

## **II SOUVERÄNITÄT IM SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZU DEMOKRATIE UND MENSCHENRECHTEN**

---

Staatliche Souveränität ist ein genauso schillernder wie grundlegender Begriff in der Politik- und Rechtswissenschaft. Staatsrechtlich scheint er zunächst einmal die höchste oder letzte Autorität der Politik, die „Quelle der Gesetze“ innerhalb eines bestimmten Gemeinwesens zu bezeichnen – handele es sich hierbei nun um „das Volk“ bzw. eine Verfassung oder einen absolutistischen Herrscher. Erweitert man den Blick hingegen über die Staatsgrenzen hinaus und betrachtet das Völkerrecht, erkennen sich die Nationalstaaten gegenseitig in ihrer „sovereign equality“ (UN-Charta, Art. 2, Abs. 1) an. In gewisser Hinsicht schränkt aber gerade diese Formel die Souveränität als absoluten Begriff ein, und die Abdrängung der Souveränität ins Adjektivische offenbart die Schwierigkeit einer Kategorie, die als eine höchste oder letzte politische Autorität ein Außen nicht konstituieren kann, das es dennoch gibt – zum Beispiel in Gestalt internationaler Institutionen wie der UNO.

Trotz (oder vielleicht gerade *wegen*) dieser Ambivalenzen stellt die Souveränität der Einzelstaaten *die* Grundannahme in der Erforschung internationaler Beziehungen (international relations) dar. Die Konfliktlinien zwischen den „Paradigmen“ dieser politikwissenschaftlichen Sub-Disziplin erörtert Abschnitt II.1 mit dem Ziel, die oben nur angedeuteten Fragen zum Souveränitäts-, „Charakter“ zu vertiefen. Spätestens seit Anheben der „Globalisierung“ setzt sich in der Politikwissenschaft allerdings die These vom „Souveränitätsabbau“ der Nationalstaaten durch, der in Abschnitt II.2 nachgegangen wird. Die Forschungsrichtung des Neogramscianismus innerhalb der Internationalen Beziehungen illustriert hierbei theoretisch mit ihrem an Antonio Gramsci angelehnten He-

gemonie-Begriff die empirischen Befunde des ersten Kapitels zu Kosovo-Krieg und Internationalem Strafgerichtshof, wonach bestimmte Staaten oder Staatenbündnisse (EU, USA, NATO) inklusive ihrer gesellschaftlichen „Basis“ in der globalen Perspektive „souveräner“ als andere sind (II.2.1). Gleichwohl halten die Neogramscianer *normativ* am Nationalstaat fest, während auf der anderen Seite Vertreter des liberalen „Global Governance“-Ansatzes (II.2.2) universalistischen Werten den Vorzug vor partikular-nationaler Selbstbestimmung geben. In der Diagnose weltpolitischer Trends entwickeln hingegen beide Forschungsrichtungen einen ähnlichen Begriff von Transnationalität, der vor allem auf den abnehmenden Einfluss *staatlicher* Akteure in der Weltpolitik rekurriert. Demgegenüber konzentriert sich diese Arbeit auf eine transnationale Politik, in der Staaten weiterhin eine zentrale Rolle spielen, die Politik selbst sich aber nicht mehr in nationalen Grenzen einhegen lässt (II.2.3).

Mit dem Begriff der Transnationalität können wichtige gegenwärtige Tendenzen in der Weltpolitik umschrieben werden, wie die Erosion des Nationalstaates und die zunehmende Relevanz zugleich universalistischer *und* individualistischer Werte-Grundlagen politischen Handelns. So erfasst der „transnationale Blick“ nicht nur strukturelle und sich wandelnde Aspekte von Souveränität, sondern schärft auch das Verständnis für das Spannungsverhältnis der Kategorie zu Demokratie und Menschenrechten. Unter *demokratischen* Gesichtspunkten überlagern sich im Souveränitätsbegriff vor allem die Dimensionen „höchste oder letzte Autorität“, „Autonomie“ und „Nation/Nationalität/nationale Identität“, die es analytisch zu trennen gilt (Abschnitt II.3). Hinsichtlich der *Menschenrechte* ist vor allem der Gewalt-Aspekt der Souveränität bzw. das staatliche Gewaltmonopol des souveränen Staates von Interesse. So vertritt Giorgio Agamben in den ersten beiden Teilen seiner „Homo sacer“-Trilogie die verstörende These, die „souveräne Macht“ produziere gerade „nacktes Leben“, für das ja die Menschenrechte gelten sollten. Damit bedingten Souveränität und Menschenrechte einander in ihrem innersten Kern. Doch gerade daraus resultiert das Spannungsverhältnis beider Kategorien. Insofern Menschenrechte Schutz vor staatlicher bzw. politischer Gewalt gewähren *sollten*, lässt sich nämlich feststellen, dass bloße Rechte des „nackten Lebens“, das die „souveräne Macht“ produziert, eine solche Garantie eben nicht bieten können. Anhand der Debatte über Agambens düsteres Bild eines „weltweiten Ausnahmezustands“ soll diesem Postulat, das den Sinn von Recht überhaupt in Frage stellt, kritisch nachgeforscht werden (Abschnitt II.4).

In einer ersten Zwischenbilanz (Abschnitt II.5) werden die Ergebnisse der Souveränitäts-Diskussion schließlich zusammengefasst. Im Kern

müssen vor allem die prä- oder extrapolitischen Aspekte von Souveränität<sup>1</sup> einer Kritik unterzogen werden, da in ihnen das (problematische) Haupt-Spannungspotenzial in Bezug auf Demokratie und Menschenrechte liegt.

## II.1 Souveränität in den Internationalen Beziehungen

Ulrich Menzel unterscheidet vier „Paradigmen“ der Lehre von den Internationalen Beziehungen: *a)* den *Idealismus*, der im Anschluss an Kant in einem sich ausbreitenden Republikanismus – oder modern uminterpretiert: in der Demokratisierung – die Möglichkeit des (Welt-) Friedens begründet sieht und sich ökonomisch auf Freihandel und Adam Smiths Theorie beruft; *b)* den demgegenüber mercantilistisch-staatszentrierten *Realismus*, der über den Einzelstaaten allenfalls zeitweise die „hegemoniale Stabilität“ bestimmter Führungsstaaten anerkennt, prinzipiell aber von einer unveränderbar anarchischen Staatenwelt ausgeht, wobei sich diese in einem Sicherheitsdilemma, das heißt in einer ständigen Aufrüstungsspirale, befindet; *c)* den wie der *Idealismus* wirtschaftsliberalen *Institutionalismus*, der gegenüber dem *Realismus* die internationale Koordination mittels Verträgen, konstitutiven Rechtsprinzipien etc. geltend macht; und *d)* den *Strukturalismus*, der in der internationalen Sphäre nach politischen, militärischen und vor allem ökonomischen Herrschaftsmomenten fragt und vor allem von Imperialismus- und Systemtheorien sozialistischer oder linksliberaler Provenienz inspiriert ist, wobei Menzel auf Grund der Fragestellungen eine gewisse, wenn auch kritische Nähe zum *Realismus* konstatiert (Menzel 2001: 15 ff., 28 ff.). Bei allen Unterschieden argumentiert der *International Relations*-Forscher Menzel doch, dass die Paradigmen die Grundannahme eines anarchisch

---

1 Wenn der Souverän die Quelle der Politik symbolisiert, muss er selbst außerhalb der Politik stehen. Diese Logik ist anschlussfähig an Carl Schmitts Formel von der (Politik setzenden) Macht des Souveräns über die Definition des Ausnahmezustandes: der Souverän ist zugleich Teil des jeweiligen politischen Systems *und* kann es von außen (und oben) verändern. Wenn es hier nun um eine Kritik solcher prä- oder extrapolitischer Aspekte von Souveränität geht, dann stellt sich sofort die Frage nach dem, was denn *politisch* sein soll. Diese Frage führt ins Zentrum dieser Arbeit. Im Anschluss an die Immanenz-Perspektive Hannah Arendts, nach der Politik niemals gleichsam „außerweltlich“ legitimiert werden kann und immer nur „zwischen den Menschen“ und „in der Welt“ situiert ist, soll in Kapitel V eine alternative Version (unter anderem) der auf eine höchste Entscheidungskompetenz rekurrierenden, realpolitisch vorherrschenden Souveränitäts-Konzeption entwickelt werden.

strukturierten internationalen Zustandes verbinde. Da auf Weltebene das Gewaltmonopol fehle, bildeten demnach in der Außenpolitik die höchsten Instanzen stets die souveränen Nationalstaaten (ebd.: 20 f.) – und diese koexistieren entweder friedlich, oder sie rüsten militärisch gegeneinander auf.

Tatsächlich dominiert die Vorstellung von Einzelstaaten als dem Nukleus internationaler Ordnung auch bei (zumeist liberalen) Kritikern des *realistischen Paradigmas* (Morgenthau 1949) sowie dessen neo-realistischer Abwandlung (Waltz 1979). So identifiziert – Ulrich Menzel nicht unähnlich – der Vordenker der „English School“, Hedley Bull, drei Denktraditionen in der Erforschung internationaler Beziehungen. Die *Hobbesche Tradition* konzipiere internationale Politik als Natur-, ergo: Kriegszustand. Hingegen begreife die *Kantische Tradition* internationale Politik letztlich als „community of mankind“ – Staaten seien nur der äußere Ausdruck transnationaler Konflikt- und Ideologielinien, wie sie sich etwa nach der Französischen Revolution oder im Fall der Arbeiterbewegung abzeichneten.<sup>2</sup> Die *Grotianische Tradition* schließlich, der Bull den Vorzug gibt, betrachte Staaten zwar weiterhin als Hauptakteure auf Weltebene, erkenne deren Interaktionen aber – im Gegensatz zum realistischen *Hobbes-Strang* – als eine Form der „international society“ an. Dieses Moment einer „anarchical society“ (an Stelle der berühmten realistischen Formel der „international anarchy“) finde sich in allen Phasen der weltpolitischen Geschichte wieder, etwa in Form von *ius-in-bello*-Klauseln, die auch in einer empirisch von der *Hobbes-Tradition* geprägten Epoche noch gegolten hätten und durch die sich die Staaten als Gleiche anerkennen – und sei es auch nur als gleiche *Gegner* (Bull 1995: 22-51). In dieser, nach Menzels Schema *institutionalistischen* Perspektive erscheint Souveränität, so könnte man sagen, nicht als apriorisch gesetzt – wie etwa im *realistischen Paradigma* –, sondern sie ist immer schon eingebettet in das internationale politische System und wird durch dieses erzeugt (Shinoda 2000: 132).

Hat sich die realistische Tradition auch durch Samuel Huntingtons berühmte These vom „clash of civilizations“ insofern erneuert, als Huntington den alten realistischen Pramat der souveränen Staaten nun durch „Kulturreiche“ kurzerhand ersetzt, so erweisen sich solche Internationalen Beziehungstheorien doch als ungenügend. Zum einen konstruieren die Realisten eine Dichotomie zwischen bindenden und funktionierenden Normen und Institutionen, die *innerhalb des Staates* aner-

---

2 Bull unterschlägt hier allerdings, dass der Namensgeber dieser International-Relations-Denktradition, Kant, der einzelstaatlichen Souveränität in seinem kosmopolitischen Werk „Zum ewigen Frieden“ im 5. Präliminarartikel einen unhintergehbaren Wert zuwies (Kant 1983: 199).

kannt werden, und der „anarchischen“ Weltebene, auf der kein Hobbes-scher „Leviathan“ die einzelnen Egoismen kraft seines Gewaltmonopols zügeln kann. Gerade inter- und supranationale Institutionen wie die WTO oder die EU, die in den letzten Jahren zunehmend Politik und (Gegen-)Öffentlichkeiten *innerhalb* der Nationalstaaten dominieren, zeigen aber, dass die unterstellte realistische Dichotomie nicht gilt: Auch auf der internationalen Ebene – und das heißt in Abwesenheit eines Ge-waltmonopols – lassen sich Nationalstaaten auf bestimmte Normen und Institutionen verpflichten (Laubach-Hintermeier 1998).

Zum anderen versäumt es die normative, nicht hinterfragte Setzung einer anarchischen einzelstaatlichen Souveränität als höchster Instanz der Weltpolitik, die Ambivalenzen des Souveränitätsbegriffes in den Blick zu nehmen. Genau dies tut Hans Kelsen, wenn er das „Paradox der Souveränität“ untersucht. Dieses besteht darin, dass, wenn man unter Souveränität nach innen die höchste Geltung der eigenen Rechtsordnung versteht, eine solche Sicht nach außen letztlich die Existenz von Völker-recht schlechthin ausschließen muss (Kelsen 1960: V-X). Wenn man nun davon ausgeht, dass Staats- und Völkerrecht sich nicht aus zwei völ-lig unterschiedlichen Quellen speisen, man also eine gleichzeitige Gel-tung beider Rechtsformen für möglich hält, dann stellt sich unweigerlich die Frage nach dem Primat der einen über die andere juridische Ord-nung. Der Standpunkt der Souveränität, des staatsrechtlichen Primats, bedingt eine subjektivistische Sicht,

„die, um die Welt zu begreifen, vom eigenen Ich ausgeht und dabei doch nie-mals über das eigene Ich hinauskommen kann, indem sie die ganze Sinne-welt, die Natur, nur als die *Vorstellung*, die ganze Welt der Werte nur als den *Willen* dieses eigenen Ichs verstehen kann, [...] unfähig, das andere Subjekt, das mit dem gleichen Anspruch auf Souveränität auftretende Nicht-Ich, das auch ein Ich sein wollende ‚Du‘ in seiner Eigenart als Zentrum des Univer-sums zu begreifen, weil unfähig, seinen Souveränitätsanspruch zu honorieren“ (ebd.: 315 – Hervorheb. Kelsen).

Umgekehrt geht die objektivistische Weltanschauung von der Welt aus, um zum souveränen Staats-Ich zu gelangen. Insofern präsentieren sich die staatlichen Ordnungen nur als Teil-Ordnungen einer selbst unabhän-gigen *civitas maxima*, die über den Einzelstaaten steht und deren Durch-setzung gegen die Souveränitätsvorstellung Kelsen für nötig hält (ebd.: 320).

Dieses gleichwohl zugespitzte juridische Souveränitätskonzept be-ruht auf dem in den Internationalen Beziehungen immer wieder bemüh-ten Schlagwort der „Westfälischen Ordnung“, also auf dem Friedens-

schluss der verfeindeten konfessionellen Staaten am Ende des Dreißigjährigen Krieges in Münster und Osnabrück. Dass auf dem Friedenskongress des 17. Jahrhunderts allerdings das Prinzip staatsrechtlicher Souveränität „erfunden“ wurde, darf gut und gerne als „myth“ bezeichnet werden, da in Münster und Osnabrück lediglich die niederländische Unabhängigkeit (und damit Souveränität) formal anerkannt wurde. Wohl aber sorgte das abstrakte, nicht formal-juridisch zu verstehende „autonomy principle“ dafür, dass alle am Westfälischen Frieden beteiligten Parteien eine eigenständige Existenzberechtigung und die Kompetenz hatten, das Ausmaß ihrer Selbstbestimmung zu definieren (Osiander 1994: 77 f.).<sup>3</sup>

Die „Westfälische Ordnung“ souveräner Territorialstaaten – genauer: der Mythos ihres „westfälischen Charakters“ – markiert in Politik- und Rechtswissenschaft den Beginn der klassischen Periode des Völkerrechts. Neben dem *ius ad bellum* nach außen beruhte das Souveränitätskonzept nach innen auf einem Recht, (in gewissen Grenzen) auch das (ethisch) Falsche tun zu dürfen, wie Friedrich Kratochwil in seiner Herleitung des Souveränitätskonzepts aus dem Römischen Privatrecht her vorhebt (Kratochwil 1995: 25 f.).<sup>4</sup> Damit erhielt der souveräne Staat seine „harte Schale“, wie es John H. Herz, ein Kelsen-Schüler, treffend bemerkt – eine Metapher, in der sich die Undurchdringbarkeit von außen ausdrückt. Diese wiederum bezieht sich, so Herz, als militärische Verteidigungsfähigkeit auf den legitimierten Krieg, der bis zum 20. Jahrhundert ein begrenzter blieb, insofern er „zumindest das Prinzip der Territorialität“ nicht gefährdete (Herz 1974: 70). Die drohende Gefahr des Atomkrieges jedoch sprengt endgültig die „harte Schale“; unabhängig von nationaler Zugehörigkeit müssten sich nun alle Menschen in ihrer Existenz bedroht fühlen. In dieser Auflösung des souveränen Territorialstaates sieht Herz allerdings zugleich auch die Möglichkeit eines kosmopolitischen Zustandes heraufdämmern (ebd.: 80 f.). Das Bewusstsein der Weltbürgerschaft bestand also auch in einer Zeit fort, in der das *realistische Paradigma* in Form des Kalten Krieges Realität geworden zu sein schien.

- 
- 3 Zu Verhältnis und Überschneidung der Begriffe Souveränität und Autonomie bzw. Selbstbestimmung siehe Abschnitt II.3.2.
  - 4 Kratochwil ist sich der Grenzen dieser „domestic analogy“ bewusst. Handelt es sich doch beim römischen „dominium“ nicht um Ansprüche, die man gegenüber einem Staat geltend machen kann. Hinzu kommt auf internationaler Ebene neben Rechten für Minderheiten auf bestimmten Staatsterritorien und der Sezessionsproblematik die im Zuge der sich entwickelnden Volkssouveränität mögliche Trennung zwischen Interessen der regierten Basis und des regierenden Souveräns (Kratochwil 1995: 29 ff.).

Ab Anfang der 1990er Jahre, nach dem Ende der Blockkonfrontation und mit dem Beginn der „Globalisierung“, erfuhr die These vom Zerfall des souveränen Staates und des entsprechenden „Meta-Paradigmas“ in den Internationalen Beziehungen einen neuen Schub. Dabei weist Stephen D. Krasner darauf hin, dass Souveränitätserosion nicht gleich Souveränitätserosion ist. Mit der Differenzierung der Kategorie in vier Formen (die externe Akteure ausschließende „Westphalian“, die auf gegenseitige Anerkennung zielende „international legal“, die auf formale Organisation politischer Autorität und effektive Gebietskontrolle im Staat bezogene „domestic“ und die Waren-, Informations-, Ideen- und Menschen-Durchfluss kontrollierende „interdependence sovereignty“) bricht Krasner das sehr schematische Verständnis von Souveränität als letzte und höchste Autorität nach innen und (im modernen Völkerrecht) als „souveräne Gleichheit“ nach außen auf und schärft den Blick dafür, dass niemals alle mit Souveränität konstitutiv verknüpften Merkmale – „territory, control, recognition, and autonomy“ – in der Staatenwirklichkeit zugleich verwirklicht waren (Krasner 1999: 3 f., 238).

Im wissenschaftlichen Diskurs entwickelt sich passend zu dieser Souveränitätskritik eine „sozialkonstruktivistische“ Richtung der Internationalen Beziehungen, die an der Stelle des Materialismus, wie er im *Realismus*, aber auch im *Strukturalismus* obwaltet, die Wichtigkeit und den soziale Wirklichkeit produzierenden Effekt von Normen- und Wertesetzwerken (NGOs) betont. Mit dem diagnostizierten Verfall der nationalstaatlichen Souveränität wächst zudem das Bewusstsein, dass sich parallel zur „Globalisierung“, also der „Verweltlichung politischer Prozesse“, eine Tendenz zur „Fragmentierung“, zur gegenläufigen partikularen Vergemeinschaftung samt den dazugehörigen Konsequenzen wie Rechtspopulismus und transnationalem Terrorismus herausbildet (Menzel 2001: 217 ff., 236 ff.; auch Take 2006).

