkannt und beachtet sowie als vordringlichste Aufgabe der Regierenden verstanden werden, die auf die Reinheit der Verteilung der metallischen Stoffe zu achten haben. Der Mythos ermöglicht eine nachhaltige, motivationsprägende und moralisierende Wirkung, indem eine spezifische gerechtigkeitsmythologische Tradition von Generation zu Generation weitergereicht wird »und in den Heranwachsenden stets von neuem die zuverlässige Bereitschaft erzeugt, sich den Geboten der Gerechtigkeitsordnung zu unterwerfen« (Kersting 1999, S. 115). Die wohlmeinende, medizinische, nur durch die Philosophenkönige in ihrer Funktion als Ärzte zu verabreichende Lüge ist das Mittel, mit dem die wissenden Herrschenden die unwissenden Beherrschten überlisten, um politisch erwünschtes, für die Bestandssicherung des Allgemeinen notwendiges Verhalten zu erzeugen.

Im Gegensatz dazu würde die *wahre Lüge* allerdings dem Ganzen des Staates, der gerechten Einheit, schaden. Sie wird durch das Wissen der Philosophenkönige angeleitet und durch das gute, solidarische Funktionieren der Bürger untereinander instand gehalten. Direkt nach dem Höhlengleichnis erläutert Platon, dass an vorderster Stelle das

Bildungsgesetz eines gerechten Gemeinwesens steht, was nicht darauf abzielt, »daß es einer Klasse im Staat besonders wohl ergehe, sondern dies Wohlergehen soll dem Staat als Ganzem zukommen« (Platon 2001, 519e). Die zwei platonischen Vorbilder der politischen Einheit sind daher der körperliche Organismus und die Familie, wobei jeweils die identitätspolitische Homogenität im Vordergrund steht, die durch eine entsprechende Politik der Anlagenoptimierung durch die Herrscher erhöht werden soll. Lüge und Manipulation ermöglichen an dieser Stelle eine Paarungspolitik, die ihre Absichten mittels »schlau erdachter Verlosungen« (ebd., 460a) geheim hält.

Während die wohlmeinende, nur von streng erzogenen, wissenden Philosophenkönigen gebrauchte Lüge also die Wahrheit ermöglicht, erregt die wahre Lüge den Zorn Gottes und der Menschen und verhindert einen gerechten Staat, indem sie die Einheit der Gemeinschaft zerbricht und eine Herrschaft von Irrtum und Meinung etabliert.

Niccolò Machiavelli, der in seinem politischen Denken zwischen der Antike und der Neuzeit steht, favorisiert in vielerlei Hinsicht einen aristotelischen Staats- und Bürgerbegriff. Dennoch sind die Parallelen zu Platon im Hinblick auf die Lüge nicht zu übersehen. Dabei fallen vor allem drei analoge Problembereiche ins Auge: die absolute Norm der Selbsterhaltung des Staates, das problematische Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten sowie die damit in Verbindung stehende Funktion der Religion und der Erziehung.

Gemäß Machiavelli besteht das edelste Ziel eines klugen Fürsten darin, eine Regierungsform einzuführen, die ihm Ehre bringt und »zu seinem Ruhme gereicht«. Außerdem sollte er bestrebt sein, »doppelten Ruhm zu ernten«, indem er nicht nur ein neues Reich begründet, sondern dieses auch »durch gute Gesetze, ein gutes Heer und gutes Beispiel verherrlicht und befestigt« (Machiavelli 2001, S. 139). Um Macht und Ruhm zu erlangen und den Staat zu erhalten, stellt Machiavelli neben die das Renaissance-denken beherrschenden Kräfte der Göttin Fortuna und der Virtù als Sammelbegriff wesentlicher Kardinal- und Fürstentugenden den Begriff der Notwendigkeit, der zum Zentrum seiner innerweltlich begründeten Kunst der Regierungsführung wird (vgl. Münkler 1987, S. 246). Das Diktat der Notwendigkeit richtet sich nach den wechselnden Zeiten der Fortuna, derer man sich klug und mit allen Mitteln anzupassen hat.

»[Der Fürst] muß eine Gesinnung haben, aufgrund deren er bereit ist, sich nach dem Wind des Glücks und dem Wechsel der Umstände zu drehen und vom Guten so lange nicht abzulassen, wie es möglich ist, aber sich zum Bösen zu wenden, sobald es nötig ist. [...] Er muß verstehen sich zu drehen und zu wenden, nach dem Winde und den Wechselfällen der Fortuna« (Machiavelli 2001, S. 138f.).

Erfolg des Fürsten ist gemäß Machiavelli demnach gleichzusetzen mit der Bereitwilligkeit, alles zu tun, was die Notwendigkeit der Zeit verlangt. Dabei grenzt er sich klar von den in dieser Zeit einflussreichen Denkern wie Cicero und Seneca ab und hält es für notwendig, dass der Fürst die Fähigkeit erlernt, »nicht gut zu sein, und diese [Fähigkeit] an[zu]wenden oder nicht an[zu]wenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit« (ebd., S. 119). Dieser Pragmatismus birgt jedoch ein wesentliches Dilemma, das bisherige Denker von der Lasterhaftigkeit absehen und eine immer umfassendere »Ehrhaftigkeit« (Skinner 2001, S. 59) befürworten ließ: Wie kann ein Fürst lasterhaft sein, ohne dass ihm seine Laster in der Öffentlichkeit zum Verhängnis werden, wie schafft er es also, in der Orientierung auf die Notwendigkeit und einer damit einhergehenden skrupellosen Flexibilität, Macht und Ruhm zu erlangen? Es sind die Mittel des Anscheins, der Heuchelei und der Lüge sowie einer Umwertung der Werte, mit deren Hilfe Machiavelli dieses Dilemma lösen und somit dem Staat zum erfolgreichen Selbsterhalt verhelfen kann.

»Wie löblich es für einen Fürsten ist, sein Wort zu halten und aufrichtig statt hinterlistig zu sein, versteht ein jeder; gleichwohl zeigt die Erfahrung unserer Tage, daß diejenigen Fürsten Großes vollbracht haben, die auf ihr gegebenes Wort wenig Wert gelegt und sich darauf verstanden haben, mit List die Menschen zu hintergehen; und schließlich haben sie sich gegen diejenigen durchgesetzt, welche auf die Redlichkeit gebaut hatten. [...] Ein kluger Herrscher kann und darf daher sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Nachteil gereicht und wenn die Gründe fortgefallen sind, die ihn veranlaßt hatten, sein Versprechen zu geben« (Machiavelli 2001, S. 135f.).

Der Fürst muss also zu verschleiern wissen. Das ist insofern keine allzu schwere Aufgabe, als »die Menschen so einfältig [sind] und so sehr den Bedürfnissen des Augenblicks [gehörchen], daß derjenige,

welcher betrügt, stets jemanden finden wird, der sich betrügen läßt« (ebd., S. 137). Außerdem hilft dem Fürsten seine eigene Stellung, die »Majestät der Herrschaft, die Gesetze und die schützenden Waffen der Freunde und des Staates, die ihn verteidigen« (ebd., S. 145). Wesentlich für die Betrachtung Machiavellis ist nicht eine spezifische Ablehnung oder Akzeptanz bestimmter Tugenden, wie der Freigiebigkeit oder Ehrhaftigkeit, sondern ihre Relevanz in Bezug auf den Machterhalt, der wiederum dem Wohl des Staates und der Gemeinschaft dient¹⁸. Daher kann Tugendhaftigkeit den Erfolg steigern, sie kann aber auch zum Versagen beitragen und würde bei genauerer Betrachtung den Namen Tugend nicht verdienen, sondern lediglich als solche *gelten*.

»Für einen Fürsten ist es also nicht erforderlich, alle guten Eigenschaften wirklich zu besitzen, wohl aber den Anschein zu erwecken, sie zu besitzen. Ich wage gar zu behaupten, daß sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und ihnen stets treu bleibt; daß sie aber nützlich sind, wenn man sie nur zu besitzen scheint; so mußst du milde, treu, menschlich, aufrichtig sowie fromm scheinen und es auch sein; aber du mußt geistig darauf vorbereitet sein, dies alles, sobald man es nicht mehr sein darf, in sein Gegenteil verkehren zu können« (Machiavelli 2001, S. 139).

Die spezifische Betrachtung Machiavellis, die Anschein und Geltung bestimmter Begriffe in den Vordergrund rückt und nicht ihre wahre oder ideale Bedeutung, ist ebenfalls Ausdruck für einen zweiten Einschnitt in der politischen Ideengeschichte: Er möchte den Menschen nicht so sehen, wie er *sein sollte*, sondern wie er *ist*. Und der Mensch

¹⁸ Recht, Sitte und Moral entstehen bei Machiavelli erst *durch* den Staat (vgl. Münkler 1987, S. 266), was eine interessante Parallele zur Antike darstellt. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass für Machiavelli »der Mensch das ist, was er sein kann und sein soll, nur innerhalb des Staates« (Kluxen 1967, S. 84). Vor allem in den *Discorsi* widmet sich Machiavelli der Frage, wie die Bürger daran gehindert werden können, durch Partikularinteressen und Korruption in Verderbnis zu versinken und ein Interesse am Gemeinwohl über eine lange Periode aufrechtzuerhalten, um bürgerliche Größe zu erringen (vgl. Machiavelli 1977, S. 57ff, 234).

ist vorrangig »undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig« (ebd., S. 129)¹⁹.

»Denn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, daß derjenige, welcher das, was geschieht, unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte, dadurch eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt; denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind« (Machiavelli 2001, S. 119).

Dieser anthropologische Pessimismus begründet ein zweites wesentliches Dilemma des politischen Denkens Machiavellis: Wie ist es möglich, die ruhm- und herrschsüchtigen Menschen zu einem Staatskörper zu formen und wie kann gesichert werden, dass die Herrscher nicht völlig korrupt werden und so, statt den Erfolg zu sichern, den Staat in den Verfall treiben? Unter den Antworten, die Machiavelli darauf gibt, befinden sich zwei, die für die Betrachtung der Lüge von größerer Bedeutung sind: Machiavelli möchte sicherstellen, dass die Bürger »wohlgeordnet« durch Gesetze, Erziehung und die Religion gelenkt und organisiert werden (vgl. Machiavelli 1977, S. 12). Insbesondere die Religion kann dazu genutzt werden, die gewöhnliche Bevölkerung zu inspirieren und, wenn nötig, zu terrorisieren, sodass sie dazu gebracht wird, das Gemeinwohl allen anderen Gütern vorzuziehen (vgl. Skinner 2001, S. 93ff.). Auch hierbei geht es Machiavelli nicht um das Wahre oder Falsche der Religion, sondern einzig und allein um ihre Wirkung. Er interessiert sich lediglich für die Rolle, die die religiöse Empfindung dabei spielt, »das Volk in Eintracht zu halten, die guten Menschen zu stärken und die schlechten zu beschämen« (Machiavelli 1977, S. 44). Die

¹⁹ Münkler weist darauf hin, dass zwar ein anthropologischer Pessimismus die Philosophie Machiavellis durchzieht, jedoch keine generelle Aussage über die empirische Beschaffenheit des Menschen erfolgt und Machiavelli vielmehr einen Hauptgrundsatz der modernen Staatslehre begründet, ohne sich mit dem tatsächlichen Sein der Menschen auseinanderzusetzen. Ähnlich verhält sich dazu Fichtes Verständnis: »Es tut hierbei gar nicht Not, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich so beschaffen seien, wie sie in jenem Satz gesetzt werden, oder nicht; kurz und gut, der Staat, als eine Zwangsanstalt, setzt sie notwendig also voraus und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staates« (zitiert nach Münkler 1987, S. 265).

Erziehung ermöglicht es, den Menschen zum Guten umzuformen. Das Menschenbild Machiavellis oszilliert zwischen den Polen des Guten und des Bösen, was durch bestimmte Gesetze und Erziehungsmaßnahmen beeinflusst werden kann (vgl. Münkler 1987, S. 270f.). Machiavelli spricht in diesem Zusammenhang bereits die Präventionssprache der Sicherheitsdispositive, wenn er darauf hinweist, dass es Aufseher und Mechanismen der Kontrolle benötigt, die darüber wachen, »daß die Bürger [der Republik] nicht unter dem Schein des Guten tatsächlich Böses tun können« (Machiavelli 1977, S. 123). Schließlich ist es wesentlich für jedermann, »die Augen offen zu halten« (ebd., S. 93) und sich bereitzuhalten, nicht nur solche verderblichen Tendenzen zu identifizieren, sondern auch die Macht der Gesetze anzuwenden, um sie niederzuschlagen, sobald sie – oder sogar bevor sie – beginnen, zu einer Bedrohung zu werden (vgl. Skinner 2001, S. 102).

3.1.3 DIE STRUKTURELLE LÜGE – ÜBER WAHRHEIT UND LÜGE IM AUSSERMORALISCHEN SINNE

*»Man interpretierte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer Absicht; man wurde eins im Glauben daran, daß der Wert einer Handlung im Werte ihrer Absicht gelegen sei. Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurteile ist fast bis auf die neuste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophiert worden.«
(Nietzsche 1981a, S. 36)*

Friedrich Nietzsche hinterfragt scharfzünftig, was insbesondere Platon, Augustinus und Kant zur Grundlage menschlichen Werdens und Handelns erklären. Während Platon dabei symptomatisch für einen an der Moral des Guten orientierten Kontrollstaat steht, der aus Angst vor der Meinungsvielfalt zum Mythos greift, versinnbildlichen Augustinus und Kant den Irrglauben an das Subjekt, welches mit eigener Entscheidungsgewalt zwischen einem ehrenhaften und einem unmoralischen Leben wählen kann. Im Medium eines methodischen Verdachts vollzieht sich Nietzsches Kritik der damit einhergehenden Ideen »in Form einer symptomatologischen Analyse der Lügen seiner Zeit« (Ries 2001,

S. 42). Das Subjekt – als solches schon für Nietzsche eine erste wesentliche Lüge – bezeichnet lediglich die »Terminologie unsres Glaubens an eine Einheit«, einen Glauben, den »wir als Wirkung einer Ursache« verstehen. Diesen Glauben haben wir insoweit,

»daß wir um seinetwillen die ›Wahrheit‹, ›Wirklichkeit‹, ›Substanzialität‹ überhaupt imaginieren. – ›Subjekt‹ ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären: aber wir haben erst die ›Gleichheit‹ dieser Zustände geschaffen; das Gleichsetzen und Zurechtmachen derselben ist der Tatbestand, nicht die Gleichheit (– diese ist vielmehr zu leugnen –)« (Nietzsche 1980, S. 465).

Die Ursache ist demnach selbst Wirkung, ein geschaffener Zustand der Zentralisierung auf ein Subjekt. In diesem Zusammenhang wird die innere Gesinnung als Ursache des doppelten Gedankens – grundlegend für die Philosophie von Kant und Augustinus – als strukturelle Interpretation und Fiktion einer Gleichsetzung relativiert. Es komme nicht auf die Absicht an, diese sei vielmehr ein »Zeichen und Symptom«, das der Macht jeweils zur Auslegung ihres Willens geholfen und ihr die notwendige moralische Unterfütterung gegeben habe. Die Absichtlichkeit und »alles, was von ihr gesehn, gewußt, ›bewußt‹ werden kann«, gehört »noch zu ihrer Oberfläche, welche, wie jede Haut, etwas verrät, aber noch mehr verbirgt« (Nietzsche 1981a, S. 36). Die Absicht als Zeichen und Symptom einer gewissen Oberfläche bedarf also der Auslegung, was wiederum die Struktur zwischen Kausalität und Wirkung aufbricht, sodass eine »Umkehrung und Umverschiebung der Werte« (ebd.) notwendig wird. Nietzsche erkennt, dass Ursache und Wirkung systematisch fehlerhaft verdinglicht wurden. Dabei sind es die Menschen, »die allein Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck [erdichten]« (ebd., S. 26) und bestimmten Handlungen die Eigenschaft *gut* oder *böse* zugesprochen haben, indem »man, was Wirkung ist, als Ursache faßt« (Nietzsche 1981b, S. 259f.).

Für die Betrachtung der Lüge bedeutet eine Umwertung im Sinne des von Nietzsche formulierten methodischen Verdachts, dass nicht die Absicht der inneren Gesinnung die Beurteilungsgrundlage bildet, sondern der Inhalt des Gesagten: Welche Fiktionen und scheinbar wahren

Gesetzmäßigkeiten liegen dem Gesagten zugrunde? Damit hebt er die von Augustinus und Kant vorgenommene Unterscheidung zwischen Lügen, also dem der Absicht nach die Unwahrheit Sagen, und Irren, also dem unabsichtlich Falsches Sagen, auf und betrachtet Irrtum und Lüge als symptomatisch in der Verfehlung der Wirklichkeit verwoben. Dies führt Nietzsche schließlich zur Einschätzung, dass nicht die Lüge, sondern vielmehr die Wahrheit eine Lüge ist. Weiter bedeutet eine solche Umwertung, dass die Logik der »Zweckethik« umgedreht wird. Der moralische Charakter des Tuns wird nicht mehr am tatsächlichen Tun des Subjekts, wie bei Augustinus und Kant, sondern an den Konsequenzen des Tuns gemessen: Was wird durch eine bestimmte Absicht bezweckt, wem oder was dient sie, wofür beansprucht sie Geltung, welche Bedeutung kann sie erfolgreich verbergen?

Nietzsche präsentiert bereits wichtige Hinweise, was die Absicht und damit einhergehend die Bewertung von Wahrheit und Lüge an für die jeweilige Absicht Konstitutivem zu verbergen vermag. Sie verbirgt die Illusion der Gleichsetzung, der willkürlichen Übertragungen und Abgrenzungen, und sie verbirgt den Willen zur Macht. Der Mensch, in der Not stehend, »gesellschaftlich und herdenweise [zu] existieren«, benötigt einen Friedensschluss mit der Welt, der sich in der »Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes« erfüllt, der für die Existenz einer Absicht maßgebend ist.

»Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll, das heißt es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit. [...] Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! [...] Wir reden von der ›Schlange‹: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!« (Nietzsche 1981a, S. 13ff.)

Die willkürliche Festsetzung deutet bereits an, dass sich das »Ding an sich«, sei es nun ein physisch natürlicher Gegenstand wie der Baum oder ein Ideal wie das Gute oder das Gerechte, nicht finden lässt, da sich in der Sprache nur die Relationen der Dinge zu den Menschen

darstellen lassen. Um diese *allzu menschlichen* Relationen, die häufig dogmatisch in der Sprache der Religion, Philosophie und Moral als die wahren »Dinge an sich« präsentiert werden, darstellen zu können, nimmt der Mensch Metaphern zu Hilfe. Die Wahrheit als im Vokabular der »Dinge an sich« dargestellten menschlichen Relationen ist in Nietzsches Verständnis daher nichts anderes als

»ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind« (ebd., S. 17).

Das Volk vergisst die Illusion der immer kanonischer werdenden Wahrheiten und ebnet dadurch den Weg für Kontrolle, Zwang und hierarchische Ordnung, wie sie Platon skizziert. Gemäß Nietzsche ist »unsere jetzige Sittlichkeit auf dem Boden der *herrschenden* Stämme und Kasten aufgewachsen« (Nietzsche 1981b, S. 263), welche die Lüge zur Konvention machten, indem sie sie als Wahrheit institutionalisierten. Damit erfolgt die radikalste Umwertung von Lüge und Wahrheit durch Nietzsche: die Wahrheit wird zur Lüge. Denn der Mensch lügt »unbewußt und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewußtheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit« (Nietzsche 1981a, S. 17). Im Ergebnis gelangt Nietzsche zu dieser erschütternden Einschätzung: »Alles, was bisher ›Wahrheit‹ hieß, ist als die [...] unterirdischste Form der Lüge erkannt« (Nietzsche 1981c, S. 427).

Die Gründe für einen solchen sprachlichen Metaphernbau von »wahren« Begriffen sieht Nietzsche wesentlich im menschlichen Bedürfnis nach Ruhe und Sicherheit. Der moralische Mensch ist furchtsam, sein Sinn für Wahrheit ist im Grunde ein Sinn für Sicherheit (vgl. Müller-Lauter 1971, S. 95).

»Nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese* Sonne, *dieses* Fenster, *dieser* Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, daß der Mensch sich als

Subjekt, und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt, vergißt, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz: wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ›Selbstbewusstsein‹ vorbei« (Nietzsche 1975, S. 20).

Dieses Selbstbewusstsein führt in der Steigerung zum Streben nach menschlichem Ruhm, der sich maßgeblich in folgender Empfindung begründet: »Die Menschheit, in alle Zukunft hinein, braucht ihn« (ebd., S. 5), eine Empfindung, die den Glauben nach Unsterblichkeit untermauert, was Nietzsche als bezeichnende Motivation für Herrscher, Philosophen, Kleriker und schließlich auch Wissenschaftler hält. Verdrängung und Sublimierung dieser konstitutiven Faktoren moralischer Systeme sind für Nietzsche zentral (vgl. Ries 2001, S. 117ff.). Ries folgert daraus, dass »die ›Tatsachen‹ des moralischen Bewußtseins für Nietzsche ›Post-hoc‹-Erklärungen zu den meist unbewußt ›unangenehmen Allgemeingefühlen‹ [darstellen], zu ›Unlustreizen‹, denen durch Sublimierung im Abwehrvorgang etwas von ihrer ›Peinlichkeit‹ genommen wird« (ebd., S. 120).

Die Illusionen der Gleichsetzung, der willkürlichen Übertragungen und Abgrenzungen durch die Moral, führen in der Folge zu einem Gegensatz von Wahrheit und Lüge, wobei der Lügner die festen Konventionen durch bestimmte Vertauschungen oder Umkehrungen von kodierten Begriffen missbraucht (vgl. Nietzsche 1975, S. 14). Die Wertschätzung der Wahrhaftigkeit und die Diffamierung der Lüge werden aus dem Argwohn gegen das Anderssein geboren. »Denn nur, wenn die anderen sich so äußern, wie sie denken und empfinden, kann Gefahren begegnet werden« (Müller-Lauter 1971, S. 95). Dass Misstrauen Quelle der Wahrhaftigkeit ist, drückt Nietzsche wie folgt aus: »Du sollst erkennbar sein, [...] sonst bist du gefährlich: und wenn du böse bist, ist die Fähigkeit, dich zu verstellen, das Schlimmste für die Herde [...]. Folglich mußt du dich selber für erkennbar halten« (Nietzsche 1967a, S. 347). Die Furcht vor der *wahren Lüge*, wie sie bei Platon bereits anklang, wird von Nietzsche an dieser Stelle wieder aufgegriffen. Die Furcht vor Heterogenität und Anderssein und somit davor, der Gesellschaft mit ihren Normen und Werten zu schaden und die Einheit zu untergraben, die durch Herrschaft und Sitte angeleitet und durch das solidarische Funktionieren der Bürger

untereinander in stand gehalten wird, gilt Nietzsche als Schlüssel des menschlichen Wahrheitstriebes. Aus dem Gegensatz von dem Lügner, »dem niemand traut, den alle ausschließen« und dem Wahrhaftigen, der »das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher das Regulierende und Imperativistische« zu leben versteht, demonstriert sich dem Mensch schließlich »das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit« entgegen den »anschaulichen ersten Eindrücken« (Nietzsche 1975, S. 18). Dieses scheinbar Feste, Tatsachenhafte stellt jedoch eine Illusion dar, denn »die Welt hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne. – »Perspektivismus«« (Nietzsche 1980, S. 315). Sie besteht vorrangig aus Interpretationen, eine Einschätzung, die das Leitmotiv der nietzscheanischen Moralkritik zusammenfasst.

»Mein Hauptsatz: es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs« (ebd., S. 149).

Das bedeutet für die Archäologie der Lebenslügen, wie sie Nietzsche vornimmt, dass alles, was sich als »schön«, »wahr«, »gut« und »gerecht« ausgibt, durch den Verdacht des außermoralischen Ursprungs dieser Urteile untergraben wird. Die Herkunft der Moral ist außermoralisch, was erlaubt, den Blick auf jene Verschiebungen, Umdrehungen und Zwangsmittel zu richten, die zur Genese wie auch zur Geltung der jeweiligen Urteile geführt haben, zu jenem »heuchlerischen Anschein, mit dem alle bürgerlichen Ordnungen übertüncht sind, wie als ob sie Ausgeburten der Moralität wären [...] z.B. die Ehe; die Arbeit; der Beruf; das Vaterland; die Familie; die Ordnung; das Recht« (ebd., S. 505).

Mit dieser Perspektive einher geht die Möglichkeit genereller Hinterfragung. Für Nietzsche birgt die außermoralische Perspektive die Möglichkeit, eine Verfallsgeschichte der abendländischen Metaphysik zu erzählen. Ein Unterfangen, dem er sich unter anderem in der *Götzen-Dämmerung* unter der Überschrift »Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums« annimmt (Nietzsche 1981d, S. 341). Als letztes Stadium dieser Verfallsgeschichte kommt der Nihilismus zu sich selbst, weil sich die Moral selbst der Möglichkeit beraubt hat, noch

in der Weise der Metaphysik Wahrheit von Unwahrheit und Sein von Schein zu trennen. Die höchste Moral auf die Moral selbst angewendet, muss so zu ihrer eigenen Zerstörung führen²⁰, zu ihrem

»stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt, »was bedeutet aller Wille zu Wahrheit?« [...] welchen Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als *Problem* zum Bewusstsein gekommen wäre? ... An diesem Sich-bewußt-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an [...] die Moral zugrunde« (Nietzsche 1981f., S. 287).

Es ist die Moralkritik, wie Nietzsche sie selbst vornimmt, die die höchste Moral in sich einzuschließen vermag. Eine solche Kritik der Moral gleicht einer sich stets selbst überwindenden Bewegung des Über-sich-hinaus-Schaffens, die im *Willen zur Macht* Realität wird. Damit begründet Nietzsche ein Verständnis des aktiven Nihilismus, der sich nicht damit begnügt, festzustellen, dass der Wahrhaftige aufgrund der Perspektivenvielfalt immer lügen muss und sich damit selbst negiert, sondern die Absage an eine Wahrheit als Hinwendung zur ständigen Bewegung der verschiedenen, sich als stark erweisenden Willen zur Macht begreift. »Man muß das Zu-Grunde-gehen so leiten, daß es den Stärksten eine neue Existenzform ermöglicht« (Nietzsche 1967b, S. 368). Nietzsche entwickelt in diesem Zusammenhang einen neuen Wahrheitsbegriff, den Müller-Lauter als »Selbstübergabe an die Wirklichkeit« fasst. Denn trat die Wahrheit bisher »als dasjenige auf, an dem die wirkliche Welt gemessen wurde, so unterwirft sie sich nun dieser als dem allein Maßgebenden. Sich unterwerfend sucht sie die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit des Werdens« (Müller-Lauter 1971, S. 108). Damit kehrt

20 In *Die fröhliche Wissenschaft* erläutert Nietzsche die Verfallsgeschichte der Metaphysik am Beispiel des Christentums, das sich ebenso aus eigener Kraft, also aufgrund seiner eigenen Moral, selbst aufgehoben habe. Gemäß Nietzsche lässt sich demnach darstellen, »was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis«. Innerhalb diese Entwicklung gestellt ist der Atheismus schließlich der »folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge* im Glauben an Gott verbietet« (Nietzsche 1981e, S. 507).

Nietzsche ein weiteres Mal die Verhältnisse um: Galt als Kriterium der Wahrheit, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen und die Wirklichkeit den Maßgaben der Wahrheit anzupassen, falls die Übereinstimmung nicht gelang, so beobachtet Nietzsche, dass die Forderung der Wahrheit, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen, uneinhaltbar ist und sich die Wahrheit vielmehr dem Fluss und Werden der Wirklichkeit unterzuordnen habe. Diese Wirklichkeit des Werdens kann nun nicht als solche zu Bewusstsein gelangen, sondern nur vermittelt des Willens zur Macht, der in seiner Angewiesenheit auf den ihm entgegenstehenden Machtwillen das ›wahrhaft‹ Wirkliche hervorbringen kann. Einstimmigkeit mit diesem Willen zur Macht bedeutet danach Wahrheit. Das Verständnis von Wahrheit verschiebt sich insofern, als Wahrheit überhaupt nicht etwas sein kann, »das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre«, die Wahrheit ist vielmehr etwas, das sich durch den Willen zur Macht ereignet, »etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß abgibt*, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat« (Nietzsche 1967c, S. 56). Dies geschieht, indem der Wille zur Macht seine Perspektive erst einmal absolut setzt. Das bedeutet, er ist danach bestrebt, Herr über die der eigenen Position entgegengesetzten Perspektiven zu werden. Da es jedoch um den Willen zur Macht geht, darf er das Feststellen nicht definitiv verfestigen wollen. Da die Wirklichkeit sich im fortlaufenden Wandel befindet, muss der Wille zu immer mehr Macht diesem Wandel Rechnung tragen, indem er sich selbst verändert. Dies hat zur Folge, dass die jeweilige Wahrheitsperspektive nicht absolut gesetzt werden kann und eine wesentliche Ambivalenz in Nietzsches Konzeption von Macht und Wahrheit eintritt.

»So findet jeder sich selbst durchschauende Wille zur Macht eine eigentümliche Widersprüchlichkeit in sich: er muß von der Wahrheit seiner jeweiligen Perspektive uneingeschränkt überzeugt sein, und er muß doch zugleich – in der Bereitschaft für die Notwendigkeit des Wandels – sich diese Überzeugung verbieten. Unterwirft eine der beiden Verhaltensweisen die andere, so ist die Folge entweder Erstarrung oder Sichverlieren in das Vielerlei dessen, was wirklich werden könnte. In beiden Fällen muß der Wille an Macht verlieren, sein Niedergang wird unaufhaltsam. Er kann nicht mehr ›schaffen‹: er ist nicht mehr wahrhaft Wille zur Macht« (Müller-Lauter 1971, S. 115).

Damit ermöglicht Nietzsche einen Widerstreit zwischen unterschiedlichen Machtwillen. Die jeweilige Besonderheit des Feststellens der Machtwillen hat dabei »weder den Charakter von Allgemeingültigkeit noch den bloßer Fiktion. Diese beiden Auffassungen waren am alten Wahrheitsverständnis orientiert« (ebd., S. 114). Die neue Wahrheit soll das Ambivalente leisten: Glauben bei gleichzeitiger Bereitschaft zur Aufgabe des Glaubens²¹. Damit bleibt jedoch die bedeutende Frage offen, wie der Wille zur Macht diese Ambivalenz zu leisten vermag. Wie kann die herrschende Wahrheit offen bleiben für das von ihr Verstoßene und Untergeordnete?

Bevor diese Frage im Zusammenhang mit Arendts Konzeption des Politischen und der Macht wieder aufgegriffen wird, steht an dieser Stelle zunächst noch eine andere Frage im Vordergrund: Inwiefern schließt die Entwicklung eines neuen Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche auch einen neuen Lügenbegriff mit ein? Die Lüge begegnet uns in Nietzsches Ausführungen auf zwei Ebenen, wobei nur die strukturelle Lüge als den bisher geltenden Wahrheitsbegriffen innewohnend klar formuliert wird. Die strukturelle Lüge ist die vergessene Kodifizierung und Vergesetzlichung von menschlichen Relationen, sie steckt in allen scheinbar unhinterfragbaren Konventionen und ist damit signifikant an der Herausbildung von Wahrheit beteiligt. Der Mensch, der systematisch jedoch unbewusst lügt, kommt *durch diese Unbewußtheit, durch dieses Vergessen zum Gefühl der Wahrheit*. Damit wird die Wahrheit zur Lüge. Die Frage ist nun, ob sich an dieser Stelle die Umwertung noch weiter treiben und folglich schließen lässt, dass die Lüge auch zur Wahrheit wird. Sie wird insofern zur Wahrheit – und dies verweist auf die zweite Ebene der Betrachtung – als dass die *wahre Lüge*, also die nicht strukturelle, sondern öffentlich diffamierte und der Wahrhaftigkeit entgegengestellte Lüge, auf das deutet, was zum Zusammenbruch der Wahrheit führt. Es ist gemäß Nietzsche in der Tat der *anschauliche Eindruck*, der sich nicht mit dem *Regulierenden und Imperativistischen* in Einklang bringen

21 Die Notwendigkeit des Glaubens ist gemäß Nietzsche für den Willen zur Macht unentbehrlich: »Daß eine Menge *Glauben* da sein muss; daß *geurteilt* werden darf; daß der Zweifel im Hinblick auf alle wesentlichen Werte *fehlt*: – das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig« (Nietzsche 1967c, S. 24).

lässt, aber im Gegensatz zur bis dahin geltenden Wahrheit umso mehr mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Es ist die *andere Perspektive*, die als höchste Moral der Moral die Schlinge um den Hals zu legen vermag und schließlich zu einem neuen Wahrheitsbegriff führt, allzu oft jedoch als Lüge gebrandmarkt wird. Insofern lässt sich beides vertreten: Die geltende Wahrheit entlarvt Nietzsche als strukturelle Lüge und die wahre Lüge entlarvt er als die zu einer neuen Wahrheit führenden Perspektive. Der neue Wahrheitsbegriff veranschaulicht demnach in zweifacher Hinsicht einen Perspektivenwechsel: einmal, weil er neue Begriffe und Kodifizierungen zu schaffen vermag und weiterhin, weil ihm ein ideengeschichtlicher Wandel zugrunde liegt. Nicht die Wirklichkeit muss sich den Idealen von *wahr*, *gut* und *gerecht* anpassen, sondern die Wahrheit kristallisiert einen Zeitpunkt in einem nicht enden wollenden *Prozess des Schaffens*, der eine bestimmte Wahrheit immer wieder aufhebt und zugunsten der vielperspektivischen Bewegung der Wirklichkeit neu formt. Dieser Prozess des Schaffens spiegelt sich im Willen zur Macht, die untrennbar mit der Neubildung von Wahrheit verknüpft ist.

An diesem Punkt weist Nietzsche, bei aller Kritik an der abendländischen Philosophie, einige wesentliche Parallelen zu Machiavelli als politischen Denker der Lüge auf. Indem Machiavelli die Notwendigkeit und Wirkung menschlichen Handelns sowie die Bedeutung des Machterhalts in den Vordergrund rückt, bewegt er sich signifikant in Richtung einer außermoralischen Perspektive, wie sie Nietzsche in Worte fasst. Auch Machiavelli lehnt bestimmte Tugenden und Werte weder ab noch untermauert er sie, sondern bewertet ihre Relevanz ausschließlich in Bezug auf den Machterhalt.

3.2 HANNAH ARENDT UND DAS POLITISCHE

»Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. [...] Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache.«

(Arendt 1994a, S. 201f.)

Dieser in Hannah Arendts Essay über Politik und Freiheit bereits auf der ersten Seite formulierte Begriff von Freiheit stimmt nachdenklich ob der in den ersten beiden Kapiteln ausgearbeiteten, gängigen Verständnisse von Freiheit. Denn Freiheit wird, so schien es, in der liberalen Regierungsform der Sicherheitsdispositive sowie im bundesdeutschen Diskurs der letzten Jahrzehnte maßgeblich als Freiheit *von* Politik verstanden. Arendt setzt sich mit den diesem modernen Freiheitsbegriff zugrunde liegenden Prämissen auseinander und formuliert schließlich einen Freiheitsbegriff, der sich gerade nicht in Unabhängigkeit vom Politischen, sondern in direkter Verwobenheit damit manifestiert. Sie versucht also dezidiert, einen anderen Freiheitsbegriff zu *bergen*, der Thema des zweiten Unterkapitels sein wird (3.2.2). Eine Auseinandersetzung mit Arendts Begriffen der *Politik*, *Pluralität* und *Natalität* ermöglicht ein besseres Verständnis der Freiheit (3.2.1), da sie begründet, inwiefern Arendt freies Handeln mit politischem Handeln in eins setzt und sich politisches Handeln vor allem durch das Anfangen unter Verschiedenen auszeichnet. Vergleichbar mit dem Versuch eines politischen Verständnisses von Freiheit, löst Arendt auch den Begriff der *Macht* von seinem gängigen Gebrauch, der Macht an den Begriff der Gewalt koppelt. Eine Kritik dieses Macht-Gewalt-Verhältnisses schließt die Auseinandersetzung mit dem Arendt'schen Politikbegriff ab (3.2.3).

3.2.1 PLURALITÄT UND NATALITÄT

ALS VORAUSSETZUNGEN POLITISCHEN HANDELNS

Die Frage »Was ist Politik?« wird in Arendts Denktagebuch wie folgt beantwortet:

»Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. Gott hat *den* Menschen geschaffen, *die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt, das Produkt der menschlichen Natur. [...] Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-sein der *Verschiedenen*« (Arendt 2002a, S. 15f.; Änderung der Autorin: Unterstreichungen durch Kursivierungen ersetzt.).

Diese drei Sätze erscheinen maximal voraussetzungsvoll. Politik gestaltet das Zusammenleben der vielfältig in Erscheinung tretenden Menschen. Politik ist daher ein menschliches Produkt und der wesentliche Handlungsmodus des Politischen ist das Zusammen- und Miteinandersein der verschiedenen Menschen. So schuf Gott *den* Mensch als Keimzelle für die Pluralität *der* Menschen, die wiederum ein irdisches Produkt ist, das erst entsteht, weil der Mensch den anderen Menschen zum Leben braucht; erst im Leben miteinander kann daher die Schöpfung Gottes realisiert werden. Nicht Gott schuf die Pluralität und vollendete damit seine Schöpfung, sondern erst in der menschlichen, von *den* Menschen geschaffenen »Pluralität [ist] die Schöpfung *des* Menschen durch Gott enthalten« (ebd., S. 18). Dies ist eine wichtige Umkehrung Arendts, die in ähnlicher Weise im Zusammenhang mit der Vergebung Gottes Erwähnung findet. Dort ist entscheidend, dass Jesus gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer die Ansicht vertritt, dass nicht nur Gott die Macht habe, Sünden zu vergeben, sondern dass diese Fähigkeit im Gegenteil von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden müsse, damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne. »Nach dem Evangelium soll der Mensch nicht vergeben, weil Gott vergibt und er gleichermaßen handeln müsse, sondern umgekehrt: Gott vergibt uns ›unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern‹« (Arendt 2007a, S. 305). Ebenso wie Vergebung durch Gott erst möglich sein kann, wenn sich die Menschen untereinander vergeben, kann die Schöpfung Gottes sich erst entfalten, wenn die Menschen in einzigartiger Vielheit miteinander leben.

Das Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen benötigt zur Realisierung der Schöpfung Gottes noch eine zweite Bedingung: Dass sich Menschen handelnd und sprechend in die Welt einschalten und auf diese Weise Öffentlichkeit stiften. Das Handeln als bedeutendster Tätigkeitsmodus des Politischen verweist auf die neben der Pluralität wesentliche anthropologische Grundeigenschaft menschlichen Handelns: die *Natalität* (vgl. Reist 1990, S. 238ff.). Denn »Handeln und etwas Neues Anfangen ist dasselbe« (Arendt 2007a, S. 166). Noch im deutschen *Agieren* – in der *Aktion* – schwingt klar erkennbar das lateinische *agere* mit, steht es doch ursprünglich für etwas *In-Bewegung-Setzen*. Das verbindet *agere* mit dem griechischen Verb *archein*, das die Bedeutung von *Anfangen* und *Anführen* annimmt: »Jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im

Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *archein*« (ebd.). Das Handeln, als wesentlich begründet im Neubeginn, ist daher die einzige Tätigkeit, die *kein Ende* besitzt, da sie ihren Zweck in sich trägt und keinen angebbaren Endzweck verfolgt.

»Es ist jene Tätigkeit, die ihren einzigen Zweck – der kein Zweck ist, sondern *Sinn* – in sich selbst hat. Wir handeln nicht um des bloßen Überlebens, sondern letztlich um des Handelns selbst willen« (Marchart 2005, S. 81).

Während das Herstellen im Vergleich zum Handeln einem bestimmten Zweck des Herzustellenden folgt, also eine *a-politische* Tätigkeit ist, und das Arbeiten letztlich dem Kreislauf des physischen Lebens und seiner Sorgen unterworfen ist, also einer *anti-politischen* Tätigkeit gleicht, ist das Handeln die einzige, *eigentlich politische* Tätigkeit. Das sich handelnd in die Welt Einschalten macht daher die Welt zu einer politischen *Öffentlichkeit*: Handeln ist diejenige Tätigkeit, die »einen öffentlichen Raum in der Welt überhaupt erst hervorbringt« (Arendt 2007a, S. 191). Dieser Selbstzweckcharakter des Handelns drückt sich daher auch darin aus, dass es »dem Handeln im Handeln um seine eigenen *Bedingungen* gehen muß, also um die Gründung und Aufrechterhaltung eines öffentlichen Raums« (Marchart 2005, S. 93). Daher bin »[ich] in dem Augenblick, in dem ich politisch handle, [...] nicht an mir selbst interessiert, sondern an der Welt« (Arendt 1997, S. 82). Nicht die Lebenssorgen, sondern die Sorge um die Welt ist zentral für jedes Handeln. Die Welt entsteht im *Zwischen* der Subjekte, das, wie Heidegger bereits erkannte, maßgeblich *Mitwelt* ist, sodass sich das Handeln in jenem Bereich bewegt, »der zwischen den Menschen qua Menschen« (Arendt 2007a, S. 172) liegt. Dieses *Zwischen* der Subjekte ermöglicht der Grundbedingung Pluralität erst den Einzug in die Welt. »Wo ein Zwischen ist, dort ist Relation und daher mehr als ein einziges Subjekt. So existiert notwendigerweise eine Mehrzahl von Perspektiven auf jene Dinge, die sich im Zwischen angesiedelt haben. Welt ist Pluralität und *Pluriperspektivität*« (Marchart 2005, S. 86).

Das Prinzip des Anfangs bestimmt das Handeln, es ist aber auch, in Rückgriff auf den Schöpfungsbegriff, mit dem Menschen selbst verbunden. Während das Prinzip des Anfangs sich vor dem Menschen noch in der

Hand Gottes und außerhalb der Welt befand, kam es mit der Erschaffung des Menschen in die Welt hinein und blieb dort als die Grundbedingung menschlicher Pluralität. Arendt findet diesen Kerngedanken schon in Augustinus' Philosophie: »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab« (Augustinus, De Civitate Dei XII, 20, zitiert nach Arendt 2007a, S. 215). Dieser initiative, initialisierende Schöpfungsgrund wiederholt sich bei jeder Geburt und, wie Arendt betont, bei jedem Sprechenden und Handelnden sich Einschalten des Menschen in das öffentliche Leben, das einer zweiten Geburt gleichkommt, die aus eben jener eigenen Initiative besteht, etwas Neues anzufangen. Dafür kann der Einzelne jedoch nichts, weil es »dafür keines besonderen Entschlusses [bedarf]« (ebd., S. 214). Es ist die Natur des Geborenses jedes neuen Lebens, Sprechens und Handelns, die immer die Möglichkeit des Neuanfangs mit sich bringt, wobei »die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent« (ebd., S. 216) ist. Arendt spricht in diesem Zusammenhang auch von einem Wunder, dem Wunder der Geburt, ohne das »es so etwas wie Handeln überhaupt [nicht] geben kann« (ebd., S. 316). Jede Tat von Menschen ist in dieser Hinsicht ein Wunder, wie wenn das »unendlich Unwahrscheinliche« sich mit »einiger Regelmäßigkeit immer wieder ereignet«; es ist dieses Wunder, »das den Lauf der Welt und den Gang der Dinge immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt« (ebd.). Handeln und Anfangen gehören so untrennbar zusammen, da »jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist« und Menschen »die Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen [können]« (ebd., S. 215).

Natalität und Pluralität sind, wie Marchart beobachtet, Möglichkeitsbedingungen des Handelns und insofern »quasi-transzendentalistisch« – es sind die kategorialen Stellen, die im Arendt'schen Modell die Funktion einnehmen, Handeln zu ermöglichen und gleichzeitig selbst unhinterfragt bleiben (vgl. Marchart 2005, S. 44). Als Möglichkeitsbedingungen des Handelns sind Natalität und Pluralität auch die Ziele einer vom Menschen zu errichtenden Welt; sie sind die Ziele des *politischen* Handelns. Das Politische kann daher nicht an einem Ort gesucht werden, weder in einer Person, oder in einer Familie, noch in einer Nation oder einem Unternehmen, »es gibt daher keine eigentlich politische Substanz« und

die Philosophie hat gute Gründe, »niemals auch nur den Ort zu finden, an dem Politik entsteht« (Arendt 2002a, S. 17). Auch kann es das Politische nicht *im* Menschen geben, da »*der* Mensch a-politisch ist« (Arendt 2007a, S. 16), es gibt *im* Menschen nichts Politisches, das zu seiner Essenz gehört. Denn alles, was politisch beschlossen wird, »wird zwischen Menschen beschlossen und gilt, solange dies Zwischen gilt« und »sobald es schwindet, verschwinden mit ihm die [politischen] Maßstäbe im buchstäblichen Sinne« (Arendt 2002a, S. 186). Durch diese Möglichkeiten unterscheiden sich die Menschen von anderen Lebewesen. Menschsein heißt so, an den Dingen der Welt Anteil zu nehmen. In diesem Sinne besteht die vorrangige Aufgabe politischen Handelns darin, die Welt bewohnbar zu machen und Gottes Schöpfung zu realisieren. Das »Vernunftwesen« Mensch entwickelt sich also nicht »privat« und der anderen beraubt; es entwickelt sich erst durch und mit anderen.

