

Gnosis und Globalisierung

Auch wenn es vielleicht immer noch keine angemessene Theorie der Globalisierung gibt, so kann sich zumindest jeder etwas vorstellen unter dem Phänomen, das man Globalisierung nennt, und kann darüber hinaus auf eine Reihe von Erfahrungen verweisen, die auf die eine oder andere Weise etwas mit einer globalisierten Welt zu tun haben oder wenigstens mit der Vorstellung, die wir uns von einer solchen machen. Daß wir in einer *globalisierten Welt* leben, kann man beinahe täglich hören, obwohl eine diese tautologische Formulierung skeptisch machen müßte, mit der das Globale, das mit dem Wort *Welt* bezeichnet ist, durch das Attribut der *Globalität*, das dieser Welt nun zukommen soll, noch einmal verdoppelt wird. So als würde es sich tatsächlich um zwei Welten handeln, von denen sich eine auf den Weg gemacht hat, mit der anderen deckungsgleich zu werden.¹ So schwer das gegenwärtige Phänomen der Globalisierung im einzelnen auch zu beschreiben sein mag, so sehr kommt es uns inzwischen doch vertraut vor. Bei dem historischen Problemkomplex der Gnosis verhält sich das selbstverständlich anders, da es sich um ein Phänomen der Spätantike handelt, von dem allerdings Hans Blumenberg in seinem 1966 erstmals erschienenen Buch *Die Legitimität der Neuzeit* gesagt hat, daß es bis in die Neuzeit hinein die größte Herausforderung für die »abendländische Welt« darstellte.² Diese Herausforderung, und das ist der Grund für die ungewöhnliche Verbindung zweier Themen, die historisch gesehen sehr weit auseinanderliegen, ist jedoch möglicherweise nicht, wie Blumenberg glaubte, mit der Neuzeit endgültig beantwortet, sondern stellt sich unter den Bedingungen eben jener Globalisierung neu.

Mit dem historischen Problemkomplex der Gnosis ist dabei im Anschluß an die Arbeiten von Henri-Charles Puech zunächst einmal eine Reihe von sehr unterschiedlichen religiösen Strömungen der Spätantike gemeint, die sich jedoch in der gemeinsamen Hinsicht als gnostisch bezeichnen lassen, insofern es sich um die Artikulation einer negativen Welterfahrung handelt, die zu einer radikalen »Dissoziation von Ich und *kosmos*« geführt hat und damit zwangsläufig zu einem unaufhebbaren Dualismus.³ Wenn im folgenden von Gnosis die Rede ist, geht es deshalb in erster Linie um ein spezifisches Element gnostischer Systeme, das insofern einen vollständigen Bruch mit dem antiken Denken des Kosmos darstellt, als die Frage nach der *conditio humana* auf eine fundamentale Weise getrennt wird von den Bedingungen, unter denen der Mensch in der

Welt lebt. Die Fremdheitserfahrung, die sich in diesem gnostischen Element artikuliert, führt daher, wie Henri-Charles Puech gesagt hat, nicht nur zu einem skeptischen oder stoischen Weltverhältnis, sondern zur Entdeckung eines »Seins-außerhalb-der-Welt«,⁴ auf das sich die gnostischen Lehren als *conditio humana* beziehen. Dieser vollständige Bruch mit dem antiken Denken des Kosmos stellt bis heute für eine ganze Reihe von Denkern das eigentliche Faszinosum der Gnosis dar, wenn etwa Peter Sloterdijk angesichts wiederholter Konjunkturen dieser Gnosis-Faszination über den »Einbruch von skandalösen und doch plausiblen Gegenwahrheiten ins abendländische Gedächtnis« spricht.⁵ Schon Odo Marquard hat in dieser wiederkehrenden Faszination ein »gnostisches Rezidiv« im Sinne einer die Neuzeit stets begleitenden Gegenneuzeit gesehen.⁶

Dieses gnostische Gegengedächtnis, das mit dem historischen Problemkomplex der Gnosis im Ausgang von der Spätantike verbunden wird, stellt immer auch eine Gegengeschichte zu jener historischen Dialektik der griechisch-römischen und der christlichen Welt dar, aus der über einen Zeitraum von Jahrhunderten hinweg die Gestalt des modernen Staates hervorgegangen ist. Wenn Hans Blumenberg in seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit* die Bedingungen nennt, unter denen die gnostische Drohung einer radikalen Fremdheitserfahrung abgewendet ist, dann umfassen diese Bedingungen letztendlich auch die Entstehungsgeschichte des modernen Staates als das grundlegende Welt- und Selbstverhältnis der Neuzeit. Den Problemkomplex der Gnosis mit dem gegenwärtigen Prozeß der Globalisierung in Zusammenhang zu bringen, bedeutet daher zunächst einmal, die Frage zu stellen, ob mit dem, was man Globalisierung nennt, die Bedingungen, unter denen die gnostische Drohung abgewendet ist, nicht tatsächlich unterminiert werden. Denn das Paradox, das sich in der Formulierung von einer *globalisierten Welt* andeutet, könnte darin bestehen, daß es sich bei dem Prozeß der Globalisierung nicht um eine gesteigerte Erschließung von Welt handelt, sondern um eine Aufzehrung eben jenes Weltverhältnisses, mit dem nach Blumenberg die Neuzeit die gnostische Fremdheitserfahrung erfolgreich überwunden hat.⁷ *Globalität* und *Welt* wären dann keineswegs bloß zwei unterschiedliche Namen für die gleiche Sache, sondern zwei divergierende Weltverständnisse, die sich gegenseitig ausschließen und deren Ausschluß von den Bedingungen des neuzeitlichen Weltbegriffs her nicht mehr gelöst werden kann. Der gnostische Bruch würde dann genau in dem Moment erneut zu einer historischen Erfahrung werden, in dem die Bedingungen seiner Abwehr im Prozeß der Globalisierung unmöglich geworden sind, weil es sich um einen Aufzehrungsprozeß handelt, der ebenso die Entstehungsbedingungen des modernen Staates selbst aufzehrt.⁸

I. Eine ganze Reihe von Theoretikern hat die zentrale Rolle der historischen Dialektik zwischen der griechisch-römischen und der christlichen Welt für die Entwicklung des modernen Staates untersucht und sich die Frage gestellt, inwie-

fern sich das antike Denken der Souveränität grundsätzlich von dem modernen unterscheidet und warum dementsprechend die politische Philosophie seit der Neuzeit ein anderes Vokabular erfinden mußte, um diese Souveränität beschreiben zu können. Von diesen Theoretikern will ich nur Michel Foucault erwähnen, der die neue Form des Politischen, die sich seit dem Eintritt des Christentums in den politischen Raum des Staates und den damit verbundenen Techniken der Machtausübung ausgebildet hat, als »pastorale Modalität der Macht«⁹ analysiert hat. Foucault hat diesen Machttypus des Pastorats anhand des Bildes vom Hirten und der Herde entfaltet, bei dem der Hirte nicht nur für die Herde, ihren Bestand und ihr Wohlergehen, Sorge zu tragen hat, sondern darüber hinaus auch bereit sein muß, sich für die Herde zu opfern, und das unter Umständen sogar nur für ein einzelnes Herdentier. Seine Sorge und seine Verantwortlichkeit bezieht sich also nicht nur auf die Gesamtheit der Herde, sondern auch auf jedes einzelne Tier dieser Herde. Die paradoxe Umkehrung des Opfers, die dieses Bild beschreibt, ist ebenfalls Gegenstand einer intensiven Forschung gewesen, und die Art und Weise der Individualisierung, die von dieser Sorge ausgeht, ist vielfach als Entdeckung der Individualität des Menschen gedeutet oder mißdeutet worden. Jedenfalls hätte sich in der Antike mit diesem Bild nicht die Figur des Souveräns beschreiben lassen, selbst wenn der antike Souverän zuweilen Züge eines Hirten haben kann, so ist dies jedoch nicht sein hervorstechendes Merkmal. Der pastorale Machttypus entwickelt sich jenseits des Gesetzes und der Überzeugungen, also jenseits von Befehl und Rhetorik, die nicht ausreichen, um das zu leisten, worauf das Pastorat abzielt. Denn die Seelenführung der Menschen, die Regierung der Herzen und die Leitung des Gewissens, all diese Formen des Pastorats basieren nicht auf einem Katalog von Gesetzen, sondern müssen jenseits des Juridischen auf eine Art und Weise zu den aller kleinsten Details vordringen, so daß zwischen dem Hirten und jedem einzelnen Herdentier eine direkte Abhängigkeitsbeziehung entsteht. Im Unterschied zur Gesetzesmacht handelt es sich beim Pastorat folglich um eine Macht, die jeden Einzelnen als genau diesen Einzelnen anrufen muß. Zugleich muß die pastorale Macht ebenfalls sicherstellen, daß es ein gemeinsames Verhalten der Herde gibt, die sich schließlich als Kollektiv begreifen und als solches agieren können muß. Einerseits ist die Geschichte des Pastorats deshalb eng verknüpft mit der Geschichte des modernen Subjekts, andererseits mit der Geschichte der Kollektivierung dieses Subjekts, ein grundlegendes Problem, das spätestens seit Thomas Hobbes die politische Theorie beschäftigt hat, wenn dieser sich im *Leviathan* darüber Gedanken macht, welche Bilder vom Staat zirkulieren dürfen, damit sich eine Menge von Individuen in einer »imaginären Gemeinschaft«¹⁰ wiedererkennen kann. Foucault hat die Geschichte des Pastorats mit all ihren historischen Transformationen in eine Kunst des Regierens, in eine *gouvernementalité*,¹¹ bis in die Gegenwart hinein verfolgt, also bis zur Ausbildung einer Kontrollge-

