
Immunität und Ansteckung

Roberto Espositos Kritik des Sicherheitsdenkens

Daniel Loick

Todd Haynes' Film [SAFE] (USA 1995) erzählt die Geschichte von Carol White, die in einer US-amerikanischen Vorstadt ein sehr tristes und einsames Leben als Hausfrau führt, bis sie plötzlich an immer stärker werdenden körperlichen (Über-) Reaktionen auf chemische Stoffe und Abgase zu leiden beginnt. Sie bricht beim *Baby shower* einer Freundin und im Waschsalon zusammen oder bekommt im Straßenverkehr keine Luft mehr. Ihre immer schlimmer werdenden Attacken bringen sie dazu, dass sie sich bei verschiedenen Stellen Hilfe sucht, wodurch sie erfährt, dass sie in ihrem Leiden nicht allein ist: „Multiple Chemical Sensitivity“ sei eine „environmental illness“ oder auch „die Krankheit des 20. Jahrhunderts“, die mittlerweile pandemische Ausmaße angenommen habe. Ihr wird geraten, sich von Umwelteinflüssen möglichst fern zu halten und ihren Körper weitestgehend zu „reinigen“, so dass sich Carol letztlich entschließt, in eine Art spirituelles Sanatorium zu ziehen, das in der Wüste liegt und von der Außenwelt abgeschieden ist. Doch auch hier hören ihre Anfälle nicht auf, am Ende bewegt sich Carol nur noch mit einer Sauerstoffflasche umher und bewohnt schließlich ein Porzellan-Iglu, das sie in größtmöglichem Maße vor allen schädlichen Umwelteinflüssen schützen soll. Die letzten Szenen von [SAFE] wirken, als zeigten sie eine surreale Mondlandschaft. Während also der Film die Existenz der Gefahr, der Carol ausgesetzt ist, nicht leugnet, macht er auf eine grundlegende Ironie aufmerksam: Das exzessive Streben nach Sicherheit für das Leben führt letztlich in eine Isolation, die selbst absolut unlebbar ist.

Viele der Überlegungen, die in diesen Artikel eingeflossen sind, wurden angeregt durch Diskussionen im *Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie*.

D. Loick (✉)
Goethe-Universität Frankfurt,
Frankfurt, Deutschland
E-Mail: loick@em.uni-frankfurt.de

1 If You See Something Say Something (Die Angst vor Ansteckung als Pathologie der Immunität)

Ist Haynes' Film zuallererst als eine Metapher auf die Aids-Krise der 80er Jahre zu lesen, kann er doch auch in einem allgemeineren Sinne als Reflexion über das Verhältnis von Leben und Immunität verstanden werden. Die Aufforderung, sich vor Ansteckung zu schützen, ist in *[SAFE]* von der Sexualität gelöst und zu einem universellen Modus der Subjektivierung geworden.¹ Genau diese – spezifisch moderne – Subjektivität hat der italienische Philosoph Roberto Esposito zum Gegenstand einer intensiven Auseinandersetzung gemacht. Vor allem seinen drei thematisch miteinander zusammenhängenden Büchern *Communitas* (1998, dt. 2004), *Immunitas* (2002, dt. 2004) und *Bíos* (2004, engl. 2008), aber auch in mehreren kürzeren Interventionen zu benachbarten Themenbereichen, hat er die politische Grundkonstellation der Moderne als das Verhältnis von Gemeinschaft und Immunität zu dechiffrieren versucht.² Die Gemeinschaft versteht er dabei weder als eine Substanz noch als eine Eigenschaft, die man „haben“ kann, sondern als ein gemeinsames Schuldigsein; denn weil, wie Esposito in Anspielung auf die Gabe-Soziologie von Marcel Mauss ausführt, jede Gabe zugleich eine Verpflichtung beinhaltet, können wir nicht mit anderen zusammen leben, ohne ihnen beständig etwas zu schulden. Jedes Gemeinschaftliche ist so immer zugleich verpflichtend: *munus* ist der lateinische Ausdruck sowohl für Geschenk, als auch für Dienst, Pflicht oder Aufgabe.³ Der Begriff der Immunität bildet den Gegenpol zur Gemeinschaft: Immun ist derjenige, der von diesen Pflichten dispensiert ist (und der somit von der Gemeinschaftlichkeit selbst freigestellt ist). Dies entspricht dem Alltagsverständnis dieses Begriffs: Ein Amtsträger, der Immunität genießt, ist von der juristischen Verantwortung entbunden, die für alle anderen gilt; und wer gegen eine Krankheit immun ist, ist ebenfalls von einer ansonsten allgemeinen Last befreit. Die Immunität, so Esposito, unterbricht so die Zirkulation des Ge-

¹ Vgl. die insgesamt instruktive Besprechung von Setton 2011.