3.2.2 FREIHEIT ALS SOUVERÄNITÄT ODER FREIHEIT ALS VIRTUOSITÄT

Arendts Freiheitsbegriff erschließt sich vor dem Hintergrund der besonderen Qualitäten des Politischen im pluralen Miteinander, ein Anfänger zu werden und Neues in Bewegung zu setzen. Freiheit bedeutet die Fähigkeit, frei zu handeln und frei zu sprechen, was Menschen »nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen«, erfahren können. Nur dort erfahren Menschen, »was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden« (Arendt 1994a, S. 201). Damit grenzt sie sich deutlich vom gängigen Freiheitsverständnis, der Freiheit *von* Politik, ab, das sie wie folgt formuliert: »je weniger Politik, desto mehr Freiheit, oder je kleiner der Raum, den das Politische einnimmt, desto größer der Raum, der der Freiheit gelassen ist« (ebd., S. 202) – ein Verständnis, das Arendt in den Erfahrungen totalitärer Herrschaft sowie in der Geschichte politischer Philosophie begründet sieht und das sie Zeit ihres Lebens hinterfragt hat. Ihr zufolge wurde in der neuzeitlichen Logik von Hobbes, Locke und Montesquieu ein Abstand zwischen Freiheit und Politik aufgerissen, der »sich dann bei den Staatswissenschaften und der politischen Ökonomie des 19. und 20. Jahrhunderts noch vergrößert[e]« (ebd., S. 203). Die stark an Fou-

caults Überlegungen erinnernden Ausführungen werden dahingehend weiter zugespitzt, als dass Arendt ein durch diesen Einfluss maßgeblich geprägtes Freiheitsverständnis entwickelt sieht, das »die politische Freiheit kurzweg mit Sicherheit« identifiziert:

»Der Sinn von Politik war es, Sicherheit zu gewährleisten, damit Freiheit als etwas Nicht-Politisches, als ein Inbegriff von Tätigkeiten, die außerhalb des politischen Bereiches vollzogen werden, möglich sei« (ebd., S. 202).

Die Politik und das Politische wurden Arendt zufolge seit Beginn der Neuzeit mit dem Staat gleichgesetzt, der sich immer stärker zu einer Instanz entwickelte, welche in erster Linie »den Lebensprozeß und die Lebensinteressen der Gesellschaft und der einzelnen zu schützen« (ebd., S. 203) hat. Sicherheit musste daher das entscheidende Kriterium der Regierungsführung werden, die schließlich weniger die Freiheit im Sinne des gemeinsamen politischen Handelns ermöglicht, als vielmehr ein ungestörtes Leben und damit die Freiheit als Grenzphänomen etabliert: Demnach bildet die Freiheit »die Grenze, die das Politische nicht überschreiten darf, es sei denn, das Leben selbst mit seinen unmittelbaren Interessen und Notwendigkeiten steh[t] auf dem Spiel« (ebd., S. 203). Im Gegensatz dazu versteht Arendt die Freiheit als dem politischen Handeln selbst innewohnend, was sie anhand von Machiavellis Begriff der Virtuosität illustriert. Einerseits birgt ihr Verständnis ebenso Elemente des Ungebundenen, Losgelösten und Regelunabhängigen, andererseits betont sie die für die Realisierung des Freien, Ungezwungenen erforderliche Öffentlichkeit – Freiheit ist primär an der Welt orientiert und zeigt sich in seiner Bedeutung nicht im Privaten, sondern im Politischen. Freiheit erfüllt also die mit Natalität und Pluralität einhergehenden Eigenschaften des Handelns. Die Qualität des freien, als virtuos verstandenen Handelns liegt daher im Vollzug selbst und ist nicht auf ein spezifisches Endprodukt gerichtet. Frei zu handeln erfüllt einen Selbstzweck und erscheint in gewisser Unvorhersehbarkeit, die sich weder aus vorangegangenem Handeln ableiten lässt noch ein die Tätigkeit überdauerndes Ergebnis anstrebt (ebd., S. 206f.). Ein Gemeinwesen, das kein öffentlicher Erscheinungsraum für die unendlichen Variationen des Virtuosen, »in denen Freisein sich manifestiert,

[sein kann], ist nicht politisch« (ebd., S. 208), weil es keinen Platz lässt für das jeweils besondere Plurale oder die Fähigkeit des Neuanfangs. In der Erläuterung der Virtuosität, die Arendt vor allem in dem Aufsatz *Freiheit und Politik* vornimmt, treten besonders die Fähigkeiten des Mutes und des Ich-will-und-Kann als zwei zentrale Eigenschaften der Virtuosität hervor. Mut entspricht dabei keinem Lebensgefühl eines Einzelnen. Vielmehr ist er unmittelbar auf das Öffentliche ausgerichtet und mit den Sorgen um das private Leben nicht beschäftigt. Folgt man Arendt, so kann nur dort Freiheit beginnen, wo die Sorge um das private Leben geendet hat und die Menschen nicht gezwungen sind, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten (ebd., S. 210). Aus der Behütetheit der Familie und der Geborgenheit der eigenen vier Wände in die gemeinsame Welt zu treten und diese im Sinne der Gemeinschaft zu gestalten, erfordert Mut, »nicht weil in ihr besondere Gefahren lauerten, sondern weil in ihr die Sorge um das Leben seine Gültigkeit verloren hat« und sich der Mensch frei, das heißt jenseits von Erwartung und Konvention, verhält. Sich von dieser Sorge zu befreien und sich der Welt zu widmen, »die so oder anders aussehen, so oder anders uns überdauern« (ebd., S. 208) kann, erfordert Mut, der an die Eigenschaft des Ich-will-und-Kann gebunden ist. Arendt veranschaulicht den Begriff des Ich-will-und-Kann anhand des bereits in der Antike bekannten Prinzips der Selbstbeherrschung: »Nur wer sich selbst befehlen und sich selbst gehorchen kann, [dürfe] das Recht haben, anderen zu befehlen, und die Freiheit, anderen nicht gehorchen zu müssen.« Der Fokus liegt dabei nun weniger auf der Frage, wer wem gehorcht oder befiehlt, als auf der Selbstbeherrschung, in der sich eine typisch politische Tugend und ein Phänomen der Virtuosität zeigt, »in dem Können und Wollen so genau aufeinander abgestimmt sind, daß sie praktisch zusammenfallen« (ebd., S. 212).

Diese Vorstellungen von Freiheit und Politik muten uns heute jedoch fremdartig an,

»weil wir unter Freiheit entweder Gedankenfreiheit oder Willensfreiheit verstehen und weil wir der Politik die Sorge um eine Lebensversorgung zuschreiben, in der es um die Sicherung des Daseins geht und die Förderung seiner Interessen« (ebd., S. 208).

In einem Verständnis von Öffentlichkeit als »Summierung aller privaten Interessen beziehungsweise die Ausbalancierung ihrer Konflikte« (ebd., S. 208f.) wird das Verhältnis von privatem und öffentlichem Raum aufgehoben, da sich der Staat zur Gesamtbevölkerung seines Territoriums ähnlich verhält wie der Hausvater zu den Mitgliedern seiner Familie. Das Politische, das überlagert wird durch private Interessen, versteht sich daher zunehmend als bloße Organisationsform einer Gesellschaft von atomisierten Individuen oder als Realisierung eines geschichtlichen Prozesses, der natürlichen Gesetzen folgt. Darin zeichnet sich eine totalitäre Entwicklung der Moderne ab, die den »Menschen in den gesellschaftlichen Geschichtsstrom so [einfügt], daß er dies automatische Strömen gar nicht mehr hemmen will, sondern im Gegenteil sich selbst zu einem Moment seiner Beschleunigung macht« (ebd., S. 210). Auch diese Gedanken sind bei Foucault an zentralen Stellen auffindbar. Arendts Blick orientiert sich jedoch nicht allein an der Analyse der sozialen Erscheinungen, sondern ebenso an dem dabei außer Acht Gelassenem, abhanden Gekommenem und Verdrängtem: dem Politischen. Symptomatisch in der Moderne ist für sie daher, dass »entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes von Politik« (ebd., S. 210) getreten ist und zur Entpolitisierung des Menschen und dem sukzessiven Verschwinden der Freiheit als politischem Handeln geführt hat.

Arendt sucht – um die Unkonventionalität ihres die Freiheit von Zwang mit der politischen Mündigkeit koppelnden Freiheitsverständnisses wissend – nach weiteren Begründungen in der Tradition abendländischen Denkens. Was hat dazu geführt, dass Freiheit ins Private, in einen Umgang mit sich selbst und nicht mit anderen, hineinverlagert wurde? Besonders im christlichen Denken wird sie fündig. Hier zeichnet sie die Entwicklung eines Begriffes von Freiheit als Freiheit des Willens nach – eine unpolitische Freiheit, die sich im einfachen Begehren und Hinstreben zu Ersehntem manifestiert. Dadurch wurden Können und Wollen wieder auseinander dividiert und zugunsten einer inneren Welt des Willens umgedeutet (ebd., S. 212). Gerade Augustinus, innerhalb dessen Philosophie Arendt, wie schon angesprochen, wichtige Spuren ihres Freiheitsbegriffes im Sinne des Anfangens und neu Schaffens findet, habe »die von Paulus vielleicht

zuerst erfahrene neue Willensfreiheit des ›inneren‹ Menschen zu einem Grundbestand abendländischer Philosophie« (ebd., S. 219) erhoben. Konsequenz dieses willensfreien, inneren Menschen ist die Ausbildung einer folgenschweren Ich-Bezogenheit, die einen Ich-will-Ehrgeiz nährt und nicht selten zu Gewalt und Unterdrückung greifen muss:

»Das Ideal des Freiseins konnte jetzt, da sich der Akzent so entscheidend vom Handeln-Können auf das Wollen verschoben hatte, nicht mehr die Virtuosität des Mit-anderen-zusammen-Handelns sein, das Ideal wurde vielmehr die Souveränität, die Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie« (ebd., S. 213).

Souveränität kann dabei die Unabhängigkeit einzelner Individuen oder auch die einer Gruppe oder eines politischen Körpers bezeichnen, wobei Arendt auf die notwendige gegenseitige Ausschließlichkeit von Souveränität und Freiheit hinweist. Denn wie kann ein einzelner Mensch souverän sein, wenn doch *die* Menschen und nicht *der* Mensch die Erde bewohnen, wenn doch die Abhängigkeit von anderen Menschen eine unüberwindbare Grundbedingung menschlichen Lebens ist? Dass Menschen einander bedürfen, um überhaupt nur am Leben zu bleiben, ist für Arendt schon besiegelt »in dem Faktum der Geburt, insofern die Menschen ja [...] aus einander entstehen« (ebd., S. 214). Da ein Menschenleben ohne die notwendig zum Leben gehörenden Abhängigkeiten plural existierender Menschen nicht vorstellbar ist, »ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst« (Arendt 2007a, S. 299).

Auch eine Gruppe kann nur auf Kosten der Freiheit souverän handeln. Die Souveränität einer Gruppe muss Schein bleiben, da sie nur zustande kommen kann, wenn sich »eine Vielheit so verhält, als ob sie *einer* wäre und noch dazu ein *einzig*er. [...] Wo [jedoch] alle das gleiche tun, handelt niemand mehr in Freiheit, auch wenn keiner direkt gezwungen wird« (Arendt 1994a, S. 214f.). Konsequenz eines solchen Verständnisses ist dann entweder die Leugnung der Freiheit wie in totalitären Systemen oder die »dieser Leugnung nur scheinbar entgegengesetzte Ansicht, daß die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten der Freiheit, nämlich der Souveränität, aller anderen realisierbar« (ebd., S. 213f.) ist. Gleichschaltung oder ein extrem individualistisches Selbst-

verwirklichungsprinzip sind also Ergebnis des Souveränitätsstrebens, das dem Begriff der inneren Freiheit inhärent ist. Demgegenüber ist echte Freiheit nach Arendt unmittelbar an die Gemeinschaft gebunden, sie kann ohne andere Menschen nicht ausgeübt werden und zeichnet sich nicht durch souveränes Handeln aus, sondern dadurch, befreit von der Sorge um Konvention und Erwartbarkeit, Neues zu schaffen. Dies zeigt sich für sie ebenso daran, dass es unter Verweis auf Kant auch eine Freiheit des Denkens, eine innere Rede mit sich selbst, nicht geben kann, wenn dieses Denken sich nicht an der Präsenz der anderen und damit an der Möglichkeit, unsere Gedanken öffentlich aufzustellen, zeigt und im Stande ist, sich öffentlich kundzutun (ebd., S. 216f.). Denn obwohl das Anfangenkönnen eine Gabe des Menschen in seiner Singularität ist, kann es sich nur »im Bezug auf die Welt und unter der Mitwirkung der anderen« (ebd., S. 224) realisieren.

»In dem Zusammenhandeln, dem ›acting in concert‹, wie Burke zu sagen pflegte, realisiert sich die Freiheit des Anfangenkönnens als ein Freisein. [...] Im Handeln gehen Anfangen und Vollbringen ineinander über, was politisch gewendet besagt, daß derjenige, der die Initiative ergreift und so anzuführen beginnt, sich unter denen, die zu ihm stoßen, um ihm zu helfen, stets wie unter seinesgleichen bewegen muß, und weder wie ein Herrscher unter seinen Dienern noch wie ein Meister unter seinen Lehrlingen und Gesellen. Dies ist der Sinn des Herodot-Wortes, daß es zur Freiheit gehört, daß man weder beherrscht wird noch selber herrscht und daß daher Menschen nur in der *isonomia*, wie Demokratie ursprünglich hieß, in dem Unter-seinesgleichen-Sein frei sein können« (ebd., S. 224f.).

So voraussetzungsvoll der Freiheitsbegriff erscheinen mag und so vergessen und verdrängt die Tradition ist, aus der Arendt ihn entlehnt, so sehr sieht sie den Menschen dazu begabt, frei zu handeln und der Erfahrungen habhaft zu werden, »die wir alle noch irgendwie kennen, die [...] später in solcher, eben klassischer Reinheit nicht mehr artikuliert worden sind« (ebd., S. 217). Diese Begabung begründet sich für Arendt in den natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens wie der Geburt, der gegenseitigen Abhängigkeit und Pluralität. Es gibt ihr zufolge unzählige Hinweise darauf, dass der Mensch durch den Glauben Berge versetzen kann. Der gesamte Rahmen unserer Existenz, der Entstehung des organischen Lebens aus den Ablaufprozessen des Unorganischen

oder der Entstehung der Spezies Mensch aus den Entwicklungsprozessen des organischen Lebens, beruht auf Wundern:

»Vom Standpunkt der Vorgänge in dem Universum und der in ihnen waltenden Wahrscheinlichkeiten, die statistisch erfaßbar sind, ist bereits die Entstehung der Erde eine ›unendliche Unwahrscheinlichkeit‹, wie die Naturwissenschaftler sagen – ein Wunder nämlich, wie wir sagen würden« (ebd., S. 221).

Jeder neue Anfang wird nun aus dem Grund zum Wunder, weil er von dem Standpunkt der Prozesse gesehen und erfahren wird, »die er notwendigerweise unterbricht«, wobei es zu dieser Sicht nicht irgendeines besonderen Standpunktes bedarf, im Gegenteil, die Sicht ist diejenige, »die uns am nächsten liegt und die alltäglichste ist« (ebd., S. 222). Unterbrechung und Wunder sind dann Produkte des freien Handelns, wenn das Handeln mehr ist als bloße Reaktion; wenn es ein *Ereignis* schafft – jener Selbstzweck, der nicht vorher geplant, sondern nur retrospektiv erfahren werden kann. Durch das die scheinbar natürlichen Vorgänge unterbrechende Ereignis wird »der eigentliche Raum des Politischen« zuallererst erzeugt und »die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität« (ebd., S. 225). Wer in der Politik an Wunder glaubt, ist deshalb keinesfalls abergläubisch; politischer Wunderglaube ist im Gegenteil nur allzu *realistisch*, da der Mensch zum freien Handeln, also zu Ereignissen befähigt ist, die nicht aus einem jenseitigen Außerhalb bewirkt werden, sondern aus nichts anderem als den menschlichen Handlungen selbst bestehen und dennoch *aus unserer Perspektive* den geregelten und erwarteten Gang der Dinge unterbrechen und davor bewahren, ins immer Gleiche zu verfallen (vgl. Marchart 2005, S. 68f.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Freiheit, als Virtuosität verstanden, eine Spur darstellt, die Arendt in der Antike, in der Philosophie Machiavellis sowie bei Montesquieu und Kant wiederfindet. Diese Spur ist jedoch in Vergessenheit geraten und tritt nicht mehr in Erscheinung aufgrund der sie überlagernden »verhängnisvollen Ratschläge der großen Tradition abendländischen Denkens« (Arendt 2007a, S. 298), die Freiheit mit Souveränität gleichsetzt und es als menschliche Gabe außerhalb des Politischen positioniert. Dieses Verständnis ist Arendt zufolge jedoch

»ein Mißverständnis, das einer Lage entspringt und entspricht, in der alles im spezifischen Sinne Politische erstarbt oder in einen ausweglosen Automatismus geraten ist. In diesen Situationen gibt es ein Freisein als eine positive Tätigkeit mit der nur ihr eigenen Virtuosität nicht mehr« (Arendt 1994a, S. 225f.).

Freiheit als Souveränität zu verstehen entspricht einem Missverständnis, das, würden wir es mit den nötigen Annahmen, dass es in der Politik nur um die Sicherung von Lebensinteressen und privater Freiheit gehen kann, genau durchdenken, Formen totaler Kontrolle logisch erscheinen lässt. »Denn Sicherheit gerade kann [die Tyrannis] gewährleisten, und für den Schutz des schieren Lebens hat sie sich oft allen anderen Staatsformen als überlegen erwiesen« (ebd., S. 204). Hierbei erweitert Arendt Foucault insofern, als dass sie totalitäre, die menschliche Vielfalt nivellierende Anzeichen in modernen Gesellschaften findet, deren Merkmal das »Phänomen der Entpolitisierung« (ebd., S. 204) ist, das »die Möglichkeit des Wunders oder [...] die Möglichkeit des Ereignisses aus der Politik« ausschaltet und »uns automatischen Prozessen überantwortet« (ebd., S. 223), sodass »das Handeln aufhört [und] das Sichverhalten und Verwalten anfängt« (ebd., S. 225). Foucaults genealogischer Analyse stellt Arendt das aus den anthropologischen Prinzipien der Pluralität und Natalität hervorgehende Ziel menschlichen Lebens gegenüber: Freisein und politisch handeln. Die Freiheit zeichnet sich daher nicht nur durch die Unabhängigkeit von Konventionen und Regeln zugunsten einer größeren Vielfalt an Handlungsmöglichkeiten aus, Freiheit realisiert sich vielmehr erst in der Sorge um die Welt, also in einem öffentlichen Raum, der sich gegenüber dem Erbe der göttlichen Schöpfung verantwortet und diese immer wieder realisiert. Gemäß Arendts Verständnis obliegt es den Menschen selbst, verborgene Traditionen wiederzubeleben und gängige Missverständnisse zu hinterfragen. Denn frei und gleich sind Menschen nicht von Natur aus; Freiheit und Gleichheit sind »keine Attribute einer wie immer gearteten menschlichen Natur, sondern Qualitäten einer von Menschen errichteten Welt« (Arendt 1986, S. 36). Eine Form der Ermöglichung dieses Ziels stellt Macht dar. Macht ist so, neben Pluralität, Natalität und Freiheit, der vierte große Begriffskomplex des Arendt'schen, politischen Handelns.

3.2.3 WO GEWALT IST, SOLL MACHT SEIN

*»Nichts vielleicht ist in unserer Geschichte so selten und so kurzfristig gewesen wie echtes Vertrauen auf Macht; nichts hat sich hartnäckiger zur Geltung gebracht als das platonisch-christliche Mißtrauen gegen den Glanz, der der Macht eigen ist, weil sie dem Erscheinen und dem Scheinen selbst dient; nichts schließlich hat sich in der Neuzeit allgemeiner durchgesetzt als die Überzeugung, daß ›Macht korrumpiert.‹«
(Arendt 2007a, S. 259)*

Ein weiteres gängiges Missverständnis erkennt Arendt in der heutigen Verwendung des Begriffs der Macht. Ein Missverständnis, das Macht moralisch verbrämt, ihr Eigennutz und Arroganz als natürliche Schwestern zur Seite stellt und ihre unmittelbaren Konsequenzen in Korruption und Herrschsucht zu finden glaubt. Diese Annahmen liegen in der Versuchung begründet, die Virtuosität des Handelns zu konservieren und die unvorhersehbare Ereignishaftigkeit der Freiheit in autonome Souveränität zu gießen. Arendt zufolge sind es jedoch »die dem Handeln eigenen Aporien, die Unabsehbarkeit der Konsequenzen, das Nicht-wieder-rückgängig-machen-Können der einmal begonnenen Prozesse und die Unmöglichkeit, für das Entstandene je einen Einzelnen verantwortlich zu machen«, die zur *Versuchung* führen,

»sich nach einem Ersatz für das Handeln umzusehen [und] das Handeln der Vielen im Miteinander durch eine Tätigkeit zu ersetzen, für die es nur eines Mannes bedarf, der, abgesehen von den Strömungen durch die anderen, von Anfang bis Ende Herr seines Tuns bleibt« (ebd., S. 279).

Genau diese Versuchung hat Platon nach der Vollstreckung des Todesurteils gegen Sokrates dazu bewogen, »der Pluralität Herr zu werden, in der Hoffnung, daß der Bereich der menschlichen Angelegenheiten [so] vielleicht doch noch von dem Ungefähr und der moralischen Verantwortungslosigkeit errettet werden« (ebd.) könnte. Obwohl Platons politische Philosophie nie vollständig Wirklichkeit wurde und heute hinter die hierarchiekritischen Ansätze von Karl Marx und Friedrich Nietzsche zurückfällt, hat die folgenreiche Wirkungsgeschichte der platonischen Verquickung von Macht und Gewalt überlebt. Charakteristisch dafür ist,

dass die Gewalt zum Zwecke der Macht instrumentalisiert und als eigentliches Mittel die Macht schließlich gänzlich in Gewalt verkehrt wird.

Darin begründet sich für Arendt ebenfalls, dass Gewalt bislang kaum als eigenständiges Phänomen beachtet worden ist. Sie stellt bei der Analyse der Literatur über das Phänomen der Macht fest, »daß man Gewalt deshalb nicht beachtet hat, weil man von Links bis Rechts der einhelligen Meinung ist, daß Macht und Gewalt dasselbe sind, beziehungsweise daß Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation von Macht« (Arendt 2006, S. 36). Ähnlich wie im Zusammenhang mit der Freiheit, geht es ihr auch beim Begriff der Macht darum, ihn erst einmal zu *bergen*, indem sie ihn absetzt von Gewalt, Herrschaft und Stärke. Dadurch möchte sie ermöglichen, dass Macht nicht mehr ausschließlich in Zweck-Mittel-Kategorien gedacht wird, sondern, wie die Freiheit, einen Selbstzweck, also ein Absolutes darstellen kann. Macht im vorplatonischen Verständnis stiftet den öffentlichen Raum des freien Handelns und »ist als solche das, was die Welt als ein gegenständliches Gebilde von Menschenhand wortwörtlich am Leben erhält, nämlich überhaupt erst lebendig macht« (Arendt 2007a, S. 258). Im Vergleich dazu ist Gewalt der Gegenbegriff zu diesem das Öffentlich-Politische stiftende Verständnis von Macht. »Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist« (Arendt 2006, S. 57). Während Macht der menschlichen Fähigkeit entspricht, »sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln« (ebd., S. 45), zerstört Gewalt gemeinsames Handeln und setzt sich an deren Stelle, wenn das machtvolle, jedoch momenthafte Handeln über seine Wirkung hinaus zementiert werden soll. Gewalt bezeichnet daher ein Instrument, ein Mittel zum Zweck, das der individuellen Eigenschaft der Stärke am nächsten steht, »da die Gewaltmittel, wie alle Werkzeuge, dazu dienen, menschliche Stärke bzw. die der organischen ›Werkzeuge‹ zu vervielfachen, bis das Stadium erreicht ist, wo die künstlichen Werkzeuge die natürlichen ganz und gar ersetzen« (ebd., S. 47). Arendt zufolge ereignet sich jedoch mittels Gewalt weder eine Revolution, noch hält sich ein Staat mit Gewalt an der Macht. Nichts hängt von der Gewalt ab, die hinter der Macht steht. »Gewalt kann Macht nur zerstören und sich nicht an ihre Stelle setzen« (Arendt 2007a, S. 255), alles hängt von der Macht ab, die pluralisiert und nicht vereinheitlicht.

»Die Machtstruktur selbst liegt allen Zielen voraus und überdauert sie, so daß Macht, weit davon entfernt, Mittel zu Zwecken zu sein, tatsächlich überhaupt erst die Bedingung ist, in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorie zu denken und zu handeln« (Arendt 2006, S. 53).

Dass Befehlen nicht mehr gehorcht wird, ist daher das eigentlich Revolutionäre und Machtvolle (ebd., S. 50). Die Revolution kann dann natürlich in Gewalt umschlagen; überlässt man die Gewalt jedoch »den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel – ihr Ziel und Ende – das Verschwinden von Macht« (ebd., S. 57).

Während Gewalt Macht verdrängt und schließlich zu Ohnmacht und Zerstörung der politischen Gemeinschaft führt, schafft Macht einen Erscheinungsraum, in dem plurale Meinungen ausgedrückt, diese bewertet und schließlich durch ein Sich-Einigen in gemeinsamem Handeln konkretisiert werden. Etymologisch leitet Arendt das Wort »Macht« daher nicht von »machen«, sondern von »mögen« und »möglich« her, was einmal mehr die Eigenschaften des virtuosen Handelns – Freisein, Ereignishaftigkeit und Anfangen – unterstreicht. Die Möglichkeit, Neues zu schaffen, existiert unabhängig von Gewalt. Die »Aktualität der Vorgänge, in denen [der Erscheinungsraum] entstand, überdauert [jedoch nicht], sondern verschwindet, [...] wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind« (Arendt 2007a, S. 251). Auf Macht kann daher nicht zurückgegriffen werden wie auf Stärke oder auf Gewalt, niemand kann Macht *besitzen*, sie kann nur »zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln« (ebd., S. 252) *entstehen* und verschwindet wieder, wenn die Menschen auseinandergehen. Macht ist daher begrenzt, weil unvorhersehbar und nicht institutionalisierbar, jedoch ebenso mannigfaltig teilbar. Sie »hängt von der Zahl derer ab, die sie teilen«, das heißt, das Machtpotenzial wächst mit der Anzahl an Teilungen, sodass die eigentliche Macht der Regierung »proportional ist zu der Zahl derjenigen, mit denen sie im Bunde ist« (Arendt 2006, S. 42f.). Politische Institutionen können zwar Bedingungen für potenziell machtbegende, öffentliche Erscheinungsräume schaffen, allerdings können sie selbst nur »Manifestationen und Materialisationen von Macht [sein]; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt« (ebd.). Macht

kann daher immer wieder aktualisiert, aber niemals materialisiert werden. So wie die Freiheit einen Selbstzweck darstellt, so trägt auch das machtvolle Handeln und Sprechen im politischen Raum sein Telos mit sich. Die Wirkung ist Macht, sie ist der Vollzug selbst, »der Vollzug [der Tat] ist das Bewirkte oder das Werk« (Arendt 2007a, S. 262).

»Die Größe bzw. der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn liegt weder in den Motiven, die zu ihr getrieben, noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst« (ebd., S. 261).

Hier, im Zusammenhang mit der Größe einer Tat, werden die Verbindungen des Arendt'schen Denkens mit Nietzsches Machtentwurf deutlich. Dana Villa sieht in der Kritik des platonischen, instrumentellen Charakters des Handelns und einer entgegengesetzten, neuen Konzeption von politischem Handeln als Selbstzweck eine wichtige Überschneidung beider Denker:

»Their strategies are remarkably similar: they respond to the Platonic instrumentalization of action and its degradation of the world of appearances by self-consciously *aestheticizing* action. This means that the standard categories for analyzing action (e.g., motives, goals, consequences) and the conception of agency that they presuppose are put aside: action is now seen in terms of *performance*. [... The performance model] enables them to conceive action as self-contained, as immanently valuable in its greatness or beauty. Aestheticizing action redeems its meaning, restores its innocence, and places it ›beyond good and evil‹ (Villa 1992, S. 276).

Die Größe einer Tat entspricht ihrem Sinn, der sich außerhalb jeder Moral bewegt und gleichbedeutend ist mit der in der Tat zum Ausdruck kommenden Macht. Demnach ist Macht für Arendt ebenso etwas Außer-moralisches wie für Nietzsche. Unter Ästhetisierung fasst Villa vor allem die Größe und Schönheit einer Tat – eine andere Beschreibung für die Virtuosität des Handelns (vgl. Arendt 2007a, S. 262f.) – die bei Vergegenwärtigung der wichtigen Rolle, die Musik und Kunst für Arendt und Nietzsche einnehmen, noch verständlicher wird. Der performative Charakter des Handelns äußert sich dabei in einer Abwendung vom

Mythos: dem Handeln eine Richtung unterstellen und es auf ein Subjekt festschreiben zu können zugunsten der Größe der Tat selbst, denn: »Es gibt kein ›Sein‹ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ›der Täter‹ ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles« (Nietzsche 1981f, S. 199). Dabei gewinnt das Handeln in seiner Virtuosität einen heroischen, außermoralischen Charakter. Denn während das bloße sich so oder anders *Verhalten*

»nach bestimmten ›moralischen Maßstäben‹, gemäß den Motiven und Intentionen, den Zielen und den Folgen, beurteilt [wird], untersteht das Handeln seinem Wesen nach ausschließlich dem Kriterium der Größe, und zwar deshalb, weil es gar nicht zustande kommen würde, wenn es nicht das gemeinhin Übliche durchbräche und in das Außerordentliche vorstieße, wo eben das, was gemeinhin im Alltagsleben gültig und maßgebend ist, nicht mehr gilt und wo alles, was geschieht, so einmalig und sui generis ist, daß es sich unter Regeln nicht mehr subsumieren läßt« (Arendt 2007a, S. 260f.).

Das Ereignis als einmaliges Geschehen kann sich keinen Regeln mehr unterordnen beziehungsweise nach moralischen Maßstäben bewertet werden. Nach welchen Maßstäben wird es jedoch dann bewertet? Begegnet uns nicht unwillkürlich die Versuchung der subjektiven Aneignung des öffentlichen Raumes, vor der Arendt selbst warnt? Redet Arendt damit einer »Freiheit der Wenigen« das Wort (vgl. Brunkhorst 1994, S. 107)? Wie ist es möglich, die von beiden Denkern betonte Pluralität der Menschen und ihrer Perspektiven zu behaupten, wenn sich Größe und Virtuosität am Außerordentlichen zeigen? Ist diesem Konzept des Handelns nicht die Gefahr inhärent, von der Gewalt missbraucht zu werden und sich doch wieder auf ein Subjekt zu zentrieren? Trotz ihrer sonstigen Nähe geben Nietzsche und Arendt hierbei gänzlich unterschiedliche Antworten. Während Nietzsche im Übermenschen die Möglichkeit der Realisierung seines Willens zur Macht findet, kann die außermoralische Perspektive bei Arendt nicht ohne die Verantwortung gegenüber der gemeinsamen Welt zum Ausdruck kommen. Jede Entscheidung und jedes Urteil, zu dem es im machtvollen Miteinander kommt, muss angesichts des Anderen, des jeweils besonderen Partikularen notwendig prekär und immer wieder neu verhandelt werden.

Nietzsche gelingt es nicht, seinen Anspruch einzuhalten, aus dem Willen der Macht heraus zu herrschen und gleichzeitig offen zu bleiben für die dadurch notgedrungen unterdrückten Perspektiven (vgl. Müller-Lauter 1971, S. 130ff.). Im Gegenteil finden sich in Nietzsches Werk zahlreiche Stellen, an denen die Größe des Handelns mit der Größe des Individuums gleichgesetzt wird. Dieses Individuum ist Nietzsches Übermensch, »das autonome und übersittliche Individuum, [...] der Mensch des eigenen unabhängigen langen Willens, [...] dieser Freigewordene, [...] dieser Herr des *freien* Willens, dieser Souverän«, dem »die Herrschaft über die Umstände, über die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Kreaturen notwendig in die Hand gegeben ist« (Nietzsche 1981f, S. 208f.). So lehrt auch Zarathustra, hart zu werden und gewaltsam gegenüber denjenigen, die sich seinem Willen entgegenstellen (vgl. Nietzsche 1981g, S. 557f.). Einerseits verdeutlicht Nietzsche die Gefährlichkeit der Selbsterkenntnis und befürwortet, gegenüber sich selbst unwissend zu bleiben, andererseits soll der Übermensch in verschiedenartigen Perspektiven, mit immer mehr Augen sehen lernen, »nichts bisher Erkanntes auslassen, das Entgegengesetzteste einbringen, um die ›künftige Objektivität‹ vorzubereiten« (Müller-Lauter 1971, S. 120). Es sind diese Widersprüche in der Philosophie Nietzsches, die Arendt der Meinung beipflichten lässt, Nietzsche praktiziere einen »umgekehrten Platonismus«. Ihr zufolge war seine Philosophie »der letzte große Versuch, sich dem Zugriff der Tradition zu entziehen, und er glückte nur, insofern er die Tradition auf den Kopf stellte« (Arendt 1994b, S. 38f.). So konnte Nietzsche zwar den traditionellen Wahrheitsbegriff entmystifizieren, doch sein mit dem Begriff des Willens zur Macht verbundener neuer Wahrheitsbegriff stellt ihn vor Probleme, die er selbst nicht zu lösen vermag. Seine Konzeption des Übermenschen führt schließlich wieder ein, was die alte Wahrheit der strukturellen Lüge verdächtig machte: die Dichotomien von Souveränität und Unfreiheit, von Stärke und Schwäche, von handelndem Subjekt und beherrschtem Zuschauer. Schlussendlich geht damit auch das Zusammenfallen von Macht und Gewalt und die Hinwendung zu Autonomie auf Kosten der Gemeinschaft einher – zentrale Gegensätze zu Arendts Weltverständnis, das sich in ihrer, Nietzsches Philosophie entgegengesetzten Konzeption des Politischen widerspiegelt. Indem sie sich dem Erscheinungsraum des Politischen zuwendet, der die Macht des

mit Anderen zusammen Handelns zum Vorschein bringt und die Freiheit für die Welt realisiert, verbindet sie die Größe des Tuns mit der Pluralität unterschiedlicher Perspektiven. Dieses in der Auseinandersetzung mit Nietzsche gewonnene Verständnis von politischem Handeln und dem Politischen als öffentlichem Raum der Erscheinung von Macht und Freiheit steht im Folgenden Pate bei allen weiteren Ausführungen Arendts, die durch eine spezifische Lesart von Kant und Heidegger maßgeblich erweitert und konkretisiert werden.

3.3 FÜRSORGE, WAHRHEIT, HERRSCHAFT UND MEINUNG – VON DEN STRUKTURVORSETZUNGEN DER ORGANISIERTEN LÜGE

»Lügen scheint zum Handwerk nicht nur der Demagogen, sondern auch des Staatsmannes zu gehören. Ein bemerkenswerter und beunruhigender Tatbestand. Was bedeutet es für das Wesen und die Würde des politischen Bereichs einerseits, was für das Wesen und die Würde von Wahrheit und Wahrhaftigkeit andererseits? Sollte etwa Ohnmacht zum Wesen der Wahrheit gehören und Betrug im Wesen der Sache liegen, die wir Macht nennen?«

(Arendt 1994c, S. 327)

Gerade angesichts der Bedeutung, die das Politische bei Arendt einnimmt, spielte die Frage nach Lüge und Wahrheit in der Politik eine wichtige Rolle in ihrem Werk (vgl. Brunkhorst 2004; Grunenberg 2003; Magiera 2007, S. 221ff.; Nelson 1978). Obwohl sie dem Thema lediglich zwei ihrer Aufsätze explizit widmete (vgl. Arendt 1994c, 1972)²², kann davon ausgegangen werden, dass sie eine völlig eigenständige und komplexe Betrachtung der Lüge leistet, die durch ihr Verständnis des Politischen maximal angereichert wird. In beiden Aufsätzen zur Lüge finden sich zwei zentrale Elemente, deren Spuren uns auf weiterfüh-

²² *Wahrheit und Politik* erschien 1967 zum ersten Mal im *New Yorker* und war eine Reaktion auf die öffentliche Auseinandersetzung nach Arendts Eichmann-Bericht. Mit dem zweiten Aufsatz, »Die Lüge in der Politik«, der 1971 zum ersten Mal in *The New York Review of Books* veröffentlicht wurde, antwortete sie auf die Veröffentlichung der Pentagon-Papiere.

rende Auseinandersetzungen mit der Lügenproblematik innerhalb ihrer Philosophie aufmerksam machen. Arendt spricht zum einen von der *organisierten Lüge*, einer konzeptionellen Verbindung der Lüge mit der mit ihr einhergehenden Struktur, die über die mit der Lüge landläufig verbundenen, traditionellen Begriffe der Intention oder des eindeutigen Wissens um Wahrheit und Falschheit hinausgeht, sowie zu einer gänzlich anderen Bewertung von Rolle und Bedeutung der traditionellen Lüge führt. Zum anderen zentral ist ihre Behauptung, dass sich Wahrheit und Politik naturgemäß im Konflikt miteinander befinden müssen. Während politisches Handeln die Option zu lügen stets einschließen muss, befindet sich die Wahrheit außerhalb des Politischen, ohne jedoch ihre große Wichtigkeit für das politische Handeln einzubüßen²³. Dass Arendt die Lüge nicht ablehnt, sondern hinsichtlich ihrer Struktur betrachtet, entspricht einer weiteren Unterscheidung gegenüber Theoretikern wie Kant und Augustinus und macht sie zu einer Mitbegründerin der *modernen Lüge* (vgl. Derrida 1996).

Zentral für ihre Auseinandersetzung bleibt Platons Konzept der politischen Lüge, dessen Verhältnis von Wahrheit und Meinung sie umkehrt. Denn während Platon der Schattenwelt seines Höhlengleichnisses die Meinung zuordnet, die aus der bloßen Vermutung, *eikasia*, und dem fürwahrhaltenden Glauben, *pistis*, besteht (vgl. Kersting 1999, S. 219; Platon 2001, 509d–511e), und der durch die Philosophenherrscher erfahrbaren Wahrheit gegenüberstellt, ist die Meinung für Arendt das

23 Magiera weist darauf hin, dass geklärt werden sollte, welchen Wahrheitsbegriff Arendt zugrunde legt: »Es muß deutlich gemacht werden, daß sich der der Philosophie vorbehaltene platonische Wahrheitsbegriff von dem Wahrheitsbegriff, nämlich der Wahrheit der Tatsachen, den Arendt für die Politik vorsieht, erheblich unterscheidet. Aus dem von ihr geprägten Wahrheitsbegriff entwickelt Arendt dann ihr Konzept politischer Philosophie« (Magiera 2007, S. 13). Da Arendt sich vom philosophischen Wahrheitsbegriff abgrenzt, kam es zu den häufigen Missverständnissen, »Wahrheit spiele nur eine eingeschränkte Rolle« (Barley 1990, S. 176) bei Arendt, sie »verzichte auf jeden Wahrheitsanspruch« (Saner 1997, S. 115), oder die Wahrheit sei lediglich »strukturell mit der Macht gekoppelt« (Brunkhorst 2004, S. 24). Dass dieses Verhältnis komplexer ist und Wahrheit mit dem Politischen im Konflikt steht, dass es sich also nicht um einen völlig getrennten Bereich mit einer eigentümlichen Rationalität handelt, zeigen unter anderem der Begriff der *Tatsachenwahrheit*, den Arendt in ihrem Werk *Wahrheit und Politik* einführt, sowie ihre heideggerianische Lesart von Wahrheit als *Unverborgenheit*.

Medium der Wahrheit. Das hauptsächliche Anliegen Arendts gegenüber der traditionellen Philosophie ist es, »die Rehabilitierung der Meinung als die wesentliche Grundlage aller politischen Äußerungen und Handlungen der Menschen gegen die platonische Herabstufung derselben zur eingeschränkten, bloßen Wahrnehmung, die zu keiner Erkenntnis führt« (Magiera 2007, S. 13), sicherzustellen. Nicht die Wahrheit ist auf die Meinung ausgerichtet und formt sie, sondern die Meinung ist an der Wahrheit orientiert und wird durch sie *erhell*t. Die wahrheitsferne Meinung gibt es genauso wenig wie die meinungsüberhobene Wahrheit, beides sind für Arendt unterbestimmte Begriffe.

Doch in welchem Verhältnis stehen Wahrheit und Meinung zueinander, wenn die politische Auseinandersetzung wesentlich eine der Meinungen ist und die Wahrheit sich im Konflikt damit befindet? Lassen sich Meinung und Wahrheit überhaupt noch unterscheiden, wenn Wahrheit nicht unabhängig von der Meinung erscheinen kann? Um Arendts Verständnis von Wahrheit und Meinung aufzuschließen und die Absetzungen von Platons Philosophie deutlich werden zu lassen, bedarf es der Ausdeutung des *doxa*-Begriffs bei Heidegger, der damit in Verbindung stehenden Definition von Meinung, Wahrheit und Wirklichkeit sowie Arendts Lesart von Kants *Urteilkraft* (3.3.1). Bevor wir Arendts Aufsätze zur Lüge betrachten (3.3.3), sind noch die Arendt'schen Begriffe von *Fürsorge* und *Herrschaft* zu klären (3.3.2), die schließlich dabei helfen werden, Arendts Texte über die Lüge zu einer strukturellen Analytik der Lüge auszuweiten (3.4).

3.3.1 MEINUNG UND WAHRHEIT – VON DER BESCHAFFENHEIT UND NOTWENDIGKEIT EINES WESENTLICH POLITISCHEN KONFLIKTS

»Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.«

(Lessing, zitiert in Arendt 1960, S. 51)

Die *Meinung* besteht bei Arendt aus zwei entscheidenden Kriterien: dem Urteil durch kritisches Denken und der sich mitteilenden Ansicht, der *doxa*, die auf die Tatsachenwahrheit gerichtet ist. Im Unterschied

zur Vernunftwahrheit²⁴ stellt die Tatsachenwahrheit den Gegenstand der politischen Auseinandersetzung dar. »Die Tatsachenwahrheit ist von Natur politisch« (Arendt 1994c, S. 338), sie ist als Faktum Gegenstand von Meinungen. Das bedeutet, dass die Tatsachenwahrheit zwar empirisch zwingender Natur ist, jedoch auf Zeugenaussagen und Wertungen angewiesen bleibt.²⁵ Das Urteil, ebenfalls Teil der Meinung, über eine Tatsache ist daher kontingent (vgl. Magiera 2007, S. 139). Während die Tatsache also wahr ist, bleibt das Urteil über die Tatsache stets plural (ebd., S. 67). Tatsachen sind feststehend, über sie kann nicht verhandelt werden, da sie sich nicht wieder rückgängig machen lassen. Dennoch sind sie flüchtig, sie hängen vom Zufall ab und hätten auch völlig anders eintreten können, weil sie Ergebnisse menschlichen Handelns sind. Bei einem Tatbestand lässt sich daher niemals ein schlüssiger Grund dafür angeben, warum er ist, wie er ist; den Tatbestand kausal zu erklären, ihn in eine Notwendigkeitsstruktur einzubetten, ist unmöglich und würde dazu führen, dass man die menschliche Freiheit aufhebt (vgl. Arendt 1994c, S. 344).

24 Arendt greift hierbei auf eine Unterscheidung von Leibniz zurück, die Vernunftwahrheiten als mathematische Axiome, wissenschaftlich erwiesene Richtigkeiten und philosophische, ihrem Wesen nach unpolitische Wahrheiten von Tatsachenwahrheiten trennt (vgl. Arendt 1979, S. 69ff.; 1994c, S. 330). Folgende Aussage von Leibniz ist für sie maßgebend: »Es gibt ferner zwei Arten von Wahrheiten: Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig, und ihr Gegenteil ist unmöglich; die Tatsachenwahrheiten sind zufällig, und ihr Gegenteil ist möglich. Ist eine Wahrheit notwendig, so kann man ihren Grund durch Analyse finden, indem man sie in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den ursprünglichen kommt« (Leibniz 1982, §33). Während Vernunftwahrheiten logisch oder notwendig wahr sind und ihre Gegenteile »Irrtum, Illusion oder bloße Meinung« ist, ist »der Gegensatz der Tatsachenwahrheit bewußte Lüge oder Unwahrheit« (Arendt 1994c, S. 352).