sellschaft, die sich auf Vorsorge und Prävention stützt und die mittels Sicherheitsdispositiven und Normalisierungsverfahren unmittelbar das gesamte Leben der Bevölkerung regiert und daher nur noch sehr wenig gemeinsam hat mit dem antiken Denken der Souveränität.

II. Diese gesamte Geschichte nun ist aber vielleicht nichts anderes als eine Reaktion auf das Problem der spätantiken Gnosis oder nimmt zumindest in der Auseinandersetzung mit dieser Gnosis ihren Anfang. Denn die Institutionalisierung und Dogmatisierung der frühkatholischen Kirche und vor allem ihre Verschmelzung mit der römischen Rechtstradition, also die historische Synthese der juridischen und der pastoralen Macht, ist maßgeblich einer von Paulus ausgehenden, jedoch radikal gesteigerten Ablehnung des Christentums als einer Gesetzesreligion geschuldet. Diese These hat zum ersten Mal Adolf von Harnack in seinem 1921 erschienenen Buch über Marcion aufgestellt, in dem er dessen Leben und Werk unter dem Titel *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* rekonstruiert. Marcion wurde 144 in Rom exkommuniziert.¹² Der Untertitel dieser Studie macht deutlich, für wie weitreichend Harnack den Einfluß der Gnosis auf die Entwicklung und Konstituierung der Kirche im 2. Jahrhundert hielt. Ich kann hier nicht auf die theologischen Diskussionen um die verschiedenen gnostischen Strömungen eingehen, innerhalb derer Marcion eine Sonderrolle einnimmt, und auch nicht auf die Frage, inwieweit der Häretiker Marcion allererst durch seinen protestantischen Entdecker Adolf von Harnack und dessen Projektionen konstruiert wurde.¹³ Auf dieses Buch jedenfalls stützt sich Blumenberg, wenn er sagt, daß die Gnosis eine der größten Herausforderungen des abendländischen Denkens darstellte, und zwar sowohl des antiken als auch des entstehenden christlichen Denkens. Worin bestand diese Herausforderung? Zunächst einmal zum Terrain dieser Herausforderung, das sich in einem Bündel von Fragen nach dem Sein und der Existenz des Bösen zusammenfassen läßt: Wie entsteht das Böse? Welchen Anteil hat es an der Schöpfung und damit an der bestehenden Ordnung? Woher kommt es? Wer ist sein Urheber? Und vor allem, wenn man diese Fragen beantwortet hat, was bedeutet das Böse folglich für die menschliche Existenz? Ein Terrain also, das letztlich die gesamte Frage nach dem Verhältnis der kosmischen und der menschlichen Ordnung betrifft. Im antiken Denken tritt die Frage nach dem Bösen stets im Rahmen der platonischen Unterscheidung von Urbild und Abbild auf und damit, wie Blumenberg sagt, als eine Frage von »sekundärem, systematisch nebenläufigem Rang«.¹⁴ Die Quelle des Bösen ist die Nichterfüllung der idealen Ordnung und damit ein Verfehlen des Urbilds im mangelhaften Abbild, eine Inkongruenz zwischen kosmischer und menschlicher Ordnung, ein unbestimmter Rest, der jedoch keineswegs die gesamte Gestalt des Kosmos in Frage stellt. Sekundär ist diese Frage im antiken

Denken deshalb, weil es keine primäre Quelle des Bösen gibt. Die menschliche Ordnung ist daher im wesentlichen durch die Frage des Gelingens bestimmt, durch List etwa, durch Rhetorik und Selbstbeherrschung, das heißt durch eine allgemeine Kunst des Lebens, die darin besteht, eine Reihe von Techniken der Lebensführung zu erlernen, um eben dieses Ideal dennoch erreichen zu können, das schließlich nicht abwesend oder in einer Transzendenz begründet ist, sondern zu dem das Abbild auch als ein mangelhaftes jederzeit in einer Beziehung steht. Um mit Nietzsche zu sprechen, ist das Verhältnis des antiken Menschen zum Kosmos trotz jener unaufhebbaren Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur prinzipiell affirmativ.

Im christlichen Denken stellt sich dieses Weltverhältnis grundsätzlich anders dar, da dem einen Gott als dem allmächtigen Schöpfergott dieser Welt auch die Verantwortung für den Mangel und die Sünde in dieser Welt zugerechnet werden können muß. Wie kann es sein, so fragen sich die gnostischen Lehren, daß ein allmächtiger Gott diese Welt geschaffen und den Geschöpfen dieser Welt ein Gesetz aufgegeben hat, das sie nicht einhalten oder sogar nicht einmal einhalten können? Kurzum, wie kann die Korruption dieser Welt und die Errettung von dieser Welt das Werk eines einzigen Gottes sein? Während die christliche Dogmatik diesen Problemkomplex in der Lehre von der Erbsünde eindämmen wird, entscheiden sich die gnostischen Lehren, den umgekehrten Weg zu gehen und radikal zwischen einem Schöpfergott und einem Heilgott zu unterscheiden. Der Schöpfergott ist der Gott des Alten Testaments, der launische und tyrannische Gott des Gesetzes und des Opfers. Während der Heilgott ein zukünftiger Gott der Erlösung ist, der sich nicht auf die korrupte Schöpfung eingelassen hat und mithin der Welt auch kein Gesetz gibt, sondern einzig und allein aus reiner Liebe und aus reinem Mitleid handelt und sich einzig aus diesem Grund den Menschen zuwendet. Die Lehren der Gnosis brechen also vollständig mit der Gesetzestradiation des Alten Testaments, was ebenso bedeutet, daß sie mit jeder juristischen Tradition brechen, also auch mit der römischen. Die frühkatholische Kirche ist bekanntlich einen anderen Weg gegangen, auch was Rom betrifft. Denn schließlich kann man sich leicht vorstellen oder meint zumindest, sich leicht vorstellen zu können, was dieser Bruch für die Reproduktion der Gemeinde bedeutet hätte. Ein Gott, der mit dieser Welt nichts zu schaffen hat, kann diese Welt vernichten und dem Untergang preisgeben, er kann die Unwirksamkeit des Gesetzes verkünden und darüber hinaus dazu anstiften, das Gesetz zu brechen, es zu übertreten, es aufzuzehren und also Sünden zu begehen, die eben nur nach einem Gesetz Sünden sind, das von Grund auf ein korruptes Gesetz ist. Denn der Heilgott erhält seine gesamte Macht vor dem Hintergrund einer eschatologischen Verheißung des nahen Endes der Welt, wie sie der böse Schöpfergott erschaffen hat. Dementsprechend sind die Lehren der Gnosis auch mit Exzessen unterschiedlichster Art in Verbindung gebracht