## **II.2 Entstaatlichung und Entgrenzung der internationalen Beziehungen**

### **II.2.1 Der Hegemonie-Begriff des Neogramscianismus**

Die in den Internationalen Beziehungen aufkommende These von der Souveränitätserosion bezieht sich immer auf einen (unterstellten) Autoritätsverlust des Staates – schließlich ist die Geschichte des Souveränitätsbegriffs eng an die Entstehung moderner Territorial-Staatlichkeit geknüpft. Eine kritische Variante in der Erforschung internationaler Beziehungen, der so genannte Neogramscianismus, gibt den Staat als zentrale

Analyseeinheit in der Weltpolitik zwar nicht auf, fragt aber nach dessen „sozialer Basis“ und nimmt – anders als das *realistische Paradigma* – den souveränen Nationalstaat somit nicht als apriorisches, unhintergehbaren Phänomen hin. Insofern wohnt der Übertragung von Antonio Gramscis Hegemonie-Begriff auf Struktur und Wandel internationaler Beziehungen also auch ein methodologischer, gegen positivistische Erkenntnistheorie gerichteter Impetus inne (Gill 1993a: 22).

Die Entwicklung des Begriffsinstrumentariums der Neogramscianer geht vor allem auf den Kanadier Robert W. Cox zurück, der als ehemaliger Direktor eines bei der *International Labour Organization (ILO)* angesiedelten Forschungsinstituts schon berufspraktisch mit Strukturen, Entscheidungsprozessen und damit einhergehend den Machtverhältnissen in internationalen Organisationen konfrontiert war (Cox/Jacobson 1973). Diese Erfahrungen spiegeln sich in Cox' wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse wider, insbesondere Macht- und Einfluss-Asymmetrien zwischen verschiedenen UN-Unterorganisationen zu analysieren. Je nachdem, ob diese in Mitgliedschaft und Einfluss-Struktur formal und real limitiert sind (IWF und Weltbank) oder ob es sich um „universal international organizations“ (UNCTAD, UNIDO) handelt, dominieren im ersten Fall westliche Industrie- und im letzteren Fall Dritte-Welt-Staaten die jeweilige Agenda, wobei bestimmte Themen auch – je nach Akteurs-Interessen – von einem internationalen Politikforum in ein anderes „überschwappen“ könnten („spill over“). Insgesamt begreift Cox internationale Organisationen nicht als vorgegebenes Set von Institutionen, sondern als historischen Prozess, in dessen Verlauf weltpolitische Konflikte reguliert würden. Als „Institutionalisierung von Hegemonie“ reflektierten die Organisationen nicht nur eine bestimmte Machtstruktur, sondern böten auch die Gelegenheit zur Artikulation „gegen-hegemonialer Werte“ (Cox 1980: 373 ff.).

Unter Hegemonie auf Weltebene versteht Cox nun nicht die Dominanz eines Staates über andere – wie der Mainstream der Internationalen Beziehungen, insbesondere der *Realismus* –, sondern eine (Herrschafts-) Ordnung, mit der alle Staaten gut leben können. Eine solche hegemoniale Ordnung zeigt sich dann auch in der globalen „Zivilgesellschaft“ (Cox 1993: 58 ff.). Diese Referenz verrät Cox' Anlehnung an Antonio Gramscis Hegemonie-Theorie.<sup>5</sup> Der von den Faschisten verhaftete Führer der Kommunistischen Partei Italiens hatte sich in den 1930er Jahren der Frage gestellt, weshalb die sozialistische Revolution in Russland ausbrechen konnte, in Westeuropa aber ausgeblieben war. Diese Diskre-

---

5 Im Folgenden stütze ich mich auf Cox' Kurzabriß der zentralen Begrifflichkeiten in Gramscis politischem Denken (Cox 1993: 50 ff.).

panz erklärte Gramsci aus der Schwäche der Zivilgesellschaft in Russland. Im Gegensatz dazu festige sich die bourgeoise Herrschaft in Westeuropa zum Beispiel über Institutionen wie die Kirche (speziell in Gramscis Heimatland Italien). Auf dieser soliden ideologischen Basis baue sich der bürgerliche Staat auf, der daher nicht in einem Staatsstreich im wahrsten Sinne des Wortes („war of movement“) zu überrollen sei – so wie in Russland. In Westeuropa könne die Arbeiterklasse die Revolution oder besser *ihre* Hegemonie nur in einem langsam voranschreitenden „Stellungskrieg“ („war of position“) gegen die bürgerliche Zivilgesellschaft erkämpfen. Hegemonie im Sinne Gramscis ist dabei immer die Hegemonie einer bestimmten, also partikularen sozialen Klasse, die ihre Interessen im Staat gleichsam universalisiert. Eine solche Konstellation nennt Gramsci einen „historischen Block“ („blocco storico“).<sup>6</sup>

Eine wesentliche Erkenntnis hierbei ist der Rekurs auf den konsensualen Charakter dieser Macht- und Herrschaftsform. So übernimmt Gramsci von Machiavelli dessen Bild von der Macht als Zentaur, als halber Mensch und halbes Biest, eine Kombination von Konsens und Zwang. Komme auch eine Hegemonie ohne Zwangselemente nicht aus, so überwiege in ihr doch der weiche Faktor, also die gesamtgesellschaftliche Affirmation von Werten der hegemonialen sozialen Klasse.

Antonio Gramsci hatte lediglich nationalstaatliche Verhältnisse im Blick – und hier insbesondere die Verhältnisse des Italiens der 1920er/1930er Jahre, in dem er lebte und an dessen politischer Öffentlichkeit er aktiv partizipierte. Zu internationalen Verhältnissen finden sich kaum Notizen Gramscis. Jedoch hält Robert W. Cox Gramscis Begriffsinstrumentarium für höchst geeignet, um die von ihm besonders betrachteten Strukturen internationaler Organisationen sowie deren Aushandlungsmechanismen zu analysieren. Dies gelte insbesondere für Partizipationsmöglichkeiten, die schwächeren Staaten von den „hegemonialen Akteuren“ nur so weit zugestanden würden, wie sie die bestehenden internationalen Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht herausforderten (ebd.: 62 ff.). Rebellische, ggf. System sprengende Partizipationsforderungen würden zum Beispiel durch die Umwertung des Begriffes der

---

6 Wo die Hegemonie noch nicht ganz durchgesetzt ist und sich Elemente der alten, im bürgerlichen Fall: der feudalen Ordnung erhalten haben, spricht Gramsci von „passiver Revolution“, die sich in einer strikten Diktatur („Cäsarismus“) oder der Integration von für die (potenziell) hegemoniale Klasse gefährlichen Ideen ins politische System ausdrückt („Trasformismo“). Konstellationen solcher „passiver Revolutionen“ kann man heutzutage vor allem in Dritte-Welt-Gesellschaften beobachten (Cox 1993: 54 f.).

„self-reliance“ aufgesogen, der eigentlich den Anspruch auf selbstbestimmte Entwicklungspolitik der Dritte-Welt-Staaten behaupten sollte, später aber vor allem als ideologisches Vehikel zur Durchsetzung von internationalen Sozialprogrammen und „structural adjustment“-Maßnahmen von IWF und Weltbank fungierte. Indem sie „good governance“ einfordern, weisen die Industrieländer (und oftmals ehemaligen Kolonialmächte) so die Schuld an der Unterentwicklung jener Staaten diesen selbst zu. Die Empfänger der Entwicklungsprogramme akzeptieren diese Struktur allerdings, weil sie sich trotz allem Vorteile durch eine höhere Integration in den Weltmarkt versprechen, das heißt *sie erkennen die internationale hegemoniale Ordnung in diesem Bereich konsensual an* (ebd.; Lee 1995: 154 f.).

Als Kritik sowohl an *liberal-idealistischen* wie *herrschaftszentriert-realistischen* Strömungen innerhalb der International Relations (Murphy 1994; Lee 1995) hat der Neogramscianismus den Vorzug, ähnlich wie Gramsci selbst, weder dem Ökonomismus noch dem Idealismus den erkenntnistheoretischen Primat einzuräumen. Vielmehr konzentrieren sich neogramscianisch inspirierte Autoren, wenn sie ihre Disziplin, die Internationalen Beziehungen, ideengeschichtlich rekonstruieren, immer auf die *Wechselwirkung* zwischen Ideen/Ideologien/Idealen und materiellen Bedingungen. So weist Kees van der Pijl darauf hin, dass Hugo Grotius' völkerrechtlich bahnbrechende Argumentation für die Freiheit der Mee-re in einem Werk zu finden ist, das holländische Kaufleute in Auftrag gaben – Unternehmer also, die materiell an genau einer solchen Formel interessiert waren (Van der Pijl 1996: 49). Und Craig Murphy expliziert in Immanuel Kants kosmopolitisch-idealistischem Werk „Zum ewigen Frieden“ das kommerzielle Interesse einer – gleichwohl progressiven – Bourgeoisie, die den Geist des Handels für nicht kompatibel mit Krieg hält (Murphy 1994: 15 f.).

Insgesamt konzipieren die Neogramscianer also den Staat nicht als a priori gegebenen Akteur und führen internationale politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse stets auf die „soziale“, das heißt zivilgesellschaftliche und damit auch ökonomische Basis der Staaten zurück. Zugleich öffnen sie sich für die Analyse transnationaler Regimeformen aus (politisch-)ökonomischer Perspektive (Gill 1991).<sup>7</sup> Politikwissen-

---

7 Man könnte beim empirischen Themenfokus der Neogramscianer den Verdacht hegen, dass sie theoretisch doch eine gewisse Vorliebe für die Produktionsverhältnisse, also die sozioökonomische Ebene internationaler Beziehungen, hegen – trotz des Bekenntnisses, politische, ökonomische und kulturelle Momente bildeten eine Einheit. Hinzu kommt die „post-positivistische“ oder poststrukturalistische Kritik, die Gramsci dessen on-

schaftlich betrachtet, bleibt der Neogramscianismus jedoch dem Nationalstaat verhaftet. International, so Robert W. Cox, führe nur ein Gramscianischer „war of position“ langfristig zu Gegenhegemonie. Gleichwohl könnte dieser Kampf immer nur auf *nationaler* Ebene ausgefochten werden (Cox 1993: 64). Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn Cox in einem späteren Text einer von der NATO und der USA im Kosovo, in Afghanistan und im „war against terrorism“ verfochtenen globalen Option der „one civilization“ das Modell einer „multi-civilizational world“ entgegenstellt (Cox 2002: 183 ff.) – eine kosmopolitische Demokratie wäre für ihn wohl nur ein universalisierter Partikularismus, also *eine* weltumspannende Hegemonie (s. u.).

Dementsprechend stellen aus neogramscianischer Sicht in bestimmten weltgeschichtlichen Epochen meist einzelne Nationalstaaten die hegemonialen Akteure dar. Zwar fällt Cox' Einteilung in hegemoniale und nicht-hegemoniale Phasen der Weltpolitik seit 1845 (Cox 1993: 60 f.) ebenso holzschnittartig aus wie die Diagnose, autoritäre „Hobbesche“ Sicherheitsstaaten transformierten sich seit den 1990er Jahren zunehmend in Markt basierte, sich zivilgesellschaftlich selbst regulierende „Lockeanische“ Staaten (Gill 1993a: 38 ff.). Jedoch ist unbestritten, dass hegemoniale Elemente wie weitgehend über Konsens funktionierende politische Steuerung und Berufung auf *universalisierte* Werte das Bild formal-juridisch verstandener „souveräner Gleichheit“ der Staaten auf Weltebene erschüttern. Man kann sich sogar fragen, welche Staaten auf internationaler Ebene eigentlich noch wirklich, *effektiv* souverän sind, wenn bestimmte Führungsstaaten mit einer Mischung aus hegemonial-konsensualen und Zwangs-Elementen die internationale Gemeinschaft hinter sich scharen (Goodwin 1974: 103; Tönnies 2005: 44).

Weltpolitisch lässt sich spätestens ab 1945 zumindest in der „Ersten Welt“ eine US-amerikanische Hegemonie feststellen. Seit dem Zusammenbruch des Ostblocks und noch einmal verschärft mit dem Beginn des „war against terrorism“ nach den Anschlägen vom 11. September 2001 stellt die „sole superpower“ – so könnte man argumentieren – die konsensualen Aspekte ihrer herausragenden weltpolitischen Stellung zurück und verlässt sich zunehmend auf „Dominanz“, also Zwangselemente wie militärische Interventionen (Goldschmidt 2003). Genau diese Ambivalenz zwischen Hegemonie und Dominanz, die machtpolitisch (nicht juridisch-formal) die „Super-Souveränität“ der USA in weltpolitischen Fragen sicherstellt, lässt sich besonders deutlich am Phänomen der „Monroe-Doktrin“ von 1823 und vor allem an deren Interpretationen in

---

tologische Privilegierung des historischen Akteurs Arbeiterklasse vorwirft (Laclau/Mouffe 2000: 105; Scherrer 1998: 10).

der politischen Geschichte der USA ablesen. Die erst später als solche bezeichnete Doktrin setzt sich aus zwei eigentlich voneinander unabhängigen Teilen einer Rede des damaligen US-Präsidenten Monroe vor dem Kongress zusammen. Zum einen weist Monroe europäische Gebietsansprüche auf die Nordwestküste Nordamerikas zurück, zum anderen erklärt Monroe seine Solidarität mit den unabhängigen Republiken Südamerikas, warnt die europäische „Heilige Allianz“ vor erneuten Kolonialambitionen in diesem Gebiet und trennt die „westliche Hemisphäre“ der Demokratie von der alten, tyrannischen „östlichen Hemisphäre“. Damit vermischen sich in der Doktrin antikolonialistische mit potenziell expansionistischen Impulsen. Denn die USA verstehen sich nun als eine Art „Schutzmacht“ der „westlichen Hemisphäre“, erheben mit anderen Worten einen hegemonialen Anspruch. Dass der eigentlich antikolonialistische Impetus der USA – ein konstitutiver Bestandteil ihrer politischen Identität – sehr schnell in einen selbst betriebenen Kolonialismus innerhalb der eigenen „Hemisphäre“ umschlagen konnte, zeigen die US-Interventionen in Südamerika ab Ende des 19. Jahrhunderts. Der unter dem Namen „Roosevelt Corollary“ bekannt gewordene Zusatz zur Monroe-Doktrin von 1904 belegt diese Entwicklung. Der damalige Präsident Roosevelt teilte dem Kongress mit, er sei gewillt, zur Herstellung ökonomischer Stabilität und demokratischer Verhältnisse überall dort in Südamerika zu intervenieren, wo es im Interesse der USA liege (Murphy 2005: 4 ff.; auch Paech 2003: 131 ff.).

Schon Carl Schmitt zog vor der seltsamen Ambivalenz der Monroe-Doktrin den Hut: „Diese merkwürdige Elastizität und Dehnbarkeit, diese Offenhaltung aller Möglichkeiten, diese Offenhaltung vor allen Dingen auch der Alternative Recht oder Politik, ist meiner Meinung nach typisch für jeden echten und großen Imperialismus“ (Schmitt 1940: 169). Genau diese inhaltliche „Elastizität und Dehnbarkeit“ der Monroe-Doktrin dürfte auch dazu beigetragen haben, dass diese weder rein juristische noch rein politische Figur bis ins 21. Jahrhundert hinein immer wieder im öffentlichen Diskurs der USA auftaucht – mal in idealistisch-demokratischer, mal in isolationistischer, dann wiederum in unilateral-expansionistischer Ausdeutung (Murphy 2005: 145 f., 149 ff.). Das Zusammenfallen von (heute universell anerkannter, das heißt: hegemonial gewordener) demokratischer Emanzipationsrhetorik und militärischer Zwangskokkupation nimmt zudem die Debatte bereits vorweg, die zum Beispiel die Befürworter der Kosovo-Intervention in Politik und Wissenschaft geführt haben. In gewisser Weise handelt es sich bei der Monroe-Doktrin um ein höchst aktuelles Beispiel für die Gleichzeitigkeit von Konsens und Zwang, von Hegemonie und Dominanz, die einem „star-

ken Führungsstaat“ dessen im Verhältnis zu anderen staatlichen Akteuren auf Weltebene „etwas *souveränere* Gleichheit“ zusichert.

### **II.2.2 Transnationalität, Global Governance und Kosmopolitismus**

Mit dem Neogramscianismus lässt sich Souveränität auf internationaler politischer Ebene das Komplement der Hegemonie beiseite stellen. Nimmt man hegemoniale Prozesse (und deren Verhältnis zu Dominanz und Zwang) in den Blick, offenbaren sich die *realen* Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die hier als Gegensatz zu den juridisch-formalen Normen, Strukturen und Prozeduren verstanden werden sollen. Da die Neogramscianer stark an der *politischen Ökonomie* der internationalen Beziehungen interessiert sind, verstehen sie den Staat nicht allein als politisch-militärische Herrschaftsmaschine, sondern erweitern den Staatsbegriff in seiner „außenpolitischen“ Dimension um die „soziale Basis“, auf die sich ein Staatswesen stützen muss, will es sich erfolgreich, das heißt: hegemonial, etablieren. Genau dieser Staat, als Einzelstaat, Nation, partikulare Entität, bleibt im neogramscianischen Ideengebäude allerdings *die* tragende Säule. Insbesondere gegenhegemonialer Widerstand könnte letztlich nur auf national(staatlich)er Ebene erkämpft werden, so etwa Robert W. Cox (s. o.).

In der eher liberalen Denktradition kristallisieren sich nun verstärkt seit den 1990er Jahren Ansätze heraus, die den Nationalstaat nicht nur ökonomisch (in der Folge der „Globalisierungs“-Prozesse), sondern auch politisch, wenn nicht notwendig in Auflösung, so doch in tief greifender Transformation sehen – und dies nicht nur in administrativer Hinsicht, sondern gerade in politischer Reaktion auf ökonomische Entgrenzung.

So kehrt Michael Zürn in seiner Analyse der Regierungsmuster innerhalb der OECD-Welt<sup>8</sup> vor allem das Aufbrechen der so genannten „Kongruenzbedingung“ als eine der größten Herausforderungen in einem Zeitalter der Politik jenseits des Nationalstaates hervor. Damit ist gemeint, dass zwischen der Regelungsweite politischer Entscheidungen und den von den jeweiligen Regelungen betroffenen, aber u. U. nicht in den Entscheidungsprozess eingebundenen Räumen eine immer größere Lücke klafft (Zürn 1998: 16; siehe auch Abschnitt IV.2.2). Hierin sieht Zürn die Pointe eines Prozesses, den er „gesellschaftliche Denationali-

---

8 Der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) gehören 30 Industriestaaten aus der ganzen Welt sowie die EU-Kommission an.

sierung“ nennt und den er mit dem Entstehen der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert vergleicht, als der soziale Raum der Nation die alten Grenzen dörflicher Identitäten sprengte (ebd.: 13 f.). Der widerspruchsvollen Dynamik einer solchen Transformation sei es geschuldet, dass parallel zur „Denationalisierung“ durch politische Fragmentierung versucht werde, die Gültigkeitsreichweite politischer Regelungen wieder zu verringern, zum Beispiel in Form regionaler Sezessionismen wie der Lega Nord in Italien oder des überall in Europa zu beobachtenden Rechtsextremismus oder -populismus (ebd.: 27). Ein Gutteil der Widersprüchlichkeiten politischer (Des-)Integration in den OECD-Staaten sei dabei auf das Phänomen zurückzuführen, dass auf internationaler Ebene eine Einigung der politischen Akteure auf „negative Regeln“ (das heißt den Wegfall bestimmter nationaler Regulierungen vor allem hinsichtlich des Marktes) dominiere. Positive, Markt korrigierende Eingriffe könnte hingegen nur eine übergeordnete Zentralinstanz durchsetzen, auf die sich die international handelnden politischen Akteure, also meist immer noch Nationalstaaten, aber nicht verständigen wollten (ebd.: 177 ff.).<sup>9</sup>

Zugleich stellt die stärkere internationale Vernetzung staatspolitischer Akteure die Kategorie der *Zwischenstaatlichkeit* selbst in Frage, da politische Probleme zunehmend Probleme sind, die Nationen *überschreiten*. Man könnte auch sagen, aus *internationaler* (zwischenstaatlicher) wird *transnationale* (Staaten übergreifende und durchdringende) Politik. Dies ist allerdings nur eine der beiden Bedeutungsdimensionen von *Transnationalität*. Meist soll dieser Begriff nämlich darauf hinweisen, dass zunehmend nicht-staatliche Akteure wie NGOs die globale Politikbühne betreten (Meyers 1993).

