

# Sozialstaat und Rassismus

## oder vom Liberalismus zum Staatsrassismus

von Jürgen Mümken

*Die Sozialversicherung ist auch eine  
Versicherung gegen Revolutionen.*

François Ewald

Seit in der Mitte der 70er Jahre der Kapitalismus in eine ökonomische, kulturelle, soziale und politische Krise geraten ist, findet eine neoliberale Restrukturierung der globalen Ökonomie statt. Innerhalb dieser ökonomischen Restrukturierung fand und findet eine Transformation des Sozialstaates statt (vgl. Nullmeier/Rüb 1993). In diesem Prozeß werden Sozialleistungen gekürzt, Formen von Zwangsarbeit ausgeweitet, Druck auf und Kontrolle von SozialhilfeempfängerInnen erhöht, die medizinische Grundversorgung der Menschen zur Disposition gestellt, das Selbstbestimmungsrecht von alten und behinderten Menschen in Frage gestellt. Diese Veränderungen werden in der Regel als „Sozialabbau“ begriffen und angegriffen. Der Neoliberalismus wird als Angriff auf den „errungenen sozialen Fortschritt“ gesehen. Auch AnarchistInnen rufen deshalb immer wieder zur Verteidigung des Sozialstaates auf und einige fordern sogar angesichts von Neoliberalismus und Globalisierung eine Verteidigung und Stärkung der Staatsautorität (vgl. Chomsky 1997). Doch nicht nur aus einer anarchistischen, sondern auch aus einer antirassistischen Perspektive erscheint eine Verteidigung der Sozialstaates unmöglich. Unter Rassismus wird hier die Konstitution von sozialen Gruppen verstanden mit dem Zweck, diese zu bekämpfen, auszugrenzen oder auszumerzen, dabei kann es sich um AusländerInnen, Kriminelle, Obdachlose, Kranke etc. handeln.

Im folgenden möchte ich die Entstehung und Entwicklung des Sozialstaates und den Zusammenhang mit einem (Staats-)Rassismus nachzeichnen. Ausgehen möchte ich dabei von der liberalen Betrachtung der Armut, um von dort diese Entwicklung darzustellen.

### **Die liberale Betrachtung der Armut**

Ewald hat in seiner Arbeit über den „Vorsorgestaat“ aufgezeigt, daß das Problem der sozialen Ungleichheiten keinen „blinden Fleck“ innerhalb des liberalen Denkens darstellt, sondern im Gegenteil stehen „Ungleichheiten im Mittelpunkt der liberalen Reflexion“ (Ewald 1993, 89). Dabei ist die liberale Auseinandersetzung mit der Armut durch ein Paradox gekennzeichnet: „Der Liberalismus muss die Armut ebenso voraussetzen wie er proklamiert, sie abschaffen zu wollen“ (Lemke 1997, 293). Die individuelle Verantwortung für das eigene Wohl und Glück einer und eines jeden ist das Prinzip der liberalen Bewertung der Armut: „Die Ursachen der Armut sind nirgendwo anders als im Armen selbst zu suchen, in seinen moralischen Dispositionen, in seinem Willen: *Die Armut ist eine Verhaltensweise*“ (Ewald 1993, 82). Die Armut ist der falsche Gebrauch bzw. Mißbrauch der liberalen Freiheit und hat ihre Ursache nicht in der kapitalistischen Ökonomie, sondern in der moralischen Disposition des Einzelnen. Der Liberalismus weist jede Kausalität zwischen dem Reichtum der einen und der Armut der anderen zurück.

Da die Armut durch moralische Dispositionen und individuelle Verhaltensweisen durch das Individuum von ihr und ihm selbst zu verantworten ist, gibt es keine soziale und ökonomische Verantwortung für die Armut, und somit kein Recht auf öffentliche Unterstützung, das Prinzip der liberalen Freiheit verleiht der Armut keinerlei Rechte. Innerhalb des liberalen Regierungsdenken wird jeder Eingriff in die gesellschaftlichen Beziehungen als Störung der Selbst-

steuerung der gesellschaftlichen Mechanismen gesehen, die dem Prinzip der Gerechtigkeit widersprechen.

Innerhalb der liberalen Sichtweise der Armut besitzt das Konzept der individuellen Verantwortung und die Moralisierungstrategien eine Schlüsselstellung. Die Überwindung der Armut gelingt nicht über eine Transformation der ökonomischen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, sondern „über eine verschärfte Moralisierung, die Transformation des Willens und die Veränderung des Verhaltens“ (Lemke 1997, 201). Die sozialen Beziehungen werden in der liberalen Regierungskunst nicht über das Recht, sondern über die Moral reguliert.

### **Die liberale Wohltätigkeit**

Die Armut stellt, wie wir gesehen haben, innerhalb des liberalen Denken keinen Fremdkörper dar, sondern gehören zur sozialen Welt des Liberalismus und besitzt für den Zusammenhalt der Gesellschaft eine zentrale Funktion:

„Die Ungleichheiten sind natürlich, unvermeidlich unredizibel: Sie bilden einen Bestandteil der Schöpfungsordnung, die eine Ordnung der Varietät und Diversität ist, sie sind als Belohnung und Bestrafung der Verdienste und Verfehlungen eines jeden für den sozialen Fortschritt notwendig; und schließlich sind sie Bestandteil der Vorsehung: als Quellen des sozialen Zusammenhalts stehen sie am Ursprung der Existenz der Gesellschaft“ (Ewald 1993, 89).

