

Amoklauf gegen das Rationalitätsparadigma: von Coronaleugnern und Kapitolstürmern¹

Georg Mein

Wie ist es möglich, Informationen über die Welt und über die Gesellschaft als Informationen über die Realität zu akzeptieren, wenn man weiß, wie sie produziert werden?

Luhmann 1996

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. [...] Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.

Gadamer 1960

Dass die Coronakrise weit mehr als nur ein medizinisches Problem ist, erfährt die Menschheit seit über einem Jahr im wahrsten Sinne des Wortes am eigenen Leibe. Weltweit gelten zum Teil weitreichende Kontaktsperrungen und Ausgangsbeschränkungen, die von einer erstaunlich handlungsfähigen Politik verordnet und von Polizei und Militär durchgesetzt und überwacht werden. Kindergärten, Schulen und Universitäten waren bzw. sind zum Teil schon wieder geschlossen. Schülerinnen und Schüler, Student/-innen und Lehrende versuchen in kürzester Zeit den Lehrbetrieb so weit wie möglich zu digitalisieren und als »remote teaching« durchzuführen. Sport-, Musik- und sonstige Großveranstaltungen wurden abgesagt, Reisen storniert, Millionen von Unternehmen und Selbstständigen droht die Insolvenz, und die Wirtschaft weltweit steht vor einer Rezession.

1 Der folgende Text ist die modifizierte Version des Artikels: *Crisis? What Crisis? Western Rationality in the Developing Bath of Corona Crisis*, in: Mein, G./Pause, J. (Hg.), *Self and Society in the Corona Crisis. Perspectives from the Humanities and Social Sciences*, Luxembourg 2021, S. 9–32, online unter <https://doi.org/10.26298/bxaj-cq22>

In kürzester Zeit haben Regierungen umfassende Rettungspakete geschnürt und politisch ratifiziert – man hat aus der Finanzkrise von 2008 und ihren Folgen gelernt. Ein Bild, das im kollektiven Gedächtnis bleiben wird, ist der völlig menschenleere Platz vor dem Petersdom in Rom am Ostermontag 2020, der sonst zu dieser Zeit mit Zehntausenden Gläubigen bevölkert ist, die auf den traditionellen Segen *Urbi et orbi* des Papstes warten. Emblematisch ist dieses Bild allerdings in doppelter Hinsicht, denn es zeigt zugleich, was der institutionelle Kern, was die Quintessenz der symbolischen Verfahren jedweder Zivilisation sind: Es geht darum, das Verbot in Szene zu setzen, durch das es dem Subjekt überhaupt erst möglich wird, sich als ein anderes zu erkennen, und der steinige Weg der Identitätsbildung in Gang gebracht wird. Tatsächlich ist das Faszinierende an der Coronapandemie, dass sie etwas sichtbar macht, das weit über die Probleme des Gesundheitssystems hinaus geht. Der Kulturwissenschaftler Joseph Vogl hat dies mit der treffenden Metapher des ›Entwicklerbads‹ beschrieben:

Die Welt ist in ein Entwicklerbad gefallen, und es wird noch ein wenig dauern, bis man genau sehen kann, welche Kontraste und Konturen sich für diese oder jene Staaten und Regierungen herausprägen werden, schreckliche oder hoffnungsvolle Bilder. (Buhr 2020)

Aus systemtheoretischer Perspektive lässt sich derzeit ganz ausgezeichnet beobachten, wie das Coronavirus die unterschiedlichen Teilsysteme der Gesellschaft irritiert und wie diese Teilsysteme darum bemüht sind, die Irritation in ihre jeweilige Sprache zu übersetzen, um mit ihr adäquat umgehen zu können. Zugleich offenbart diese Irritation mit erschreckender Deutlichkeit, dass die diversen Teilsysteme der Gesellschaft ganz unterschiedlichen Leitunterscheidungen folgen, mit denen sie die Irritation verarbeiten. Mit anderen Worten, die Verständigung über Systemgrenzen hinaus ist schwierig bis unmöglich, was sich insbesondere angesichts einer weltweiten Pandemie als höchstproblematisch erweist. Luhmann schreibt:

Jedes System wirstelt aufgrund eigener Informationserzeugung vor sich hin, setzt seine eigene Autopoiesis auf Grund von strukturellen Kopplungen, Irritationen, darauf bezogenen Reaktionen und Umstrukturierungen fort, ohne von innen oder von außen als Einheit zugänglich zu sein. (1997: 1093)

Neben seiner biologischen Wirklichkeit – als eine den menschlichen Körper infizierende und damit ebenfalls nachhaltig irritierende Nukleinsäure in einem Proteinkapsid – ist das Coronavirus SARS-CoV-2 vor allen Dingen als

Element einer Diskursordnung höchst real. Oder anders formuliert, es gewinnt seine Realität erst als Gegenstand eines massenmedial inszenierten Diskurses. In Anlehnung an ein bekanntes Luhmann-Zitat könnte man formulieren: Was man über das Coronavirus weiß, gleicht dem, was Platon über Atlantis wusste: Man hat davon gehört (vgl. Luhmann 1996: 9). Mit anderen Worten, das Coronavirus entfaltet sein zerstörerisches Potenzial nicht nur als ein irritierendes Element im menschlichen Organismus, indem es Zellen befüllt und gleichsam deren linguistischen Kode umprogrammiert, damit diese Kopien des Virus herstellen, bis sie selber untergehen – nein, denn das Virus hat sich darüber hinaus schon längst in der Diskursordnung der Gesellschaft selbst eingenistet und unterminiert diese, indem es die elementare Frage nach dem Umgang mit dem Fremden stellt. Trotz der sogenannten Flüchtlingskrise, die Europa seit bald zehn Jahren fest im Griff hat, trifft diese virale Frage auf ein erstaunlich naives Publikum, wofür es viele Gründe gibt. Fest steht, dass das weltweite Erstarken des populistischen Diskurses im Kontext von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Migration dem Coronavirus in einer fatalen Weise den Boden bereitet hat.

Die Verschwörungstheorien, die im Kontext der Coronapandemie wie Pilze aus dem Boden schießen, sind zum Teil von einer derartigen Absurdität, dass man solche Narrative eher in den geschlossenen Abteilungen von psychiatrischen Anstalten erwarten würde, denn als ernstgemeinte Diskursbeiträge in sozialen Netzwerken und auf öffentlichen Kundgebungen. Ob es sich bei diesen Theorien um Fake News handelt, hängt letztlich von der Frage ab, ob diejenigen, die diese Theorien verbreiten, auch tatsächlich an sie glauben. Romy Jaster und David Lanius weisen daher darauf hin, dass nicht jede Verbreitung von Verschwörungstheorien ein Fall von Fake News ist: Wer meint, aufgedeckt zu haben, dass Angela Merkel die Tagesschauzensiert, oder davon überzeugt ist, dass ein Zusammenhang zwischen Impfung und Autismus besteht, der hält dies in den meisten Fällen tatsächlich für wahr und will seine Erkenntnis mit anderen teilen. Anders gelagert ist der Fall allerdings, wenn solche Theorien mit Täuschungsabsicht verbreitet werden. In diesem Fall ist der Begriff »Fake News« angebracht (vgl. Jaster/Lanius 2019: 38f.). Mitunter wird auch vorgeschlagen, man solle vielleicht besser von Verschwörungs*ideologien* sprechen, da ›Theorien‹ aus wissenschaftlicher Perspektive auf überprüfbaren Tatsachen beruhen und falsifizierbar sein müssen (vgl. etwa Wippermann 2007: 7).

Die Tatsache, dass krude Verschwörungstheorien wie QAnon von diversen (sogenannten) Prominenten im Netz unterstützt und geteilt werden, zeugt

davon, wie groß das Bedürfnis nach Narrativen ist, die – und seien sie auch noch so wirr – eine geschlossene Weltsicht anbieten.² Es ist zu beobachten, dass Verschwörungstheorien, die im Kontext der Coronapandemie entstanden sind, häufig Elemente des populistischen Diskurses aufnehmen bzw. von populistischen Parteien propagiert werden.³ Die populistische Rede geht in der Regel davon aus, dass sie und nur sie den eigentlichen *Common sense* des Volkes repräsentiert, der nur aufgrund eines politisch gewollten und medial inszenierten großen Verblendungszusammenhangs nicht mehr durchdringt. Jan-Werner Müller betont in diesem Zusammenhang, dass dieser Alleinvertretungsanspruch, den populistische Positionen für sich in Anspruch nehmen, vor allem moralisch ist: »Aus ihm folgt, dass die Konkurrenten um die Macht als grundsätzlich illegitim abqualifiziert werden müssen.« (2019)

Etwas allgemeiner formuliert kann man sagen, dass der Populismus, indem er Begriffe wie Selbstbestimmung, Partizipation, Freiheit usw. in den Vordergrund rückt, sich als eine neue und authentische Form von Öffentlichkeit inszeniert. Dabei spielen der digitale Wandel und die mit diesem Wandel einhergehende Transformation der Medienlandschaft mit ihren sozialen Netzwerken und Plattformöffentlichkeiten dem Populismus in die Hände, da Nachrichten jedweder Art, die auf Plattformen wie Twitter, Facebook usw. verbreitet werden, zum einen keiner journalistischen Redaktion und zum anderen auch nicht dem Rationalisierungzwang eines qualitätsvollen medialen Diskurses unterliegen (vgl. Strauß/Bogner 2020: 30). Schlichtweg jeder kann sich in den sozialen Netzwerken zu jedem Thema beliebig äußern.

In Coronaverschwörungsnarrativen geht es um die Konstitution einer Gemeinschaft der Wissenden bzw. Eingeweihten, die sich dem Anderen – der Politik, dem Establishment, den Medien, der Globalisierung usw. – entgegenstellen, um ihre ›echte‹ bzw. ›alternative‹ Wahrheit zur Sprache zu bringen. Ein Beispiel hierfür ist der am 11. November 2020 veröffentlichte französische Pseudodokumentarfilm *HOLD-UP – Retour sur un Chaos* des ehemali-

2 Vgl. zum Thema Verschwörung und Narration auch den instruktiven Artikel von Spiegel et al. 2020.

3 So ist beispielsweise das Tragen von Masken im amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf gleichsam zu einem Distinktionsmerkmal zwischen Demokraten (welche Masken tragen) und Republikanern (die das Tragen von Masken, dem Beispiel von Präsident Trump folgend, häufig ablehnten) geworden. CNN hat daraufhin unter dem Hashtag #factsfirst am 31. Juli 2020 auf Twitter einen kurzen, aber eindrucksvollen Clip geteilt, der mit der Formel endet: »This is a mask. This is not a political statement.« (Vgl. <https://twitter.com/cnnpr/status/1289161706279546880>)

gen Journalisten Pierre Barnérias (<http://www.youtube.com/watch?v=FNzqj8jiFg4>; das Video wurde zwischenzeitlich entfernt, da es gegen die Nutzungsbedingungen von Youtube verstößt). Der fast dreistündige Film ließ diverse prominente Sprecher – darunter auch zwei Nobelpreisträger – zu Wort kommen, die die zentrale These untermauerten, dass das Coronavirus ein synthetisches Virus sei, das in einem geheimen Labor geschaffen worden war, um die Armen zu töten, die Reichen noch reicher zu machen und mit weltweiten Zwangsmaßnahmen die Gesellschaft zu unterwerfen. Dabei sei das Virus im Grunde harmlos, gefährlich aber seien die Impfung und das Tragen von Masken. Umfassend wurde in diesem Film die Debatte um die von dem Marseiller Mediziner Didier Raoult propagierte Behandlungsmethode bei einer Coronainfektion mit dem Malariamittel Hydroxychloroquin und dem Antibiotikum Azithromycin aufgerollt, die sich angeblich aufgrund der Profitgier von Pharmaunternehmen nicht durchsetzen konnte. Weltweit würden die Bürger von einer korrupten Elite systematisch getäuscht mit dem Ziel, eine Weltregierung des Kapitals zu installieren. Die renommierte Soziologin Monique Pinçon-Charlot, die in der Schlusssequenz des Filmes zu Wort kam, beschwore einen weltweiten Klassenkampf herauf, der in einen »Holocaust« münde, welcher darauf programmiert sei, »die Ärmsten der Welt zu vernichten: 3,5 Milliarden Opfer, die in der Welt von morgen nicht mehr gebraucht werden«. In einer Reihe von Tweets hat sich die Soziologin mittlerweile von der Verwendung des Begriffs »Holocaust« distanziert, wobei sie ihre Aussage selbst freilich nicht revidiert hat. HOLD-UP wurde in Frankreich binnen einer Woche mehr als 2,7 Millionen Mal angesehen. *Le Monde* widmete dem Film einen umfassenden Beitrag mit Faktencheck (Sénécat/Maad 2020) und Jürg Altwegg konstatiert in der FAZ: Wer diesen Film gesehen hat, »braucht lange, um sich vom Taumel der Phrasen zu erholen« (2020).