worden. Adolf von Harnack jedenfalls schwärmte von den Marcioniten: »Nicht kehren die Menschen durch die Erlösung in ihr Vaterhaus zurück, sondern eine herrliche Fremde ist aufgetan und wird ihnen zur Heimat.«¹⁵ Wie auch immer man im einzelnen das historische Phänomen der gnostischen Lehren einschätzen mag, sicherlich läßt sich sagen, daß die Radikalität dieses Bruchs trotz der Dogmatisierung der christlichen Kirche immer wieder aufgebrochen ist und bei einer Reihe von Sektenbildungen und Aufständen gegen das Pastorat der Kirche eine zentrale Rolle gespielt hat. Slavoj Žižek hat in letzter Zeit noch einmal daran erinnert, daß sich die christologische Überschreitung des Gesetzes nicht mehr im Rahmen einer juridischen Überschreitung abspielt, die das Gesetz letzten Endes doch bestätigt, sondern eine Überschreitung darstellt, bei der die Prämissen der Überschreitung im Moment der Überschreitung selbst verändert werden und die damit die Möglichkeit eröffnet, »die große Kette des Seins zu zerreißen« und die »Last der Vergangenheit zu suspendieren«.¹⁶ Dieser fundamentale Bruch mit der bestehenden Welt, diese Suspendierung des Gesetzes scheint sich bis auf den heutigen Tag als das untergründige Problem der Gnosis erhalten zu haben und könnte vielleicht genau in dem Moment wieder virulent werden, in dem ein bestimmter Diskurs vom Ende der Geschichte dominant geworden ist, der nicht zuletzt etwas mit dem zu tun hat, was wir seit noch gar nicht allzu langer Zeit mit dem Begriff der Globalisierung bezeichnen.

III. Aber zunächst zur zweiten Antwort, nämlich der Antwort der Neuzeit, die laut Blumenberg das Problem der Gnosis auf eine Weise gelöst hat, wie es die christliche Dogmatik nicht lösen konnte. Um den Schöpfergott mit dem Heilsgott identifizieren zu können, produzierte die christliche Dogmatik, namentlich Augustinus, eine Reihe von Paradoxa. Einerseits wird dem Menschen die Verantwortung für das Böse in der Welt gegeben, womit gleichzeitig die transzendente Bedingung erfüllt sein muß, daß der Mensch frei ist, einen freien Willen hat, der eben die Quelle des Bösen sein und zugleich die Verantwortung dafür übernehmen kann. Andererseits unterliegt die Heilsgeschichte einer göttlichen Prädestination, so daß die Erlösung derjenigen, die tatsächlich am jüngsten Tag erlöst werden, letztlich schon vorgezeichnet ist, woraus sich in letzter Konsequenz ergibt, daß die Verantwortung doch wieder beim Schöpfergott liegt. Besonders deutlich spiegelt sich dieses Paradox bei Augustinus in der Lehre von der Erbsünde und der Masse der Verdammten wider, der nur eine sehr begrenzte Anzahl von wirklich Auserwählten gegenübersteht. Man sieht, wie der gnostische Dualismus in das christliche System übersetzt wird und dort wieder aufbricht. Am Problem des freien Willens hat sich bekanntlich dann auch die Auseinandersetzung um die Reformation entzündet. Und genau deshalb ist eine zweite, vollkommen andersartige Abwehr der Gnosis nötig, die Blumenberg anhand von Descartes' *Meditationes de prima philosophia* erläutert hat. An einem

bestimmten Punkt des methodischen Zweifels taucht eben jener böse Schöpfergott der Gnosis auf. Was ist, so fragt sich Descartes, wenn ein allmächtiger und verschlagener Gott seine Macht dazu benutzt, nur um mich zu täuschen? Wenn er all das, was ich sehe, fühle und sogar denke, bloß erfunden hat und mir einflößt, um mich in einem falschen Glauben über mich selbst, meinen Körper und meinen Geist zu lassen? Kurzum, was ist, wenn diese Welt, in der ich lebe, Gegenstand einer absoluten Manipulation ist? Die berühmte Antwort, die Descartes auf diesen weitreichenden Verdacht gegeben hat, lautet, daß selbst wenn es diese absolute Täuschung, diese absolute Manipulation tatsächlich geben sollte, es trotzdem etwas geben muß, das getäuscht oder manipuliert wird. »Nun, wenn er mich täuscht«, sagt Descartes, »so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin.« Man kann sich alles mögliche einreden, daß man keinen Körper hat, daß man sich permanent irrt, daß überhaupt nichts gewiß ist auf dieser Welt und daß diese Welt durch und durch beherrscht wird von einem bösen Schöpfergott. Aber in dem Moment, wo das geschieht, wo dieses Einreden und dieses Manipulieren stattfindet, gibt es etwas, oder genauer, muß es etwas gegeben haben, das gewissermaßen die Voraussetzung dieses Einredens darstellt. Selbst der böse Schöpfergott scheint zumindest in einem Punkt nicht allmächtig zu sein. »Er täusche mich, so viel er kann«, heißt es weiter in den *Meditationes*, »niemals wird er doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.«¹⁷

Die Antwort, die Descartes hier im Unterschied zu Augustinus gibt, besteht nicht allein in einer unbezweifelbaren Begründung des Selbst oder der Gewißheit des Rationalen. Sie besteht darüber hinaus in der Problematisierung des bösen Schöpfergottes, der sich bei seiner Manipulation dem Geschöpf zuwenden muß, das er selbst geschaffen hat. Zwischen diesen beiden Momenten, dem Moment der Schöpfung und dem Moment der Manipulation, gibt es eine Zeitdifferenz, eine Zeitspanne, in der etwas existiert, das nicht von der permanenten Anwesenheit des bösen Schöpfergottes durchdrungen sein kann. Descartes betont deshalb mehrfach diese Differenz, die sich selbst unter der Herrschaft eines allmächtigen, bösen Schöpfergottes öffnet. Denn er sagt: *solange ich denke, daß ich etwas sei*. Ein unbestimmtes, ein offenes *so lange*, ein *quamdiu*, das kein Limit und kein Ziel kennt. Und er sagt auch: »Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein.«¹⁸ All die Komposita des Selbst, mit der die Neuzeit ansetzt, die Begründungen und Gewißheiten eines Selbst, all die Autologiken, bis hin zur systemtheoretischen Autopoiesis der Gesellschaft, basieren also keineswegs auf einer Voraussetzungslosigkeit oder auf einem wie auch immer aufzufassenden Nullpunkt. Sie basieren vielmehr auf der Entdeckung eines Augenblicks der Suspensierung, der sich unendlich ausdehnen und das werden kann, was *Geschichte* genannt worden ist. In diesen langgestreckten Augenblick der Suspen-

dierung jenes bösen Schöpfergottes nistet sich selbstverständlich sofort wieder das Böse ein, das schließlich nichts von seiner Macht und seiner Drohung verloren hat. Im Gegenteil, auf eine paradoxe Weise bleibt eben jenes Böse geradezu konstitutiv für seine Abwehr und die dauernde Anstrengung, die damit verbunden ist. Deswegen kann Hegel sagen, daß die Weltgeschichte und ihr Fortschreiten die wahrhafte Lösung des Problems der Theodizee darstellt, »die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte«¹⁹, da die »Aussöhnung« mit dem Bösen nur möglich ist, wenn dieses Böse als geschichtlich wirksam verstanden wird, »so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden« kann.²⁰ Das Böse wird zu einem unendlichen Durchgangsstadium, indem es permanent wirksam ist, ohne voll wirksam zu sein.