25 Magiera gibt an dieser Stelle ein Beispiel für die »ausgesprochen pragmatische Orientierung« des Arendt'schen Tatsachenbegriffs: So sei die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 eine Tatsache, nicht jedoch der Begriff der Menschenrechte oder ihre tatsächliche Existenz. Von der formalen Erklärung lässt sich nicht auf die materielle oder immaterielle Substanz schließen. Auf die Tatsache der formalen Erklärung durch die Völkergemeinschaft »kann man sich in der politischen Auseinandersetzung berufen, sie liefert die Orientierung für das politische Handeln, denn die Verwirklichung ihrer Normen in der Völkergemeinschaft ist *nicht unbestritten*, die vollständige Verwirklichung ihrer Normen ist noch nicht *Tatsache*« (Magiera 2007, S. 141, Fußnote 66).

Die Wahrheit der Tatsache prägt die *doxa*, ist ihr Anfang. Heidegger unterzieht den Begriff der *doxa* einer eingehenden Betrachtung, derer sich Arendt größtenteils anschließt (vgl. Magiera 2007, S. 243ff.). Die *doxa* entspricht einem »Ansicht-Haben« und diese Ansicht ist stets auf die Wahrheit »ausgerichtet« (Heidegger 2002, S. 138). Dieses Ausgerichtetsein der *doxa* bedeutet, dass sie »in sich selbst die Möglichkeit hat«, wahr oder falsch zu sein. Die *doxa* geht, an der Wahrheit orientiert, der Suche nach dem Urteil voraus und ist revisionsfähig. Das Ansicht-Haben, das Meinen, ist also »die Art des Orientiertseins, in der man über solches Seiende, *das auch anders sein kann*, orientiert ist. Es besteht die Möglichkeit, daß die Ansicht *revidiert* wird« (ebd., S. 137f.). Durch die *doxa* wird die Welt des Miteinanderseins nun insofern erst erfahren, als durch sie die Möglichkeit geschaffen wird, »ein *Gegeneinander* zu sein, daß der eine die und der andere jene Ansicht hat, weil alles Seiende auch anders sein kann: die Grundmöglichkeit des *Gegeneinandersprechens*« (ebd., S. 138). Dieses Miteinander- und Gegeneinandersprechen geht einem Urteil voraus. Das Orientiertsein und die *doxa* sind für Heidegger »die eigentliche Entdecktheit des Miteinanderseins-in-der-Welt. Die Welt ist für uns als Miteinanderseiende in der Entdecktheit da, sofern wir in der *doxa* leben. In der *doxa* leben heißt: sie mit *anderen* haben. Zur Meinung gehört, daß sie *auch andere* haben« (ebd., S. 149). Das bedeutet, dass eine Ansicht nur verschieden von anderen Ansichten sein kann, wenn sich ihr Ansicht-Haben mitteilen lässt und diese Ansicht auch andere haben können, man sich also in den Anderen hineinversetzen und eine Vorstellungskraft vom Miteinander hat. Erst die *doxa* ermöglicht, »eine Diskussion offen zu lassen«, die Möglichkeit des Miteinanderverhandelns liegt in der *doxa* begründet. Daher ist die *doxa* im Politischen angesiedelt. Sie ist »das eigentümliche Vertrauen zu dem, was sich zunächst zeigt. *Und das, was sich zunächst zeigt, ist der Boden für die Untersuchung der Sache selbst*« (ebd., S. 152).

Über die Tatbestände, »so wie sie sind«, kann daher zwar nicht verhandelt werden; sie sind nach Heidegger »zunächst da in einer *doxa*« (ebd.). Sie verweisen jedoch auch über die *doxa* hinaus in die Zukunft, auf eine Meinung, die mit einem revidierbaren Urteil abschließt. Tatsachenwahrheiten sind daher, und auch hierbei schließt sich Arendt der Analyse Heideggers an, *unverborgen*. Für Arendt existiert keine

Wahrheit außerhalb und unabhängig von menschlicher Wahrnehmung; Wahrheit ist *von dieser* Welt. Eine objektive Welt, die die Bedingungen zu ihrer Erkenntnis vorgibt und zunächst den Menschen unzugänglich ist, wird von ihr bestritten. Nur die Tatsachenwahrheit ist unbestreitbar, sie ist zunächst unverborgen, mag sie auch durch Interessenkämpfe oder politische Strategien verborgen worden sein (vgl. Magiera 2007, S. 67f.). Auch für Heidegger ist der Begriff »faktisch« nicht kausal bestimmt, sondern »nur vom Begriff des ›Historischen‹ her verständlich«. Er ist eine »Begegnung mit der Wahrheit, die nur scheinbar in das Nichts der Vergangenheit zurückgesunken ist« (Heidegger 1988, S. 119). Er übersetzt das griechische Wort *aletheia*, im allgemeinen Gebrauch als »Wahrheit« verstanden, mit dem Begriff der »Unverborgenheit«: »unverborgen, nicht verhüllt und nicht verdeckt« (ebd., S. 97). Da die Vorsilbe »Un-« im Griechischen keiner einfachen Negation entspricht, sondern soviel wie »privatio«, »Beraubung« und »Wegnahme«, bedeutet, verweist die Unverborgenheit auf die Verborgenheit und bezieht sich genau genommen darauf, dass Verborgenheit weggenommen, beseitigt und überwunden wird (ebd., S. 20). Die Griechen verstanden im Wesen der Wahrheit daher »so etwas wie Aufhebung und Beseitigung und Vernichtung der Verborgenheit« (Heidegger 1992a, S. 23), wobei die Unverborgenheit mit der Verborgenheit im Streit liegt (ebd.). Wahrheit ist daher niemals »an sich«, von selbst vorhanden, sondern erstritten. »Die Unverborgenheit ist der Verborgenheit, im Streit mit ihr, abgerungen« (Heidegger 1992b, S. 25) – eine Beschaffenheit, die Aufschluss gibt über die Bedeutung des Wettstreits und der Agonalität in der Antike und in Arendts Philosophie. Indem sich die Menschen in der *doxa* befinden, das heißt im mitteilenden, sich an der Wahrheit orientierenden Ansicht-Haben, gerät die Suche nach einem Urteil zu einem notwendigen Wettstreit, innerhalb dessen Möglichkeiten die Unverborgenheit gemeinsam erstritten wird. Dabei geht es nicht primär darum, sich möglichst *nah* an der Tatsache zu befinden, sondern ihre Bedeutung für die heutige Welt zu verstehen. Nicht die Übereinstimmung mit der Wahrheit ist das angestrebte Ziel, sondern die Erhellung der Wirklichkeit durch die Wahrheit.

In seiner Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses zeigt Heidegger auf, wie Platon die Auslegung von Wahrheit in zweierlei Hinsicht wandelte und dem neuzeitlichen Denken einschrieb: Heute wird

Wahrheit entweder als metaphysisches »Ding an sich« verstanden oder als »Richtigkeit« im Gegensatz zur Falschheit. Unwahrheit bedeutet in dieser Lesart Falschheit und nicht mehr Verborgenheit. Eine Aussage wird zu einer *wahren* Aussage, wenn sie mit den Sachen, über die sie *etwas* sagt und den Sachverhalten, *worüber* sie etwas sagt, übereinstimmt. *Wahrsein* der Aussage bedeutet übereinstimmen und ist Übereinstimmung, weil die Aussage sich nach dem, worüber sie etwas sagt, richtet. Wahrheit wird zur Richtigkeit, sie ist die »auf Richtigkeit gründende Übereinstimmung der Aussage mit der Sache« (Heidegger 1988, S. 2).

Folgende qualitativen Veränderungen im Höhlengleichnis machen das »Mächtigwerden des heute üblichen Wahrheitsbegriffes [...] in der Philosophie Platons« (Heidegger 2001a, S. 124) deutlich: Die Höhlenmenschen stehen in keiner Verbindung mit der Wahrheit und können auch nicht aus eigenen Kräften deren Unverborgenheit erfahren. Vielmehr werden diejenigen, die eine bestimmte Fähigkeitsstruktur vererbt bekamen, gewaltsam entfesselt und erfahren über einen beschwerlichen Leidensweg hin zum zunächst schmerzhaft blendenden Licht die Wahrheit. Dabei sieht der Entfesselte über mehrere Stufen immer *mehr*, bevor er sich in *Übereinstimmung* mit dem wahren Sein befindet und sich folglich zu den *Wissenden* zählen kann. Je näher der Entfesselte dem Licht kommt, desto *richtiger* sieht er. In der letzten Phase wird der Aufgestiegene der völligen Unverborgenheit gewahr, Wahrheit wird endgültig zur Richtigkeit, denn es wird zu etwas unveränderlich Gleichbleibendem, also ständig Unverborgenem, das sich entweder verfehlen oder richtig wiedergeben lässt (vgl. Heidegger 1988, S. 34f.; Platon 2001, 515d). Der Geläuterte befreit nun seinerseits die Höhlenbewohner nicht durch eine offene Auseinandersetzung: Es ist »nicht ein Gespräch«, das Platon zu führen gedenkt, »in der Sprache und in den Absichten der Höhle bzw. der Höhlenbewohner, sondern ein gewalttätiges Zugreifen und Herausreißen«. Durch ein Gespräch in ihrer Sprache, den Versuch, sie mit ihren Maßstäben und Begründungen zu überreden, könnte der Befreier »sich allenfalls [...] lächerlich machen. Man würde ihm nämlich in der Höhle sagen, daß, was er da vorbringe, gar nicht dem entspreche, was sie da unten alle zusammen für das Richtige halten« (Heidegger 1988, S. 85f.). Damit ist der »sokratische Weg des Disputierens und Überzeugens [...] für Platon nicht mehr gangbar« (Magiera 2007, S. 84).

Eine weitere Verständnisverschiebung macht Heidegger darin aus, dass das Licht der Sonne, das erst den Anblick des Seienden ermöglicht habe, von Platon nun selbst als Anzublickendes gefasst wurde. Das *Entbergende* wird so zum *Entborgenen* erhoben. Das, was vorher Licht spendete, um die menschlichen Angelegenheiten besser verstehen und genauer betrachten zu können, wird zur einzigen Quelle von Richtigkeit. Die Wahrheit hat demnach nicht mehr die Funktion, Erkennen und Verstehen allererst zu ermöglichen, sondern sie ist der Auslegung Platons nach »das Anwesende, das Beständige« und für den Menschen nur erkennbar »im Sinne der Richtigkeit des Blickens und der Blickstellung« hin zum Licht (Heidegger 1954, S. 46f.). Diese Richtigkeit des Blickens entspricht von nun an einer Technik, einer bestimmten Art und Weise, die Bedingtheit zwischen der Wahrheit und dem Anwesenden herzustellen, was Arendt zufolge einer

»Anmaßung des Unbedingten [gleichkommt], die Anmaßung, den Maßstab für das ›Bedingte‹ zu haben, denn der Maßstab könnte natürlich nur das schlechthin Nicht-bedingte sein. Seit Plato war es der Philosophie nicht mehr um ›Wahrheit‹ oder das ›Sein‹ zu tun, sondern darum, im Strudel der Welt und des Lebens den *Maßstab* zu finden« (Arendt 2002a, S. 303).

Die Wandlung im Denken Platons als Vorrang der Idee des richtigen Sehens vor der *aletheia* als Unverborgenheit bewegt sich daher auf interessante Weise weg von der Wahrheit als allen prinzipiell zugänglich hin zu einer gänzlich anderen Logik von Übereinstimmung und Richtigkeit. Während Unverborgenheit entnommen ist

»aus dem Tatbestand des *Verbergens*, *Verhüllens* bzw. Enthüllens, Entbergens, [ist] ›Richtigkeit‹ entnommen aus dem Tatbestand des *Ausrichtens von etwas nach etwas*, der *Abmessung*, des *Messens*. ›Enthüllen‹ und ›Messen‹ sind ganz verschiedene Tatbestände« (Heidegger 2001a, S. 98).

Arendt fasst den Tatbestand des Enthüllens in der Folge als Modus des Handelns und den Tatbestand des Messens als Modus des Herstellens und zeigt auf, wie mit Platon der Modus des Herstellens und eine damit verbundene Mittel-Zweck-Beziehung wesentlicher Bestandteil des Politischen wurde. Das Herstellen bezeichnet nach Arendt die menschliche Tätigkeit der Verdinglichung, indem Dinge ihrer Natürlichkeit

enthoben werden und für bestimmte Zwecke hergestellt werden. Der diese Weltanschauung verkörpernde *Homo faber* stellt über das Mittel des Herstellungsprozesses den Zweck des Endprodukts her. Der *Homo faber* bewegt sich daher im utilitaristischen Modus des Um-zu und kann, gefangen in der Aporie des Utilitarismus, das Prinzip des Um-willens nicht finden, das die Zweck-Mittel-Kategorie selbst rechtfertigt und ihren Nutzen erklärt. »Innerhalb des Utilitarismus ist das Um-zu der eigentliche Inhalt des Um-willens geworden – was nur eine andere Art ist zu sagen, daß, wo der Nutzen sich als Sinn etabliert, Sinnlosigkeit erzeugt wird« (Arendt 2007a, S. 183). Arendt wirft Platon nun vor, mit der Verdrängung der Wahrheit aus der Meinung aus Bürgern *Homo faber* gemacht, ihnen das politische Handeln und damit das Fragen nach dem Sinn, den Um-willens genommen und sie *gedanken-los* an nicht zu hinterfragenden Maßstäben und Regeln orientiert zu haben. Einzig zu messen und sich nach den Entscheidungen anderer zu *richten*, ist ihnen noch gestattet. Damit sei die Frage nach dem Politischen aus dem tätigen Handeln der Öffentlichkeit hinausgedrängt und in die Philosophie hineinverlagert worden, eine folgenreiche Entwicklung der Formalisierung, Essenzialisierung und Vereinheitlichung menschlichen Lebens, die mit der Etablierung einer Vormachtstellung der Wissenschaft gegenüber der Praxis sowie verheerender Vorurteile gegenüber dem Bereich des Politischen, in dem nunmehr Repräsentation und Administration die führende Rolle spielen, einhergeht.

Mit der Orientierung auf Übereinstimmung, Richtigkeit und Maßstab werden also insbesondere das zweite wesentliche Kriterium der Meinung, das Urteil, und die Suche danach im gemeinsamen Miteinander und Gegeneinander unterbunden. Die *doxa* gilt nun nicht mehr als das, was sich zunächst zeigt und *der Boden ist für die Untersuchung der Sache selbst*, sie wird von Platon zur bloßen Meinung der Höhlenbewohner degradiert, die nicht wahrheitsfähig ist. Im Gegensatz dazu hat Arendt den Anspruch auf Wahrheit in der Meinung nicht aufgegeben, im Gegenteil. Ähnlich wie Nietzsche entwickelt sie einen neuen Wahrheitsbegriff, indem sie den absoluten Wahrheitsbegriff der Metaphysik durch die Tatsachenwahrheit ersetzt, die der politischen Meinung inhärent ist. »Die Wahrheit der *Tatsachen* ist in der Meinung enthalten, sie ist die eigentliche Berufungsinstanz für eine Meinung und die hinreichende

Bedingung für die Äußerung einer Meinung« (Magiera 2007, S. 259). Die Meinung verknüpft nun die Tatsachenwahrheiten als das *Gewesene* der Vergangenheit mit der *Ungewissheit* der Zukunft, sie stellt die Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft dar, wobei die Tatsache die Gegenwart erhellt. Wenn Menschen in der Welt handeln wollen, stehen sie erst einmal vor dem »*Abgrund* des Nichts, der sich vor jeder Tat öffnet« und beginnen, sich in der Geschichte und in den Geschichten des Gewesenen nach Hilfe umzusehen. Sie werten und bewerten die Erfahrungen und Tatsachen und kommen so zu einem politischen Urteil, das ihr Handeln in der und für die Zukunft anleitet (vgl. Arendt 1979a, S. 17, 197). Für Arendt liegt die Wahrheit daher am *Anfang* des Denkens. Bei der Auseinandersetzung über die Wahrheit ist es folglich der Hauptirrtum zu glauben, »daß Wahrheit ein Ergebnis ist, das sich am Ende eines Denkprozesses einstellt. Wahrheit ist, im Gegenteil, immer der Anfang des Gedankens« (Arendt 1996, S. 76). Sofern ist Wahrheit vielmehr das, was wir an anderer Stelle ein Ereignis genannt haben – der Ursprung und nicht das Ziel des Denkens, wie es Platon herausstellt. Sie »ist dessen Anfang. Niemand beginnt auch nur zu denken, der nicht bereits eine Wahrheit in der Hand hätte« (Arendt 2002a, S. 489).

Die Wahrheit als Anfang führt nun über die Meinungsbildung zu einem Urteil, das als zweites, entscheidendes Kriterium der Meinung – und im Unterschied zur Tatsachenwahrheit – revisionsfähig ist. Das Urteil muss revidiert werden können, weil sich ein Tatbestand nicht in seiner Gänze offenbaren, nicht in Gänze unverborgen in Erscheinung treten kann. Tatsachen, obwohl als Ergebnis menschlichen Handelns der Vergangenheit zugehörig und als unabänderlich und *wahr* geltend, offenbaren sich nur schwer und lassen sich oft nicht problemlos feststellen. Da sich das Urteil zusätzlich zur Wahrheitsorientierung der *doxa* an die Zukunft richtet und sich von der Tatsachenwahrheit erhellen lässt, ist das Urteil der Teil der Meinung, der sich auf das richtet, was man noch nicht genau weiß, »*was wir noch nicht eigentlich wissen*« (Heidegger 2002, S. 148).

Die sinnlichen Wahrnehmungen einer Tatsache sind dabei die Voraussetzung allen Urteilens, die ebenfalls nicht einfach vergegenwärtigt werden können, da die Erscheinung einer Tatsache den Charakter der Verweisung aufzeigt: »Die Verweisung ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß das, worauf die Erscheinung verweist, sich nicht an ihm selbst zeigt,

sondern nur darstellt, vermittelnd andeutet, indirekt anzeigt« (Heidegger 1979, S. 111f.), also wieder verborgen und verstellt ist, gleichsam nicht mehr in der Unverborgenheit liegt. Die Erscheinung einer Tatsache wird daher kontingent und ist zu ihrer Bergung auf die Häufung von Wahrnehmungen durch viele Menschen angewiesen. Daher können sich für Arendt nur *die* Menschen in ihrer Pluralität über die Kontingenz des in der Lebenswelt Wahrgenommenen hinaus zunehmend Gewissheit über das Wahrgenommene verschaffen. *Wirklich* werden kann die Erscheinung nur, weil es Wesen gibt, *denen* etwas erscheint, »lebendige Wesen, die anerkennen, erkennen und reagieren können« (Arendt 1979b, S. 29).

»Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt. [Nur] die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst« (Arendt 2007a, S. 62f.).

Erst die Pluralität der Wahrnehmung und Vielfalt der Perspektiven lässt die »weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten« (ebd., S. 72). So ist die Tatsache »zu ihrer Erscheinungshaftigkeit auf die Existenz lebender Wesen angewiesen« (Arendt 1979b, S. 29). Ohne lebende Wesen, die wahrnehmen und sich darauf verständigen, erscheint *nichts*.

»Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich, außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort ersteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint« (Arendt 2007a, S. 250f.).

Neben der *doxa*, die notwendig die Brücke schlägt zwischen Tatsachenwahrheit und Urteil, bedarf es zur Einigung auf ein Urteil also wesentlich eines *Wirklichkeitsgefühls*, das Arendt an anderer Stelle auch *Einbildungskraft*, *Wirklichkeitsempfinden* oder *Vorstellungskraft* nennt. Dieses Wirklichkeitsgefühl kann sich die Perspektiven der anderen vergegenwärtigen und hat eine genaue Vorstellung von dem, was

Arendt *common sense*, Gemeininn oder auch *gesunden Menschenverstand* nennt (vgl. Arendt 1994d, S. 120f.). Erst das Wirklichkeitsempfinden über das, was *common* ist, birgt schließlich die Möglichkeit eines »trefflichen« Urteils²⁶. »Trefflich« ist das gemeinsame, im Erscheinungsraum des Öffentlichen entstandene Urteil über einen Tatbestand, das die gemeinsame Meinungsbildung vorübergehend abschließt. Dem Urteil wohnt sozusagen die Möglichkeit der »Trefflichkeit« inne, was wir jedoch in dem Moment »noch nicht eigentlich wissen« (Heidegger 2002, S. 148), da das Urteil zwar handlungsleitend wirkt, jedoch in die Zukunft verweist und sich als falsch herausstellen kann. Die Möglichkeit der Trefflichkeit wird umso größer, je stärker die Menschen in der *doxa* sind und je stärker das Wirklichkeitsempfinden der miteinander Handelnden ausgeprägt ist.

Am Beispiel Adolf Eichmanns illustriert Arendt die Bedeutung des Wirklichkeitsempfindens. Die Banalität des Bösen von Eichmann zeigt sich nicht, wie landläufig angenommen, in der Allgegenwart von »schlechten Herzen«, die Eichmanns schlechtes Herz gleichsam banal erscheinen lassen, sondern vielmehr daran, dass genau »kein schlechtes Herz, eine relativ seltene Erscheinung, notwendig ist, um großes Übel anzurichten« (Arendt 1994e, S. 133). So erklärt sich für Arendt, warum »in Eichmanns Mund das Grauenhafte oft nicht einmal makaber, sondern ausgesprochen komisch [klingt]« und warum »die Amtssprache gerade deshalb seine Sprache geworden [war], weil er von Haus aus unfähig war, einen einzigen Satz zu sagen, der kein Klischee war« (Arendt 2007b, S. 124f.). Dieses »leere Gerede« war nicht vorgetäuscht und gelogen, wie die Richter es interpretierten, es war vielmehr die Unfähigkeit zu denken, die sich am Beispiel Eichmanns zeigte und die Arendt ihr Leben lang bekämpfte.

26 Mit dem Stichwort der Trefflichkeit spitzt Arendt im Zusammenhang der Macht noch einmal zu, was sie unter dem Begriff Selbstzweck als reine, nicht instrumentalisierbare Erscheinung und Aktualität versteht. »Die Aktualität [der Tätigkeit] liegt jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie, und das ›Werk des Menschen‹ qua Menschen ist kein Zweck, so wie die ›Mittel‹ es zu leisten – die sogenannten ›Tugenden‹ – keine Eigenschaften sind, die man mobilisieren oder nicht mobilisieren kann, ohne daß sie darum aufhörten zu existieren, sondern eben eine ›Trefflichkeit‹, die überhaupt nur in der Aktualität des Vollzugs da ist« (Arendt 2007a, S. 262).

»Je länger man [Eichmann] zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war. Das heißt, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgendetwas vorzustellen. Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft« (ebd., S. 126).

Eichmann log also nicht, er konnte schlicht und einfach nicht denken, er konnte sich die von anderen erfahrene Wahrheit nicht vorstellen, sodass es für ihn unmöglich war, sich daran zu orientieren und in der Wirklichkeit zu leben. Es ist diese »Realitätsferne und Gedankenlosigkeit«, die in einem Menschen »mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen« (ebd., S. 57).

Wie ein solches Unheil, das zudem historisch einmalig war, beurteilt werden kann, ist Arendts zentrale Frage (vgl. Felman 2001, S. 206). Sie macht klar, dass ein Urteil auf »das Funktionieren der menschlichen Urteilskraft« angewiesen ist, »gewissermaßen frei [zu] urteilen, ohne Zuhilfenahme der Normen und rechtlich festgesetzten Maßstäbe« (Arendt 2007b, S. 64), so wie diejenigen, die der gesamten, tonangebenden Gesellschaft Nazi-Deutschlands trotzten und sich für die Menschlichkeit entschieden: »Diejenigen, die urteilten, urteilten frei; sie hielten sich an keine Regel, um unter sie Einzelfälle zu subsumieren, sie entschieden vielmehr jeden einzelnen Fall, wie er sich ihnen darbot, als ob es allgemeine Regeln für ihn nicht gäbe« (ebd., S. 65).

Das freie Urteil bedarf der Sinnsuche, die bei Arendt mit dem *kritischen Denken* einsetzt. Dieses Denken beginnt immer wieder neu und wird durch das Urteil nur vorübergehend als ein Gedanke konkretisiert (Arendt 2002b, S. 856). Das Gedachte wird so immer wieder zur Disposition und kompromisslos infrage gestellt. Daher hat kritisches Denken immer etwas Subversives, weil es ständig infrage stellt und nie endgültig zur Ruhe kommt. Kritisches Denken ist somit *radikales Denken*, weil es immer »nach dem Außer-ordentlichen« fragt, ein Fragen, das »selbst außer der Ordnung ist« (Heidegger 1976, S. 10). Dieses »außer der Ordnung Sein« stellt eine Notwendigkeit dar, insofern es auf die Pluralität verweist,

also auf den Anderen, das jeweils Besondere und nicht im jeweiligen Urteil erfasste Spezifische, das jedes Urteil, jede Verallgemeinerung, Regel oder Prognose notwendig hinterfragen und sprengen muss. Die Feststellung, dass »Diejenigen, die urteilten, [frei] urteilten« unterstreicht daher die Unverborgenheit des Menschseins, zu dessen Erkennen und Kenntnis es nicht notwendig Regeln, vielleicht sogar eher der *Freiheit von* herrschenden Regeln bedarf. Wohl bedarf es jedoch des Mitseins mit Anderen, des Orientierungssinns im Bereich der Wirklichkeit und einer Vorstellungs- und Einbildungskraft des Denkens.

Mit steigender Begeisterung las Arendt nach eigener Einschätzung Kants *Kritik der Urteilskraft*, worin sie »Kants wirkliche politische Philosophie begraben sieht« (Arendt 1985, S. 355). Demgegenüber sei die *Kritik der praktischen Vernunft* stets, auch von Kant selbst, überschätzt worden (vgl. Arendt 1994a, S. 216f.). In den *Maximen des gemeinen Menschenverstandes*, wiederum ein Begriff, den wir bei Arendt als den *gesunden Menschenverstand* oder den *Gemeinsinn* antreffen, entlehnt sie die ihr wesentlichen Maßstäbe des *kritischen Denkens*, das für sie unabdingbar ist für die Fähigkeit, frei zu urteilen. Der erste Maßstab ist, »Selbstdenken, selbst zu denken, für sich selbst zu denken« (Arendt 1998, S. 61), also die Fähigkeit zu entwickeln, sich eine »Meinung ganz alleine zu bilden« (ebd., S. 56). Darunter versteht Kant die allgemeine Aufforderung, sich seines Verstandes aktiv zu bedienen und sich im vorurteilsfreien Denken zu schulen. Das Denken bleibt zunächst bei sich, denn Denken ist ein einsames Geschäft. Die Fähigkeit zum Denken nimmt jedoch ab, sie verschwindet sogar, wenn der Denkende nicht mit anderen kommuniziert (vgl. Kant 1976a, B 160). Für Arendt kommt hier zum Ausdruck, dass das Denken, obwohl ein einsames Geschäft, von anderen abhängt, um überhaupt möglich zu sein. Es muss daher der »Überprüfung durch freie und öffentliche Untersuchung« (Arendt 1998, S. 56) ausgesetzt werden, also dem Denken und der Meinungsbildung anderer. Daher ist das Denken für Arendt zunächst »das stumme Zwiegespräch meiner mit mir selbst, ›das Reden mit sich selbst‹«, wozu man nicht die Gesellschaft anderer brauche. Dennoch vollzieht man kritisches Denken »nicht in der Isolation von ›allen anderen‹«. Mithilfe der Einbildungskraft vergegenwärtigt kritisches Denken »die anderen und bewegt sich damit potentiell in einem öffentlichen, nach allen Seiten offenen Raum;

mit anderen Worten: es stellt sich auf den Standpunkt des kantischen Weltbürgers. Mit diesem erweiterten Horizont denken – das heißt, seine Einbildungskraft im Wandern üben« (Arendt 1979a, S. 210).

Diese Fähigkeit zeigt sich auch am zweiten Maßstab Kants, der *Maxime der erweiterten Denkungsart*. Darunter versteht Kant die Fähigkeit, an der Stelle jedes anderen zu denken (vgl. Kant 1976a, B 135). Arendt verweist jedoch darauf, dass es sich bei der erweiterten Denkungsart nicht darum handelt, »in einer außergewöhnlichen Empathie« (Arendt 1998, S. 91) den Standpunkt anderer unkritisch zu übernehmen. So würde man nur das eine gegen das andere Vorurteil austauschen, also wieder nur zum bloßen Selbstdenken zurückkehren. Es geht vielmehr darum, »mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden« (Arendt 1994c, S. 342). Auf diese Weise kommt dem eigenen Urteil eine größere, allgemeine Gültigkeit zu.²⁷

Als dritten Maßstab gibt Kant vor, jederzeit mit sich selbst einstimmig denken zu lernen, das heißt zu lernen, konsequent zu denken (vgl. Kant 1976a, B 160, 190ff.). Diese drei kantischen Maximen des *gemeinen Menschenverstands*, die für Arendt die Maßstäbe *kritischen Denkens* ausmachen, fordern eine große geistige Anstrengung, jene »übermenschliche Wachheit und ständige Bereitschaft«, sich »in jedem Moment von der Gesamtheit der Wirklichkeit treffen und betreffen zu lassen« (Arendt 1993a, S. 78). Außerdem bedeutet das Prinzip der Wi-

²⁷ Hierin zeigt sich der zweite, wesentliche Unterschied zu Nietzsches Versuch, Perspektivität und Willen zur Macht zu verbinden. Indem Arendt im Anschluss an Kant ein Konzept des Denkens entwirft, das sich, obwohl das einzelne Subjekt betreffend, in der Öffentlichkeit bewegt und sich gegenüber anderen Perspektiven sowohl verstehend als auch distanzierend verhält, gelingt es ihr, repräsentativ im demokratischen Sinne zu sein: »The representative thinking made possible by disinterested judgment is Arendt's Kantian version of Nietzsche's perspectival objectivity, the objectivity born of using ›more‹ and ›different‹ eyes to judge/interpret a thing« (Villa 1992, S. 295). In *Wahrheit und Politik* greift Arendt den Gedanken der Repräsentativität wieder auf: »Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist. Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere« (Arendt 1994c, S. 342).

derspruchsfreiheit in Verbindung mit einer erweiterten Denkungsart, dass zur Einstimmigkeit mit sich selbst »eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen« (Arendt 1994f, S. 298) tritt. Darauf beruht die Urteilkraft; nur so kann es zu einem trefflichen Urteil kommen. Da Kant es verstand, das kritische Denken von der Präsenz der anderen abhängig zu machen und neben das Selbstdenken und die Einstimmigkeit mit sich selbst auch die Einstimmigkeit mit Anderen zu stellen, habe er den »in der politischen Philosophie größte[n] Schritt seit Sokrates« (Arendt 2002a, S. 570) vollzogen. Bereits in der Kritik der reinen Vernunft schreibt Kant, dass er auf sokratische Weise vorgehen möchte. Dieser Hinweis deutet an, dass Kant nicht in einer bestimmten Belehrung, sondern im Gespräch die gemeinsame Annäherung an eine Einsicht sucht. Das Gespräch hat einerseits die Bildung genauerer Begriffe und andererseits die Überwindung der dogmatischen Meinung – die geläufigen Begriffe seien bereits hinreichend genau – zum Ziel (vgl. Kant 1976b, B xxxi). Die von Sokrates ausgeübte *Hebammenkunst* stellt für Arendt das Standardbeispiel schlechthin für eine gekonnte kritische Denkfähigkeit dar. Das Besondere bei Sokrates war, dass Ansichten zur Sprache gebracht und öffentlich gemacht werden, die jeweils schon vorhanden sind. Dabei will Sokrates den »anderen dabei helfen, sie von dem zu entbinden, was sie ohnehin dachten um die Wahrheit in ihrer *doxa* zu finden«, eine Wahrheit, »die jeder potentiell besitzt« (Arendt 1993b, S. 386). »Nur in ihrer eigenen *doxa* konnte die ihnen sich offenbarende Wahrheit liegen. Seine Methode war, Widersprüche zu zeigen und sich darauf zu verlassen, daß Menschen fürchten, in Widerspruch mit sich selbst zu geraten« (Arendt 2002a, S. 414). So konnte über Zweifel und Einsicht die eigene Meinung korrigiert werden. Das Wissen, das ausschlaggebend ist für die *Richtigkeit des Blicks*, für die der Herstellung bestimmter Maßstäbe, ist gerade nicht, was Sokrates zu haben vorgibt: »Denn was ich sage, sage ich nicht als ein Wissender, vielmehr suche ich mit euch gemeinsam. Wenn also der, der mich bekämpft, etwas Richtiges zu sagen scheint, so werde ich der erste sein, der zustimmt« (Platon 2001, 346d).²⁸

²⁸ Im Gegensatz zu Jürgen Habermas' (vgl. Habermas 1994) und Seyla Benhabibs (vgl. Benhabib 1988, 1996, insb. S. 188f., 193f.) normativer Lesart von Arendt macht auch Linda Zerilli die bei Arendt klar zum Ausdruck kommende Abwendung von übergeordnetem Wissen hin zur sokratischen Aushandlung von Meinungen deutlich: »By

Die komplexe Analyse des Arendt'schen Wahrheit-Meinung-Verhältnisses stellt einen Kreislauf ins Zentrum des Politischen. Die Wahrheit, die stets einen Anfang repräsentiert, begründet eine Tatsache und kann wahrgenommen werden. Dies geschieht durch die *doxa*, die sich an der Wahrheit orientiert und *in deren Licht* steht. Die Wahrheit wirkt aus der Vergangenheit des initialen Ereignisses in die Gegenwart und wird durch das Urteil für die Zukunft habbar gemacht. Dieses Urteil birgt jedoch die Möglichkeit der *Trefflichkeit* nur dann in sich, wenn es ihm gelingt, im Streit mit der Verschleierung und der Verbergung die Wahrheit möglichst unverborgten in Erscheinung zu bringen. Da es keine Gelegenheit gibt, sich dessen gewiss zu sein, bedarf es zu einem gelungenen Streit neben der virtuosen Freiheit und Macht des Handelns maßgeblich des *Gemeinsinns* und des *kritischen Denkens*. Ohne eine gemeinschaftliche, an den pluralen Unterschieden orientierte Beurteilung, Revision und erneute Beurteilung, ist es unmöglich, den Sinn, der von der Wahrheit ausgeht, für das Hier und Jetzt zu *bergen*; die Bewegung *zwischen Vergangenheit und Zukunft* realisiert daher die Möglichkeit der Pluralität. Wird die Wahrheit lediglich anhand wissenschaftlicher und philosophischer Standards ermessen, wird dieser ursächlich politische Streit, das Gespräch über das, was uns alle angeht, aus dem Politischen verdrängt und hat in der Folge nichts mehr mit dem menschlichen Leben zu tun – er gehorcht einer eigenen Rationalität und einer eigenen Logik des Maßstäbe Setzens und Begründens, die die Frage nach dem Sinn allen Seins, nach der Wahrheit der Sinnlosigkeit des *Um-zu*, des utilitaristischen Nützlichkeitsdenkens des Herstellens preisgibt. Wesentlich eingeschrieben in dieses Denken ist die Überzeugung, dass man sich zur Wahrheit hinarbeitet. Dies spiegelt sich beispielsweise in Hinweisen auf einen Entwicklungsprozess im Sinne des *survival of the fittest* oder auf eine Methode wie die des *trial and error* wider und wird so für notwendig oder unvermeidbar erklärt. Dass Wahrheit in der Zukunft zu suchen ist und erhellt werden muss und nicht in der Vergangenheit liegt und die Gegenwart erhellt, stellt

making plurality the condition of, rather than the problem for, intersubjective validity, Arendt shifts the question of opinion formation and political judgment from the epistemological realm, where it concerns the applications of concepts to particulars and the rational adjudication of knowledge/truth claims, to the political realm, where it concerns opinion formation and practices of freedom« (Zerilli 2005, S. 166).

den wesentlichen Unterschied zwischen den Wahrheitsbegriffen Platons und Arendts dar.

Die Wahrheit der Tatsache verweist als »das Entborgene auf die *Unverborgenheit* und gleichzeitig im Urteil auf die *Bewegung* in der Zeitlichkeit sowie auch auf die *Verstelltheit*, den Irrtum und den Schein, die in der Schwierigkeit der Tatsachenfeststellung liegen« (Magiera 2007, S. 155). Der dabei zum Ausdruck kommende, sowohl zeitliche als auch qualitative Kreislauf ist vom Grundsatz her *ergebnislos*, es lässt sich kein Ende finden. Das ergibt ein letztes Charakteristikum der Bewegung: Während sich die Meinung innerhalb des Kreislaufs immer wieder erneuert und am common sense orientiert bleibt, kann es über eine Wahrheit keinen »common sense«, keine prinzipielle Übereinstimmung, geben. Eine Wahrheit, auf die sich alle einigen, bewertet Arendt als unmenschlich im wörtlichsten Sinne, denn über diese Wahrheit kann es keine Kontroversen geben, »ja jede Wahrheit« dieser Art würde »notwendigerweise das Denken« der Menschen »zum Stillstand bringen« (Arendt 1960, S. 51). Wahrheit unterscheidet Arendt deswegen klar von Wirklichkeit und Wirklichkeitsempfinden. Während die Wahrheit immer der Anfang des Gedankens ist, der in der Auseinandersetzung mit den vielfältigen Meinungen ebenso zu einer Meinung wird, impliziert die Wirklichkeit, dass etwas *erscheint*, das, wie ein Urteil, Gegenstand des Handelns wird. Von dort beginnt das kritische Denken von Neuem, das sich nicht mehr zwingen lässt, im Sinne der Richtigkeit des Blicks nur nach dem »Wahren« oder »Falschen« zu suchen. Die Öffentlichkeit ist für Arendt die heideggersche *Lichtung*; »*Lichten*« heißt freigeben, freimachen, den Durchblick geben (vgl. Heidegger 1988, S. 59). Nur in der Öffentlichkeit kann man sich »ein Licht aufgehen lassen«, erst das »Ins-Licht-sehen« öffnet den »Blick für die Dinge« und befreit (ebd.). Dieser Raum der Öffentlichkeit, der Erscheinungsraum, »ist der Raum der Nicht-Herrschaft, das heißt der Freiheit« (Arendt 1993a, S. 176), der ein Urteil allererst ermöglichen kann, weil er sowohl das In-der-*doxa* als auch das In-der-Wirklichkeit-Sein ermöglicht.

Gotthold Ephraim Lessing inspirierte Arendt, hatte er doch verstanden, dass die mit der Urteilssuche verbundene Sinnsuche in der Öffentlichkeit zu praktizieren ist. Und dies, obwohl seine Zeit noch weit stärker von

Dogmen, Regeln und Konventionen bestimmt war. Doch er ließ sich keine Wahrheit aufzwingen, sondern war im Gegenteil

»froh, daß – in seinem Gleichnis [des Weisen Nathan] gesprochen – der echte Ring, wenn es ihn je gegeben haben sollte, verloren gegangen ist, und zwar um der unendlichen Möglichkeiten der Meinungen willen, in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann. Gäbe es den echten Ring, so wäre es um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit schon getan« (Arendt 1960, S. 43).

Haben Philosophen und Theologen seit Platon bedauert, dass »die Wahrheit, sobald sie geäußert wird, sich sofort in eine Meinung unter Meinungen verwandelt, bestritten wird, umformuliert, Gegenstand des Gespräches ist wie andere Gegenstände auch«, hat Lessing nicht nur eingesehen, dass es »die eine Wahrheit innerhalb der Menschenwelt nicht geben kann«, sondern sich *gefremt*, »daß es sie nicht gibt und das unendliche Gespräch zwischen den Menschen nie aufhören werde« (ebd., S. 45). Darin ist Lessing für Arendt ein wesentlich politischer Mensch: Er hat den notwendigen Widerstreit zwischen Wahrheit und Meinung erkannt, genauso wie er verstanden hat, dass dieser Widerstreit an einen Raum gebunden ist, »in dem es viele Stimmen gibt und wo das Aussprechen dessen, was ›Wahrheit dünkt‹, sowohl verbindet wie voneinander distanziert, ja diese Distanzen zwischen den Menschen, die zusammen dann die Welt ergeben, recht eigentlich schafft« (ebd., S. 51). Die Distanzen des Ansicht-Habens ergeben die Welt, weil sie das *Zwischen* der Relationen stiften, an denen sich die Menschen im Miteinander- und Gegeneinandersprechen orientieren. Eine Wirklichkeit ohne diese Pluriperspektivität ist nicht denkbar, die Alternativen können nur Innerlichkeit und Egoismus einerseits sowie Vereinheitlichung und Unterdrückung andererseits sein. Daher ist jede Wahrheit außerhalb dieses öffentlichen Raumes des Miteinandersprechens,

»ob sie nun den Menschen ein Heil oder ein Unheil bringen mag, unmenschlich im wörtlichsten Sinne, aber nicht, weil sie die Menschen gegeneinander aufbringen würde und voneinander entfernen, sondern eher umgekehrt, weil sie zur Folge haben könnte, daß alle Menschen sich plötzlich auf eine einzige Meinung einigten, so daß aus vielen einer würde, womit die Welt, die sich immer nur zwischen den Menschen in ihrer Vielfalt bilden kann, von der Erde verschwände« (ebd.).

Der Widerstreit zwischen Wahrheit und Meinung spiegelt einen notwendigen Konflikt in der Politik wider. Die unverborgene Wahrheit ist dabei »das oberste Kriterium des Denkens«, »als solche gelingt sie nie« (Arendt 2002a, S. 622), sondern ist nur im Prozess des gemeinsamen Einigens lebendig. Ein Denken, dessen oberstes Kriterium die Wahrheit ist, lässt sich nicht mehr zwingen, im Sinne der Richtigkeit des Blickens nur nach dem moralisch oder methodisch *Richtigen* zu suchen. Von der Wahrheit geht Sinnsuche aus, die die Menschen nur im gemeinsamen Handeln finden können (vgl. Arendt 1979b, S. 176ff.).

3.3.2 FÜRSORGE UND HERRSCHAFT – WIE DIE NÜTZLICHKEIT DAS HANDELN VERDRÄNGTE

*»Jede Organisation verlangt Gehorsam gegenüber Vorgesetzten wie auch gegenüber den Gesetzen des Landes. Gehorsam ist eine Tugend; ohne sie kann kein politisches Gemeinwesen und auch keine andere Organisation überleben. Dies alles klingt derart plausibel, daß es schon einiger Anstrengung bedarf, um den Fehlschluß, der darin liegt, aufzudecken. Was hier nicht stimmt, ist das Wort ›Gehorsam.‹«
(Arendt 1989, S. 95)*

Wie wir bereits gesehen haben, stellt Macht in Verbindung mit Freiheit das eigentlich Politische dar, »das Handeln der Vielen im Miteinander«, wobei »der denkende Mensch sein Dasein als In-der-Welt-sein [erfährt] und die Freiheit [hat], mit anderen zu handeln, um die Möglichkeit zu nutzen, jene Ereignis-Wunder im Neu-anfangen zu vollbringen« (Arendt 1993a, S. 34). Dieses Zitat, gespickt mit heideggerschem Vokabular, schließt noch einmal das Arendt'sche Prinzip der Pluralität auf und begründet – neben dem gemeinsamen Miteinander – die *Fürsorge*. Denn das Dasein als *In-der-Welt-Sein* zu erfahren, ist für Heidegger die wesentliche Bedingung für die Entfaltung der *Eigentlichkeit* menschlicher Existenz, da es dem Dasein nur so möglich ist, über die Vorhandenheit der Dinge zu ihrer Zuhandenheit zu gelangen, zu ihrer Bewandtnis, dem Um-Zu der Dinge, um schließlich ihre Bedeutsamkeit innerhalb eines Um-Willens zu verstehen und das menschliche Sein in der *Fürsorge* und schließlich im *Mitsein* zu verwirklichen (vgl. Heideg-

ger 2001b, S. 84). Es geht dem Dasein in seinem Sein also um das Mitsein mit Anderen. »Als Mitsein ›ist‹ daher das Dasein wesentlich umwillen Anderer« (ebd., S. 123). Zum Mitsein gehört die Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer, was unmittelbar an das Sein des Daseins das Mitsein und daran wiederum das Verständnis Anderer knüpft. »Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht« (ebd.). Erkennen und Kenntnis werden also erst durch das Mitsein mit Anderen möglich, was wiederum die ursprüngliche Seinsart des Daseins, das In-der-Welt-Sein mit Anderen, darstellt.

Nun begegnet der Andere in seinem Mitdasein dem eigenen Dasein nur insofern, als die eigene Welt für das Mitsein durch die Fürsorge freigegeben wird. Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi der Rücksicht und Nachsicht zwei extreme Möglichkeiten: die einspringend-beherrschende Fürsorge und die vorspringend-befreiende Fürsorge. Die Modi der Defizienz, Indifferenz und Durchschnittlichkeit liegen zwischen diesen zwei positiven Modi und charakterisieren das alltägliche Miteinandersein, das *Man*, in dem das *Wer* des Daseins nicht in Erscheinung treten kann; der Entwurf des Daseins bleibt somit *uneigentlich* oder, im Vokabular Arendts, *untrefflich*.