Die sozialen Ungleichheiten gehören nach Ewald zu den Existenzbedingungen der Gesellschaft im Liberalismus. Die Wohltätigkeit ist laut Ewald eine der Grundlagen der Gesellschaft da sie als Form der sozialer Bindung unverzichtbare Wurzel der Soziabilität ist, denn „sie verbindet das miteinander, was ansonsten in zwei feindliche Klassen, die der Reichen und die der Armen, aufgeteilt bliebe“ (Ewald 1993, 71).

Die Wohltätigkeit hat nicht nur eine Bedeutung für den Zusammenhalt der Gesellschaft, sie ist ihm ihrem Wesen eine individuelle und individualisierte Beziehung: „Nur so lassen sich die wirklichen von den vermeintlichen Armen unterscheiden, die, die Unterstützung verdienen, von denen, die nur danach trachten, von der ihnen angebotenen Hilfe zu profitieren“ (Ewald 1993, 92). Die Wohltätigkeit darf innerhalb des liberalen Denkens die Armen nicht als Masse oder Klasse unterstützen, sondern nur als individueller „Fall“. Die Wohltätigkeit ist im Liberalismus zugleich Pädagogik und kann nicht nur eine materielle Unterstützung sein. Sie muß als Moralisierung „eine Bekehrung herbeiführen: den Armen in seinem Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zu den anderen bekehren. Ihn zu den Gesetzen der Ökonomie bekehren“ (Ewald 1993, 92f). Die Wohltätigkeit muß deshalb die Praxis des Unterrichts einnehmen, dadurch soll der Arme in die Lage versetzt werden, seine Freiheit richtig zu gebrauchen, d.h. zum richtigen ökonomischen Handeln. Die Armut als eine „Pädagogik der Armut“ ist moralisch unverzichtbar, da sie den Menschen ständig vor Augen führt, wohin ein falscher Gebrauch der Freiheit führt. Die Armut dient der liberalen Regierungskunst als Motor einer moralischen Vervollkommnung.

Die liberale Wohltätigkeit muß freiwillig bleiben und darf nicht zum Recht der Armen werden, dies würde der Freiheit und der liberalen Regierungskunst widersprechen. Im Rahmen der liberalen Politiken der Absicherung müssen die Praktiken der Wohltätigkeit einen zweifachen Anspruch genügen:

„Sie sind politisch wie sozial notwendig; man kann sie nicht zuviel fördern, weiterentwickeln und ausbauen, darf sie aber auf keinen Fall zu einer Verpflichtung, zu etwas Konstanten und Garantiertem machen oder sie administrativ verankern. Genau das, was sie notwendig macht, verbietet es, aus ihnen eine Verpflichtung zu machen. Die Praktiken der Wohltätigkeit müssen im Rahmen einer Pragmatik verbleiben, die imstande ist, sich stets der Mannigfaltigkeit der zu befriedigenden Bedürfnisse anzupassen, und bemüht, sich gegen die paradoxen Auswirkungen abzusichern, die sie hervorrufen könnte. Diesem Programm eines Bündnisses zwischen Klassen und eines mildernden Umgangs mit Ungleichheiten entsprechend werden sich

zahlreiche soziale Institutionen entwickeln, die man im 19. Jahrhundert aufkommen sieht: Sparkassen, Hilfskassen auf Gegenseitigkeit, Volksversicherungen, betriebliche Einrichtungen, Krippen, Asyle, betriebseigene Einkaufsstellen, Arbeiterwohnungen und -gärten“ (Ewald 1992, 93).

Die Armut ist aber nicht nur aus moralischer, politischer und sozialer Sicht notwendig, sondern auch die Armut ist auch ökonomisch notwendig, und darf deshalb nicht einfach verschwinden. Die Armut wird Teil der ökonomischen Regierung der liberalen Regierungskunst. Die Unterscheidung in „echte“ und „falsche“ Armut und zwischen gesunden und arbeitsunfähigen Armen erlaubt es der liberalen Regierung die arbeitsfähigen Armen in den Arbeitsmarkt zu integrieren, um die Reproduktion von billigen Arbeitskräften zu sichern.

Die Arbeit besitzt somit eine strategische Bedeutung innerhalb der liberalen Betrachtung der Arbeit: „Der gesunde Arme muß für die Gesellschaft arbeiten, andernfalls er all seine Rechte verlöre und sich als jemand zuerkennen gäbe, der auf die öffentliche Wohltätigkeit der Gesellschaft spekuliert und es durchaus verdient, daß ihm das Handwerk gelegt wird“ (Ewald 1993, 96). Nur der Arme, der aus gesundheitlichen Gründen nicht arbeiten kann, kann Unterstützung durch die Gesellschaft ohne Gegenleistung erwarten. So wird die Arbeit zum zentralen Schlüssel für die Lösung der Armut innerhalb des liberalen Denkens. Unter diesen Blickwinkel konnte die Lösung der Armut nur darin bestehen, „dass alle Hindernisse für einen Zugang zu freien Arbeitsmarkt beseitigt werden, so dass die arme Bevölkerung in den produktiven Kreislauf integriert wird und prinzipiell alle Gesellschaftsmitglieder zu Besitzenden werden“ (Lemke 1997, 204).