Auch an dieser zweiten Antwort läßt sich zeigen, daß das Problem der Gnosis keinesfalls vollständig gelöst, sondern derart verschoben und gestreckt worden ist, daß die gegebene Antwort immer wieder heimgesucht wird von ihrer Frage. Mit dem entscheidenden Unterschied allerdings, daß diese Heimsuchung die Abwehr lediglich steigert und so genau das auf Dauer stellt, was man die Dynamiken und die Krisen der Moderne nennt. In diesen Dynamiken und Krisen zeigt sich eine grundsätzlich zirkuläre Struktur, ein hermeneutischer Zirkel, der sich immer nur im nachhinein des Verstehens schließt und keineswegs vorab autonom ist, sondern dessen einzige Autonomie darin besteht, die Folge seiner unmöglichen Schließung zu sein. Jacques Lacan hat die zirkuläre Struktur in der Antwort von Descartes, nämlich daß ich da gewesen sein muß, wenn ich an meiner Existenz gezweifelt habe oder betrogen worden bin, mit der ebenso berühmten Formel von Freud in Zusammenhang gebracht, die lautet: *wo es war, soll Ich werden*.²¹ Diese Formel beschreibt exakt den Ort, an dem das fremde Sein der eigenen Gewißheit zugleich bestätigt und ausgeklammert wird. Denn wenn tatsächlich die Möglichkeit besteht, daß mich ein böser Schöpfergott gezeugt hat, dann muß ich immer wieder zu diesem Moment der fremden Zeugung zurückkehren, um auf mich selbst zurückzukommen. Es ist also die gleiche Differenz, die Descartes in der Problematisierung des bösen Schöpfergottes entdeckt und die Freud als Differenz zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten beschrieben hat, die mich in einer einzigen Bewegung von der fremden Zeugung trennt und mich zugleich dazu zwingt, immer wieder auf diese fremde Zeugung zurückzukommen. Denn auf die Frage, wie man auf sich zurückkommen soll, antwortet Lacan: »indem man wiederkehrt, zurückkehrt, seinen Weg kreuzt, indem es immer zu derselben Überschneidung kommt l. . J.«²² Das paradoxe Problem der Wiederholung eines abwesenden und doch notwendigen Ursprungs ist also von Anfang an in die zirkuläre Struktur der neuzeitlichen Antwort auf die Gnosis eingelassen. Von Descartes bis Freud haben wir es folglich mit einer Antwort zu tun, die das Reale als das Fremde schlechthin unterstellt und es damit als solches bestätigt, indem sie es ausklammert. Das hat

weitreichende Folgen und zwar bis in die Gestalt des modernen Staats hinein. Nicht ohne Grund ist die Psychoanalyse Freuds von zahlreichen Analogien zum modernen Staat und seinen Institutionen durchsetzt.

IV. Denn auf genau die gleiche zirkuläre Struktur trifft man auch bei der Entstehung des modernen Staats. »Der Staat richtet sich nur nach sich selbst«, sagt Foucault, »er sucht sein eigenes Gut und hat keinen äußeren Zweck, d.h. er braucht in nichts anderes als sich selbst zu münden.«²³ Die Staatsräson, die im 17. Jahrhundert entsteht, fragt nicht nach der besten Staatsform und ob diese beste Staatsform der Natur des Menschen angemessen ist, sondern konstituiert einen politischen Zirkel, indem sie einen völlig neuartigen Gegenstand des Politischen oder genauer eine neuartige Form des Politischen erzeugt. Denn dieser Gegenstand ist sowohl Gegenstand im Sinne eines Objekts der Erkenntnis als auch Subjekt dieser Erkenntnis in dem Sinne, daß die Regierten Ausgangspunkt und Endpunkt der Regierung darstellen. *Der Staat richtet sich nur nach sich selbst.* Um das zu tun, muß sich der Staat selbst auslegen. Er muß beobachten, was diese oder jene Maßnahme für eine Auswirkung hat oder haben kann. Er muß seine eigenen Auswirkungen erfassen können. Er braucht zum Beispiel eine Statistik und eine Polizei, um Maßnahmen durchführen zu können, die nicht mehr bloß auf die Aufrechterhaltung der juristischen Ordnung beschränkt sind, sondern zum Ziel haben, das Sein des Staates zu steigern. *Der Staat sucht sein eigenes Gut.* Das heißt, er weiß nicht im vorhinein, was sein Gut ist, zumindest nicht im Sinne einer letzten Absicht, die jenseits des Staates zu suchen wäre. Es geht ihm weder ausschließlich um das Heil des Souveräns, noch um die bloße Sicherung eines Territoriums, noch um einen reinen Machterhalt, noch geht es ihm um das Heil der Bevölkerung in dem Sinne, daß die gesamte Menschheit unter einem einheitlichen Reich im Rahmen einer christlichen Eschatologie versammelt werden soll. Der Staat ist immer nur das, als was er sich selbst auslegt. Im Zentrum dieses Zirkels steht deshalb die Beziehung zwischen Wissen und Macht. Denn es geht nicht nur darum, so zu regieren, daß die Kraft des Staates zunimmt, daß die Produktion, die Zirkulation und die Konsumtion steigt, daß die Bevölkerung wächst, sondern es geht darum, dieses Regieren selbst wissenschaftlich zu erfassen, um nämlich auf eine besonders effektive Weise regieren zu können und, wie Foucault sagt, »die Macht in der Form und nach dem Muster der Ökonomie auszuüben.«²⁴ So entsteht das, was man *politische Ökonomie* nennt. Die Kunst zu regieren ist nicht mehr in erster Linie eine Kunst zu herrschen, etwa im Sinne Machiavellis, sondern eine Kunst zu leiten, zu steuern, zu intervenieren und zu regulieren. Die Macht selbst wird ökonomisiert. Der moderne Staat ist für Foucault deshalb auch nicht jenes kalte Ungeheuer, das Nietzsche in ihm gesehen hat, und auch nicht ein Instrument der Klassenherrschaft im Sinne von Marx. Und er ist auch nicht der Rest einer untilgbaren

Transzendenz oder ein unzeitliches Abstraktum, das sich über die lebendigen Verhältnisse gestülpt hat. Der Staat ist vielmehr eine bestimmte Weise, die Welt auszulegen, oder, wie Foucault sagt, ein »beweglicher Effekt eines Systems von mehreren Gouvernementalitäten«.²⁵ Das, was der Staat hervorbringt oder dauernd hervorbringen muß, ist nichts anderes als die bürgerliche Gesellschaft. Denn der Staat ist nicht ein für allemal errichtet, sondern ein unabschließbarer Prozeß der ständigen Staatsbildung, ein Prozeß permanenter Aufmerksamkeit und dauernder Anstrengung. Der Staat muß disziplinieren, kontrollieren, präventiv agieren und Vorsorge schaffen. Er darf nicht einen Moment nachlassen. Er muß sich um die Erziehung kümmern, um die Gesundheit und die Ausbildung, er muß Universitäten gründen, ein Strafsystem unterhalten und sich um die Reintegration der Entlassenen kümmern, er muß das Erwerbsleben organisieren und dazu noch das Leben jenseits des Erwerbs, kurzum, er muß eine vollständige Innenpolitik betreiben und darüber hinaus eine Außenpolitik.

V. Diese ganze Anstrengung des Staates hat viel mit dem Satz von Descartes zu tun: *so lange ich denke, daß ich etwas sei*. Auch das Sein des Staates ist immer außen vor oder läuft stets vor ihm her. Ab einem bestimmten historischen Moment ist dieser Staat tatsächlich auch ohne jeden Rekurs auf Gott möglich. Aber das heißt keineswegs, daß es sich um einen säkularisierten Staat handelt, sondern nur daß dieser Staat, diese Weise, die Welt auszulegen, ohne eine theologische oder kosmologische Ordnung im Sinne einer positiven Voraussetzung auskommt. Vielen antistaatlichen und revolutionären Bewegungen hingegen scheint beinahe zwingend eine eschatologische Verheißung innezuwohnen, eine messianische Vorstellung von der Zeit der Ankunft und der Erfüllung, was möglicherweise kein Anachronismus ist, sondern sich gegen jene Zeit des Staates richtet, die sich auf einem einzigen dauerhaften Augenblick der Suspendierung der Frage nach dem Sein und der gnostischen Drohung gründet. Denn man könnte meinen, daß der moderne Staat vollkommen in der Immanenz entsteht und keinerlei Beziehung zu einer theologischen oder kosmologischen Transzendenz unterhält. Foucault jedenfalls schreibt die Geschichte des Staates allein auf der »Grundlage der Praxis der Menschen«, allein »auf der Grundlage ihres Tuns und der Art und Weise ihres Denkens«.²⁶