Die erste extreme Möglichkeit der positiven Modi der Fürsorge versucht, dem Anderen die *Sorge* um das Sein des Daseins abzunehmen, im Besorgen für ihn einzuspringen. »In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben« (ebd., S. 122). Diese einspringende, die Sorge abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang. Sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen, beschränkt sich also – in Arendts Worten – auf das Besorgen des *Um-zu*. Das *Um-willen* wird dabei dem Anderen abgenommen und seine vielfältigen Mitdaseins werden fürsorglich beherrscht, wie Platon das in Form eines gerechten Philosophenstaates vorschlägt.

Demgegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, »die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt, nicht um ihm die ›Sorge‹ abzunehmen, sondern

erst eigentlich als solche zurückzugeben« (ebd.). Erst diese zweite extreme Möglichkeit der Fürsorge ist es, die die Existenz des Anderen betrifft, sein *Um-willen*, und nicht nur ein *Was* im Modus des Herstellens besorgt, sondern dem Anderen dazu verhilft, »in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden«. Diese Fürsorge und dieses Miteinandersein ermöglicht erst ein »gemeinsames Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein«, was dann wiederum »erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt« (ebd.) ermöglicht. Das hier deutlich werdende, von Heidegger als *eigentliche Verbundenheit* beschriebene und sich nach seiner Ansicht im Für-die-Sorge-frei-Werden auszeichnende Konzept steht in enger Verbindung mit Arendts Konzepten der *Macht* und der *Freiheit*: das Handeln, Denken und Sprechen in der befreienden Sorge um die Welt.

Ähnlich wie Heidegger das Mitsein und In-der-Welt-Sein als dem Dasein unverborgen und existenzial vorausgelegt versteht, sieht Arendt das Miteinander-Handeln und somit Macht und Freiheit als dem menschlichen Dasein inbegriffen und durch die göttliche Schöpfung mitgegeben. Nun ist es jedoch so, dass diese Unverborgenheit durch Tradition und Alltag verdeckt wird und daher die Natürlichkeit von Macht und Freiheit im Bereich des Politischen über ihren zu bergenden Verweisungszusammenhang zur vorspringend-befreienden Fürsorge wieder zu sich selbst gelangen muss. Platon hat zu einer Verdeckung des Verweisungszusammenhangs einen erheblichen, wenn auch unwissentlichen Beitrag geleistet. Sah er doch die Polis nach der Tötung Sokrates zu deren eigenen Prinzipien nicht mehr fähig, ja im Gegenteil gar durch diese bedroht und war bestrebt, der Zufälligkeit des Handelns durch eine moralische Ordnung Einhalt zu gebieten. Arendt wendet allerdings ein, dass Platon den Konflikt zwischen der Philosophie und der Politik, wie er im Prozess gegen Sokrates zum Ausbruch kam, nicht tatsächlich beigelegt hat, »er ist [vielmehr] von ihm nur diktatorisch zugunsten der Philosophie entschieden worden – was dann allerdings für nahezu die gesamte politische Theorie des Abendlandes maßgebend geworden ist« (Arendt 1994g, S. 181).

Durch die Umdeutung der Wahrheit in die *auf Richtigkeit gründende Übereinstimmung der Aussage mit der Sache* verlieren die Menschen jeden Anteil an der Wahrheit; jetzt ist etwas entweder *wahr* – und daher

nur außerhalb der Höhle zu schauen – oder es ist *falsch* – wie alles in der Höhle und auf dem Wege nach draußen. Hier wird die mögliche Zweiteilung der bisher einen Welt bereits angedeutet; es ist »die Teilung nicht nur in die Welt der Erscheinungen und der des Geistes, sondern eine weitere Teilung, nämlich politisch in die Welt des über ihr Wissen zur Herrschaft Berufenen, den *Herrschenden* und den *Berherrschten* ohne dieses Wissen« (Magiera 2007, S. 90). Die Aufteilung in Wahrheitsliebende und Meinungsliebende ist jedoch nur den Herrschenden bewusst, die in der Folge zum Zwecke eines *stabilen* Gemeinwesens versuchen müssen, die damit einhergehende Ungleichheit zu legitimieren. Die Bezeichnungen der Wahrheit, der Idee des Guten sowie der Gerechtigkeit sind nun mit einem unveränderbaren Über- und Unterverhältnis verbunden, das nicht nur der bloßen funktionalen Gliederung dient, sondern vor allem der Absicherung der *Herrschaft*. Wesentliche Merkmale dieser Herrschaft sind, neben der Legitimierung von Mythos, List und Lüge, die Trennung zwischen Handeln und Herstellen sowie zwischen Wissen und Tun. Platon spaltet die beiden Seiten des Handelns, das Neuanfangen, *archein*, vom durchführenden Tun, *prattein*, und interpretiert sie als zwei vollständig verschiedene Arten menschlicher Existenz.

»Der *archon* ist jener, der nicht selbst etwas verrichtet, sondern der, der über die, die verrichten, herrscht. Damit hält sich derjenige, der beginnt, der die Initiative ergreift, der also »wissend« ist, von der Ausführung fern. Er braucht niemanden mehr, der sich ihm freiwillig anschließt und mit gemeinsamem Tun rechnend die berechnete Annahme hat, seine eigenen Vorstellungen miteinbringen zu können. Eben das soll vermieden werden; der »Führer« soll jetzt von denen, die tun und ohne die er sein Vorhaben nicht vollenden kann, völlig unabhängig bleiben, er wird zum »Herrscher« (ebd., S. 208).

Indem der Eine, der allein anfängt, die Vielen zum Gelingen dieses Anfangs nicht mehr benötigt, treten an die Stelle der menschlichen Bezüge innerhalb einer pluralen Gesellschaft des Miteinander-Handelns Befehl und Vollstreckung, ein Verhältnis, innerhalb dessen »der Befehlende und die vollstreckend Gehorchenden sich in keinem Moment des Handelns mehr miteinander verbünden« (Arendt 2007a, S. 236). Die mit Wahrheit Erleuchteten *wissen*, was getan werden muss, die anderen *gehörchen, tun und führen aus*.

»Auf diese Weise wird es möglich, das Wissen darum, was zu tun ist, von dem tatsächlichen Tun ganz und gar abzutrennen, so daß Wissen und Tun sogar als gegenseitig sich ausschließende Funktionen auftreten, die dann im *Staat* zu den Merkmalen werden, durch die zwei verschiedene Klassen von Bürgern unterschieden werden« (ebd., S. 175).

Der Gegensatz von Wissen und Tun führt so dazu, dass diejenigen, die nur noch helfen und mittun, nicht wissen, was sie tun. »Plato hat als erster die Menschen eingeteilt in solche, die wissen und nicht tun, und solche, die tun und nicht wissen, was sie tun« (ebd., S. 282). Dieses Verhältnis festigt die von Platon bezweckte Ungleichheit insofern, als dass es den Herrscher unabhängig macht von den Einwänden der Beherrschten. Probleme auf Seiten des Wissens werden durch die Weisheit des Philosophenherrschers *richtig* gelöst, »als handle es sich um Erkenntnisprobleme« (ebd., S. 280).

Doch kann sich der Herrscher der Loyalität seiner Untertanen nicht gewiss sein, wie auch Platon schon wusste, rät er doch den Wächtern »an einer Stelle ihr Lager auf[zu]schlagen, von wo aus sie am sichersten die Einheimischen in ihrer Gewalt haben im Falle etwaigen Ungehorsams gegen die Gesetze« (Platon 2001, 415e). Platon befürchtet also Rebellion und Aufruhr und verzichtet nicht auf das Mittel der Gewalt, so es sich den Herrschern als nützlich erweist. In diesem Sinne ist dann auch Platons Fürsorgebegriff auf zwei unterschiedliche Gruppen von Untertanen ausgerichtet: die gewaltsame Fürsorge für widerstrebende Untertanen und die maßgeblich durch Überzeugung arbeitende Fürsorge für »freiwillig gehorchende Zweifüßler« (Platon 1989, Politikos, 260c). Schließlich ist die politische Ordnung kein politisches Phänomen mehr, sondern wird von den unterschiedlichen Gliedern der Gesellschaft *hergestellt*, die alle ihre Aufgabe haben und das jeweils *Ihrige* tun. Wenn die Überredung nicht ausreicht, bedarf es der Überlistung oder des gewaltsamen Zwangs. Am Beispiel der Lüge wird der Nützlichkeitsgedanke hinter Platons Staat am deutlichsten sichtbar. Denn während es den Herrschern der Polis zugestanden wird, die Unwahrheit zu sagen, sowohl gegenüber den Feinden der Polis wie gegenüber den eigenen Bürgern, »wenn es zum Nutzen der Polis ist«, sind »alle anderen aber verpflichtet, sich auf alle Weise der Lüge zu enthalten« (Bröcker 1990, S. 234). So kann sich

die *wohlmeinende Lüge* eben auch als nützlich erweisen, soweit »daß sie geradezu aufhört, (als Lüge) hassenswert zu sein« (Platon 2001, 382c). Und Platon geht noch weiter: Die *wohlmeinende Lüge* kann sogar gegenüber denen, die aus »Wahnsinn oder Unverstand ein Unheil anzurichten versuchen« (ebd., 382c), wie eine nützliche Arznei wirken. Da diese Lüge jedoch wirken soll »wie eine Arznei«, darf »man die Anwendung eines derartigen Mittels« nur »in die Hand der Ärzte« legen, »während Laien sich damit nicht befassen dürfen« (ebd., 389b). Damit wird ein weiteres Schisma festgelegt: wer wissend und wer unwissend sein darf, wer über die Notwendigkeit eines bestimmten Mittels zum Zweck entscheidet und wer diese Mittel lediglich erdulden und ihnen Gehorsam leisten muss. Hinter dem Vorwand, der Notwendigkeit zu gehorchen, verbirgt sich für Arendt jedoch eine erhebliche Gefahr für das Gemeinwesen, weil man sich immer stärker auf *den* und nicht mehr auf *die* Menschen konzentriert, in der Folge Herrschaft und Gewalt in das Zentrum des Nachdenkens über politische Angelegenheiten gerückt und Freiheit und Macht in den Hintergrund gedrängt werden beziehungsweise ganz verloren gehen. »Das Denken wird aus dem Handeln entfernt, das Herstellen an die Stelle des Handelns gesetzt, um den öffentlich-politischen Angelegenheiten die Kontingenz zu nehmen und ihnen die dem Herstellen eigene Dauerhaftigkeit und Ordnung zu verleihen« (Magiera 2007, S. 210).

Der Fehlschluss in der Behauptung, dass es notwendig sei zu gehorchen, liegt daher darin, dass

»nur ein Kind gehorcht; wenn ein Erwachsener gehorcht, dann unterstützt er in Wirklichkeit die Organisation oder die Autorität oder das Gesetz, die ›Gehorsam‹ verlangt. Wenn wir das Wort ›Gehorsam‹ für all diese Situationen gebrauchen, dann geht dieser Gebrauch auf die uralte politikwissenschaftliche Vorstellung zurück, die uns – seit Plato und Aristoteles – sagt, daß jedes politische Gemeinwesen aus Herrschern und Beherrschten besteht und daß erstere befehlen und letztere gehorchen« (Arendt 1989, S. 95).

Der Begriff Gehorsam täuscht also eine Aktivität aufseiten des Gehorchenden vor, ein Tatbestand, der zwischen Kindern und Eltern durchaus zutreffen mag, jedoch im Verhältnis von Autorität und der Autorität Unterworfenen verschleiert, dass es sich um eine bloße Reaktion

auf bestimmte Formen von Zwang handelt. Im Vergleich dazu unterscheidet Arendt zwischen Herrschen und Führen, wobei sie das Führen entlang der *Maxime* des virtuosen Handelns definiert. Sie unterscheidet demnach in zwei Phasen: Erstens »den Anfang, den ein ›Führer‹ macht und zweitens die Ausführung, an der sich viele beteiligen, um etwas, was dann ein gemeinsames Unternehmen wird, mit Erfolg abzuschließen«. Und das

»was wir hier vor uns haben, ist die Vorstellung von einer Egalität, bei der als ›Führer‹ derjenige gilt, der niemals mehr als nur erster unter seinesgleichen ist. Diejenigen, die ihm zu gehorchen scheinen, unterstützen in Wirklichkeit ihn und sein Unternehmen. Ohne derartigen ›Gehorsamwäre er hilflos« (ebd., S. 96f.).

Arendt denkt an dieser Stelle andersherum: Nicht, warum jemand gehorcht, müsste man fragen, sondern warum jemand Unterstützung geleistet hat. Um die Gründe für eine wie auch immer geartete Unterstützung muss es gehen, sollen Macht und Freiheit im Modus des Handelns und nicht etwa Herrschaft und Gewalt im Modus des Herstellens das Politische dominieren. Dabei entspricht *Unterstützung* einer Form des aktiven Handelns, das »in seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei*« geworden ist. Der Handelnde wird sich also seiner Freiheit bewusst und kann sich gemeinsam mit anderen einsetzen »für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein« (Heidegger 2001b, S. 122). Demnach heißt Führen, sich auf die vorausspringend-befreiende Fürsorge zu verstehen, die dem Anderen die Sorge insofern abnimmt, als dass sie sie für die Belange einer gemeinsamen Welt aufschließt.

3.3.3 DIE KONZEPTION DER ORGANISIERTEN LÜGE

»Eine Schildwache, die wie üblich auf dem Wachturm der Stadt nach Feinden ausspähte, beschloß, der Stadt einen Streich zu spielen und im tiefsten Frieden das Anrücken der Feinde zu melden. Der Erfolg war überwältigend; nicht nur lief die ganze Stadt zu den Mauern, sondern als letzte lief die Schildwache, um die Stadt gegen die von ihr erfundenen Feinde zu verteidigen.«
(Arendt 1972, S. 33)

Mit dieser mittelalterlichen Anekdote illustriert Arendt eine wesentliche Bedingung und gleichsam Konsequenz der modernen Lüge, die nicht mehr nur einzelne Lücken in das Gewebe der Wirklichkeit reißt, sondern eine vollständig neue Wirklichkeit zu organisieren versteht: die Selbsttäuschung, die erfolgreiche Leugnung von Tatsachenwahrheiten vor sich selbst.

Im Zuge der Veröffentlichung der Pentagon Papiere²⁹ stellt Arendt folgende Frage: Wie konnte die amerikanische Regierung einen Krieg in Vietnam führen, dessen Ende – wie bereits frühzeitig absehbar war – zu einer militärischen Niederlage und einem humanitären Desaster führen musste? Und ihre Antwort stellt fest, dass systematisch und organisiert gelogen wurde: »Die organisierte Lüge war zur Bedingung der Möglichkeit, den Krieg im fernen Vietnam zu führen, geworden« (Brunkhorst 2004, S. 20). Gelogen wurde also nicht nur im traditionellen Sinne eines absichtsvollen Lügens mit der vorhandenen, jedoch verschwiegenen Gewissheit darüber, was wahr und was falsch ist, sondern mit Bezug auf eine insbesondere durch Imagepflege und Ideologisierung völlig entwirklichte Realität, die eine desaströse Selbsttäuschung, einen die Urteilsfähigkeit als solches unterbindenden Selbstbetrug der Betrügenden zur Folge hatte. Diese Entwirklichung erscheint Arendt als regelrecht erwünscht, sei die Missachtung der Wirklichkeit der gesamten Vietnampolitik doch inhärent gewesen. Strukturell waren an der Entwirklichung, neben den Staatsmännern und Bürokraten, zwei entscheidende Gruppen ursächlich beteiligt: »Public-Relations-Manager« und »Problem-Löser«, deren Charakteristikum jeweils die »Verachtung der Erfahrung« ist, die »Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft, die Wirklichkeit zu befragen, aus ihr zu lernen und so zu relativ vernünftigen und relativ stimmigen Erfahrungsurteilen zu kommen« (Arendt 1972, S. 40).

Public Relations beschreiben als Zweig der Werbung einen Bereich

²⁹ Die *Pentagon Papers* waren eine von Verteidigungsminister McNamara 1967 angeordnete Auftragsstudie zur Kriegspolitik der US-Präsidenten Kennedy und Johnson, die den Vietnamkrieg begonnen und ausgeweitet hatten. Sie sollte deren Fehler offenlegen und dazu beitragen, solche Fehler in Zukunft zu vermeiden. Die *Pentagon Papers* waren zunächst geheim. Als jedoch klar wurde, dass die Betroffenen das 49 Bände umfassende Mammutwerk nicht lesen würden, stahl einer der mit der Studie Beauftragten die Dokumentation und übergab sie der Presse, sodass eine öffentliche Diskussion möglich wurde.

der Propaganda und der Manipulation, in dem es hauptsächlich um die »Bereitschaft zu kaufen« geht, um Psychologie, darum, ein bestimmtes Verlangen zu erzeugen. Eine Politik, die ihrem neuzeitlichen Verständnis nach »zur einen Hälfte aus ›Image-Pflege‹ und zur anderen Hälfte aus der gezielten Werbung für diese ›Image‹ besteht« (ebd., S. 12), muss daher eine Welt aus »ungreifbaren Dingen, deren konkrete Wirklichkeit minimal ist« (ebd., S. 11) ergeben. Dass die Vietnampolitik hauptsächlich aus »Image-Pflege, [...] nicht *Welteroberung*, sondern Sieg in der Reklameschlacht um die Weltmeinung« bestand, zeigen die *Pentagon Papers*. Die Kriegsziele waren zu »70 Prozent« darauf aus, »eine demütigende Niederlage zu vermeiden« (ebd., S. 18). Wesentlich dabei war, »ein Eingeständnis zu vermeiden und ›das Gesicht zu wahren‹« (ebd., S. 19) sowie »der Sorge« entgegenzuwirken, »›der erste amerikanische Präsident zu sein, der einen Krieg verliert‹« (ebd., S. 34).

Im Vergleich zu Public-Relations-Strategen entstammen »Problem-Löser« den Universitäten und »Denkfabriken«. Sie machten sich »mit Spieltheorien und Systemanalysen daran, die ›Probleme‹ der Außenpolitik zu lösen« (ebd., S. 13) und »waren nicht nur intelligent, sondern stolz auf ihre unsentimentale Rationalität, in der Tat in geradezu erschreckendem Maße erhaben über jede ›Gefühlsduselei‹, vor allem aber verliebt in ›Theorien‹« (ebd., S. 14).

»Sie waren eifrig auf der Suche nach Formeln, vorzugsweise Formeln in pseudo-mathematischer Sprache, um damit die gegensätzlichen Phänomene auf einen Nenner zu bringen. Sie waren also eifrig um die Entdeckung von *Gesetzen* bemüht, um mit deren Hilfe politische und geschichtliche Tatsachen zu erklären und vorauszusagen, als ob diese ebenso notwendig und auch so zuverlässig wären wie einst für die Physiker die Naturerscheinungen« (ebd.).

Die dem Bild der platonisch *Wissenden* erstaunlich Gleichenden erstellten dabei meist Szenarien mit drei Möglichkeiten, A, B, und C, wobei A und C extreme Gegensätze bedeuteten und B die mittlere »logische Lösung« des Problems darstellte. Dieses Denken ist Arendt zufolge jedoch ein trügerisches, da der Verstand durch eine Reduktion der Wahl auf sich gegenseitig ausschließende Alternativen abgelenkt und die Vielheit wirklicher Möglichkeiten verdeckt wird. Die Wirklichkeit selbst

kann aufgrund ihrer Pluralität und Unvorhersehbarkeit nie so saubere, logische Schlüsse präsentieren. Diese Form der Verdeckung gleicht einem Bestreben, die Tatsachen beiseite zu schieben, um die Kontingenz des Tatsächlichen zu minimieren – ein Bestreben, das Platon und seine Philosophenherrscher kennzeichnet und das die »Problem-Löser« mit den Lügern gemein haben (vgl. ebd., S. 15). Besonders problematisch ist der Ersatz der Unvorhersehbarkeit des Handelns und der vielfältigen Möglichkeiten der Wirklichkeitsgestaltung durch die Logik, ein Denken, das – im Gegensatz zum kantianisch-kritischen Denken – alle Verbindungen mit der lebendigen, das heißt auch politischen Erfahrung »eindeutig abgebrochen« (Arendt 1979b, S. 92) hat. Zur Logik bedarf es keiner Vielfalt der Sinne, sie erfordert lediglich einen Sinn, »eine subjektive, von aller Erfahrung ganz »unabhängige« Fähigkeit, die in der Tat identisch in allen sitzt«, denn »Logik setzt identische Pluralität voraus, ohne alle Distinktheit« (Arendt 2002a, S. 342). Daher muss das logische Denken zur Gewalt führen, nicht zur physischen Gewalt, sondern zu einer Gewalt, die jeden Widerspruch ausschließt. »Logik spricht niemanden an und redet über nichts. So bereitet sie Gewalt vor« (ebd., S. 345). Und wenn »die Logik als Zwang *die* Menschen in ihrer Gewalt hat, denkt in jedem Menschen scheinbar *der* Mensch«. Das ist das »Ende des Denkens als freier, spontaner Tätigkeit« (ebd., S. 162). Die Logik wird maßgeblich zu einem Mittel, die Wirklichkeit einerseits und den Wirklichkeitssinn andererseits zu ersetzen. Spricht man also davon, dass etwas »ganz logisch« sei, schaltet man »jede Widerrede aus«, lenkt den Verstand ab, macht ihn gedankenlos und verdeckt die Vielzahl anderer Möglichkeiten, zu denken oder zu handeln. »[D]ie Anrufung des »Logischen« als der Instanz des Verbindlichen [ist] überall das Zeichen des gedankenlosen (normalen, gewöhnlichen) Denkens«, das wiederum »meistens das Kennzeichen einer Unkenntnis der Sache« (ebd., S. 113) selbst ist. Diese Praxis wurde auch durch die Pentagon Papiere offen gelegt, die eine »prinzipielle Mißachtung aller historischen, politischen und geographischen Tatsachen mehr als fünfundzwanzig Jahre lang« dokumentierten. So war den Akteuren nicht nur nichts über die Tatsachen der chinesischen Revolution und über den ihr vorausgehenden jahrzehntealten Konflikt zwischen Moskau und Peking bekannt, nein: niemand wusste darüber hinaus etwas davon, dass die Vietnamesen seit

beinahe 2.000 Jahren gegen ausländische Eindringlinge gekämpft hatten, »und daß die Vorstellung von der ›winzigen, rückständigen Nation‹, die für ›zivilisierte‹ Nationen uninteressant ist [...] in schreiendem Widerspruch zu der sehr alten und hochstehenden Kultur dieses Gebietes steht« (Arendt 1972, S. 30f.). Die bediente, durch bestimmte Theorien wie der »Dominotheorie« und dem »Antikommunismus« erhärtete Scheinwelt stand in auffälligem Kontrast zu den Geheimdienstanalysen und Zeitungsberichten. Daher macht die Tatsache, »daß die Pentagon-Papiere kaum eine spektakuläre Neuigkeit enthüllten, deutlich, wie sehr es den Lügnerinnen mißlungen ist, sich eine überzeugte Zuhörerschaft zu schaffen, der sie sich dann selber hätten anschließen können« (ebd., S. 33). Dies läßt Arendt darauf schließen, dass es sich nicht lediglich um Formen der inneren Täuschung gehandelt hat, sondern der »normale Prozeß der Selbsttäuschung umgekehrt verlaufen« ist: »es war nicht so, daß es mit Täuschung begann und mit Selbsttäuschung endete. Die Betrüger fingen mit Selbstbetrug an« (ebd.). Arendt mutmaßt weiter, dass die Möglichkeit des initialen Selbstbetrugs sowohl an der hohen Position und der damit verbundenen Selbstsicherheit und Abgeschottetheit gegenüber jeglicher Kritik als auch an der Überzeugung der Politberater von der Richtigkeit ihrer psychologischen Theorien oder sozialen Gesetzmäßigkeiten lag. Sie lebten in einer »von Tatsachen unbehelligten Welt«, sodass es ihnen nicht schwer fiel, »der Tatsache, daß ihr Publikum sich nicht überzeugen lassen wollte, ebensowenig Aufmerksamkeit zu schenken wie anderen Tatsachen« (ebd., S. 33f.). Die Tatsachenleugnung war also Beginn und Ursache des fundamentalen Fehltrugs,

»daß man Krieg führte, um auf ein Publikum Eindruck zu machen, und daß man über militärische Fragen unter ›politischen‹ und ›Public Relations-Gesichtspunkten‹ entschied (wobei ›politisch‹ die Aussicht auf die nächste Präsidentenwahl und ›Public Relations‹ das Image der USA in der Welt bedeuteten); in Betracht gezogen wurden nicht die wirklichen Risiken, sondern nur ›geeignete Reklametechniken, mit deren Hilfe man den Schock einer Niederlage auf ein Minimum zu reduzieren hoffte« (ebd., S. 20f.).

Die Tatsachenleugnung war Teil des Systems, sie machte möglich, dass man »psychologische« Ziele verfolgte, die dann wiederum alle anders verlaufenden Entwicklungen umdeuteten und aus der Perspektive des

jeweiligen Image-Repertoires betrachteten. Diese Form der Selbsttäuschung wurde vereinfacht durch

»die interne Welt der Regierung mit ihrer Bürokratie auf der einen, ihrem gesellschaftlichen Leben auf der anderen Seite [...]. Kein Elfenbeinturm der Gelehrten eignete sich besser dazu, Tatsachen vollständig zu ignorieren, als die verschiedenen ›Denkfabriken‹ für die Problem-Löser und das Ansehen des Weißen Hauses für die Berater des Präsidenten« (ebd., S. 34).

Konsequenz und in der Folge Voraussetzung für den weiteren Selbstbetrug ist die dadurch einsetzende Entwirklichung der Wirklichkeit, sodass derjenige, der auf seine eigenen Lügen hereinfällt, nicht nur jeden Kontakt zu seinem Publikum, sondern zur wirklichen Welt verliert, indem nicht mehr *geurteilt*, sondern nur noch *kalkuliert* und *gerechnet* wird. An dieser Stelle macht Arendt auf den Zusammenhang von scheinbar objektiver Kalkulation und Ideologie aufmerksam. Ihr zufolge sind die Vorläufer der »Problem-Löser«, die »der Rechenkraft ihrer Gehirne mehr trauten als der Urteilkraft und der Fähigkeit, Erfahrungen zu machen und daraus zu lernen, [...] die Ideologen aus der Zeit des Kalten Kriegs«, die eine neue Ideologie benötigten, mit der sie den Verlauf der Geschichte erklärten und sicher voraussagen konnten. »Diese Ideologie wurde mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges die führende außenpolitische ›Theorie‹ in Washington. [...] Und was in sie nicht paßte, leugnete oder ignorierte man« (ebd., S. 37). Sie implizierte das Denken in Analogien, die verhinderten, dass zwischen einleuchtenden Hypothesen und Tatsachen unterschieden werden konnte, »so daß unbewiesene Theorien sich unter der Hand in ›Tatsachen‹« (ebd., S. 40) verwandelten. So schlossen die Beteiligten aus dem Umstand, »daß Hitler nach München einen Krieg begonnen hatte, [...] daß jede versöhnliche Geste ein ›zweites München‹ sei« (ebd., S. 38).

»Sie waren außerstande, sich der Wirklichkeit als solcher zu stellen, weil sie immer irgendeine Analogie vor Augen hatten, die ihnen ›half‹, die Wirklichkeit zu verstehen« (ebd.).

Zusammenfassend läßt sich sagen, dass der Grund für die initiale Leugnung der Tatsachen, die nur zum sich selbst bestätigenden Selbstbetrug

führen, darin gefunden werden kann, dass handelnde Menschen in dem Moment, in dem sie ihre Macht verfestigen wollen, eine Abneigung gegen das Zufällige entwickeln und so die Zukunft kontrollieren möchten. Damit ist jedoch die Versuchung verbunden, »sich auch zu Herren ihrer Vergangenheit zu machen. Sie werden versucht sein, die Wirklichkeit – die schließlich ja von Menschen gemacht ist und also auch anders hätte ausfallen können – ihrer Theorie anzupassen, um auf diese Weise [...] das beunruhigende Moment der Zufälligkeit auszuschließen« (ebd., S. 14). Das Vertrauen in die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, daraus zu lernen und in Gemeinschaft mit anderen zu »relativ stimmigen Erfahrungsurteilen zu kommen« (ebd., S. 40) geht verloren. Die Beteiligten leben in der Folge »in einer von Tatsachen unbehelligten Welt« (ebd., S. 33), der sprichwörtlich die Helligkeit der Tatsachenwahrheit verloren gegangen ist. Da gemäß des Kreislaufs von Tatsachenwahrheit und Meinung »die Tatsachenwahrheit der Meinungsbildung den Gegenstand vorgibt und sie in Schranken hält« (Arendt 1994c, S. 343), kann eine strukturelle Leugnung der Tatsachen nur zur Entwirklichung führen.

Eine zentrale Schwierigkeit des politischen Handelns besteht darin, dass Tatsachenwahrheiten zwar erhellen, selbst aber nicht erhellt werden können, »[s]o wie es in der Natur des Lichts liegt, daß es Helle verbreitet, aber selbst nicht erhellt werden kann« (ebd., S. 343f.). Ihnen liegt eine eigentümliche Undurchsichtigkeit zugrunde, die im Zuge des organisierten Lügens noch undurchdringlicher wird. Die mit den Tatsachen verbundene Problematik führt in der Folge zu einem Konflikt zwischen Wahrheit und Politik, innerhalb dessen sowohl die Versuchung durch die Wahrheit als auch durch die Meinung möglich ist – ein Verstrickungszusammenhang des Lügens, wobei die Wirklichkeit dabei nicht mehr nur verdeckt, sondern vernichtet wird. Die moderne Lüge vernichtet die Verweisungen auf die unverborgene Tatsache und stellt sie dem Vergessen anheim.

Im Zusammenhang der Tatsachenleugnung und Imagefixierung stellen sich so folgende Fragen: Inwiefern sind diese Prozesse genau möglich und was bedeuten sie für die Problematik des Lügens? Warum zählt Arendt die Selbsttäuschung zur gefährlichsten Form des Lügens und betrachtet im Unterschied dazu andere Formen des Lügens als wesentlich für das freie Handeln? Schließlich stellt Arendt selbst die für sie »beunruhigendste Frage«:

»Wenn die modernen Lügen sich nicht mit Einzelheiten zufriedengeben, sondern den Gesamtzusammenhang, in dem die Tatsachen erscheinen, umlügen und so einen neuen Wirklichkeitszusammenhang bieten, was hindert eigentlich diese erlogene Wirklichkeit daran, zu einem vollgültigen Ersatz der Tatsachenwahrheit zu werden?« (ebd., S. 357)

In ihrem Aufsatz *Wahrheit und Politik* spitzt Arendt den Konflikt zwischen Wahrheit und Meinung dahingehend weiter zu, als dass im Vergleich zur Meinung als notwendigerweise das Politische charakterisierend, die Wahrheit als *zwingende* Gültigkeit beanspruchend verstanden wird. Sind Tatsachen »erst einmal als Wahrheit erkannt und anerkannt, so ist ihnen eines gemeinsam, daß nämlich ihr Gültigkeitsanspruch durch Übereinkunft, Diskussion oder Zustimmung weder erhärtet noch erschüttert werden kann« (ebd., S. 340). Daher befinden sich Wahrheit und Politik in einem notwendigen Konflikt,

»denn vom Standpunkt der Politik gesehen ist Wahrheit despotisch; und dies ist der Grund, warum Tyrannen sie hassen und die Konkurrenz mit ihr fürchten und warum andererseits konstitutionelle Regierungsformen, die den nackten Zwang nicht ertragen, mit ihr auch nicht auf bestem Fuße stehen« (ebd., S. 341).

Dieser Konflikt kann nun in mehrerer Hinsicht einem problematischen Verhältnis weichen, das nicht mehr den Kreislauf der Suche nach einem trefflichen, mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Urteil widerspiegelt. Entweder ist die Tatsachenwahrheit gegenüber der sich etablierenden Wahrheit gefährdet, wird verleugnet oder zu einer bloßen Ansicht unter anderen Ansichten erklärt – das heißt, sie wird gegenüber anderen Meinungen relativiert, oder die Formen des Denkens und der Mitteilung werden, im Glauben an *eine* erfahrene Wahrheit, im politischen Raum herrschsüchtig und exkludieren andere Meinungen – das heißt, sie hegemonialisieren den politischen Raum. Beide Dimensionen, sowohl Tatsachen in der politischen Auseinandersetzung zu relativieren und als bloße Ansicht zu bezeichnen als auch sich einer bestimmten Wahrheit zu ermächtigen und bestimmte Meinungen zur Notwendigkeit zu erklären, entsprechen

Formen der Lüge, da beides letztlich zu einer Verleugnung von Tatsachen führt.

Arendt erinnert beispielsweise an den Versuch der Sowjetunion, die Existenz Trotzki zu verleugnen, wozu letztlich Geschichtsbücher verbrannt und neu gedruckt werden mussten, die Trotzki Namen nicht mehr erwähnten. Tatsachen, wie dass Trotzki in der Russischen Revolution eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat, stehen Arendt zufolge immer in Gefahr, nicht nur auf Zeit, sondern möglicherweise für immer aus der Welt zu verschwinden. Tatsachen können öffentlich bekannt sein und trotzdem von derselben informierten Öffentlichkeit »zu Tabus erklärt beziehungsweise als das behandelt werden, was sie gerade nicht sind – nämlich als Geheimnisse«. So können unbequeme geschichtliche Tatbestände, »wie daß die Hitlerherrschaft von einer Mehrheit des deutschen Volkes unterstützt oder daß Frankreich im Jahre 1940 von Deutschland entscheidend besiegt wurde oder auch die profaschistische Politik des Vatikans im letzten Krieg« so behandelt werden, »als seien sie keine Tatsachen, sondern Dinge, über die man dieser oder jener Meinung sein könne«³⁰ (ebd., S. 336). Ebenso besteht die Möglichkeit, dass der Lügner aus Mangel an Macht seine Fälschung der Tatsachen nicht öffentlich als Wahrheit etablieren kann und daher erklärt, dies sei eben seine Ansicht von der Sache, für die er dann das Recht der Meinungsfreiheit in Anspruch nimmt. »Subversive Gruppen haben sich dieses Mittels häufig bedient, und in einer politisch ungeschulten Öffentlichkeit kann die daraus entstehende Verwirrung beträchtlich sein« (ebd., S. 352). Damit die Meinungsfreiheit nicht zur Farce wird, gehören glaubwürdige Informationen über die Tatsachen für Arendt notwendig zu ihr. Erst dann kann es unterschiedliche Meinungen geben, die sich auf gleiche Tatbestände beziehen und »sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sind« (ebd., S. 338f.). Da Fakten und Ereignisse auf glaubwürdige Zeugenaussagen angewiesen sind und durch Formen der Relativierung

³⁰ Arendt verweist darauf, dass sowohl Adenauer die Tatsache einer breiten deutschen Unterstützung Hitlers wie auch de Gaulle die Tatsache, dass Frankreich nicht ausschließlich zu den Siegern des Zweiten Weltkriegs zu rechnen ist, stets bestritten und beide »jahrzehntelang offenbare Unwahrheiten zur Grundlage ihrer Politik haben machen können« (ebd., S. 355).

schnell bedroht sind, tauchen sie auf und »verschwinden im Fluß der ewig wechselnden menschlichen Angelegenheiten« (ebd., S. 331). Die Chancen, dass sie, gehen sie erst einmal durch Vergessenheit oder Lüge verloren, wieder entdeckt werden, sind daher sehr gering.

Andersherum kann der Politiker vom Zwang der Wahrheit verführt werden und versuchen, durch die Konstruktion einer höheren Notwendigkeit »mit dem trostlosen Ungefähr fertig zu werden«. Platons gerechter Staat ist ein Beispiel dafür, ebenso Kants »verborgener Plan der Natur«, »der ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen als »ein System« begreift«, oder »Adam Smiths »unsichtbare Hand«, Hegels »List der Vernunft« oder Marx' Dialektik der materiellen Verhältnisse« (ebd., S. 344). Sich dieser Notwendigkeiten zu bemächtigen führt letztlich jedoch dazu, dass der Politiker den Bereich der menschlichen Angelegenheiten aus der Perspektive des Historikers sieht und die »menschliche Freiheit liquidiert, die ohne das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können undenkbar ist« (ebd.). Die Konstruktion der Notwendigkeit erzeugt demnach eine »optische beziehungsweise eine existentielle Illusion: Alles, was schließlich wirklich geschieht, schafft alle anderen, einer gegebenen Situation ursprünglich inhärenten Möglichkeiten aus der Welt« (ebd., S. 345); der Handelnde ist auf die Perspektive der Rückschau zurückgeworfen und kann sich nicht mehr vorstellen, dass selbst die Tatsachenwahrheiten auch anders hätten kommen können – eine Perspektive, die dem Handeln grundsätzlich entgegensteht, da es das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können nie ganz aus den Augen verliert. Die Leugnung anderer Möglichkeiten versuchte auch Thomas Jefferson, indem er in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung gewisse »Wahrheiten für zwingend evident« erklärte, »weil er verständlicherweise wünschte, dasjenige, worüber unter den Männern der Revolution grundsätzliche Einstimmigkeit herrschte, außerhalb aller Diskussion zu stellen«.

»Indem er jedoch erklärte: »Wir halten diese Wahrheiten für zwingend evident«, konzedierte er bereits, wenngleich ohne dessen gewahr zu werden, daß der Satz: »Alle Menschen sind gleich geschaffen«, nicht zwingend evident, sondern das Resultat eines Übereinkommens ist – daß mithin die Gleichheit der Menschen, sofern sie politisch relevant sein soll, eine Angelegenheit der Meinung und nicht »die Wahrheit« ist« (ebd., S. 349).

Angelegenheiten der Meinung sind in gewisser Weise eine Sache des *Geschmacks*, »und solche Geschmackssachen sind politisch von größter Wichtigkeit, weil es wenig Dinge gibt, durch die Menschen sich so grundlegend voneinander unterscheiden wie durch sie«. Erst das freie Übereinkommen, das seinerseits »durch diskursives und repräsentatives Denken zustande kommt« (ebd., S. 349f.), macht ihre Geltung aus.

Das durch Relativieren und Hegemonialisieren sich durchsetzende Lügen gleicht einem organisierten Manipulieren von Tatbeständen und Meinungen, das gegenüber der traditionellen Lüge ein neues Phänomen darstellt. Denn während die traditionelle Lüge beispielsweise in der Diplomatie oder in der Staatskunst eingesetzt wurde, um bestimmte Geheimnisse vor bestimmten Feinden zu bewahren, das Bewusstsein von wahr und falsch jedoch stets intakt blieb, betreffen die modernen Lügen keine Geheimnisse oder Motive, die immer noch Wahrheit werden können, sondern Tatbestände, die allgemein bekannt sind. Mit der modernen Lüge »sind wir im Osten durch das ständige Umschreiben der Geschichte, im Westen durch die Propagandakünste des ›image making‹ und durch das Verhalten der Staatsmänner nachgerade überall vertraut« (ebd., S. 355). Während Diplomaten beim Betrügen selbst nicht betrogene Betrüger waren, also nicht Opfer ihrer eigenen Lügen wurden, weil sie die Selbsttäuschung nicht zu fürchten brauchten, trifft dies gerade auf das organisierte, Massen erfassende Lügen der modernen Welt nicht mehr zu. Die Lüge reißt keine vereinzelte Lücke, die in der Rückschau aufgedeckt und korrigiert werden kann, sie erzeugt ein ›Image‹, beispielsweise eines Ereignisses, das »nicht wie ein Porträt dem Original schmeicheln, sondern es ersetzen« will, wobei »dieser Ersatz natürlich durch die Techniken der Massenmedien ungleich wirksamer in der Öffentlichkeit verbreitet werden [kann], als es das Original je von sich aus vermag« (ebd., S. 355). Alle diese Lügen sind im Gegensatz zu der noch von Kant und Augustinus scharf abgelehnten Notlüge oder der Lüge des Diplomaten potentiell gewaltsam, da »jedes organisierte Lügen dahin tendiert, das zu zerstören, was es zu negieren beschlossen hat. [...] So läuft der Unterschied zwischen traditionellen und modernen politischen Lügen im Grunde auf den Unterschied zwischen Verbergen und Vernichten hinaus« (ebd., S. 356). Denn was hierbei auf dem Spiel steht, ist »die faktische Wirklichkeit selbst« (ebd., S. 337). Dies beschreibt Arendt als »politisches Problem allererster Ordnung«, weil dadurch sowohl das

Vertrauen der Menschen in die Politik und das Politische als auch ihre Fähigkeit zu urteilen und zu handeln verloren gehen (vgl. ebenso Grunenberg 2003, S. 150). »Die Selbsttäuschung [ist somit] die gefährlichste Form des Lügens, und zwar sowohl für die Welt als auch für den Lügner« (Arendt 1994c, S. 357) selbst. Der Spaß, den die Schildwache sich machte, verdeutlicht insofern die Gefahr der Selbsttäuschung, als dass sich daran zeigt, wie »sehr unser Realitätsbewußtsein davon bestimmt ist, daß wir die Welt mit anderen teilen«, »welche Charakterstärke« also »dazu gehört, an Wahrem oder Erlogenen festzuhalten, an das andere nicht glauben oder das ihnen unbekannt ist« (ebd., S. 357f.). Je erfolgreicher der Lügner daher seine Lüge in der Welt platzieren kann, desto sicherer wird er das Opfer seiner eigenen Lüge und setzt die Wirklichkeit selbst aufs Spiel.

Arendt gibt weitere Anhaltspunkte auf eine durch das moderne Lügen ermöglichte Endgültigkeit und Vollständigkeit der Verschiebung des Wirklichkeitszusammenhangs. Sie beschreibt, wie »die Techniken der Geschäftsreklame tief in die innenpolitischen Propagandamethoden der Staaten eingedrungen sind, wo man den Völkern Meinungen, Gesinnungen und bestimmte politische Praktiken nicht anders verkauft als Seifenpulver und Parfums«. Dabei werden regelrechte Image-Trends gesetzt, die sich wie Produkte besonders gut verkaufen, sodass »die ersten Opfer dieser modernen Art zu lügen natürlich die Hersteller dieser Fiktionen selbst« sind. »Die bloße Vorstellung von der ungeheuren Zahl derer, die morgen schon bereit sein werden, ihnen ihre Produkte abzunehmen, ist überwältigend. Wie kann etwas nicht stimmen, wovon so viele überzeugt sind?« (ebd., S. 359). Diese Struktur der Täuschung umfasst dabei nicht ausschließlich Politiker, sondern ebenso »gigantische Interessenorganisationen«, die dafür sorgen, »daß sich eine Art von Staatsräson-Mentalität, die früher nur die Außenpolitik bestimmte [...] sich weiter Schichten der Völker bemächtigte«. Denn was schließlich folgt und in einer Freund-Feind-Sprache ausgedrückt wird, ist ein Kampf gegen die Gegner des Images selbst. Die neue Staatsräson-Mentalität fühlt sich »viel weniger durch den wirklichen Gegner und feindliche Interessen, deren Informationen ohnehin nicht akzeptiert werden, als durch Leute bedroht, die innerhalb der eigenen Gruppe darauf bestehen, von Tatbeständen und Geschehnissen zu sprechen, die dem ›image‹ nicht entsprechen«, sodass auch das »in der Politik so wichtige Unterscheidungsvermögen zwischen

Feind und Freund nicht mehr funktionieren« (ebd., S. 359f.) kann. Die modernen Täuschungskünste tendieren dazu, »außenpolitische Konflikte in innenpolitische zu transformieren, also z. B. einen internationalen Streit oder einen Kampf zwischen bestimmten gesellschaftlichen Gruppen zurückschlagen zu lassen auf das innenpolitische Leben der Nation oder die Verhältnisse innerhalb einer Klasse« (ebd., S. 360). Am Beispiel des Kalten Krieges zeigt Arendt auf, wie Täuschung ohne Selbsttäuschung gerade in heutigen Demokratien unmöglich geworden ist.