² Gute Überblicke über die Arbeiten Espositos bieten die Aufsätze von Campbell (2008) und Celikates (2008), vgl. auch Espositos eigenen Überblick über seinen theoretischen „Parcours“ (2010c).

³ Dieser Gemeinschaftsbegriff hat subjektphilosophisch freilich weit reichende Konsequenzen, auf die an dieser Stelle nicht in der notwendigen Tiefe eingegangen werden kann. Esposito bezieht sich hier auf die Ethik Simone Weils, die den Menschen nicht von seinen Rechten, sondern von seinen Pflichten her denkt: „Für sich allein betrachtet hat ein Mensch nur Pflichten [...]“ (Weil 2011, S. 7). Esposito schlussfolgert konsequent: „Doch zu sagen, man sei Subjekt einer Pflicht – oder genauer, einer Pflicht unterworfen – heißt, man ist nichts anderes als Subjekt seiner eigenen Enteignung.“ (Esposito 2004b, S. 36).

bens, welche die Gemeinschaft konstituiert, und ist daher strukturell anti-sozial und genuin „undankbar“⁴. Esposito argumentiert nun, dass Kommunität und Immunität zwar Widersprüche sind, sich aber dennoch gegenseitig enthalten, kein Begriff kann ohne den jeweils anderen existieren: Jede Gemeinschaft ist auf immunisierende Prozeduren angewiesen, um sich selbst zu schützen. Er setzt voraus, dass ohne solche elementaren stabilisierenden Schutzmechanismen die Gesellschaft sich unweigerlich dissoziieren, implodieren oder explodieren würde. Der Immunisierungsvorgang ist somit bereits konstitutiv ein „antinomischer“ oder „aporetischer“ Prozess, denn er schützt das Leben (in) der Gemeinschaft, gegen die er gleichzeitig gerichtet ist.

Klingt dies noch wie eine rein strukturlogische Reflexion zur Kategorie der Immunität, wird die politische Brisanz von Espositos Arbeit deutlicher, wenn man seine zeitdiagnostischen Überlegungen hinzuzieht. Der Begriff der Immunität, behauptet er nämlich, sei die „Schlüsselfigur des gesamten Paradigmas der Moderne“⁵. Zeitenössische Emanationen des immunitären Paradigmas sind auf den ersten Blick so unterschiedliche Phänomene wie der Kampf gegen Seuchen, der Kampf gegen die Auslieferung eines ausländischen Staatsoberhauptes, der Kampf gegen Einwanderung, der Kampf gegen Computerviren und, am extremsten, der Kampf gegen den biologischen Terrorismus – all diese Bestrebungen haben gemeinsam, „Schutzreaktionen gegenüber einem Risiko“⁶ zu sein. Dieses Risiko ist das Risiko der Ansteckung, welches die bisherige (Selbst-) Konzeption der eigenen Identität in Frage stellt oder elementar bedroht. Diese Bedrohung ist zwar dem Leben als solchem inhärent – leben ist lebensgefährlich – aber, so lautet Espositos recht plausible Gegenwartsdiagnose, der Sog der Ansteckung wird im Zeitalter der Globalisierung immer akuter: Weltweite Migrationsbewegungen unterlaufen die Fiktion nationaler Homogenität, die Effekte von elektronisch verbreiteten Viren lassen sich nicht mehr lokal begrenzen, der Pluralismus von Rechtsordnungen (verbunden mit den von einigen Ländern bereits eingeführten neuen kosmopolitischen juristischen Modellen, die es ermöglichen, Menschenrechtsverletzungen überall zur Anklage zu bringen, unabhängig vom Ort des Verbrechens oder der Staatsangehörigkeit von Tätern oder Opfern) macht es immer schwieriger, Amtsträger vor allgemeinen straf- oder zivilrechtlichen Ansprüchen zu schützen, und *last but not least* ist auch die buchstäbliche Kontamination mit Seuchen oder anderen Krankheiten in der global vernetzten Welt viel akuter als jemals zuvor (so dass es kein Wunder ist,

⁴ Esposito 2004b, S. 13.

⁵ Esposito 2004a, S. 25.