Diese Art und Weise des Denkens, die sich seit dem 16. Jahrhundert ausbildet und die auf der Suspendierung der Möglichkeit eines bösen Schöpfergottes beruht, hat Heidegger in dem programmatischen Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* als eine Praxis des »Entbergens« beschrieben, die das Sein vor allem als vorgestelltes Sein auslegt.²⁷ Das Sein wird erschlossen, indem es auf eine bestimmte, regelgeleitete Weise vorgestellt wird. Heidegger nennt diese Praxis deshalb eine »vorstellend-herstellende«. Die Technisierung der Welt beruht demnach auf einer bestimmten Praxis des Denkens, auf einem »Entwurf«. Im gleichen Moment,

in dem das Sein als vorgestelltes und entworfenes zugleich ausgeklammert und hergestellt wird, und darum geht es Heidegger hier, wird die Welt als Bild verstanden. In keiner anderen Epoche, das ist Heideggers These in diesem Aufsatz, war es nötig, daß die Menschen ein Weltbild besaßen oder eine Weltanschauung hatten. Genau in dem Moment also, in dem Descartes die Abwehr der gnostischen Drohung in der Differenz zum bösen Schöpfergott in einem unbestimmten, einem offenen *so lange* begründet, geschieht noch etwas anderes, nämlich die Produktion einer neuen Form von Einheit, die es erlaubt, auf sich zurückzukommen. Genau in dem Moment, in dem sich die menschliche Ordnung von jeder theologischen und kosmologischen Ordnung abkoppelt, entsteht also zugleich so etwas wie eine imaginäre Einheit, eine offene Einheit, auf die sich all die Autologiken berufen, wenn sie das Selbst zum Ausgangspunkt der Neuzeit erklären. Eine Einheit, die jederzeit symbolisiert werden können muß und die eine zentrale Rolle in der politischen Philosophie von Hobbes spielt, wenn sich die Bürger des Staates in einem Bild, in einer imaginären Einheit wiedererkennen sollen, auf die auch später kein politisches Gebilde wird verzichten können, ob es sich nun um eine Nation oder eine andere Form der imaginären Gemeinschaft handelt. *Der Staat braucht in nichts anderes als sich selbst zu münden.* Aber um das zu tun, um dieser Logik des Selbst entsprechen zu können, muß er, gerade weil er kein letztes Ziel kennt, sondern nur in jenem politischen Zirkel existiert, in jedem Moment seiner Existenz ein Bild von der Welt haben, in der er existiert. Wir haben es also von Anfang an gewissermaßen mit zwei Welten zu tun, mit einer Welt des Seins, die suspendiert wird, und einer Welt, die möglich wird, gerade weil jene berühmte Frage, was die Welt im Innersten zusammenhält, tatsächlich keine entscheidende Rolle mehr spielt. Möglicherweise aber spielen genau diese beiden Welten eine entscheidende Rolle bei dem Problem, das sich in der tautologischen Formulierung von einer *globalisierten Welt* verborgen hält.

VI. Gemeinhin versteht man unter Globalisierung einen expansiven Prozeß, der sich im Grunde genommen auf alle Bereiche des menschlichen Daseins erstreckt. Ein sozialer, ökonomischer, politischer und auch kultureller Prozeß, der von einem bestimmten historischen Moment an und von einem bestimmten Ort ausgegangen ist, nämlich von einem sich konstituierenden Europa der Nationalstaaten.²⁸ Hegel und Marx haben diesen Prozeß schon beschrieben, der sich keineswegs friedlich vollzogen und der bekanntlich eine Reihe von Stadien durchlaufen hat, die man als Kolonialzeit, als Zeit des Imperialismus oder der Durchsetzung eines Weltmarkts analysiert hat, bevor dieser Prozeß schließlich mit dem Begriff der Globalisierung bezeichnet wurde, was nicht zuletzt etwas mit dem Datum 1989 zu tun hat und der einmaligen politischen Situation, die wir mit diesem Datum verbinden. Der Name *Globalisierung* existierte schon

vorher,²⁹ aber die Dringlichkeit dieses Themas ergibt sich erst aus dieser einmaligen Situation nach dem Ende der politischen Weltmachtblöcke, das heißt nach dem Ende jenes Gleichgewichts des Schreckens, das ein vollkommen neues Problem aufwirft, das bis dahin in eben jenem Modell des Gleichgewichts wenn nicht gelöst, so doch zumindest eingedämmt war. Denn seit dem Westfälischen Frieden von 1648 wird die Beziehung zwischen den Staaten nicht mehr in einem einheitlichen Rahmen gedacht, etwa im Telos eines übergeordneten Reichs, unter dem sich alle Staaten einmal versammeln werden, sondern im Modell einer historisch offenen Konkurrenz, die ökonomisch, diplomatisch oder auch militärisch ausgetragen wird, die aber auf jeden Fall nur dann stabil ist, wenn es ein Gleichgewicht der Kräfte gibt, eine dynamische Balance, die dafür sorgt, daß kein einzelner Staat alle anderen dominieren kann. An die Stelle der Reichsidee ist deshalb auch die Idee eines ewigen Friedens getreten, der nur in dem Sinne ewig ist, daß er die Idee des Gleichgewichts verewigt und keineswegs zum Ziel hat, die dynamischen Beziehungen zwischen den Staaten selbst aufzuheben, zum Beispiel in einem Suprastaat. Die internationale Ordnung, die mit der von Kant ausgehenden Rechtstradition verbunden ist, bleibt aus diesem Grund immer eine Ordnung der zwischenstaatlichen Verträge, die keinen neuen Souverän konstituiert und auch keinen Weltstaat.³⁰ Es handelt sich stets um eine werdende Ordnung, die kein letztes Ziel hat und ebenso wie die einzelnen Staaten ihr Sein einer historisch offenen Situation verdankt.

Worin aber unterscheidet sich dann das, was man heute unter dem Begriff der Globalisierung versteht, von jenem expansiven Prozeß, der im Grunde schon seit dem 16. Jahrhundert zu beobachten ist? Auch der Prozeß der Globalisierung hat letztlich kein Ziel, man kann nicht sagen, wann dieser Prozeß als abgeschlossen gelten oder wie ein mögliches Ende der Globalisierung überhaupt aussehen könnte. Und dennoch scheint sich das Problem, das im Modell der dynamischen Balance zwischen den Staaten gebannt war, seit dem Datum 1989 und damit seit dem Ende des Gleichgewichts zweier Weltmachtblöcke auf eine verschärfte Weise zu stellen, und zwar nicht nur im Hinblick auf den Status der verbliebenen Supermacht. Worin genau besteht dieses Problem? Während die Innenpolitik eines Staates keine prinzipiell begrenzte Tiefe hat oder nur von dem Problem der Effektivität einer Regierung und ihrer Selbstausslegung begrenzt wird, so ist die Außenpolitik eines Staates dadurch bestimmt, daß es immer mehrere Staaten gibt. Angesichts der Absolutheit des Staates und angesichts des politischen Zirkels, in dem sich der Staat nur auf sich selbst bezieht, scheint dieser Plural der Staaten wie ein Paradox zu wirken. Daß der Staat absolut ist, bedeutete für Hegel in letzter Konsequenz, daß es keinen ewigen Frieden geben kann und daß es zwischen den Staaten auch nach einem Friedensschluß weiterhin alle Formen der Konkurrenz geben wird, einschließlich der militärischen. Dennoch scheint das gegenwärtige Phänomen der Globalisie-

rung nichts anderes zu besagen, als daß die gesamte Welt als Staat ausgelegt wird und daß es folglich im Sinne dieser Auslegung kein Außen des Staates mehr gibt.