Krisenzeiten waren schon immer Verschwörungszeiten. Historisch gesehen zeigt sich, dass es seit jeher als probates Mittel galt, verstörende Ereignisse (Naturkatastrophen, Pestepidemien, ideologische Umwälzungen) mittels einer Verschwörung zu deuten und auf diese Weise zu entschärfen. Paradoxerweise erscheint dabei in vielen Fällen das Verschwörungsnarrativ erheblich bedrohlicher als das reale Phänomen, das als Ausgangspunkt der Erzählung dient. So lautet eine der vielen Coronaverschwörungstheorien, dass das an sich harmlose Coronavirus in Geheimlaboren gezüchtet und freigesetzt wurde, die von der WHO finanziert werden. Die WHO habe dies getan, weil sie ihrerseits von Bill Gates kontrolliert werde, der durch die weltweite Viruspandemie eine flächendeckende Impfaktion erzwingen will. Der Coro-

naimpfstoff wiederum würde mit Microchips versetzt, die bei der Nutzung von bestimmten Windowskomponenten aktiviert würden, wodurch die Menschen zu willlosen Zombies unter der Herrschaft von Bill Gates mutierten. Mittlerweile wird dieses Narrativ in den sozialen Netzwerken durchaus auch ironisch kommentiert. Dort heißt es etwa: Wenn Bill Gates diesen perfiden Plan tatsächlich ausgeheckt und vorangetrieben hat, dann ist er so clever, dass man ihm die Weltherrschaft tatsächlich überlassen sollte ...

Mittlerweile gleicht die Dynamik solcher Verschwörungsdiskurse einem Schmelziegel, der von Coronaleugnern, Weltverschwörungstheoretikern, Rechtspopulisten, Esoterikern, Antisemiten und fundamentalen Systemkritikern alles zu integrieren scheint. Völlig problemlos marschieren auf den sogenannten Hygiedemonstrationen in Berlin Rechtsradikale neben linken Impfgegnern, QAnon-Verschwörungsanhänger neben Reichsbürgern. Erschreckend ist vor allem das Wut- und Hasspotenzial, das sich wahlweise gegen die Regierung, die Schulmedizin, die Medien, Bill Gates, Angela Merkel, die Hochfinanz, eine jüdische Weltverschwörung, die Pharmakonzern, die WHO, die US-Notenbank, die Europäische Union, Chemtrails, die Maskenpflicht usw. richtet.

Es scheint, als sei die größte Gemeinsamkeit der Demonstrieren, ihr entscheidender Kitt, dass sie einander ignorieren; zumal die Radikalität ihrer gegensätzlichen Forderungen. [...] Aber man bezieht die Gemeinsamkeiten nicht aus konkreten Politikentwürfen, sondern aus der Fixierung auf Bedrohungen von außen. (Reichert 2020)

Die realen oder imaginierten Bedrohungsszenarien werden auf den Demonstrationen insbesondere als Bedrohung der individuellen und/oder kollektiven Freiheit ausbuchstabiert, womit der eigentliche Kitt der durchaus unterschiedlich motivierten Teilnehmer der Anti-Corona-Demonstrationen ihr gemeinsames Verständnis ist, Opfer der Verhältnisse zu sein. Slavoj Žižek hat die Tendenz, politische Legitimation aus dem Opferstatus der Subjekte abzuleiten, als das Resultat heutiger Subjektivität beschrieben. Diese Subjektivität ist seltsam zerrissen, beinhaltet sie doch zwei im Grunde antagonistische Komponenten: Auf der einen Seite steht das selbstbestimmte und sich für sein eigenes Schicksal verantwortlich fühlende Subjekt, dem auf der anderen Seite ein Subjekt gegenübertritt, das »die Autorität seiner Rede auf seinem Status als Opfer von Umständen gründet, die jenseits seiner Kontrolle liegen« (2019: 18).

Dieser Begriff des Subjekts als Opfer ohne jede Verantwortung ist geleitet von einer extrem narzisstischen Perspektive, aus der jede Begegnung mit dem Anderen als potentielle Bedrohung für die prekäre imaginäre Balance des Subjekts erscheint; als solches ist es nicht das Gegenteil, sondern vielmehr das inhärente Supplement des liberalen freien Subjekts. [...] Die Gefahr liegt darin, dass in der anhaltenden Bewusstwerdung die Ideologie persönlicher Freiheit sich entsprechend stillschweigend mit der Logik des Opferseins verschmelzen könnte, und Freiheit auf die Freiheit, seinen eigenen Opferstatus zu artikulieren, reduziert. (Ebd.)

Zugleich ist dieser Diskurs operativ auf Schließung hin angelegt, d.h., er ist an einem Dialog bzw. einer Auseinandersetzung mit anderen Positionen überhaupt nicht mehr interessiert, da all diese Positionen unter dem Generalverdacht stehen, die eigentliche Wahrheit des Verschwörungstheorems systematisch zu unterdrücken. Die öffentlichen Medien können so pauschal als Lügenpresse gebrandmarkt werden, die Politik der etablierten Parteien als Establishment, das sich nur persönlich bereichern bzw. die Demokratie unterhöhlen will. Folgerichtig werden die einschränkenden Maßnahmen, die Regierungen weltweit gegen die Ausbreitung des Coronavirus beschlossen haben, als Versuch interpretiert, die demokratische Rechtsordnung und die durch sie garantierte Freiheit der Bürger dauerhaft zu unterlaufen. Eine solche Interpretation wird auch von dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben gestützt, der als Theoretiker des Ausnahmezustands sich angesichts von Ausgangssperren und Lockdown nun bestätigt sieht. So schreibt Agamben Ende Februar 2020 in seinem Blog *Quodlibet*, dass die seines Erachtens überzogenen Maßnahmen der italienischen Regierung zur Eindämmung des Virus wie folgt zu verstehen seien:

First and foremost, what is once again manifest is the tendency to use a state of exception as a normal paradigm for government. The legislative decree immediately approved by the government »for hygiene and public safety reasons« actually produces an authentic militarization »of the municipalities and areas with the presence of at least one person who tests positive and for whom the source of transmission is unknown, or in which there is at least one case that is not ascribable to a person who recently returned from an area already affected by the virus«. Such a vague and undetermined definition will make it possible to rapidly extend the state of exception to all regions, as it's almost impossible that other such cases will not appear elsewhere. [...] It is almost as if with terrorism exhausted as a cause for exceptional measures,

the invention of an epidemic offered the ideal pretext for scaling them up beyond any limitation. (<https://positionspolitics.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency/>)

Nun könnte man sagen, dass sich Agambens Äußerungen selbst *ad absurdum* geführt haben, denn gerade Italien wurde von der Coronakrise extrem heftig getroffen und bis Mitte November 2020 sind in diesem Land fast 50.000 Menschen an den Folgen einer Coronavirusinfektion gestorben. Als Agamben seinen Text verfasste, stand Italien kurz vor dem Beginn der ersten Welle: Ende Februar lagen die Fallzahlen bei etwa 240 positiv getesteten neuen Fällen pro Tag, die dann bis Ende März auf über 6.500 Fälle pro Tag anstiegen. Derzeit trifft die zweite Coronawelle Italien mit voller Wucht: Am 13. November 2020 wurden 40.902 Neuinfektionen binnen 24 Stunden gemeldet.

Trotz dieser traurigen Entwicklung ist ein Punkt von Agambens Argumentation nicht von der Hand zu weisen und der betrifft die Tatsache, dass in historischer Perspektive Staaten häufig dann einen Ausnahmezustand ausgerufen haben, wenn es darum ging, die Kontrolle über die Bevölkerung zu intensivieren. Und richtig ist auch, dass es nicht immer selbstverständlich war, einen solchen Ausnahmezustand wieder in einen Normalzustand zu überführen. Agamben führt dies umfassend in seinen *Homo sacer*-Studien (2002) aus, in denen er eine historische Linie von der Antike bis in die Moderne nachzeichnet, die in der These münden, dass nicht der Staat, sondern das Lager »das biopolitische Paradigma des Abendlandes« (190) sei. Insbesondere die Vernichtungslager des Nationalsozialismus identifiziert er als einen Schwellenraum, in dem nacktes Leben produziert wird und so der Ausnahmezustand zur Regel wird (ebd.: 183). Diese zunächst irritierende These wird dann plausibel, wenn man wie Agamben und vor ihm Michel Foucault der Überzeugung ist, dass souveräne Macht stets die Produktion biopolitischer Körper impliziert. Foucault versteht unter Biopolitik jenes Ensemble an Machttechniken, die nicht auf den individuellen Körper, sondern auf die Bevölkerung als Ganzes abzielen. »Die Biopolitik hat es mit der Bevölkerung, mit der Bevölkerung als politischem Problem, als zugleich wissenschaftlichem und politischem Problem, als biologischem und Machtproblem zu tun.« (2001: 285) Dabei geht es um Techniken, »die es beispielsweise erlauben, ohne dass es die Leute merken, die Geburtenrate zu steigern oder die Bevölkerungsströme in dieser oder jener Region einer entsprechenden Betätigung zuzuleiten« (2003: 817). Diese biopolitische Wende der Macht, die sich Foucault zufolge im 18. Jahrhundert vollzieht, bezeichnet er als die Gouvernementalisierung des

Staates, wobei er Gouvernementalität als die Gesamtheit der Institutionen, Verfahren, Analysen, Berechnungen und Taktiken definiert,

die es gestatten, 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. (Ebd.: 820)

Foucaults Verständnis von Biopolitik beinhaltet also, wie Thomas Lemke betont, eine reflexive Dimension, indem sie gerade das zum innersten Kern der Politik macht, was deren äußere Grenze darstellt: den Körper und das Leben (2008: 82). Verständlich, dass die Versuchung naheliegt, das, was derzeit im Kontext der Coronakrise passiert, als Inkarnation jener biopolitischen Macht-politik zu begreifen:

Von Ärzten beratene Regierungen zwingen ganze Bevölkerungen unter eine Seuchendiktatur, entledigen sich unter dem Titel der »Gesundheit«, ja des »Überlebens« aller demokratischen Hindernisse und können endlich die Bevölkerung so regieren, wie sie es im Grunde, mehr oder weniger offen, in der Moderne immer schon getan haben: als reine »Biomasse«, als zu verwertendes »nacktes Leben«. (Sarasin 2020)

Allerdings warnt der Schweizer Historiker und Foucault-Experte Philipp Sarasin davor, diesen »biopolitischen Traum« unreflektiert mit Foucaults Überlegungen zur Biopolitik gleichzusetzen – nicht zuletzt, weil Foucault selber konstatiert, dass sich die Regierungsmacht der Moderne (also seit dem 18. Jahrhundert) von dem Disziplinarmodell der Macht, wie es noch im 17. Jahrhundert vorgeherrscht hat, verabschiedet und auf eine liberale Form der Gouvernementalität umstellt. Die Gewährung von Freiheiten rückt nun ins Zentrum erfolgreichen Regierens, weil eine optimale Entfaltung der natürlichen Mechanismen nur möglich ist, wenn politische Interventionen sich auf ein Minimum reduzieren (vgl. Hälterlein 2015: 45). Foucault spricht von einer Regierungsmacht, die sich in erster Linie im Sinne einer Steuerung begreift, »die nur durch die Freiheit und auf die Freiheit eines jeden sich stützend sich vollziehen kann« (2004: 79).