⁶ Esposito 2004b, S. 7.

dass man auf den Straßen internationaler Städte immer häufiger und immer mehr Menschen mit Atemmasken und Schutz-Handschuhen sieht).⁷

Während also der Nexus von Kommunität und Immunität ein konstitutiver ist – keine Gemeinschaft ohne Immunisierung und umgekehrt – ist es doch eine genuin geschichtlich-politische Frage, wie eine konkrete Gemeinschaft diesen Zusammenhang genau ausagiert. Erst in der Moderne, argumentiert Esposito, ist der Begriff der Immunität zu einem zentralen politischen Paradigma geworden, dem andere Gemeinschaftsfunktionen radikal untergeordnet werden. Hierfür bietet er eine Reihe von Erklärungen an, deren wichtigste zum einen die privative Struktur des römischen Rechts, zum anderen die Entstehung der Biopolitik ist.⁸ Die gesellschaftliche Hintergrundentwicklung, die beiden Prozessen zugrunde liegt und

⁷ Eine solche Angst vor einer weltweiten Pandemie – die ja medial in den letzten zehn Jahren immer wieder anlässlich realer, befürchteter oder imaginierter Pandemien wie Aids, SARS, Vogel- oder Schweinegrippe bedient wurde – zeigt sehr gut Steven Soderberghs Hollywood-Blockbuster *Contagion* (USA 2011): Ausgelöst durch eine einzige Tier-zu-Mensch-Übertragung eines tödlichen Virus im chinesischen Macau verbreitet sich die Krankheit so rasant, dass zwei Wochen später acht Millionen Menschen auf der ganzen Welt infiziert sind. Der höchst erfolgreiche Film zeigt eine Krise der Immunität, für deren Lösung er eine verstärkte Bekämpfung von Heterogenität propagiert: „Don't talk to anyone. Don't touch anyone.“ – Dem entspricht auch die Aufforderung, die nach den Terroranschlägen vom 11. September überall in US-amerikanischen U-Bahnen zu lesen ist, alles Ungewöhnliche oder Fremde als Bedrohung zu interpretieren und umgehend zu melden: „If you see something say something“.

⁸ Eine weitere Erklärung findet sich in Espositos kurzem Aufsatz *Biopolitik und Philosophie*. Hier macht er das Zerbrechen „natürlicher“ bzw. religiöser Schutzmechanismen durch die Säkularisierung in der Neuzeit – also noch vor Entstehung der Biopolitik – dafür verantwortlich, dass der Mensch in stärkerem Maße als zuvor lebensbedrohlichen Gefahren exponiert ist, so dass neue Immunisierungsprozesse auf den Plan treten konnten, für die vor allem der Name Hobbes' steht: „Das Bedürfnis nach Heilserzählungen (wie es zum Beispiel der Gesellschaftsvertrag war) wäre demzufolge zu einem Zeitpunkt entstanden und fortan immer dringender geworden, als jene symbolische Hülle, die das Erleben des Menschen bis dahin geschützt hatte, zu zerfallen begann: nämlich eine transzendente, theologisch begründete Weltanschauung. Mit dem Verlust dieser natürlichen, im Gemeinsinn verwurzelten Abwehrmechanismen dieser ursprünglichen immunisierenden Umhüllung, stellte sich somit das Bedürfnis nach einem neuen – diesmal jedoch künstlichen – Dispositiv ein, um das menschliche Leben vor immer untragbareren – etwa Bürgerkriegen oder feindlichen Invasionen – zu schützen.“ (Esposito 2010b, S. 12) – Um die provokativen Implikationen dieser Analyse noch einmal deutlich auszubuchstabieren: Für Esposito hat Hobbes gerade nicht die Menschen aus dem individualistischen Naturzustand in die staatliche Gemeinschaft geführt, sondern genau umgekehrt aus der natürlichen Gemeinschaft in den individualistischen Staatszustand. Die Angst vor der tödlichen Bedrohung, die bei Hobbes zum Gesellschaftsvertrag führt, ist die Angst vor der Gemeinschaft, denn: „Die Gemeinschaft trägt eine Todesgabe in sich.“ (Esposito 2004a, S. 26).

sie beschleunigt, scheint Esposito dabei in der Durchsetzung des Kapitalismus zu sehen. Dem Kapitalismus korrespondiert eine spezifische Subjektivität, der die unbedingte Dankbarkeit, zu welcher die kommunitäre Gabe auffordert, untragbar geworden ist und dessen wichtigste psychische Stütze darum die Angst vor Ansteckung mit Gemeinschaftlichkeit ist:

Die Individuen werden erst dann wirklich modern [...], wenn sie präventiv von der ‚Schuld‘ befreit sind, die sie aneinander bindet. Wenn sie freigestellt, entlastet, entbunden sind von jenem Kontakt, der ihre Identität bedroht, indem er sie dem möglichen Konflikt mit ihrem Nächsten aussetzt. Der Ansteckung der Relation. (Esposito 2004a, S. 26.)