Dabei widmete sich die Politikwissenschaft bereits seit Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre transnationalen Prozessen in der Weltpolitik. So bezeichnete Karl Kaiser den Begriff der „Internationalen Politik“ bereits 1969 im Sinne Max Webers als einen Idealtypus, der höchstens annäherungsweise im Staatensystem zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert verwirklicht war. Die Vorstellung geschlossener Einheiten (Nationalstaaten), *zwischen* denen politische Regulation betrieben wird, lasse sich allerdings kaum aufrecht erhalten, betrachte man zum Beispiel ein Politikfeld wie die Entwicklungshilfe, bei der ein politisches System an einem anderen, dem des Entwicklungslandes, aktiv partizipiert. Dadurch sei die „Innenpolitik“ des letzteren Staates aber eben keine rein innere Angelegenheit mehr (Kaiser 1969: 81, 83).

Der deutsche Politikwissenschaftler Kaiser beteiligte sich auch an einer Textsammlung, die nach einem 1970 abgehaltenen Kongress in

---

9 Zum Problem „negativer Integration“ auf EU-Ebene vgl. Scharpf 2002.

Harvard entstand und sich dem so genannten „transnationalen Paradigma“ (Van der Pijl 1996: 337 ff.) widmet. Die US-amerikanischen International Relations-Forscher Joseph S. Nye und Robert O. Keohane verstanden hierunter den globalen Austausch von kommunikativen Akten, physischen Objekten, Finanzen und Personen, an dem auch nicht-staatliche Akteure oder besser: an dem nicht allein Regierungen beteiligt sind (Nye/Keohane 1971: 332). Das „transnationale Paradigma“ entwickelte sich aus diversen volkswirtschaftlichen und politikwissenschaftlichen Untersuchungen zu multinationalen Konzernen, die seit Ende der 1960er Jahre zunehmend weltökonomische Strukturen beeinflussen (Van der Pijl 1996: 323 ff.).

Kees van der Pijl nun sieht trans- anstelle von internationaler Politik (und internationaler politischer Ökonomie) spätestens seit der Machtübernahme der neoliberalen Politiker Thatcher in Großbritannien und Reagan in den USA wieder auf dem Rückzug. Insbesondere Reagan habe in seiner Außenpolitik erneut eine unilaterale und besonders auf die NATO konzentrierte Linie verfolgt (Van der Pijl 1996: 343 ff.). Insgesamt aber hat sich im wissenschaftlichen Diskurs das Bewusstsein für transnationale Verwerfungen seit den 1970er Jahren erst richtig ausgebreitet. Das Interesse gilt mittlerweile nicht nur „global players“, sondern auch Institutionen wie Öffentlichkeit und Staatsbürgerschaft, die bisher strikt auf die nationale Arena beschränkt waren. Bricht allerdings die „Kongruenzbedingung“ politischer Entscheidungen auf (s. o.), so wird die Frage bedeutsam, wer an welchen politischen Diskursen teilnehmen müsste, es aber vielleicht nicht kann, weil einige gleichwohl Betroffene keine Angehörigen des Gemeinwesens sind, in dem der öffentliche Meinungsbildungsprozess stattfindet. Komplementär dazu verlagert sich das Problem, wie sich die kommunikative Macht der Zivilgesellschaft in administrative Macht übersetzen lassen kann, von einem der „Übersetzung“ zu einem der „Leistungsfähigkeit“, wenn einzelne Gemeinwesen gar nicht mehr fähig sind, privat-ökonomische transnationale Macht zu zügeln (Fraser 2007: 247 ff.). Infolgedessen scheint die Entwicklung eines föderalistischen – das heißt intra-, supra-, inter- sowie transnationale Ebenen umfassenden – Begriffs von „citizenship“ nötig zu werden. Dabei kommt es nicht nur auf die Definition eines formalen Zugehörigkeitsstatus an, sondern vor allem auch auf den „politisch-funktionalen Sinn“ einer „Bürgerschaft“, der in der Gewährleistung des Demokratieprinzips liegt (Thürer 2000: 178 f.).

Ihr Fokus auf Entstaatlichungs-Prozesse führt die Theoretiker des „transnationalen Paradigmas“ sogar so weit, dass sie die Souveränität aus ihrer Bindung an staatliche Strukturen herausnehmen und in die „Welt-Gesellschaftswelt“ verlagern. Schließlich, so Ernst-Otto Czem-

piel, hätten gerade aus der Gesellschaft initiierte Umbruchsprozesse zum Zusammenbruch der Ostblock-Staaten geführt (Czempiel 2003: 10 f.). Zunehmend fordere die (Zivil-)Gesellschaft ihren Mitbestimmungsanspruch nicht nur in der Innen-, sondern auch in der klassisch staatszentrierten Domäne der Außenpolitik ein. Hier, so Czempiel, seien gesellschaftliche, das heißt jetzt: wirtschaftliche, Akteure viel eher als Staaten geeignet, Frieden und Sicherheit „herzustellen“. Czempiel versteht darunter vor allem, „die Unterdrückten zu Bürgern, die Armen zu zahlungsfähigen Konsumenten, die (meisten) Soldaten zu Aufbauhelfern“ zu machen (ebd.: 204) – eine Vision, in der sich einmal mehr die innere Verbundenheit liberal-internationalistischen Denkens mit den Prinzipien freier, weltumspannender Marktwirtschaft zeigt (s. o.).

Demgegenüber muss man gerade in der Sicherheitspolitik, also in Kriegs- und Friedensfragen, konstatieren, dass bei aller heute zu beobachtenden „Diffusion“, bei aller gegenseitigen Durchdringung von staatlichen und gesellschaftlichen Konfliktakteuren die meisten von ihnen – wie zum Beispiel Rebellen in Bürgerkriegen – explizit nach dem staatlichen Gewaltmonopol, nach der *staatlichen Souveränität* streben (Take 2006: 115). Anachronistisch scheint die Figur des souveränen National- und Territorialstaates also doch noch nicht zu sein.

Dem unbeschadet lässt sich gleichwohl argumentieren, dass Souveränität, sofern sie *effektive Kontrolle* über ein Staatsgebiet bedeutet (Krasner 1999: 13), einer Erosion ausgesetzt ist. Dies vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf, welche *transnationalen* Institutionen die Kontrolle übernehmen und wieder ermöglichen könnten. Der „Global Governance“-Ansatz bildet hier das sowohl empirisch-analytische als auch normative Äquivalent zum „transnationalen Paradigma“. In den wissenschaftlichen Diskurs führten Rosenau und Czempiel den Begriff „Governance“ Anfang der 1990er Jahre ein. Die beiden International Relations-Forscher unterschieden die Regelsysteme „Government“ – „activities backed by formal authority, by police powers to insure the implementation of duly constituted policies“ – und „Governance“ – „activities backed by shared goals that may or may not derive from legal and formally prescribed responsibilities“ (Rosenau 1992: 4). Demnach umfasst „Governance“ mehr Phänomene als „Government“ (ebd.); „Government“ ist in dieser Perspektive sogar nur eine Teilmenge von „Governance“, die hier beinahe wie eine sozialtheoretische Grundkategorie erscheint, ein Synonym für regel- und normgeleitetes politisches Handeln, welches das *institutionalistische Paradigma* innerhalb der International Relations postuliert (s. o.).

In Realpolitik und Gesellschaft wurde die Rede von „Global Governance“ schließlich hineingetragen durch den 1995 erschienenen Ab-

schluss-Bericht der ursprünglich auf Initiative Willy Brandts gegründeten UN-„Commission on Global Governance“ (CGG) (Brand/Brunnengräber/Schrader/Stock/Wahl 2000: 28). Seitdem hat sich die „Global Governance“-Forschung stark ausdifferenziert. So werden mittlerweile „Governance“-Effekte auf verschiedenen demokratierelevanten Ebenen und im Hinblick auf deren Interdependenzen erörtert (Benz/Papadopoulos 2006). Und ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziertes Sonderforschungsbereich bezieht „Governance“ nicht mehr nur auf das Wechselseitverhältnis zwischen Nationalstaatlichkeit und schlechender Souveränitätserosion, sondern geht grundlegend von „Räumen begrenzter Staatlichkeit“ aus. Diese ließen sich nicht nur außerhalb der OECD-Welt, sondern auch in Teilenbereichen der insgesamt noch staatlich intakten Gemeinwesen, etwa in den Pariser Vororten, ausmachen (Risse/Lehmkuhl 2007: 5).

Nationale Selbstbestimmung wird im „Global Governance“-Diskurs allerdings nicht nur empirisch hinsichtlich der Effektivitätsdimension, sondern auch normativ zunehmend bestritten. Der deutsche Politikwissenschaftler Bernhard Zangl etwa weist auf die grundlegende Differenz zwischen Rechtsstaatlichkeit und Souveränität hin. Während erstere die binnenstaatliche Gleichheit der jeweiligen Rechtsgenossen vor den juridischen Normen erfordere, führe die Souveränität nach außen zu einer internationalen Anarchie, in der vergleichbare Fälle eben nicht gleich behandelt würden. So müsse sich das Ständige Sicherheitsrats-Mitglied China über internationale Sanktionen weniger Sorgen machen als Nordkorea, obwohl beide Staaten eine ähnlich schlechte Menschenrechtsbilanz vorweisen (Zangl 2006: 127). Insbesondere im Bereich des internationalen Strafrechts seien daher proto-rechtsstaatliche internationale Verfahren der Streitbeilegung noch wenig institutionalisiert (ebd.: 146).

Nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und dem danach beginnenden „war against terrorism“, den die USA als legitimen Selbstverteidigungskrieg verstehen, scheinen „humanitäre Interventions“-Motive etwa der NATO wieder abzuflauen, mit denen der Kosovo-Krieg noch legitimiert worden war (Loges/Menzel/Ulbricht 2003: 42). Jedoch stellt sich gerade der „Global Governance“-Ansatz der schwierigen Frage nach dem zukünftigen Verhältnis zwischen einzelstaatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten und sucht – seiner *institutionalistischen* Gesinnung folgend – nach Verfahren und Rechtsprinzipien, die das Dilemma zwischen den beiden Kategorien einhegen und regulieren könnten. Die zwölfköpfige „International Commission on Intervention and State Sovereignty“ – 2000 von der kanadischen Regierung berufen – rechtfertigt militärische Interventionen ausdrücklich nur als letztes Mittel und erörtert ausführlich nicht-militärische Mittel und

präventive Maßnahmen wie Sanktionen gegen Menschenrechte verletzende Staaten (ICISS 2001: 30). Dabei geht die Kommission allerdings von der so genannten „responsibility to protect“ aus, einem umgewerteten Souveränitätsbegriff, der die Verantwortung eines Staates, Leib und Leben seiner Bürger zu schützen, explizit beinhaltet (ebd.: 69; vgl. auch Thakur 2006).<sup>10</sup> D. h. die Achtung der Menschenrechte wird der Souveränität kurzerhand eingeschrieben und ein Dilemma, wie es sich im Fall des Kosovo-Krieges bzw. in der Debatte darüber deutlich zeigte (vgl. Abschnitt I.2.3), faktisch geleugnet.<sup>11</sup>

Eine solche rhetorische Glanzleistung kann gleichwohl nicht verhehlen, dass die „Global Governance“-Richtung im Gegensatz zu den Neogramscianern insgesamt universalistischen vor partikular-nationalen Werten den Vorzug gibt. Dies zeigt sich auch an liberalen Ansätzen, die über das „transnationale Paradigma“ hinausgehen und für einen „kosmopolitischen Blick“ auf die Weltpolitik eintreten (Beck 2004). Dabei geht das Erkenntnisinteresse über eine Kritik am bisher in den Sozialwissenschaften obwaltenden „methodologischen Nationalismus“ (ebd.: 8) weit hinaus. Problematisiert wird unter anderem, dass sich die total inklusive weltbürgerliche Gemeinschaft eben nicht auf kollektiv abgegrenzte Identitäten berufen kann, also ein Äquivalent für „staatsbürgerliche Solidarität“ nötig wird (Habermas 1998a: 162 – Hervorheb. Habermas). David Held entwirft in diesem Zusammenhang bereits das Modell einer „kosmopolitischen Demokratie“, die auf „global citizenship“ beruht (Held 1995).

- 
- 10 Ähnlich argumentiert der Hamburger Rechtsphilosoph Reinhard Merkel (Merkel 2003: 41 f.), wenn er das Recht auf Leben und einen Wohnort zum konstitutiven Kriterium „legitimer“ Souveränität erklärt. Verletze ein Staat diese Minimalanforderungen, untergrabe er damit zugleich das Fundament auch aller anderen Staaten, ergo das „Recht der Menschheit“. Für eine berechtigte militärische Intervention müsse dann noch die „Nothilfe für die Opfer“ als „materielle Legitimation“ hinzutreten. Letzteres schließe die Befriedigung eigener Ansprüche bei den intervenierenden Staaten aus, wie Merkel ein wenig naiv und wirklichkeitsfremd argumentiert (vgl. Abschnitt I.2.4).
  - 11 Auf dem Weltgipfel der UN-Generalversammlung im September 2005 wurde die Souveränitätsformel „responsibility to protect“ als Leitlinie des UN-Handelns anerkannt. Allerdings hat die entsprechende Passage im Abschluss-Dokument des Gipfels keinerlei verbindlichen Rechts-Status; es handelt sich hierbei ja nicht um einen ausgehandelten Pakt oder Vertrag (vgl. Luck 2008).

### II.2.3 Fazit: Transnationale Politik

Mit Neogramscianismus und transnational-kosmopolitisch orientierter „Global Governance“ stehen sich in den International Relations zwei Forschungsansätze gegenüber, die, konsequent zu Ende gedacht, beide auf unhaltbaren Prämissen aufzubauen. In gewisser Weise ist John Rawls mit den abstrahierenden Grundannahmen seines politischen Liberalismus („original position“, „veil of ignorance“) ein gutes Beispiel für einen reinen „Global Governance“-Idealismus. In der Übertragung seiner Theorie, die bisher nur für einzelne Gesellschaften ohne Kontakt zu anderen gegolten hatte, auf die Sphäre des Völkerrechtes entwickelt Rawls acht Gerechtigkeitsprinzipien, auf die sich nationale Repräsentanten vernünftigerweise einigen müssten, wenn sie nicht wüssten, welches Volk sie vertreten („original position“), und wenn sie auch für soziale, habituelle und andere Unterschiede ihrer Kollegen blind wären („veil of ignorance“). Diese Sätze reproduzieren ziemlich exakt konstitutive Prinzipien des bereits geltenden Völkerrechts: Völker seien frei und unabhängig und müssten von anderen Völkern respektiert werden; Völker müssten Verträge einhalten; alle Völker seien gleich und den sie bindenden Übereinkünften unterworfen; die Völker müssten eine Nichtinterventionsnorm beachten; Völker hätten zwar ein Selbstverteidigungs-, aber kein Recht auf Angriffskrieg; Völker müssten die Menschenrechte anerkennen; Völker müssten sich dem *ius in bello* unterwerfen; und Völker hätten die Pflicht, anderen Völkern beizuspringen, die unter untragbaren Bedingungen leben müssten und daher auch keine guten und gerechten Regierungsformen ausbilden könnten (Rawls 1999: 37). All diese Prinzipien sind in der UN-Charta verankert (Nichtinterventionsnorm, Anerkennung der Menschenrechte), in fundamentalen Konventionen niedergelegt (Wiener Konvention zum Vertragsrecht, Genfer Konventionen) oder leiten die Arbeit von UN-Unterorganisationen besonders im Bereich Entwicklungspolitik.<sup>12</sup> Wenn nun aber das geltende Völkerrecht, mit Rawls' eigener Theorie gesprochen, tatsächlich fair und gerecht ist, so wird angesichts der realen Weltkonflikte schnell deutlich, dass ein bloßer Fokus auf Rechtsverhältnisse zu kurz greift, um zum Beispiel das *realpolitische* Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten in der Weltpolitik erklären zu können.

Der Fokus des Neogramscianismus auf internationale Macht- und Herrschaftsverhältnisse erscheint daher unabdinglich. Mit dem Hege-

---

12 Rawls spricht zwar nur von „peoples“ und nicht von „states“, den Kerninstitutionen des Völkerrechts. Aber es ist schon bemerkenswert, dass sich „peoples“ in Rawls' Theorie mit der Rolle von „states“ in der politisch-juridischen Wirklichkeit decken.

monie-Begriff und Zwangsmaßnahmen, die hegemoniale Führungsstaaten (USA) bzw. hegemoniale Staatenbündnisse (NATO) ergreifen, relativiert sich die Rechtsformel „externer Souveränität“ in Form „souveräner Gleichheit“. Man könnte argumentieren, dass die Weltorganisation, in der diese Norm gilt, die UNO, die „notwendige Verknüpfung zwischen der Gehorsamserwartung und dem dazugehörigen Schutz, auf die Hobbes nachdrücklich hingewiesen hat“, nicht gewährleisten kann, sondern, unter heutigen Bedingungen, wohl nur die „sole superpower“ USA (Tönnies 2005: 43). Eine solche Aussage – und damit letztlich auch der Rekurs auf Hobbes in dem Tönnies-Zitat – wäre durchaus im Sinne einiger neogramscianisch inspirierten Standpunktes, und genau darin besteht seine Schwäche. Entwickeln Neogramscianer auch einen wesentlich komplexeren, da um die „soziale Basis“ der Zentralgewalt erweiterten, Staatsbegriff als das *realistische Paradigma* innerhalb der International Relations (s. o.), so drohen sie doch auf die *realistische* Prämisse eines anarchischen Naturzustandes, in dem sich internationale Beziehungen befänden, zurückzufallen. Dagegen verweist die „Global Governance“-Forschung auf bestehende und sich weiterentwickelnde institutionell bindende Regeln und Organisationen in der Weltpolitik (Brand/Brunnengräber/Schrader/Stock/Wahl 2000: 89-128). Damit ist die These von der „global governance“ tatsächlich wirklichkeitsnäher als die *realistische* oder *neorealistische* Erkenntnisbeschränkung auf die vor allem militärische Verfügungsgewalt von Staaten im internationalen Kontext.

Mithin empfiehlt es sich, weder einer rein normativen, besser: *normativistischen*, noch einer auf das internationale Recht des Stärkeren abzielenden Linie zu folgen. Dieser „Mittelweg“ bestimmt auch den Erkenntnis leitenden Begriff transnationaler Politik. Die Kategorien Souveränität, Menschenrechte und Demokratie sind kaum wirksam zu analysieren ohne den Staat bzw. Strukturen, die eine ähnlich hohe Rechtsdurchsetzungsfähigkeit garantieren wie (zumindest idealtypisch) der Staat. Insofern wird vom „transnationalen Paradigma“ (s. o.) vor allem der Aspekt der *Staaten übergreifenden und durchdringenden Politik* übernommen. Die vorrangig vom „transnationalen Paradigma“ konstatierte Tendenz, dass zunehmend nichtstaatliche Akteure Politik jenseits der nationalen Sphären bestimmen, interessiert hier vor allem im Zusammenhang mit der Kategorie Demokratie – insofern nämlich Demokratie Repräsentation der (Civil-)Gesellschaft im Staat und dessen Kontrolle wiederum durch die (Civil-)Gesellschaft bedeutet. In welchem Verhältnis gerade dieses demokratische Prinzip zu staatlicher Souveränität steht, soll nun im Folgenden untersucht werden.

## II.3 Souveränität, Autonomie, Nation – Versuch einer begrifflichen Abgrenzung

### II.3.1 Souveränität als höchste Autorität

Etymologisch stammt das englische Wort für Souveränität – „sovereignty“ – aus einer Verbindung des von „super“ abgeleiteten Ausdrucks „souverein“ oder „sovereign“ mit dem in „reigning“ (regieren) enthaltenen Buchstaben *g* (Shinoda 2000: 9). Daraus ergibt sich also eine Bedeutung, die man „übergeordnete (super) Regentschaft“ nennen könnte – ein Gehalt, der die Grundlage aller klassischen Souveränitätstheorien (z. B. Bodin und Hobbes) bildete. Bis heute spiegelt sich diese Bedeutung im Verständnis von Souveränität als „final authority to decide“ zunächst innerhalb eines Staates. Doch auch im Verhältnis zu anderen Staaten könnte die höchste politische Entscheidungs-Autorität des einzelnen Staates nicht von anderen Staaten oder internationalen Organisationen überboten werden, wobei die Staaten die Reichweite ihrer Souveränität natürlich freiwillig einschränken könnten, wenn sie sich zum Beispiel zu Sicherheitsbündnissen zusammenschließen (Miller 1995: 99).