Hans Kelsen, einer der wichtigsten Vordenker der Vereinten Nationen, hat Hegels Perspektive umgekehrt und aus der Pluralität der Staaten die Konsequenz gezogen, daß sich das internationale Recht nicht aus dem nationalen herleiten läßt, sondern im Gegenteil das nationale Recht auf einem internationalen fußen muß. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1923 mit dem Titel *Gott und Staat* gibt Kelsen zu bedenken, daß es eine Souveränität im Plural nicht geben könne, daß »der Staat, sofern er als souverän erklärt, d.h. verabsolutiert, als höchstes Rechtswesen vorausgesetzt wird, das einzige Rechtswesen sein muß, weil Souveränität des einen Staates – denkt man den Begriff der Souveränität konsequent zu Ende – die Souveränität jedes anderen Staates und damit jeden anderen Staat als souveränes Gemeinwesen ausschließt.«³¹ Der russisch-französische Philosoph Alexandre Kojève, der später auch ein einflußreicher Wirtschaftspolitiker der Europäischen Gemeinschaft war, hat aus der gleichen Problematik die historische Perspektive abgeleitet, daß sich langfristig ein Weltstaat ausbilden müsse, der »die gesamte Menschheit in sich vereint.«³² Aber ob man nun die Entstehung einer globalen Ordnung in der Tradition Kants oder in der Tradition Hegels denkt, so scheint sich jedenfalls gegenwärtig die Frage nach einer möglichen Totalität der menschlichen Ordnung unabweisbar neu zu stellen, also genau jene Frage, die zur Voraussetzung des politischen Zirkels des modernen Staates suspendiert wurde. Um noch einmal auf Freud zurückzukommen, so könnte man in diesem Sinne sagen, daß die Weise, die Welt als Staat auszulegen, in dem Phänomen, das man Globalisierung nennt, auf ihr eigenes Unbewußtes stößt.

VII. Die besondere Situation, mit der wir es seit dem Datum 1989 zu tun haben, zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß aus dem Gleichgewicht der Mächte, deren Ausbalancierung die gesamte Nachkriegszeit geprägt hat, nur eine einzige Supermacht hervorgegangen ist, die zwar nicht die Möglichkeit hat, alle anderen Staaten zu dominieren, aber von der das derzeitige Kräftespiel dieser Staaten in einem besonders hohen Maß abhängig ist. Man verkennt das Besondere dieser Situation, wenn man in diesem Zusammenhang von einer zeitgemäßen Form der Imperienbildung einer souveränen Supermacht spricht.³³ Denn das Grundlagenpapier über die neue *National Security Strategy*, das die USA im September 2002 veröffentlicht haben, beschreibt präzise die prekäre Ambivalenz, die mit dieser einmaligen Situation einhergeht. Einerseits, so heißt es in dem Papier, sei die zentrale Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts zwischen liberalen und totalitären Staaten überwunden, andererseits jedoch sei die Welt seitdem keineswegs sicherer geworden, und zwar nicht nur deshalb, weil es

Bedrohungen gibt, die von nichtstaatlichen Akteuren ausgehen und somit schwieriger zu bekämpfen sind, sondern vor allem, weil sich das Sicherheitsproblem oder genauer die Rahmenbedingungen für eine zukünftige Außenpolitik grundsätzlich verändert haben. Zwar halten die Autoren des Papiers nach wie vor an einer *balance of power* fest, aber sie lassen den Leser nicht im Zweifel darüber, daß die Maßnahmen, die ergriffen werden müssen, um diese Balance zu erzeugen, wesentlich weitreichender sein werden als jemals zuvor, inklusive eines etwaigen Einsatzes von Massenvernichtungswaffen. Dabei handelt es sich im wesentlichen um präventive Maßnahmen, die nur auf den ersten Blick als eine zeitgenössische Form des Angriffskriegs oder des Erstschlags erscheinen könnten, tatsächlich jedoch einem vollkommen anderen Regime der Machtausübung angehören. Denn diese Form der Prävention entstammt nicht dem militärischen Apparat, sondern dem Bereich der Polizei und dem dort entwickelten Dispositiv der Sicherheitstechnologie, also dem Bereich der Innenpolitik. Prävention meint nicht nur eine antizipierende Vorsorge gegenüber möglichen Gefahren, sondern diese Gefahrenquellen allererst aufzudecken, zu lokalisieren und in ihren Bedingungen zu verunmöglichen.³⁴ Das neue Sicherheitsproblem, das sich in dieser Form erst nach dem Ende der Blocksituation und damit nach dem Ende der ausbalancierten Kräfte ergeben konnte, äußert sich vor allem darin, daß Außenpolitik und Innenpolitik permanent ineinander übergehen. Dadurch entsteht so etwas wie eine Weltinnenpolitik, was selbstverständlich ein widersprüchlicher Begriff ist, bei der militärische Aktionen den Charakter von polizeilichen Maßnahmen annehmen. Die markante Rhetorik von den *Schurkenstaaten* gehört aus diesem Grund nicht jener Begrifflichkeit an, mit der man die politische Unterscheidung zwischen Freund und Feind getroffen hat, sondern dem semantischen Feld der Verbrechensbekämpfung.³⁵ Im Grunde genommen kann man sagen, daß es nicht mehr um eine politische Unterscheidung geht, sondern darum, Störungen in einem weltweiten Netz von Beziehungen auszumachen und zu eliminieren. Auch wenn die USA in Zukunft nicht die einzige Supermacht bleiben werden, so scheint sich unabhängig von der Entwicklung der amerikanischen Außenpolitik im Zuge dessen, was man Globalisierung nennt, eine neue Form der Souveränität abzuzeichnen.³⁶

Die Souveränität, die in dem Moment entsteht, da Außenpolitik und Innenpolitik prinzipiell ineinander übergehen, haben Michael Hardt und Antonio Negri in ihrem Buch mit dem schlichten Titel *Empire* deshalb auch nicht mehr als die Souveränität eines Nationalstaates beschrieben, sondern als Regime einer globalen Souveränität, die keinen festen Wohnsitz mehr hat und keine territorialen Grenzen. Aber dieses Regime ist nicht nur selbst dezentralisiert und verhält sich dementsprechend deterritorialisierend, was der Grund dafür ist, daß es den globalen Raum auf eine ganz andere Weise in seiner Gesamtheit aufnehmen kann, als es etwa ein Nationalstaat könnte, sondern wird darüber

hinaus genau von der Ordnung der konkurrierenden Nationalstaaten ins Leben gerufen, die das paradoxe Problem einer Pluralität von Souveränitäten, von denen jede einzelne alle anderen ausschließt, nicht lösen kann. Es handelt sich jedoch nicht um eine übergeordnete Souveränität, die diese Pluralität im Hegelschen Sinne des Begriffs aufhebt, sondern im Gegenteil um eine, wenn man so will, barocke Lösung, bei der das Problem der sich ausschließenden Pluralität permanent verschoben wird, und zwar innerhalb eines einzigen weltweiten und geschlossenen Gefüges, also innerhalb jener globalen Ordnung, die auf diese Weise immer wieder bestätigt wird und zugleich immer wieder gegen ihre eigenen Bedingungen intervenieren muß. Hardt und Negri haben daher die Entstehung einer globalen Souveränität mit dem Erregungszustand der Katastrophe identifiziert, der nur noch wenig mit den Krisenzuständen der Moderne zu tun hat, bei denen es sich um historische und in diesem Sinne vorübergehende Zustände handelte. Die globale Souveränität, die sowohl staatliche als auch nicht-staatliche Akteure umfaßt, verdankt ihre Existenz ausschließlich dem Umstand, daß sie andauernd ins Leben gerufen werden muß, um eine Balance herzustellen, die von ihren eigenen Bedingungen bedroht wird. Denn die Absolutheit der jeweiligen nationalstaatlichen Souveränitäten ist zugleich die Bedingung für das Modell der Balance und stellt dann das Problem dieser Balance dar, wenn diese Souveränitäten sich auf eine Weise beziehen müssen, daß sie sich weder ausschließen können, noch nicht ausschließen können, das heißt, wenn so etwas wie eine Weltinnenpolitik entsteht.³⁷ Und das heißt nichts anderes, als daß das historisch Offene in der Art und der Weise, die Welt als Staat auszulegen, an eine Grenze gelangt ist und zwar an eine Grenze der eigenen Immanenz, die von der Pluralität der Staaten selbst produziert wird und die sich die konkurrierenden Staaten selbst auferlegen müssen. Die globale Souveränität, die Hardt und Negri als *Empire* beschrieben haben, ist nichts anderes als diese Grenze und kann daher auch als ein Imperium auftreten, dessen Herrschaft kein »vergängliches Moment im Verlauf der Geschichte« darstellt, sondern ein »Regime ohne zeitliche Begrenzung und in diesem Sinn außerhalb oder am Ende der Geschichte«.³⁸ Bei den beiden Welten, die mit der tautologischen Formulierung von einer *globalisierten Welt* gemeint sind, handelt es sich folglich nicht um zwei Welten, die am Ende eines Prozesses der Globalisierung zur Deckung kommen werden, sondern ganz im Gegenteil um die ständige Erzeugung zweier Welten, die sich gegenseitig verschlingen, indem die Zeit des Staates vom Raum des Globalen zurückgeworfen wird, nur um dieses Verschlingen von Zeit und Raum erneut in Gang zu setzen.³⁹ In der globalen Ordnung, die am Ende der Geschichte entsteht, durchkreuzen sich Zeit und Raum, nacheinander und nebeneinander, innen und außen auf eine vollkommen neuartige Weise. Es handelt sich um eine Ordnung, in der die nationalstaatlichen Souveränitäten nicht aufhören dürfen zu existieren und zugleich keine Möglichkeit

mehr haben, auf sich selbst zurückzukommen.⁴⁰ Eine globale Souveränität am Ende der Geschichte müßte jedoch genau die Frage auf sich ziehen und auch beantworten können, deren Suspendierung die neuzeitliche Antwort von Descartes erst möglich gemacht hat, nämlich die Frage nach den substantiellen Bedingungen der menschlichen Ordnung.