Weil der moderne Mensch (der, könnte man vielleicht sagen, *homo oeconomicus*) jede Leistung an einen Preis knüpft, sind ihm die Schulden, die er den Anderen und der Gemeinschaft gegenüber durch die von ihnen empfangenen Gaben hat, und der Konflikt, den die Relation zu den Anderen unweigerlich mit sich bringt, eine Zumutung geworden. Das immunitäre Paradigma erlaubt es den Einzelnen, sich von dieser Bürde der Gemeinschaft zu entlasten, indem es das primordiale *munus* suspendiert. So kann entstehen, was Marx als Aggregat isolierter Monaden beschrieben hat: eine Gesellschaft, die paradoxerweise gerade durch die Absonderung des Menschen vom Menschen und vom Gemeinwesen zusammengehalten wird und die daher eminent antigesellschaftlich ist.⁹ Esposito formuliert das so: „Sie leben *im* und *durch* den Verzicht aufs Zusammenleben.“¹⁰

Das zentrale Vehikel dieser immunitären Dispensierung von der Bürde der Gemeinschaft ist das römische Recht, das Esposito mit Bezug auf unterschiedliche Theoretikerinnen und Theoretiker, vor allem Simone Weil, René Girard und Niklas Luhmann, als strukturell privativ beschreibt. Das Recht erlaubt es den Einzelnen, sich vom Rechtfertigungs- und Reziprozitätsdruck seitens der Anderen zu befreien und sich – im Rahmen des Legalen – auf die Verfolgung rein egoistischer Willkürinteressen zu beschränken. Daher ist das (römische) Recht nicht bloß zufällig, sondern seiner Struktur nach privativ: Die Rechtssubjektivität bildet einen Schutzwall, hinter der die Menschen von den Anforderungen, Meinungen oder Interessen der Gemeinschaft oder der anderen Gemeinschaftsmitglieder unbeeindruckt ihre eigenen Präferenzen ausbilden und umsetzen können, ohne dafür eine Begründung angeben zu müssen. Der Begriff der Person, der seit Rom einen der zentra-

⁹ Vgl. exemplarisch Marx 1977.

¹⁰ Esposito 2004a, S. 28 – Diese privative und somit antikommunitäre Struktur der Immunität führt Esposito im zweiten Kapitel von *Bios* anhand der modernen Grundkategorien Souveränität, Eigentum und Freiheit weiter aus, vgl. Esposito 2008.

len Grundbegriffe des Rechts, aber auch der Philosophie und der Theologie bildet, leitet sich etymologisch vom Begriff der Maske ab; aus der monadischen Struktur des Rechts folgt, dass die einzelnen Gesellschaftsmitglieder einander als opake, undurchsichtige Akteure mit vordergründig rein strategischen Zielsetzungen begegnen.¹¹ Recht schützt damit vor etwas, das die Gemeinschaft wesentlich konstituiert, das gemeinsame *munus*. Dasjenige, das als bedrohlich wahrgenommen wird, ist die Relation, die Kontamination der eigenen Identität durch die Alterität der Anderen. Hier ist bereits der ironische Charakter der Rechtsstruktur angedeutet: Das Recht ermöglicht ein Zusammenleben zwischen den Menschen durch Ausschluss eines potentiell destruktiven Konflikts, aber auf eine selbst antisoziale Weise. Dies wird noch dadurch verschärft, dass das Recht seinem Ursprung nach ungleich und hierarchisch ist; es ist als Eigenrecht originär Vorrecht: Es immunisiert, indem es eingrenzt und Andere von etwas ausgrenzt. So konnte im alten Rom nicht jeder eine Rechtsperson werden, Rechtsperson zu sein ist immer ein Privileg, das beispielsweise Sklaven, Frauen und Kinder ausschließt, die auf diese Weise den Sachen (*res*) angenähert werden.