### **Die Erfindung des Sozialen**

Doch die Versprechen des Liberalismus in Bezug auf das Verschwinden der Armut gingen nicht auf, nicht nur das er nicht in der Lage war, die alte Armut zu bekämpfen, sondern die kapitalistische Ökonomie und die Industrialisierung produzierten eine neue Massenarmut. Die neue Verelendung unterschied sich an Intensität, Umfang und Ausdehnung alle bis dahin bekannten Formen von Armut. Die Arbeit konnte die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllen. Die Arbeit bot kein Ausweg aus der Armut, damit stand der Liberalismus vor einem neuen Problem, das zur Transformation des liberalen Regierungsdenken führte, denn die liberale Politik der individuellen Verantwortung und der freiwilligen Wohltätigkeit scheiterten in Bezug auf die Armut.

Die neue Form der Armut taucht in der gefährlichen und bedrohlichen Gestalt des Pauperismus auf, der die liberale Gesellschaft in seiner Existenz bedroht. Der Pauperismus trat als Massenarmut an die Stelle der Armut als individuelles Schicksal und moralischer Verfehlung. Der Pauperismus stellt ein Armutsphänomen dar, daß sich in Ausdehnung, Intensität und Ursprung von den alten bekannten Formen der Armut unterschied.

Von der Armut als Pauperismus ist eine ganze Bevölkerungsgruppe betroffen, und unterscheidet sich durch eine neue Totalität von früheren Formen der Massenarmut: „Welches auch immer die negativen Eigenschaften sein mögen, mit denen man ihn beschrieb, Mittellosigkeit, Entwürdigung oder moralischer Verfall, er manifestiert sich, und dies macht seinen Schrecken aus, als Lebensweise, als Existenzform einer ganzen Population mitsamt ihren Bräuchen, Gewohnheiten, Verhaltensweisen und Beziehungen. Man hatte es mit einer neuen *sozialen Spezies* zu tun, der der Arbeiter der Großindustrie“ (Ewald 1993, 112).

Bei der Armut des Pauperismus handelt es sich um eine permanente, eine Dauerarmut, die in Raum und Zeit beständig ist. Die Armen werden arm geboren, leben als Arme und zeugen neue Arme. Desweiteren stellt der Pauperismus die Bedingung der Requalifizierung des Armen in Frage, seinen Willen. Das liberale Denken ist geprägt vom Gedanken einer ursprünglichen Gleichheit des Armen und Reichen, d.h. auch von der Gleichheit ihres Willen. Die Ungleichheit war nur eine Ungleichheit der Lebensumstände. „Mit dem Pauperismus wurden die

sozialen Ungleichheiten zu Differenzen der physischen und moralischen Konstitution. Zwischen dem Reichen und dem Armen, dem Proletarier und dem Bourgeois besteht von nun an eine Wesendifferenz, die sie als Kollektive voneinander abgrenzt und als zwei verschiedene Gesellschaftsklassen einander gegenüberstellt“ (Ewald 1993, 113).

Die Armut des Pauperismus beruht nicht auf das Fehlen von Arbeit, sondern sie ging aus der Arbeit selbst hervor: „Der Pauperismus war Resultat der industriellen Arbeit; er begleitete die Industrialisierung, wenn nicht als deren Bedingung, so zumindest als deren Konsequenz“ (Ewald 1993, 113). Die Armut war das Ergebnis der Arbeit und des Systems der Konkurrenz, dadurch stellte er die liberale Freiheit, ihren Gebrauch und ihre Ausübungsbedingungen grundsätzlich in Frage.

Mit dem Pauperismus taucht für das liberale Regierungsdemokratie ein gefährlicher Gedanken auf, der von einer ökonomischen, sozialen und politischen Kausalität des Elends, damit stand eine der zentralen politischen Leistungen des Liberalismus auf dem Spiel, eben genau diese Kausalität von Armut und Reichtum zurückzuweisen. Dieser neue Gedanke ist radikal interpretiert für den Liberalismus eine große Gefahr. Er könnte dazu führen, die Armen von jeder Verantwortung für ihren Zustand freizusprechen und diese auf die Gesellschaft, ihre Organisations- und die Funktionsprinzipien zu übertragen. Die kritiklose Übernahme dieses Gedanken könnte dazu führen die beiden konstitutiven Elemente der liberalen Gesellschaft Privateigentum und liberale Freiheit grundsätzlich in Frage und an den Prager zu stellen. Die ökonomische, soziale und politische Kausalität von Armut könnte den Sozialismus und der Revolution Tür und Tor öffnen. Um diese Gefahr abzuwenden, reagiert der Liberalismus mit einer Korrektur und Ergänzung der klassischen liberalen Strategie im Umgang mit der Armut, die neue Strategie heißt *Soziale Ökonomie* und *Paternalismus*.