Damit offenbart sich eine problematische Trennung zwischen interner Souveränität, welche die höchste politische Entscheidungs-Autorität des Staates<sup>13</sup> festlegt, und externer Souveränität, die im modernen Völkerrecht in der „souveränen Gleichheit“ der Staaten besteht und sich in der Nichtinterventionsnorm der UN-Charta verwirklicht (vgl. Goodwin 1974). Nun kann man allerdings im Prinzip der Nichtintervention gerade eine *Beschränkung* der Souveränität als höchster Autorität sehen (Ramsbotham/Woodhouse 1996: 115). Sofern Souveränität allerdings als ein *Recht* auf innere und äußere Unabhängigkeit eines Staatswesens verstanden werden kann und ein Recht konstitutiv stets auch eine Beschränkung für Andere, vor allem für deren Willkür, enthält, kann man den Unterschied zwischen interner und externer Souveränität für obsolet erklären (Shue 2004: 12 ff.) – insbesondere wenn man den „ultimativen“ Charakter der Souveränität nicht im Sinne einer „supreme power“, sondern einer Autorität versteht, alle beteiligten Subjekte an eine Entschei-

---

13 Genau genommen handelt es sich hier um die Autorität des *Souveräns*, der mit dem Staat identifiziert wird. Hierbei kann es sich, zunächst variierend nach Staatsform, um „das“ Volk oder besser: seine Repräsentanten oder einen Tyrannen bzw. Monarchen handeln. Variierend nach theoretischem Standpunkt, kann man aber auch danach differenzieren, ob eine abstrakte Rechtsordnung oder eine Person bzw. menschliche Gruppe oder Gemeinschaft souverän ist. Ersterer Definition folgt zum Beispiel Kelsen, während etwa Carl Schmitt die Souveränität stets an die konkreten Entscheidungsträger bindet.

dung zu binden (Kratochwil 1995: 25). Eine solche Sichtweise nimmt allerdings die Anerkennung der Souveränität der Anderen international für gegeben an und unterschätzt damit, dass die Geschichte des Begriffs wie des Phänomens eben doch sehr stark an die Formel von der höchsten Autorität gebunden war, die sich bis zum völkerrechtlichen Verbot des Angriffskriegs durch den Briand-Kellogg-Pakt von 1928 extern gerade in einem *ius ad bellum* ausdrückte. In Zeiten der Transnationalisierung scheint zudem vielmehr die interne Souveränität in Form der höchsten Autorität der Einzelstaaten bedroht (Shinoda 2000: 135). Diese Erosion betrifft nicht nur den ökonomischen Druck, den etwa multinationale Konzerne auf die Sozialgesetzgebung der Staaten ausüben, sondern zeigt sich nicht zuletzt auch in „humanitären Interventionen“, also militärischen Eingriffen in „innere Angelegenheiten“ eines Staates wie im Kosovo-Krieg (vgl. Abschnitt I.2.3). Dadurch freilich verletzen wiederum die intervenierenden Staaten das externe Souveränitätsprinzip der „souveränen Gleichheit“, gerade indem sie die interne Souveränität eines anderen Staates in Frage stellen.

Diese schillernden Ambivalenzen und Umschlagsformen „interner“ und „externer“ Souveränität schreiben die Annahmen der klassischen Souveränitätstheorien fort, die einen gewaltsamen Ur- oder Naturzustand konstruieren. So geht bei Bodin der Souverän als Sieger aus einem anarchischen Kampf aller gegen alle hervor, während bei Hobbes die Untertanen aus Angst um ihr unsicheres Leben in diesem Kampf mittels Gesellschaftsvertrag die Gewaltbefugnis an eine zentrale Instanz, den Souverän, abtreten (Geulen 2005: 62 f.).

Dadurch verschwindet die Gewalt nicht einfach, sie ist nur eben im Staat – oder auf internationaler Ebene: in den Staaten – monopolisiert. Sicherlich hat Sibylle Tönnies Recht, wenn sie von der klassischen eine moderne Souveränitäts-Konzeption abhebt, in der an die Stelle der „Verfügungsmacht über das eigene Militär [...] das Mitwirkungsrecht in der Gesamtheit der Staaten“ tritt (Tönnies 2005: 40). Souverän ist nun nicht mehr, wer keinen Menschen und keine Instanz mehr über oder neben sich hat, sondern die Souveränität der Einzelstaaten ist vielmehr der Ausdruck der den jeweiligen Einzelstaaten von der internationalen Gemeinschaft eingeräumten Autonomie. Dabei ergeben sich nicht nur *real* Machtasymmetrien bei formaler Staaten-Gleichheit. Schon im Völkerrecht zeigt sich, dass durch die Balance zwischen einzelstaatlicher Autonomie und Verantwortlichkeit der gesamten Staaten eigentlich ein Souveränitätsvakuum entsteht. So sind im Hinblick auf den Einsatz der Militärmittel einerseits die Einzelstaaten nicht voll souverän (wegen des internationalen Gewaltverbotes). Die UN als gesamtstaatliche Organisation ist es aber ebenso wenig, da sie sich bei Militäreinsätzen die Ord-

nungskräfte und Soldaten von ihren Mitgliedsstaaten zusammenleihen muss (ebd.: 44). Deshalb wundert sich Tönnies, warum man diese die klassische Souveränität im Kern beschneidende internationale „Mitwirkungsbefugnis“ eigentlich noch mit einem Begriff bezeichnet, „der jahrhundertelang das Gegenteil bedeutet hat? Muss man die Einfügung in eine Genossenschaft ausgerechnet mit dem Wort bezeichnen, unter dem man bisher immer Herrschaft verstanden hat?“ (ebd.: 40).

Vielleicht ja, so könnte eine Antwort auf diese Frage lauten, weil die auf Gewalt/Gewaltmonopolisierung konzentrierte Tradition im Souveränitätsdenken immer noch fortbesteht und auch noch im modernen völkerrechtlichen Abwenden vom *ius ad bellum* als Ausdruck höchster staatlicher Autorität ihre Wirkungen zeitigt. Denn nur wenn man Souveränität immer auch als die unbegrenzte Verfügungsmacht vor allem über die militärischen Zwangsmittel begreift, kann man, wie Tönnies, zu der Schlussfolgerung kommen, eigentlich gebe es im modernen Völkerrechtssystem der UN gar keinen voll souveränen politischen Akteur. Ähnlich verhält es sich mit dem Verdacht, souverän seien eigentlich nur bestimmte hegemoniale und/oder dominante Führungsstaaten (s. o.) wie im Kalten Krieg die Sowjetunion, die massiv in die „inneren Angelegenheiten“ ihrer Satellitenstaaten einging.

Insofern bleibt Hannah Arendts apodiktische Aussage im Kern richtig: „Zwischen souveränen Staaten kann es keine letzte Instanz geben außer Krieg.“ Daher nütze es auch wenig, „dass man noch einen internationalen Schiedshof, der besser funktioniert als der Haager, und noch einen Völkerbund gründet, da sich dort doch nur immer wieder dieselben Konflikte zwischen souveränen oder angeblich souveränen Staaten abspielen – allerdings auf der Ebene des Gesprächs, was wichtiger ist, als man gewöhnlich meint“ (Arendt 1970: 130 f.). Da Arendt einen Weltstaat als Despotie verwirft, sieht sie die einzige Möglichkeit für eine zwischenstaatliche Kontrollinstanz in einem föderalistischen System, in dem sich der Staats- vom Souveränitätsbegriff entkoppelte. Diesen „neuen Staat“, „dem das Souveränitätsprinzip ganz fremd wäre“, verwirklichten die während der modernen Revolutionen immer wieder spontan entstandenen Räte, die sich auf verschiedenen geografischen Ebenen von unten nach oben aufbauen. Ein Rätestaat „würde sich für Föderationen der verschiedensten Art vorzüglich eignen, schon weil Macht in ihm bereits horizontal und nicht vertikal konstituiert wäre.“ Zwar habe ein solcher Staat wenig Aussichten auf (dauerhafte) Realisierung, stelle aber die einzige geschichtliche Alternative zum obwaltenden Staats- und Souveränitätsbegriff dar (ebd.: 133).

Hier knüpft Hannah Arendt an die Überlegungen in ihrem Werk „Über die Revolution“ an, in dem sie vornehmlich die Französische mit

der Amerikanischen Revolution vergleicht. In Frankreich setzten die Revolutionäre an die Stelle des Königswillens, in dem sich der Wille Gottes auf Erden repräsentierte, die Nation als Quelle der Gesetze (Arendt 1974: 203). Damit wurden sowohl Macht als auch Gesetze an den Willen des Volkes gebunden (ebd.: 204 f.). Letztlich ersetzte die Französische Revolution den monarchischen Souverän also lediglich durch die Volkssouveränität; die Logik der Souveränität, diesmal in Form der Nation als extrapolitischer „*pouvoir constituant*“, wurde aber beibehalten (ebd.: 210 f.; s. auch Hobe/Kimminich 2004: 38). Hingegen trennten die amerikanischen Revolutionäre die Quellen von Macht und Gesetzen. Die Macht sollte zwar im Volk liegen, als Quelle der Gesetze diente aber die Verfassung (Arendt 1974: 204 f.). Der amerikanische „*pouvoir constituant*“ lag im Gegensatz zu Frankreich nicht in der Idee der Nation, sondern in den vielen townhall meetings (Räten!), die wiederum die Länderparlamente ermächtigten, über die Verfassung zu diskutieren und Gesetze zu erlassen. Hinzu kommt das föderative System der *checks and balances* zwischen Ländern und der Bundesebene (ebd.: 214 f.). D. h. im amerikanischen Fall waren die „Schöpfer“ von Macht und Gesetzen wahrhaft politische Institutionen: das (politisch, nicht ethnisch oder national verstandene) Volk und seine Verfassung. Der in der Französischen Revolution fortgeführte Souveränitätsgedanke hingegen beruht ursprünglich auf der Säkularisierung von absolutistischer Herrschaftslegitimation, die nun auf weltliche Angelegenheiten übertragen und schließlich von der anti-absolutistischen Revolution übernommen wurde. Löst man aber die Souveränität, die Konzeption unbeschränkter Macht und Herrschaftslegitimation, aus ihrem religiös-jenseitigen Kontext, schlägt sie im politischen Raum sofort in Tyrannis und Despotie um (ebd.: 206 ff.).

### **II.3.2 Souveränität als Selbstbestimmungsrecht**

Die Rechts- und Politikfigur der Souveränität transportiert noch einen anderen Bedeutungsgehalt, der im Übrigen für die oben erörterten schillernden Ambivalenzen des modernen Völkerrechts („*sovereign equality*“) und der Völkerrechtswirklichkeit (welche Staaten sind *faktisch* souverän?) verantwortlich ist. Mit Souveränität wird nämlich nicht nur die gleichsam extrapolitische Quelle des Politischen bezeichnet, sondern sie meint stets auch das, was 1918 im 14-Punkte-Programm des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson als das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ berühmt wurde und was sich generalisierend als *universelles Autonomieprinzip partikularer Gemeinwesen* übersetzen lässt. Dass die Begriffe Souveränität und Autonomie beinahe

deckungsgleich benutzt werden, zeigt sich etwa an einer Formulierung Krasners, der als „the basic principle“ der von ihm *westphalian* genannten Souveränitätsform „the autonomy of domestic structures“ identifiziert (Krasner 1999: 220 – Hervorheb. CC).

Im Gegensatz zur Souveränität als höchster oder letzter (extra-)politischer Entscheidungsautorität wurde die politische, also nicht philosophische oder erkenntnistheoretische, Autonomie bereits von den Griechen „im Sinne einer bedingten Selbstbestimmung“ verstanden. So musste nach Thukydides' Auffassung eine autonome Gesetzgebung nicht schon mit Finanzhoheit oder eigener Gerichtsbarkeit eines Gemeinwesens einhergehen (Pohlmann 1971: 701). Noch weiter zugespielt, bedeutet Autonomie heutzutage vor allem „die vertraglich gesicherte Selbstbestimmung eines Territoriums oder einer Bevölkerungsgruppe innerhalb eines Staates, meist aus Gründen des Minderheitenschutzes“ (Nohlen 1998: 60). D. h. bei Autonomie handelt es sich um eine Form politischer Selbstorganisation, die innerhalb bzw. unterhalb des souveränen Staates angesiedelt ist.<sup>14</sup>

Sofern man Autonomie allerdings im Wortsinn als „Selbstgesetzgebung“ versteht, beruht der Nationalstaat „auf der Gleichsetzung von Souveränität mit Autonomie“, wie Ulrich Beck konstatiert (Beck 2002: 46). Im Zuge der Transnationalisierung nun fordert Beck eine Trennung beider Phänomene, die bezwecke, dass Autonomieverlust – also „wirtschaftliche Abhängigkeit, kulturelle Diversifizierung, militärische, rechtliche und technologische Kooperation zwischen Staaten“ (ebd.) – gerade zu *mehr* Souveränität auch der Einzelstaaten führe. Unter Souveränität will Beck dabei die Kapazität des Staates verstanden wissen, „Profil und

---

14 Bestimmte, meist ethnische Gruppen geben sich allerdings unter Umständen nicht mit einer Autonomie innerhalb eines Staates zufrieden und fordern die Sezession ein, also die Möglichkeit, selbst einen souveränen Staat zu gründen. Die serbische Repression und die Forderung der Kosovo-Albaner nach einem unabhängigen Staat geben hier nur ein Beispiel für zahlreiche ähnliche Konstellationen ab, die in der Geschichte moderner Nationalstaatlichkeit immer wieder aufgetreten sind und weiterhin auftreten. Politisch-normalativ besteht die Sezessionsproblematik vor allem darin, unter welchen Umständen ein Recht auf Sezession zugestanden werden soll, inwieweit sich intra-nationale Konflikte durch internationale Regime verhindern lassen könnten (Chwaszcza 1998) und welche Auswirkungen ein neuer Nationalstaat für möglicherweise neue Minderheiten innerhalb seiner Grenzen hätte (Buchanan 1997: 45). Gesellschaftstheoretisch steht hinter der Forderung nach staatlicher Anerkennung eine „Politik der Differenz“, die einen in der Aufklärung wurzelnden Universalismus der Menschenwürde mit dem Anspruch auf Anerkennung des unverwechselbaren Anders-Seins von Individuen oder bestimmter gesellschaftlicher Teilgruppen herausfordert (Taylor 1997: 27 ff., 33 f.).

Einfluss auf den Bühnen der Weltpolitik zu gewinnen und die Sicherheit und den Wohlstand seiner Bürger zu mehren“ (ebd.: 47). Dieses *Mehr* an einzelstaatlicher Souveränität resultiere aber gerade aus der geteilten Souveränität mehrerer Staaten (ebd.), zum Beispiel auf EU-Ebene. Dadurch setzt Beck selbst aber wieder Autonomie und Souveränität gleich, denn seine geteilte potenzierte Souveränität entsteht ja gerade durch Autonomieverlust, und mehrere Staaten „teilen“ sich nun die vormals den einzelnen Staaten vorbehaltenen Befugnisse. Man könnte also die geteilte Souveränität, für die Beck eintritt, genauso gut als Neukonstituierung von Autonomie auf einem *transnationalen* Level begreifen. Zudem wird nicht deutlich, warum nun „Profil und Einfluss auf den Bühnen der Weltpolitik“ ausgerechnet Souveränität charakterisieren soll, wobei dies ja auch Ausdruck von wirklicher staatlicher Autonomie sein könnte. Was Beck hier postuliert, ist wohl eher ein Abschied vom alten Nationalstaat. Zwar hat er damit Recht, dass Autonomie nicht vollkommen in Souveränität aufgeht – und umgekehrt –, nur ist seine Argumentation wenig plausibel und führt dazu, dass er genau das vermeint, was er doch zu trennen beabsichtigte.

Souveränität und Autonomie lassen sich also *nicht* anhand von staatlicher Gestaltungsmacht versus nationalstaatliche Abschottung, sondern vielmehr anhand von höchster politischer Entscheidungsautorität versus Selbstbestimmungsrecht eines Gemeinwesens unterscheiden. Genau genommen *bündelt* der Souveränitätsbegriff sowohl des wissenschaftlichen wie auch des realpolitischen Diskurses stets beide Dimensionen. Autonomie wäre somit tatsächlich eine Form von Souveränität, die sich gleichwohl analytisch separieren und vom Bedeutungsgehalt der höchsten politischen Entscheidungsautorität abheben lässt.

Daher erscheint es viel fruchtbarer, anstatt Souveränität von vorneherein in ihrer Beziehung zur Autonomie zu betrachten, mit Hideaki Shinoda zunächst zwischen einer „nationalen“ und einer „konstitutionellen“ Souveränitätstradition zu differenzieren. Die „konstitutionelle“ Linie, der sich etwa Grotius, Locke und Montesquieu zurechnen lassen, postuliert die „Herrschaft des Gesetzes“ („rule of law“), die auch den Souverän noch bindet. Dabei rekurriert der Konstitutionalismus auf zwei Konzepte des Staates. Zum einen wird darunter ein politisches Gemeinwesen als Ganzes, zum anderen die staatliche *Repräsentationsinstanz*, die Regierung, verstanden, welche das Gemeinwesen organisiert, aber eben innerhalb des Ganzen des Gemeinwesens existiert. Daraus ergibt sich, dass die Regierung (die Exekutive) die Souveränität zwar *ausübt* (exekutiert), jedoch die Quelle dieser Souveränität im Gemeinwesen als Ganzem liegt, das Gemeinwesen als Ganzes die Souveränität also *autorisier*t – indem es die Regierung bestimmt und kontrolliert. Hingegen

fallen bei der nationalen Souveränität beide Staatsbegriffe zusammen; die nationale Regierung repräsentiert unmittelbar und direkt die unteilbare Souveränität des Gemeinwesens (Shinoda 2000: 19, 21).

Hier zeigt sich, dass der *Autonomie*-Charakter der Souveränität *intern* durchaus einen demokratischen Impetus beinhalten kann. In der „konstitutionellen“ Tradition zeigt sich dies an den *checks and balances*, die für eine wirksame Kontrolle der Regierung durch das (politisch verstandene) Volk sorgen. Die „nationale“ Tradition erhebt „die“ Nation – die Einheit von Repräsentanten und Repräsentierten – zum souveränen Subjekt. Dabei ist nationale Identität im spezifisch modernen Verständnis von „Nationalität“ immer an die Idee der Volkssouveränität gekoppelt, also an die Vorstellung, alle Staatsgewalt gehe vom Volk aus. Wer nun dieses Volk ist, bestimmt wiederum das Konzept oder besser: Ideal des Nationalstaates (Miller 1995: 29 f.). *Extern* sind in der „nationalen“ Souveränitätstradition die Dimensionen *Autonomie* und *höchste Entscheidungsbefugnis*, welche eben „die“ Nation als Ganzes darstellt, unauflöslich ineinander verschlungen. Die *höchste Entscheidungsbefugnis*, die dagegen im Konstitutionalismus alleine in der Gesellschaft verankert ist, wird aber inter- und *transnational* nicht nur durch das moderne Völkerrecht mit seiner Formel der „souveränen Gleichheit“ verschiedener Nationen in Frage gestellt. In Zeiten der (rein ökonomisch verstandenen) „Globalisierung“ erodiert zudem die Souveränität der nationalen *Regierungen*, während verfassungsmäßig, also „konstitutionell“, die *Autonomie* der Staaten ja bestehen bleibt. Insofern, mutmaßt Shinoda, haben wir es wahrscheinlich momentan zu tun mit „a historical process of constitutionalisation of the notion of sovereignty“ (Shinoda 2000: 162 – Hervorheb. Shinoda).