Die Gefahr der modernen Lüge liegt nun einerseits in der Vernichtung einer Wirklichkeit, indem konsequent Tatsachen durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden, Tatsachen also vergessen werden und nicht mehr zu bergen sind. Dabei wird ein hegemonialer Diskurs erschlossen, innerhalb dessen die Menschen »in einer von Tatsachen unbehelligten Welt leben« (Arendt 1972, S. 33; vgl. ebenso Brunkhorst 2004, S. 22). Das bedeutet andererseits jedoch nicht, dass – wie Nietzsche glaubte – »die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern daß der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird« (Arendt 1994c, S. 361). Die Vernichtung der Wirklichkeit ist also nicht gleichbedeutend mit einer Vernichtung von Wahrheit per se, sondern mit einer Vernichtung der Fähigkeit zur Unterscheidung und zur Beurteilung einer Situation im Sinne der Gemeinschaft. Daher ist »das sicherste Ergebnis der sogenannten Gehirnwäsche nicht eine veränderte Gesinnung, sondern jener Zynismus, der sich weigert, irgendetwas als wahr anzuerkennen« (ebd.). Die Fähigkeit, zu etwas Ja zu sagen, etwas anzuerkennen und danach zu handeln, ist zerstört. Die Vernichtung der Wirklichkeit bedeutet im Arendt'schen Vokabular der Zeit, dass Vergangenheit und Gegenwart ausschließlich von der Zukunft her verstanden und in einer für das Handeln zweckmäßigen, lügenhaften Art und Weise verändert werden, sodass

»man das, was ist, in seine ursprüngliche, gleichsam vor-wirkliche Potentialität zurückverwandelt und damit den politischen Raum nicht nur der stabilisierenden Kraft des Wirklichen beraubt, sondern in ihm auch den Punkt vernichtet, von dem aus man handelnd eingreifen kann, um zu ändern oder um etwas Neues zu beginnen« (ebd., S. 363).

Eine weitere Unterscheidung gegenüber der traditionellen Lüge macht Arendt, wenn sie darauf hinweist, dass es sich bei ihrer Betrachtung nicht um moralische Fragen handelt, sondern um die Beschreibung von Effekten und Transformationen (ebd., S. 360).³¹ Sie beobachtet jedoch, dass die öffentliche Meinung der Selbsttäuschung, »von der Lebenslüge bis zur grundsätzlichen Verlogenheit, [...] recht tolerant gegenübersteht, und diese Toleranz zumeist auf Kosten des souveränen, kaltblütigen Lügens« (Arendt 1994c, S. 358) geht, was sie angesichts der Gefahr der organisierten Lüge für unangemessen hält. Im Gegensatz zur das Handeln lähmenden und verunmöglichenden modernen Lüge macht die Fähigkeit, souverän zu lügen, und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern, die Fähigkeit zu handeln wesentlich aus. Etwas zu verändern, ohne imstande zu sein, »uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen, uns vorzustellen, daß die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind« und nicht in der für den Historiker charakteristischen Rückschau zu verharren, wäre unmöglich, sodass die bewusste Leugnung der Tatsachen und die Fähigkeit zu handeln nicht nur zusammenhängen, sondern auch »ihr Dasein derselben Quelle verdanken: der Einbildungskraft« (Arendt 1972, S. 8f.). Die Lüge gehört Arendt zufolge also zu den Modi des Handelns und ist nicht »menschlicher Sündhaftigkeit« geschuldet, sodass auch keinerlei »moralische Entrüstung sie zum Verschwinden bringen« kann. Vielmehr handelt es sich bei bewusster Unaufrichtigkeit um kontingente Tatbestände, also um Dinge, »denen an sich Wahrheit nicht inhärent ist, die nicht notwendigerweise so sind, wie sie sind«. Tatsachenwahrheiten sind zwar wahr, aber müssen geborgen werden und können im Hier und Jetzt keiner einzig richtigen Notwendigkeit gleichen. So macht Arendt darauf aufmerksam, dass wir

31 Grunenberg verweist ebenso darauf, dass Arendt ihren Leser damit überrascht, dass sie gerade und trotzdem sie sich eingängig mit totalitären Systemen beschäftigt hat, keine Maxime formuliert, die dem Handeln vorschreibt, die Wahrheit zu sagen. Im Gegenteil, unsere Fähigkeit zu lügen demonstriert viel eher die Freiheit menschlichen Handelns: »Politics – freedom – lie: Arendt surprises those who follow her thinking by not satisfying their expectations. She does not go back to the classical moral standards. Those would be represented by the maxim: After having failed, mankind must restore the rules of reason, eradicate the evil, and return to the good« (Grunenberg 2003b, S. 152f.).

»die Verhältnisse, unter denen wir leben und die uns bedingen, nur ändern [können], weil wir trotz aller Bedingtheit relativ frei von ihnen sind, und es ist diese Freiheit, die das Lügen ermöglicht und die gleichzeitig von ihm mißbraucht und pervertiert wird. Wenn es also, wie wir sahen, zum Wesen der Geschichtsschreibung gehört, das menschliche Geschehen aus dem Aspekt der Notwendigkeit zu verstehen und mißzuverstehen, so gehört es zum Wesen der Politik, die Möglichkeiten der Freiheit zu überschätzen« (Arendt 1994c, S. 353).

Damit rückt Arendt den Konflikt zwischen Wahrheit und Politik noch einmal ins Zentrum ihrer Betrachtung. Weit davon entfernt, die Lüge prinzipiell abzulehnen, ist für sie vielmehr die Struktur der Lüge aus der Perspektive des Politischen interessant, das sich durch die Spannung auszeichnet, trotz der stabilisierenden Kraft der Wirklichkeit im Sinne von Veränderung und Neubeginn handelnd einzugreifen. Diese Spannung auszuhalten und sich im leibnizschen Widerstreit der Meinungen zu bewegen, ohne die Integrität gegenüber der Wirklichkeit zu verlieren, ist die Kunst des politischen Handelns. Ihre Analyse der Lüge zeigt, dass »Macht ihrem Wesen nach niemals imstande ist, einen Ersatz für die Sicherheit und Stabilität der tatsächlichen Wirklichkeit zu bieten«. Denn obwohl Tatsachen verletzlich sind, sind sie gleichsam hartnäckig, da sie nicht rückgängig gemacht werden können. »An Hartnäckigkeit sind Tatsachen allen Machtkombinationen überlegen«, sodass eine Leugnung nicht zum Ersatz der Tatsachen, sondern ausschließlich zu Zynismus, Beliebigkeit und Politikverdrossenheit führen kann. Darin liegt die Gefahr des organisierten Lügens. Während also auf Tatsachen Verlass ist, entsteht Macht, wenn Menschen sich für ein bestimmtes Ziel zusammentun und organisieren, und verschwindet, wenn dies Ziel erreicht oder verloren ist. Dass die Erscheinung der Macht ebenso auf einer Lüge basieren und durchaus Teil der virtuellen Freiheit sein kann, ist erst einmal dahingestellt und wird nur dann zum Problem, wenn die Lüge zur organisierten Lüge wird und in der Konsequenz die Wirklichkeit vernichtet. Die Lüge wird also nicht als solche bewertet, sondern in Hinsicht auf die Struktur des Politischen, deren Lebendigkeit wesentlich von Pluralität, Freiheit und Macht abhängt. Da dieser Lebendigkeit notwendigerweise eine Unzuverlässigkeit innewohnt, kann das Politische

»weder der Wahrheit und der Wirklichkeit noch der Unwahrheit und jeweils erwünschten Fiktionen eine sichere Stätte bieten. Politisches Denken und Urteilen bewegt sich *zwischen* der Gefahr, Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar zu halten, und der anderen, es zu leugnen und zu versuchen, es aus der Welt zu lügen« (ebd., S. 363, eigene Hervorhebung, C.D.).

Und wieder ist es genau dieses *Zwischen*, um das es Arendt geht: zwischen Übersteigerung und Verleugnung, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Tatsachenwahrheit und Urteil, zwischen der einen und der anderen Ansicht, zwischen Wahrheit und Politik. In dieser Bewegung zu bleiben, die sich im Denken ebenso natürlich zeigt wie im gemeinsamen und freien Handeln, ist wesentlich für eine sinnreiche Aufschlüsselung des menschlichen Daseins, innerhalb dessen der Mensch für die Welt frei werden kann. Denn »im Grunde, politisch gesprochen, [geht] es nicht um uns; es geht um die *Welt*« (Arendt 2002b, S. 626), es geht um die *Sorge* um diese Welt, »und zwar die Sorge um eine so oder so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden« (Arendt 1993a, S. 24).

3.4 DIE ARENDT'SCHE LÜGE IM IDEENGESCHICHTLICHEN VERGLEICH

»Die Wahrheit ist keine Waffe. Benutzt man sie als solche, so wird sie stumpf oder zur Lüge. Jedes Wahre in einer Ideologie ist zur Lüge geworden.«
(Arendt 2002b, S. 621)

»Lüge: indiziert Freiheit von Tatsachen, dass wir uns nicht unbedingt auf den Boden der Tatsachen zu stellen brauchen.«
(ebd., S. 632)

In diesen beiden, kurz aufeinanderfolgenden Zitaten aus Arendts Denktagebuch tritt in Erscheinung, was ihre Konzeption der Lüge leistet. Es ist dies ein Doppeltes: Sie nimmt zum einen eine Revision, wenn nicht sogar Rehabilitierung der von Kant, Augustinus und Platon verwor-

fenen traditionellen Lüge – der *wahren Lüge* in den Worten Platons oder der *absichtsvollen Lüge* in den Worten Augustinus' und Kants – vor. Zum anderen entwickelt sie eine Konzeption der strukturellen oder auch *organisierten Lüge*, die sich klar von der traditionellen Lüge absetzt. So repräsentieren die oben zitierten Verwendungen der Lüge einerseits die Möglichkeit des freien Handelns und andererseits den aussichtslosen Versuch der Machtkonzentration mittels der Durchsetzung einer Wahrheit, die sich notwendig in eine Ideologie auf Kosten des freien Handelns verkehren muss. Auch hinsichtlich der Lüge wird also deutlich, dass es Arendt vorrangig um die Bedeutung des Handelns gegenüber dem Herstellen geht, ein Handeln, das sich maßgeblich an der Fähigkeit, gemeinsam zu urteilen und frei zu sein, orientiert. Was Arendt antreibt, ist die Frage: Was ist Politik? Damit ist der Versuch verbunden, den eigentlichen Sinn des Politischen, der für Arendt in der Freiheit und dem Handeln begründet liegt, theoretisch wiederzugewinnen (vgl. Magiera 2007, S. 41). Weniger von Bedeutung sind moralische Für und Wider der Lüge oder eine generelle Bewertung der Lügenproblematik. So erschließen sich zwei zentrale Betrachtungen auf die Lüge, die nur dem Anschein nach gegensätzlich sind: die Lüge als Beweis der menschlichen Freiheit und die Lüge als Bedrohung der menschlichen Wirklichkeit.

Innerhalb der strukturellen, organisierten Lüge fallen schließlich beide Dimensionen, die Versuchung durch die relativierende Meinung sowie die Versuchung durch die hegemonialisierende Wahrheit, zusammen; beide Dimensionen bilden einen Problemzusammenhang, der konstitutiv für den organisierenden Charakter dieser Lügenart wird. Am besten lässt sich diese Wirkungsabfolge an Platons *wohlmeinender Lüge* beobachten, die als ideengeschichtlich besonders einflussreiches Negativbeispiel in Arendts politischer Theorie gelten kann. Wie wir bereits gesehen haben, sind die Höhlenbewohner eben nicht wissend und wahrheitsfähig, sodass der Philosoph ihnen seine höhere Einsicht und seine Absichten über die sie betreffenden Dinge nicht offenlegen kann, da sie es nicht verstehen, sondern missdeuten und zu falschem, seine Absichten durchkreuzendem und eventuell gewaltsamem Verhalten neigen könnten. Also behält der Philosoph sein Wissen für sich und richtet lediglich Befehle an die ausführenden Unwissenden. Nach seinen Absichten befragt, darf der Philosoph

auch die Unwahrheit sagen, denn dies geschieht ja nur in bester Absicht und zum Guten der Belogenen. Die »Lüge in Worten« kann gegenüber denen, die aus »Wahnsinn oder Unverstand ein Unheil anzurichten versuchen« (Platon 2001, 382c), wie eine nützliche Arznei wirken.

Damit ist ein Strukturzusammenhang der Lüge geschlossen: Die sich in mindestens zwei Klassen gliedernde Gesellschaft zwischen Herrschenden und Beherrschten, also Wissenden und Tuenden, etabliert ein System der einspringend-beherrschenden Fürsorge, innerhalb dessen die Herrschenden sich am Zukunftsziel eines gerechten, guten Staates orientieren und die gegebenen Zeit- und Raumdimensionen in darauf zuarbeitende Mittel verkehren. Tatsachen werden geleugnet oder zu Meinungen erklärt, bestimmte Meinungen wiederum als wahr verkauft; die schließlich folgende Entscheidung über wahr und unwahr wird als Naturgesetz oder Notwendigkeit verschleiert und den Menschen *abgenommen* – wobei die im Politischen notwendig zur Meinung gewordene Wahrheit sich hinter der Maske der Fürsorge versteckt. Auf die Gedankenlosigkeit des *Um-zu*, des Modus des Herstellens, des bloßen Mittels zum Zweck zurückgeworfen, geht den Menschen innerhalb passiver, in weiten Teilen verschleierter Gehorsamsstrukturen der Zugang zum aktiven und kritischen Denken und Handeln verloren. Und wo Denken und Handeln fehlt, »gibt es keine Tiefe mehr, sondern *Verflachung*« (Arendt 2002b, S. 622), sodass die gegenwärtig Lebenden zunehmend haltlos zwischen Vergangenheit und Zukunft hängen; ihr Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen ist zerstört und so besteht kein Grund mehr, der Politik Vertrauen entgegenzubringen oder selbst politisch handelnd aktiv zu werden. Das Handeln im eigentlichen Sinn, nämlich als ereignishafter Neubeginn, der zu einer *gemeinsamen* Fortführung gebracht werden muss, wird abgelöst von Herrschen und Gehorchen. Es ist zum sinnentleerten Herstellen geworden, das nun maßgeblich gekennzeichnet ist durch seine *Anfangsvergessenheit*, die einer allgemeinen *Politikvergessenheit* gleichkommt (vgl. Marchart 2005, S. 78).

Auf Seiten der Herrschenden tritt – spiegelbildlich – ein Prozess der Selbsttäuschung ein, der bereits begonnen hatte, als sie ein bestimmtes Zukunftsziel im Hier und Jetzt verankerten, ohne es in gemeinsamer Einigung dem pluralen Geschehen der Welt zu überantworten. Aus

Angst vor dem beunruhigenden Moment des Zufalls und der Unkalkulierbarkeit menschlicher Bezugsräume wird das Medium der Kontrolle unabdingbar und Macht verkehrt sich in Gewalt. Denn die Wahrheit kann nur vom Einzelnen gefunden und gesagt werden, sie hat keine Macht und ist unfähig zu organisieren. »Erst wenn Viele sich auf eine Wahrheit *einigen*, wird sie zur Macht. Aber was dann Macht verleiht, ist das *Sich-darauf-Einigen*, nicht die Wahrheit als solche« (Arendt 2002b, S. 627). Bestrebt, die Wirklichkeit von der ihr innewohnenden Kontingenz der vielen Möglichkeiten zu befreien, entsteht eine strukturelle Neigung hin zu Theoretisierung und Abstrahierung, wobei die jeweilige Logik der Theorie, ihr Ausgangspunkt, ihre Systematik und ihr Ergebnis, eine festgeschriebene Folgerichtigkeit und *Notwendigkeit* aufweisen müssen. Die mit dem Begriff der Notwendigkeit letztlich untrennbar verkoppelte Wahrheit ist schließlich nur noch innerhalb bestimmter Denksysteme zu erfahren, deren Messkriterien lediglich selektiv durch Tatsachenwahrheiten erhellt werden. Die Tatsachenwahrheit kann nicht mehr das Kriterium des Denkens, gleichsam ihren Anfang bilden, sondern wird zum Ziel des Handelns, das sich zunehmend seine eigene Realität schafft, sie sich anpasst, sodass sie – in Absetzung von der *tatsächlichen* Welt – zu einer bloßen *Image*-Welt degradiert wird. Wesentlicher Grund für eine zunehmende Selbsttäuschung ist demnach die Umkehrung des Erhellungszusammenhangs der Tatsachenwahrheit: Die Sonne wird selbst erhellt und erleidet so Gefahr, selbst zu einem Mittel zum Zweck zu werden, zu einer Begründung von Gewalt gegenüber Andersdenkenden, die das jeweilige Image potenziell zu bedrohen vermögen.

Bereits unbehelligt gegenüber jeglicher Kritik aus der Bevölkerung ob der klaren Hierarchie zwischen Wissen und Tun, setzt sich die Ignoranz gegenüber anders lautenden Gegebenheiten fort und wird zu einer vollständig entwickelten Unfähigkeit, sich von der Wirklichkeit *treffen* zu lassen. Eine Welt bar jeden öffentlichen Denkens und Handelns ist eine äußerst unfreie Welt, ganz gleich wie frei die Menschen *innerlich* als Privatmenschen auch sein mögen und wie groß der Raum negativer Freiheit auch sein mag. Der öffentliche Raum als potenzieller Garant menschlicher Bezüge und der Möglichkeit, die Eigentlichkeit des menschlichen Daseins, seinen Sinn, aufzuschließen, entbehrt zu-

nehmend des mutigen, virtuosen Handelns des Ich-will-und-Kann. Notwendig auf das immer Gleiche unhinterfragbarer Regeln reduziert und mit fehlendem Zugang zu Wirklichkeit und Wahrheit, können Meinungen mit unterschiedlichen Gültigkeitsansprüchen nicht mehr voneinander unterschieden werden. Die eine Meinung ist so viel wert wie eine andere, eine Nivellierung, die selbst wiederum mit Begriffen wie Meinungsfreiheit oder gegenseitiger Toleranz begründet wird. Eindeutig kritische, Konventionen infrage stellende Meinungen werden exkludiert – so entsteht ein hegemonialer Raum, innerhalb dessen die Lebenssorgen und Souveränität der Einzelnen gegenüber den Zielen der Gemeinschaft an Wichtigkeit gewinnen.

Daher ist Platons *wohlmeinende Lüge* gemeinschaftszerstörend und das Gegenteil dessen, was Platon eigentlich erreichen wollte. Die platonische Lüge hat keine kurzen Beine, sie wird nicht über kurz oder lang entdeckt und kann die mit ihr verbundenen Ideale nicht realisieren, indem sie bestimmte Dinge verbirgt und andere in den Vordergrund stellt, sie vernichtet vielmehr Wirklichkeit und führt zu zweierlei Formen von Vergessen: Einmal werden Tatsachen vergessen, da es keine Augenzeugen gibt, denn »es ist nicht nur gefährlich, die Wahrheit zu sagen für den, der sie sagt; es ist auch gefährlich für den Bestand der Welt, wenn diese auf einer Lüge [...] aufgebaut ist« (ebd., S. 629). Zum anderen bedeutet die Legitimation der *wohlmeinenden Lüge*, dass das Politische nicht mehr Sache der Bürger ist und es zu einer Politikvergessenheit kommt, da das »Wesen der Wahrheit in die Vergessenheit entlassen [ist]«, weil »die Wahrheit als Richtigkeit und als Unverborgenheit in die ›Lebensgemäßheit‹ eingeebnet [und] beseitigt wird« (Heidegger 1997, S. 13). Das Politische, sprich das machtvolle Sich-Einigen auf eine öffentliche Entscheidung oder ein öffentliches Urteil und das damit verbundene kritische Denken und freie Handeln, ist der durch die Lüge korrumpierten Gemeinschaft entzogen.

Die strukturelle Lüge zeigt sich in einem Zusammenhang von Selbsttäuschung, der insbesondere auf zwei Formen der Lüge zurückgeht: *eine* Meinung tritt mit der *Maske* der *einen*, hegemonialisierenden Wahrheit auf und *ein* Herrschaftsanspruch tritt mit der *Maske* der alle anders gearteten Meinungen relativierenden Fürsorge auf. Was anfänglich lediglich sprachlich verdeckt und verbirgt, vernichtet in

der Konsequenz; für Arendt der wesentliche Unterschied zur traditionellen Lüge.

Demgegenüber versteht Arendt den moralischen Aufschrei nicht, der entsteht, sobald *souverän* und *kaltblütig* gelogen wird. Da Handeln für sie jenseits von Regeln stattfindet und sie hinsichtlich der virtuoson Freiheit Machiavelli nahesteht, kann davon ausgegangen werden, dass sie Platon auch hierbei kritisiert und Nietzsche insofern folgt, als dass auch für sie die traditionelle Lüge eine bestimmte gesellschaftliche Funktion erfüllt, die selbst hinter der Moral zurücktritt, in gewisser Weise von ihr verdunkelt und verschleiert wird. Denn nachdem Nietzsche die Moral bereits mit dem Sicherheits- und Kontrollbedürfnis der Herrschenden identifiziert hat, ist es für ihn nur noch eine notwendige Konsequenz, dass die Lüge gesellschaftlich diffamiert werden muss, aus Argwohn gegen das Anderssein, gegen die Gefahr der Kritik und der kontroversen Perspektiven.³² Die auf

32 Klaus-Jürgen Bruder weist in seiner maßgeblich an Lacan orientierten, jedoch der Arendt'schen Perspektive nahestehenden Analyse ebenso auf die moralisierende Funktion der Lüge hin, und schließt daraus, dass »die Lüge nicht ein Problem des einzelnen Lügners, sondern der Gesellschaft« (Bruder 2009, S. 10) ist, die auf die Lüge als strukturelle Bedingung ihrer hierarchischen Existenz zurückgreifen muss. Innerhalb dieser Struktur muss die Lüge diffamiert werden, weil nicht die Mächtigen sich der Lüge bedienen, sondern maßgeblich die Schwächeren, um »der Durchsetzung des Willens des anderen eine Grenze zu setzen. [...] Die Macht des Stärkeren stößt an ihre Grenze an der Lüge des Schwächeren, Unterlegenen: Lüge als die ›Waffe des Schwachen‹ wie der Volksmund weiß. Es ist weder Feigheit, sich dieser Waffe zu bedienen, noch ist es Mut, auf diese Waffe zu verzichten. Es ist die realistische Angst des Schwächeren vor den Folgen des Widerstands gegen die überlegene, überwältigende Macht, die realistische Antwort auf das Ungleichgewicht der Macht« (ebd., S. 20). In der Lüge kann Widerstand beginnen und sich die Freiheit des Handelns äußern, muss sie aber nicht. Die Lüge kann auch lediglich gesellschaftliche Erwartungen erfüllen und gesellschaftliche Zustände affirmieren. Die moralische Verurteilung der Lüge jedoch will die prinzipielle Möglichkeit der Regelkritik, die »Möglichkeit, sich dem Willen des Mächtig(er)en zu entziehen, abschneiden, die Möglichkeit des Rückzugs aus dem Bereich des Kontrollierbaren versperren, die Möglichkeit des Verschweigens gegenüber dem öffentlich Sichtbaren: ein Versuch, das Ungleichgewicht der Macht wieder herzustellen, indem man die ›Waffe des Schwächeren‹ delegitimiert« (ebd., S. 20f.). Dieser Gesamtzusammenhang der moralischen Verurteilung gegenüber einer Sache, um die es nicht erstrangig geht, das heißt, die Lüge zum Zwecke der herrschenden Gewalt moralisch zu diffamieren, verbirgt selbst etwas und »entspricht bereits der Struktur der Lüge« (ebd.).

der Lüge fußende Gesellschaft benötigt so die Lüge der moralischen Verurteilung derselben, um die willkürliche Kodifizierung und Ver-gesetzlichung von menschlichen Relationen zu verschleiern und dem menschlichen Zugriff zu entziehen. Die *wahre Lüge* Platons deutet auf das, was zum Zusammenbruch dieser Struktur führen kann, auf das außermoralisch Regellose, das gemäß Arendt im gemeinsamen Handeln zu Macht und Freiheit führen kann. Sowenig Arendt also Nietzsches Subjektivierung der Macht und seiner Vereinheitlichung von Macht und Wahrheit folgt, umso stärker stimmt sie seiner Konzeption der strukturellen Lüge zu. Nicht der Wille zur Macht orientiert sich an der Wahrheit und wird eins mit ihr, sondern die wirklichen, menschlichen Bezüge orientieren sich im Denken und Handeln an der Wahrheit als Kriterium und Anfang. Innerhalb der Wirklichkeit kann jedoch niemand Wahrheit verkörpern, sondern immer nur trefflich entscheiden, machtvoll in Erscheinung treten und neue Tatsachen schaffen. Dem Konflikt zwischen pluraler Perspektivität und Entscheidung hält Nietzsche daher nur begrenzt stand, seine Bewegung ist die eindimensionale Bewegung unterschiedlicher Willen zur Macht, während Arendt die Bewegung in der zirkulären Spannung ansiedelt, die sich *zwischen* Wahrheit und Politik, dem Einzelnen und der Vielheit auf-tut.

Auch hinsichtlich einer Umwertung der »Zweckethik« folgt Arendt Nietzsche und Machiavelli. Nicht die Absicht – eine private, ausschließlich im Innerlichen angesiedelte Gegebenheit – ist entscheidend, sondern die Tat und Wirkung einer wie auch immer motivierten Handlung. Wer tut oder sagt was gegenüber wem und mit wessen Unterstützung, welche Möglichkeiten werden durch bestimmte Entscheidungen erschlossen oder verdeckt – dies sind die zentralen Fragen, die Arendt von Kant und Augustinus unterscheidet und sie in die Nähe Machiavellis und Nietzsches rücken lässt. Die Lüge als Modus des Handelns wird nicht kategorisch abgelehnt, sondern kann im Gegenteil an der Erschaffung neuer Möglichkeiten beteiligt sein. Eine interessante Parallele gegenüber Kant und Augustinus ergibt sich allerdings hinsichtlich Arendts Wahrheitsbegriffs. Denn obwohl Arendt beiden Theoretikern dahingehend nicht zustimmen kann, die Lüge als Entscheidung für eine primitive Natur und den teuflischen Vater des Bösen zu betrachten und die Welt hinsichtlich eines bestimmten Gottes oder der Menschheit als Ganzer

zu moralisieren, lokalisiert sie die Wahrheit in einer ähnlichen Distanz-Nähe-Relation gegenüber der menschlichen Welt. Die Wahrheit liegt für Arendt zwar nicht explizit im Gesetz, der Menschheit oder Gott, doch liegt sie im Ereignis, das ein Anfang war und heute einer Tatsache gleicht. Indem ihr Gottesbegriff die göttliche Schöpfung als das erste Initial für die Möglichkeit der menschlichen Anfänge und der menschlichen Pluralität setzt und sich für sie die Wahrheit im machtvollen Sich-darauf-Einigen zeigt, also innerhalb eines nicht aktualisierbaren Moments, der sofort wieder durch die Verborgenheit verdunkelt wird, ergeben sich konzeptuelle Gemeinsamkeiten mit Heidegger, jedoch insbesondere auch mit Augustinus und Kant. Heideggers Interpretation von Platons Höhlengleichnis, innerhalb derer er die Wandlung des Wahrheitsbegriffs von der *Unverborgenheit* zur *Richtigkeit* nachweist und die heute nur noch existierende kontradiktorische, notwendige Unterscheidung von *wahr* und *falsch* kritisiert, teilt Arendt uneingeschränkt. »Dein Wahrheitsbegriff ist einzig«, schreibt Arendt an Heidegger, »weil er eben mit Notwendigkeit nichts zu schaffen hat« (Arendt und Heidegger 1998, S. 163). Ihre Perspektive gegenüber Augustinus und Kant ist ambivalent. Während sie Augustinus' Anfangsbegriff rezipiert und sicherlich hinsichtlich des Argumentes zustimmen würde, dass Wahrheit für die Menschen ohne Bezug auf das distanziert Göttliche unerfahrbar ist, kritisiert sie die durch ihn vorgenommene Trennung zwischen Können und Wollen und die Abwendung des Menschen von der irdischen Welt. Kant wiederum ist für Arendt entscheidend, insofern er verstanden hat, dass es absolute Wahrheit für den Menschen nicht geben kann, da sie die öffentliche Freiheit vernichten würde. Doch obwohl Kant den für Arendt wichtigen Begriff der Urteilskraft entwickelte und sie an dieser Stelle die Verbindung zwischen Sokrates und Kant herstellt, bleibt sein kategorischer Imperativ problematisch, da er

»in seiner Absolutheit den zwischenmenschlichen Bereich, der seinem Wesen nach aus Bezügen und Relationen besteht, auf etwas festlegt, das seiner grundsätzlichen Relativität widerspricht. Gerade weil Kant die Wahrheit im praktischen Verstande etablieren wollte, kommt die Unmenschlichkeit, die dem Begriff der einen Wahrheit anhaftet, bei ihm besonders klar zum Ausdruck; es ist, als hätte er, der den Menschen im Bereich des Erkennens so unerbittlich auf seine Eingeschränktheit verwiesen hatte, es nicht ausge-

halten zu denken, daß er auch im Handeln es nicht einem Gotte gleich tun könne« (Arendt 1960, S. 45).

Während Kant also mit dem Begriff des kritischen Denkens und einer *erweiterten Denkensart* unter Einbeziehung der Urteilskraft für Arendt einen Ausweg aus der Alternative zwischen objektiver Erkenntnis *einer* Wahrheit und der angeblich subjektiven Beliebigkeit der Urteile in den vielfältig unterschiedlichen Meinungen anbietet, scheint es, als könne auch Kant im Bereich des Handelns der Versuchung nicht widerstehen, die Welt zu ordnen und sie der Zufälligkeit des Handelns und der menschlichen Natalität zu entziehen.

Arendt unterstreicht den Anfang als wesentliches Prinzip von Handeln und Denken, das in den natürlichen Lebensumständen der Menschen begründet liegt: der Geburt, der gegenseitigen Abhängigkeit, der wundersamen Ereignisse natürlicher Entwicklung, der Schöpfung der Welt, *vor der es niemand gab*. Hans Saner nennt dieses Denken der Natalität »kühn, um nicht zu sagen halsbrecherisch«, da es eine Metaphysik des Anfangs darstellt, die Arendt »mit einem ontischen Geschehen, dem Geborenwerden [verknüpft], aus ihm eine ontologische Struktur [erschließt], die Natalität, auf die sie eine Metapher, die zweite Geburt als politisches Handeln, pflöpft. All dies wird nun zur scheinbar homogenen Grundlage einer neuen politischen Theorie« (Saner 1997, S. 109). Die häufig geäußerte Kritik der, wie Saner meint, »Schulphilosophie«, gemäß derer sich Arendt in zirkuläre Widersprüche verstrickt, die sie in keinem logischen System entwirren kann, laufe jedoch ins Leere. Arendts

»Vorgehen erwächst nämlich der Einsicht, daß das Problem des Anfangs eine ›logisch unlösbare Aufgabe‹ ist und bleibt. Man könnte zwar schweigen, aber dann bliebe der existentielle Schock, daß in jedem Anfang der Abgrund der Willkür liegt« (ebd.).

Marchart beschreibt Sinn und Gehalt des quasi-transzendentalen Denkens Arendts, das sich in der Verkettung von Natalität, Pluralität und Handeln zeigt, dahingehend, dass nur, weil es in ihrem Modell diese kategoriale und einfach zu findende Stelle gibt,

»die die Abwesenheit eines ultimativen Grundes markiert, es uns in eine Welt der Freiheit und nicht in eine der Determination [entlässt ... Die Fähigkeit des Neuanfangs] ist dem quasi-transzendentalen ›Wunder‹ des *initium* geschuldet, das der Handelnde, nach Arendt, selbst ist: Anfang des Anfangs« (Marchart 2005, S. 44).

Die logisch unlösbare Aufgabe des Anfangs ist vergleichbar mit dem Problem der Tatsachenwahrheit. Denn, auch wenn Generationen von Historikern und Geschichtsphilosophen die Unmöglichkeit bewiesen haben, reine Fakten zu etablieren, und vielmehr zeigten, dass historische Tatbestände nach bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt werden, sodass sie als eine Geschichte in einer bestimmten Perspektive Kohärenz finden, die sich nicht zwangsläufig aus den Vorgängen ergeben muss, »kann damit keineswegs bewiesen werden, dass es Tatbestände überhaupt nicht gibt«. Das hätte zur Folge, dass »nach Belieben mit [...] Tatsachenmaterial verfahren« und »die Unterschiede zwischen Tatsachen, Meinungen und Interpretationen verwischt« (Arendt 1994c, S. 339) würden. Gerade das Problem der Tatsachenfeststellung macht den zentralen Konflikt des Politischen aus, eine *logisch unlösbare Aufgabe*, die sich immer wieder von Neuem stellt, da jedes Urteil, jede Entscheidung im Moment der Äußerung bereits wieder prekär werden muss. Ein Urteil kann Wahrheit niemals konservieren, sondern immer nur im Sich-darauf-Einigen zum Vorschein bringen. Seine Aktualität verschwindet bereits zum Zeitpunkt seiner Bekanntgabe angesichts der Pluralität menschlichen Handelns und Denkens, die endlose und außerhalb der jeweils etablierten Ordnung stattfindende Denk- und Handlungsprozesse immer wieder neu anstößt. Der hierbei entscheidende außermoralische Standpunkt sowie der mit dem Politischen einhergehende Konflikt zwischen Wahrheit und Meinung sind es auch, die Ronald Beiner als Herausgeber von Arendts *Das Urteilen: Texte zu Kants politischer Philosophie* missversteht oder nicht erkennt, wenn er ihren Wahrheitsbegriff an eine »verkehrte Darstellung der Beziehung zwischen Urteil und Wahrheit« (Beiner 2004, S. 133) gebunden sieht und einer Habermasschen Lesart von Konsensstreben unterwirft. Auch wenn ihre strikte Trennung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheit kritisiert werden kann – die jedoch nicht einmal den Schwerpunkt ihres

Wahrheitsverständnisses ausmacht – verfehlt Beiners Vorwurf, Arendt dichotomisiere Wahrheit und Politik, die Komplexität der Arendt'schen Theorie. Wahrheit befindet sich nicht außerhalb von Meinung und Politik, beide Bereiche sind sich nicht entgegengesetzt (vgl. ebd., S. 143ff.), da die Meinung auf Wahrheit *zielt*. Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, die über die Sinnsuche des Denkens und Handelns zu trefflichen Urteilen – dem zweiten wesentlichen Kriterium der Meinung – werden können (vgl. Newman 2004, 153ff.).

Die Auseinandersetzung mit Eichmann veranschaulicht wie keine andere in Arendts Schriften, wie wichtig ihr das notwendig konflikthafte Zusammenspiel von Urteilskraft und der auf Tatsachen und Pluralität aufbauenden Wirklichkeit ist. In der Diskussion des Falles Eichmann kann sie zeigen, dass die große Mehrheit derjenigen, die den Nationalsozialismus verwirklichten, keine sadistischen Monster oder unverbesserliche Folterer waren, sondern normale Menschen, die die Unfähigkeit verband, die Wirklichkeit zu verstehen und danach zu urteilen. Ohne eigentlich dumm zu sein, legte Eichmann eine »schiere Gedankenlosigkeit« (Arendt 2007b, S. 57) an den Tag und gehörte zu jener Gruppe von Verbrechern, von denen Dostojewski in seinen Tagebüchern berichtet, dass kein einziger »bereute oder sein Unrecht zugab«, einer Gruppe, »die es sich nicht leisten kann, der Wirklichkeit ins Gesicht zu sehen, weil das eigene Verbrechen aus ihr nicht mehr wegzudenken ist« (ebd., S. 134). Julia Kristeva kommt daher zu dem Schluss, dass Arendt die verbrecherischen und anormalen Elemente des NS-Regimes weitaus weniger beschäftigten,

»als das von Eichmann zum Ausdruck gebrachte Gefühl einer ›Pilatusschen Zufriedenheit‹, das die meisten Nazis und deren Kollaborateure mit ihm teilten: ›*Wer war er, um sich ein Urteil anzumaßen?*‹ Diese Art von Perversion – in Arendts Augen das schlimmste von Allem – impliziert eine Pervertierung des kategorischen Imperativs und des ihm zugrundeliegenden Urteils; Eichmann bog sich die ›Kantische Formel‹ zurecht: ›Seine Schuld war sein Gehorsam, und Gehorsam werde doch als Tugend gepriesen.« (Kristeva 2004, S. 127f.)

In Anbetracht der Schrecken gegenüber dem Leben vieler Menschen und der mit dem Totalitarismus notwendig verbundenen Durchsetzung einer bestimmten Wahrheit, unterscheidet Arendt zwischen Gut und Böse.

»Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Es widersetzt sich dem Denken, wie ich gesagt habe, denn das Denken versucht in die Tiefe, zu den Wurzeln zu gehen, und in dem Augenblick, in dem es sich mit dem Bösen befaßt, wird es vereitelt, denn da ist nichts zu finden. Das ist seine Banalität. Tief aber und radikal ist immer nur das Gute« (Arendt, zitiert nach Young-Bruehl 1991, S. 507).

Die bisherige Analyse läßt, obwohl Arendt selbst zu dem Verhältnis von Lüge und dem Guten oder Bösen nichts sagt, darauf schließen, dass insbesondere die wirklichkeitsvernichtende, organisierte Lüge mit einem an der Oberfläche weiterwuchernden Pilz verglichen werden kann – die organisierte Lüge ist damit *extrem*, *flach* und *banal*.

Es läßt sich also sagen, dass Arendt die Gefahr, aber auch die Möglichkeit der Lüge von der Fähigkeit abhängig macht, zwischen wahr und unwahr zu unterscheiden, also einen Wirklichkeitssinn zu besitzen und sich immer wieder von der Wirklichkeit treffen zu lassen. Es geht daher nicht notwendig darum, sich politisch zu engagieren oder militant zu sein, sondern darum,

»das Allgemeine wieder mit dem Besonderen zu verbinden, zu werten und zu entscheiden. Das ist es, was der Totalitarismus zerstört hat. [...] Es geht darum, den politischen Raum, in dem Denken als Mittel zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse gebraucht wird, mit dem Dialog des Denkens zu füllen« (Kristeva 2004, S. 130).

4 DIE BEDEUTUNG DER LÜGE FÜR DAS VERHÄLTNISS VON SICHERHEIT UND FREIHEIT

*»Sicherheit und Freiheit hängen untrennbar zusammen. Sie sind zwei Seiten einer Medaille. [...] Sicherheit und Freiheit bezeichnen die Unversehrtheit der Rechtsgüter, erstere im Verhältnis zu Privaten, letztere im Verhältnis zur öffentlichen Gewalt. Unter dem ersten Aspekt hat der Staat Übergriffe anderer zu verhindern, unter dem zweiten selbst Übergriffe zu unterlassen. [...] Um aber effektive Sicherheit herzustellen, muß [der Staat] im Konfliktfalle positive Leistungen der Gefahrenabwehr und des Rechtsschutzes erbringen. Der Staat erfüllt seine Sicherheitsaufgabe nicht schon durch den Erlaß von Gesetzen, sondern erst durch deren wirksamen Vollzug.«
(Isensee 1983, S. 21)*

Isensee lieferte mit seinem Vortrag *Das Grundrecht auf Sicherheit*, aus dem dieser Auszug stammt, eine zentrale Konkretion des Verhältnisses von Sicherheit und Freiheit im modernen liberalen Staat, auf die Verfassungsrechtler und Politiker gleichermaßen zurückgreifen. Er kommt zu einem Ergebnis, das mit Foucaults Gouvernementalitätsstudien übereinstimmt: Sicherheit und Freiheit hängen untrennbar zusammen. Nachdem jedoch ein maßgeblich liberales Freiheitskonzept in Anlehnung an die Ideale des *Laissez Faire* deutlich wurde, stellte sich die Frage, inwiefern die Beobachtungen der entgrenzenden, präventiven Wirkung der Sicherheitsdispositive im Einklang oder Widerspruch dazu stehen. Es zeigte sich, dass gerade ein Kalkül von Sicherheit, also davon, im Konfliktfall effektiv Sicherheit herzustellen, den neuen, liberalen Machttyp, von dem Foucault und auch Isensee sprechen, zu-

allererst ermöglicht und organisiert. Da die Grundvoraussetzung der so gefassten Freiheit ihre eigene Bedrohung impliziert, legitimiert das freiheitliche Ziel des Nichteingreifens ein sicherheitsbegründetes Eingreifen vonseiten der Staatsgewalt. Innerhalb dieses liberalen Machttyps sieht Foucault nun jedoch die Sicherheitsdispositive und nicht die Freiheit im Vordergrund, wenn er von einer Sicherheitsgesellschaft spricht, von einem Sicherheitsvertrag, der zwischen verschreckten Untertanen und Regierenden immer wieder abgeschlossen wird und so das Grundgerüst dieser neuen freiheitlichen Ordnung bildet. Foucaults Beobachtungen verbleiben jedoch auf einer genealogischen Ebene und werfen die Frage auf, welche weiteren oder ergänzenden Strukturvoraussetzungen die offensichtlich zutage tretenden Widersprüche und Spannungen zwischen Freiheit und Sicherheit begründen. Lässt es sich so ohne weiteres sagen und im liberalen, freiheitsstaatlichen Denken begründen, dass Freiheit und Sicherheit untrennbar zusammenhängen und nicht in einem Gegensatz zueinanderstehen?

Die Spur der Lüge scheint zunächst, vor allem aufgrund ihres landläufigen Verständnisses als absichtsvolles Handeln, ungeeignet oder nur mit äußerster Schwierigkeit verfolgbar zu sein, schon allein, da sich ein Beweis für lügenhaftes Handeln kaum erbringen lässt. Außerdem verweist die moralische Konnotation des Begriffs in vielerlei Hinsicht selbst auf eine Lüge der notwendigen Affirmation gesellschaftlicher Strukturen, die den Begriff wiederum problematisch erscheinen lässt. Gleichzeitig fasst der Begriff der Lüge jedoch auch eine strukturelle Doppelbödigkeit zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, die bei der Betrachtung des spezifischen Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit von Belang sein könnte.

Dass außerordentliche, außergesetzliche Maßnahmen nicht als Willkür oder Machtmissbrauch erscheinen, sondern als Ausdruck von Fürsorge, hatte bereits Foucaults, der diese Doppelbödigkeit thematisiert, aufgezeigt. Daran anschließend stellt sich sofort die Frage, von welcher Fürsorge hier eigentlich gesprochen werden kann. Bezieht man die heideggerische Unterscheidung ein, wird sehr schnell deutlich, dass es sich bei den Sicherheitsdispositiven um die einspringend-beherrschende Fürsorge handelt, die im Sinne der Freiheit dieselbige entzieht. Damit Freiheit als individuelle Autonomie und natürlicher Prozess ökonomischen Handelns *hergestellt* werden kann, müssen Bedrohungen frühzeitig

eingeschätzt und präventiv verhindert werden. Dadurch sind beide Diskurse nebeneinander möglich: der Diskurs der staatlichen Genügsamkeit und Zurückhaltung einerseits und der Diskurs der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Eingriffes andererseits. Beide Diskurse verweisen in ihrer Widersprüchlichkeit jedoch auf ein Verkehungsverhältnis, das Arendt im Zusammenhang mit Macht und Gewalt herausstellt. Wird Macht zum Zweck von Gewalt, verkehrt sie sich vollständig in Gewalt; ein Herrschaftsverhältnis ist geschaffen, innerhalb dessen plurale Verständnisse von Macht *einer* bestimmten, notwendig erscheinenden Logik- und Abstraktionsstruktur weichen. Die Frage ist, inwiefern die Analyse von Gewalt und Macht auch für Sicherheit und Freiheit gelten kann. Geht mit dem Herstellungsverhältnis beider Begriffe eine Hegemonialisierung der Freiheit durch die Sicherheit einher? Und inwiefern lassen die im Zusammenhang mit Foucault und Isensee erörterten Widersprüche auf Formen der Selbsttäuschung schließen? Kann die Konzeption der organisierten Lüge als Selbsttäuschung überhaupt zu einer Erhellung des Begriffsverhältnisses beitragen?

Im Folgenden soll anhand der Debatte zwischen dem Bundesverfassungsgericht und dem Bundesministerium des Inneren erläutert werden, inwiefern in der aktuellen Auseinandersetzung um Sicherheit und Freiheit in Wirklichkeit eine Problematik der organisierten Lüge vorliegt. Es wird anhand des bisher Herausgearbeiteten geprüft, inwieweit sich die Phänomene der Meinung mit der Maske der Wahrheit sowie der Herrschaft mit der Maske der Fürsorge zeigen, in welcher Hinsicht das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit in der aktuellen Debatte also einer Struktur der organisierten Lüge folgt.

4.1 DIE ROLLE DER LÜGE IN DER SICHERHEITSDEBATTE ZWISCHEN BUNDESINNENMINISTERIUM UND BUNDESVERFASSUNGSGERICHT

Ende 2007 hielten Innenminister Wolfgang Schäuble in Karlsruhe und kurze Zeit darauf Verfassungsrichter Udo Di Fabio in Berlin jeweils Grundsatzreden über Möglichkeiten des Umgangs mit neuen Sicherheits Herausforderungen wie der Auflösung von Grenzen, asymmetri-

schen Kriegen, extremistischen Tendenzen innerhalb und außerhalb Deutschlands, sowie der zunehmend global agierenden Informationsgesellschaft (vgl. Di Fabio 2007; Schäuble 2007). Die beiden Reden stellen insofern Grundsatzreden dar, als dass sie erstens einen jahrelangen – und bis heute andauernden – Konflikt zwischen Bundesregierung und Bundesverfassungsgericht widerspiegeln und zweitens das in diesem Zusammenhang existierende Meinungsspektrum zwischen Regierung einerseits und Opposition innerhalb und außerhalb der Regierung andererseits abbilden (vgl. Bahnert 2007; Biermann 2007; 2008; Hofmann 2007; Rosenbach 2008).