„Um revolutionären Forderungen nach einer radikalen Reorganisation der Gesellschaft zu begegnen, war es zwingend notwendig, die Frage der Armut von rechtlichen Ansprüchen auf Arbeit zu trennen und sie in einer Art und Weise zu betrachten, die jeden Bezug auf Politik und Ökonomie vermied“ (Lemke 1997, 206). Die neue Betrachtung der Armut führte zu einer „Trennung des Sozialen und des Ökonomischen“ (vgl. Donzelot 1994, 125-139) und führte zu einer Verschiebung von der Politischen Ökonomie zu einer Sozialen Ökonomie. Das Soziale nimmt eine „Aufteilung von Reichen und Armen auf neuer Grundlage“ (Deleuze 1979, 249) vor. Es ist nicht Teil des Öffentlichen oder des Privaten, „weil es im Gegenteil eine neue Mischbildung von Öffentlichem und Privatem einführen wird und selber eine Aufteilung, eine eigentümliche Verbindung von Eingriffen und Rückzügen des Staates, seiner Belastungen und Entlastungen produziert“ (Deleuze 1979, 245).

Die Soziale Ökonomie bedeutete aber nicht, das die Moralisation der Armen ein Ende hat, sondern daß die moralische Analyse der Armut um die „Problematik des *Milieus*“ (Ewald 1992, 114) erweitert wurde. Die Soziale Ökonomie führt die Unterscheidung zwischen Ursache und Bedingung der Armut ein: „Ursache der Armut ist weiterhin die Sorglosigkeit der Arbeiter und Arbeiterinnen, allerdings kann diese allgemeine Disposition auf günstige oder weniger günstige Bedingungen treffen, sie kann verstärkt oder abgeschwächt werden“ (Lemke 1997, 207f). Der Kampf gegen die Armut mußte sich von nun an nicht mehr ausschließlich auf das Individuum – seinen Willen und seine moralische Disposition – richten, sondern es müssen Eingriffe ins Milieu vorgenommen werden. Das Milieu umfaßt das Familienleben und die Wohnbedingungen der ArbeiterInnen. Trotz der „Entdeckung“ des Milieus bleibt – wie schon gesagt – die Sorglosigkeit der Armen und ArbeiterInnen Charakteristikum der Armut.

„Eine Sorglosigkeit, deren Ursprung darauf hindeutete, daß sie ihr nicht mit eigenen Mitteln entrinnen können. Den Arbeiter seiner Freiheit zu überlassen hieß, ihn jenem ökonomischen und sozialen Determinismus auszuliefern, der quasi notwendig in die Schrecken des Pauperismus führt. Die Freiheit des Arbeiters bedurfte unter den Bedingungen der neuen industriellen Ordnung einer *Bevormundung*, eines Patronats, das sie absichert und vor sich selbst in Schutz nimmt“ (Ewald 1993, 115).

Die grundlegende Sorglosigkeit der ArbeiterInnen, die als eine soziale Identität als „soziale Pathologie“ betrachtet wird, machte aus der Sicht des liberalen Denkens eine Bevormundung und Überwachung durch einen „Patron“ notwendig, der sich durch seine ökonomische Potenz zugleich moralisch für diese Aufgabe qualifiziert. Die Absicherung der ArbeiterInnen wurde nun als eine notwendige und unverzichtbare Aufgabe des liberalen Patronats dargestellt. Durch diese soziale Verpflichtung der einen Klasse einer anderen gegenüber, war die Teilung der Gesellschaft in Klassen anerkannt und die Klassenspaltung wird zu einem zentralen Bestandteil der liberalen Regierung.

Die Formierung von Klassen wird zu einer zentralen Sicherheitsstrategie des liberalen Denkens. Die revolutionären Ereignisse von 1848 und 1871 (Pariser Kommune) hatten der Bourgeoisie gezeigt, welche Gefahren von einer städtischen undisziplinierten und pauperisierten Klasse ausgehen konnten. Der Pauperismus ist ein städtisches Phänomen, eine Population, die im inneren der Bevölkerung diese bedroht, eine „soziale Pathologie“ die in der städtischen Armutsbevölkerung wirkt. Dadurch gelingt es der Sozialen Ökonomie zwischen Pauperismus und Armut zu unterscheiden. Diese Trennung ermöglicht es der liberalen Regierung die Bekämpfung des Pauperismus und Aufrechterhaltung der Armut. Der Pauperismus wird nicht als Armut bekämpft, sondern als eine pathologische Lebensführung, die die liberale Gesellschaft gefährdet, und nicht in den politischen Körper eingebunden werden kann. Der Pauperismus kann für die liberale Betrachtung der Armut folgendermaßen zusammengefaßt werden.