Der klassische politische Theoretiker, der in seiner Philosophie die (Volks-)Souveränität geradezu paradigmatisch mit der Autonomie, in der sich jene realisiert, verknüpft, ist Jean-Jacques Rousseau.<sup>15</sup> Dessen Konzept der „volonté générale“ (Gemeinwille) bezieht sich nur auf einzelne Republiken, nicht etwa auf eine Weltföderation oder ähnliches. Erkannte Rousseau auf internationaler Ebene zwar den Natur- und Völkerrecht begründenden Instinkt des Mitleides an, so warnte er doch vor allein auf ihren Eigennutz bedachten Kosmopoliten, welche ferne Völker liebten, nur um nicht ihre eigenen Nachbarn lieben zu müssen (Fetscher 1999: 125 f.). Bei der idealen (und idealisierten) Rousseauschen Einzelrepublik handelt es sich um eine „Demokratie ohne jede liberale

---

15 In der folgenden Darstellung von Rousseaus Thesen stütze ich mich vornehmlich auf Iring Fetschers vorzügliche Studie zu Rousseaus politischem Denken.

Korrektur“ (ebd.: 144) mit einer Sozialstruktur, die weder extreme Armut noch extremen Reichtum aufweist. Es ging Rousseau also um eine Herrschaft der *médiocrité*, wie er sie idealtypisch in seiner Heimatstadt Genf verwirklicht sah, einer kleinen und kleinbürgerlich geprägten Stadt. Dass die Freiheitsspielräume des Einzelnen in einer solchen Demokratie vor der Gleichheit aller (Staats-)Bürger im Interesse ihrer *kollektiven* Freiheit zurückzutreten haben, zeigt sich an Rousseaus „volonté générale“-Begriff, den er von den bloß zum Gesamtwillen aufaddierten Partikularwillen („volonté de tous“) abgrenzt. Ein wirklicher vernünftiger Gemeinwille kann nach Auffassung Rousseaus nämlich nur dann zu stande kommen, wenn die (Staats-)Bürger dem Gesamtinteresse des Gemeinwesens in ihren politischen Handlungen und Entscheidungen den unbedingten Vorrang vor ihren besonderen Einzelinteressen einräumen (ebd.: 128).

Die Pointe in Rousseaus Staats-Konzept besteht in einem Dreiklang aus Souverän – Regierung – Volk. Die Staatsbürger tauchen hier in einer Doppelrolle als Souverän, also als Herrschende, auf, die ihre eigenen Gesetze beschließen, und als Volk im Sinne von Beherrschten, die diese Gesetze zu befolgen haben. Die Regierung, bei der das alleinige Initiativrecht liegen soll, stellt ein Bindeglied zwischen Souverän und Volk dar (ebd.: 153), wobei in einer Demokratie Regierung und Souverän idealtypisch zusammenfallen. Daher bevorzugt Rousseau die Versammlung des Volkes in Bezirken, in denen es seine (Regierungs-)Beauftragten bestimmt und möglichst häufig auswechselt. In absoluter und damit unmöglicher Reform, das erkannte bereits Rousseau, wäre in einer Demokratie die Institution der Regierung überflüssig. Das Fehlen jeglicher politischer Repräsentation zöge allerdings die ständige Beschäftigung der gesamten Staatsbürgerschaft mit ihren eigenen politischen Angelegenheiten nach sich. Und dies wiederum würde zur vollständigen Absorption des Privaten durch den öffentlichen Raum führen.

In jedem Fall ist es nach Rousseau unerlässlich für das Funktionieren einer Demokratie, dass die Republik nicht allzu groß werde, um die möglichst große Beteiligung der Staatsbürger an der Politik praktisch gewährleisten zu können (ebd.: 159 ff.). In Bezug auf die internationalen Beziehungen sieht Rousseau die Organisierung der Menschheit in kleinen, autonomen und vor allem ökonomisch *autarken* Gemeinwesen sogar als Bedingung des Weltfriedens an. Denn so würden sowohl große Machtungleichgewichte zwischen Staaten als auch gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeiten vermieden, die internationale Konflikte befördern könnten (Van der Pijl 1996: 70 f.).

Diese *externe* Bedeutung der zur Souveränität gehörenden *Autonomie*-Dimension für internationale Beziehungen betrifft aktuell vor allem

die Problematik „humanitärer Interventionen“, die sich deutlich im Kosovo-Krieg zeigte (vgl. Abschnitt I.2). In seiner Betrachtung gerechter und ungerechter Kriege von 1977 nimmt Michael Walzer hier eine (zunächst) unmissverständliche Haltung ein: Gerecht kann ein Krieg nur sein, wenn er zur Selbstverteidigung eines von einem Aggressor angegriffenen politischen Gemeinwesens geführt wird. In Bezug auf ein partikulares Gemeinwesen hat sich historisch ein Zusammenhangs- und Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe von Menschen gebildet, das sich schließlich in einer bestimmten politischen Organisation (meistens einem Staat) ausdrückt. Die gemeinschaftliche Identität kann sich auch „von oben herab“ ergeben haben, zum Beispiel als Resultat von (letztlich immer willkürlichen) Grenzziehungen, doch der Anlass ist letztlich nicht entscheidend. Für die legitime Unantastbarkeit von außen (seitens eines Aggressors) kommt es nur darauf an, ob und dass dieses kollektive „Gefühl“ existiert (Walzer 2000: 55 ff., 72). Nun können aber, wie Walzer ausführt, dieselben Konzeptionen vom Recht auf Leben und Freiheit und Selbstbestimmung eines Gemeinwesens, mit denen die *Nichtintervention* gerechtfertigt wird, Interventionen geradezu erforderlich machen (ebd.: 86). Zu solchen Fällen zählen neben der Unterstützung secessionistischer Bewegungen und der Wiederherstellung eines Machtgleichgewichts in Bürgerkriegen – last but not least – „humanitäre Interventionen“ (ebd.: 108). Genau diese seien seit den 1970er Jahren in das Zentrum der Weltpolitik gerückt, da kriegerische Konflikte zunehmend inner- und nicht mehr vornehmlich zwischenstaatlich begründet seien, schreibt Walzer im August 1999 im Vorwort zur dritten Auflage von „Just And Unjust Wars“ (Walzer 2000a: xi f.). Damit lässt sich auch erklären, weshalb sich Walzer während der Debatte über den Kosovo-Krieg von einem *Nichtinterventionisten* in einen glühenden *Interventionisten* verwandelt hat (siehe Abschnitt I.2.3).

Den *nichtinterventionistischen* Strang in Michael Walzers politischer Philosophie, der sich ja mit der nicht überarbeiteten Neu-Publikation von „Just And Unjust Wars“ im Jahr 2000 fortsetzt, kritisiert Véronique Zanetti stichhaltig, wenn sie Walzers Rechtfertigungen für die Spezialfälle der Interventionen als nicht konsistent kritisiert. Solange Regierung und Bevölkerung eines Staates nicht auseinanderbrächen – wie etwa bei „ethnischen Säuberungen“ oder secessionistischen Bürgerkriegen –, lägen nach Walzer keine Interventionsgründe vor. Zwangsmaßnahmen wie Folter, Pressezensur oder politische Morde bezeugten demnach keinen Bruch zwischen Regierung und Bevölkerung. Jedoch, fragt Zanetti, „wo liegt der Unterschied zwischen der gleichzeitigen Ermordung zehntausender von Zivilisten und dem Mord an ebenso vielen Individuen verteilt über mehrere Jahre?“ (Zanetti 1998: 319).

Dieser Hinweis ist genauso problematisch, wie er gerechtfertigt ist. Einerseits erweist es sich tatsächlich als schwierig, Situationen zu identifizieren, in denen sich die internationale Gemeinschaft auf „humanitäre Interventionen“ einigen könnte. Wann beginnt etwa ein Genozid, und wo ist der Unterschied zwischen einer langen Periode politischer Morde und einem kurzfristigen Gewaltausbruch (vgl. Abschnitt I.2.5)? Andererseits besteht die Gefahr, mit Zanettis Position Politik zu moralisieren und damit letzten Endes bei einer „good vs. evil“-Logik zu landen, die nur immer neue Kriege bzw. Interventionen vom Zaun brechen wird. So gemahnt Friedrich Kratochwil daran, dass die Fortdauer von Verbrechen und Ungerechtigkeiten nicht nur das Problem des Völkerrechts, sondern *jeder Rechtsordnung* sei. Ebenso wie die Nichtinterventionsnorm der UN-Charta auf internationaler Ebene führten rechtsstaatliche Grundnormen wie *in dubio pro reo* auf einzelstaatlicher Ebene dazu, Verbrecher nicht zu überführen. Menschenrechtsverletzungen könnten zum Beispiel durch Sanktionen geahndet werden. „But this is quite different from justifying a general right to intervention. Thus, we have to recognize that the basis for recommending a universal right to intervention is more the wrath and feeling of righteousness than the inherently limited and limiting notion of possessing ‚rights‘“ (Kratochwil 1995: 38).

Neben diesem rechtsphilosophischen Einwand gegen einen Primat universalistischer Menschenrechte über die Autonomie der Gemeinwesen lässt sich zudem politisch-pragmatisch die *Effektivität* interventionistischer Eingriffe von außen in Zweifel ziehen (siehe auch Abschnitt I.2.5). Oftmals erzielten Interventionen – seien sie nun „humanitär“ legitimiert oder nicht – die ihren Absichten genau entgegengesetzten Wirkungen. Dagegen brachen diktatorische Regime, die sich selbst überlassen waren, irgendwann zusammen, und die jeweiligen Länder kehrten danach von sich aus zu internationalen Standards zurück (Roberts 2004: 95). Die katastrophale politische Situation im Irak und in Afghanistan nach den jeweiligen Interventionen der USA bzw. der NATO scheint eine solche Sichtweise auf eindringliche Weise zu bestätigen.

### **II.3.3 Souveränität und Nationalität**

Die Entwicklung der modernen Souveränität ist eng an den Nationalstaat gekoppelt. Idealtypische souveräne Entitäten (und Völkerrechtssubjekte) sind ausschließlich Nationen.<sup>16</sup> Dies gilt insbesondere im Prozess der

---

16 Paradigmatisch ist hier die Formulierung in der Menschen- und Bürgerrechtserklärung des revolutionären Frankreich: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu

„Globalisierung“, in dem die Souveränität zu „erodieren“ scheint. Klassifizieren Forscher Gemeinwesen als souverän, teilsouverän oder nicht souverän, richten sie ihre Analyseprinzipien meist – bewusst oder unbewusst – am modernen nationalen Territorialstaat aus.<sup>17</sup> Im Begriff der Nation bzw. der „Nationalität“ zeigt sich nun besonders deutlich die Verbindung politischer und präpolitischer Bedeutungsgehalte, die auch die Souveränität in ihrem Doppelcharakter als höchste politisch-juridische Entscheidungskompetenz und Autonomie eines Gemeinwesens auszeichnet. So stellen Nationen nicht nur ethische Gemeinschaften dar (etwa in Form eines Wohlfahrtsstaates) und institutionalisieren schließlich die *politische* Selbstbestimmung eines Kollektivs. Unter einer „nationalen Identität“ („national identity“) kann man darüber hinaus eben auch eine spezifische Quelle personaler Identität, eine vorpolitisches kollektive Identifikationsmöglichkeit für Menschen verstehen (Miller 1995: 10 ff., 27). Die pure Tatsache einer gemeinsamen Nationalität erzeugt ein Verbundenheitsgefühl zwischen den Menschen, obwohl – oder gerade weil – es sich bei modernen Nationen um „imagined communities“ handelt, um Gemeinschaften von Menschen, die einander nicht kennen und niemals gesehen haben. Diesen Identifikationsprozess hat die über die rasante Ausbreitung des Buchdruckes vermittelte Entstehung einheitlicher Landessprachen maßgeblich beschleunigt (Anderson 1998: 39 ff.). Die oft, aber keinesfalls ausschließlich *ethnisch geprägte* kollektive Identitätsbasis (Miller 1995: 18 ff.) zeichnet sich sowohl durch demokratische als auch romantisch-konservative Züge aus. Ohne dass Rousseau den Begriff Nationalstaat bereits verwendet hätte, lässt sich der Sozialphilosoph als einer der Vordenker einer vorpolitischen Grundlage demokratischer Politik bezeichnen (Van der Pijl 1996: 70).

Insbesondere durch die Entgrenzungsprozesse der „Globalisierung“ wird die immer schon vorgestellte homogene nationale Identität der Gemeinwesen zunehmend in Frage gestellt. In der Debatte über Multikulturalismus und die Anerkennung von Differenz(en) (vgl. Taylor 1997) reproduziert David Miller hier einmal mehr die beinahe unauflösliche Verschränkung politischer und vorpolitischer Elemente in der „Nationalitäts“-Idee. So gibt Miller den auf nationaler Einheit bestehenden

---

ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément“ (zit. n. Wildt 2006 : 87).

17 So spricht etwa Krasner der Souveränität die Prinzipien Territorium, Anerkennung, Autonomie und Kontrolle zu und identifiziert vor diesem Hintergrund alternative, besser: halbsouveräne Mischformen wie die EU, das British Commonwealth, die deutschen Staaten vor dem Ersten Weltkrieg, das heutige Andorra oder Westdeutschland vor 1990 (Krasner 1999: 228 ff.).

Konservativen zwar darin Recht „*that a well functioning state rests upon a pre-political sense of common nationality*“ (Miller 1995: 129 – Hervorheb. CC), will eine gewisse historisch gewachsene nationale Identitäts-Struktur aber nicht für unveränderlich erklären. Andererseits weist er die auf (angebliche) kulturelle Authentizität rekurrenden Einwände „radikaler Multikulturalisten“ gegen eine diskriminierende Homogenisierung der nationalen Identität zurück. Eine solche wissenschaftliche Position sei überheblich, da die Minderheiten immer auf den guten Willen der Mehrheitsgesellschaft angewiesen seien. Außerdem sieht Miller den *nationalen* öffentlichen Raum gerade als einen eminent *politischen* an, in dem über Differenzen und Differenz-Anerkennung frei diskutiert werden könne (ebd.: 140, 138).

Analog zum ambivalenten Nationalitäts-Begriff (beinahe deckungs-gleich damit) meinte auch das Konzept der „Volkssouveränität“ niemals nur „Volksherrschaft“, sondern inkorporierte immer auch die Vorstellung einer außerhalb des Politischen – und damit des Verhandel-, Veränderbaren – liegenden originären „Volksgemeinschaft“ (Wildt 2006: 87). In der Weimarer Republik verwendeten *alle* politischen Parteien diese Formel – freilich mit einer je eigenen ideologischen Note –, bis schließlich die Nationalsozialisten die „Volksgemeinschaft“ rassistisch aufluden und damit sogar das Konzept der Nation als Rechtsordnung eines Volkes durch die „Biopolitik“ des Lebensraumes ablösten (ebd.: 101; s. u.).

Die „Herrenmensch“-Ideologie sprengte damit auch den stets partikularistischen Charakter des Nationalen in seiner politischen wie vorpolitischen Form. Heutzutage allerdings kehrt gerade dieses Partikularistische zurück, und die – nationalistische, ethnische, religiöse oder kulturelle – „Vergemeinschaftung“ steht der zunehmenden globalen „Vergesellschaftung“ oder „global governance“ (im empirisch-analytischen Sinne) gegenüber (Take 2006: 107).

#### **II.3.4 Zur „kosmopolitischen Illusion“**

Die weltgesellschaftliche „Vergemeinschaftung“ kann selbst transnationale Züge tragen – besonders drastisch zeigt sich dies im Fall weltweit miteinander vernetzter Terrorgruppen. Ungeachtet dessen bleibt aber auch in Zeiten der Transnationalisierung der souveräne Nationalstaat eine zentrale weltpolitische Institution. Die sozialwissenschaftliche Analyse des „kosmopolitischen Blicks“ bezieht das Nationale – in seinem Fortbestand wie in seiner Transformation – explizit mit ein (Beck 2004: 15, 100 f.). Besonders wenn es um Sicherheitsbedrohungen geht – wie im Fall der USA nach den Terroranschlägen vom 11. September –, tritt

die *nationale* Demonstration militärischer Stärke wieder in den Vordergrund. Insofern scheint es eine Erosion des souveränen nationalen Territorialstaates gar nicht zu geben. Eher passt sich diese Staatsform an die Bedingungen der „Globalisierung“ an (Jackson 2007).

Allerdings umgeht eine solche Perspektive die Frage, ob denn ein „weltbürgerlicher Zustand“, eine „Kosmopolitisierung“ der Weltpolitik vielleicht wünschenswert wäre. Die poststrukturalistische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe gibt hierauf eine deutliche Antwort, indem sie Bestrebungen wie „cosmopolitan citizenship“ als Illusionen zu entlarven versucht.<sup>18</sup> Ihre Betrachtungen „über das Politische“ („on the Political“) sind zuvorderst als Kritik an Forschungsperspektiven zu verstehen, die Konflikte – etwa zwischen sozialen Bewegungen und herrschenden Institutionen – in der transnationalen Weltpolitik (Christophersen 2007) für obsolet erklärten (vgl. z. B. Beck 1997). Zu solchen „postpolitischen Theoretikern“ zählt Mouffe neben Ulrich Beck vor allem Giddens (Mouffe 2005: 64-90), aber auch Habermas. Diese verkennten durch ihre Leugnung der „adversarial dimension“ des Politischen die heute tatsächlich wahrzunehmende *Moralisierung* des Politischen (ebd.: 5). Genau in dieser „good vs. evil“-Logik entlüden sich die Antagonismen aber auf brutale Weise. Nun lehnt Mouffe antagonistische Konstellationen in ihrer Sozialtheorie keinesfalls ab, im Gegenteil<sup>19</sup>: In bewusster Anlehnung an Carl Schmitt erklärt sie den Antagonismus zum Fundament des Politischen (Schmitt 1987: 29, 33, 39 f., 50 f., 54 ff.), man könnte auch hämisch sagen, sie *essentialisiert* ihn, obwohl ihre poststrukturalistische Philosophie – Derridas „différance“-Konzept folgend – jegliche sprachliche, d. h. diskursive, Essenz ja gerade ablehnt. Was Mouffe von Schmitt nicht übernehmen möchte, ist allerdings der *Ausdruck* des Antagonismus, also die Freund/Feind-Unterscheidung, die letztlich im Krieg die Verwirklichung, besser: das Endziel und den Sinn jeglicher Politik erblicken muss. Dem Antagonismus setzt sie den „Agonismus“ entgegen, eine „we/they relation“ oder „opposition“, die demokratischen Pluralismus ermögliche (Mouffe 2005: 20 f.). Die beteiligten (kollektiven) Identitäten respektieren sich hier als Gegner, die sich auf einer gemeinsamen demokratischen Grundlage bekämpfen, nämlich der Anerkennung der ethisch-politischen Grundformel „liberty and equality for all“ (ebd.: 30 f.).

---

18 Bezeichnenderweise trägt die 2007 erschienene deutsche Ausgabe des Mouffe-Textes „On the Political“ den Untertitel „Wider die kosmopolitische Illusion“.

19 Siehe auch zur Rolle des Antagonismus-Begriffs in der poststrukturalistischen Sozialphilosophie Laclau/Mouffe 2000: 127 ff.

So ganz scheint sich Mouffe von ihrem geistigen Vorbild Carl Schmitt gleichwohl nicht lösen zu wollen, denn die „antagonistic dimension“ bleibt stets präsent. In ihrem Kapitel über Ulrich Becks und Anthony Giddens Visionen betont Mouffe etwa, dass die neoliberalen Einmütigkeit beinahe aller etablierter politischer Parteien (in Europa) dazu führe, dass sich die Wähler zunehmend von Rechtspopulisten angezogen fühlten, die ein klar antagonistisches Weltbild wieder belebten. Damit deutet Mouffe an: *Fehlt der pluralistisch-demokratische Agonismus, äußert sich brutal der Antagonismus, der grundsätzlich das Politische konstituiert.* Der Agonismus ist sozusagen die Sublimation des Antagonistischen, die dünne Patina der Zivilisation über den unversöhnlichen Gegensätzen. Eigentlich aber bleibt der Mensch dem Menschen Wolf.