Festzuhalten bleibt somit, dass die Maßnahmen zur Eindämmung der Coronapandemie nicht pauschal als Bestätigung eines biopolitischen Szenarios à la Foucault beschrieben werden können, sondern dass – bei aller Versuchung – der Rekurs auf Foucault differenzierter erfolgen muss. Dessen ungeachtet ist die Versuchung in intellektuellen Kreisen groß, die sozialpo-

litischen Implikationen der Coronakrise als Bestätigung eben jener macht- und systemkritischen Theorien zu begreifen, auf die ›man‹ sich doch immer schon berufen hat. Biopolitik (Foucault), Ausnahmezustand (Agamben), Kritik am Neoliberalismus und am Kapital (Bourdieu, Negri, Hardt, Mouffe) – die Reihe ließe sich weiterführen. Umgekehrt führt die Pandemie zu einem Zusammenschluss von kritischen Denkern, die sich über alle Theoriedifferenzen hinweg für demokratischere und nachhaltigere Arbeitsbedingungen einsetzen (vgl. <https://democratizingwork.org>).

Frage man jetzt noch einmal nach den motivationalen Bedingungen für die krisenbedingten Verschwörungstheorien sowie nach den populistischen Triebkräften, die diese befeuern, so lässt sich hier eine faszinierende Interdependenz von gezielter Störung (Coronademonstrationen) und gestörter Kommunikation (Verschwörungstheorien) feststellen. Die Verschwörungstheoretiker und Coronaleugner treten als ein diskursives Konglomerat auf, das gezielt wird von der Intention, eine als hegemonial empfundene Diskursordnung zu stören – und bestenfalls zu stürzen. In diesem Sinne sind die Coronaleugner von jenen Trump-Anhängern, die in Washington das Kapitol gestürmt haben, gar nicht so weit entfernt. Und hier wie dort trug man natürlich keine Masken. Gleichzeitig ist ein Verschwörungsnarrativ wie QAnon, das von Coronaleugnern und militänten Trump-Anhängern gleichermaßen geteilt wird, in sich selbst hochgradig gestört, da es sich dem Normalitätsdispositiv einer durch Rationalität gekennzeichneten Vernunftordnung radikal entzieht. Der seit der Antike etablierte Begriff für eine derartig gestörte psychische Disposition lautet »Paranoia«. Ich möchte im Folgenden ein wenig genauer auf den Zusammenhang von intendierter Störung und gestörter Vernunft eingehen.

Für die Geistes- und Sozialwissenschaften wurde das Konzept Störung insbesondere durch die Auseinandersetzung mit kybernetischen und kommunikationswissenschaftlichen Ansätzen relevant. Vor allem das in den 1940er-Jahren entstandene Sender-Empfänger-Modell von Claude E. Shannon und Warren Weaver zur mathematischen Fundierung der Informationstheorie hat prominent dazu beigetragen, dass fortan über das Wesen und die Folgen von Störungen nachgedacht wurde. Bei Shannon und Weaver wird Störung als *noise* im Sinne von Rauschen definiert, worunter all jenes zusammengefasst wird, was nicht zum Signal selbst gehört. Störung meint hier die Differenz zum Signal, das nichtintentionelle, akzidentielle Hindernis für eine ungestörte Informationsübertragung zwischen Sender und Empfänger (vgl. Gansel/Ächtler 2013: 7). Spätere medientheoretische Ansätze haben

dann gezeigt, dass es nicht zuletzt dieses Rauschen ist, das als Störung der Informationsübertragung die Medialität der Medien sichtbar macht und so zu einer Beobachtung zweiter Ordnung einlädt. Diese Funktion der Störung lässt sich auch in gesellschaftlichen Prozessen nachweisen, in denen reale oder imaginierte Störungen nicht nur dazu beitragen, unsichtbare Mechanismen sichtbar zu machen, sondern auch selbst zu einem Werkzeug biopolitischer Steuerung werden (vgl. Koch/Nanz/Pause 2016).

Störungen – begriffen als Irritationen – werden im Kontext der luhmannschen Systemtheorie grundsätzlich positiv begriffen. Als noch undefinierte, weil nach den Maßgaben des operativen Kodes eines Systems noch nicht verarbeitete, Irritation tritt das Rauschen der Umwelt zunächst als eine Überraschung, als eine Störung auf, welche eine kommunikative Verarbeitung innerhalb des Systems bedingt. Die irritierende Störung zeigt dem System eine Veränderung seiner Umwelt an, die systemintern reflektiert und verarbeitet werden muss. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von Selbstirritation, welche ein System dazu motivieren kann, die eigenen Strukturelemente neu zu koppeln. Störung, in diesem Sinne verstanden als eine produktive Irritation, wird so zum zentralen Faktor systemischer Evolution – anders formuliert: Ohne Störungen wären soziale Systeme nicht lernfähig. Luhmann schreibt:

Systeme mit temporalisierter Komplexität sind auf ständigen Zerfall angewiesen. Die laufende Desintegration schafft gleichsam Platz und Bedarf für Nachfolgeelemente, sie ist die notwendige Mitursache für Reproduktion. [...] [Es] geht also nicht [...] um Rückkehr in eine stabile Ruhelage nach Absorption von Störungen, sondern um die Sicherung der unaufhörlichen Erneuerung der Systemelemente. (1987: 79)

Lange vor Shannon und Weaver und vor Luhmann hat Franz Kafka eine ganze Erzählung dem Phänomen der Störung gewidmet. In der 1928 erschienenen Erzählung *Der Bau* wird ein maulwurfartig lebendes Tier von einem zischen-den Geräusch in seinem Sicherheitsbedürfnis gestört und in eine paranoide Panik getrieben.

Was ist denn? Ein leichtes Zischen, in langen Pausen nur hörbar, ein Nichts, an das man sich, ich will nicht sagen, gewöhnen könnte; nein, gewöhnen könnte man sich daran nicht, das man aber, ohne vorläufig geradezu etwas dagegen zu unternehmen, eine Zeitlang beobachten könnte [...]. (2001: 195)

Das Perfide dieser Erzählung ist, dass nie wirklich klar wird, ob das störende Geräusch wirklich von außen kommt oder nicht vielmehr als Ausdruck der tiefssitzenden Paranoia des Tieres und damit als eine Störung des Selbst begriffen werden muss (vgl. auch Mein 2003). Die Interpretationsversuche, die rund um Kafkas Erzählung und hier insbesondere um das Verständnis der Störung kreisen, sind insofern paradigmatisch, als die Reflexion auf Störungen »prinzipiell der Bearbeitung und Konstitution von Sinn im semantischen Haushalt von Kulturen zugrunde liegt« (Jäger 2010: 316).

Wer von Störungen sprechen will, muss die Idee einer Ordnung voraussetzen; einer – wie auch immer gearteten – Struktur, die durch den Einbruch der Störung irritiert wird. In religiöser Perspektive kommt das, was geordnet ist, natürlich von Gott. Gott ist das letzte und universelle Ordnungsversprechen. Das Faszinierende des Schöpfungsaktes ist daher weniger die *Creatio ex nihilo*, also die Schöpfung der Welt aus dem Nichts, sondern vielmehr die binäre Strukturlogik, mit der der Schöpfer zu Werke geht und zwischen hell und dunkel, Himmel und Erde, oben und unten, Wasser und Land, Pflanzen und Steinen, Tieren und Menschen unterscheidet. Ein jedes Ding und Lebewesen hat seinen vorbestimmten Platz; die Welt wird im Zuge ihrer Entstehung kategorial eingeteilt – Schöpfung meint hier, das Chaos, in dem alles vermischt war, zu ordnen und in eine zeitlose Präsenz des paradiesischen Zustands zu überführen, der deshalb ›gut‹ ist, weil er geordnet ist. »Was von Gott ist, das ist geordnet«, zitiert auch Adrian Leverkühn mit Begeisterung den 13. Römerbrief in Thomas Manns *Doktor Faustus* (1967: 64). Dieses Zitat ist gleichsam eine Prolepsis auf das, was folgt, denn Leverkühn wird sich selbst zum genialen Schöpfer aufschwingen und mit der Dodekaphonie eine strenge, weil geordnete Kompositionstechnik entwickeln, freilich nur mit der Hilfe des Teufels und um den Preis des eigenen Seelenheils. Der Ordnungsgedanke findet sich natürlich nicht erst in der Bibel, sondern ist inhärenter Bestandteil fast jeder Kosmogonie. Auch in Platons *Timaios* findet sich die Idee, dass der göttliche Schöpfer aus dem formlosen Chaos einen sinnvoll geordneten Kosmos schuf, dem er die größtmögliche Schönheit verlieh.

Das religiöse Versprechen, das mit solchen Narrativen einhergeht, liegt auf der Hand. Die von Gott geschaffene Wirklichkeit ist als geordnete für den Menschen gemacht. Die Welt ist als strukturierte sinnvoll auf den Menschen ausgerichtet, d.h., der Mensch hat im Gefüge der göttlichen Ordnung einen festen Ort. Dieses transzendentale Heilsversprechen ist allerdings extrem störanfällig, denn es ist bedroht durch die tägliche Erfahrung, dass sich Wirklichkeit ganz offensichtlich herzlich wenig um das Heilsbedürfnis des

Menschen schert. Theologisch wird dies seit dem Spätmittelalter so begriffen, dass Gottes Ratschluss sich der menschlichen Rationalität völlig entzieht. Hans Blumenberg hat in diesem Zusammenhang von theologischem Absolutismus gesprochen, womit er das Dilemma einer Glaubenssituation charakterisiert, die Gott gleichzeitig als gütigen Vater wie als völlig unbegreiflich gewordenen Gott denken muss. Die Welt erscheint als das pure Faktum verdinglichter Allmacht, eine Demonstration unbeschränkter Souveränität eines unbefragbaren Willens, was zugleich bedeutet, dass diese Welt für den Menschen keine zugängliche Ordnung mehr besitzt (vgl. Blumenberg 1996: 194). In einer dergestalt kontingent gewordenen Welt wird aber auch die eschatologische Grundannahme zweifelhaft, derzu folge die Welt allein um des Menschen willen geschaffen worden sei. Wenn diese theologische Heilsgewissheit jedoch nicht mehr garantiert ist, fällt der Mensch aus der Bestimmung des Weltsinns gänzlich heraus (ebd.).