VIII. In dem bereits erwähnten Aufsatz *Gott und Staat* hat Hans Kelsen darauf gedrungen, jedwede Perspektive einer *politischen Theologie* auf den modernen Staat endgültig zu verabschieden, um den Weg frei zu machen für das, was Kelsen eine »reine Rechtstheorie« nennt, eine Rechtstheorie, für die der Begriff des Staates alle Transzendenz verloren hat und die deshalb in der Lage sein soll, wirklich so etwas denken zu können wie eine supranationale Rechtsordnung. Gerade weil sowohl die ältere als auch die neuere Staatstheorie dem Staat alle »jene Wesensmerkmale zuspricht, die die Theologie von Gott auszusagen weiß«,⁴¹ müsse der Begriff des Staates, wie eigentlich alle Substanzbegriffe, die in der Moderne aufgelöst wurden, nun seinerseits aufgelöst werden, und zwar in einen Funktionsbegriff. Erst durch diese Auflösung rücke die Rechts- und Staatstheorie »aus dem Niveau der Theologie in die Linie der modernen Wissenschaft vor.«⁴² Kelsen scheint diese Auflösung im Sinne einer Säkularisierung zu denken, einer fortschreitenden Säkularisierung, die nun jenes transzendente Feld der politischen Theologie erreicht hat, das der Immanenz einer »reinen Rechtstheorie« weichen soll. Aber warum, so muß man dann fragen, haben sich die Themen einer politischen Theologie trotz der Verabschiedung aller Substanzbegriffe so hartnäckig erhalten und suchen eben jene Verabschiedung immer wieder heim? Die Beantwortung dieser Frage muß von dem Umstand ausgehen, daß sich die *politische Ökonomie*, die Ökonomisierung der Macht, die man seit dem 17. Jahrhundert beobachten kann, nicht einfach als Übergang von der Transzendenz zur Immanenz etabliert hat, sondern als Konkurrenz zu jeder theologischen Ordnung und damit zu jeder Ordnung, die eine Gesamtheit ihrer Ordnung zur Voraussetzung hat. Die Antwort der Neuzeit auf das Problem der gnostischen Drohung setzt dagegen voraus, daß diese Gesamtheit nicht nur keine Rolle spielt, sondern auch keine Rolle spielen darf. Immer dann, wenn die Totalität oder die Gesamtheit der menschlichen Ordnung die Rolle eines *summum bonum* einzunehmen beginnt, kommt das Spiel der Konkurrenz zum Erliegen, das in nichts anderem seine Rechtfertigung erfahren kann als in einem *summum maximum*. Das historisch Offene, das jener Satz *solange ich denke, daß ich etwas sei* begründet, hat keine Grenze in dem Sinn, daß es als Offenes begrenzt ist, sondern daß es in jedem Moment offen sein muß, oder genauer, in jedem Moment die Bewegung der Öffnung vollziehen können muß, was umgekehrt der Grund dafür ist, daß das Sein des Subjekts dieses Satzes, das Selbst, das auf sich selbst zurückkommt, völlig unbestimmt bleiben kann.

Kant, der die Antwort von Descartes auf die Drohung eines bösen Schöpfergottes sicherlich am strengsten durchdacht hat, reihte daher den Begriff der Welt unter die regulativen Ideen ein. Man darf keinen konstitutiven Gebrauch von einem Begriff machen, der die Gesamtheit aller Bezüge beschreiben würde. Alle jene Weltkomposita, handelt es sich nun um einen Weltstaat, um ein Weltrecht oder auch um eine Weltgesellschaft, müssen daher mit dem paradoxen Problem umgehen, daß es kein konkurrenzloses Absolutes geben kann, da ansonsten dieser Weltstaat, dieses Weltrecht oder auch diese Weltgesellschaft nichts anderes wäre als ein Kosmos, ein von Menschen geschaffener ewiger Kosmos, was wiederum nichts anderes bedeutet, als daß es keine politische Ökonomie mehr geben würde. Denn auch wenn die historische Gestalt der politischen Ökonomie seit ihrer Begründung sicherlich zahlreiche Transformationen erlebt hat, von der Staatsräson bis zur Ökonomisierung aller Bereiche des Lebens, bis das elementare Leben selbst nach dem Muster der Ökonomie organisiert ist, so bleibt die Bedingung dieser Ökonomie, das Prinzip der Konkurrenz, stets eine notwendige Bedingung, die eine Gesamtperspektive auf die menschliche Ordnung geradezu unterbinden muß. In diesem Sinne stellt die politische Ökonomie, wie Foucault sagt, »eine Disziplin ohne Gott« dar.¹³

Das Phänomen der Globalisierung läßt sich deshalb nicht einfach als ein weiteres Stadium eines expansiven Prozesses begreifen, der sich nun auf die gesteigerte Erschließung der gesamten Welt bezieht, sondern umgekehrt, dieser Prozeß ist für sich selbst problematisch geworden, gerade weil er sich auf die Gesamtheit von Welt beziehen muß. Unabhängig davon, ob man die Herausbildung einer globalen Ordnung nun in den Bahnen Kants denkt oder in den Bahnen Hegels, wird ein solches Denken auf das Paradox stoßen, daß die politische Ökonomie das Problem einer globalen Ordnung selbst nicht mehr lösen kann, da ihr Absolutes immer nur ein Absolutes der Relation sein kann. Ein Weltsystem, das konkurrenzlos und insofern zu einem ewigen Kosmos geworden ist, kann jedoch die neuzeitliche Suspendierung der Frage nach der Möglichkeit eines bösen Schöpfergottes nicht mehr aufrechterhalten und daher zum Gegenstand einer radikalen Fremdheitserfahrung werden, wie sie sich in den spätantiken Lehren der Gnosis dem griechisch-römischen Kosmos gegenüber artikuliert hat. Die Globalität einer globalisierten Welt würde dann nicht die Vollendung einer weltweit geteilten Welt beschreiben, sondern die Verunmöglichung eines regulativen Weltverständnisses, das nur möglich geworden ist, weil es sich von jeder theologischen und kosmologischen Ordnung abgekoppelt hat.¹⁴ Um die Frage nach dem Sein eines solchen Weltsystems beantworten zu können, bedürfte es deshalb eines anderen Denkens der Totalität und insofern, um noch einmal auf den Ausgangspunkt der Fragestellung und auf Hans Blumenberg zurückzukommen, einer dritten Antwort auf das Problem der spätantiken Gnosis.