„Der Pauperismus hat in den Diskurs der Sozialen Ökonomie seine Ursache nicht in einer ökonomischen Struktur, sondern in einer moralischen Disposition. Diese Strategie definiert die Armut noch immer als ‚Schuld der Armen‘ und erlaubt darüber hinaus die Moralisation der Gesellschaft als Ganzer durch die Techniken der Behandlung der Armut. Im Ergebnis führte dies zu einer Entpolitisierung des Problems der Ungleichheit in einer Gesellschaft von Gleichheit: Die Ungleichheit ist nicht mehr Resultat eines unterschiedlichen Gebrauchs der Freiheit, sondern eine Differenz in der Gesellschaftlichkeit oder in dem Grad der Gesellschaftlichkeit. Das Ziel dieser Strategie war eine Entpolitisierung des Konflikts durch die Etablierung einer ‚normalen‘ Beziehung zwischen Reichtum und Armut“ (Lemke 1997, 211).

### **Die Geburt der Sicherheitsgesellschaft**

Die Sicherheitsgesellschaft, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausbildet, bricht mit zwei konstitutiven Elementen der liberalen Gesellschaft: mit der Trennung von Recht und Moral und der Verantwortung als Prinzip der Regulation gesellschaftlicher Prozesse. Noch der liberale Paternalismus war von Prinzip der Verantwortung und der Trennung von Moral und Recht ausgegangen, auch wenn er von einer Bevormundung der ArbeiterInnen und Armen ausging. In diesem Prozeß wird das Recht zu einem „sozialen Recht“, „das den Begriff der individuellen Verantwortung und rechtlichen Zurechnung suspendiert und an ihre Stelle eine ‚gesellschaftliche‘ Verantwortung treten läßt“ (Lemke 1997, 212). Aus der individuellen Verantwortung des liberalen Denkens wird ein „soziales Risiko“.

Die sozialen Folgen der kapitalistischen Industrialisierung hatte die individuelle Verantwortung als gesellschaftliches Regulationsprinzip grundsätzlich in Frage gestellt. Um ein sozialistisch-revolutionäre Lösung der drängenden Probleme zu verhindern, schien eine staatliche Intervention in die ökonomischen Prozesse unausweichlich, doch gerade dies wollten die bürgerlich-konservativen Kräfte auf jeden Fall vermeiden. Der Ausweg schien darin zu bestehen, eine in der Privatwirtschaft entwickelte Versicherungstechnologie auf die soziale Regulierung der Gesellschaft zu übertragen. Durch diese Übertragung konnte der Widerspruch von Individuum und Staat überwunden und mit der Kategorie der individuellen Verantwortung und des liberalen Rechts gebrochen werden.

Das Versicherungssystem ist als ein soziales Band zu verstehen, das an die Stelle der konfrontativen Ansprüche tritt. „Das Versicherungssystem richtet sich nicht an bestimmte soziale

Klassen, sondern an das Kontinuum einer Bevölkerung, die sich nach Risiken unterscheidet, die durch Alter, Geschlecht, Beruf etc. bestimmt sind, nicht aber durch antagonistische Spaltungen“ (Lemke 1997, 212f).

Innerhalb der Versicherungstechnologien löst also das soziale Risiko das Verantwortungsdispositiv der klassisch-liberalen Gesellschaft ab. Anhand der Industrie hat Ewald die „Politik des Unfalls“ im Kontext des Entstehens der Versicherungstechnologien untersucht. Der Unfall hat innerhalb der liberalen Rationalität eine ähnliche Funktion wie die Armut. Der Unfall wie die Armut gelten als natürliches Übel, die einen unverzichtbaren Bestandteil der liberalen Welt bilden. Der Unfall ist wie die Armut nicht vermeidbar und stellt in der Beziehung von Mensch und Natur eine innewohnende Realität dar. Innerhalb des liberalen Denkens begründet der Unfall ebensowenig wie die Armut ein Anspruch auf Unterstützung. Der Unfall hatte ebenfalls die moralisierende Rolle als „Pädagoge der Freiheit“, da der erlittene Schaden nicht auf jemand anderes abgewälzt werden konnte, die Ausnahme war der Fall, wenn das explizite Verschulden durch einen anderen vorlag.

Die liberale Betrachtung des Unfalls wurde – ebenso wie die der Armut – durch die industrielle Entwicklung und das rasche Anwachsen der arbeitenden Masse in Frage gestellt. In der Fabrik konnte der Unfall durch individuell rationales Handeln nicht verhindert werden. Durch die Maschinisierung der Arbeit war der Unfall innerhalb der industriellen Gesellschaft zu einem sozialen Phänomen und der Preis des technologischen Fortschritts geworden. Die liberale Gesellschaft mußte anerkennen, daß industrielle Gesellschaft in der Regel eine Schaden verursachende Gesellschaft ist. Der Unfall stellt innerhalb des Industrialismus keine Funktionsstörung dar, sondern ist Ausdruck des Funktionierens. Das führt zu einem Problem innerhalb des liberalen Rechts. Da die Schäden nicht Ausdruck eines individuellen Fehlverhaltens waren, sondern als soziale Schäden auftraten, konnte auf der einen Seite berechtigterweise Schadenersatz gefordert werden, aber auf der anderen Seite konnten sie streng genommen niemanden zugerechnet werden.