Der Gott, der sich nicht selbst nötigt, der auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann, macht die Zeit zur Dimension schlechthiniger Ungewissheit. Das betrifft sowohl die Identität des Subjekts, dem der Augenblick seiner Gegenwart keine Zukunft verbürgt, als auch den Bestand der Welt, deren radikale Kontingenz von jedem Augenblick zum nächsten aus dem Sein in Schein, aus der Wirklichkeit in Nichtigkeit umschlagen kann. (Ebd.: 181)

Die zentrale Frage lautet daher – mit Luhmann gesprochen: »Wie kommt die Gesellschaft im Normalvollzug ihrer Operationen mit einer Zukunft zu rechtfertigen, über die sich nichts Gewisses, sondern nur noch mehr oder weniger Wahrscheinliches bzw. Unwahrscheinliches ausmachen lässt?« (2003: 3) Anders formuliert, wenn Kontingenz als das zentrale Störungsmoment von Ordnung begriffen wird, die nicht mehr göttlich garantiert werden kann, muss der Mensch Strategien entwickeln, den Einbruch der Kontingenz zu kompensieren. Daher wird dem Zuverlässigkeitsschwund Gottes nun das Programm einer humanen Selbstbehauptung entgegengesetzt, indem der Absolutismus einer ebenso unvertrauten wie unheimlichen, einer ebenso rücksichtslosen wie übermächtigen Wirklichkeit mit allen Mitteln kompensiert und auf Distanz gehalten wird. »Die Komplexität der Welt, die unheimliche Vielzahl der Möglichkeiten, muß [...] reduziert werden auf ein sinnhaft erlebbares Format« (Luhmann 2005: 92), und dies gelingt, indem der seiner metaphysischen Garantien für die Welt beraubte Mensch sich eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit konstruiert (vgl. Blumenberg 1996: 196f.). Im

Kern geht es also darum, dass der Mensch die Bedingungen der Möglichkeit seines Weltzugriffs und damit auch seiner Existenz neu kodiert, was einen fundamentalen Wandel im Verstehen der Welt und den darin implizierten Erwartungen, Einschätzungen und Sinngebungen impliziert (vgl. ders. 2009: 103). Sinn und Weltverstehen resultieren jetzt aus dem autarken Bemühen des Menschen, bestimmte Bedeutungen und bestimmende Deutungsmuster der generellen Unbestimmtheit der Wirklichkeit gegenüberzustellen. Die Formulierung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten für die beweglichen Körper der Natur – von der Astronomie des Kopernikus bis zur Physik Galileis und Newtons – korrespondiert mit der Vorstellung einer besonderen Rationalität des politischen und sozialen Wesens, das sich von der Vorbildlichkeit göttlicher Weltregierung löst und seine Prinzipien in sich selbst aufsucht (vgl. Vogl 2010/11: 31). Der neuzeitliche Mensch weiß – ähnlich wie Defoes Robinson Crusoe –, dass die Ordnung der Welt nicht (länger) garantiert, aber deshalb doch nicht unmöglich ist: Sie muss hergestellt werden. Es bedarf einer Instanz, die für die Ordnung und die Wahrheit des Sprechens garantiert. Pierre Legendre bezeichnet diese mythisch-fiktive Bezugsinstanz als *Referenz*, wobei unterstrichen werden muss, dass es sich hier um ein Dispositiv handelt, etwas, »das keinen festgelegten Inhalt hat, aber nur unter einer Voraussetzung funktionieren kann: Es muss gefüllt werden« (Seba 2011: 80).

Halten wir als eine erste Zwischenbilanz fest, dass die Herstellung von kulturellen Ordnungsmustern eine anthropologische Notwendigkeit darstellt, um sich den Absolutismus der Wirklichkeit vom Leibe zu halten. Anders formuliert: Es geht darum, das ewige Störgeräusch der Kontingenz auszublenden.

Die exponentielle Zunahme des Wissens – durch das zeitgemäße Antworten und Ordnungsmuster überhaupt erst möglich werden – erzeugt jedoch gleichzeitig eine völlig neue Form von Komplexität. Einfache Antworten existieren nicht mehr – man könnte auch sagen, dass die Moderne dazu verdammt ist, Kontingenz in Komplexität zu überführen. An die Stelle des einen Masternarrativs treten eine Vielzahl an wissenschaftlichen, journalistischen, theologischen und politischen Narrativen. Diese neuen Formen der Wirklichkeitsdeutung werden nun selbst wiederum in ihrer Komplexität als störend empfunden. Der Babylonismus der Interpretationen, der das Unbestimmbare der Welt wiederum einer Kontingenz der Deutungen aussetzt, ruft die Metadeuter auf den Plan (vgl. Schneider 2010: 22). Ihr Ziel ist es, eine neue, einfache und vor allem eindeutige Antwort zu geben. »Es muss doch einen Grund geben, sagt die moderne Paranoia, einen wahren, verhängnisvollen, aus dem

sich die dauernde Störung des Weltlaufs erklären lässt!« (Ebd.) Es reicht ein flüchtiger Blick ins Zeitgeschehen, um zu erkennen, dass dieses Bedürfnis nach einfachen Antworten quer durch alle politischen Lager und religiösen Gruppierungen existiert. Die in diesem Zusammenhang angebotenen Narrative sind zum Teil von solch ergreifender Schlichtheit, dass man sich zuweilen fragt, ob das, was Kant 1784 in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* über den Gebrauch des eigenen Verstandes geschrieben hat, vollständig an den Adepten dieser Deutungsmuster vorbeigegangen ist. Denn tatsächlich gilt:

Die paranoische Vernunft deutet ohne Anflüge von Zweifel, und wenn ihre Beweise und Konjekturen ins Extreme und Wahnhafte abirren, dann zieht sie zuweilen das Messer oder richtet Pistolen auf konspirative Gespenster. Oder sie lässt Sprengstoffpakte explodieren, weil kein Retter am Horizont erscheint, der die Komplexität und Kontingenz der Welt in einer großen Geste beseitigt. (Schneider 2010: 22)

Die zentrale Frage, die sich nun stellt, lautet: Wie lässt sich diese – wie auch immer geartete – Ordnung legitimieren? Anders formuliert: Wer ist der Garant dieser Ordnung bzw. wie lässt sich überhaupt eine solche Ordnung herstellen? Der französische Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre hat diese Frage gleichsam in den Mittelpunkt seiner Theorie gerückt, die er als *Dogmatische Anthropologie* bezeichnet. Ordnung meint bei Legendre einen kulturell variablen Typus von Rationalität, den man auch als das Ver-nunftprinzip einer Gesellschaft bezeichnen könnte. Gemeint ist damit eine spezifische Einrichtung der Wirklichkeit – und diese Konstruktion, so Legendre, »bringt einen bestimmten Typ von Institutionen, eine Politik der Kausalität hervor, mit der jene Einrichtungen des Verbots arbeiten, die wir im Okzident Staat und Recht nennen« (2001: 49). Was ist damit gemeint?

Jede Gesellschaft, jede Kultur ist mit der Aufgabe konfrontiert, sich selbst, d.h. die sie konstituierenden Subjekte *als* Subjekte zu instituieren. Man tritt nicht als biologisches Fleisch in die symbolische Ordnung ein, sondern als beschriebener Körper, d.h. als domestiziertes, kulturell zugerichtetes Artefakt. Nicht umsonst bedeutet der vom Lateinischen *Subiectum* abgeleitete Begriff »Subjekt« *das Unterworfenen*. Gemeint ist, dass der Mensch im Laufe seiner Enkulturation gelernt hat, sich mit einem Bild – mit einer spezifischen Position im Institutionensystem – zu identifizieren, das er durch die kulturellen Institutionen vermittelt bekommt. *Vitam instituere* nannte man diesen Vorgang im römischen Recht: das Leben einrichten. Die Macht des Institutionellen basiert darauf, dass sie dem maßlosen Wunsch des Subjekts entspricht, sich

von sich selbst zu trennen, um sich als *ein anderes* zu erkennen. Um mit Kafka zu sprechen, Institutionen nehmen den Menschen auf, wenn er kommt, und entlassen ihn, wenn er geht. Institutionen sind die Orte, wo das Subjekt seine Liebe und sein Begehrten artikulieren kann. Denn nur hier, auf der Bühne der Institutionen, ist garantiert, dass das Begehrten einen Platz hat, dass es inszeniert, dass es gesagt und als *Gesagtes* in die Kultur integriert werden kann.

Die entscheidende Frage lautet nun: Wer garantiert für das jeweilige institutionelle System? Wer garantiert die Koinzidenz zwischen dem *Ich* und seinem Bild, wer garantiert die Ordnung der Filiation? Soll sich das Ich als ein Anderer erkennen können, so bedarf es einer dritten Instanz, die das Da-sein in der Welt als wahr angenommenes Bedeutungsverhältnis authentifiziert. Bernhard Waldenfels hat die Tatsache, dass sich das Subjekt nicht aus sich selbst heraussetzen kann, sondern einer dritten Dimension bedarf, um gegründet zu werden, wie folgt formuliert:

Was wir sind, sind wir [...] nicht auf Grund individueller oder gemeinsamer Entwürfe, sondern wir werden überhaupt erst zu einem Wir durch den beherrschenden Blick des Dritten, der sich im Extremfalle dem göttlichen Blick eines »absoluten Dritten« annähert. (2008: 115)

Dies aber bedeutet, dass jedes institutionelle System, d.h. jede Kultur mit der Aufgabe konfrontiert ist, diese epiphanische Konstituierung des Dritten als eines absoluten Referenzpunkts als Gründungsbild ins Werk zu setzen. Es sind die Institutionen, die durch ihre Inszenierungsarbeit den notwendigen metaphysischen Dritten ins Leben rufen, um in seinem Namen zu sprechen und zu handeln. Die Institutionalität des menschlichen Lebens beschreibt also jene Dimension, die »als fiktionale Ordnung [...] dazu bestimmt ist, das Unsprechbare in Szene zu setzen« (Legendre 2012: 133). Mit Legendres Worten:

Eine Gesellschaft muss begründet sein, um zu sprechen, d.h., sie muss befugt sein, einen Diskurs zu halten, der der Gesellschaft als solcher zuzurechnen ist und nicht den einzelnen Individuen. Ein solches fiktives Subjekt zu errichten, ist das primäre Ziel der institutionellen Montagen. Sobald dieser logische Schritt getan ist, ergibt sich daraus das Recht wie eine Folge, als Diskurs, der auf das monumentale Subjekt zurückgeführt werden kann. (Ebd.: 190)

Institutionen kreieren eine kulturspezifische Sprach- und Bildordnung, die als konzeptuelle Rahmungen sprachlich und ästhetisch die Referenz, d.h.

eben jene notwendigen, für die Reproduktion der Menschheit unabdingbaren Fiktionen inszenieren (vgl. Mein 2011: 31). Worum es Legendre in seiner *Dogmatischen Anthropologie* also geht, ist das für die Konstitution eines menschlichen Subjekts notwendige Ineinandergreifen institutioneller und subjektiver Strukturen zu begreifen, jene Subjektivierungsmechanismen und -techniken also,

mit denen jede politische Organisation [...] an das unbewusste Begehrnen der Subjekte röhrt, sie glauben, jauchzen, jubeln, hassen, verzweifeln und sterben macht; jene Mechanismen und Techniken, ohne die umgekehrt die Macht nicht sein könnte, was sie ist, nämlich Macht von Menschen über andere Menschen. (Pornschorlegel 2011: 62)

All dies gelingt, weil Institutionen die Illusion einer Referenzialität von Sprache, Recht und Kultur schaffen, durch die sie das normative Fundament der Identitätsdimension authentifizieren. Dabei gilt: Institutionen müssen »Repräsentation durch etwas leisten«, wie Anton Schütz betont, »[n]ichts ist nicht genug.« Was dann aber konkret verarbeitet wird, ist von untergeordneter Bedeutung: »Ein aus Fälschungen gepatchworkter Verschlag, der die Subjektivität von ihrem Abgrund trennt, ist genug.« (1998: 327)

Es ist daher wichtig zu betonen, dass institutionell vermittelte Vernunftordnungen einem historischen Wandel unterliegen und immer neue Phasen der Repräsentation durchmachen – sei es als Kirche, als absolutistischer Staat, als rassistische Ideologie, als parlamentarische Demokratie oder als industrielle Managementgesellschaft. Doch unabhängig davon, wie der jeweilige Fülldiskurs der transzendentalen Referenz ausgestaltet ist, stets ist es so, dass die Vernunft dieser Ordnungen sich primär durch Verbote in Szene setzt und artikuliert. Dies ist deshalb so, weil das gesamte Konstrukt letztlich zu nichts anderem dient als dazu, das Begehrnen zu regulieren, und zwar auf individueller wie auf kollektiver Ebene.