Anmerkungen

- 1 Der Ausdruck »globalisierte Welt« wird häufig synonym gebraucht zu Begriffen wie »offene Weltgesellschaft« oder »globalisierte Gesellschaft« und meint dann den Prozeß einer globalen Vernetzung, so etwa bei Lothar Späth: *Strategie Europa: Ein Zukunftsmodell für die globalisierte Welt*, Reinbek bei Hamburg 2005, während andere Autoren den Zerfall der einen Welt betonen, der mit dem Prozeß der Globalisierung einhergehe, vgl. Hans-Peter Martin, Harald Schumann: *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Reinbek bei Hamburg 1996.
- 2 Zur Diskussion der Legitimitätsproblematik der modernen Selbstermächtigung bei Hans Blumenberg als Antwort auf Eric Voegelins These, die Neuzeit sei insgesamt als ein gnostisches Zeitalter zu verstehen, vgl. Jacob Taubes: *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute*, in: Taubes (Hg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, München 1984, S. 9–15.
- 3 Henri-Charles Puech: *Phänomenologie der Gnosis (Collège de France, 1952-1957)*, in: Wolfgang Schultz: *Dokumente der Gnosis*, München 1986, S. 46.
- 4 Ebd. – Vgl. dazu auch: Holger Strutwolf: *Die Gnosis im Rahmen der Antiken Philosophie*, in: Peter Koslowski (Hg.): *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*, München 2006.
- 5 Peter Sloterdijk: *Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit*, in: Peter Sloterdijk, Thomas Macho (Hg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Zürich 1993, S. 18.
- 6 Odo Marquard: *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, in: Taubes (Hg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*.
- 7 Jean-Luc Nancy spitzt den Titel seines Buches *Die Erschaffung der Welt o d e r Die Globalisierung* auf die Frage zu: »Kann das, was man »Globalisierung« nennt, eine Welt ins Leben rufen, oder deren Gegenteil?«, wobei unter Welt die Bedingungen des gemeinsam geteilten Daseins verstanden werden, so daß Nancy den Prozeß der Globalisierung als eine Verunmöglichung dieses Gemeinsamen auffassen kann. Allerdings hält Nancy dabei an einem neuzeitlichen Weltverständnis fest, bei dem unter Welt eine konstitutiv unvollständige Totalität der hermeneutischen Selbstbeziehung im Sinne eines Horizonts begriffen wird, der die Gemeinsamkeit des Daseins stiftet. Vgl. Nancy: *Die Erschaffung der Welt o d e r Die Globalisierung*, Zürich-Berlin 2003, S. 9.
- 8 Vgl. dazu Jürgen Habermas: *Jenseits des Nationalstaates? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung*, in: Ulrich Beck (Hg.): *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/Main 1998, der mit dem Verlust nationalstaatlicher Souveränität auch eine unumkehrbare Aufzehrung der »Lebenswelt« durch »globale Systeme« gegeben sieht.
- 9 Michel Foucault: »*Omnes et singulatim*«: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Foucault: *Analytik der Macht*, Frankfurt/Main 2005, S. 190.
- 10 Zu diesem Begriff vgl. Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt/Main–New York 1988.
- 11 Vgl. Michel Foucault: *Die Gouvernementalität*, in: Ulrich Böckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/Main 2000.

- 12 Vgl. dazu Gerhard May: *Markions Bruch mit der römischen Gemeinde*, in: May: *Markion. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 2005.
- 13 Vgl. dazu die Forschungsdiskussionen bei Gerhard May, Katharina Greschat (Hg.): *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin–New York 2002.
- 14 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt/Main 1999, S. 139.
- 15 Adolf von Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, S. 19.
- 16 Slavoj Žižek: *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, S. 137.
- 17 René Descartes: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1959, S. 43.
- 18 Ebd., S. 47.
- 19 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in 20 Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845*, Bd. 12, Frankfurt/Main 1986, S. 540.
- 20 Ebd., S. 28.
- 21 Jacques Lacan: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan*, Buch XI (1964), Weinheim 1987, S. 48–58.
- 22 Ebd., S. 51.
- 23 Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt/Main 2004, S. 421.
- 24 Ebd., S. 144.
- 25 Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt/Main 2004, S. 115.
- 26 Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 513.
- 27 Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, in: Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt/Main 1950.
- 28 Zur Diskussion und Geschichte des Begriffs Globalisierung als »große Erzählung« vgl. Ulrich Beck: *Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? Eine Einleitung*, in: Beck (Hg.): *Politik der Globalisierung*.
- 29 Vgl. dazu Carl Christian von Weizsäcker: *Logik der Globalisierung*, Göttingen 1999, S. 47–56.
- 30 Zu den Problemen, mit denen sich daher eine völkerrechtliche Konstruktion einer internationalen Gemeinschaft konfrontiert sieht, wenn die politische Ordnung der Nationalstaaten zunehmend von globalen Migrationsströmen verdrängt wird, vgl. Urs Müller-Plantenberg: *Rawls weltweit*, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Heft 121 – 30(2000)4 –, S. 617: »Es muß möglich sein, eindeutig zu wissen, wer dazu gehört und wer nicht. Gerade das aber steht in einer offenen Gesellschaft immer wieder in Frage.«
- 31 Hans Kelsen: *Gott und Staat*, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Bd. XI, 1922/23, S. 272.
- 32 Alexandre Kojève: *Tyrannis und Weisheit*, in: Leo Strauss: *Über Tyrannis*, Neuwied 1963, S. 158 f.
- 33 Vgl. dazu Herfried Münkler: *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin 2005.
- 34 Zum Verhältnis von Kybernetik und Prävention vgl. Leander Scholz: *BRD/RAF - Die Intimität des Feindes*, in: Erhard Schüttpelz, Cornelia Jäger, Thorsten Hahn (Hg.): *Freund, Feind, Verrat. Das politische Feld der Medien*, Köln 2004.

- 35 Vgl. dazu Jacques Derrida: *Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)*, in: Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main 2003.
- 36 Zur Materialisierung und Institutionalisierung einer globalen Völkerrechtsordnung vgl. Martin Nettesheim: *Das komunitäre Völkerrecht*, in: *Juristen Zeitung (JZ)*, 57(2002)12, S. 569–578, der die »Entwicklung einer Weltgemeinschaftsidee« angesichts »gesamtmenschheitlicher Probleme« für »alternativlos« hält.
- 37 Zu dieser Entwicklung aus völkerrechtlicher Perspektive vgl. Stephan Hobe: *Die Zukunft des Völkerrechts im Zeitalter der Globalisierung*, in: *Archiv des Völkerrechts*, 37. Band (1999), S. 279. Aus der »Ausrichtung des internationalen Systems und des Völkerrechts« auf den »modernen souveränen Staat«, der eine zunehmende Marginalisierung erfährt, zieht Hobe den weitreichenden Schluß, daß die Basis eines »transnationalen Rechts« nur eine »um Akteure der Zivilgesellschaft angereicherten Gruppe der Rechtssubjekte« sein könne, die im Unterschied zur Domäne des »zwischenstaatlichen Völkerrechts« ein »internationales Recht« aller »Akteure der sich neu formierenden internationalen Gemeinschaft« ermöglichen soll.
- 38 Michael Hardt, Antonio Negri: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/Main–New York 2002, S. 13.
- 39 Anthony Giddens hat für diesen Prozeß den Ausdruck *Runaway World* benutzt; vgl. Giddens: *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt/Main 2001.
- 40 Vgl. Christian Tomuschat: *Die internationale Gemeinschaft*, in: *Archiv des Völkerrechts*, 33. Band (1995), S. 20. Es ist daher kein Zufall, daß die Diskussion um den Begriff der »internationalen Gemeinschaft« auch ein verändertes Weltverständnis impliziert: »Trotz all dieser Negative sei die Prognose gewagt, daß die internationale Rechtsordnung immer stärker vom Gedanken der internationalen Gemeinschaft neu definiert wird. Die wachsende Interpendenz zwischen allen Staaten und Völkern läßt den souveränen Staat, der seine Entscheidungen in selbstverantworteter Herrlichkeit trifft, zunehmend zu einem Anachronismus werden. Der Planet Erde ist die Heimat aller Menschen, von der es kein Entrinnen, keinen Fluchtweg an andere Orte gibt.«
- 41 Kelsen: *Gott und Staat*, S. 269.
- 42 Ebd., S. 283.
- 43 Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II*, S. 387.
- 44 Zwar haben Theorien des Ökologischen mittels der Wiederaufnahme von Elementen eines kosmologischen Denkens eine Antwort auf das Problem der Totalität zu geben versucht, aber häufig handelt es sich dabei lediglich um eine erweiterte Anwendung der politischen Ökonomie auf nicht-ökonomische Bereiche. Beispielgebend sei verwiesen auf Paul Hawken, Amory & Hunter Lovins: *Öko-Kapitalismus. Die industrielle Revolution im Einklang mit der Natur*, München 2000. Zur Diskussion der unterschiedlichen Ansätze ökologischen Denkens vgl. Elmar Altvater: *Das Ende des Kapitalismus. wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*, Münster 2005, S. 177–224.