Obwohl die Immunisierungslogik also schon seit der Römischen Antike Teil des Rechts war, wird dieser Aspekt in der Moderne besonders akut. Dies kann man sich vielleicht so erklären, dass die isolierenden Effekte des Rechts unter den naturwüchsigen und familialen Gemeinschaftsformen des Feudalismus noch einigermaßen eingehegt waren, sich aber durch die ungeheuren Desintegrationstendenzen des aufkommenden Kapitalismus ungehindert Bahn brechen konnten. In diesem Zusammenhang kann auch der zweite wichtige Aspekt der modernen Immunitätslogik verstanden werden. Denn der entstehende Kapitalismus geht nicht nur mit einer bestimmten (bürgerlichen) Rechtsstruktur einher, sondern mit einer spezifischen, nicht mehr rein repressiven, sondern produktiven Form der gesellschaftlichen Machtausübung. Esposito übernimmt Michel Foucaults Analysen zur Biopolitik, wonach sich im 18. und 19. Jahrhundert in Europa ein neuer Macht-Typus herausgebildet hat, in dessen Mittelpunkt das Leben der Bevölkerung steht. Aufgrund neuer wissenschaftlicher, technologischer und politischer Möglichkeiten wird auch die Biologie immer mehr zum Zielobjekt „eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen“¹² mit dem Ziel etwa der Steigerung des Gesundheitsniveaus und anderer vitaler Funktionen. Die Sexualität rückt für Foucault so in das Zentrum des politischen Kalküls, um auf diese Weise Zugang zu den produktiven und regenerativen Prozessen der Bevölkerung zu erlangen. Zwar sind der Tod und das Töten weiterhin Teil des Maßnahmenregisters der politischen Akteu-

¹¹ Zum Begriff der Person vgl. Esposito 2010a.

¹² Foucault 1983, S. 166.

re, aber nur dann, wenn sie auf einer höheren Stufe der Erhaltung des Lebens dienen.¹³ So ist Foucaults berühmte Formel zu verstehen, wonach die ältere Macht des Souveräns „sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*“ in der Biomacht abgelöst wurde „von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“¹⁴. Für Esposito ist die Entstehung der Biopolitik daher auf spezifische Weise mit der Ausprägung des immunitären Paradigmas verbunden: Weil die Biopolitik nicht mehr zentral eine Politik über den Tod, sondern eine über das Leben ist, sieht sie die Infektion des Lebens als ihre größte Gefahr. Nicht die Souveränitätsmacht des Mittelalters, sondern erst die moderne Biomacht reguliert das Leben, um es zu beschützen. Der juridische, der medizinische und der politische Immunisierungsdiskurs kreuzen sich so zu einem fundierenden neuen Paradigma des gesellschaftlich Imaginären.

2 Schurke, der ich bin. Die Ironie der Pharmazie

Esposito gibt der These von der biopolitischen Verfasstheit der Moderne eine andere Wendung als seine beiden prominenteren italienischen Kollegen, Antonio Negri und Giorgio Agamben. Während Negri eher die produktiven¹⁵, Agamben eher die destruktiven Tendenzen¹⁶ der Einschreibung des Lebens in die Politik betont, versucht Esposito den Umschlag vom Schutz zur Negation des Lebens mittels des Konzepts des *pharmakon* zu verstehen. Denn die Pointe von Espositos Position ist, dass die immunitäre Prozedur das Leben auf eine ganz bestimmte Weise schützt, nämlich nicht durch eine reinhaltende Hygiene oder den prophylaktischen oder reaktiven Ausschluss des Gefährlichen, sondern durch seine neutralisierende Hereinnahme in den Gemeinschaftskörper. Die Immunisierung der Gemeinschaft erfolgt pharmakologisch, wobei das *pharmakon* (wie etwa bei einer Impfung) die Bedrohung nachahmt oder vertritt.¹⁷ Die homöopathische Weisheit, wonach kör-

¹³ Zentral ist für Foucault in diesem Zusammenhang der Rassismus, dessen Einzug in die Funktionsweise der Staatsapparate mit der Entstehung der Biopolitik eng verbunden ist. Der Rassismus verbindet deren positives, produktives Prinzip mit der negativen, destruktiven Kehrseite der Thanatopolitik, indem er die Bedrohung des Lebens biologisiert, vgl. Foucault 1999, S. 296 ff.

¹⁴ Foucault 1983, S. 165.

¹⁵ Vgl. Hardt und Negri 2002.

¹⁶ Vgl. Agamben 2002.