Sigmund Freud hat dies in *Totem und Tabu* durch seine berühmte Erzählung von der kollektiven Ermordung des Hordenvaters durch seine Söhne deutlich gemacht; eine Szene, die gleichsam den Übergang vom Natur- zum Kulturzustand symbolisiert. Freud stellt sich hier eine »Darwinsche Urhorde« vor, einen gesellschaftlichen Urzustand also, wo ein »gewalttätiger, eifersüchtiger Vater [...] alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt« (2000: 425). Irgendwann haben sich die Söhne zusammengerottet und den Vater erschlagen und verzehrt. In diesem gemeinschaftlichen Gedächtnismahl eignete sich jeder der Söhne ein Stück seiner Stärke an. Nach

dem Mord müssen die Söhne allerdings feststellen, dass sie untereinander zu Rivalen geworden sind. Zudem setzt der Mord am Hordenvater im Clan der Brüder ein nie gekanntes Schuldbewusstsein frei. »Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war«, schreibt Freud, denn was er früher durch seine physische Existenz verhindert hatte, »das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des [...] »*nachträglichen Gehorsams*« (ebd.: 427). Fortan ist der Platz des toten Hordenvaters jedem Subjekt untersagt; ihm *qua* Verbot freizuhalten ist die Funktion des Vaters als Repräsentant des gründenden »Im-Namen-von-Sprechens« der absoluten Referenz. Das ›Nein‹ bzw. der ›Name‹ des Vaters (*le nom du père*) versperrt auf diese Weise den strukturalen Platz des Absoluten und unterbindet dessen identifikatorische Aneignung. Diese Urszene des Verbots lässt sich unschwer als Beginn eines Kulturationsprozesses dechiffrieren: Das Subjekt, das sich diesem Gesetz unterwirft, schreibt sich dadurch in eine Ordnung ein, die im »Namen des Vaters« spricht.⁴ Indem Freud mit diesem enigmatischen Narrativ die Vaterfunktion des Gesetzes psychoanalytisch lesbar macht, führt er zugleich, wie Pierre Legendre betont, den zentralen, kulturkonstitutiven Mechanismus der »Organisation einer Rede der Legalität« vor Augen:

Es handelt sich dabei um eine Rede, die gehalten wird von einem fiktiven Subjekt. Als Rede eines fiktiven Subjekts übersteigt sie prinzipiell jedes einzelne Subjekt. Sie setzt eine grundlegende Repräsentation in Szene, die institutionell der Lenkung der Triebe vorsteht. [...] Im Zentrum dieser Rede der Legalität steht die Vorstellung des mythischen Vaters, mit dem wir, wenn ich so sagen darf, unser Leben aufs Spiel setzen. Was die konkreten familialen Praktiken angeht – gleich, um welche kulturelle Version dieser Vorstellung es sich dabei handelt –, besteht dieser Bezug zum mythischen Vater grundsätzlich darin, das Absolute auf Distanz zu halten, indem aus diesem Vater ein Hinweiszeichen der absoluten Referenz gemacht wird. (2011: 142f.)

Aus diesem Grund hat Legendre im Anschluss an eine Formel aus dem römischen Recht die zunächst paradox anmutende These vertreten, dass der Mensch ein zweites Mal geboren werden muss. Einmal als biologisches Wesen von der Mutter und ein anderes Mal vom Vater, d.h. der Vaterfunktion des Gesetzes, als ein instituiertes Subjekt, d.h. als ein Individuum, das sich der

4 »Im Namen des Vaters müssen wir die Grundlage der Symbolfunktion erkennen, die seit Anbruch der historischen Zeit seine Person mit der Figur des Gesetzes identifiziert.« (Lacan 1991: 119)

institutionellen Ordnung, dem Gesetz, dem Verbot unterwirft. Durch das Verbot wird dem Subjekt auferlegt, sich zu trennen und seinen ihm zustehenden Platz innerhalb der Gesellschaft einzunehmen: als Vater oder Sohn, als Mann oder Frau, als Elternteil oder Kind. Das Verbot untersagt dem Subjekt,

alle Plätze einnehmen zu können und schafft damit die Illusion eines konfusionellen Alles-Sein-Könnens ab. [...] Zugleich wird damit die Illusion jener – ängstigenden – Allmacht eingedämmt, der das Subjekt genau dann unterliegt, wenn sein Bezug zu den anderen nicht relativiert und nicht negativiert wird, das heißt, wenn es weder sich noch den anderen eine Grenze oder deren Markierung durch das Gesetz unterstellen kann. (Pornslegel 2011: 72f.)

Sowohl im Verlauf der individuellen Psychogenese wie der kulturellen Soziogenese kann es freilich zu erheblichen Störungen kommen. Zumeist ist nicht nur das Verhältnis zu den jeweiligen Vätern im familialen Kontext problematisch, sondern auch das Verhältnis zu den Institutionen ist in der Regel spannungsgeladen. Eine der eindrucksvollsten Allegorien dieses spannungsgeladenen Verhältnisses ist Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz*. Dort versperrt ein Türhüter dem Mann vom Lande den Zutritt zum Gesetz, obwohl, wie sich später herausstellt, dieser Eingang nur für ihn bestimmt war. »Es ist möglich, jetzt aber nicht«, sind die lapidaren Worte des Türhüters, die den Mann dazu bringen, sein Leben lang vor dem Gesetz auszuharren, bis er schließlich stirbt. Die unzähligen Interpretationen der kurzen Erzählungen sehen in dem Türhüter gemeinhin einen Repräsentanten der religiösen, politischen oder sonstigen Macht – eine willkürliche Vaterfigur sozusagen, die dem Ansinnen des Subjekts, in das Gesetz einzutreten, auf perfide Weise einen Riegel vorschiebt.

Vor dem skizzierten Hintergrund lässt sich nun die oben genannte Interdependenz von revoltierender Störung durch die gestörte Kommunikation einer paranoiden Vernunft in einem neuen Licht interpretieren. Was aufscheint, ist eine Konfliktlinie zwischen Subjekten, die in gewisser Hinsicht als deinstitutionalisiert begriffen werden können, und dem Gesetz. Sinnbildlich wurde diese Konfliktlinie am 29. August 2020 bei dem Versuch von Coronaskeptikern und Rechtsextremisten, das Reichstagsgebäude in Berlin zu stürmen oder bei dem Sturm von militanten Trump-Anhängern auf das Kapitol in Washington am 6. Januar 2021. Diese und weitere Angriffe weltweit auf Regierungsgebäude haben ein historisches Vorbild, das vielleicht verständlich macht, was die eigentliche Motivationslage dieser Eskalation sein könnte.

Am 8. Mai 1984 drang ein junger Gefreiter der kanadischen Armee in die Nationalversammlung von Quebec ein. Er wollte die Regierung töten. Denis Lortie stürmte durch die Gänge des Parlamentsgebäudes, schoss mit einer automatischen Handfeuerwaffe um sich und gelangte nach kurzer Zeit in den Sitzungssaal des Parlaments, den sogenannten *Salon bleu*. Womit er nicht gerechnet hatte: Die Nationalversammlung hatte an diesem Tag keine Sitzung, der Saal war leer. Denis Lortie setzte sich auf den Platz des Präsidenten, Verhandlungen begannen, man versuchte, ihn zu entwaffnen. Schließlich gab Lortie auf. Er hatte drei Menschen getötet und acht verletzt. Bei der Vernehmung gab er nur einen einzigen Satz zu Protokoll: »Die Regierung von Québec hatte das Gesicht meines Vaters.« (Legendre 2011: 65ff.)

Legendre – selber Jurist und Psychoanalytiker – interpretiert das Verbrechen des Gefreiten Lortie nun als ein Patrizid, einen Vatermord, weshalb er seinem Buch über *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie* auch den Untertitel *Versuch über den Vater* hinzugefügt hat. Lortie stammt aus bescheidenen Verhältnissen und tritt mit 17 Jahren in die kanadische Armee ein, wo er seinen Dienst zur allgemeinen Zufriedenheit seiner Vorgesetzten versieht. Er wird Vater zweier Kinder. Lorties eigene Kindheit hingegen war geprägt durch einen gewalttätigen und inzestuösen Vater, einen Hordenvater im freudschen Sinne könnte man sagen, der seine eigene Familie durch despotische Gewaltausbrüche malträtierte und nicht nur seine Frau, sondern auch seine Töchter mehrfach sexuell missbrauchte und schwer misshandelte. Lortie gibt vor Gericht ausführlich Auskunft über die Situation seiner Kindheit und über seine Angst, als Vater genauso zu werden wie sein eigener Vater. Die eigene Vaterschaft nimmt für Lortie eine apokalyptische Dimension an. Schon die kleinste und flüchtigste Erziehungsgeste seinen eigenen Kindern gegenüber erscheint Lortie als ein unerträglicher Gewaltakt.

Das Verbrechen Lorties ist somit in eine spezifische Familiensituation eingebettet, in der die Vernunftsordnung und das Verbot sozusagen von innen her ausgehöhlt waren. Die Frage, die sich hier stellt, lautet demnach: Wie ist ein Identitätsbildungsprozess beschaffen, der unter bestimmten Umständen nur durch einen Amoklauf auf verkehrte Weise wiederhergestellt werden kann? Legendres Antwort lautet, dass in Lorties Familie der genealogische Platztausch nicht vollzogen wurde. Genealogie meint dabei weitaus mehr als die bloße Akkumulation von gesellschaftlichen Rollen. Vielmehr ist der genealogische Prozess über Verluste organisiert, d.h. durch den symbolischen Platztausch des Subjekts, das jeweils seinen juristisch bezeichneten Platz einnimmt, und zwar auf der Grundlage der ödipalen Beziehung.

Die Genealogie umfasst für jede Generation zugewiesene und untersagte Plätze. Man ist nicht zugleich Sohn und Vater, Tochter und Mutter für die gleiche Person. Das Gleiten auf der genealogischen Achse, der Übergang vom Kind- zum Elternsein, ist das heikelste Manöver des symbolischen Platztauschs. Es ist nicht selbstverständlich, sondern kostet etwas. Nicht nur kommt der Platztausch um den Preis dessen zustande, was man den symbolischen Mord des Vaters durch den Sohn nennt, er verlangt auch vom Sohn den Preis seines eigenen, ebenfalls symbolischen Todes als Sohn zugunsten des Neugeborenen. (Legendre/Papageorgiou-Legendre 1990: 74)

In Lorties Familie war nun eine genealogische Fälschung oder Verdrehung am Werk, »die den normalen Verlauf der subjektiven Trennung und die Zirkulation des Verbots zwischen den Generationen unmöglich machte« (Legendre 2011: 121). Durch den gewalttätigen und inzestuösen Vater konnte das Ver-nunftgebot des Gesetzes nicht wie notwendig zirkulieren und anerkannt werden. Der symbolische Platztausch fand nicht statt. Vor diesem Hintergrund lässt sich Lorties Amoklauf als eine theatralisch inszenierte Opferszene begreifen, mittels derer der Mörder etwas einfordert, nämlich jene Form der Bindung, die es ihm erlaubt, einen Platz als lebendiger Mensch unter lebendigen Menschen zu besetzen; eine Bindung, die normalerweise durch die genealogische Weitergabe des Verbots durch das Amt des Vaters garantiert wird und die im Fall Lorties eben nicht vollzogen werden konnte. Es ist wichtig, noch einmal zu betonen, dass die Tötung des Vaters nicht gleichzusetzen ist mit der Tötung einer beliebigen Person. Aufgrund des Platzes, den der Vater in der Nachfolge von Generationen einnimmt, ist der Patrizid auch ein Verbrechen gegen eine Struktur, und zwar gegen die genealogische Struktur der Filiation, deren Fortbestand durch das Gesetz garantiert wird. So überlappen sich in der Figur des Vaters zwei Dimensionen des Gesetzes: die allgemeine politisch-institutionelle Dimension, d.h. das Gesetz im Sinne des juristischen Apparats, sowie die besondere ödipal-subjektive Dimension, die das Gesetz nach dem Verbot des Vaters auslegt. Beide Dimensionen zeigen strukturelle Gemeinsamkeiten, indem sie einen Sprechenden verkörpern, eine Rede, die eine nicht erreichbare Ordnung (Gott, das Gesetz, Gerechtigkeit usw.) anruft, die Legendre als Referenz bezeichnet. Der springende Punkt ist nun, dass Lorties Amoklauf den Vater in Gestalt der Institution des Gesetzes selbst angreift, um *dadurch* die eigene genealogische Ordnung wiederherzustellen – und sei es um den Preis des eigenen Lebens. Es geht letztlich darum, sich

durch den Angriff auf das Gesetz dem Verbot (endlich) unterwerfen zu können, um sich als Subjekt in die symbolische Ordnung einzuschreiben.