Zudem geht Mouffe für die politischen Kontrahenten *auch* im Agonismus davon aus „that there is no rational solution to their conflict [...] it is a struggle between opposing hegemonic projects which can never be reconciled rationally“ (ebd.: 20 f.). Wenn es also keine politischen Konfliktlösungen *geben kann* (wegen der antagonistischen Grundstruktur des Politischen), warum sollten sich die Menschen dann überhaupt auf den pluralistischen Agonismus einer parlamentarischen Demokratie einlassen? Werden sie sich nicht irgendwann enttäuscht vom liberalen Pluralismus abwenden, wenn sie erkennen, dass im öffentlich-politischen Raum in Ideologie und Argumentation *letztlich* unversöhnliche Gegner immer wieder nur aufeinanderprallen?

Trotz dieser demokratietheoretischen Schwierigkeiten erhebt Mouffe doch gewichtige Einwände gegen eine kosmopolitische Fassung von Weltpolitik, wenn sie ihr (ant-)agonistisches Konzept auf die internationale Ebene überträgt (ebd.: 100 ff.). So weist sie eine Kernforderung etwa in David Helds kosmopolitischem Demokratie-Entwurf, die Reform der UN nach demokratischen Gesichtspunkten, zurück, da es real eine riesige Machtasymmetrie zwischen den UN-Mitgliedern gebe. Über diesen pragmatisch-empirischen Einwand hinaus problematisiert sie den Ansatz „kosmopolitischer Rechte“ („cosmopolitan citizenship“), da es sich hierbei um „Rechte ohne Subjekte“ handele – eine Formulierung, die sich auf einen Aufsatz David Chandlers bezieht.

Chandler führt aus, dass kosmopolitische Politiktheoretiker zwar die Unzulänglichkeit der nationalstaatlich verfassten Demokratie in globalen Fragen erkennen, dem aber keinen – potenziell despotischen – Weltstaat entgegensemponieren wollen. Dadurch ergebe sich allerdings die Schwierigkeit, dass sich wirksam durchsetzbare Staatsbürgerrechte bzw. deren Äquivalente auf internationaler Ebene nicht finden ließen. Trotzdem erarbeiteten die „Kosmo-Politiker“ ein Regelwerk universalistischer Rechte, das weitgehend fiktiv bleiben müsse, da es – auf Grund der fehlenden

internationalen Durchsetzbarkeit – die Rechte von ihren Trägern (Subjekten) trenne. Chandler vergleicht solche Rechte sarkastisch etwa mit Tierrechten, die ja auch nicht von den Rechtsträgern, den Tieren, eingecklagt werden bzw. die diese auf eine Weise nicht bewusst wahrnehmen können, wie es grundsätzlich Menschen möglich ist (Chandler 2003: 335, 341).

Zudem sollten die (fiktiven) kosmopolitischen Rechte wie, zuvorderst, der Schutz vor Genozid ganz bewusst keine (national-)staatlich verbürgten Ansprüche sein, sondern ungeachtet partikularer politischer Rahmungen nur für *Individuen*, für alle Menschen der Welt, gelten. Damit werde aber das Konzept „Menschsein“ im Grunde vor das Konzept des Individuums als autonomes, zur „Selbstregierung“ fähiges Rechtssubjekt gestellt. Denn das nur durch sein pures „Menschsein“ als solches qualifizierte Individuum könne sich als Rechtssubjekt ja gar nicht verwirklichen, wenn es eben keine Rechtsdurchsetzungsinstanz auf internationaler Ebene gebe (ebd.: 342). In der Abwesenheit einer solchen Instanz könnten aber nur die stärksten Nationalstaaten kosmopolitische Rechte durchsetzen und müssten eben „humanitär intervenieren“, wenn andere Staaten Rechtsbrüche begingen. Dadurch würden die Bevölkerungen solcher „Schurkenstaaten“ wiederum unter die Kontrolle der hegemonial-dominanten Staaten und/oder Staatenbündnisse geraten und verlören die (zumindest theoretische) Möglichkeit, ihre eigenen Regierungen zu kontrollieren und anzugreifen. Aus der Diagnose eines transnationalen Demokratiedefizits heraus landeten kosmopolitisch inspirierte Theoretiker also, so das Resümee Chandlers, bei der *faktischen Legitimierung* eines weiteren Demokratieabbaus (ebd.: 347).

Chantal Mouffe schließt sich dieser Analyse an (vgl. Mouffe 2005: 101), jedoch fügt sie ihrer Kritik am kosmopolitischen Modell noch eine sozialtheoretische Ebene hinzu. Transnationalen Menschenrechts- und Demokratie-Entwürfen liege das Grundverständnis einer „form of consensual governance“ zugrunde. Aber:

„Such an approach overlooks the fact that since power relations are constitutive of the social, every order is by necessity a hegemonic order. To believe in the possibility of a cosmopolitan democracy with cosmopolitan citizens with the same rights and obligations [...] is a dangerous illusion. If such a project was ever realized, it could only signify the world hegemony of a dominant power that would have been able to impose its conception of the world on the entire planet and which, identifying its interests with those of humanity, would

treat any disagreement as an illegitimate challenge to its rational leadership“ (ebd.: 106 f. – Hervorheb. Mouffe).<sup>20</sup>

An diesem Punkt verbindet Mouffe einen gramscianisch geprägten Hegemonie-Begriff (s. o.) mit ihrer sozialtheoretischen Grundannahme des Antagonistischen und fordert auf Weltebene eine „multipolare Weltordnung“ ein. Da es sozialtheoretisch kein Jenseits von Hegemonie geben könne, bestünde die einzige Möglichkeit, die Abhängigkeit von einer das eigene Partikulare universalisierenden Führungsmacht zu vermeiden, darin, viele regional-hegemoniale Pole zu schaffen, die einander im Gleichgewicht hielten (ebd.: 118).

Hier müsste sich Mouffe kritisch fragen lassen, ob die „balance of power“-Logik, die sie vertritt, wirklich dazu taugt, eine lebenswertere Welt zu schaffen und eine größere internationale Demokratie herbeizuführen. Schließlich kann man auch den Kalten Krieg als ein auf unanastbarer Souveränität der beiden Großmächte beruhendes internationales Gleichgewicht bezeichnen, in dem ein verheerender zwischenstaatlicher Gewaltausbruch gleichwohl jederzeit möglich war. Doch selbst wenn man Mouffes Schlussfolgerungen nicht teilen mag, so sind vor allem ihre (und David Chandlers) Analyse fiktiver kosmopolitischer Rechte und die Hegemonie-Kritik internationaler Politik bedenkenswert.

Zuletzt ließe sich diesen sozialtheoretisch geprägten Einwänden noch die simple, aber doch nicht unerhebliche Beobachtung hinzufügen, dass sich „Nationalität“ als eine bedeutende Quelle personaler kollektiver Identität geschichtlich tief im politischen Lebensgefühl der Menschen verankert hat. Der kosmopolitische Fokus auf die „Menschheit“ kann hier keine Alternative bieten – wenigstens derzeit noch nicht (Miller 1995: 184).

---

20 Ein schönes Beispiel für eine solche Universalisierung des Partikularen gibt der DFG-finanzierte Bremer Sonderforschungsbereich „Staatlichkeit im Wandel“ ab. Hier wird von der Auflösung des „Demokratischen Rechts- und Interventionsstaates (DRIS)“ in der OECD-Welt ausgegangen. Diese Formel stellt aber nicht nur das analytische Instrumentarium dar, sondern gilt als Kennzeichen idealer Staatlichkeit *per se*. So messen die in Bremen beschäftigten Forscher Stephan Leibfried und Michael Zürn „mangelhafte“ Politik-Dimensionen etwa in Kolumbien, Saudi-Arabien, Argentinien und auf den Philippinen am leuchtenden und damit implizit stets erstrebenswerten Vorbild des spezifisch „westlichen“ DRIS (Leibfried/ Zürn 2006a: 32 f.).

## II.4 Souveränität, Recht, Gewalt – Die Debatte über Giorgio Agambens „Homo sacer“

### II.4.1 Die These vom „nackten Leben“

Während der Souveränitätsbegriff, sofern er *Volkssouveränität* im Sinne politischer Autonomie meint, einen durchaus demokratischen (und demokratisierenden) Impetus aufweist, wird im Verhältnis zu den Menschenrechten der *Gewalt-Aspekt* souveräner Macht und Herrschaft wichtig. Sollen doch idealtypisch Menschenrechte Schutz garantieren vor der willkürlichen Ausübung staatlicher Gewalt. Damit scheint das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten bereits konstituiert, doch der italienische Politische Philosoph Giorgio Agamben würde an dieser Stelle vermutlich widersprechen. Vor allem in den ersten beiden Teilen seiner „*Homo sacer*“-Trilogie begründet er ausführlich die These, das „nackte Leben“, also das Menschenrechtssubjekt per se, sei nur der eine Teil einer Ordnung, an deren anderem Ende die „souveräne Macht“ stehe. Gerade diese Macht sei es, die das „nackte Leben“ erst hervorbringe. Um die Beziehungsstruktur von Souveränität und Menschenrechten zu ergründen, lohnt es sich, der These nachzugehen.

Mit Bezug auf die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Leben, das allem Existierenden zukommt, „*zoe*“, und dem qualifizierten Leben oder den *Lebensweisen*, „*bios*“, argumentiert Agamben zunächst, „die Politisierung des nackten Lebens“, also der „*zoe*“, sei „das entscheidende Ereignis der Moderne“ (Agamben 2002: 14). Habe die griechische Politikauffassung die „*zoe*“, die reine Reproduktion der eigenen Existenzgrundlagen, in die Sphäre des Haushaltes, den „*oikos*“, verbannt, so werde die Sorge um das Leben in den modernen Demokratien der „Arbeitsgesellschaften“ zum primären Fokus politischen Handelns, so Agamben unter Berufung auf Hannah Arendts Politische Philosophie (Arendt 2002) einerseits und Michel Foucaults Konzept der „Biopolitik“ (s. u.) andererseits. Diesen Versuch, „sozusagen den bios der *zoe* zu finden“, bewerkstelligte die „souveräne Macht“, die Agamben im Anschluss an Carl Schmitts berühmte Definition fasst, wonach „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 1922: 9). Ursprünglich habe der Begriff der Souveränität einfach festgelegt, wer innerhalb einer bestimmten politischen Ordnung mit welchen Machtbefugnissen ausgestattet sei. Doch Agamben konstatiert den Zusammenbruch der „Gewissheiten“ der Moderne wie Recht und Ökonomie, und nun zeige die Souveränität ihr eigentliches politisches Fundament: die gleichzeitige Produktion und Herrschaft des „nackten Lebens“ in einem permanen-

ten Ausnahmezustand. In dieser hochpolitischen Sorge um das, was in der Antike noch als das Unpolitische und nicht Politisierbare überhaupt galt, erblickt Agamben zugleich eine *strukturelle* Verwandtschaft zwischen den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – insbesondere dem deutschen Faschismus – und den modernen Demokratien (Agamben 2002: 20 ff., 129).

Wie hängen nun Souveränität, Ausnahmezustand und „nacktes Leben“ genau miteinander zusammen? In Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Denken formuliert Agamben ein „Paradox der Souveränität“ (im Ausnahmezustand), wonach der Souverän, der laut Schmitts Definition ja selbst außerhalb des (normal geltenden) Rechts stehe, erklärt, es gebe kein Außerhalb des Rechts, gerade um – bspw. mittels Notstandsgesetzen – die Rechtsordnung zu schützen. Hier zeigt sich: Das durch die Ausnahme Ausgeschlossene bleibt doch stets in Beziehung zur geltenden Norm; das der normal geltenden Rechtsordnung Äußere (die *Ausnahme*) wird durch den Souverän und dessen souveräne „Entscheidung“, den Ausnahmezustand auszurufen, gerade eingeschlossen. Dadurch entsteht aber „eine paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit“, in der weder nur (Rechts-)Norm noch bloßes (konkret-situatives) Faktum herrscht. „Denn bei der souveränen Ausnahme geht es nicht so sehr darum, eine Überschreitung zu kontrollieren oder zu neutralisieren, als vielmehr und zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juridisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann“ (ebd.: 28 f.). Diese Problematik des Rechts und der außerrechtlichen politischen Setzung zeigt sich besonders deutlich bei der Schaffung einer neuen Rechtsordnung – zum Beispiel in dem nach Revolutionen entstehenden Rechtsvakuum. Denn wie ließe sich die konstituierende (verfassunggebende) Gewalt, die ja erst Recht setzt, legitimieren, wenn nicht durch eine außerrechtliche Entscheidung (ebd.: 50)?

In diesem Sinn versteht Agamben Souveränität als Bann (in dessen Doppelbedeutung als *Banner (des Souveräns)* und *Verbannung*) und Verlassenheit (vom Gesetz). Der Souverän, der über die Ausnahme entscheidet, *wendet* sich in seiner *Abwendung* dem, den oder was er verbietet, *gerade zu* (ebd.: 39). Dies bedeutet allerdings auch, dass sich die klare Trennung zwischen gewaltsamem Natur- und zivilisiertem Rechtszustand, wie sie etwa Hobbes vornimmt, nicht mehr aufrechterhalten lässt. Denn die Identifizierung des Naturzustandes mit der Gewalt aller gegen alle liefert Hobbes die Rechtfertigung für den im Gesellschaftsvertrag legitimierten souveränen Herrscher, den Leviathan, der die Gewalt monopolisiert, aber eben nicht aufhebt, da nun er als Einziger ein *ius contra omnes* innehält. So lebt der Natur- im Rechtszustand fort, und Gewalt und Recht werden letztendlich ununterscheidbar (ebd.: 46).

Wenn „souveräne Macht“ nach Agamben im Kern *Bann* und *Verlassenheit vom Gesetz* bedeutet, so bedarf es eines Verbannten und vom Gesetz Verlassenen, auf den sich die „souveräne Macht“ bezieht und anwendet. Eine solche archetypische Figur erblickt Agamben im „*Homo sacer*“ (wörtlich übersetzt: heiliger Mensch) des römischen Rechts.<sup>21</sup> Bestimmte Vergehen wie Sohnesgewalt gegenüber den Eltern und der Betrug von Klienten durch den Patron zogen im Alten Rom die „*sacratio*“ nach sich. Dies bedeutete, dass ein Mensch einerseits zu „Freiwild“ erklärt wurde, also straflos tötbar, andererseits aber nicht opferbar war. In einer doppelten Ausnahme, die eben zugleich eine Einschließung darstellt, stand der „*Homo sacer*“ damit außerhalb des *ius humanum*, ohne dadurch unter das *ius divinum* zu fallen (ebd.: 81 ff., 91 ff.). Die „*sacratio*“ sanktioniert Agamben zufolge nicht einfach Normübertretungen, sondern diese sind „die ursprüngliche Ausnahme, in der das menschliche Leben, das einer bedingungslosen Tötbarkeit ausgesetzt ist, in die politische Ordnung eingeschlossen wird. Nicht der Akt der Grenzziehung, sondern ihre Tilgung oder Negierung [...] ist der Gründungsakt des Staates“ (ebd.: 95). So steht der „*Homo sacer*“ in inniger Beziehung zu der souveränen Entscheidung, die das Recht im Ausnahmestand aufhebt und so den „rechtlos“ Verbannten in den Bannkreis der Souveränität einschließt:

„Heilig, das heißt tötbar und nicht opferbar ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. Die Heiligkeit des Lebens, die man heute gegen die souveräne Macht als Menschenrecht in jedem fundamentalen Sinn geltend machen möchte, meint ursprünglich gerade die Unterwerfung des Lebens unter eine Macht des Todes, seine unwiderrufliche Aussetzung in der Beziehung der Verlassenheit [abbandono]“ (ebd.: 93).

Mithin sind Menschenrechte nach Agamben besonders problematisch in ihrer Bezugnahme auf das bloße Leben der Rechtssubjekte. Schon die *Habeas corpus*-Förderung („writ“) von 1679 – eines der historischen Basisdokumente im modernen Menschenrechtsdiskurs – garantie alleine den Schutz des anwesenden *Körpers* bei staatlicher Strafverfolgung; nicht das qualifizierte Leben – „*bios*“ – des Staatsbürgers, sondern nur seine „*zoe*“ in ihrer physischen Materialität wird garantiert (ebd.: 131 ff.). Und spätestens mit der Menschen- und Bürgerrechtserklärung

---

21 Das moderne Äquivalent ist für Agamben der Flüchtling, für den nicht die Staatsbürgerrechte des Ziellandes gelten, der aber doch unter dessen *Banner* lebt und – sofern es sich nicht um einen sans-papier handelt – auf die Duldung durch die jeweiligen Behörden angewiesen ist.

der Französischen Revolution sei die „Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates“ vollzogen (ebd.: 136). Hannah Arendts Betrachtungen in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ nachvollziehend, konstatiert Agamben den Bruch der Verbindung zwischen Gewährung der Menschenrechte und nationaler Staatsbürgerschaft nach dem Ersten Weltkrieg, der so viele staatenlose Flüchtlinge hervorbrachte. Nach Arendt tauchte in dieser Situation *der* idealtypische Mensch auf, für den qua Geburt zugeschriebene unveräußerliche Rechte gelten müssten. Doch ohne eine politische Ordnung – einen Nationalstaat –, dem man angehört, erwiesen sich die Menschenrechte als unwirksam (Arendt 1986: 601-625). Diese Differenz zwischen „hommes“ und „citoyens“ kennzeichnet nicht nur die „moderne Biopolitik“, die immer wieder zwischen denen unterscheiden muss, die zu einem Staat dazugehören, und denen, die keinen Staatsbürgerschafts-Status beanspruchen dürfen sollen.<sup>22</sup> Sie führt auch dazu, dass Menschenrechte zunehmend von Bürgerrechten getrennt und „außerhalb des Kontextes der Bürgerschaft“ beschworen würden (Agamben 2002: 142). Daher könnten sich etwa internationale Flüchtlingsorganisationen heute als ausschließlich humanitäre und eben *nicht* politische Hilfseinrichtungen begreifen, wodurch sie allerdings die extreme Entkoppelung von Menschen- und Bürgerrechten legitimierten. Somit würden die humanitären Organisationen aber gerade zu Komplizen der „souveränen Macht“, deren Kernaufgabe ja die Produktion „nackten Lebens“ sei (ebd.: 142 f.). Menschenrechts-NGOs können sogar selbst als neue „souveräne Mächte“ auftreten, die zum Beispiel in Flüchtlingslagern quasi-staatliche Aufgaben übernehmen. Zusammen mit den Medien stellen diese *Non-Governmental Organizations* ihre „Klienten“, die Flüchtlinge, als „Unmengen von Körper“ dar – reduziert auf die elementarsten (fehlenden) Bedürfnisse. Das „nackte Leben“ der Flüchtlinge dient den humanitären Gruppen somit als ihre eigene Existenzberechtigung (Caldwell 2007: 109, 123). Zugespitzt formuliert, müssen die zivilgesellschaftlichen Menschenrechts-Anwälte *institutionell* an der Produktion „nackten Lebens“ in politischen Krisen oder Katastrophen geradezu interessiert sein.

Dabei ist das Lager (handele es sich nun um Konzentrations- oder „Auffanglager“) – das, wie Agamben schreibt, „biopolitische Paradigma des Abendlandes“ – der Ort, an dem sich der permanente souveräne Ausnahmezustand in der Produktion „nackten Lebens“ *materialisiere*.

---

22 Nur so kann die „souveräne Macht“ schließlich ihre ursprüngliche Leistung immer wiederholen, ein heiliges, nacktes Leben zugleich abzusondern und auszustoßen und gerade in dieser Aussonderung über dieses Leben Herrschaft auszuüben.

Gerade die nationalsozialistischen Lager, in denen die Befehle des Führers das eigentliche Gesetz seien, illustrierten die Ununterschiedenheit zwischen Norm und Faktum, zwischen Leben und Recht und zwischen Recht und Gewalt am eindringlichsten (Agamben 2002: 190, 181 ff.).