Der moderne Unfall der industriellen Gesellschaften gehorcht den Gesetzen der Statistik, dadurch sind sie also vorhersehbar, versicherbar und berechenbar. Der Unfall in der Industrie stellt demnach eine Normalität dar, die sich in seiner statistischen Regelmäßigkeit niederschlägt. Ebenfalls zentral für den modernen Unfall ist, daß er Ergebnis des Lebens in der Gesellschaft ist. „Der moderne Unfall resultiert weniger aus der individuellen Zwiesprache des Menschen mit den Dingen als aus seinen ineinander verschachtelten, vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen. Der Unfall ist die Nähe zu, die Begegnung mit anderen, der Ausdruck des Miteinander-seins“ (Ewald 1993, 18). Dies trifft sowohl auf Verkehrs- wie auf Arbeitsunfälle zu.

Die Objektivität des Industrieunfalls ließ aus liberaler Sicht keine subjektive Zurechnung zu: Die Beurteilung des individuellen Verhaltens des Industriellen und damit seine individuelle Verantwortung für den Unfall in seinem Betrieb wurde deshalb irrelevant. Die Gesellschaft und ihre Verpflichtung und nicht die Individuen mit ihrer Verantwortung werden zur zentralen Referenz einer neuen sozialen Logik. Die Verteilung von Gütern und Übeln folgten einer eigenen Rationalität, die weder auf menschliches Fehlverhalten noch auf natürliche Zufälligkeiten zurückführen ließ. Die Ungleichheiten in der liberalen Welt ließen sich nur solange rechtfertigen, wie Reichtum, Armut oder der Unfall aus einem individuellen Verhalten herging, wenn aber die Verteilung von Gütern und Übeln unabhängig vom individuellen Verhalten des Einzelnen war und auf eine soziale Gesetzmäßigkeit beruhte, steht das liberale Gerechtigkeitsprinzip zur Disposition:

„Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war es noch die Natur, die als Bezugspunkt der Frage der Gerechtigkeit gedient hatte: die ‚natürliche‘ Zuordnung der Güter und der Übel erschien als gerecht. Es gab nichts zu korrigieren, außer in einem Fall, der als außergewöhnlich galt, wenn nämlich das von einem Menschen erlittene Übel durch das Verschulden eines anderen verursacht wurde. Von nun an beruft sich die Gerechtigkeit weniger auf die Natur als auf die Ge-

sellschaft: Sie wird als Tatsache, als jene Gesamtheit kollektiver Güter objektiviert, auf deren Grundlage die Verteilung dieser Güter auf die Individuen vorgenommen wird. Das Recht wird sozial und korrektiv: Es gilt, die gestörten Gleichgewichte wiederherzustellen, die Ungleichheiten in der Verteilung sozialer Belastungen zu reduzieren. Der Begriff des *Risikos*, der diese einzigartige Realität eines regulären, hinsichtlich der individuellen Verhaltensweisen neutralen, sozusagen ordnungsgemäßen Übels ausdrückt, und, allgemeiner, die Technologie der *Versicherung*, die damit zu einem gesellschaftlichen Faktum wurde, machten es möglich, diese neue Herausforderung an die Gerechtigkeit juristisch zu denken und zu organisieren“ (Ewald 1993, 21f).

Durch die Objektivierung des Unfalls und die Einführung des sozialen Risikos werden Versicherungstechnologien entwickelt, die eine radikale Entwertung des liberalen Prinzips der individuellen Verantwortung bedeutet und zu einer tiefgreifenden Transformation des Rechts führt. Das liberale Recht und die Versicherung sind zwei verschiedene Formen der Individualisierung moderner Gesellschaften. Der Unfall im Liberalismus ist ein Sache, die zwischen zwei Personen abspielt: Es handelt sich um das individuelle Fehlverhalten einer Person gegen eine andere. Die Versicherung dagegen arbeiten anders:

„Die Versicherung arbeitet mit einem völlig anderen Typus der Individualisierung, der nicht auf die Konfrontation mit einem anderen Individuum, sondern auf die Gegenseitigkeit seiner Kollektivität verweist: Die Mitglieder einer Versicherung stellen füreinander Risikofaktoren dar, was bedeutet, dass sie für alle anderen ein Risiko darstellen wie sie zugleich selbst Risiken durch andere ausgesetzt sind“ (Lemke 1997, 216).

Dies heißt aber nicht, daß jede und jeder das gleiche Risiko eingeht bzw. darstellt. Trotz der Allgemeinheit des Risikoprinzips unternimmt die Versicherung jenseits der Individuen eine Individualisierung des Risikos vor. Das Risiko als zentraler Begriff der Versicherung weist drei Merkmale auf:

*Das Risiko ist kalkulierbar*, da von einer Konstanz der Wahrscheinlichkeit ausgegangen wird. Das Risiko operiert also nicht mit einer abstrakten Norm, sondern mit einer Durchschnittsindividualität der versicherten Population.