Man darf in der Tat nicht vergessen, dass Lortie, wenn er den Schauplatz seines blutigen Amoklaufs betritt, ebenfalls sterben will, dass er darauf wartet, getötet zu werden, und zwar getötet zu werden nach allen Regeln des Gesetzes. Anders gesagt: Der Mörder selbst erwartet sein gerechtes, ihm zustehendes Todesurteil, und zwar mittels einer Inszenierung, welche die Opferszene instituiert. (Ebd.: 105)

Lorties Versuch, die Regierung von Quebec zu töten, weil sie das Gesicht seines Vaters trägt – verstanden als Patrizid sowie als Selbstopferung –, hätte demnach zum Ziel, *sich selbst zu instituieren*, und zwar als Opfer, indem er nach allen Regeln des Gesetzes getötet und damit gerichtet wird.

In diesem Zusammenhang spielten die Videoaufzeichnungen von Lorties Tat im Prozessverlauf eine entscheidende Rolle. Sie wiederholen das Geschehen nicht bloß, sondern haben für den Angeklagten Lortie eine gleichsam kathartische Funktion, indem sie ihn dazu bringen, seines eigenen subjektiven Todes zu gedenken. Legendre zufolge füllt die Videokamera eine Leerstelle im amoklaufenden Lortie: »Sie füllt jene Leere, in welcher der Täter die Herrschaft über sich selbst verloren hatte.« (Ebd.: 94) Denn Lortie ist, so Legendre, »der Überlebende eines Totalausfalls der Vernunft, jemand, der heil aus dem Zustand eines totalen Selbstverlusts zurückgekehrt ist« (ebd.: 112). Durch die Konfrontation mit seinem eigenen Bild ist das Subjekt Lortie zum ersten Mal in seinem Leben

dazu aufgerufen, und zwar auf radikale Art und Weise, in der Dimension des Dritten sich von sich selbst getrennt zu sehen. Sein nachträglicher Blick auf sich selbst als denjenigen, der den Mord begeht, ist ein Blick, den Lortie deshalb nicht mehr abwenden muss und den er auch genau deswegen auf sich werfen und aushalten kann, weil er begründet und damit von der Handlung getrennt ist. Möglich wurde dieser Blick am Ende eines langen Aufarbeitungsprozesses der Tat, in welcher der institutionelle Dritte auf wirksame Weise die Rolle des trennenden Dritten spielte. (Ebd. 112f.)

Das Theater des Gerichts vollzieht die Wiederaufführung der Tat im symbolischen Raum, betont Cornelia Vismann (2011). Dies gilt im besonderen Maße für den Lortie-Prozess. Die Konfrontation mit dem eigenen Bild im Rahmen eines hochgradig formalisierten und ritualisierten Rechtsprozesses, in dem das Amt des Richters prinzipiell unter dem Gesichtspunkt der Referenz, das

heißt in seinem Bezug zum institutionellen Dritten begriffen werden muss, ermöglichte es dem Angeklagten Lortie, seinen Platz als Mensch in der Menschenherde wieder einzunehmen. Dies gelingt, weil das Gerichtsverfahren das Verbrechen *als Übertretung vorstellbar macht*. Die Repräsentation des Verbrechens als Übertretung ist der einzige mögliche Weg, das Verbot selbst präsent zu machen, hebt Legendre hervor. Dies ist die eigentliche und zentrale Aufgabe jedes Gerichtsverfahrens: »Das Verbrechen muss vermenschlicht und als Übertretung dargestellt werden, damit ihm ein Platz in der Sprache gegeben werden kann.« (Ebd.: 43) Gleichzeitig traut Legendre den Richtern des Lortie-Verfahrens zu, die Selbstevidenz der Bilder in ein Verfahren zu überführen, durch das das gestörte Subjekt sich selbst als Subjekt der Störung erkennt und auf diese Weise wieder reintegriert werden kann.

Die entscheidende Frage, die sich nun stellt, lautet: Was lässt sich von dieser Interpretation des Lortie-Falls fruchtbar machen für das Verständnis der jüngsten Angriffe auf Regierungsgebäude in Deutschland und den USA? Sicherlich wird niemand annehmen, dass die demonstrierenden Coronaskeptiker und militärischen Trump-Anhänger vergleichbare traumatische Erfahrungen in ihrer Kindheit machen mussten wie der kanadische Gefreite Dennis Lortie. Gleichwohl lassen sich die jüngsten Angriffe auf die Institutionen auch als grundsätzliche Rebellionen einer paranoiden Vernunft gegen die Ordnung selbst und damit als symbolischer Patrizid dechiffrieren. Was ist der Grund für dieses Aufbegehren? Und warum gerade jetzt?

Grundsätzlich gilt, dass die strukturierende Arbeit der Institutionen sich im Verborgenen vollzieht. In Kafkas *Prozess* weiß Josef K. nicht, warum er verhaftet wird. Die christlich-abendländische Institutionalität hat über sich einen eigenartigen Latenzzwang verhängt, einen Hang zur Antiinstitutionalität, der die zentrale Leistung der Institutionen verdeckt und sie inkommunikabel macht – freilich ohne sie deshalb zu unterbinden (vgl. Schütz 2001: 56). Die Institution vollzieht ihr Werk der Einbettung der Subjekte in die herrschende Diskursordnung gleichsam hinter dem Rücken dieser Subjekte. Dies gelingt, weil das Subjekt das Verbot, das von der Institution gehandhabt wird, unbewusst internalisiert. Damit erscheint das Gesetz nicht länger als ein externes, von außen auferlegtes, sondern als selbstgegebenes und damit Autonomie verheißenches Gebot der eigenen Vernunft. Der Trick liegt darin, so hat es Joseph Vogl einmal treffend formuliert, dass man das Hören der inneren Stimmen trainiert: »Das soll ja der Effekt der ganzen Erziehungsprojekte und Moralunterweisungen sein. Am Ende kann man auf die Stimme des Gesetzes, des Gemeinwillens in sich selbst horchen und weiß, was zu tun ist.«

(Klinggräff/Smolczyk 2012) Für Vogl steht der Aufklärungsphilosoph Jean-Jacques Rousseau mit seinen Urszenen der bürgerlichen Gesellschaft am Anfang einer neuen rigiden Bevölkerungspolitik, die auf Selbstkontrolle gründet. Rousseaus Anliegen kulminierte nicht in der Lösung ‚Zurück zur Natur‘ und auch Demokratie und Volkssouveränität seien nicht sein Anliegen gewesen, sondern das perverse Glück des Regiertwerdens (ebd.). Dieses Glück des Regiertwerdens stellt sich natürlich nicht sofort und ohne Reibungsverluste ein, sondern muss philosophisch legitimiert, dann erlernt, verinnerlicht, geglaubt und praktiziert werden. Erst wenn das Joch des Gesetzes als Krone der Vernunft begriffen wird, gewinnt das Paradox einer Freiheit durch Unterwerfung Plausibilität. Mit anderen Worten, es ist ein weiter Weg, bis aus den Menschen ‚natürliche‘ Marionetten der Moral werden. Das Ziel der gesamten Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die in Kants berühmtem Diktum *Sapere aude!* mündet, könnte provokant zusammengefasst werden als großangelegtes Programm des Vergessens des Gesetzes durch dessen Internalisierung. Das autonome Subjekt, dessen Entstehung – oder sollte man besser sagen: Konstruktion – im 18. Jahrhundert bis in den letzten Winkel ausgeleuchtet ist, erscheint so als ein Wunder der Dressur. Anders formuliert, die Macht der Institution in der Moderne »steht und fällt mit dem Gelingen der modernen Scheingeschäfte Verantwortungstransfer und Institutionstransfer, also der rechtswirksamen Übernahme der Institutionslast durch das instituierte Subjekt« (Schütz 1998: 322).

Offensichtlich funktioniert etwas an diesem Scheingeschäft nicht mehr – und zwar nicht erst, seitdem die Welt in das Entwicklerbad der Coronakrise gefallen ist. Allerdings hat dieses Entwicklerbad sehr viel radikaler sichtbar gemacht, dass etwas im Prozess der Institutionalisierung nicht mehr so reibungslos läuft, wie es laufen sollte. Ein Problem scheint zu sein, dass im Zeitalter der Moderne vermehrt zutage tritt, dass die Referenz als Letztbegründungsinstanz von Kausalität und Rationalität an sich als inhaltsleer erkannt wird. Die theologischen und mythologischen Fülldiskurse der vergangenen Epochen sind *ad absurdum* geführt. Religion kann gleichsam *per definitionem* nicht zeitgemäß sein. Ihr Potenzial, sich aktuellen Fragen strukturell zu öffnen, ist limitiert, wie Luhmann betont, weil jede Form von Öffnung und Alternative mit der Gefahr verbunden ist, die etablierte religiöse Form zu sprengen:

Selbst auf konkreteren Ebenen fällt es schwer, diese Öffnung zu akzeptieren. Man kann zwar fragen: wenn Wein und Brot nicht verfügbar sind, war-

um nicht Malzbier und Bananen? Aber dann müßte zuvor bestimmt werden, welches Problem hier gelöst wird, denn sonst verlöre man jede Beschränkung aus dem Blick. (Luhmann 2002: 118)

Und gerade hier, nämlich in der Beschränkung, liegt ja ein zentrales Problem, denn was ließe sich nicht religiös kodieren? Damit aber taucht, »nach jahrhundertelanger Verschleierung durch die Theologie die tragische Frage (jene, die die griechische Tragödie gestellt hat) wieder auf: *Warum Gesetze?*« (Seba 2011: 81) Was der neuzeitlichen Subjektivität offensichtlich sukzessive abhandenkommt, ist der Garant, der jene konstitutive Trennung im Prozess der Subjektbildung garantiert, durch die es überhaupt erst möglich wird, sich als ein anderer zu erkennen.

Abb. 1



Schaut man sich die militänten Trump-Anhänger an, die, nachdem sie erfolgreich das Kapitol gestürmt haben, sich vor den Insignien der amerikanischen Demokratie in zum Teil bizarren indigenen Kostümen zum Selfieshooting gruppieren (vgl. Abb. 1), so wird deutlich, dass es hier vor allem um Symbolpolitik geht. Diese Menschen sind – wie der Mann vom Lande in Kafkas Erzählung – gekommen, um in das Gesetz einzutreten. Ein Türhüter vermochte sie nicht aufzuhalten. Einmal angekommen, mussten sie jedoch feststellen, dass das Gesetz leer ist – die Politiker wurden evakuiert. Als Lorrie bei seinem Amoklauf endlich den Abgeordnetensaal erreichte, musste er

feststellen, dass das Parlament an diesem Tag nicht tagte. Der Saal war leer. Lortie setzte sich auf den Platz des Parlamentspräsidenten, der in Quebec *L'Orateur* (der Sprecher) heißt, und schoss mit seinem Maschinengewehr in den leeren Raum und auf die Überwachungskameras (vgl. Abb. 3). Es ist schon frappierend, dass Richard Barnett, ein Fenstermonteur aus Arkansas, der zu den Demonstranten gehörte, die das Kapitol in Washington gestürmt haben, sich in ähnlicher Manier auf dem Bürostuhl von Nancy Pelosi, der Sprecherin des Repräsentantenhauses, fotografieren ließ (vgl. Abb. 2).