Was setzt Agamben diesem düsteren Szenario entgegen? Ist ihm überhaupt zu entkommen? Denn setzte man auf neue Rechte, um die „souveräne Macht“ in ihrer Furcht erregenden Wirkung zu begrenzen, löste man ja nur einen neuen Kreislauf von Gewalt und Recht aus, die untrennbar ineinander verschlungen sind. Eine mögliche Alternative zeigt Agamben im zweiten Teil der „Homo sacer“-Trilogie auf, in der er sich noch einmal eingehend mit dem „Ausnahmezustand“ beschäftigt, der seiner Meinung nach heute eine permanente weltumspannende Ausbreitung erfahren hat.

Intuitiv gesehen, ist dies zunächst sicherlich eine plausible Beobachtung – nicht nur vor dem Hintergrund zahlreicher verschärfter Sicherheitsgesetze in Europa und den USA nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Auf anderen Politikfeldern scheint sich in der transnationalisierten Welt zunehmend eine Form informeller Herrschaft durchzusetzen, die sich höchstens in einem späteren Stadium in formal zwingendes Recht umsetzt. Dies zeigt sich etwa an den nicht-öffentlichen Treffen der großen Zentralbankchefs, die dort die globale Finanz- und Geldpolitik festlegen, an der de facto „Richtlinienkompetenz“ der G-8-Staaten für die Weltpolitik oder auch am so genannten Bologna-Prozess zur Schaffung eines einheitlichen europäischen Hochschulraumes, der als zwangloses Treffen von zivilgesellschaftlichen Lobbyisten (Bertelsmann-Konzern), Bürokraten und Politikern begann und heute sogar von deutschen Landespolitikern als gesetzgeberische Notwendigkeit „verkauft“ wird (Brunkhorst 2008: 7 f.). Man könnte eine solche Formalisierung politischer Herrschaft, die Verlagerung faktischer Gesetzgebungskompetenz von der Legislative zu exklusiven Zirkeln, durchaus als einen „Ausnahmezustand“ im Sinne Agambens verstehen, insofern der formale (und demokratisch legitimierte) Gesetzgeber geschwächt ist. Denn die Gesetzes-Norm (oder die normale Rechtsordnung) gelte im Ausnahmezustand zwar weiter, so Agamben, werde aber nicht angewandt, während auf der anderen Seite vor allem exekutive Handlungen (Erlasse, Verordnungen), die nicht den Stellenwert von Gesetzen hätten, trotzdem deren „Kraft“, also Gesetzeskraft, gewännen, wodurch im Ausnahmezustand dann eine Gesetzeskraft ohne Gesetz zum Einsatz komme.

Eine solche Figur bezeichnet Agamben allerdings als Fiktion, „durch die das Recht versucht, die Anomie für sich zu vereinnahmen“ (Agamben 2004: 49). Diese „paradoxe Ununterschiedenheit“ zwischen Gewalt

und Recht sowie zwischen Leben und Norm lasse sich nämlich aufbrechen. Im Ausnahmezustand mit seiner Spannung zwischen Recht setzender und Recht ent-setzender Kraft fielen zwei Elemente zusammen, die eben nicht dasselbe seien: Recht und Leben. Auf der Nicht-Beziehung zwischen Beidem zu bestehen, eröffnete, so Agamben, einen Raum für menschliches Handeln, gleichsam einen „Zwischen“-Raum zwischen Leben und Recht, in dem man sich einem „reinen“ Recht oder einer „reinen Gewalt“ gegenübersehe. In diesem öffentlich-politischen Handlungsräum wäre dann das Sprechen nicht mehr ein Mittel für einen Zweck (also zum Beispiel ein Befehl, Gebot oder Verbot), sondern ermöglichte und bedingte ein freies Handeln, das seinen Zweck in sich selbst hätte (ebd.: 103 f.).<sup>23</sup>

Vor allem Walter Benjamin hat Agamben bei diesen Ausführungen Pate gestanden. Benjamins Text „Kritik der Gewalt“ von 1921 ist eine der wesentlichen Inspirationsquellen in Agambens „Homo sacer“-Trilogie. Auch die Formel von der „reinen Gewalt“, die Agamben dem „weltweiten Ausnahmezustand“ oder sogar „Bürgerkrieg“ entgegensezt, stammt aus Benjamins Analyse zur Verschlungenheit von Recht und Gewalt. Um zu beurteilen, ob Gewalt als Mittel *per se* legitim sein kann, nimmt Benjamin die Gewalt zunächst ohne Ansehung der bestimmten Rechtszwecke, denen sie dienen könnte, in den Blick (Benjamin 1965: 29 f.). Da er somit von den Fällen der Gewalt-Anwendung (zu bestimmten Zwecken) abstrahiert, kann sich die Gewalt in Bezug auf die Rechtsordnung aber nur entweder „rechtsetzend“ oder „rechtserhaltend“ präsentieren. Denn betrachtet man Gewalt als prinzipielles Mittel und nicht bloß hinsichtlich der Legitimität ihrer Anwendung, sorgt sie allgemein für die Durchsetzbarkeit und *Setzbarkeit* des Rechts. Diese Argumentation wird klarer, wenn man die Gewalt von den „reinen Mitteln“, also den gewaltlosen, abhebt, zu denen Benjamin insbesondere sprachliche Übereinkünfte zur Regelung menschlicher Angelegenheiten und von Konflikten zählt (ebd.: 47 f.). Diese „reinen Mittel“ basieren auf Verständigung zwischen Menschen, auf Einsicht, Überredung und Überzeugung und bedürfen zu ihrer Durchsetzbarkeit nicht der Drohung durch eine Rechtsgewalt.

Hingegen fallen „rechtsetzende“ (ein Recht schaffende) und „rechts-erhaltende“ (ein bestehendes Recht verteidigende) Dimension der Gewalt in der Institution der Polizei unauflöslich zusammen. Diese soll ei-

---

23 Eine große gedankliche Nähe nicht nur zu Walter Benjamin, sondern auch zu Hannah Arendts Öffentlichkeitskonzept und politischem Freiheitsbegriff (vgl. Abschnitt V.2), der sich von einer bloßen Instrumentalisierung von Politik für definierte Ziele oder Zwecke lossagt, ist an dieser Stelle nicht zu übersehen.

nerseits über die Einhaltung der bestehenden Rechtsordnung wachen. Andererseits sorgt sie dafür, dass einer bestehenden staatlichen Rechtsordnung Geltungskraft noch in Bereichen und Situationen zukommt, die rechtlich eben nicht eindeutig (oder nur sehr generalisiert) geregelt sind. Wie die Rechtsordnung als Ganze dann konkret aussieht, hängt also nicht unwesentlich von den fallbezogenen Entscheidungen der staatlichen Ordnungs- und Sicherheitsbehörden ab. Und deswegen *setzt* die Polizei *faktisch* ebenso Recht, wie sie es gleichzeitig „nur“ erhalten soll (ebd.: 43 ff.). In polizeilicher Zwangsgewalt offenbart sich damit auf „gespenstische“ Weise, dass Gewalt, weil sie eben das Recht entweder *setzt* oder *erhält*, den Ursprung der gesamten Rechtsordnung darstellt bzw. ihren Fortbestand garantiert. So lässt sie sich allerdings als irgendwie berechtigtes Mittel gar nicht in Relation zu bestimmten Rechtszwecken fassen. Benjamin erkennt – hierin gleichsam proto-dekonstruktivistisch –, dass *Recht selbst eine Setzung ist*, dass sich also gerechte Zwecke, zu deren Erreichung es berechtigte Mittel gäbe, gar nicht in einem möglichen Recht festlegen ließen, wie es die bürgerlich-aufklärerische Vernunftphilosophie behauptet. Bestimmte, in einer besonderen Situation allgemeingültige Zwecke, so Benjamin, können nicht für eine andere Situation *verallgemeinert* werden (ebd.: 54 f.). Somit obliegt es aber allein der rechtsetzenden oder rechtserhaltenden Gewalt, die Gültigkeit der Rechtsordnung (und damit ihrer konkreten Zwecke) zu behaupten – allerdings nicht als ein Mittel zu innerhalb des Rechts eben nicht zu definierenden gerechten Zwecken, sondern als eine *unmittelbare* Gewalt, die mit der Recht- immer zugleich eine *Macht*-Setzung vornimmt (ebd.: 57). Dabei beruht eine solche „mythische Gewalt“ auf der Verschuldung des „bloßen Lebens“ (ebd.: 63) – eine Formulierung, die Agamben zu seinen Thesen inspiriert haben dürfte. Rechtsübertretungen sanktioniert die „mythische Gewalt“ auch dann, wenn die Menschen gar nicht wissen, dass sie gegen Rechtsgrundsätze verstoßen haben – „Unwissenheit schützt vor Strafe nicht“ (ebd.: 58). Dieser „mythischen Gewalt“ stellt Benjamin nun die „reine“ oder „göttliche Gewalt“ entgegen, die als einzige über die „Gerechtigkeit von Zwecken“ entscheiden kann und den ewigen Zirkel des durch „mythische Gewalt“ geschaffenen Rechts, der Rechtserhaltung, des Zusammenbruchs der Rechtsordnung und der Entstehung einer neuen durchbricht – freilich ohne dass sich ihr Einbruch in die Welt den Menschen als solcher offenbart (ebd.: 54, 63 f.).

Genau auf diese das Recht vernichtende (und damit auch die Verbindung zwischen Recht und Gewalt aufbrechende) „reine Gewalt“ Benjamins beruft sich Agamben, wenn er im Ausnahmezustand „fiktiv“ zusammengefallenes Recht und Leben getrennt wissen möchte. Insofern

interpretiert er kritisch Carl Schmitts Souveränitätsbegriff, der „die Beziehung der Anomie zum Rechtskontext“ durch die Ununterschiedenheit von Norm und Faktum (wieder) herstellt, als den Versuch, Benjamins „reine Gewalt zu neutralisieren“ (Agamben 2004: 67).<sup>24</sup>

## **II.4.2 Kritik der Gewaltkritik – Jacques Derridas Walter-Benjamin-Rezeption**

Die Skepsis gegenüber dem Recht und seiner ununterscheidbaren Beziehung zur Gewalt führt Agamben zu einer „Gegenstrategie“, die im Anschluss an Walter Benjamins „reine“ oder „göttliche Gewalt“ die Trennung von Leben und Recht postuliert. Der Rekurs auf jegliche Art konkreter Rechte und damit auch (und vor allem) auf *Grundrechte*, die solche Ansprüche begründen, ist unmöglich, weil Menschenrechte selbst Produkt des gewaltsamen Rechts und im Ausnahmezustand konstituiert sind. Die Vorstellung eines „reinen Sprechens“, eines nicht-instrumentellen Handelns, die Agamben als Fluchtpunkt der „souveränen Macht“ des gesamten Abendlandes entgegensemmt, muss aber unklar bleiben. Denn was sollte den notwendigen Schutz eines *öffentlichen Raumes* garantieren, in dem solch freies, d. h. zweckloses, Handeln möglich werden kann, wenn nicht *Grund-* bzw. *Menschenrechte*? Wie soll das „nackte Leben“ der Falle der Souveränität entkommen, wenn es nicht Schutzrechte gegen den Staat einfordern kann – Schutzrechte, die die „zoe“ als „bios“ qualifizieren, um Agambens Terminologie zu benutzen?

M. a. W.: Ein Jenseits des (positiven) Rechts ist nicht denkbar, gegenwärtig jedenfalls nicht. Agamben ist sich dessen wohl bewusst. Da er sich aber der Möglichkeit begibt, Recht neu oder zumindest anders zu denken als in der „paradoxen“ Gestalt, die es im Ausnahmezustand annimmt, scheint ihm nur der Ausweg einer utopischen Transzendenz, der außerweltlichen „göttlichen Gewalt“, offen zu stehen. Bis vielleicht ein im wahrsten Sinne des Wortes Recht-loses politisches Handeln möglich wird, muss dann nur das *bewusste Leben* in und mit dem Ausnahmezustand bleiben – und damit die ständige *Erkenntnis*, dass die Vermi-

---

24 Es gibt einige direkte Verbindungen zwischen Schmitt und Benjamin, so etwa einen Brief Benjamins an Schmitt vom Dezember 1930. Benjamins Interesse an Schmitts Souveränitätskonzept wurde, so Agamben, oft als anstößig empfunden, doch darauf antwortet Agamben mit einem Gedankenexperiment. Er versucht nämlich, Carl Schmitts Souveränitätskonzept als Antwort auf Benjamins „Kritik der Gewalt“ zu lesen. Der Text erschien erstmals im „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik“, einer Zeitschrift, die Schmitt regelmäßig las und in der er selbst zwischen 1924 und 1927 publizierte (Agamben 2004: 64 f.).

schung von Leben und Recht eine – gleichwohl sehr reale – „Fiktion“ ist.

Wenn Agamben diese beinahe schicksalsmächtige, gewaltträchtige Vermischung unterstellt, beruft er sich auf einen globalen Ausnahmezustand, in dem die „souveräne Macht“ ihr „wahres“ Gesicht zeige. Schon diese These ist allerdings bei näherer Betrachtung empirisch kaum haltbar. Stellen Politiker etwa im Namen des Anti-Terror-Kampfes den Kerngehalt bürgerlicher Grundrechte zur Disposition, entwickelt sich in demokratischen Staaten (EU, USA) ein äußerst kritischer Diskurs, in dem *politische* Schutzrechte gegen den Staat hochgehalten werden.

Zudem kann die „souveräne Macht“ in demokratischen Verfassungsstaaten nicht so einfach „nacktes Leben“ von Nicht-Staatsbürgern – heute vor allem von Flüchtlingen – einschließend aussondern (*verbannen*), wie dies in Extremform während der nationalsozialistischen deutschen Gewaltherrschaft geschah: Die „Würde des Menschen“, die etwa das deutsche Grundgesetz für unveräußerlich erklärt, gilt eben nicht nur für Deutsche, sondern für *alle Menschen*.<sup>25</sup> In der Praxis stehen Flüchtlingsrechte zwar nicht auf gleicher Stufe wie Staatsbürgerrechte, doch möglicherweise könnte ja eine (weitere) Transnationalisierung des Rechts bei solcher und ähnlicher Ungleichbehandlung Abhilfe schaffen.<sup>26</sup>

Vielleicht also liegt das Problem „souveräner Macht“ gar nicht in der Ununterschiedenheit von Recht und Gewalt (und von Recht und Leben), sondern in Agambens eigener fundamentaler Rechtsskepsis. Diese schreibt eine unheilvolle Ambivalenz fort, die bereits Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“ durchzieht.

So weist Jacques Derrida in einem Vortrag von 1991 auf Affinitäten der deutsch-jüdischen Denktradition mit der rechtsorientierten Philosophie der „Zwischenkriegszeit“ hin. Mit einem Carl Schmitt oder einem Martin Heidegger teilten etwa Benjamin, Adorno oder Arendt insbesondere die Abneigung gegen parlamentarische Demokratie und Aufklärung und qualifizierten sprach- wie politikphilosophische Repräsentationsstrukturen als „Entartung“ einer „reinen Politik“ (oder eben „reinen Gewalt“) bzw. „reinen Sprache“ ab. Schließlich bringt Derrida Walter Benjamins Gewaltkritik gar spekulativ mit einer Holocaustdeutung in Ver-

---

25 Für alle Menschen, nicht nur für Deutsche, gelten im Grundrechte-Katalog des Grundgesetzes das Persönlichkeitsrecht, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Religions- und Meinungsfreiheit, der Schutz der Familie, das Briefgeheimnis, die Unverletzlichkeit der Wohnung, Entschädigung bei Enteignung und das Petitionsrecht (Brugger 1998: 171).

26 Das Statut des Internationalen Strafgerichtshofes kann in diesem Zusammenhang als ein – wenn auch vorsichtiger – Schritt auf dem Weg zu einer transnationalen Rechtsordnung gelten (siehe Abschnitt I.3.1).

bindung, wonach sich im industriellen Massenmord der Nazis die „vernichtende, entsühnende, unblutige göttliche Gewalt“ manifestiere (Derrida 1991: 65, 123 f.).

Genauer auf die „Kritik der Gewalt“ eingehend, gibt Derrida zu bedenken, dass sich Benjamins Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nicht durchhalten lässt, da eine Setzung – ein Moment der Gründung –, stets das Versprechen beinhaltet, das Eingesetzte auch zu erhalten. Wenn nach Benjamin in der Institution der Polizei beide Gewaltarten ineinanderfielen, gebe er seine eigene Differenzierung ja wieder auf. Diese Wendung sei politisch-ideologisch motiviert. Benjamin betone, bei der Polizei in der Monarchie, die Legislative und Exekutive ununterscheidbar vereinige, handele es sich im Grunde um eine weniger „gespenstische“ Institution als bei der demokratischen Polizei, denn die Monarchie verneine gar nicht ihre ursprüngliche Gewalttätigkeit. Die demokratische Polizei hingegen sei durch eine eigentlich „fiktive“ Gewaltteilung zwischen Legislative und Exekutive legitimiert, habe im verborgenen aber immer noch rechtsetzenden (will heißen: „exekutiven“), nicht nur rechtserhaltenden Charakter. Damit, konstatiert Derrida, stellt Benjamin im Namen „revolutionärer Totalkritik“ die Demokratie (und den Parlamentarismus) als die Entartung einer ursprünglichen Rechtsgewalt hin (ebd.: 83, 91, 96 f.).

Zwar unterzieht Benjamin auch diese ursprüngliche Rechtsgewalt, die er „mythisch“ nennt (s. o.), der Kritik und hebt sich damit, wie Agamben erkannt hat, von Carl Schmitts Souveränitäts-Konzept ab. Diese „mythische“ Gewalt entscheidet zwar über konkrete Rechtsfragen, für die wirkliche *Entscheidbarkeit* der Rechtsfragen, also für die Entscheidung über die „Gerechtigkeit der Zwecke“ aber ist die „göttliche“ Gewalt zuständig. Dieser „göttlichen“ Gewalt eignet gleichwohl – gerade im Gegensatz zur konkret entscheidenden „mythischen Gewalt“ – keine „entscheidbare Erkenntnis“, da die Menschen sie als solche ja nicht erkennen können (s. o.). „In jedem Fall [...]“, schlussfolgert Derrida aus diesen Betrachtungen Benjamins, „findet sich das Unentscheidbare auf beiden Seiten wieder und ist die gewaltsame Bedingung der Erkenntnis oder der Tat“ (ebd.: 112).

Wenn Agamben also Benjamins Konstruktion übernimmt, räumt er – auch und gerade in seiner Kritik – der Gewalt als selbst nicht entscheidbarer Grundlage politisch-juridischer Entscheidungen den Primat über das Recht ein. Das heißt, letztlich macht er sich mit demjenigen gemein, was er doch einer radikalen Kritik unterziehen wollte – eine „altbekannte“ Ambivalenz, die Derrida schon der „Zwischenkriegsphilosophie“ unterstellt.

### II.4.3 Das stählerne Gehäuse des permanenten Ausnahmezustandes – Kritik an Agamben

Auch im direkten sozialwissenschaftlichen Diskurs über Agambens „Homo sacer“ wird diese ambivalente Haltung der Gewalt gegenüber kritisiert – hier meist anhand von Agambens Bezug auf Carl Schmitt und auf Michel Foucaults „Biopolitik“-Konzept. So nimmt Astrid Deuber-Mankowsky Agambens Ersetzung vertragsbasierter Souveränitätstheorien durch den dezisionistischen „Nomos“-Begriff Carl Schmitts (Schmitt 1974) in den Blick. Den Nomos als „souveräne Landnahme“, als Ordnung und Ortung zugleich, habe Schmitt dem abstrakten, liberalen und angeblich jüdisch geprägten Gesetzesbegriff gegenübergestellt, der im Unterschied zum Nomos eben nicht die Frage beantwortete, wer über dem Recht stehe, nämlich – Schmitt zufolge – der Souverän. Agamben nun ergänze Schmitts „Landnahme“ noch um die „souveräne Ausnahme“, den Urgrund des gewaltsamen Rechts, und gehe damit sogar weiter als Schmitt, „der den Gedanken eines Gesetzes ohne Raum wenigstens als Haltung des Feindes anerkannte“. Durch die restlose Identifizierung des Rechts mit dem aus-nehmenden Nomos beraube sich Agamben „jeder Möglichkeit, das Recht in einer alternativen Form zum Nomos, z. B. als universales Gesetz zu denken“ (Deuber-Mankowsky 2002: 104) – man könnte auch sagen, als *kosmopolitisches Recht*.