*Das Risiko ist stets kollektiv*: „Der Unfall als Schaden, Unglück und Leiden ist zwar stets individuell, wenn er den einen unter Ausschluß des anderen betrifft, das Unfallrisiko seinerseits bezieht sich jedoch immer auf eine ganze Population. Es gibt genaugenommen kein individuelles Risiko“ (Ewald 1993, 215).

*Das Risiko ist ein Kapital*: „Das Versicherte ist nicht ein Schaden in dem Sinn, wie er vom Geschädigten erlebt, erlitten oder empfunden wird, sondern ein Kapital, dessen Verlust der Versicherer ersetzt. (...) Man kann einen Vater, eine Mutter ebensowenig ersetzen wie eine Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit. All dies hat wie das Leiden keinen Preis. Das Spezifikum der Versicherung besteht jedoch darin, dafür eine finanzielle Kompensation anzubieten“ (Ewald 1993, 217).

Damit die Technologien der Versicherung, die sie anhand einer „Politik des Unfalls“ innerhalb des liberalen Denkens entwickeln haben, auf das Feld des Sozialen übertragen werden konnten, bedurfte es das Auftreten einer neuen Wissensform, deren Gegenstand die „Gesellschaft“ ist und ihre Gesetzmäßigkeiten: die *Soziologie*. Das soziologische Wissen etabliert eine Objektivierung der Gesellschaft, die sich grundlegend von der liberalen Konzeption unterscheidet. Die Gesellschaft ist nicht mehr die „freiwillige“ Assoziation der Individuen wie im klassischen Liberalismus, die Gesellschaft wird selbst zum Subjekt mit eigenen Gesetzen und Regelmäßigkeiten, „die sich den Individuen als eine ihnen fremde und äußerliche Realität auferlegt“ (Lemke 1997, 217). Die Entdeckung der Konstanz der Wahrscheinlichkeiten und die Entwicklung des Solidaritätsbegriffs sind die beiden entscheidenden Elemente der Versicherungstechnologien, die eine soziologische Objektivierung der Gesellschaft erlauben.

## Sozialstaat und Solidarität

Auf die Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung möchte ich hier nicht weiter eingehen, sondern auf den Begriff der Solidarität, der sich Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr ausbreitete. Der Solidaritätsbegriff schien die Lösung zu sein für die dem liberalen Souveränitätskonzept innewohnenden Widersprüche, die die BürgerInnen an der Wahlurne und in ihrer Unterwerfung in den Fabriken erfuhren. Das rechtlich-politische Konzept der (Volks-)Souveränität des Liberalismus bildete zunehmend weniger ein Faktor der Ordnung oder ein Instrument der Kohärenz, sondern vielmehr ein Instrument der Klassenspaltung. Es produziert „auf der einen Seite Ängste vor einem neuen Despotismus, der sich nicht mehr in einem Monarchen, sondern im Volk gründet, einer Tyrannei der Mehrheit; so lud es auf der anderen Seite dazu ein, sich eine Souveränität wiederanzueignen, die die ‚bürgerliche‘ Republik verraten hatte, indem sie die ökonomische Sphäre von der politischen Willensbildung aussparte“ (Lemke 1997, 219f).

Die Frage, die sich stellt, ist, welches Prinzip das Regierungshandeln anleiten sollte, welches der Beitrag und die Grenze des Staates dabei sind. Das Konzept der Solidarität als eine „strategische Erfindung“ erscheint als eine Antwort auf die Frage und stellt sich als dritter Weg zwischen einer liberal-konservativen und revolutionär-sozialistischen Position dar. Die „Theorie der Solidarität“, die von Durkheim entwickelt wurde, bot damit einen Weg jenseits der „revolutionären Brüderlichkeit“ und der „liberalen Wohltätigkeit“ an. Aus der Perspektive der „Theorie der Solidarität“ stellt die Gesellschaft weder das Produkt eines freien Willens noch einer ursprünglichen und natürlich Assoziation dar. Die Gesellschaft ist damit eine Instanz, die sich laut Durkheim nicht instrumentalisieren läßt, da sie ihren eigenen Gesetzen folgt. „Das grundlegende Gesetz der Gesellschaft ist nicht rechtlicher Natur, es ist nicht die Souveränität, sondern die Solidarität, die das Soziale konstituiert“ (Lemke 1997, 220). Die soziale Rolle des Staates wird durch die Solidarität etabliert, „andererseits setzt sie seinem Eingreifen Grenzen, indem sie ihn auf den Respekt der Freiheiten und Initiativen der Einzelnen verpflichtet, die für den gesellschaftlichen Fortschritt unabdingbar sind“ (Lemke 1997, 221).

Auf dieser Grundlage konnte sich der Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaat entwickeln. Die praktische Anwendung der „Theorie der Solidarität“ findet sich im Sozialrecht wieder. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde eine ganze Reihe von Sozialgesetzen verabschiedet, die sich mit dem Schutz der ArbeiterInnen und mit den Arbeitsbedingungen beschäftigen, Gesetze zum Schutz von Frauen und Kindern in den Familien und Gesetze zur Sicherung der Gesundheit, Erziehung und Moral der Mitglieder der Gesellschaft.