Abb. 2



Wir sind, diagnostiziert Legendre pessimistisch, angesichts der uneingeschränkten Hegemonie der Logik des Ökonomischen und der damit einhergehenden globalen Herrschaft des Managements,

mit dem Risiko des Irreparablen konfrontiert: der Zerschlagung jener Monaten, die dem humanisierten Subjekt Halt und Stütze geben. [...] Die aus den Fugen geratene Kultur verabschiedet ihre Tabus, doch die von Auflösung bedrohten Wesen flehen um ihr Leben, noch bevor es überhaupt begonnen hat. Sie erfinden sich Auswege, mystische Eltern, die Vision eines Totems, mit dem sie sich verbünden können. (2010: 134)

Abb. 3



Wer wollte, angesichts dieser Bilder, Legendres Diagnose nicht zustimmen? Der amtierende amerikanische Präsident Donald Trump hat als politischer Anführer seiner Nation einen bewaffneten – und für mindestens fünf Menschen tödlichen – Aufstand gegen seine eigene Regierung ausgelöst. Er schickte seine Anhänger ins Kapitol just zu dem Zeitpunkt, an dem das Repräsentantenhaus die Wahlergebnisse formal ratifizieren sollte. Ergebnisse, die in einer demokratischen Wahl erzielt wurden und die sich auch nach formalen Einsprüchen, Prüfungen und Neuauszählungen nicht geändert haben. Der Zeitpunkt ist gut gewählt, denn obwohl es sich um einen rein formalen Bestätigungsprozess handelt, vollziehen die Politiker hier einen im hohen Maße rituellen Akt, durch den sie jenen fragilen Prozess, in dem die Macht von einem biologischen Körper auf einen anderen übergeht, in Szene setzen. Was Ernst Kantorowicz 1992 am Beispiel des politischen Körpers des Königs im Mittelalter gezeigt hat, gilt im Grunde auch für den politischen Körper des amerikanischen Präsidenten. Als Träger der Macht ist sein Körper emblematisch, d.h. zugleich lebendig und symbolisch: *dignitas non moritur*. Als höchster Repräsentant der politischen Macht, einer Macht, die auf der vom Volk im Wahlprozess auf ihn übertragenen Souveränität basiert, ist der symbolische Körper unsterblich. Daher ist es von so immenser Bedeutung, diesen symbolischen Körper der präsidentiellen Macht in Szene zu setzen. Im Mittelalter gab es dafür Schlösser und Prunkgärten, einen Hofstaat mit seinen Ritualen und Festen, in deren Zentrum stets der König stand. Heutzutage

gibt es Ehrengarden, die Air Force One, das Oval Office und feierliche Amtshandlungen, doch die Idee ist dieselbe geblieben: Die Macht muss in Szene gesetzt werden, denn durch sie wird jener Prozess der Authentifikation ins Werk gesetzt, der es den Institutionen ermöglicht, Recht zu sprechen, Schüler zu unterrichten, Ehen zu schließen und Steuern zu erheben – kurzum die Zivilisation einzurichten, das Leben von seinen biologischen Ursprüngen zu emanzipieren und für die Wahrheit des Sprechens zu garantieren. Verwies man im Mittelalter immer wieder auf die Tatsache, dass die Macht letztlich von Gott selber stamme – man war König oder Kaiser von Gottes Gnaden –, so legitimiert sich moderne Macht natürlich zunächst dadurch, dass sie demokratisch gewählt wurde; dann aber vor allem auch durch Rückgriff auf die eigene Geschichte, d.h. durch den Verweis auf die Tradition und Genealogie der Demokratie.

Der Amtsvorgänger von Donald Trump zeigte ein gutes Gespür für solche Zusammenhänge: Nach seiner Wahl zum amerikanischen Präsidenten hielt Barack Obama am 20. Januar 2009 in Washington vor mehr als einer Millionen Menschen eine eindrucksvolle Antrittsrede. Die Welt blickte damals in den Abgrund der Finanzkrise, die insbesondere die USA durch das Platzen der Immobilienblase hart getroffen hatte. Am Ende seiner Rede rief Obama ein wichtiges Ereignis der amerikanischen Geschichte in Erinnerung, nämlich die legendäre Schlacht von Trenton am 26. Dezember 1776, die einen entscheidenden Wendepunkt im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg markierte. In dieser Schlacht wurden hessische Regimenter, die in britischen Diensten standen, von der amerikanischen Kontinentalarmee unter der Führung von George Washington vernichtend geschlagen. Stand die Kampfmoral der amerikanischen Truppen vor der Schlacht aufgrund einer Reihe von Niederlagen auf dem Tiefpunkt, so konnte durch diesen Sieg die Situation der Unabhängigkeitskämpfer wieder entscheidend stabilisiert werden. Am Vorabend der Schlacht ließ George Washington seinen Soldaten einen Text vorlesen, der drei Tage zuvor von Thomas Paine, einem der Gründungsväter der Vereinigten Staaten, verfasst worden war. Dies ist der Hintergrund, den man kennen muss, um zu verstehen, in welchem Kontext sich Obama am Ende seiner Rede verortet. Nun hat Obama seinen Landsleuten natürlich keine Geschichtsstunde gehalten, sondern ein tief im Kollektivgedächtnis der Amerikaner verankertes Narrativ wachgerufen – und die Art und Weise, wie er dieses Narrativ beschwört, ist nicht wenig eindrucksvoll.

So let us mark this day with remembrance, of who we are and how far we have traveled. In the year of America's birth, in the coldest of months, a small band of patriots huddled by dying campfires on the shores of an icy river. The capital was abandoned. The enemy was advancing. The snow was stained with blood. At a moment when the outcome of our revolution was most in doubt, the father of our nation ordered these words be read to the people:

Let it be told to the future world [...] that in the depth of winter, when nothing but hope and virtue could survive [...] that the city and the country, alarmed at one common danger, came forth to meet [it].

America. In the face of our common dangers, in this winter of our hardship, let us remember these timeless words. With hope and virtue, let us brave once more the icy currents, and endure what storms may come. Let it be said by our children's children that when we were tested we refused to let this journey end, that we did not turn back nor did we falter; and with eyes fixed on the horizon and God's grace upon us, we carried forth that great gift of freedom and delivered it safely to future generations. (Zit.n. <https://abc-news.go.com/Politics/Inauguration/president-obama-inauguration-speech-transcript/story?id=6689022>)

Das Narrativ, das Obama hier entwickelt, ruft nicht nur ein bedeutendes historisches Ereignis in Erinnerung. Vielmehr ist es ein Diskurs, der als eine *Lexis* Antwort auf die Frage gibt: Wer bist du? In diesem Sinne ist es ein Begründungsdiskurs, der exakt im richtigen Moment von der richtigen Person an die richtigen Zuhörer adressiert wird. Er weist dem amerikanischen Volk und damit jedem einzelnen Amerikaner einen genealogischen Platz in seiner Geschichte zu, erhebt (trennt) ihn damit von seiner bloß biologischen Existenz und instituiert ihn als Bürger einer Nation. Wie Legendre es einmal pointiert formuliert hat: »[E]s genügt nicht, Menschenfleisch herzustellen. Der Mensch braucht einen Grund zu leben.« (2010: 69) Der Sturm auf das Kapitol fast genau zwölf Jahre später ist gleichsam die Umkehrung bzw. Perversion dieses Diskurses. Die Motivationslage vieler Demonstranten ist vielleicht durchaus kompatibel mit der Idee, die Freiheit zu verteidigen. Allerdings hängen sie einem Verschwörungsnarrativ an, sind getrieben von der Paranoia einer entfesselten Vaterfigur auf dem Platz des Präsidenten, der es gelungen ist, bei einem Großteil der Bevölkerung das Vertrauen in den demokratischen Prozess nachhaltig zu erschüttern. Nur am Rande sei hier erwähnt, dass die Frage der symbolischen Inszenierung demokratischer Herrschaft – insbesonde-

re im Zeitalter des Postnationalen – zu den großen Herausforderungen der Gegenwart zählt. Schon 1931 hatte Eric Voegelin in einer Rezension der *Verfassungslehre* von Carl Schmitt mit Blick auf die Konstituenten der parlamentarischen Demokratie auf dieses Desiderat hingewiesen. Seines Erachtens mangelt es am »Glauben an die Verleiblichung des Volkes in einem lebendigen Sinnbild, das unter Umständen vergötlicht wird«, an der Möglichkeit, »Herrschaft ursprünglich im Bild [zu] erleben und nur sekundär in einer rationalen Begründung« (103f.). Es ist unschwer zu erkennen, dass es genau dieser Einlasspunkt ist, an dem der Rechtspopulismus der Gegenwart ansetzt, indem er nationalistische Fülldiskurse für Subjektkonstruktionen anbietet.

Paranoia bedeutet letztlich, wie oben bereits ausgeführt wurde, das Leugnen von Kontingenz. Es geht um die Deutungshoheit einer Wirklichkeit, denen Deuter sich getreu dem hegelischen Diktum auf den Weg gemacht haben, um aus der Geschichte »das Zufällige zu entfernen« (Hegel 1955: 29). Manfred Schneider bringt es luzide auf den Punkt, wenn er bemerkt:

Der Paranoiker ist ein in die Politik oder in die Geschichte abgeirrter Wiedergänger des fabelhaften Detektivs Sherlock Holmes, der die zufälligen Zeichen besser als jeder andere entziffert und aus ihnen den abwegigsten Verdacht zu erhärten verstand. Jeder Flügelschlag, jeder Blick, jedes Zeichen, jede Nachricht zeugt ihm von einer bösen Absicht, von einer konspirativen Macht oder von einer göttlichen Hand. (2010: 13)

Hinter diesem Bedürfnis, die Wirklichkeit vollständig zu deuten und die Kontingenz in Notwendigkeit zu überführen, steht letztlich nichts anderes als das Rationalitätssparadigma der Moderne, das im Satz vom zureichenden Grund sein magistrales Prinzip besitzt. »Zufälligkeit«, so Hegel, »ist dasselbe wie äußerliche Notwendigkeit« (1955: 29), deren Unverständnis in der philosophischen Tradition nichts anderes als Unvernunft offenbart. Die Welt aber muss erklärbar sein, vollständig und zureichend, und zwar in synthetischen Urteilen *a priori* insistiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dann – und nur dann – lässt sich das Subjekt darauf ein, sich von philosophischen Spekulationen über die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu verabschieden. Wenn also von Glauben auf Wissen umgestellt wird, dann geht mit diesem Wechsel auch ein anderer Begründungsdiskurs einher, der, wie oben bereits angedeutet, vor allem die Feier der Autonomie durch eine Internalisierung des Gesetzes zum Kennzeichen der Moderne macht. In eben dieser Moderne wird, so Niklas Luhmann,

der mentale Bereich, in dem das den Menschen Auszeichnende angesiedelt war, umgedacht in Richtung auf ein selbstreferentielles System, das ebenfalls seiner selbst ohne Umwege über Kriterien gewiß ist. Das System hat seine Eigenart in der selbstreferentiellen Struktur des Bewußtseins. Man nennt es, weil es der Welterfassung zu Grunde liegt, Subjekt. (2008: 193)

Mythische und religiöse Fülldiskurse der abendländischen Referenz haben damit weitestgehend ausgedient. Ähnlich wie der *Kategorische Imperativ* offenbart sich die authentifizierende Struktur des Subjekts als genau das, was sie eigentlich auch ist: als leer. Anders formuliert: Die Struktur der Referenz als inhaltsleer zu identifizieren, ist nur möglich, »weil die [theologischen, christlichen oder liberalen] Fülldiskurse ausgeschöpft sind« (Seba 2011: 80f.). Dennoch ist die institutionelle Logik nicht außer Kraft, denn auch das Rationalitätsparadigma der Moderne, sei es als Vernunft rationalität (Kant) oder Handlungsrationality (Habermas), vermag das Subjekt von seinem Abgrund zu trennen. Das Subjekt als Unterworfenes unter diesen Bedingungen anzuerkennen, bedeutet dann freilich aber auch, anzuerkennen,

daß das Menschenwesen außer sich ist: daß es sich nicht um eine autonome, selbstzentrierte, selbstregierende Handlungseinheit handelt, um eine kleine Sonne unter anderen. Das Postulat der Selbstregierung und des *rational choice*, das Konzept des in sich selbst ruhenden, über sich, seine Ziele, Absichten, Wünsche, Motive, selbst am besten Bescheid wissenden Individuums erscheinen als kunstvolle Phantasmagorie, als kontingente Inhalte einer Wahrheitsmontage. (Schütz 1998: 317)

Nun gehört es ebenfalls zu den Leiterfahrungen der Moderne, dass mit der Zunahme an Komplexität in sozialen Strukturen, die notwendig mit dem strukturellen Umbau des Gesellschaftssystems von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung einhergeht, auch die Kontingenzen der kulturellen Semantik steigt. Anders formuliert: Das Rationalitätsparadigma selbst gerät zusehends unter Druck und es ist derzeit nicht genau auszumachen, was an seine Stelle treten könnte. Dabei gilt nicht nur, dass sich moderne Rationalität außer Stande sieht, die Komplexität der Wirklichkeit tatsächlich vollständig aufzulösen (und den Zufall zu verabschieden); vielmehr ist die Rationalität bei ihrer Suche nach umfassender Begründung auf Problemkonstellationen gestoßen, die im System selbst rational unentscheidbar bleiben müssen, wie dies vor allem Kurt Gödel 1931 mit seinem Unvollständigkeitstheorem für die Logik gezeigt hat. Luhmann zufolge sind die Unsicherheiten hinsichtlich

der begrifflichen Fassung und Einschätzung der Rationalität notwendig durch den Differenzierungstypus der modernen Gesellschaft bedingt, die eben durch Evolution prozessiert, was Zukunftsprognosen unmöglich macht (2008: 207). Gleichzeitig erzeugt die moderne Gesellschaft eine riesige Menge von Redundanz – insbesondere durch mediale Massenkommunikation.