¹⁷ Jacques Derrida hat die „gegensätzlichen Bedeutungen ein und desselben Wortes“ (Derrida 1995, S. 110) *pharmakon* zurück bis zu Platons Dialog über die *Nomoi* verfolgt. Von Platon wird das *pharmakon* als „künstlich“ und somit als lebensfeindlich abgelehnt. Genau dies problematisiert hier Derrida, der das *pharmakon* als die Schrift identifiziert.

perliche Leiden nicht mit ihrem Gegenteil – etwa Hitze durch Kälte und umgekehrt – sondern vielmehr Gleiches mit Gleichem zu kurieren sei, hat bereits in der frühen Neuzeit Paracelsus formuliert: Gegen ein bestimmtes Gift hilft, nur in anderen, erträglichen Dosierungen, das Gift selbst. Für Esposito geht in dieser Zeit das ärztliche Wissen mit der politischen Theorie eine spezifische Verbindung ein, so dass die pharmakologisch-homöopathische Rationalität zum Prinzip der Immunisierung wird.¹⁸ Dem immunitären Mechanismus ist somit eine Opferlogik zu eigen, er schützt das Leben, indem er (etwas vom) Leben opfert. Am deutlichsten lässt sich die pharmakologische Dimension der immunisierenden Prozedur am Recht aufzeigen: Das Recht ersetzt und unterdrückt – ersetzt, indem es unterdrückt – die vor-aufklärerischen Opferrituale der Rache durch die rationale Form der Vergeltung. Doch dabei bekämpft es die Gewalt selbst durch Gewalt, es nimmt in das Gemeinwesen herein, was es gerade herausdrängen will, es schließt durch Einschluss aus.¹⁹ Durch diese Figur des einschließenden Ausschlusses gelingt es Esposito, die jeweiligen Blickwinkel von Agamben und Negri schlüssig miteinander zu verbinden; Foucaults Biopolitik-Begriff wäre demzufolge so zu verstehen, dass sich die produktive, lebenssteigernde und -fördernde Dimension der Biopolitik nicht einfach durch unmittelbare Anreize oder die Beseitigung lebenshemmender Blockaden entfaltet, sondern eben durch die Hereinnahme ihrer irreduziblen thanatopolitischen Kehrseite: die paradoxe Bewegung eines Schutzes des Lebens durch Negation des Lebens.²⁰

Esposito schließt mit dieser Gedankenfigur an die späteren Arbeiten Jacques Derridas an. Derrida benennt den suizidalen oder auto-destruktiven Aspekt der Immunität mit dem Begriff der „Auto-Immunität“. Emblematisch ist für ihn das so genannte „algerische Ereignis“ von 1992, das er in *Schurken* schildert: Aus Angst vor dem Wahlsieg einer islamischen anti-demokratischen Partei werden die demokratischen Wahlen von den Demokraten selbst unterbrochen.²¹ Weitere Beispiele sind im politischen Tagesgeschäft natürlich schnell zu finden, vor allem mit der Reaktion der USA auf die Anschläge vom 11. Sept. 2001 hat man da leichtes Spiel: Im Zuge des *war on terror* werden genau die demokratischen Grundrechte ausgehebelt, die der Staat zu verteidigen beansprucht; mehr noch: für Derrida sind bereits die Anschläge selbst – auf amerikanischem *homeland*, mittels amerikanischer Flug-

¹⁸ Vgl. vor allem Esposito 2004b, S. 175.

¹⁹ Vgl. Esposito 2004b, S. 61; vgl. zur Ironie des Verhältnisses von Recht und Gewalt ferner Loick 2012.

²⁰ Die immunitäre Prozedur, schreibt Esposito, „kann das Leben nur verlängern, indem sie ihm fortwährend den Tod zu kosten gibt.“ (2004b, S. 16).

²¹ Vgl. Derrida 2006, S. 50 ff.