Schäuble stellt in seiner Rede die These auf, dass nationale Rechtsordnungen sowie internationales Recht neuen Formen der Bedrohung nicht mehr gerecht werden und ein Ausbau der geheimdienstlichen Befugnisse sowie der Zusammenarbeit zwischen Polizei und Bundeswehr notwendig sei. Seine Rede kann, in diesem wie in allen weiteren die Sicherheitsdebatte betreffenden Punkten, als paradigmatisch für die Haltung der Bundesregierung zuerst unter Bundeskanzler Gerhard Schröder und später unter Bundeskanzlerin Angela Merkel betrachtet werden (Spiegel Online 2007; Tagesspiegel 2007) und wurde unter Juristen als ebenso paradigmatisch hinsichtlich ihrer Argumentation, das Recht auf Sicherheit zum Verfassungsrang zu erheben, bewertet (vgl. Kötter 2008; Middel 2007; Wörner 2009). Mehr noch, die in der Rede hervortretende Begründungsstruktur einer Anpassung rechtsstaatlicher Mittel an Formen der Bedrohung des Rechtsstaats scheint nahtlos an den in den 80er und 90er Jahren herausgebildeten Präventionsstaatsdiskurs anzuknüpfen, der sich selbst wiederum maßgeblich auf den Kontaktsperrebeschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1978 beruft, gleichwohl dieser einer völlig anderen Logik entstammte: Während der Präventionsstaatsdiskurs im Urteil eine Zementierung des Verfassungsrangs von Sicherheit sieht, kann das Urteil aus der Perspektive der Zeit lediglich als Entschuldigung für eine mögliche Rechtsverletzung durch den Staat eingeschätzt werden, die dann eintritt, wenn der Staat sich wie im Zusammenhang mit der Kontaktsperre, gemäß Urteil, selbst in einer Lage der Notwehr befinde.

Schäuble greift jedoch lediglich die im juristischen Schrifttum maßgeblich durch Isensee in den 80er Jahren begründete Präventionsstaatsargumentation auf, wenn er die Begründung eines expliziten Staatsziels

der Sicherheit in diesem Urteil verortet und wesentliche Teile daraus in seiner Rede zitiert:

»Auch unter dem Grundgesetz hat die Wahrung von Sicherheit und damit von Rechtsfrieden Verfassungsrang. Eines expliziten Staatsziels Sicherheit bedarf es hierfür nicht. Es wäre – so das Bundesverfassungsgericht – eine ›Sinnverkehrung des Grundgesetzes, wollte man dem Staat verbieten, terroristischen Bestrebungen [...] mit den erforderlichen rechtsstaatlichen Mitteln wirksam entgegenzutreten. Die Sicherheit des Staates als verfasster Friedens- und Ordnungsmacht und die von ihm zu gewährleistende Sicherheit seiner Bevölkerung sind Verfassungswerte, die mit anderen im gleichen Rang stehen und unverzichtbar sind, weil die Institution Staat von ihnen die eigentliche und letzte Rechtfertigung herleitet.« (aus dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Kontaktparbeschluss von 1978, in Schäuble 2007).

Auch seine auf Hobbes und Locke verweisende Staatslehre spart nicht mit Anleihen in Isensees Schriften. Während Hobbes das staatliche Gewaltmonopol mit dem Ziel legitimiert habe, »ein Leben in Sicherheit zu ermöglichen«, habe Locke später »die freiheitssichernde Funktion von Recht und Gesetz hervorgehoben«. Damit seien »Freiheit und Sicherheit nicht – wie bei Hobbes – Gegensätze, sondern bedingen einander« (ebd.) und werden in der Rechtsstaatlichkeit verbunden. Kritischen Stimmen wirft Schäuble vor, bei Hobbes stehengeblieben zu sein und einen Gegensatz zu konstruieren »zwischen der an Freiheit und Autonomie des Einzelnen orientierten Logik des liberalen Rechtsstaats und der an Sicherheit und Effizienz orientierten Logik eines dem Rechtsstaat entgegengesetzten Präventionsstaates« (ebd.). Sicherlich sei die Balance zwischen Freiheit und Sicherheit nicht immer einfach herzustellen, Sicherheit sei ohne Freiheit und Freiheit ohne Sicherheit jedoch nicht zu haben, daher »ist sorgfältige Ausrarierung und Abwägung nötig«, was »vor allem Sache des Gesetzgebers ist« und »zuvorderst in den Formen des Rechts durch den Gesetzgeber zu erfolgen hat«. Freiheit kann daher nur »rechtlich geordnete Freiheit« sein, worunter einerseits die »Disziplinierung des Staates durch die Grundrechte« (ebd.) und andererseits die Verhinderung ihrer Verletzung durch Dritte gewährleistet werden müsse – eine Einschätzung, die ebenfalls in Isensees Rede Erwähnung findet, wonach der Staat einerseits Übergriffe Dritter zu verhindern und andererseits selbst Übergriffe zu unterlassen habe.

Angesichts der »neueren« Bedrohungen und den »Bedingungen moderne[r] Staatlichkeit« sieht Schäuble den Staat jedoch hauptsächlich in der »Erfüllung einer Pflicht, die [er] dem Bürger schuldet«: der bereits erwähnten »Schutzpflicht-Doktrin«. Da heutzutage »die persönliche Freiheit und die Bewegungsfreiheit weit mehr von nichtstaatlicher Gewalt bedroht [sind] als durch den Rechtsstaat«, bestehe die Hauptaufgabe des modernen Staates darin, die Bedrohung durch Dritte, das heißt von nichtstaatlichen Akteuren, aktiv abzuwenden. Daher schätzt er die Abschreckungswirkung durch terroristische Kreise weit freiheitsbedrohlicher ein als beispielsweise die Videoüberwachung in öffentlichen Räumen und stellt im Laufe seiner Rede immer wieder zwei Szenarien nach gleichbleibendem Muster gegenüber:

»Wer ist unfreier: der Bürger, der sich aufgrund einer Sorge vor Kriminalität zu bestimmten Zeiten nicht mehr in die Öffentlichkeit an bestimmte Orte traut oder derjenige, der bestimmte Räume vermeidet, weil sie videoüberwacht sind?« (ebd.)

Um der Schutzpflicht verantwortungsvoll nachkommen zu können, bedürfe es in Anbetracht der gesellschaftlichen Veränderungen wie »offene Grenzen, kommunikative Vernetzung, Internet«, »failing states und asymmetrischer Kriegsführung« als »Nährboden des internationalen Terrorismus« und einer »Gewaltanwendung im großen Stil«, die wiederum einem »Rückfall vor die Zeit des Westfälischen Friedens« gleichkommt, »in dessen Folge sich das staatliche Gewaltmonopol etablierte«, dementsprechender Anpassungen:

»Wir dürfen uns dieser Entwicklung nicht verschließen, ob wir sie nun gut finden oder nicht, und müssen nach Antworten suchen. Der Rechtsstaat muss seiner Schutzpflicht auch in einer sich verändernden Realität nachkommen, er darf nicht resignieren und sich zurückziehen, sondern muss sich aktiv mit neuen Entwicklungen auseinandersetzen« (ebd.).

Daher gelte: Wenn »wir das gemeinsame Ziel, Freiheit und Sicherheit, erreichen wollen«, sei eine zunehmende internationale Vernetzung, eine Ausweitung von Auslandseinsätzen, eine Aufhebung der strik-

ten Trennung zwischen Völkerrecht im Frieden und Völkerrecht im Krieg sowie die Schaffung neuer Möglichkeiten des grenzübergreifenden Online-Zugriffs notwendig. Im Zusammenhang mit einem ebenfalls für notwendig erachteten größeren Gestaltungsspielraum der Geheimdienste, die mit »Informationen« über das »wichtigste Instrument im Kampf gegen den Terrorismus« verfügten, verdeutlicht Schäuble, dass man sich des »Wettkampf[s] mit den Gefährdern« verweigere und den Rechtsstaat eher aufgäbe, »wenn wir zulassen, dass der Staat und sein Recht in der globalisierten Internet-Gesellschaft an Boden verlieren« und daher »die Einführung neuer, dem technischen Fortschritt geschuldeter Ermittlungsinstrumente« alternativlos bleibe. Es wird deutlich, dass Schäubles Verständnis an eine vierzig Jahre alte Diskussion anknüpft, die mit der Verabschiedung der Notstandsverfassung und der damit einhergehenden Auffassung, der Rechtsstaat müsse zum Selbstschutz seinen Rechtsspielraum erweitern, ihren Anfang nahm.

Dass es Schäuble auch hierbei vorrangig um die Erfüllung von Pflicht und Verantwortung geht und er sich in der Rolle des Schützers und Bewahrers nicht nur der Sicherheit, sondern auch der Freiheit sieht, macht er deutlich, indem er trotz der klaren Befürwortung der Online-Durchsuchung die traditionell aktive Rolle des Gesetzgebers für mehr Datenschutz unterstreicht.

»Der Gesetzgeber selbst hatte ja ursprünglich die Notwendigkeit des Datenschutzes gesehen und die Problematik in den Datenschutzgesetzen aufgegriffen. Das bisweilen verbreitete Empfinden einer Aufgabenteilung zwischen den Gewalten – nach dem Muster: die Regierung ist für die Sicherheit, das Bundesverfassungsgericht für die Freiheit zuständig – trifft also nicht zu« (ebd.).

Schäubles Definition des Datenschutzes sieht den Gesetzgeber jedoch ein weiteres Mal in der aktiven Aufgabe, dabei genau abzuwägen, was notwendiger Verregelung bedarf – stets unter dem Vorbehalt notwendiger Sicherheitsmaßnahmen.

»Datenschutz bedeutet, dass der Gesetzgeber transparente Grundlagen dafür schafft, wer welche Daten wofür erhebt, welche Daten vernetzt werden

können, wie lange sie gespeichert werden usw. – das heißt: klare rechtliche Regelungen und richterliche Kontrolle, aber kein bewusster Verzicht auf Informationen, die notwendig sind, um den staatlichen Sicherheitsauftrag wahrnehmen zu können« (ebd.).

Der staatliche Sicherheitsauftrag, dem in diesem Fall trotz klarer Stellungnahme zugunsten Lockes deutlich mehr Gewicht eingeräumt wird, verweist Schäuble zufolge auf die »wichtigste Aufgabe des Staates«, die Gewährleistung von Sicherheit, um die Durchsetzung des Rechts zu erfüllen. Dass eine solche aktive Verantwortung des Staates »eine erhebliche Machtzusammenballung bewirkt«, sei Schäuble bewusst, die Alternative hält er jedoch nicht für erstrebenswerter.

»Unter den Voraussetzungen demokratischer und rechtsstaatlicher Kontrolle ist diese zivilisierte, staatliche Machtkonzentration bei weitem segensreicher als die Auslieferung des Einzelnen an ein Geflecht privater Machtzentren und entstaatlichter Gewalt« (ebd.).

Gegenüber der Verfassungsgerichtsbarkeit verleiht Schäuble daher seiner Hoffnung Ausdruck, dass sie ihr Verständnis des Schutzbereichs vieler Freiheitsgrundrechte den aktuellen Veränderungen anpasst und dem »demokratisch legitimierten Gesetzgeber« den notwendigen Spielraum überlässt, der für die Erfüllung »seiner rechtsstaatlichen Aufgaben« notwendig sei.

Schäubles Argumentation lässt auf drei zentrale Merkmale der organisierten Lüge schließen. Erstens lokalisiert die fürsorgende, wohlmeinende Rhetorik der in der Rede dominanten Pflicht- und Verantwortungssprache die Lösung aktueller Probleme ausschließlich aufseiten der Staatsorgane. Zweitens tauchen in der gesamten Rede nur zwei Wahlmöglichkeiten auf: Entweder die Gefahr oder die staatlich angemessene Anpassung an »neue« Bedrohungen. Letzteres wird dabei durch die suggestive Gemeinschaftsbildung eines *Wir Wollen* und *Wir Müssen* als gegebene Notwendigkeit vorausgesetzt und als alternativlos vermittelt. Und schließlich erscheint die klare Definition der Freiheit, die nicht als eine bestimmte Meinung unter anderen Möglichkeiten, sondern vielmehr als die dem heutigen Fortschritt angemessene und daher *richtige* Freiheit präsentiert wird,

als entscheidendes Merkmal der organisierten Lüge: Freiheit könne nur »rechtlich geordnete Freiheit« sein. Es stellt sich also die Frage, ob Schäuble und mit ihm der gesamte Diskurs vom Zwang der Wahrheit verführt wurde und dementsprechend versucht, durch die Konstruktion eines Images der »neuen Entwicklungen« und »Bedrohungen« sowohl höhere Notwendigkeiten als auch eigene Tatsachen zu schaffen, um mit *dem trostlosen Ungefähr der Wirklichkeit fertig zu werden*, anstatt sie dem Spiel des *Zwischen* zu überlassen.

Schäuble erläutert Balanceakte, wie sie in der heutigen Zeit unwillkürlich notwendig seien: So werden die Austarierung zwischen einem liberalen Rechtsstaat und einem Präventivstaat, zwischen datenschutzrechtlich geschützten Freiheitsrechten und der Gewährleistung von Sicherheit sowie zwischen einer Machtzusammenballung und der Ausuferung entstaatlichter Gewalt als notwendig beschrieben – alles Balanceakte, die zuvorderst in den Formen des Rechts und damit durch den Gesetzgeber zu leisten sind. Dass der Staat sich hierbei zum Wohle aller verhält und der einzige Akteur ist, der sich den Herausforderungen realistisch stellen kann, begründet Schäuble lediglich damit, dass er den Staat als zivilisatorisches Ergebnis demokratischer Einigung betrachtet, ihm also eine Pflicht und Verantwortung übertragen wurde, die in der Folge auch nur vom Staat selbst erfüllt werden kann. Mögliche Gefahren eines autoimmunisierenden Mechanismus, innerhalb dessen Pflicht und Verantwortung aktionistisch interpretiert und Kontrolle und Prävention Vorschub geleistet werden könnte, sieht Schäuble nicht. Dies vor allem, weil für ihn die Bedrohung nicht vom Staat, sondern von Dritten, von Feinden des Staates ausgeht, mit denen er sich in einem direkten Wettkampf sieht. An unterschiedlichen Szenarien der Bedrohung orientiert, daran, den »Wettkampf mit den Gefährdern« nicht zu verlieren, scheint eine Zuwendung zu mehr Intervention und Prävention unumgänglich. Die Logik der Erfüllung eines bestimmten, durch die Bürger übertragenen Aufgabenprofils lässt kaum andere Möglichkeiten offen. Schäuble geht demnach von einem Herrschaftsmodell klar verteilter Rollen aus: Auf der einen Seite befinden sich die Bürger, die ihre Regierung – die die andere Seite bildet – wählen und ihr die Verantwortung *über sich selbst* übertragen; eine Fürsorge, die sich maßgeblich an der Bedrohung durch Dritte orientiert. Die Bedrohung durch Dritte und das durch

Schäuble gefasste Ziel eines notwendigen Sieges innerhalb eines direkten Wettkampfes mit den Gefährdern gleicht einem *psychologischen* Ziel, wie es Arendt für die Erzeugung eines Images, das wiederum durch eine Problem-Löser-Sprache mit entsprechenden Szenarien, Analogien und Ideologien entsteht, voraussetzt.

In einer zweiten Rede, über *Das Konzept der vernetzten Sicherheit*, erläutert Schäuble, dass sich ein Netzwerk von Sicherheitsbehörden, bestehend aus *wissenden* Akteuren – unter anderem der Verfassungsschutzbehörden, der Kriminalämter, der Bundespolizei, des Bundesnachrichtendienstes, des Militärischen Abschirmdienstes sowie der Ausländerbehörden und der Regierung – gegenüber den Gefährdern innerhalb dieses Wettkampfes positioniert (vgl. Schäuble 2008b). Über die staatliche Ebene hinaus müsse jedoch auch »in die Gesellschaft hineingewirkt« werden, es müssten Bürger eingebunden und sensibilisiert sowie Rahmenbedingungen geschaffen werden, »damit Radikalisierungsprozesse möglichst erst gar nicht in Gang kommen«. Das bedeutet Schäuble zufolge, dass »wir Menschen von unseren Werten einer freien, demokratischen Gesellschaft überzeugen« und einen »grundlegenden Wertekonsens erhalten« müssen, der »Respekt, Toleranz, [sowie] Achtung vor dem Rechtsstaat« aktiv vermittelt. Erst wenn »wir den innergesellschaftlichen Zusammenhalt stärken, tun wir auch etwas für unsere Sicherheit« (ebd.). Die Aufgabe des Bürgers innerhalb dieser Konzeption ist es also, neben der Achtung des Rechtsstaats, ebenso dessen Verteidigung beziehungsweise die aktive Überzeugungsarbeit für seine Werte zu leisten. Auch Wissenschaft und Medien werden gegenüber dem bedrohlichen Dritten positioniert. Sie werden gebraucht, »um Radikalisierungsprozesse zu verstehen«. »Es genügt nicht zu wissen, welche Feindbilder Hassprediger schüren. Wir müssen auch wissen, wie solche Propaganda auf Risikogruppen wirkt und wie wir diese Gruppen mit unseren eigenen Botschaften erreichen« (ebd.). Diesbezüglich wird zwischen guten und gefährlichen Muslimen unterschieden, wobei die guten Muslime einbezogen werden müssten, sie müssten Vertrauen zum Staats- und Verfassungsschutz aufbauen und mit ihm – auch gegenüber den gefährlichen Muslimen – kooperieren.

Das hier zur Geltung kommende Herrschaftsmodell, das klar zwischen Wissenden und Tuenden trennt und den gesamten Staat einschließlich der Bevölkerung auf die Verhinderung von zukünftigen Bedrohungen

ausrichtet, verbindet Foucaults Sicherheitsdispositive mit Platons Konzeption des Staates. Das netzwerkartig arbeitende Sicherheitsdispositiv tendiert zu Prävention und versteht das Recht, die Wissenschaft sowie Disziplin und Disziplinierung der Bürger als notwendiges Mittel der Sicherheit. Steigendes Gefahrenbewusstsein wird dabei befürwortet, ebenso ein bestimmter Gebrauch von Rechten. Der Verweis auf das quasi-geheime Wissen der *wissenden* Akteure erlaubt die Herausbildung eines Staatsrassismus – eines Rassismus, der von oben gesteuert Willige und Unwillige, Verdächtige und Unverdächtige voneinander unterscheidet. Innerhalb dieses Systems bleiben die Bürger auch durch ihr gefördertes Engagement für einen bestimmten, unhinterfragbaren Wertekonsens passiv, ihnen wird die Sorge um die Welt abgenommen. Im bloßen Vertrauen auf die Richtigkeit staatlichen Handelns, wird die Beantwortung der Frage, inwiefern eine Bedrohung besteht und welche Reaktionen darauf möglich sind, dem Staat als Schutzherrn übertragen – die demokratische Wahl reicht als Legitimierung einer einseitigen Vertrauensübertragung, denn »unser Staat ist zum Schutz seiner Bürger da. Das wissen die meisten Menschen, und deswegen vertrauen sie ihm« (Schäuble 2008a, S. 9). Damit verschleiert Schäuble den durch Arendt ausgearbeiteten Unterschied zwischen Gehorsam und Unterstützung. Bei ihm gibt es lediglich Vertrauen, das er jedoch mit Gehorsam gleichsetzt. Dieser Gehorsam, das aktive Eintreten für staatliches Handeln und staatliche Werte, täuscht Aktivität aufseiten der Gehorchenden vor und schließt jegliche Formen von Widerrede aus. Diese Gehorsamsstruktur schleppt die von Heidegger ausgemachte *stillschweigende Herrschaft* mit sich, innerhalb derer die Abhängigkeit und das Beherrschtsein der Gehorchenden durch die einspringend-beherrschende Fürsorge verborgen bleiben muss.

Aufseiten der Wissenden kommt es zu einer Vereinheitlichung von Macht, die sich durch die Besetzung von Recht und Disziplin und den Entzug wesentlicher Fragen aus der Öffentlichkeit in Gewalt im Arendt'schen Sinne verkehrt hat. Die Orientierung auf die Bedrohung in der Zukunft führt darüber hinaus dazu, dass bestimmte Tatsachen, wie verbürgte Rechte, die ebenfalls für potenzielle Terroristen gelten, außer Acht gelassen werden. Wie leicht eine solche Struktur sich auf eine bloße Freund-Feind-Sprache einlässt, die das Unterscheidungsvermögen

zwischen tatsächlichen Freunden und Feinden zugunsten eines Kampfes für ein Image und gegen Gegner dieses Images aufs Spiel setzt, zeigte die Lektüre von Arendt. Gerade in modernen Demokratien werden außenpolitische Konflikte in innenpolitische transformiert, die »auf die Verhältnisse innerhalb einer Klasse zurückschlagen« (Arendt 1994c, S. 360). Dass die meisten Menschen dem Staat Vertrauen schenken, einige überzeugt werden müssen und wieder andere zu bekämpfen sind, erinnert an Platons Unterteilung: Der Herrscher, der Loyalität seiner Untertanen nicht gewiss, bedient sich unterschiedlicher Mitteln, seine Macht zu bewahren: die durch Überzeugung und mit der wohlmeinenden Lüge arbeitenden Fürsorge, sowie der gewaltsamen Fürsorge; wobei die jeweilige Richtigkeit der Mittel von der herrschenden Seite entschieden wird – ein scheinbares Paradox, das sich jedoch in Schäubles Perspektive auflöst, da »die meisten Menschen«, also eine demokratisch ausreichend hohe Anzahl, dem Staat Vertrauen schenkt und sein Handeln befürwortet.

Dass der *Wettkampf zwischen Staat und Gefährdern zugunsten der Bürger* eine Selbsttäuschung ist, das heißt, dass er der Loslösung von der Wirklichkeit und der Hinwendung zur psychologischen Menschenführung Vorschub leistet, lässt sich daran erkennen, dass Schäuble den Anschein von Alternativlosigkeit einerseits und eines allgemeinen, gemeinschaftsstiftenden, im scheinbaren Gegensatz zur innenpolitischen Freund-Feindsprache stehenden Konsenses andererseits erzeugt. Es gäbe bestimmte Entwicklungen, denen man sich nicht verschließen dürfe, »ob wir sie nun gut finden oder nicht«. Mögliche Entwicklungen werden so zu Tatsachen gemacht, zu realen Notwendigkeiten, denen Gesetze inhärent sind, die *wir* dann logisch nachvollziehen müssen, »wenn wir das gemeinsame Ziel, Freiheit und Sicherheit, erreichen wollen« (Schäuble 2008a, S. 9). Dass *wir* die von Schäuble beschriebene Realität als reine Notwendigkeit betrachten, die immer mehr alternativlose Notwendigkeiten mit sich bringt, entbehrt jeder realistischen Grundlage und kann als Lüge bezeichnet werden, die jedoch in ihrer Suggestionsgewalt zur maßgeblichen Rechtfertigung für kompetenzerweiternde Maßnahmen im Sinne eines *Wir Müssen* wird. So wird eine erhebliche Machtkonzentration in Kauf genommen, weil sie im Angesicht der »weniger segensreichen Alternative«, die Bürger an ein Geflecht privater Machtzentren und entstaatlichter Gewalt aus-

zuliefern, für notwendig befunden wird. Eine solche Gegenüberstellung von scheinbar alternativlosen Alternativen lähmt das Denken, es leugnet die Vielfalt von Möglichkeiten und die Komplexität der Wirklichkeit, mit der die Menschen gemeinsam umzugehen haben. Die Wirklichkeit lässt sich jedoch nicht in ein *Entweder-oder-Muster* drücken. So muss eine Lüge geschaffen werden, die die pluralen Wahrnehmungen dichotomisiert und die Menschen ihrer Fähigkeit beraubt, zu urteilen und im Sinne Aller Entscheidungen zu treffen. Die verständliche Versuchung, die Wirklichkeit von ihrer Kontingenz zu befreien und in einfache Szenarien nach dem Muster »Überwachung oder Bedrohung« zu untergliedern, kann jedoch in der Konsequenz nur zu einer Zerstörung von Freiheit führen, weil die damit einhergehende Problem-Löser-Sprache der Logik sich lediglich auf bestimmte Mechanismen stützt, anstatt der Urteilskraft und der menschlichen Fähigkeit, Erfahrungen zu machen und daraus zu lernen, zu vertrauen. Die verwendeten Beispiele, die die Notwendigkeit für spezifische staatliche Handlungen plausibel machen sollen, sind meist die Kofferbomber von Köln oder die Gefahrenprofile, über die die wissenden Akteure zu verfügen vorgeben oder Beispiele anderer Länder, in denen *Gated Communities* zum Alltag gehörten, weil der Staat im Kampf gegen die Gefährder bereits versagt habe. Dass hier ein Zusammenhang unterstellt wird, der mit äußerst problematischen Vergleichen unterschiedlicher Länder und der Prophezeiung zukünftiger Terrorangriffe arbeitet, bleibt unerwähnt und erlaubt in der Folge, dass »unbewiesene Theorien sich unter der Hand in ›Tatsachen‹« (Arendt 1972, S. 40) verwandeln. Die wahren Tatsachen, also die tatsächlichen Tatsachenwahrheiten, können auch in Zukunft nicht mehr Kriterium des Denkens sein, da die Theorien jegliche Entwicklung selbstbestätigend integrieren; die Tatsache wird zum Ergebnis, das sich zunehmend seine eigene Realität schafft, sodass sie im Gegensatz zur *tatsächlichen* Welt zu einer bloßen *Image*-Welt verkommt. Innerhalb einer solchen Welt geht es nicht mehr darum, den Anderen zu verstehen und den Wettstreit um die Wahrheit durch kritisches Denken und politisches Handeln zu führen. Stattdessen etabliert sich eine Sprache der Unterscheidung zwischen dem *Wir* und den *Anderen*: Es sind diejenigen, die an die Richtigkeit des Images glauben und so von den Herrschern in das große *Wir* aufgenommen werden, und diejenigen, die gegen das Image kämpfen, so zu den Anderen werden und, wie beispielsweise das Bundes-

verfassungsgericht, noch nicht begriffen haben, dass *unser* Verständnis des Schutzbereichs der Grundrechte den aktuellen Veränderungen angepasst werden muss und der »demokratisch legitimierte Gesetzgeber« dafür den notwendigen Spielraum benötigt.

In diesem Zusammenhang bietet Klaus-Jürgen Bruders Artikel »Die Lüge: Kennwort im Diskurs der Macht« wichtige Ergänzungen. Er erläutert, wie durch die Verwendung einer »Wir-Sprache« mögliche Differenzen zwischen Sprechenden einerseits und Hörenden beziehungsweise Anwendenden andererseits ausgelöscht werden und sich tatsächlich eine spezifische Bedeutung herausstellt: »Ihr müsst« [...] oder genauer: »Wir verlangen von Euch«, »wir muten Euch zu« (Bruder 2009, S. 24). Es handelt sich also um Befehle und Anweisungen. Bruder verweist auf Deleuze und Guattari, die im Befehl die »Grundeinheit der Sprache« sehen: »zu gehorchen und Gehorsam zu schaffen« (Deleuze/Guattari 1992, S. 106f.). »In der Allgemeingültigkeit behauptenden Formulierung: »Wir müssen« [...] ist dieser Befehl [...] zugleich versteckt« (Bruder 2009, S. 25). Die Lüge des *Wir Müssen* wird also mit dem Begriff der Notwendigkeit verschleiert, und zwar durch das »Verschweigen anderer Möglichkeiten der Organisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens bzw. die Behauptung, es gebe keine andere Möglichkeit, das gesellschaftliche Zusammenleben zu organisieren, als so wie es gegenwärtig organisiert ist« (ebd., S. 27). Der Gegenstand der als Notwendigkeit präsentierten Meinung muss keine Lüge sein, doch dass die Meinung als Notwendigkeit behauptet wird, verbirgt, dass es sich hierbei um das Ergebnis der freien Entscheidung von handelnden Subjekten handelt, die sich hinter der behaupteten Notwendigkeit verstecken.

»Statt einer Notwendigkeit haben wir es mit dem Ergebnis einer Entscheidung zu tun, und zwar einer Entscheidung durch ganz bestimmte, konkrete Interessengruppen, die sich damit gegen andere durchgesetzt haben, also eine Frage der Macht« (ebd., S. 30f.).

In der Konsequenz lässt sich feststellen, dass Schäuble – selbstredend in der Verantwortung und aufgrund dessen ein zu außergewöhnlichen Reaktionen befugter Politiker – sich innerhalb einer Sprache der Notwendigkeit, der »Quasi-Natur-Gesetze« (ebd., S. 38) und des *Wir*

gerade dieser Verantwortung entziehen kann. Einerseits will er seine *Meinung* der Notwendigkeit größerer Entscheidungsspielräume für den Gesetzgeber durchsetzen, andererseits gehorcht Schäuble selbst nur den von ihm konstatierten *Notwendigkeiten*, über die Einigkeit zu bestehen scheint. Diese Struktur verbirgt, von wem wofür Entscheidungen gefällt wurden, und verhindert, dass man sich in der Folge über die Trefflichkeit eines Urteils austauschen kann. Es kommt zu einer optischen, existenziellen Illusion, die eine aus der Zukunftsangst gespeiste Rückschau auslöst und daher einerseits alle anderen Möglichkeiten aus der Welt schafft und andererseits eine Anfangsvergessenheit zur Folge hat, in der jedes Es-hätte-auch-anders-kommen-Können unvorstellbar wird. Indem Dinge für zwingend erklärt werden, wird jedoch verdeckt, dass es sich jeweils um »das Resultat eines Übereinkommens« (Arendt 1994c, S. 349) handelt.

Darüber hinaus erzeugt der Diskurs der Notwendigkeit einen Diskurs der Gleichheit, der einerseits die Ungleichheit der handelnden Menschen, entsprechend des Staatsrassismus, und andererseits die Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten, Wissenden und Ausführenden verdeckt. Der Diskurs der Gleichheit kann daher verstecken, dass

»er der Diskurs der Herrschenden ist – indem er sich als der einzige, allein und für alle gültige behauptet, von partikularen Interessen unabhängig, objektiv, die reine Notwendigkeit artikulierend. Darin besteht seine Lüge. Er nimmt dem Mächtigen die Notwendigkeit zu lügen ab. Sein Diskurs erledigt das für ihn. Deshalb kann er sich selbst dahinter verstecken: »seine Hände in Unschuld waschen« (Bruder 2009, S. 43).

Als letztes Element der strukturellen Lüge in Schäubles Rede erscheint sein Freiheitsverständnis. Freiheit muss gemäß Schäuble *rechtlich geordnete* Freiheit sein. Das ordnende Recht gewähre Freiheit ebenso wie es sie schütze, ohne rechtliche Ordnung könne es keine Freiheit geben. Bei dieser Zusammenführung von Freiheit und Recht ergeben sich jedoch zwei strukturelle Probleme; zum einen kann eine Verrechtlichung der Freiheit zu einer Verrechtlichung des Politischen führen, sodass der Politik die Möglichkeit zu entscheiden durch das Recht genommen wird. Zum anderen entsteht eine Tendenz zur Politisierung des Rechts, das sich im Verständnis Schäubles an neue Herausforderun-

gen anpassen müsste, *damit* der Staat »nicht in einem rechtsfreien Raum oder einer Grauzone agiert« (Schäuble 2007). Dass hierbei das Recht für die Zwecke der Politik eingespannt und diesen nachgeordnet wird, wird von Schäuble nicht gesehen oder allenfalls als nicht bedrohlich eingestuft, da dies »Teil der parlamentarischen Verantwortung und politischen Führung« (ebd.) sei. Schäuble zufolge müssen sich Probleme, wie das der Luftsicherheit oder der Online-Durchsuchung, beantworten und »verfassungsrechtlich sauber lösen« (Schäuble 2008b) lassen. Nur ein rechtliches, gesetzgebendes Verfahren, das offene Lücken schließt und sich an den neu aufgeworfenen Fragen und Bedrohungen orientiert, garantiert, dass »man das Menschenmögliche getan hat«, »unsere Pflicht«, dem unmöglichen Ziel der hundertprozentigen Sicherheit so nah wie möglich zu kommen. Denn »nur wenn wir unsere Pflicht getan haben, können wir sagen, dass der Rest außerhalb unserer Verantwortung liegt« (ebd.). Auch in diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Schäuble an die *Richtigkeit* von bestimmten Verfahren glaubt. Anders als Arendt, die bestimmte Probleme wie die des Anfangs, des Urteils oder der Tatsache für »logisch unlösbare Probleme« hält, glaubt Schäuble an die Lösbarkeit des Sicherheitsproblems, und zwar logisch und mit den Mitteln des Rechts. Diese Einschätzung offenbart nicht nur einen Blick der Technik, sondern auch ein Verständnis von Politik, das das Urteil weniger im öffentlichen Austausch als vielmehr im logischen Ermitteln des rechtlich Möglichen begreift – eine Aufgabe, die maßgeblich von Experten und Problem-Lösern zu bewältigen ist. Dies führt in der Konsequenz zur Ausweitung von Bürokratie, die dann anhand bestimmter Maßstäbe ermittelt und verwaltet. In einem solchen System von Maßstäben sieht Arendt »die anonyme Herrschaft des *Niemand*« (Arendt 2007b, S. 59), in der es nur mehr Richtigkeit, jedoch keine Verantwortlichkeit gibt. Das logische Deduzieren bedarf keinerlei Denk- und Urteilsfähigkeit mehr, wie sie Arendt in Anlehnung an Kant begreift. Im Gegenteil: die Automation ist erwünscht, da sie Fehler reduziert und der Wirklichkeit ihre Zufälligkeit nehmen kann.

In seiner am 10. November 2008 anlässlich der Verleihung der Lutherrose in Berlin gehaltenen Rede *Vom Wert der Freiheit* verdeutlicht Schäuble konkreter, inwiefern Recht, Verantwortung und Freiheit zusam-

menhängen. In Anlehnung an das christliche Menschenbild und Martin Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* erläutert er, was es für die moderne Zeit bedeute, »ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan« und zugleich »ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« (Schäuble 2008a, S. 1) zu sein. Dieses Zitat drücke, so Schäuble, kein Paradox aus, sondern verbinde vielmehr freie Selbstbestimmung mit der Verantwortung gegenüber den Mitmenschen in einem für moderne Gesellschaften maßgebenden Freiheitsverständnis.

»Freiheit und Verantwortung [gehören] zusammen – Verantwortung für sich selbst und für die Gemeinschaft. Die Freiheit gründet auf der Annahme, dass der Einzelne verantwortlich handelt« (ebd., S. 3).

Es wird deutlich, dass der Wert der Verantwortung dem der Freiheit insofern übergeordnet ist, als die freie Selbstbestimmung auch mit der Verantwortung für sich selbst gleichgesetzt werden kann. Demnach ist Schäubles zentrale Frage: »Wie geht der Mensch angemessen mit der ihm geschenkten Freiheit um? Denn er ist frei, diese verantwortungsvoll zu nutzen, aber er kann sie eben auch maß- und rücksichtslos missbrauchen« (ebd.). Die Freiheit, die Schäuble in der persönlichen und der wirtschaftlichen Freiheit zum Ausdruck kommen sieht, ist daher nur realistisch, wenn sie auf Verantwortung gründet. Und »die Verbindung zwischen Freiheit und Verantwortung bedarf der Ordnung«. Von der individuellen Freiheit kommt Schäuble zur freiheitlichen Gesellschaft. Eine solche

»lebt vom Vertrauen in die öffentliche Sicherheit und Ordnung, vom Vertrauen in den Rechtsstaat. Und dessen Aufgabe ist nicht [...], letztgültige Antworten auf die Geheimnisse menschlicher Existenz zu geben, sondern die Gewährleistung menschlicher Freiheit, indem er Regeln aufstellt und durchsetzt« (ebd., S. 7).

Es sei hierbei wiederum Aufgabe des Staates, die Balance zu halten zwischen der »maßlosen Individualität« und der »maßlosen Staatlichkeit«, zwischen zu viel Freiheit und zu viel Sicherheit. Daher gehe es nicht »um mehr oder weniger Staat oder um mehr oder weniger Regulierung,

sondern schlicht um eine bessere, problemadäquaterer Regulierung« (ebd., S. 8), wobei die klare Verantwortungsaufteilung die Frage erübrigt, durch wen und nach welchen Maßstäben die Attribute *besser* und *problemadäquater* festgelegt werden. Schließlich fasst Schäuble zusammen, dass daher »das scheinbare Paradoxon aus der *Freiheit eines Christenmenschen* [...] eben nur ein scheinbares und kein tatsächliches« (ebd., S. 12) sei, weil Freiheit sich erst in der richtigen Balance zwischen Eigenverantwortung und staatlicher Steuerung realisiere.

Das hier dargelegte Freiheitsverständnis ist das gemäß Schäuble *einzig Richtige*, das sich aus der Zivilisationsgeschichte selbst begründet und verwirklicht und im System der sozialen Marktwirtschaft seine Überlegenheit bereits häufig unter Beweis gestellt habe (ebd., S. 9). Da jedoch – wie wir gesehen haben – keine Ansicht notwendig und alternativlos ist, da die Wirklichkeit komplexer und reich an anderen Möglichkeiten ist, wird sehr schnell klar, dass auch hier eine Meinung, maskiert als Wahrheit, auftritt und versucht, Verständnisse von Freiheit zu vereinheitlichen. Dass das stark am christlichen Modell *Ich-will* einerseits und am liberalstaatlichen Modell der wirtschaftlich geregelten Freiheit andererseits orientierte Freiheitsverständnis nicht konkurrenzlos ist, zeigt die Lektüre Arendts. Ihre durch Virtuosität und Mut gekennzeichnete Freiheit verdeutlicht, dass das hier dargelegte Verständnis der individuellen Freiheit solitäre Privatheit und gesellschaftliche Funktionalität in den Vordergrund stellt und das freie Handeln unterbindet. Während Freiheit in Schäubles Sinne nur in geregelten Bahnen ablaufen kann und Verantwortung keiner Aktivität, sondern einer Zurückhaltung und Vorsicht gegenüber den Freiräumen der jeweils Anderen entspricht, kann es einer Freiheit im Sinne Arendts nicht darum gehen, durch Regeln hergestellt zu werden. Vielmehr ist Arendts Freiheitsbegriff maximal am Denken und Handeln im *Zwischen* interessiert, das von Vergangenheit und Zukunft immer wieder neu erhellt wird und immer wieder neu beurteilt werden muss, weil sich erst im aktiven, von den Menschen gestalteten *Zwischen* Sinn erzeugen, das heißt das *Um-willen* des menschlichen Daseins aufschließen lässt. Weit weniger erforderlich als gegenseitige Vorsicht und ein geregelter, nach Konventionen orientierter Umgang ist daher die Fähigkeit, anzufangen und neu zu gründen, aus den Gewohnheiten herauszutreten und durch virtuoses Handeln

den gemeinsamen Möglichkeitsraum zu erweitern. Dieses Handeln in Freiheit lässt sich nicht planen, bedarf jedoch öffentlicher Räume, die jeweils das Potenzial des *Ereignisses* in sich bergen und dem Prinzip der *Isonomia*, dem Unter-seinesgleichen-Sein, den Vorrang vor einer modernen Demokratie mit klarer Rollenaufteilung schenken. Während Verantwortung im Zusammenhang mit Pflicht und Recht vorsorgend und *einspringend-beherrschend* verstanden wird, das heißt die Bedürfnisse und Möglichkeiten des Anderen jeweils schon erfasst und normiert sind, gilt die Verantwortung im Sinne Arendts dem ersten *Initium*, dem ersten Wunder, der Schöpfung der Welt, *vor der es niemand gab*. Dieser Welt, deren Möglichkeiten maximal plural, unvorhersehbar und vielseitig sind, verantwortet sich das Denken und Handeln der Menschen. Die Menschen tragen also Verantwortung »für Handlungen und Ereignisse, sogar wenn wir sie nicht kontrollieren oder nicht einmal antizipieren können« (Canovan 2004, S. 69), wenn sie vor unserer Zeit geschahen oder sich in die Unerwartbarkeit des Zukünftigen erstrecken. Es kann keine Rede von einer individuellen Pflicht sein, die dann getan ist, wenn die für richtig befundenen Maßnahmen und Verfahrensweisen angewendet wurden – ein dem Arendt'schen Verantwortungsbegriff diametral entgegengesetztes Verständnis der individuellen Einzelleistung, die so allzu leicht gewaltsame, wirklichkeitsferne Züge annehmen kann.

Udo Di Fabio, Richter am Bundesverfassungsgericht, griff diesen Gedanken auf interessante Weise auf, als er fünf Tage später auf Schäubles Äußerungen mit einer eigenen Rede antwortete, in der er betonte, dass es durchaus Grenzfälle in der Politik geben könne, die Regierungen mit ihrem »Aktionismus« klären wollten, die jedoch durch das Recht nicht geregelt werden könnten. Gerade weil die neuen Herausforderungen tückisch seien und der Terrorismus die Grenzen der Politik und des Rechts übersteigt, gelte: »Sicherheit, aber in Freiheit« (Di Fabio 2007). Der Pragmatismus sei im Umgang mit Grenzfällen weit wichtiger als der Versuch, das Unerwartbare vorsorglich »ins Grundgesetz zu gießen«.

Ähnlich wie Schäuble stellt auch Di Fabio Sicherheit unmittelbar neben Freiheit. Da »frei sein bedeutet, sein Leben gestalten zu können, ohne drückende Furcht«, kann, »wer über Freiheit redet, über Sicherheit nicht schweigen«. Frei sein könne nur, wer keine »Angst um Leben und Gesundheit, seine Ehre oder sein Eigentum haben muss«.

»Wer sich nicht mehr auf die Straße wagt, weil dort Rechtlosigkeit und Gewalttätigkeit herrschen, wer keine Reisen mehr unternimmt, weil er nicht weiß, ob er sicher ankommt, sich hinter Mauern verbirgt und mit Schloßern verbarrikadiert, der verliert über kurz oder lang den aufrechten Gang des freien Citoyen« (ebd.).

Dem Staat haben die Bürger daher das Gewaltmonopol übertragen, »zuerst damit Friede sei, im Innern wie nach außen«. Die im Vergleich zu Schäuble deutlich stärker ausgeprägte lockesche Betonung der Freiheitsrechte setzt sich darin fort, dass Di Fabio zwar »alle Maßnahmen zum Kampf gegen [...] Gefahren« ergriffen sehen will, dies jedoch nur, »sofern sie damit nicht den Kerngehalt der Freiheitsrechte beschädigen und die Maßnahmen auch tatsächlich geeignet sind und nicht außer Verhältnis zum angestrebten Sicherheitsgewinn stehen«. Damit führt Di Fabio die entscheidende Grundlage seiner Rede ein: »Wer mehr Sicherheit in Freiheit will, sollte den Pragmatismus mehr lieben als das intellektuelle Spiel mit dem Grenzfall«. Unter einer pragmatischen Politik versteht Di Fabio die Betonung der Mitte zwischen dem Vorwurf des »Überwachungstotalitarismus« bei »jeder neuen Sicherheitsmaßnahme« und dem »harten Lehrmeister des gesetzlosen Ausnahmezustandes«. Es kann keine Rechtsperfektion, keine »vollständige juristische Beurteilungsgewissheit« geben, »weil der Ernstfall dann doch anders ist«. Daher solle man nicht den Versuch unternehmen, »das Recht in einen Ausnahmezustand hinein zu veralltäglichen oder vom Ausnahmezustand her konzeptionell zu denken«. Wer dies tue, lenke von seinen eigenen Kompetenzmöglichkeiten ab, davon, dass sich die Verantwortlichen beispielsweise bereits »in ihrer Budgetverantwortung zögerlich zeigen, Polizei oder Militär personell oder sachlich angemessen auszustatten« (ebd.).

Dass die Aufgaben von Militär und Polizei unterschiedliche sind und eine Grenze zwischen innen und außen verläuft, könne »man durchaus als zivilisatorische Errungenschaft betrachten«, was ebenfalls für die völkerrechtlich kodifizierten Verträge gelte. Wer sich »über Gebühr das militärische Vokabular und Denken aufnötigen« und sich von den »betörenden Sirenengesängen« eines notwendigen Feindstrafrechts und der Schaffung von Sonderrechten wie auf Guantánamo locken lasse,

»verliert in dem Maße, in dem er nicht Westen bleibt. Wer die Identitätsmerkmale der Humanität und Rechtsstaatlichkeit aufgibt, opfert sich selbst und kann in unserer Rechtsordnung schwerlich Opfer von den Bürgern verlangen« (ebd.).