Wenn aber soziale Redundanz hauptsächlich dadurch entsteht, daß alle ständig mit Nachrichten konfrontiert sind, die Erwartungen diskontinuieren: Wie und in welchem Sinne können daraus Strukturen entstehen, die das Gesellschaftssystem zur Rationalität befähigen? (Ebd.: 225)

Und Luhmann kannte die Auswüchse der Smartphone-basierten Mediennwirklichkeit mit ihren sozialen Netzwerken und Kommunikationskanälen noch überhaupt nicht – von den Twitternachrichten eines Donald Trumps ganz zu schweigen. Die Kehrseite allen Fortschritts der Moderne und aller Medienevolution ist weit mehr als eine neue Unübersichtlichkeit. Es ist ein beständiger, radikaler Wandel verbunden mit einer Zunahme an Unsicherheit, Ungewissheit, Störung und Kontingenzen. Die paranoide Vernunft und ihre Verschwörungstheorien haben vor diesem Hintergrund eine paradox-aufklärerische Funktion, denn sie legen den *fiktionalen* Charakter des Rationalitätsparadigmas frei.

Und vielleicht ist es das, was wir aus der Coronakrise lernen können: Sie hat sehr viel radikaler und sehr viel schneller etwas sichtbar gemacht, was bislang eher Gegenstand akademischer Diskussionen war – jene tragische Frage: Warum Gesetze? Diese Frage ist weit mehr als ein juristisches Fachproblem, röhrt sie doch an den Grund der menschlichen Existenz selbst. Die Rationalitätssemantik ist hier vor allem mit dem Problem der Komplexität durch Redundanz konfrontiert, da die Bilderflut der medialisierten Gegenwart es unmöglich macht, sich (noch einmal) konsensuell auf ein Gründungsprinzip – auf einen übergreifenden Fülldiskurs der Referenz zu verstständigen. Kein Türhüter steht mehr vor dem Gesetz – die paranoide Vernunft kann ungehindert eintreten.

Literatur

Altwegg, J. (2020): »Ein Genozid an den Armen?«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. November 2020, online unter <http://www.faz.net/aktuel>

- <https://feuilleton.verschwoerungs-film-hold-up-ueber-corona-ein-genozid-an-den-armen-17057064.html>
- Agamben, G. (2002): *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main.
- Agamben, G. (2020): The Invention of an Epidemic, online unter <http://www.journal-psychanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers> [ital. Original: online unter <http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>]
- Blumenberg, H. (1996): Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (2009): Geistesgeschichte der Technik, Frankfurt am Main.
- Buhr, E. (2020): »Coronakrise – »Die Welt ist in ein Entwicklerbad gefallen«. Interview mit Joseph Vogl«, in: Cicero. Magazin für politische Kultur vom 17. April 2020, online unter <http://www.cicero.de/kultur/coronakrise-welt-entwicklerbad-gesellschaft-lackmustest-bundesregierung-europa-joseph-vogl>
- Foucault, M. (2004): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978, hg. von M. Sennelart, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (2003): »Die ›Gouvernementalität‹«, in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. III: 1976–1979, Frankfurt am Main, 796–823.
- Foucault, M. (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76, Frankfurt am Main.
- Freud, S. (2000): Totem und Tabu, in: Ders., Studienausgabe, hg. von A. Mitscherlich et al., Frankfurt am Main, Bd. IX, 287–444.
- Gadamer, H.-G. (1960): Wahrheit und Methode, Tübingen.
- Gansel, C./Ächtler, N. (2013): »Das »Prinzip Störung« in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Einleitung«, in: Dies. (Hg.), Das »Prinzip Störung« in den Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin/Boston, 7–14.
- Hälterlein, J. (2015): Die Regierung des Konsums, Wiesbaden.
- Hegel, G.W.F. (1955): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte. Hg. von J. Hoffmeister, Hamburg.
- Jäger, L. (2010): »Intermedialität – Intramedialität – Transkriptivität. Überlegungen zu einigen Prinzipien der kulturellen Semiosis«, in: A. Deppermann/A. Linke (Hg.): Sprache intermedial. Stimme und Schrift, Bild und Ton, Berlin/New York, 302–324.
- Jaster, R./Lanius, D. (2019): Die Wahrheit schafft sich ab. Wie Fake News Politik machen, Stuttgart.

- Kafka, F. (2001): »Der Bau«, in: Ders., Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. von H.-G. Koch, 3. Aufl., Frankfurt am Main, Bd. VIII, 165–208.
- Kantorowicz, E.H. (1992): Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, Stuttgart.
- Klinggräff, F. v./Smoltczyk, A. (2012): »Der Mann ist wie ein Brühwürfel. Zurück zur Natur! Gemeinwohl! Edler Wilder! Die moderne Welt verdankt Jean-Jacques Rousseau viele berühmte Schlagwörter. Zum 300. Geburtstag des Philosophen spricht der Experte Joseph Vogl über dessen Ansichten zur guten Erziehung, erotischen Vorsorge – und perfekten Regierung«, in: Der Spiegel vom 26. Juni 2012, online unter <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/jean-jacques-rousseau-joseph-vogl-im-interview-zum-300-geburtstag-a-840805.html>
- Koch, L./Nanz, T./Pause, J. (2016): »Imaginationen der Störung. Ein Konzept«, in: Behemoth. A Journal of Civilisation 9, H. 2, 6–23, online unter <https://doi.org/10.6094/behemoth.2016.9.1.885>
- Lacan, J. (1991): Schriften I. Hg. von N. Haas und H.-J. Metzger. 3., korr. Aufl., Weinheim/Berlin.
- Legendre, P. (2012): Das politische Begehrn Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts. Aus dem Franz. von K. Becker, Wien/Berlin.
- Legendre, P. (2011): Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Versuch über den Vater. Aus dem Franz. von C. Pornschlegel, Wien/Berlin.
- Legendre, P. (2010): Vom Imperativ der Interpretation. Fünf Texte aus dem Franz. von S. Hackbarth, Wien/Berlin.
- Legendre, P./Papageorgiou-Legendre, A. (1990): Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse. Lecons IV, suite 2, Paris.
- Lemke, Th. (2008): »Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs«, in: Behemoth. A Journal on Civilisation 1, H. 1, 72–89, online unter <https://ojs.ub.uni-freiburg.de/behemoth/article/view/755>
- Luhmann, N. (2008): »Rationalität in der modernen Gesellschaft«, in: Ders.: Ideenrevolution, Frankfurt am Main, 186–233.
- Luhmann, N. (2005): »Soziologische Aufklärung«, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. 7. Aufl., Wiesbaden, 83–115.
- Luhmann, N. (2003): Soziologie des Risikos, Berlin/New York.
- Luhmann, N. (2002): Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main.

- Luhmann, N. (1996): Die Realität der Massenmedien. 2., erw. Aufl., Opladen.
- Luhmann, N. (1987): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main.
- Mann, Th. (1967): Doktor Faustus. Die Entstehung des Doktor Faustus, Frankfurt am Main.
- Mein, G. (2011): Choreografien des Selbst. Studien zur institutionellen Dimension von Literarität, Wien/Berlin.
- Mein, G. (2003): »Ablenkung. Kafkas Idee des literarischen Suizids«, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, H. 2, 266–286.
- Müller, J.-W. (2019): »Das wahre Volk< gegen alle anderen. Rechtspopulismus als Identitätspolitik«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 2019, online unter <http://www.bpb.de/apuz/286506/das-wahre-volk-gegen-alle-anderen-rechtspopulismus-alsidentitaetspolitik>
- Pornschlegel, C. (2011): »Warum Gesetze? Zur Fragestellung Pierre Legendres«, in: G. Mein (Hg.): Die Zivilisation des Interpreten. Studien zum Werk Pierre Legendres, Wien/Berlin, 53–76.
- Reichert, K. (2020): »Kann man mit Corona-Leugnern reden?«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. August 2020, online unter <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/unter-demonstranten-in-berlin-kann-man-mit-corona-leugnern-reden-16931425.html>
- Sarasin, Ph. (2020): Mit Foucault die Pandemie verstehen? geschichte der gegenwart vom 25. März 2020, online unter <https://geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen>
- Schneider, M. (2010): Das Attentat. Kritik der paranoischen Vernunft, Berlin.
- Schütz, A. (2001): »Christliches Abendland< im striktesten, weitesten Sinne: Notizen zu Legendre«, in: P. Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist, hg. von C. Vismann in Zusammenarbeit mit S. Lüdemann und M. Schneider, Berlin/Wien, 54–63.
- Schütz, A. (1998): »Die Institution erhören. Echographik des gewöhnlichen Fanatismus«, in: Rechtshistorisches Journal 17, 311–333.
- Seba, J.-R. (2011): »Die Neubegründung der Aufklärung. Zu den Begriffen der Referenz und der dreifachen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven bei Pierre Legendre«, in: G. Mein (Hg.), Die Zivilisation des Interpreten. Studien zum Werk Pierre Legendres, Wien/Berlin, 77–93.
- Sénécat, A./Maad, A. (2020): »Les contre-vérités de >Hold-up<, documentaire à succès qui prétend dévoiler la face cachée de l'épidémie«, in: Le Monde vom 12. November 2020, online unter <http://www.lemonde.fr/les-decod>

- eurs/article/2020/11/12/covid-19-les-contre-verites-de-hold-up-le-docum
entaire-a-succes-qui-pretend-devoiler-la-face-cachee-de-l-epidemie_60
59526_4355770.html
- Spiegel, S./Nitzke, S./Anton, A./Amlinge, C./Pause, J. (2020): »Verschwörungstheorien als narratives Phänomen«, in: Zeitschrift für Fantastikforschung 8, H. 1, online unter <https://doi.org/10.16995/zff.3415>
- Strauß, S./Bogner, A. (2020): »Demokratische Herausforderungen im Zeitalter des Digitalen Wandels«, in: M. Hengstschläger/Rat für Forschung und Technologieentwicklung (Hg.): Digitaler Wandel und Ethik, München, 22–37.
- Vismann, C. (2011): Medien der Rechtsprechung, Frankfurt am Main.
- Voegelin, E. (1931): »Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien«, in: Zeitschrift für öffentliches Recht XI, 89–109.
- Vogl, J. (2010/11): Das Gespenst des Kapitals. 2. Aufl., Zürich.
- Waldenfels, B. (2008): Topographien des Fremden, Frankfurt am Main.
- Wippermann, W. (2007): Agenten des Bösen, Berlin.
- Žižek, S. (2019): Wie ein Dieb bei Tageslicht. Macht im Zeitalter des post-humanen Kapitalismus. Aus dem Engl. von K. Genschow, Frankfurt am Main.