zeuge durchgeführt und gegen amerikanische Gebäude gerichtet (im Zeitalter der tele-technologischen Vernunft ist es nicht möglich, seine Feinde von den eigenen Ressourcen vollständig auszuschließen) – Ausdruck einer solchen suizidalen Auto-Immunität.²² (Es hat sich eingebürgert, die Beispiele für solche Dynamiken aus der Innen- und Außenpolitik der USA zu beziehen. Angesichts der Dramatik des Anti-Terrors-Kampfs ist dies naheliegend, wirkt aber auch schnell klischeehaft. Dabei lassen sich auch in der deutschen Politik zahlreiche Beispiele finden; sie reichen von allgemeinen Strukturmerkmalen jedes Rechtsstaates, wie etwa die Tatsache, dass ausgerechnet die Polizei als Gesetzeshüter selbst zu extralegalen Verselbständigungen und zu Gesetzesbrüchen neigt, oder dass Verbrecher/innen regelmäßig gewalttätiger und verbrecherischer aus dem Gefängnis herauskommen als sie reingegangen sind, bis hin zu tagesaktuellen Beispielen wie die Diskussionen um ein NPD-Verbotsverfahren, bei dem sich herausstellt, dass der Verfassungsschutz die Verfassung so sehr schützt, dass es unmöglich geworden ist, eine verfassungsfeindliche Partei zu verbieten – weil deren Funktionäre selbst vom Staat bezahlt werden.) Der Titel *Schurken* spielt an auf die Rhetorik des damaligen US-Präsidenten Bush, der einige unliebsame Staaten als „Schurkenstaaten“ etikettierte. Effekt solcher rhetorischer Strategien – die ja alle möglichen Diskurse über Fragen der ‚Sicherheit‘²³ orchestrieren – ist die Vorstellung von einer klaren Trennung zwischen solchen Staaten, die auf vorgeblich universellen Werten wie Rechtsstaatlichkeit und Demokratie aufgebaut sind, und eben den Schurkenstaaten, denen diese normative Auszeichnung fehlt. Derridas Einsatz ist die Frage, welche Bedingungen jemanden ermächtigen, eine solche Diagnose selbst dann erfolgreich hegemoniefähig zu machen, wenn die als Schurkenstaaten identifizierten Staaten keine vorherige Verletzung etwa internationalen Rechts begangen haben.

Aber wer hat eigentlich das Recht, Recht zu geben oder das Recht zu nehmen, sich das Recht zu geben, zuzuschreiben und in souveräner Weise Recht zu setzen? Es souverän aufzuheben? (Derrida 2006, S. 7.)

Das Recht, sich das Recht zu geben, kann nicht selbst rechtsförmig sein, es hat seinen Grund in einer außer- oder vorrechtlichen Gewalt. Der Akt, das Recht sich selbst zuzuschreiben und die Schurkenstaaten aus dem Bereich legitimer Herrschaft performativ auszuschließen, ist selbst lediglich ermöglicht durch Indienst-

²² Vgl. Derrida 2004.

²³ Es ist in diesem Kontext bedeutsam, dass für Foucault die Entstehung der Biopolitik eng mit der Entwicklung des Sicherheitsdispositivs verknüpft ist. Für einen Überblick über aktuelle Diskussionen im Anschluss an Foucault vgl. den Sammelband von Purtschert et al. 2008, darin insbesondere den Beitrag von Alex Demirović.

nahme eben jener nicht rechtsförmig strukturierten Gewalt, derer sich zu bedienen den Schurkenstaaten vorgeworfen wird:

Es gibt also nur Schurkenstaaten, *in potentia* oder *in actu*. Der Staat ist schurkisch. Es gibt immer mehr Schurkenstaaten, als man denkt. (Derrida 2006, S. 144.)

Die Dekonstruktion zielt hier also auf die Prekarisierung des Gegensatzes von Freund und Feind, genauer gesagt: auf den Skandal ihrer Nicht-Opposition.

Aus Derridas und Espositos Überlegungen zur Rationalität der Immunisierung lassen sich zwei wichtige Schlussfolgerungen ziehen. Erstens ist die Logik der Immunisierung ironisch: Ausgerechnet die Mittel, welche die Gemeinschaft absichern sollten, werden selbst zu einer Bedrohung. Auf diese Weise wird immer dasjenige, was geschützt werden soll, an sein Gegenteil gebunden: die Kommunität an die Immunität, die Gewaltfreiheit an die Gewalt, die Medizin an die Krankheit, die Demokratie an die Despotie, das Leben an den Tod. Im römisch-katholischen Denken, das ja mit der Entwicklung und Verbreitung des römischen Rechts eng verknüpft ist, entspricht dies der Idee des *katéchon*, eines Aufhalters, der sowohl die drohende Apokalypse, so aber eben auch die messianische Zeit verhindert. Zweitens ist sie jedoch auch auto-destruktiv: Die Gewalt, die nur in homöopathischer Dosierung die Zerstörung oder das Zerfließen der Gemeinschaft aufhalten sollte, neigt zu einer Verselbständigung und droht so, zur gesellschaftlichen Dominante zu werden. Die Analogie ist hier die Überreaktion in der Auto-Immunerkrankung, bei der die Antikörper den eigenen Körper anzugreifen beginnen. Der extremste Kulminationspunkt dieser Dynamik, bei der der Schutz selbst destruktiv wird, ist für Esposito der Nationalsozialismus, dessen gesamte Rhetorik um den Schutz des eigenen „Volkes“ zentriert war und der aus dieser völkischen Logik der Homogenität heraus die Juden als feindliche Elemente identifizierte (und sie wie „Ungeziefer“ vernichtete) und so das Gewebe der Gemeinschaft vollständig zerstörte; in dem sich selbst noch die Ärzte in Mörder verwandelten.²⁴ Dieser „Abwehr-Exzess“²⁵ ist aber eben der Struktur der Immunisierung selbst irreduzibel eingeschrieben, er entspricht ihrer eigenen Rationalität: „Indem es gegen alles vorgeht, was es ‚sieht‘, ist es