Jeder sei vor dem Gesetz gleich, auch potenzielle Terroristen müssten »in gleicher und angemessener Weise« durch den Rechtsstaat behandelt werden, dies entspreche der »Würde eines Gemeinwesens«, ihrer »Sittlichkeit«, denn »den anderen als Subjekt achten ist die Bedingung für Selbstachtung, auch im Bösen des Feindes findet sich ein letztes Stück von einem selbst«. Daher sei »die intellektuelle Lust am antizipierten Ausnahmezustand kein guter Ratgeber«. Im Gegenteil, sie verfehlt ihr erklärtes Ziel, »durch harte Maßnahmen mehr Sicherheit für die Freiheit zu schaffen«. Zudem sei es gefährlich, sich

»hysterisch in eine ›Not-Wende-Zeit‹ hineinzureden, in der jedes Mittel recht scheint, um zu überleben. Wer heute so katastrophensfixiert formuliert, könnte morgen eine solche Wirklichkeitswahrnehmung herbeigeredet haben« (ebd.).

Auch Di Fabio sieht Sicherheit und Freiheit nicht als Gegensätze, sondern vielmehr in einem Komplementärverhältnis: Wie es ohne Sicherheit keine Freiheit geben könne, könne es »ohne Freiheit keine Sicherheit« geben, beides setze »sich wechselseitig voraus und stärkt sich gegenseitig«. Es sei daher Aufgabe der Politik, nicht für jeden Fall sofort nach einem Gesetz zu rufen, sondern angemessen die bereits vorhandenen Möglichkeiten auszuschöpfen, bevor Kompetenzerweiterungen angestrebt werden.

Di Fabios Rede scheint in einigen Belangen die aus der Perspektive der organisierten Lüge formulierte Kritik an Schäubles Auffassungen zu ergänzen. Das trifft vor allem auf die Warnung vor einer allzu einseitigen Zukunftsorientierung zu, die eine bestimmte Wirklichkeit herbeiredet und das Gegenteil dessen erzeugt, was der Rechtsstaat eigentlich zu gewährleisten hat: Sicherheit in Freiheit, damit der freie Citoyen aufrecht gehen kann. Auch scheint die Einschätzung, dass der Ernstfall doch anders sei als gedacht und es deswegen ratsam sei, pragmatisch mit den

eigenen Kompetenzen umzugehen und wichtige westliche Werte – wie die Gleichberechtigung aller – nicht einem am Ausnahmezustand orientierten Denken zu opfern, dem sehr nahe zu kommen, was im Zusammenhang mit der Lüge einem intakten Wirklichkeitssinn entspräche. Doch fällt auch im als Gegenrede zur aktuellen Politik der Bundesregierung formulierten Beitrag des Bundesverfassungsrichters ein besonderes Verständnis von Pragmatismus auf, das sich weniger an der Zukunft und dafür umso mehr an der Vergangenheit orientiert. Es hält für notwendig, die westlichen Werte als zivilisatorische Errungenschaften zu konservieren, ohne zu diskutieren, inwiefern sie sich heute bewähren und inwiefern sie der Hinterfragung bedürfen, ohne also sich von der Wirklichkeit treffen zu lassen. Freiheit gilt für Di Fabio als der zentrale, zu bewahrende Wert, in dessen Gefolge sich die Würde des Menschen und die Sittlichkeit einer Gesellschaft erst realisieren. Freiheit bedeutet also hier vorrangig die Freiheit von Furcht vor Einschränkungen der Bewegungsfreiheit und der individuellen Freiheitsrechte. Wer über Freiheit spricht, kann über Sicherheit also nicht schweigen und daher verhält sich Sicherheit zu Freiheit komplementär. Freiheit bedarf des Schutzes und der aktiven Herstellung. Lediglich das Ausmaß der Bedrohung von Freiheit und die dagegen notwendigen Maßnahmen stehen zwischen Schäuble und Di Fabio zur Disposition. Während Schäuble klar Stellung für Locke bezieht, letztlich jedoch auch zu autoritäreren Mitteln des Leviathan zu greifen bereit scheint, unterstreicht Di Fabio die friedenssichernde Funktion des Staates, wie sie am besten unter einem Leviathan zu gewährleisten wäre, tendiert jedoch im Vorrang, den er der Freiheit einräumt, ebenfalls zu Locke. Es ist daher fraglich, ob es sich tatsächlich um unterschiedliche Positionen oder nur um unterschiedliche Gewichtungen in einem gleichen Spiel handelt, das zwar den Anschein gibt, es handle sich um unterschiedliche Verständnisse von Sicherheit und Freiheit, Schäuble und Di Fabio jedoch lediglich um Mittel und Maß der gleichen Begriffe streiten lässt. Um welches Spiel handelt es sich, wem oder was dient es, wofür beansprucht es Geltung, welche Bedeutung kann es erfolgreich verbergen? Auch und gerade weil beide Reden als konträr gelten und völlig entgegengesetzte Meinungen über das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit zu äußern vorgeben – ein Sachverhalt, der sich beispielsweise auch im Rechtsstreit zum Luftsicherheitsgesetz und den Online-Durchsuchungsgesetzen zeige

(vgl. Baum 2007; Hipp 2007) – stellt sich die Frage, inwiefern dieses Spiel der Unterschiede ein bestimmtes ist, das auf spezifischen Hegemonien aufbaut und hinsichtlich seines Verhältnisses zwischen Sicherheit und Freiheit Strukturen der Lüge aufweist.

4.2 EFFEKTE DER LÜGE – DIE HERAUSBILDUNG EINES NEGATIVEN FREIHEITSBEGRIFFS IN DER AKTUELLEN BUNDESDEUTSCHEN SICHERHEITSDEBATTE

Sowohl Schäuble als auch Di Fabio sehen Freiheit und Sicherheit komplementär; als ein sich auf natürliche Weise bedingendes Begriffspaar. In den Worten des Ex-Verfassungsrichters Dieter Grimm erscheint diese Konzeption wie folgt: »Freiheit und Sicherheit sind keine Gegensätze. Sie sind aber auch nicht notwendig in Harmonie. Freiheit produziert Sicherheitsrisiken, die sich nur durch Freiheitsbeschränkungen eindämmen lassen.« Freiheit ist ohne Sicherheit nicht zu haben und Politik muss sich vorrangig um die richtige Balance, um »einen vernünftigen Ausgleich zwischen zwei gleich wichtigen und aufeinander angewiesenen Rechtsgütern« (Grimm 2007) bemühen. Das damit artikulierte Verständnis von Freiheit und Politik kann sicher als das dominante, öffentlich – über alle Partei- und Überzeugungsgrenzen hinweg – vertretene Verständnis gelten.

Den wesentlichen, dieses hegemoniale Verständnis aufbrechenden Hinweis erhalten wir von Arendt, die mit Bezug auf ein solches Freiheits- beziehungsweise Sicherheitsverständnis schlicht von einem Missverständnis spricht. Freiheit, gekoppelt an Sicherheit, entspreche hier nicht Freiheit, sondern Souveränität, und Politik, die die Verregelung des Verhältnisses von Sicherheit und Freiheit zur Aufgabe hat, muss, da zwangsläufig durch private Lebensbedürfnisse bestimmt, zu einem Ort der Niemandsherrschaft, der Verwaltung und Verflachung werden. »Das gesamte öffentliche Leben unserer Zeit drängt auf *Verflachung*. Aus dieser Verflachung kommt das Unheil – und nicht aus der Tiefe, die wir verloren haben« (Arendt 2002b, S. 622).

Sowohl Di Fabios Freiheit von Furcht als auch die rechtlich geregelte Freiheit Schäubles zielen auf eine individuelle beziehungsweise wirt-

schaftsliberale Freiheit *von* Politik ab, eine wesentlich *negative* Freiheit, die die Politik mit rechtsstaatlichen Mitteln zu gewährleisten hat. Sinn von Politik kann daher nur sein, die Bedingungen für diese, sich außerhalb des Politischen befindliche Freiheit mit Mitteln der Sicherheit herzustellen. Das Denken in Kategorien foucaultscher Sicherheitsdispositive, das heißt in Dimensionen sicherheitspolitischer Notwendigkeiten zur Herstellung von Freiheit und gleichzeitiger Verhinderung unnötiger Einschränkung derselben, ist eine notwendige Folge daraus.

Arendt zufolge kann jedoch, wie wir bereits gesehen haben, eine sich im Modus des Herstellens bewegende Freiheit nur Grenzen und Vereinzelung schaffen. Sie bedeutet nicht Freiheit, sondern Souveränität eines Individuums oder einer Gruppe, deren Ausdruck sich lediglich auf die private Willensfreiheit und den freien Umgang mit sich selbst oder mit einer Gruppe beschränkt. Ich- und Gruppenbezogenheit schließt Freiheit jedoch gerade aus, denn das Ideal der Souveränität ist »die Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie« (Arendt 1994a, S. 213). Da ein Menschenleben notwendig auf die anderen Menschen angewiesen ist, Menschen auseinander entstehen und einander bedürfen, also ein unabhängiger Mensch oder eine unabhängige Gruppe nicht vorstellbar ist, »ist Souveränität nur in der Einbildung möglich«. Ihr Preis »ist die Wirklichkeit selbst« (Arendt 2007a, S. 299), deren Vielheit zu einer Einheit wird, innerhalb derer »niemand mehr in Freiheit [handelt], auch wenn keiner direkt gezwungen wird« (Arendt 1994a, S. 215). Konsequenz der Freiheit als Souveränität ist daher die Zerstörung der Freiheit als freies Denken und Handeln. Erst wenn sich der Mensch jenseits von Erwartung und Konvention verhalten *kann*, wenn Wollen und Können ineinanderfallen, weil die Sorgen um das private Leben ihre Gültigkeit verloren haben, kann der Mensch frei sein. Marchart stellt daher fest, dass man in Arendt'scher Terminologie sagen könnte, dass die negativen, vom Liberalismus geprägten Freiheitsrechte-*von*, nämlich von Einschränkungen etwa der Bewegungs- oder der Meinungsfreiheit durch den Staat oder Dritte,

»dem Schutz des Privaten vor dem Schutz des Öffentlichen [dienen]. Doch für Arendt enthalten solche negativen Freiheitsrechte »keineswegs den eigentlich positiven Gehalt dessen, was Freiheit nun wirklich ist«. Der

drückt sich nicht aus in Freiheit-*von*, sondern in Freiheit-*zu Politik*. Es geht um Freiheiten zum Schutz *des Öffentlichen vor dem Zugriff des Privaten*, nicht umgekehrt« (Marchart 2005, S. 131).

Das Verständnis einer Freiheit *von* Politik impliziert daher neben der Hineinverlagerung der Freiheit ins Private die Emanenz des Privaten im politisch öffentlichen Raum. Wie Arendt zeigt, gerät die Öffentlichkeit in ihrem Streben nach souveräner Freiheit zu einem Ort der »Summierung aller private[n] Interessen beziehungsweise [der] Ausbalancierung ihrer Konflikte« (Arendt 1994a, S. 208f.), zu dem sich der Staat ähnlich verhält wie der Hausvater zu den Mitgliedern seiner Familie. Die Politik – überlagert von privaten Interessen – versteht sich daher zunehmend als Organisation einer Gesellschaft von atomisierten Individuen oder als Realisierung eines geschichtlichen Lebensprozesses, der natürlichen Gesetzen folgt. Ergebnis ist, dass »entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes von Politik« (ebd., S. 210) tritt und zur Entpolitisierung des Menschen und dem sukzessiven Verschwinden der Freiheit als politisches Handeln führt. Sowohl in Di Fabios geschichtsfokussiertem Zivilisationsbegriff als auch in Schäubles Vorstellungen einer zukunftsfähigen Gesellschaft finden sich keinerlei Hinweise mehr auf die Freiheit *zu Politik*.

Im Fokus der obigen Ausführungen zu den innerhalb der öffentlichen Freiheit-Sicherheit-Debatte geltenden Spielregeln steht also eine sich im Modus des Herstellens bewegende Freiheit, die maßgeblich Souveränität erzeugt, Räume der Autonomie, innerhalb derer die Freiheit *vom* Außen konstitutiv ist und das Außen nur als jeweils eigenes Subjekt oder eigene Gruppe in ihrer Souveränität toleriert werden kann. Dieses Verständnis der Freiheit ist

»ein Mißverständnis, das einer Lage entspringt und entspricht, in der alles im spezifischen Sinne Politische erstarrt oder in einen ausgewogenen Automatismus geraten ist. In diesen Situationen gibt es ein Freisein als eine positive Tätigkeit mit der nur ihr eigenen Virtuosität nicht mehr« (ebd., S. 225f.).

Neben diesem Missverständnis ergeben sich weitere Merkmale des Spiels zwischen Schäuble und Di Fabio: Der Zweckcharakter der

Freiheit deutet auf den Zweckcharakter der Macht. Macht, zum Zweck von Gewalt erklärt, verkehrt sich selbst in Gewalt, was hieße, dass das Mittel den Zweck bestimmt oder sich an die Stelle des Zwecks selbst setzt. Ließe sich diese Feststellung auf den Zweck der Freiheit präzisieren, die nach gängigem Verständnis ohne Sicherheit nicht hergestellt werden kann? Jacques Derridas Begriff des *Supplements* spiegelt das hier auffindbare und auch von Arendt skizzierte Zweck-Mittel-Verhältnis deutlich besser wider, als der von Di Fabio, Schäuble und Grimm verwendete Begriff der *Komplementarität*. Im Sinne einer Annäherung von Zweck und Mittel an die Logik des Supplements erscheint es terminologisch zunächst sinnvoll, anstelle des Zwecks *Präsenz* oder *Positivität* und anstelle des Mittels *Supplement* zu setzen³³. Die Strukturlogik des *Supplements* entwickelte Derrida in der *Grammatologie* anhand der Differenz zwischen Schrift und Rede. Dabei greift er auf Rousseau zurück, der von einem supplementierenden Verhältnis der Schrift gegenüber der Rede spricht. Das Supplement eines Lexikons zum Beispiel ist eine Ergänzung, ein Nachtrag oder Anhang, der bestimmte Begriffe und Handhabungen des Lexikons erläutert oder zusätzlich erklärt. »Sprachen sind dazu da, um gesprochen zu werden«, schreibt Rousseau, »die Schrift dient nur als Supplement der Rede«. Dieses Supplement »birgt in sich zwei Bedeutungen, deren Zusammengehörigkeit ebenso befremdlich wie notwendig ist« (Derrida 1974, S. 250): Das Supplement wird zu etwas hinzugefügt, was schon in sich vollständig ist, es stellt also lediglich einen Zusatz zu einem Wert »an sich« dar. Das Supplement wird jedoch hinzugefügt, um in dem, was eigentlich als in sich vollständig galt, einen Mangel zu kompensieren, der erst durch die Existenz des Supplements entsteht und das Supplement somit unabdingbar macht. Obwohl sich beide Bedeutungen scheinbar ausschließen, verschränken sie sich in einer wirkungsvollen Logik. Ihre gemeinsame Funktion lässt sich daran erkennen,

33 Ob diese eins zu eins Übersetzung auch über die hier verfolgte Lesart hinaus trägt, müsste an anderer Stelle eingängiger untersucht werden. Obwohl sich Arendt und Derrida in vielerlei Hinsicht ergänzend lesen lassen, bestehen doch deutlich unterschiedliche Schwerpunkte.

»daß das Supplement, ob es hinzugefügt oder substituiert wird, *äußerlich*, d. h. äußerliche Ergänzung oder Ersatz ist; es liegt außerhalb der Positivität, der es sich noch hinzufügt und ist fremd gegenüber dem, was anders sein muss als es selbst, um von ihm ersetzt zu werden. Im Unterschied zum *Komplement* ist das Supplement eine *äußerliche Addition*« (ebd., S. 250f.).

Das sind die wesentlichen Stichworte für das Verhältnis der Sicherheit zur Freiheit. Die Sicherheit bleibt der Freiheit äußerlich. Die Freiheit gilt selbst als vollständig, obwohl sie einen Mangel aufweist und der Supplementierung durch die Sicherheit bedarf, was sich unter anderem an der expliziten Erwähnung der Freiheit »an sich« im Grundrecht zeigt. Wie Grimm sagt, besteht jedoch keine Harmonie zwischen beiden Begriffen, sie befinden sich also nicht in einem Verhältnis der *inneren*, natürlichen Addition, um ihre Balance muss gestritten werden. Da die Freiheit Sicherheitsrisiken produziert, müssen Sicherheitsmaßnahmen zu ihrem eigenen Schutz, jedoch auch mit dem Ergebnis ihrer Einschränkung, eingesetzt werden. Die Sicherheit wird äußerlich hinzugezogen und stellt doch eine Notwendigkeit für die Freiheit dar. Es kann sich also bei dem Verhältnis nicht, wie angenommen, um eine Komplementarität handeln – dies würde eine Natürlichkeit vortäuschen, die nicht existent ist. Vielmehr handelt es sich um eine *äußerliche Addition*, die Sicherheit bleibt der Freiheit, der sie hinzugefügt wird oder die sie gar substituiert, wesensfremd.

Derrida erläutert weiter, dass ein Supplement Teile der Präsenz aufgrund seiner Fremdheit nur supplementieren kann, weil es in denjenigen, die es supplementiert, immer einen ursprünglichen Mangel gibt. So kann »die Schrift nur deshalb eine Ergänzung, ein Supplement der Rede sein, weil die Rede bereits von den Eigenschaften gezeichnet ist, die allgemein der Schrift zuerkannt werden« (Culler 1988, S. 115). Derrida schreibt selbst, dass die Schrift nur unter einer Bedingung sekundär und abgeleitet sein kann: »[...] daß die ›ursprüngliche‹, ›natürliche‹ usw. Sprache nie existiert hat, daß sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; daß sie selbst schon immer eine Schrift gewesen ist« (Derrida 1974, S. 99). Auf die Sicherheit und Freiheit gewendet bedeutet dies, dass Sicherheit die Freiheit nur supplementieren kann, weil die Freiheit von

den Eigenschaften der Sicherheit gekennzeichnet ist. Wie wir festgestellt haben, ist sie das insofern, als die Freiheit ihre Bedrohung immer selbst produziert, entweder im Kontext der wirtschaftlichen Freiheit im Verständnis Foucaults oder im Kontext der Souveränität, die im Verständnis Arendts nur auf Kosten der Souveränität der anderen gehen kann. Neben der Selbstbedrohung der Freiheit kommt eine weitere Eigenschaft der Sicherheit hinzu: Die Freiheit als Souveränität ist gekennzeichnet durch die Sorge um das private Leben, um die private Selbstverwirklichung, den privaten Lebensprozess, eine Sorge, die nur innerhalb eines Denkens von Kontrolle und Sicherheit ausreichend befriedigt werden kann.

Die Sicherheit verweist also auf den ursprünglichen Mangel der Freiheit und muss gerade diesen supplementieren. Am rousseauschen Beispiel von Natur und Erziehung zeigt Derrida die Folge einer solchen Verwicklung auf. Im Prinzip ist die Natur vollkommen, eine natürliche Fülle, zu der die Erziehung nur eine äußerliche Ergänzung ist. Die Erziehung jedoch enthüllt einen der Natur inhärenten Mangel. Damit die menschliche Natur nun so zum Vorschein kommen kann, wie sie wirklich ist, muss sie durch die Erziehung vervollständigt werden (ebd., S. 252f.).

»Die Logik der Supplementarität verleiht so dem Begriff der Natur eine Priorität, eine anfangs vorhandene Fülle, enthüllt aber zugleich einen inhärenten Mangel oder eine innere Abwesenheit, so daß die Erziehung, die hinzugefügte Ergänzung, ihrerseits zu einer wesentlichen Bedingung dessen wird, was sie supplementiert« (Culler 1988, S. 116).

Wiederum in den Zusammenhang von Sicherheit und Freiheit gestellt, bedeutet die Analyse, dass, obgleich der Freiheit eine gewisse Priorität eingestanden wird, die sich darin manifestiert, dass sich die von Isensee geführte staatsrechtliche Sicherheitsdebatte am Freiheitsbegriff Hobbes' und Lockes abarbeitet und der Wert der Freiheit, nicht jedoch der Wert der Sicherheit, explizit im Grundgesetz Erwähnung findet, die Freiheit zugleich einen inhärenten Mangel enthüllt, der auf die Sicherheit als ihr Supplement verweist. Anders formuliert: Die Sicherheit als Supplement vervollständigt die Freiheit, enthüllt jedoch den ihr inhärenten Mangel, sodass die Sicherheit »ihrerseits zu einer wesentlichen Bedingungen dessen wird, was sie supplementiert«. Sie schreibt sich in die Präsenz der Freiheit ein, die Freiheit kann nicht mehr als vollständig

gelten, sondern verkehrt sich in Sicherheit. Dies ist es, was Derrida – mit den Worten Rousseaus – als das *Gefährliche* am Supplement ausmacht. Das, was die Sicherheit herstellt, wird von der Sicherheit beherrscht und nicht etwa von der Freiheit. Das Supplement der Sicherheit steuert in seiner notwendigen Funktion das, was es ersetzt und gewinnt so Macht über die Freiheit.

»Der Ersatz ist nicht nur die Macht, eine abwesende Anwesenheit durch ihr eigenes Bild hindurch zu *verschaffen*: indem er uns diese durch Besorgung von Zeichen verschafft, hält er die Anwesenheit auf Distanz und beherrscht sie. Denn diese Anwesenheit wird ebenso stark herbeigeseht wie gefürchtet. Das Supplement überschreitet und respektiert zugleich die Versagung« (Derrida 1974, S. 268).

Hier artikuliert sich ein weiteres Mal das ambivalente Verhältnis zur Sicherheit, die für die Herstellung der Freiheit notwendig, aber gleichzeitig der Freiheit wesensfremd ist. Die Sicherheit wird daher ebenso stark herbeigeseht wie gefürchtet; ihre Möglichkeitsbedingung ist das Versagen der Freiheit, das ihr dazu verhilft, ihren eigenen Supplementcharakter zu übersteigen und sich an die Stelle der Freiheit zu setzen. Zugleich respektiert die Sicherheit den der Freiheit inhärenten Mangel insofern, als dass die Sicherheit um der Freiheit willen gefürchtet wird. Es wird gefürchtet, die Sicherheit könnte die Freiheit zerstören. Daher ist es erforderlich, dass sich die Sicherheit ebenso wieder zurückzieht und erst beim Aufzeigen weiterer Mängel die Freiheit erneut supplementiert.

Der hier geschilderte Zusammenhang erzeugt eine Ökonomie, »die uns zugleich bloßstellt und beschützt«, uns auf falsche Spuren leitet, weil er in sich irreführend ist. »Was irre macht, ist das Supplement, weil es weder die Anwesenheit noch die Abwesenheit ist« (ebd., S. 268). Das Supplement *verblendet*, es verwehrt gerade den Blick in den Ursprung dessen, was es hervorbringt, um den Blick des Verblendeten äußerlich zu ergänzen. Weil die Vernunft unfähig ist, die »doppelte Verletzung der Natur zu denken: daß in der Natur ein *Mangel* herrsche und daß gerade *dadurch sich* etwas der Natur *beigeselle*«, ist sie ohnmächtig. »Das Supplement gefährdet also auch die Vernunft, die natürliche Gesundheit der Vernunft« (ebd., S. 257).

Die Ökonomie des Begriffspaars Sicherheit und Freiheit zeigt sich in der stetigen Anstrengung, das »Menschenmögliche« zu tun, um soviel Freiheit und soviel Sicherheit wie möglich im Einklang miteinander zu schaffen, wobei stets darauf verwiesen wird, dass es absolute Freiheit genauso wenig geben kann wie absolute Sicherheit, die jeweilige Absolutheit aber auch nicht gewollt sein könne. Die Verblendung innerhalb der Debatte besteht nun darin, das Supplement zu einem Komplement zu erklären, indem vorgetäuscht wird, man könne eine Balance erzeugen, wenn nur die notwendigen rechtlichen Regeln eingehalten und neue Maßnahmen getroffen werden. Diese Verblendung durch die Komplementarität ermöglicht es wiederum, dass sich das Verständnis von Freiheit im Sicherheitsdenken scheinbar unauflöslich einschreibt, sodass sich ein hegemoniales, sicherheitsorientiertes Freiheitsverständnis einer Freiheit *von* Politik herausbildet. Dabei hegemonialisiert sich der Gebrauch des Sicherheitssupplements und verdrängt andere mögliche Supplemente der Freiheit, wie beispielsweise die Virtuosität, den Anfang oder das Ereignis. Freiheit tritt lediglich im Zusammenhang mit Sicherheit auf und unterliegt so der Gefahr, als ausschließlich negative Freiheit im Sinne von Individualität und Souveränität verstanden zu werden – Freiheit und Sicherheit stehen sich spiegelbildlich und untrennbar gegenüber und werden so zu einer *Sicherheit/Freiheit*.

Die organisierte Lüge zeigt sich innerhalb der Debatte um Sicherheit und Freiheit an mehreren Stellen. Zum einen erscheint Schäubles *Fürsorge* für eine freiheitliche Gesellschaft bei genauerer Betrachtung als Herrschaftsprogramm, dessen Konsequenz innenpolitische Konflikte verschärft, die Bürger diszipliniert und die freie Meinungsbildung in öffentlichen Räumen angesichts einer suggestiven Wir- sowie Notwendigkeitssprache lähmt. Weiterhin entwickelt er ein Freiheitsverständnis der *rechtlich geordneten Freiheit*, das stark an eine christlich-individualistische Lesart von Pflicht und Verantwortung anknüpft und im Recht das wesentliche Mittel sieht, um sich seiner eigenen *Richtigkeit* zu vergewissern, sich jedoch ebenso jeder Verantwortung zu entziehen und der Politik wesentliche Entscheidungen abzunehmen. Der mit dem Freiheitsbegriff einhergehende Wahrheitsanspruch wird von Schäuble vorausgesetzt und nicht weiter diskutiert. Damit lassen sich sowohl Merkmale der *einen* Meinung mit der Maske der *einen*, hegemonialisierenden Wahrheit wie

auch des *einen* Herrschaftsanspruchs mit der Maske der alle anderen Möglichkeiten und Meinungen ausschließenden Fürsorge in Schäubles Konzeption einer Sicherheit/Freiheit finden.

Die Gegenüberstellung von Di Fabio und Schäuble hat schließlich zwei weitere Effekte der Lüge offenbart: das Missverständnis einer mit Sicherheit identifizierten Freiheit, die nicht Freiheit, sondern Souveränität bedeutet sowie die mit dem Supplementverhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit einhergehende Verblendung, es handle sich um eine Komplementarität von zwei positiven Begriffen. Die daraus erwachsene Selbsttäuschung misst zu erkennen, wie sich die Sicherheit in die Positivität der Freiheit insofern einschreibt, als sie die Freiheit negatiert und lediglich in Begriffen der Freiheit *von* statt der Freiheit *zu* beschrieben wird. Selbst die Bewegungs- und Meinungsfreiheit impliziert in der aktuellen Diskussion, dass der für sich souverän Handelnde in Ruhe gelassen wird, dass er frei ist *von* staatlichen Eingriffen.

Eine Struktur, die derart durchzogen ist von Merkmalen der organisierten Lüge, führt in ihrer Analyse zu sehr ähnlichen Ergebnissen, wie sie schon in Arendts Betrachtung des Souveränitätsbegriffs oder in Foucaults Betrachtung der Sicherheitsgesellschaft virulent waren: Formen der Kontrolle, der Angst und Entpolitisierung sowie des Automatismus und der freiwilligen Unterwerfung erscheinen als logische Folgen. Die strukturelle Lüge kann erfolgreich die Supplemente der politischen Entscheidung, des virtuosen Handelns und des Ereignisses verdrängen. Diese Supplemente, oder in den Worten Arendts: diese Spur der Freiheit geht angesichts des diskutierten hegemonialen, sicherheitsbegründeten Verständnisses von Freiheit als Sicherheit/Freiheit verloren. Auf diese Weise ist die Freiheit des Handelns und des Anfangenkönnens in vielen Belangen dem entgegengesetzt, was mit Stichworten wie der *Verrechtlichung*, der *individuellen Pflicht* und der *hergestellten Freiheitsordnung* scheinbar natürlich den aktuellen Freiheitsbegriff besetzt, ihn kolonialisiert und vereinheitlicht, sodass *wo Freiheit sein soll, Sicherheit steht*.

Damit begründet sich ein letztes Charakteristikum der organisierten Lüge: Was anfänglich lediglich strukturell verdeckt und verborgen werden konnte, wird in der Konsequenz vernichtet. Die Vernichtung bezieht sich einerseits auf das Vergessen von Tatsachen sowie des Wesens der Wahrheit als *Entbergung* und damit das Vergessen des Anfangs als Moment

der *Lichtung*, das eine Entwicklung des öffentlichen Zynismus und der Politikvergessenheit zur Folge hat. Andererseits vernichtet die organisierte Lüge die Möglichkeit der Freiheit *zu*, indem die Supplemente der Sicherheit sich nicht nur in das Verständnis von Freiheit als Sicherheit/Freiheit einschreiben und die liberale Freiheit ersetzen, sondern indem sie auf hegemoniale Art und Weise die Supplemente der Virtuosität verdrängen und ein dem liberalen Verständnis entgegengesetzten Freiheitsbegriff *verunmöglichen*.

SCHLUSS

*»Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden. Nicht wegen des Fanatismus der ›Gerechtigkeit‹, sondern weil all das Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit an diesem Wesen hängt und seine Wirkung versagt, wenn die ›Freiheit‹ zum Privilegium wird.«
(Rosa Luxemburg 1920, S. 109)*

Diese Arbeit hat sich mit zwei zentralen Betrachtungen auseinandergesetzt: einerseits der genealogischen Analyse des Verhältnisses von Sicherheit und Freiheit innerhalb des aktuellen, rechtspolitischen Diskurses in der Bundesrepublik Deutschland unter Einbeziehung der von Foucault begründeten Gouvernementalitätsdebatte und andererseits einer theoretischen Konzeption der Lüge, insbesondere nach Hannah Arendt. Beide Betrachtungen wurden schlussendlich zusammengeführt und ergaben eine das aktuelle Verhältnis von Sicherheit und Freiheit hinterfragende Perspektive auf das sich als maßgeblich negativ herausstellende Freiheitsverständnis.

Dabei konnte durch die Rückverfolgung der Sicherheitsdebatte bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts und der Analyse der Sicherheitsdispositive moderner Gesellschaften gezeigt werden, dass sich das heutige Freiheitsverständnis auf die Sicherheit stützt und es keinen normativen Gegensatz zwischen Sicherheit und Freiheit gibt. Dennoch besteht keine Einigkeit darüber, wie Freiheit und Sicherheit in eine Balance zu bringen sind, ein Konflikt, der besonders nach den Ereignissen des 11. Septembers

2001 die Debatten bestimmt. Mit der Thematisierung dieses Konfliktes verschob sich der Fokus der Arbeit von der rein genealogischen Betrachtung eines spezifischen Verhältnisses zwischen Sicherheit und Freiheit hin zur Frage, welche Bedeutung der Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit hat und ob der Konflikt selbst Antworten gibt auf die Widersprüche des scheinbar normativ komplementären Verhältnisses zweier positiver Begriffe – oder gar auf gänzlich andere Strukturen verweist.

Bereits die ersten beiden Teile gaben wesentliche Einblicke in die Paradoxien einer liberalen Sicherheitsgesellschaft. Innerhalb des ersten Teils wurde klar, dass der Versuch, aus der Sicherheit ein Grundrecht zu machen und der Freiheit als ebenbürtig gegenüberzustellen, den Spagat beinhaltet, einerseits eine selbst begrenzende Zweckordnung aufrechtzuerhalten und die Sicherheit der individuellen Freiheitsrechte vor dem Staat und vor Dritten zu gewährleisten und andererseits der aktiven Schutzpflicht nachzukommen und durch interventionistische Maßnahmen der Prävention und der Ausweitung des Rechtsstaats zu einer Entindividualisierung beizutragen. Die isenseesche Formel der beiden Seiten ein und derselben Medaille trägt auch bei genauerer Analyse der Sicherheitsdispositive nur insoweit, als die moderne Gesellschaft gemäß Foucault Mittel und Wege gefunden hat, mit den Widersprüchen zwischen Freiheit und Sicherheit umzugehen. Insbesondere die durch Angst und Selbstkontrolle disziplinierten Bürger eines rein dem Utilitarismus verpflichteten modernen Staates und das sich in diesem Zusammenhang entwickelnde restriktive, sozial verfügbare Freiheitsangebot sowie die Transformation von Individual- in Bevölkerungsinteressen und der sich damit herausbildende Staatsrassismus einer zunehmend exklusiven Wissensgesellschaft überbrücken die notwendigen Spannungen zwischen dem expansiven Sicherheitsdispositiv und der auf Selbstbestimmung und ungehindertem Fluss basierenden liberalen Freiheit. Obwohl die Analyse der Sicherheitsdispositive wichtige Beobachtungen hinsichtlich der Konfliktstruktur von Freiheit und Sicherheit ermöglicht, vermittelt sie den Eindruck von sich strukturell selbst aufhebenden Widersprüchen. In der genealogischen Betrachtung lösen sich die Gegensätze dahingehend auf, dass das System seine Spannungen durch eigene, selbst möglicherweise problembehaftete Brückenkonstruktionen überwindet. Dabei bleibt die Möglichkeit der Kritik auf die genealogische Erzählung von

Konfliktzusammenhängen beschränkt und vermag es nicht, die konflikthafte Struktur sich insofern selbst zum Thema zu machen, als dass sie den Verweisungszusammenhängen ihrer eigenen Widersprüche folgt und über sich selbst hinausgehend andere Möglichkeiten außerhalb des gängigen Freiheit-Sicherheit-Zusammenhangs beleuchtet.

Ein solcher, in die Tiefe der Mehrdimensionalität eindringender Perspektivenwechsel wird durch den Begriff der Lüge ermöglicht. Die Lüge, die zuerst hinsichtlich der großen ideengeschichtlichen Konzepte diskutiert wurde, wurde durch Arendts pointierte Betrachtung erweitert. Dabei wurde deutlich, dass die Lüge bei Arendt zwei scheinbar gegensätzliche Aspekte benennt: die bewusste, absichtsgeleitete Lüge drückt vor allem die menschliche Fähigkeit aus, die Beschaffenheit der Dinge anders zu sehen und sich von ihrer scheinbar unbezweifelbaren Existenz zu befreien. Im Gegensatz dazu ist die *organisierte* Lüge struktureller Natur und unterbindet die menschliche Fähigkeit zu handeln. Diese Organisationsstruktur etabliert sich im Wesentlichen durch drei aufeinanderfolgende Wirklichkeitsverschiebungen, und zwar durch die der *Verflachung*, der *Banalität* sowie der *Vernichtung*.

Indem im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel wie der Wahrheit bei Platon oder der Sicherheit/Freiheit bei Schäuble die wohlmeinende Lüge der einspringend-beherrschenden Fürsorge eingesetzt wird, um Befehls- und Entscheidungsstrukturen zu verschleiern und bloße Meinungen durch eine Sprache der Alternativlosigkeit der öffentlichen Auseinandersetzung zu entziehen, werden den Menschen Entscheidungen über das, was ihr Zusammenleben und ihre Gestaltung der Welt betrifft, abgenommen. Da das Denken sich lediglich innerhalb von Wissensnetzwerken abspielt und bestimmte Lösungen als logisch präsentiert werden, verschwinden politische Räume, in denen ein maßgeblich an der Welt orientiertes und sich für die Sorge der Welt befreiendes Miteinander-machtvoll-Streiten, sich Einigen, Urteilen, Verwerfen und erneut Bewerten stattfinden kann. Politisches Handeln und Denken verflacht zu maßvoller und strategischer Problemlösung, ja zu einer bestimmten, rechtlichen, bürokratischen und Regeln folgenden Verwaltung von Wissen. Als Ergebnis dieser *Verflachung* werden einerseits die öffentlichen Geschäfte zu einer Bürde, die es mit Pflicht und Verantwortung zu tragen gilt, und andererseits die Menschen ihres Bezugs zum öffentlichen Geschehen beraubt, ohne

davon eigentlich zu wissen. Damit verschiebt sich – mit Heidegger gesprochen – das Mitsein hinsichtlich seiner positiven Modi in Richtung der extremen Möglichkeit der einspringend-beherrschenden Fürsorge, die unmerklich ein Herrschaftsverhältnis begründet sowie hinsichtlich seines durchschnittlichen Modus hin zum bloßen Man, das durch Indifferenz und Mangel am aktiven *In-der-Welt-Sein* charakterisiert ist.

Ergebnis dessen ist die zweite Wirklichkeitsverschiebung: die der *Banalität*. Kennzeichnend für diese ist ein Übel, das weit verbreitet ist und sich aus diesem Grund schwer ausmachen lässt. Es hat sich in die Wirklichkeitsstruktur so eingeschrieben, dass es als Übel nicht mehr hervortritt. Neben unterschiedlichen Formen des Totalitarismus, dessen Banalität Arendt in der Person Eichmanns am besten verdeutlicht sieht, kann der Begriff der Banalität – wie in dieser Arbeit geschehen – auch die Lüge als Selbsttäuschung erhellen. Banal an ihr ist, dass die Lügner ihre eigenen Lügen glauben und die Belogenen die Lüge weitertragen, in den alltäglichen Gesprächen mit Freunden und Arbeitskollegen, den Diskussionen und Berichterstattungen der Medien; ebenfalls ohne Bewusstsein von der Lüge zu haben. Innerhalb dieser Banalität verkehrt sich schließlich auch der Begriff der Lüge zu einer bloßen, affirmativen Struktur, die, im Arendt'schen Sinne, unfähig ist zu handeln. Das, was tatsächlich eine Lüge ist, kann aufgrund ihrer Banalität nicht als Lüge zur Geltung kommen und das, was die Möglichkeit der Veränderung in sich birgt und sich durch ein unkonventionelles, *anders* Sehen äußert, wird als Lüge diffamiert und damit erfolgreich aus der öffentlichen Diskussion verbannt. Die Lüge als Selbsttäuschung ist – ganz im Sinne Nietzsches – struktureller Natur. Ihre Voraussetzung ist die Verdrehung des Erhellungszusammenhangs, wie ihn Arendt in Verbindung mit dem für das Politische wesentlichen Konflikt zwischen Meinung und Wahrheit verdeutlicht. Vergleichbar mit Platons Sonne, die aus ihrer *erhellenden Unverborgenheit* gerissen zu einer durch die Wissenden *erhellten Übereinstimmung* und Richtigkeit geworden war, fällt die Tatsache mit dem politischen Ziel zusammen und stiftet nicht mehr den Anfang des Denkens, sondern ein Image; sie ist in der Theorie bereits Realität und muss der sich dieser Realität entgegenstellenden Widerstände nur noch Herr werden. Dabei geht die Tatsache als Anfang des Denkens und Begründung der sich mitteilenden und die Vergangenheit mit der Zukunft

verknüpfenden *doxa* verloren, sodass sie eine ihrer Hauptbedeutungen nicht realisieren kann, nämlich das *Zwischen* der Menschen in der Welt, ihre Pluriperspektivität und ihre unterschiedlichen Geschichten, durch die ein sie verbindendes Wirklichkeitsempfinden erst ermöglicht wird. In einer von Tatsachen weitestgehend unbehelligten Welt sind daher weniger Tatsachenwahrheiten erforderlich als bestimmte Zielvorstellungen und Ideologien, wie sie sich bei Schäuble in der Vorstellung einer rechtlich geordneten Freiheit oder dem zu gewinnenden Kampf zwischen Staat und Gefährdern widerspiegeln. Pflicht, Verantwortung, Recht und Wissen geben dabei die Lösungsstrategien an die Hand, die nach Schäubles Verständnis zwar keine absolute Sicherheit und keine absolute Freiheit garantieren können, jedoch das Menschenmögliche zu leisten vermögen. Die Unlösbarkeit des Konflikts zwischen Wahrheit und Tatsache wird geleugnet, indem das maximal Menschenmögliche bestimmten Strategien der Wissenden überantwortet und innerhalb einer Struktur der Fürsorge und der demokratisch übertragenden Verantwortung realisiert wird. Dabei verbreitet sich letztlich jedoch auf banale, das heißt sich in großem Ausmaß reproduzierende Art und Weise eine Entpolitisierung der Öffentlichkeit, die bar jeden Bezugs zur Wahrheit in der Rückschau und Notwendigkeitsversessenheit der optischen Illusion verhaftet bleibt. Diese lügenhafte Loslösung von der Wirklichkeit konstituiert dann nicht nur die allgemeine Öffentlichkeit, sondern auch das – von Schäuble so bezeichnete – Wissensnetzwerk selbst, sodass das Ergebnis der sich banalisierenden, am Ziel des Images orientierenden Entwirklichung die die Wahrheit verfehlende Selbsttäuschung ist.

Als dritte und einschneidendste Wirklichkeitsverschiebung der strukturellen Lüge wurde schließlich die vollständige Entwirklichung oder *Vernichtung* der Wirklichkeit angeführt. Diese Vernichtung ist – um eine Analogie zu Arendts Beschreibung des Bösen zu bedienen – nicht radikal, sondern *extrem*. Denn ihre Vernichtung betrifft das gänzliche Vergessen von Wahrheit und Tatsache im Allgemeinen und von Politik und Freiheit im Speziellen. Diese Entwicklung begründet sich in einer wesentlichen, durch die Lüge des Wissens, der Fürsorge und der Herrschaft etablierten Unkenntnis oder Unerfahrenheit: der Verfehlung und völligen Verdunkelung des *Anfangs* als Entstehungsmoment der Wahrheit, des kritischen Denkens und der Macht. Ohne zu begreifen, welche

Ereignisgewalt dem Anfang innewohnt, welche befreiende Kraft für alle Lebenden von ihm ausgeht, ohne zu verstehen, dass alle Menschen die Fähigkeit haben, anzufangen und unabhängig von Regeln und Wissenden durch ihr Sinnverstehen des Mitseins die Kraft des Urteils erlernen können – ohne diesen Moment des Anfangs zu verstehen, müssen die Menschen dem immer Gleichen nachhängen, sich an scheinbar Unveränderlichem orientieren und sichere »Unterkünfte und feste Burgen in einer [zunehmend] unwirtlichen, fremdartigen Welt« (Arendt 2002, S. 16) schaffen. Die öffentlichen Räume moderner Gesellschaften sind so von eben dieser Anfangsvergessenheit betroffen, eine Entwicklung, die zur »grundsätzlichen Perversion des Politischen« führt, innerhalb derer die Privatinteressen vor dem öffentlichen Zugriff geschützt werden und damit in die öffentliche Sphäre Einzug halten. Damit tritt an die Stelle des Politischen die Nation oder die Gesellschaft, die »die Grundqualität der Pluralität aufhebt oder vielmehr verwirkt durch die Einführung des Begriffes der Verwandtschaft« (ebd., S. 16). So handeln selbst die modernen politischen Theorien, »ob sie nun liberal oder konservativ oder sozialistisch sind«, im Wesentlichen von der Gesellschaft, »zu deren Wesen es aber gehört, das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen« (Arendt 1994, S. 207). Während die eigenen vier Wände den Orientierungsrahmen setzen und die Verwandtschaft die zentrale politische Einheit wird, begegnen die Menschen der Politik zunehmend mit Zynismus und Verdrossenheit. Die damit sich noch verstärkende Verkehrung der Wahrheit in Richtigkeit und der Tatsache in Ziel führt, wie die vorliegende Arbeit aufzeigte, zu einer weiteren, für den aktuellen sicherheitspolitischen Problemzusammenhang besonders relevanten Vergessenheit: der Vergessenheit der Freiheit als Virtuosität. Die dieses Vergessen mitverursachende strukturelle Lüge spiegelt sich einerseits in dem der Anfangsvergessenheit geschuldeten Missverständnis der liberalen Freiheit als Souveränität und andererseits in einer, die öffentliche Auseinandersetzung prägende Verblendung einer *notwendigen Komplementarität* von Sicherheit und Freiheit. Dieser Gesamtzusammenhang lässt sich durch eine Zusammenführung von Arendt und Derrida darstellen. Die Lüge besteht dabei erstens aus der hegemonialisierenden Wirkung des als *notwendig* befundenen Kompromissverhältnisses und zweitens aus dem Irrtum einer *inneren* Addition zweier in konflikthaftem,

jedoch natürlichem Verhältnis zueinander stehender Begriffe. Dass sich Sicherheit und Freiheit nicht in Harmonie miteinander befinden, aber notwendig bedingen, verweist auf das ähnlich problematische Verhältnis von Gewalt und Macht. Während die Einschreibung der Gewalt in den Begriff der Macht jedoch bereits jede positive Konnotation der Macht vertreiben konnte, erscheint der Begriff der Freiheit von der Einschreibung der Sicherheit weitestgehend unberührt. Dies, obwohl oder gerade weil seine Bedeutung eine rein negative geworden ist, zementiert damit den Vorrang der Privatheit und bestätigt die Wirklichkeitsverschiebungen der organisierten Lüge. Hierin zeigt sich ein Supplementverhältnis, innerhalb dessen die Sicherheit erst einen angeblichen Mangel der Freiheit ergänzt, um sie schließlich bis zur vollständigen begrifflichen Übereinstimmung zu treiben. Letzten Endes, und dies ist ein Anzeichen der die aktuelle Debatte bestimmenden Verwirrung, weiß niemand mehr, wie die beiden Seiten der Medaille auseinanderzuhalten sind – ihre scheinbare Gegensätzlichkeit bedingt ihre Deckungsgleichheit und ihre Annäherung führt wiederum zur Differenzierung. Dies ist der Grund, warum von der Notwendigkeit einer Balance, eines Kompromisses zwischen Freiheit und Sicherheit, die Rede ist: Keine Freiheit ohne Sicherheit und keine Sicherheit ohne Freiheit. Dabei wird die ursprüngliche Wesensfremdheit beider Begriffe, deren Verhältnis kein natürliches, sondern ein äußerlich hergestelltes ist, verschleiert. Aus diesem Grund können Bundesverfassungsgericht und Bundesinnenministerium das gleiche Spiel spielen und innerhalb dieses Spiels zwei sich entgegenstehende Positionen vertreten, um doch das Gleiche zu sagen. Denn obwohl die Verfassungsrichter der Bundesregierung – vielleicht berechtigterweise – vorwerfen, das Recht vom Ausnahmezustand her konzeptionell zu überdenken und so in einen Ausnahmezustand hinein zu veralltäglichen, befinden auch sie sich in demselben Spiel der negativen Freiheit, indem ihre Logik, wie die der Bundesregierung, von einer Komplementarität, also von den zwei Seiten ein und derselben Medaille ausgeht.