Mit dieser Konstituierung der politisch-juridischen Ordnung im Ausnahmezustand gehe zudem eine totale Verwischung bestehender globaler Unterschiede einher (ebd.: 107). Wenn wir nämlich heute alle „*homini sacres*“ sein sollen, wie wäre dann die analytische Gleichheit von KZ-Häftlingen und Koma-Patienten, die Agamben beide erwähnt, zu rechtfertigen (Lemke 2004: 951)? Im Kern errichtet Agamben eine Art *stählernes Gehäuse des Ausnahmezustandes*, aus dem es strukturell kein Entrinnen für die Menschen gibt. Eva Geulen etwa kritisiert, dass Agamben sich zwar auf Hannah Arendts Totalitarismus-Thesen bezieht, allerdings eine wesentliche Prämissse ihrer Politischen Philosophie, die „Natalität“, geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Während die Geburt bei Hannah Arendt immer einen Neuanfang (oder wenigstens die Hoffnung darauf) bedeutet, erblickt Agamben darin nur die stetig erneuerte Einschreibung des Lebens in die politisch-juridische Ordnung (Geulen 2005: 130).

Dieser von der Gewalt nicht zu unterscheidenden „Biopolitik“ spricht er dabei einen für das Abendland konstitutiven, *strukturellen* Gehalt zu. Die Erkenntnis-Anleihe bei Foucault kann allerdings nicht einige entscheidende Umdeutungen des „Biopolitik-“ bzw. „Biomacht-Konzeptes“ verbergen, die Agamben vornimmt. Denn bei Foucault, so

die Agamben-Kritiker, sei „Biopolitik“ eng an die Herausbildung der modernen Wissenschaften, an die Medizin, die Statistik und an die Evolutionstheorie gekoppelt, die allesamt die Zentralität der Sorge um das Leben im Politischen begründen halfen; insofern müsse man Agambens strukturelle „Biopolitik“ als eine „Enthistorisierung von Macht“, genauer: von Foucaults Machtbegriff, bezeichnen (Deuber-Mankowsky 2002: 108 ff.). In Agambens Grundfigur des bedingungslos tötbaren Lebens („*homo sacer*“) zeige sich ein „todesfixierter Mystizismus der Souveränität“ (Sarasin 2003: 353), und damit fielen bei Agamben die Foucault-schen Charakteristika der „souveränen Macht“ über Leben und Tod und der „Biomacht“, die vor allem „leben macht“, zusammen. Während sich Foucault einer einheitlichen Machttheorie verweigert und Macht immer als ein Verhältnis von Kräften verstanden habe, wodurch sich auch die Perspektive vielfältigen Widerstandes gegen verschiedene Machtausprägungen eröffne (Deuber-Mankowsky 2002: 108 ff.), konzentriere sich Agamben im Wesentlichen auf den Staat, auf das Funktionieren der politisch-juridischen Maschinerie. Dem kann man empirisch-analytisch entgegenhalten, dass zentrale Probleme der Biopolitik – etwa die mögliche Straffreiheit bei der Tötung bewegungsunfähiger Menschen, die nicht mehr leben wollen – heute keine staatlich-juristischen Fragen mehr darstellen, sondern zunehmend in die Gesellschaft verlagert und damit in die Disposition von Individuen gestellt werden (Lemke 2004: 954 ff.).

Foucault selbst versteht unter souveräner Macht das „asymmetrische“ Recht des Souveräns, über Leben und Tod zu entscheiden. Es handele sich, wie er an einer Stelle treffend schreibt, um eine „Macht des Schwertes“, die hinter dem souveränen Gesetz, dem Gesetz des Souveräns, stand (Foucault 1983: 132, 139). Seit dem 17. Jahrhundert sei diese Macht allerdings einer grundlegenden Transformation ausgesetzt, sie differenziere sich einmal zu einer „disziplinarischen“ Macht, die Zugriff auf den *einzelnen* menschlichen Körper habe, und diesen begreife sie als Maschine, die lerne, etwa in Armee und Schule reibungslos zu funktionieren. Zum anderen hätten sich „regulatorische“ Machtmechanismen entwickelt, die vor allem auf die Entwicklung der gesamten Population abzielten. Hierbei handele es sich um eine *kollektive*, auf die menschliche Gattung ausgerichtete „Bio-Politik der Bevölkerung“. In beiden Machtformen kündige sich insgesamt eine Ära der „Bio-Macht“ an (ebd.: 134 ff.; Foucault 1999: 279). Zwar seien „Leben und Geschichte“ auch vorher schon aufeinander bezogen gewesen - etwa in den großen Pest-Epidemien des Mittelalters. Jedoch sei mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaften, welche die landwirtschaftliche Produktivität enorm erhöhten und Fortschritte in Medizin und Technik brachten, das Leben aus seiner Rolle als „Unterbau“ des Politischen, der manch-

mal unkontrolliert die Regie übernahm, herausgerissen worden und habe sich zum Hauptgegenstand des Politischen entwickelt (Foucault 1983: 137 f.). Für die „alte“ souveräne Macht bedeutet dies einen Bedeutungsverlust: „Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren“ (ebd.: 139).

Aus diesem historischen Abriss zieht die von Foucault inspirierte Agamben-Kritik den Schluss, dass Agamben, im Gegensatz zu Foucault, der Bio-Macht die davon vollkommen unterschiedene souveräne Macht über Leben und Tod einverleibt habe (Geulen 2005: 131). Tatsächlich ist nach Foucault der Tod – will heißen: die politische Macht über ihn – mit der Entwicklung der Biopolitik zum Politischen überhaupt ins Private abgedrängt (Foucault 1999: 286 f.). Doch gerade im Rassismus insbesondere des deutschen Nationalsozialismus erblickt Foucault die politische Wieder-Einschreibung des Todes in ein System der perfektionierten Biomacht. Denn der Rassismus der Faschisten begreift die von ihm ausgesonderten Elemente (vor allem Juden) nicht mehr als zu besiegende politische Gegner, sondern als biologische Gefahr, die es eben auszurotten gelte (ebd.: 296 f.). Gerade auf diese ständig neue Aufgabe der „souveränen Macht“, festzulegen, wer zum „Volk“ dazugehört und wer nicht, weist aber auch Agamben explizit hin (s. o.). Insofern ist die an Foucault orientierte Kritik, zumindest was Agamben angeblich „todesfixierten Mystizismus“ (s. o.) angeht, unberechtigt.<sup>27</sup>

Zugleich bleibt Agambens Universalisierung des Ausnahmezustandes und dessen Erhebung zum strukturellen Politik-Fundament des Abendlandes problematisch – nicht nur, weil Agamben damit einzig der Ausweg einer utopischen Transzendenz, der Benjaminschen „göttlichen Gewalt“, offen steht (s. o.), sondern auch, weil seine *ahistorische* Theorie sich blind macht für Unterschiede bei den Erscheinungsformen des „nackten Lebens“ sowie zwischen „zoe“ und „bios“ in den sehr verschiedenen Nationalstaaten der Welt (s. o.).

---

27 Im Anschluss an seine Betrachtungen zum Rassismus widmet sich Foucault nicht den totalitären Staaten und damit auch nicht ihrer Lager-Biopolitik, was Agamben ausdrücklich kritisiert (Agamben 2002: 127), sondern konzentriert sich auf den Liberalismus, der – in seinem Ansinnen ganz „biopolitisch“ (Foucault 2004: 435) – an einer organischen, quasinatürlichen Gesellschaftsentwicklung und deshalb primär an der Freiheit der Individuen interessiert sei. Um diese Freiheit aber immer garantieren zu können, bedürfe es staatlicher „Sicherheitsdispositive“ (Lemke 1997: 184 ff.). Von dieser Liberalismus-Analyse ausgehend, entwickelt Foucault dann seinen Begriff der „Gouvernementalität“ oder „Regierung“ in Form der Selbst-Steuerung der Subjekte mittels der Laisser-faire-Prinzipien des Neo-Liberalismus (ebd.: 253 f.).

Man kann Agambens „Homo sacer“ allerdings auch wie eine *Kritik höchster politischer Entscheidungsautorität* lesen. So verstandene Souveränität rekurriert auf staatliche Gewaltmonopolisierung und eben *nicht* auf das Ausmerzen der Gewalt aus dem Recht. Dies hat Agamben in aller Schärfe erkannt und spielt im Übrigen gerade im Kontext *menschrechtlich* legitimierter „humanitärer Interventionen“ eine bedeutende Rolle. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Reinhard Merkels rechtsethische Argumentation. Merkel weist die im Diskurs über den Kosovo-Krieg oft geäußerte Kritik, die „humanitäre Intervention“ habe durch den UN-Sicherheitsrat legitimiert werden müssen, *grundsätzlich* zurück. Ohne den konkreten Fall des NATO-Krieges verteidigen zu wollen, begreift Merkel „humanitäre Interventionen“ als

„Hilfskriege zugunsten rechtswidrig bedrohter Dritter. Das bedeutet normativ: Sie sind eine Form der Wahrnehmung von Notrechten, oder genauer: des Rechts auf Nothilfe. Notrechte sind aber Selbsthilferechte, und das heißt, sie sind gerade dadurch definiert, dass ihre Verwirklichung nur außerhalb der legitimen Verfahren einer rechtlichen Friedensordnung durchgesetzt werden kann. [...] Notrechte, deren Realisierung von der Überprüfung und Zustimmung einer unbeteiligten, höherrangigen Entscheidungsinstanz abhinge, wären keine mehr – eine begriffliche und normative *contradictio in adiecto*“ (Merkel 2003: 31).

Solche Notrechte gehören sicherlich zum Repertoire internationaler *konstitutiver* Rechtsprinzipien. Werden sie aber in einer konkreten Situation angewandt, müssen sie sich nicht auf die geltende internationale Rechtsordnung, die UN-Charta, berufen, die in Fragen der internationalen Sicherheit und des Menschenrechtsschutzes eigentlich den Sicherheitsrat für zuständig erklärt. Trotzdem setzen die Notrechte die Rechtsordnung nicht außer Kraft; die Rechtsordnung gilt weiter, gleichwohl ohne in der Situation der „humanitären Intervention“ noch etwas *zu bedeuten*, wie man im Anschluss an Agamben formulieren könnte. Genau in einer solchen Konstellation zeigt sich aber der Recht und Gewalt, Norm und Faktum vermengende Charakter des Ausnahmezustandes, über den eine souveräne Macht – im Fall „humanitärer Interventionen“ sind dies in der Regel die militärisch stärksten Staaten der Welt – nach Belieben entscheiden kann.

Agamben trifft mit seiner *kritischen* Intention also durchaus etwas Richtiges. Das Problem ist nur, dass er *jegliches* Recht im Ausnahmezustand konstituiert und damit eine wirkliche Gegenstrategie gegen die Souveränität *als* Gewalt – zumindest im Hier und Jetzt – verunmöglicht, ja im Grunde nur Zuflucht nehmen kann bei einer anderen, einer gänz-

lich ent-setzenden außerweltlichen Gewalt, die das Verhältnis Recht – Gewalt selbst aufzubrechen verstünde: Benjamins „reiner göttlicher Gewalt“. Aber: Man könnte Menschenrechte doch auch als *kosmopolitische*, das heißt *transnationale* und vor allem *politische*, nicht rein humanitäre Rechte verstehen – bei aller Skepsis gegenüber dem bisherigen Diskurs über „cosmopolitan citizenship“ (s. o.). Solche „universalen Rechte“ böten dann einen wirklichen Schutz gegen die *strukturell gewalttätige souveräne Macht*.

## II.5 Erste Zwischenbilanz

Souveränität enthält sowohl im realpolitischen als auch im politikwissenschaftlichen (politiktheoretischen und -philosophischen, International Relations-)Diskurs eine doppelte Bedeutung. Zum einen bezeichnet sie das, was in dieser Arbeit die höchste Entscheidungskraft in einem gegebenen politischen Raum genannt wird. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist dies vor allem der National- und Territorialstaat. Die Geschichte der Souveränitätstheorie zeigt, dass sich diese Autorität in der Gewaltmonopolisierung und -zentralisierung durch den modernen Staat materialisiert; sei es nun, um die Sicherheit (Hobbes) oder die Freiheit (Rousseau) der Staatsbürger zu garantieren. In jedem Fall gehen all diese Ansätze von einem gewaltsamen Naturzustand aus, den der Souverän in einen Rechtszustand überführt. Giorgio Agamben nun zeigt auf, dass die Gewalt damit nicht verschwindet, sondern Rechtsetzung und Rechtsdurchsetzung erst konstitutiv ermöglicht.

Die gewaltsame Pointe der höchsten politischen Entscheidungskraft wurde im Zuge der Völkerrechtsentwicklung immer weiter entschärft. Seit der UN-Charta nach dem verheerenden Zweiten Weltkrieg stehen die souveränen Nationalstaaten in einem Verhältnis „souveräner Gleichheit“ zueinander. Das heißt, sie müssen nach außen – wenigstens normativ – auf ihr *ius ad bellum*, lange das letzte Kennzeichen höchster staatlicher Entscheidungskraft, verzichten.

Damit ist der Formel der „sovereign equality“ ein zweiter Sinn von Souveränität eingeschrieben, nämlich die zu respektierende Autonomie, das *Selbstbestimmungsrecht* partikularer Gemeinwesen. Versteht man Souveränität als ein Recht auf Autonomie, so steht sie *potenziell* in einem positiven Verhältnis zumindest zu *internationaler Demokratie* in dem Sinn, dass die einzelnen Nationen einander als Gleiche, auf gleicher Augenhöhe, mit dem gleichen Recht respektieren, ihre eigenen Geschicke auch selbst in die Hand zu nehmen. Die eigene Freiheit ist damit bedingt (und begrenzt) durch die Freiheit der Anderen.

Betrachtet man hingegen den anderen Bedeutungsgehalt der Souveränität, die höchste politische Entscheidungskompetenz, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zu weltpolitischer Demokratie. Zum Beispiel kann man sich fragen, welche Staaten im Sinne wirklicher militärischer Verfügungsmacht, in der sich das Gewaltmonopol nach außen ausdrückt, eigentlich *effektiv souverän* sind und ob nicht kleinere, schwächere Staaten den Schutz von Führungsmächten wie der USA suchen.

Solche „souveräne Ungleichheit“ gründet nicht allein in der staatlichen Kriegs-Kapazität; vielmehr hat sie ihren Ursprung in komplexen Wechselprozessen zwischen (Zivil-) Gesellschaft und staatlichen Strukturen und der Fähigkeit bestimmter Staaten und/oder Gesellschaften, eine weltpolitische Ordnung herzustellen, an die alle anderen Akteure im Wesentlichen „glauben“ und die nur in bestimmten Fällen mit roher Gewalt durchgesetzt werden muss. Eine Variante der International Relations, der Neogramscianismus, nennt eine solche Konstellation „Hege monie“.

Nun unterstellen vor allem Vertreter des „Global Governance“-Ansatzes allerdings insgesamt eine „Erosion der Souveränität“ im Prozess der „Globalisierung“. Dies betrifft vor allem die bisherige juridische, politische und soziale Fundierung der Souveränität im Nationalstaat. Gerade im Begriff der „Nationalität“ fallen höchste Entscheidungskompetenz (Nation als *vorpolitische Quelle der Gesetze*) und politische (demokratische) Autonomie eines partikularen (und wie auch immer sich definierenden und abgrenzenden) Volkes unauflöslich zusammen.

Dieser Perspektive stellen Verfechter etwa einer „kosmopolitischen Demokratie“ die (normative wie empirische) These einer Transformation des Nationalen zum *Transnationalen* gegenüber (wodurch freilich das Nationale keineswegs verschwinden oder irrelevant werden muss). *Transnationale Politik* bedeutet nicht nur, dass staatliche Strukturen per se zunehmend von nichtstaatlichen Akteuren (NGOs, multinationale Konzernen) herausgefordert, wenn nicht ersetzt werden, sondern zunächst einmal vor allem im Wortsinn ein „Jenseits von national- oder einzelstaatlicher Politik“, in dem etwa die weder einem Bundesstaat noch einem Staatenbund vollständig zuzuordnende EU bereits angekommen ist.

Die Weiterentwicklung transnationaler Impulse zu einem Weltstaat lehnen auch „kosmopolitische Demokratien“ ab. Trotzdem fordern sie ein menschenrechtliches Regelwerk ein, das die (ihrer Ansicht nach ohnehin erodierende) nationalstaatliche Souveränität übersteigt und im Konfliktfall auch brechen kann. Stehen allerdings auf Weltebene keine staatlichen oder quasi-staatlichen (das heißt Gewalt monopolisierenden

und zentralisierenden) Instanzen zur Rechtsdurchsetzung zur Verfügung, ist die Wirksamkeit von „cosmopolitan citizenship“ letztlich von der Rechtsdurchsetzungsmacht der „souverän ungleichen“, stärksten oder hegemonialen Akteure in der Weltpolitik abhängig. Darauf weist etwa die Poststrukturalistin Chantal Mouffe hin, wenn sie vor der „kosmopolitischen Illusion“ warnt.

So gesehen stehen die universalistischen Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zur Souveränität, zumindest zu deren „autonomer“ Dimension. Giorgio Agamben rückt mit seiner „Homo sacer“-These hingegen die Gewalt-Dimension in den Mittelpunkt und identifiziert Recht mit Gewalt, über deren Einsatz im weltweit um sich greifenden Ausnahmezustand oder „Bürgerkrieg“ die Souveräne entscheiden. Dabei bezieht sich die „souveräne Macht“ auf das „nackte Leben“, das jene zugleich produziert, indem sie eine Zone der Ununterschiedenheit von Norm und Faktum schafft und sich in der „Verbannung“, der Aussondierung „nackten Lebens“ diesem als bedingungslose Tötungsmacht gerade *zuwendet*. Insofern stellen die Menschenrechte, wenn sie rein humanitär, unpolitisch und nicht gleichzeitig als Bürgerrechte verstanden werden, nur einen Teil der souveränen „Ausnahme-Beziehung“ dar. Eine Spannung zur Souveränität (in Form des staatlichen Gewaltmonopols) kann nur entstehen, wenn die universellen Menschenrechte *politisiert* werden, m. a. W. wenn es so etwas wie „globale Bürgerrechte“ gäbe. Solche transnationalen oder kosmopolitischen Schutzrechte gegen die Staatsgewalt können aber für Agamben kein Ausweg sein, da der Rekurs auf neue Normen nur einen neuen Kreislauf von rechtsdurchsetzter Gewalt bzw. gewaltdurchsetztem Recht in Gang setzte. Hier ist eine Diskussion über eine *Transnationalisierung* von Demokratie gefragt; ein Prozess, der unter Umständen dabei helfen könnte, ein entsprechendes *effektives* universelles Menschen-Recht zu schaffen (vgl. Kapitel V).

Wenn also Giorgio Agambens (und Walter Benjamins) Rekurs auf eine außerhalb der Rechts- und Gewalt-Verschlungenheit stehende „göttliche Gewalt“ abgelehnt wird, so muss man doch Agambens These ernstnehmen, dass durch die staatliche Gewaltmonopolisierung die Gewalt nicht verschwindet, sondern lediglich auf den durch die Rechtsordnung legitimierten Souverän *übertragen* ist. Idealtypisch sind Menschenrechte immer Schutzrechte gegen die „souveräne Macht“. Moderne Verfassungswirklichkeit – so etwa die des deutschen Grundgesetzes – zeigt, dass auch Nicht-Staatsbürger nicht einfach wie abgesondertes „nacktes Leben“ behandelt werden können. Eine gegensätzliche Behauptung müsste die doch beträchtlichen Unterschiede zwischen demokratischen Verfassungsstaaten und totalitären Diktaturen ignorieren.