²⁴ Esposito legt Wert auf die Feststellung der welthistorischen Einmaligkeit des deutschen Nationalsozialismus (vgl. Esposito 2010b, S. 18, zur ausführlicheren Auseinandersetzung Espositos mit der Biopolitik im Nationalsozialismus vgl. ferner Esposito 2008, Kap. 3). Damit will er sich selbst immunisieren, und zwar gegen die Relativismus-Vorwürfe, denen sich vor allem Giorgio Agamben mit seinen in der Tat hyperbolischen Ausführungen zum „Lager als *nómos* der Moderne“ ausgesetzt sah. Er ist sich mit Agamben (und mit vielen anderen kritischen Theoretiker/innen, wie z. B. Adorno und Horkheimer) aber einig darin, dass der Nationalsozialismus kein „Zivilisationsbruch“ war, sondern sich in eine spezifische Kontinuität einschreibt, die bis heute nicht abgebrochen ist.

²⁵ Esposito 2004b, S. 228.

natürlich dazu getrieben, *zuallererst* gegen sich selbst vorzugehen.“²⁶ Politisch heißt das, dass der Wunsch nach einer nicht-katastrophalen biopolitischen Normalität oder nach einem rechtlichen *status quo ante* (zurück zu den Rechtskategorien der bürgerlichen Gesellschaft vor dem Nationalsozialismus, „als wäre nichts gewesen“) illusorisch ist, da der fundamentalen politischen Rationalität des Abendlandes eine exzessive Disposition (die Agamben mit Schmitt als „Ausnahmезustand“ versteht) grundsätzlich latent ist. Und in der Tat, so legen sowohl Derrida als auch Esposito nahe, erleben wir heute eine verheerende Krise der (Auto-) Immunität, deren Konsequenzen für die Gemeinschaft ruinös und für die Einzelnen potentiell letal sind.

3 Eine Kur für Carol. Gibt es eine nicht-auto-destruktive kommunitäre Immunität?

Es drängt sich angesichts des strukturellen (oder „sozial-ontologischen“) Status solcher Beschreibungen freilich das Problem möglicher Alternativen und konkreter politischer Perspektiven auf. Espositos zentrale Frage lautet dementsprechend: „Wie die Immunisierung des Lebens angreifen, ohne sie in ein Werk des Todes zu übersetzen?“²⁷ Und an anderer Stelle formuliert er:

Ist an irgendeinem Punkt des dialektischen Zirkels von Schutz und Negation des Lebens eine Unterbrechung – oder wenigstens eine Problematisierung – zu denken? Lässt das Leben sich in einer anderen Form als der des negativen Schutzes bewahren? (Esposito 2004b, S. 26.)

Wenn es, wie Esposito ebenso wie Derrida ja behauptet hatten, eine Gemeinschaft ohne Immunität, ohne Sicherheit und Schutz, nicht geben kann (und auch nicht geben sollte), da der Nexus von Kommunität und Immunität ein struktureller ist, kann die Antwort auf diese Fragen freilich nicht unmittelbar positiv ausfallen. Wir können aus diesem Zusammenhang nicht einfach herausspringen, wir können unsere Angst vor Ansteckung nicht einfach ablegen oder uns entscheiden, Fragen der Sicherheit einfach nicht so ernst zu nehmen²⁸ – denn tatsächlich wäre ein Leben ganz ohne Immunität unlebbar. Esposito geht es daher nicht um die Auflösung dieses fundamentalen Zusammenhangs, sondern zunächst „um die Vertiefung seines inneren Widerspruchs“²⁹, das heißt um eine philosophisch-theoretische Durch-

²⁶ Esposito 2004b, S. 231.

²⁷ Esposito 2004a, S. 35.

²⁸ Für eine interessante, radikale Kritik des Konzepts der Sicherheit vgl. dennoch Neocleous 2008.

²⁹ Esposito 2004b, S. 26.

Sicherheit versus Freiheit

Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?

Voigt, R. (Hrsg.)

2012, XII, 291 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-18643-6