Während also alle verantwortlichen Kräfte versuchen, pragmatisch und mit rechtlichem Maß die scheinbare Natürlichkeit des Begriffsverhältnisses herzustellen, verliert sich die Freiheit im bloßen *Von* und entbehrt jeglichem *Zu* – eine Beobachtung, die Arendt bereits in der Philosophie von Hobbes und Locke macht und die zu der Einschätzung führen muss,

dass es sich beim dominanten Freiheitsverständnis maßgeblich um ein die Freiheit verhinderndes Missverständnis handelt. Denn die Freiheit, die im Modus des Herstellens als längst *entborgen* gilt, kann nicht mehr *entbergend* den Raum zwischen dem Anfang und dem Urteil stiften. Sie kann kein Ereignis mehr sein, das den Fluss des immer Gleichen durchbricht und sich in der Fähigkeit zeigt, virtuos zu handeln, also mit den Bällen des Unwahrscheinlichen zu jonglieren und mit dem, was jenseits des Berechenbaren und Lösbaren liegt, zurechtzukommen. Die Freiheit ist als Sicherheit/Freiheit zum Privilegium von Staatsbürgern geworden, einer Wir-Gruppe, deren Freiheitsrecht innerhalb einer Präventionsgesellschaft gesichert wird. All das »Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit«, wie Rosa Luxemburg es ausdrückt, weicht so klaren Strukturen, innerhalb derer die Andersdenkenden nicht nur durch den sicherheitsgesteuerten Autoimmunisierungsmechanismus *gefährdet* sind, sondern sogar selbst *gefährlich* werden für den Bestand einer Welt, die auf einer Lüge fußt.

LITERATUR

- Ahrens, Stefan (2005): Die Gründung der Freiheit: Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen. Frankfurt am Main, Berlin (Lang).
- Andrejevic, Mark (2006): Interactive (In)Security. The Participatory Promise of Ready. Gov. Cultural Studies 20(4/5), 441–458.
- Arendt, Hannah & Heidegger, Martin (1998): Hannah Arendt – Martin Heidegger, Briefe 1925–1975. Hg. von Ursula Ludz. Frankfurt am Main (Klostermann).
- Arendt, Hannah (1960): Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten – Rede über Lessing. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1972): Die Lüge in der Politik. In: Wahrheit und Lüge in der Politik. München (Piper), S. 7–43.
- Arendt, Hannah (1979a): Vom Leben des Geistes. Das Wollen – Band 2. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1979b): Vom Leben des Geistes. Das Denken – Band 1. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1985): Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1966. Hg. von Lotte Köhler & Hans Saner. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1986): Über die Revolution (3. Aufl.). München (Piper).
- Arendt, Hannah (1989): Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1. Hg. von Eike Geisel & Klaus Bittermann. Berlin (Bittermann).
- Arendt, Hannah (1993a): Was ist Politik? – Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. von Ursula Ludz. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1993b): Philosophie und Politik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2, 381–400.
- Arendt, Hannah (1994a): Freiheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 201–226.
- Arendt, Hannah (1994b): Tradition und Neuzeit. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 23–53.

- Arendt, Hannah (1994c): Wahrheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 327–370.
- Arendt, Hannah (1994d): Verstehen und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 110–127.
- Arendt, Hannah (1994e): Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 128–155.
- Arendt, Hannah (1994f): Kultur und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 277–304.
- Arendt, Hannah (1994g): Was ist Autorität? In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I (Deutsche Erstausgabe). München (Piper), S. 159–200.
- Arendt, Hannah (1996): Hannah Arendt – Mary McCarthy, Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975. Hg. von Carol Brightman. München (Piper).
- Arendt, Hannah (1997): Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk; mit einer vollständigen Bibliographie. Hg. von Ursula Ludz (2. Aufl.). München (Piper).
- Arendt, Hannah (1998): Das Urteilen – Texte zu Kants Politischer Philosophie (Durchgesehene Taschenbuchausgabe). München (Piper).
- Arendt, Hannah (2002a): Denktagebuch – Erster Band. Hg. von Ursula Ludz. München (Piper).
- Arendt, Hannah (2002b): Denktagebuch – Zweiter Band. Hg. von Ursula Ludz. München (Piper).
- Arendt, Hannah (2006): Macht und Gewalt (17. Aufl.). München (Piper).
- Arendt, Hannah (2007a): Vita activa oder Vom tätigen Leben (5. Aufl.). München (Piper).
- Arendt, Hannah (2007b): Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen (2. Aufl.). München (Piper).
- Arreguin-Toft, Ivan (2005): How the Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict. Cambridge University Press.
- Augstein, Rudolf (1977): Verfassungsschutz bricht Verfassung – Lauschangriff auf Bürger T. Der Spiegel vom 28. Februar (11), 19–34.
- Augustinus, Aurelius (1953): Die Lüge und Gegen die Lüge. Übertragen und erläutert von Paul Keseling. Würzburg (Augustinus-Verlag).
- Augustinus, Aurelius (1985): Vom Gottesstaat (De civitate dei). Buch 11–22. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. (2. Aufl.). München (Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Aulehner, Josef (1998): Polizeiliche Gefahren- und Informationsvorsorge: Grundlagen, Rechts- und Vollzugsstrukturen, dargestellt auch im Hinblick auf die deutsche Beteiligung an einem Europäischen Polizeiamt (EUROPOL). Schriften zum Recht des Informationsverkehrs und der Informationstechnik (Bd. 16). Berlin (Duncker & Humblot).
- Bahners, Patrick (2007): Selbstachtung des Rechtsstaates. 19. November 2007. URL:

- <http://www.faz.net/print/Feuilleton/Selbstachtung-des-Rechtsstaates> (Stand: 9. Mai 2009).
- Banse, Gerhard & Bechmann, Gotthard (1998): *Interdisziplinäre Risikoforschung. Eine Bibliographie*. Opladen (VS Verlag).
- Barley, Delbert (1990): Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk. Freiburg (Alber).
- Baruzzi, Arno (2005): *Philosophie der Lüge*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Baum, Gerhard (2007): *Luftsicherheitsgesetz: »Schäuble ist in dieser Frage blind«*. 3. Januar 2007. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,457609,00.html> (Stand: 9. Mai 2009).
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Beiner, Ronald (2004): »Wahrheit und Politik« – eine Relektüre. In: Waltraud Meints & Katherine Klinger (Hg.): *Politik und Verantwortung – Zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover (Offizin-Verlag), S. 133–150.
- Benhabib, Seyla (1988): Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory* 16(1), 29–51.
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA (Sage).
- Bettetini, Maria (2003): *Eine kleine Geschichte der Lüge: von Odysseus bis Pinocchio*. Berlin (Wagenbach).
- Beuthner, Michael; Buttler, Joachim; Fröhlich, Sandra; Neverla, Irene & Weichert, Stephan (Hg.) (2003): *Bilder des Terrors – Terror der Bilder?: Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*. Köln (Herbert Von Halem Verlag).
- Biermann, Kai (2007): *Datenschutz: Überwachung statt Freiheit*. 13. November 2007. URL: <http://www.zeit.de/online/2007/46/datenschutz-kommentar> (Stand: 9. Mai 2009).
- Biermann, Kai (2008): *Datenschutz: Übergriff als Methode*. 20. März 2008. URL: <http://www.zeit.de/online/2008/13/politik-grundrechte-verfassung> (Stand: 9. Mai 2009).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1978): *Der verdrängte Ausnahmezustand. Zum Handeln der Staatsgewalt in außergewöhnlichen Lagen*. *Neue Juristische Wochenschrift* 31(38), 1881–1890.
- Böckenförde, Stephan & Gareis, Sven Bernhard (Hg.) (2008): *Deutsche Sicherheitspolitik: Herausforderungen, Akteure und Prozesse*. Stuttgart (UTB).
- Böckenförde, Stephan (2007): *Sicherheitspolitischer Paradigmenwechsel von Verteidigung zu Schutz*. *Europäische Sicherheit* (8), 29–32.
- Böckenförde, Stephan (2008): *Die Veränderung des Sicherheitsverständnisses*. In: Böckenförde, Stephan & Gareis, Sven Bernhard (Hrsg.): *Deutsche Sicherheitspolitik: Herausforderungen, Akteure und Prozesse*. Stuttgart (UTB), S. 11–44.
- Bröcker, Walter (1990): *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main (Klostermann).
- Bröckling, Ulrich; Krasemann, Susanne & Lemke, Thomas (2001): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* (2. Aufl.). Frankfurt am Main (Suhrkamp).

- Bruder, Klaus-Jürgen (2009): Die Lüge: Das Kennwort im Diskurs der Macht. In: Hubig, Christoph & Jüttemann, Gerd (Hg.): Philosophie und Psychologie im Dialog, Band 7: Klaus-Jürgen Bruder/Christoph Voßkühler – Lüge und Selbsttäuschung. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Brugger, Winfried (2004): Gewährleistung von Freiheit und Sicherheit im Lichte unterschiedlicher Staats- und Verfassungsverständnisse. In: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (Bd. 63). Berlin (De Gruyter), S. 101–150.
- Brunkhorst, Hauke (1994): Demokratie und Differenz: Egalitärer Individualismus – Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen. Frankfurt am Main (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
- Brunkhorst, Hauke (1999): Hannah Arendt. München (Beck).
- Brunkhorst, Hauke (2004): Macht und Wahrheit in struktureller Kopplung – Wiedergelesen: Hannah Arendt »Wahrheit und Lüge in der Politik«. Vorgänge – Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik 3, 19–27.
- Büchle, Herwig (1982): Politik wider die Lüge: zur Ethik der Öffentlichkeit. Wien (Europaverlag).
- Bundesgerichtshof für Strafsachen (1977): BGHSt 27/260 »Kontaktsperre« vor ihrer gesetzlichen Regelung.
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1969): Weißbuch 1969. Zur Verteidigungspolitik der Bundesregierung. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1970): Weißbuch 1970. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Lage der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1971): Weißbuch 1971/72. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Entwicklung der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1974): Weißbuch 1973/1974. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Entwicklung der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1976): Weißbuch 1975/1976. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Entwicklung der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1979): Weißbuch 1979. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Entwicklung der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1983): Weißbuch 1983. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (1985): Weißbuch 1985. Zur Lage und Entwicklung der Bundeswehr. Bonn (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung).
- Bundesverfassungsgericht (1977): 46, 160 – Schleyer. URL: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bvo46160.html> (Stand: 11. März 2009).

- Bundesverfassungsgericht (1978): 49, 24 – Kontaktsperre-Gesetz. URL: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bvo49024.html> (Stand: 9. März 2009).
- Bundesverfassungsgericht (1991): 83, 341 – Bahá'í. URL: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bvo83341.html> (Stand: 14. März 2009).
- Bundesverfassungsgericht (2004): 109, 279 Großer Lauschangriff. URL: http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20040303_1bvr237898.html?Suchbegriff=%221+BvR+2378%2F98%22 (Stand: 13. März 2009).
- Burchell, Graham; Miller, Peter & Gordon, Colin (Hg.) (1991): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London (Harvester Wheatsheaf), S. 1–51.
- Calliess, Christian (2002): Sicherheit im freiheitlichen Rechtsstaat – Eine verfassungsrechtliche Gratwanderung. *Zeitschrift für Rechtspolitik*, (1), 1–7.
- Canovan, Margaret (2004): Politische Verantwortung in »interessanten Zeiten«. In: Meints, Waltraud & Klinger, Katherine (Hg.): *Politik und Verantwortung – Zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover (Offizin-Verlag), S. 65–72.
- Collins, Alan (2007): *Contemporary security studies*. Oxford (Oxford University Press).
- Culler, Jonathan (1988): *Dekonstruktion: Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Dean, Mitchell (2007): *Governmentality: power and rule in modern society*. Los Angeles (Sage).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus – Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin (Merve).
- Demirovič, Alex (2007): Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault. In: Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Berlin (Transcript), S. 201–228.
- Dencker, Friedrich (1987): Das »Gesetz zur Bekämpfung des Terrorismus«. *Strafverteidiger* 7(3), 117–122.
- Dencker, Friedrich (1988): Gefährlichkeitsvermutung statt Tatschuld? Tendenzen der neueren Strafrechtsentwicklung. *Strafverteidiger* 8(6), 262–268.
- Denninger, Erhard (2002): Freiheit durch Sicherheit? Wie viel Schutz der inneren Sicherheit verlangt und verträgt das deutsche Grundgesetz. *Kritische Justiz*, 35(4), 467–475.
- Derrida, Jacques (1974): *Grammatologie*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Derrida, Jacques (1996): Prolegomena zu einer Geschichte der Lüge. In Vortrag in der Berliner Staatsbibliothek in der Reihe: »Erbschaft dieser Zeit«. 9. Juni 1996.
- Derrida, Jacques (2006): *Schurken: Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Deutscher Bundestag (1986): BT-DrS 10/6635 – Beschlußempfehlung und Bericht des Rechtsausschusses (6. Ausschuß). 3. Dezember 1986. URL: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/10/066/1006635.pdf> (Stand: 4. März 2009).
- Deutscher Bundestag (1996): BT-DrS 13/4942 – Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Meyer (Ulm), Günter Graf (Friesoythe), Dr. Herta Däubler-Gmelin, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der SPD. 19. Juni 1996. URL: <http://drucksachen.bundestag.de/drucksachen/index.php> (Stand: 13. März 2009).

- Deutscher Bundestag (2001a): BT-DrS 14/6834 Entwurf eines Gesetzes zur Verbesserung der Bekämpfung von Straftaten der Organisierten Kriminalität und des Terrorismus. 29. August 2001. URL: <http://drucksachen.bundestag.de/drucksachen/index.php> (Stand: 13. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2001b): BT-DrS 14/7026 Entwurf eines Ersten Gesetzes zur Änderung des Vereinsgesetzes. 4. Oktober 2001. URL: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/14/070/1407026.pdf> (Stand: 14. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2001c): BT-DrS 14/7386 Entwurf eines Gesetzes zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus (Terrorismusbekämpfungsgesetz). 8. November 2001. URL: <http://drucksachen.bundestag.de/drucksachen/index.php> (Stand: 13. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2001d): BGBl. 2001 I Bundesgesetzblatt am 7. Dezember 2001. URL: <http://www.bgblportal.de/BGBl/bgbl1f/b101064f.pdf> (Stand: 14. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2001e): BT-Prot. 14/209 Stenographischer Bericht 209. Sitzung. 14. Dezember 2001 URL: <http://drucksachen.bundestag.de/drucksachen/index.php> (Stand: 14. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2001f): BGBl. 2001 I Bundesgesetzblatt am 14. Dezember 2001. URL: <http://www.bgblportal.de/BGBl/bgbl1f/b101066f.pdf> (Stand: 14. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2002): BGBl. 2002 I Vierundreißigstes Strafrechtsänderungsgesetz. 22. August 2002. URL: <http://www.bgblportal.de/BGBl/bgbl1f/bgbl102s3390.pdf> (Stand: 14. März 2009).
- Deutscher Bundestag (2004): BGBl. 2004 I Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern (Zuwanderungsgesetz). 30. Juni 2004. URL: <http://www.bgblportal.de/BGBl/bgbl1f/bgbl104s1950.pdf> (Stand: 14. März 2009).
- Di Fabio, Udo (1994): Risikoentscheidungen im Rechtsstaat. Tübingen (Mohr Siebeck).
- Di Fabio, Udo (2007): Westen muss Westen bleiben. 12. November 2007. URL: <http://debate.welt.de/kommentare/48524/westen+muss+westen+bleiben> (Stand: 3. Mai 2009).
- Dietz, Simone (2002): Der Wert der Lüge: über das Verhältnis von Sprache und Moral. Paderborn (Mentis).
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (1987): Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main (Athenäum).
- Eckert, Julia (2007): Zivilgesellschaft und Friedensstaatlichkeit: Herausforderungen der neuen Sicherheitspolitik. In: Graulich, Kurt & Simon, Dieter (Hg.): Terrorismus und Rechtsstaatlichkeit: Analysen, Handlungsoptionen, Perspektiven. Berlin (Akademie-Verlag), S. 335–343.
- Eichborn, Peter (1998): Besondere Formen der Zusammenarbeit von Bund und Ländern im Katastrophenfall und zur Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit. Frankfurt am Main (Lang).
- Epping, Volker; Lenz, Sebastian & Leydecker, Philipp (2004): Grundrechte.
- Erbel, Günter (2002): Die öffentliche Sicherheit im Schatten des Terrorismus. Aus Politik und Zeitgeschichte (10–11), 14–21.
- Eribon, Didier (1991): Michel Foucault: eine Biographie. Frankfurt am Main (Suhrkamp).

- Esposito, Roberto (2004): *Immunitas: Schutz und Negation des Lebens*. Berlin (Diaphanes).
- Ewald, François (1993): *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Felman, Shoshana (2001): *Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust*. *Critical Inquiry* 27(2), 201–238.
- Förster, Jürgen (2009): *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns: zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel (1986): *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Berlin (Merve).
- Foucault, Michel (1992): *Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus*. *Diskurs* 41(1), 51–58.
- Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2003a): *Die Entwicklung des Begriffs des »gefährlichen Menschen« in der forensischen Psychiatrie des 19. Jahrhunderts*. In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 3)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 568–594.
- Foucault, Michel (2003b): *Brief an einige Führer der Linken*. In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 3)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 502–504.
- Foucault, Michel (2003c): *Michel Foucault: die Sicherheit und der Staat*. In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 3)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 495–502.
- Foucault, Michel (2003d): *Michel Foucault: »Von nun an steht die Sicherheit über den Gesetzen«*. In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 3)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 474–477.
- Foucault, Michel (2003e): *Wird Klaus Croissant ausgeliefert?* In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 3)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 468–474.
- Foucault, Michel (2003f): *Subjekt und Macht*. In: Defert, Daniel & Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits (Bd. 4)*. Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 269–294.
- Foucault, Michel (2006a): *Geschichte der Gouvernementalität 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2006b): *Geschichte der Gouvernementalität 2: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978/1979*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Gareis, Sven Bernhard (2006): *Deutschlands Außen- und Sicherheitspolitik – eine Einführung (2. Aufl.)*. Opladen (Budrich).
- Glaeßner, Gert-Joachim (2002): *Sicherheit und Freiheit. Aus Politik und Zeitgeschichte B10–11, 3–13*.

- Glaeßner, Gert-Joachim (2003): Sicherheit in Freiheit: Die Schutzfunktion des demokratischen Staates und die Freiheit der Bürger. Opladen (VS Verlag).
- Gordon, Colin (1991): Governmental rationality: an introduction. In: Burchell, Graham; Gordon, Colin & Miller, Peter (Hg.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. London (Harvester Wheatsheaf), S. 1–51.
- Grimm, Dieter (2007): Innere Sicherheit: Dieter Grimm antwortet auf Wolfgang Schäuble. 29. November 2007. URL: <http://www.zeit.de/2007/49/Schaeuble-Antwort> (Stand: 5. Mai 2009).
- Grisard, Dominique (2007): Mit Sicherheit gegen den Terrorismus. Schweizer Sicherheitsdiskurse der späten 1970er Jahre. In: Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (Hg.): Gouvernamentalität und Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault. Berlin (Transcript), S. 173–199.
- Groh, Kathrin (2004): Selbstschutz der Verfassung gegen Religionsgemeinschaften: Vom Religionsprivileg des Vereinsgesetzes zum Vereinungsverbot. Berlin (Duncker & Humblot).
- Grunenberg, Antonia (Hg.) (1995): Einschnitte: Hannah Arendts politisches Denken heute. Bremen (Temmen).
- Grunenberg, Antonia (Hg.) (2003a): Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie: fünfzig Jahre »The origins of totalitarianism« von Hannah Arendt. Frankfurt am Main, Berlin (Lang).
- Grunenberg, Antonia (2003b): Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt – The Question of Ethics in Democratic Politics. In: Grunenberg, Antonia (Hg.): Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie – Fünfzig Jahre »The Origins of Totalitarianism« von Hannah Arendt. Frankfurt am Main (Lang), S. 147–160.
- Grunenberg, Antonia (Hg.) (2008): Perspektiven politischen Denkens: zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt. Frankfurt am Main; Berlin (Lang).
- Gustafsson, Lars (1980): Sprache und Lüge: drei sprachphilosophische Extremisten; Friedrich Nietzsche, Alexander Bryan Johnson, Fritz Mauthner. München (Hanser).
- Gusy, Christoph (1994): Vom Polizei- zum Sicherheitsrecht. Staatswissenschaften und Staatspraxis 5(1), 187–210.
- Gusy, Christoph (1996): Rechtsgüterschutz als Staatsaufgabe – Verfassungsfragen der »Staatsaufgabe Sicherheit«. Die Öffentliche Verwaltung 49(14), 513–583.
- Habermas, Jürgen (1994): Hannah Arendt's Communications Concept of Power. In: Hinchman, Lewis & Hinchman, Sandra (Hg.): Hannah Arendt, Critical Essays. Albany (State University of New York Press).
- Hecker, Jan (2006): Die Europäisierung der inneren Sicherheit. Die Öffentliche Verwaltung 59(7), 273–280.
- Heidegger, Martin (1954): Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«. Bern (Francke).
- Heidegger, Martin (1976): Einführung in die Metaphysik. Tübingen (Max Niemeyer Verlag).
- Heidegger, Martin (1979): Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, II. Abteilung. Vorlesungen von 1923–1944 (Bd. 20). Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).

- Heidegger, Martin (1988): Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923–1944 (Bd. 34). Hg. von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1992a): Parmenides, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923–1944 (Bd. 54). Hg. von Manfred S. Frings. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1992b): Platon: Sophistes, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944 (Bd. 19). Hg. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1997): Nietzsche, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910–1976 (Bd. 6.2). Hg. von Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (2001a): Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944 (Bd. 36/37). Hg. von Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (2001b): Sein und Zeit. Tübingen (Max Niemeyer Verlag).
- Heidegger, Martin (2002): Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1919–1944. Hg. von Mark Michalski. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Herz, John H. (1974): Staatenwelt und Weltpolitik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter. Hamburg (Hoffmann und Campe).
- Hettlage, Robert (Hg.) (2003): Verleugnen, Vertuschen, Verdrehen: Leben in der Lügengesellschaft. Konstanz (UVK-Verlags-Gesellschaft).
- Hipp, Dietmar (2007): Online-Durchsuchung: Karlsruher Kreuzverhör. 11. Oktober 2007. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/o,1518,510945,00.html> (Stand: 9. Mai 2009).
- Hobbes, Thomas (1970): Leviathan. Stuttgart (Reclam).
- Höffe, Otfried (2000): Immanuel Kant (5. Aufl.). München (Beck).
- Hofmann, Gunter (2007): Minister gegen Richter – Antiterrorkampf: Innenminister und Verfassungsgericht im Schlagabtausch. 15. November 2007. URL: <http://www.zeit.de/2007/47/Innenminister-vs-BVG> (Stand: 9. Mai 2009).
- Hohmann, Harald (1988): Sicherheit und Freiheit. Der Staat 27(4), 589–599.
- Innenminister des Bundes und der Länder (1974): Beilage zum Programm für die Innere Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland 1972/74. Gemeinsames Ministerialblatt (9).
- Isensee, Josef (1983): Das Grundrecht auf Sicherheit: Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates. Vortrag, gehalten vor der Berliner Juristischen Gesellschaft am 24. November 1982 – erweiterte Fassung. Berlin (De Gruyter).
- Isensee, Josef (1992): § 111 Das Grundrecht als Abwehrrecht und Staatliche Schutzpflicht. In: Kirchhof, Paul Kirchhof & Isensee, Josef (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland (Bd. 5). Heidelberg (Müller, C.F.Jur).
- Isensee, Josef (2007): Staatsvermögen. In: Kirchhof, Paul Kirchhof & Isensee, Josef (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland (Bd. 5). Heidelberg (Müller, C.F.Jur), S. 1265–1322.

- Jahn, Matthias (2004): Das Strafrecht des Staatsnotstands. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann).
- Kaldor, Mary (2006): *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* (2. Aufl.). Oxford (Blackwell Publishers).
- Kant, Immanuel (1966a): Die Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. (2. Aufl., Bd. 4). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 309–632.
- Kant, Immanuel (1966b): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. (2. Aufl., Bd. 4). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 637–643.
- Kant, Immanuel (1976a): Kritik der Urteilskraft. Hg. von Karl Vorländer. Hamburg (Meiner).
- Kant, Immanuel (1976b): Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Raymund Schmidt. Hamburg (Meiner).
- Kant, Immanuel (1998): Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. (5. Aufl., Bd. 3). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 405–416.
- Kempf, Eberhard (1997): Die Funktion von Strafrecht und Strafverteidigung in einer modernen Gesellschaft. *Neue Juristische Wochenschrift*, 50(27), 1729–1741.
- Kersting, Wolfgang (1999): Platons »Staat«. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Kinzig, Jörg (2004): Die rechtliche Bewältigung von Erscheinungsformen organisierter Kriminalität. Berlin (Duncker & Humblot).
- Kluxen, Kurt (1967): Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli: dargestellt am Begriff der Necessità. Stuttgart (Kohlhammer).
- Kniesel, Michael (1996): »Innere Sicherheit« und Grundgesetz. *Zeitschrift für Rechtspolitik* 29(12), 482–489.
- Kötter, Matthias (2008): Pfade des Sicherheitsrechts: Begriffe von Sicherheit und Autonomie im Spiegel der sicherheitsrechtlichen Debatte der Bundesrepublik Deutschland. Baden-Baden (Nomos).
- Krasmann, Susanne (Hg.) (2007): Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften: internationale Beiträge. Sozialtheorie. Bielefeld (Transcript).
- Krasmann, Susanne (2003): Die Kriminalität der Gesellschaft: zur Gouvernementalität der Gegenwart. Konstanz (UVK).
- Kristeva, Julia (2004): Die Banalität des Bösen und Arendts Verständnis des Lebens. In: Meints, Waltraud & Klinger, Katherine (Hg.): Politik und Verantwortung – Zur Aktualität von Hannah Arendt. Hannover (Offizin-Verlag), S. 121–131.
- Kunig, Philip (2005): Macht und Recht in den internationalen Beziehungen – und Schlussfolgerungen für den internationalen Diskurs über Völker- und Verfassungsrecht. *Verfassung und Recht in Übersee* 38(1), 105–113.
- Küpeli, Ismail (2007): Europas »Neue Kriege«: Legitimierung von Staat und Krieg. Moers (Syndikat A).

- Küper, Wilfried (1986): Darf sich der Staat erpressen lassen? Zur Problematik des rechtfertigenden Nötigungsnotstandes. Heidelberg (Müller J.C.Fur).
- Landgericht Berlin (2002): Beschluß des Landgerichts Berlin vom 15. Januar 2002. URL: <http://www.rewi.hu-berlin.de/AKJ/aktuell/beschluss.html> (Stand: 13. März 2009).
- Landwehr, Achim (2004): Geschichte des Sagbaren: Einführung in die historische Diskursanalyse. Historische Einführungen 8 (2. Aufl.), Tübingen (diskord), S. 222.
- Lang, Heinrich (2008): II. Schutzpflichtenrechtliche Dimensionen, Rn 59. In: Epping, Volker & Hillgruber, Christian (Hg.): Beck'scher online Kommentar (2. Aufl.). München (Beck).
- Larner, Wendy (Hg.) (2006): Global governmentality: governing international spaces. London (Routledge). URL: <http://www.loc.gov/catdir/toc/ecipo411/2003024373.html> (Stand: 6. Mai 2009).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1982): Vernunftprinzipien der Natur oder der Gnade. Monodologie. Hamburg (Meiner).
- Lemke, Thomas (2003): Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität (4. Aufl.). Hamburg, Berlin (Argument-Verlag).
- Lemke, Thomas (2007): Eine unverdauliche Mahlzeit? Staatlichkeit, Wissen und die Analytik der Regierung. In: Krasmann, Susanne & Volkmer, Michael (Hg.): Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge. Berlin (Transcript), S. 47–73.
- Leonhardt, Rochus & Rösler, Martin (Hg.) (2002): Dürfen wir lügen? Beiträge zu einem aktuellen Thema. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag).
- Lepsius, Oliver (2004): Freiheit, Sicherheit und Terror: Die Rechtslage in Deutschland. Leviathan 32(1), 64–88.
- Locke, John (1966): Über die Regierung. Hamburg (Rowohlt).
- Luxemburg, Rosa (1920): Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung. Berlin (Oetinger).
- Luxemburg, Rosa (1983): Gesammelte Werke (Bd. 4, Anm. 3). Berlin (Dietz Verlag).
- Macey, David (1993): The lives of Michel Foucault. London (Hutchinson).
- Machiavelli, Niccolò (1977): Discorsi: Gedanken über Politik und Staatsführung. Hg. von Rudolf Zorn. Stuttgart (Kröner).
- Machiavelli, Niccolò (2001): Il Principe – Der Fürst. Hg. von Philipp Rippel. Stuttgart (Reclam).
- Magiera, Günter (2007): Die Wiedergewinnung des Politischen: Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger. Frankfurt am Main (Humanities Online).
- Magiros, Angelika (1995): Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie. Hamburg; Berlin (Argument-Verlag).
- Marchart, Oliver (2005): Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Wien (Turia & Kant).
- Mayer, Mathias (Hg.) (2003): Kulturen der Lüge. Köln (Böhlau).
- Meints, Waltraud & Klinger, Katherine (Hg.) (2004): Politik und Verantwortung – zur Aktualität von Hannah Arendt. Hannover (Offizin-Verlag).
- Meinhof, Ulrike (1971): Das Konzept Stadtguerilla. Gesellschaft für Nachrichtenerfassung und Nachrichtenverbreitung. URL: <http://www.nadir.org/nadir/archiv/Poli>

- tischeStroemungen/Stadtguerilla+RAF/RAF/brd+raf/004.html (Stand: 4. März 2009).
- Melnick, Jeffrey (2009): *9/11 Culture: America Under Construction*. Oxford (Blackwell Publication).
- Mey, Holger H. (2004): *German security policy in the 21. century: problems, partners and perspectives*. New York (Berghahn Books).
- Meyers, Reinhard (2004): *Der Wandel des Kriegsbildes*. In: Rinke, Bernhard & Woyke, Wichard (Hg.): *Frieden und Sicherheit im 21. Jahrhundert: Eine Einführung*. Wiesbaden (VS Verlag), S. 25–50.
- Middel, Stefan (2007): *Innere Sicherheit und präventive Terrorismusbekämpfung*. Baden-Baden (Nomos).
- Miller, Peter & Rose, Nikolas (2008): *Governing the present: administering economic, social and personal life*. Cambridge (Polity).
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin (De Gruyter).
- Müller, Jörn (2007): *Die Lüge: ein Alltagsphänomen aus wissenschaftlicher Sicht*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Münkler, Herfried (1987): *Machiavelli: die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt am Main (Fischer).
- Münkler, Herfried (2004): *Die neuen Kriege* (3. Aufl.). Berlin (Rowohlt).
- Münkler, Herfried (2006): *Der Wandel des Krieges: Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerswist (Velbrück).
- Nelson, John S. (1978): *Politics and Truth: Arendt's Problematic*. *Midwest Political Science Association* 22(2), 270–301.
- Neumann, Dieter (1994): *Vorsorge und Verhältnismäßigkeit. Die kriminalpräventive Informationserhebung im Polizeirecht*. Berlin (Duncker & Humblot).
- Newman, Jeffrey (2004): *Kommentar zu Ronald Beiners Relektüre von »Wahrheit und Politik«*. In: Meints, Waltraud & Klingner, Katherine (Hg.): *Politik und Verantwortung – Zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover (Offizin-Verlag), S. 151–161.
- Nietzsche, Friedrich (1967a): *Werke: kritische Gesamtausgabe* (Bd. 15). Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin (De Gruyter).
- Nietzsche, Friedrich (1967b): *Werke: kritische Gesamtausgabe* (Bd. 12), Nachlaß. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin (De Gruyter).
- Nietzsche, Friedrich (1967c): *Werke: kritische Gesamtausgabe* (Bd. 16). Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin (De Gruyter).
- Nietzsche, Friedrich (1975): *Über das Pathos der Wahrheit; Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Nendeln (Kraus).
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke, Band 7*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Nietzsche, Friedrich (1981a): *Jenseits von Gut und Böse*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke, 2. Teil*. München (Carl Hanser Verlag), S. 9–173.
- Nietzsche, Friedrich (1981b): *Menschliches, Allzumenschliches (Erster Band)*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke, 1. Teil*. München (Carl Hanser Verlag), S. 231–479.

- Nietzsche, Friedrich (1981c): *Ecce Homo*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke*, 2. Teil. München (Carl Hanser Verlag), S. 399–481.
- Nietzsche, Friedrich (1981d): *Götzen-Dämmerung*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke*, 2. Teil. München (Carl Hanser Verlag), S. 323–397.
- Nietzsche, Friedrich (1981e): *Die fröhliche Wissenschaft (Vorrede zur zweiten Ausgabe, Fünftes Buch, Lieder des Prinzen Vogelfrei)*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke*, 1. Teil. München (Carl Hanser Verlag), S. 481–544.
- Nietzsche, Friedrich (1981f): *Zur Genealogie der Moral*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke*, 2. Teil. München (Carl Hanser Verlag), S. 175–288.
- Nietzsche, Friedrich (1981g): *Also sprach Zarathustra*. In: Frenzel, Ivo (Hg.): *Friedrich Nietzsche Werke*, 1. Teil. München (Carl Hanser Verlag), S. 545–778.
- O'Malley, Patrick (2000): *Uncertain subjects: risks, liberalism and contract*. *Economy & Society* 29(4), 460–484.
- Opitz, Sven (2004): *Gouvernementalität im Postfordismus – Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*. Hamburg (Argument-Verlag).
- Opitz, Sven (2007): *Zwischen Sicherheitsdispositiven und Securitization: Zur Analytik illiberaler Gouvernementalität*. In: Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Berlin (Transcript), S. 201–228.
- Oy, Gottfried (2001): *Die Gemeinschaft der Lüge: Medien- und Öffentlichkeitskritik sozialer Bewegungen in der Bundesrepublik*. Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Pasquino, Pasquale (1991): *Criminology: the birth of a special knowledge*. In: Burchell, Graham; Gordon, Colin & Miller, Peter (Hg.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London (Harvester Wheatsheaf), S. 235–250.
- Pearce, Frank & Tombs, Steve (1996): *Hegemony, risk and governance: »social regulation« and the American chemical industry*. *Economy & Society*, 25(3), 428.
- Pitschas, Rainer (2000): *Polizei und Sicherheitsgewerbe: Rechtsgutachten zu verfassungs- und verwaltungsrechtlichen Aspekten der Aufgabenverteilung zwischen Polizei und privaten Sicherheitsunternehmen*. BKA-Forschungsreihe. Wiesbaden (BKA).
- Platon (1989): *Politikos, Philebos, Timaios, Kritias*. Reinbek (Rowohlt).
- Platon (2001): *Der Staat*. Stuttgart (Reclam).
- Poppe, Sandra; Schüller, Thorsten & Seiler, Sascha (Hg.) (2009): *9/11 als kulturelle Zäsur: Repräsentationen des 11. September 2001 in kulturellen Diskursen, Literatur und visuellen Medien*. Berlin (Transcript).
- Poscher, Ralf (2003): *Grundrechte als Abwehrrechte: reflexive Regelung rechtlich geordneter Freiheit*. Tübingen (Mohr Siebeck).
- Prantl, Heribert (2004): *Blätter für deutsche und internationale Politik – Artikel*. *Blätter für deutsche und internationale Politik* (6). URL: <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=1802&such=Zuwanderung%20oder%20Sicherheitsparagrafen> (Stand: 14. März 2009).
- Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (Hg.) (2007a): *Gouvernementalität und Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Berlin (Transcript).

- Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (2007b): Einleitung. In: Purtschert, Patricia; Meyer, Katrin & Winter, Yves (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Berlin (Transcript), S. 201–228.
- Reist, Manfred (1990): *Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Revel, Jean-François (1990): *Die Herrschaft der Lüge: wie Medien und Politiker die Öffentlichkeit manipulieren*. Wien (Zsolnay).
- Ries, Wiebrecht (2001): *Nietzsche zur Einführung* (6. Aufl.). Hamburg (Junius).
- Rinke, Bernhard & Woyke, Wichard (2004): *Frieden und Sicherheit im 21. Jahrhundert: Eine Einführung*. Berlin (VS Verlag).
- Robbers, Gerhard (1987): *Sicherheit als Menschenrecht: Aspekte der Geschichte, Begründung und Wirkung der Grundrechtsfunktion*. Baden-Baden (Nomos).
- Rose, Nikolas (1999): *Powers of freedom: reframing political thought*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Rose, Nikolas (2007): *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton (Princeton University Press).
- Rosenbach, Marcel (2008): *Die Bremserin – Justizministerin als Sinnbild für die Zerrissenheit der Koalition*. 28. Juli 2008. URL: <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/87/85/dokument.html?titel=Die+Bremserin&id=58485878&top=SPIEGEL&suchbegriff=sch%C3%A4uble+di+fabio&quellen=&qcrubrik=artikel> (Stand: 9. Mai 2009).
- Rupprecht, Reinhard (1992): *Innere Sicherheit im Europäischen Binnenmarkt*. Gütersloh (Bertelsmann).
- Saner, Hans (1997): *Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt*. In: Ganzfried, Daniel & Hefti, Hans (Hg.): *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*. Hamburg (Europäische Verlagsanstalt).
- Schäfer, Gert (1993): *Macht und öffentliche Freiheit: Studien zu Hannah Arendt*. Frankfurt am Main (Materialis).
- Schäuble, Wolfgang (2007): *Sicherheit im Verfassungsstaat*. 7. November 2007. URL: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2007/11/rede_bm_justizkongress.html (Stand: 3. Mai 2009).
- Schäuble, Wolfgang (2008a): *Vom Wert der Freiheit*. 10. November 2008. URL: <http://www.luther-stiftung.org/dokumente/aktuell/20081110%20Vom%20Wert%20der%20Freiheit%20AUTORISIERT.pdf> (Stand: 4. Mai 2009).
- Schäuble, Wolfgang (2008b): *Das Konzept der vernetzten Sicherheit*. 8. Dezember 2008. URL: <http://www.schattenblick.de/infopool/politik/fakten/pfred708.html> (Stand: 4. Mai 2009).
- Schicha, Christian & Brosda, Carsten (2002): *Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001*. Münster (LIT Verlag).
- Schieder, Alfons (2005): *Anmerkungen zur Konkurrenz von Präventionsstaat und Sozialstaat*. *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 88(2), 264–282.
- Schnur, Roman (1975): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin (Duncker & Humblot).

- Schockenhoff, Eberhard (2005): *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien (Herder).
- Schröder, Meinhard (1978): *Staatsrecht an den Grenzen des Rechtsstaats*. *Archiv des öffentlichen Rechts* 103(2), 121–148.
- Schröfl, Josef & Pankratz, Thomas (2003): *Asymmetrische Kriegführung, ein neues Phänomen der internationalen Politik?* Berlin (Nomos).
- Schultz, Susanne (2006): *Hegemonie – Gouvernementalität – Biomacht: reproduktive Risiken und die Transformation internationaler Bevölkerungspolitik*. Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Schut, Pieter H. Bakker (1997): *Stammheim. Der Prozeß gegen die Rote Armee Fraktion: Die notwendige Korrektur der herrschenden Meinung* (20. Aufl.). Bonn (Pahl-Rugenstein).
- Schwind, Hans-Dieter (1978): *Ursachen des Terrorismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin (De Gruyter).
- Seifert, Jürgen (1977): *Die Abhöraffaire 1977 und der Überverfassungsgesetzliche Notstand. Eine Dokumentation zum Versuch, Unrecht zu Recht zu machen*. *Kritische Justiz* 10(2), 105–125.
- Skinner, Quentin (2001): *Machiavelli zur Einführung* (3. Aufl.). Hamburg (Junius).
- Sommer, Volker (1993): *Lob der Lüge: Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch* (2. Aufl.). München (Beck).
- Spiegel Online (2007): *Schäubles Anti-Terror-Pläne: Schily reloaded*. 9. Juli 2007. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,493377,00.html> (Stand: 9. Mai 2009).
- Stoll, Peter-Tobias (2003): *Sicherheit als Aufgabe von Staat und Gesellschaft: Verfassungsordnung, Umwelt- und Technikrecht im Umgang mit Unsicherheit und Risiko*. Tübingen (Mohr Siebeck).
- Szczekalla, Peter (2002): *Die sogenannten grundrechtlichen Schutzpflichten im deutschen und europäischen Recht. Inhalt und Reichweite einer gemeineuropäischen Grundrechtsfunktion*. Berlin (Duncker & Humblot).
- Tagesspiegel (2007): *Schily lobt Schäuble*. 11. Dezember 2007. URL: <http://www.tagesspiegel.de/politik/deutschland/Sicherheit-Wolfgang-Schaeuble;art122,2437094> (Stand: 9. Mai 2009).
- Thaa, Winfried (Hg.) (2003): *Die Entdeckung der Freiheit: Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin (Philo Verlags-Gesellschaft).
- Villa, Dana Richard (1992): *Beyond Good and Evil – Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*. *Political Theory* 20(2), 274–308.
- Villa, Dana Richard (1996): *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton, NJ (Princeton University Press).
- Villa, Dana Richard (1999): *Politics, philosophy, terror: essays in the thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ (Princeton University Press).
- Vogel, Hans-Jochen (1978): *Strafverfahrensrecht und Terrorismus*. *Neue Juristische Wochenschrift* 31(25), 1217–1228.
- Wahl, Rainer (Hg.) (1995): *Prävention und Vorsorge: von der Staatsaufgabe zu den verwaltungsrechtlichen Instrumenten*. Bonn (Economica).

- Weinrich, Harald (2000): *Linguistik der Lüge* (6. Aufl.). München (Beck).
- Winterfeld, Achim von (1977): *Terrorismus – Reform ohne Ende?* *Zeitschrift für Rechtspolitik* 10(11), 265–269.
- Wolf, Rainer (1999): *Die Risiken des Risikorechts*. In: Alfons Bora (Hg.): *Rechtliches Risikomanagement: Form, Funktion und Leistungsfähigkeit des Rechts in der Risikogesellschaft*. Berlin (Dunker & Humblot), S. 65–91.
- Wörner, Liane (2009): *Der fehlgeschlagene Versuch zwischen Tatplan und Rücktrittshorizont*. Baden-Baden (Nomos).
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991): *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt am Main (Fischer).
- Zerilli, Linda M. G. (2005): »We feel our freedom« – *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*. *Political Theory* 33(2), 158–188.
- §129b StGB (2002): 22. August. URL: <http://dejure.org/gesetze/StGB/129b.html> (Stand: 14. März 2009).

Die Sicherheitsdebatte der letzten Jahrzehnte ist geprägt von einem Konflikt zwischen staatlich zu gewählender Freiheit und dazu nötiger Sicherheit. Möglich wird dieser Diskurs durch die Verdrängung einer spezifischen Vorstellung von Freiheit, der dieses Buch gewidmet ist. Freiheit wird zur organisierten Lüge, die politisches Handeln ausschließt. Der Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit entpuppt sich dabei als nur scheinbar unabwendbar, als Illusion einer maß-

geblich an Prävention und Absicherung orientierten Gesellschaftspolitik.

Der Autorin gelingt es mit ihrer Analyse, das Verständnis des Problemkreises zu erweitern. Darüber hinaus betritt sie theoretisches Neuland, indem sie anhand der Arendt'schen Philosophie eine Konzeption der Lüge weiterentwickelt, die bislang sowohl in der Literatur zur Lüge als auch in der Arendt-Debatte nur marginal gewürdigt wurde.



Carmen Dege, Dipl.-Pol., arbeitet an der University of Chicago, insbesondere zur politischen Theorie und Geschichte des Israel-Palästina-Konflikts. Sie studierte Politikwissenschaften und Psychologie an der Freien Universität Berlin sowie an der Clark University in Massachusetts.