„Im Namen des Sozialrechts greift die öffentliche Gewalt zunehmend in die Sphäre der bürgerlichen und privaten Beziehungen ein. Sie breitet sich aus, wo immer das Verantwortungsgefühl des Familienoberhauptes oder in der Firmenspitze diesen Anforderungen nicht gerecht zu werden scheint, oder, umgekehrt wo diese eingestandene Verantwortung als Alibi für die Aufrechterhaltung persönlicher Abhängigkeit und für individuelles Versagen zum Schaden individuelles Glücks sowie einer reibungslos funktionierenden Gesellschaft dient“ (Donzelot 1994, 111).

Mit dem Sozialrecht ist es aber letztendlich wie mit der liberalen Wohltätigkeit, es geht ausschließlich um die Mängel der Gesellschaft abzuhelpen und die Auswirkungen der Armut einzudämmen, es geht nicht um eine Reorganisation der Gesellschaft in dem Sinne, daß keine Armut entsteht. Der einzige Unterschied zwischen dem Sozialrecht und der liberalen Wohltätigkeit, daß jetzt ein Rechtsanspruch auf Unterstützung für bestimmte Situationen und Formen der Armut besteht. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen betreffen nicht mehr eine radikale Neuordnung der Gesellschaft jenseits einer kapitalistischen Vergesellschaftung, sondern sie formieren sich um die beiden Abstraktionen „des Sozialen“ und „des Ökonomischen“ und die ausschließliche Anerkennung der einen oder anderen Rationalität. Für Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg bemerkt Donzelot:



„Die Arbeiterbewegung trennte sich vom Anarcho-Syndikalismus, für den der Streik eine Art revolutionäre Gymnastik war und der soziale Reformen als Ablenkungsmanöver zur Hinauszögerung des Generalstreiks ablehnte. Die Forderungen der Arbeiter zielen nun auf die Verteidigung und Erweiterung der Sozialsphäre“ (Donzelot 1994, 140f).

Das Konzept der Solidarität ist wie die Sozialversicherung kein erster Schritt in Richtung Sozialismus, sondern ein Mittel gegen die subversive Reorganisation der Gesellschaft. Die Kämpfe um das Soziale lassen die Organisation der Produktion und Gesellschaft und die Eigentumsverhältnisse außen vor. Es geht eher um die Frage der Verteilung von Gütern als um zentrale Momente der kapitalistischen Ökonomie, wie z.B. die Lohnarbeit in Frage zu stellen.

Auch wenn die Einführung sozialer Rechte Ausdruck der Krise des klassisch-liberalen Regierungsdenkens war, wäre die Etablierung des Sozialstaates ohne die politischen Kämpfe der ArbeiterInnenbewegung nicht geschehen, ohne diese Kämpfe hätte es vielleicht auch einen anderen Ausweg aus der Krise gegeben. Trotzdem greift es zu kurz wenn der Sozialstaat als „Sieg“ der ArbeiterInnenbewegung und historische Errungenschaft betrachtet wird.

„Der Sozialstaat ist das Ergebnis von sozialen Kämpfen, seine strategische Bedeutung besteht jedoch gerade umgekehrt in einer ‚Depolitisierungspolitik‘, die Kämpfe überflüssig machen soll. Das Soziale ist weniger das Produkt oder das Instrument des Politischen als dass es eine vollkommene Veränderung des Politischen mit sich bringt. Mit der Einführung des Sozialen wurde eine allmähliche Subsumtion des Politischen unter das Soziale und die Stilllegung politischer Kämpfe eingeleitet, die Raster wie ‚Sieg‘ oder ‚Niederlage‘ immer oberflächlicher erscheinen lässt“ (Lemke 1997, 223).

### **Die Verteidigung der Gesellschaft**

Die „Regierung des Sozialen“ funktioniert durch die Institutionalisierung von zwei symmetrische und gegensätzlichen Schritten: „die Verteidigung der Gesellschaft gegen das Individuum, das sie bedroht, (und) der Schutz des Individuums gegen die Risiken, die ihm die Gesellschaft auferlegt“ (Donzelot, 1995, 55). Diese scheinbare Gegensätzlichkeit hat ihre Ursache in einer klaren Trennungslinie, die das Soziale etabliert hat, zwischen zwei Formen von Bevölkerung und zwei Formen ihrer Behandlung:

„Die Normalen auf der einen und die Abnormalen auf der anderen Seite. Die Erfindung des Sozialen ist nicht zu trennen von der Entdeckung der ‚Perversen‘, ‚Degenerierten‘ und ‚Extremisten‘, die ständig auf eine Norm verweisen, die sie definiert und eine Regel, deren Ausnahme sie repräsentieren“ (Lemke 1997, 223f).

Der Sozialstaat – als Versicherungsgesellschaft – macht auf anderen Seite eine „Verteidigung der Gesellschaft“ notwendig, die davon ausgeht, daß abweichende, unzuverlässige und unberechenbare Individuen gefährlich für den Bestand der Gesellschaft sind. Dies führt zu einem Staatsrassismus: der Konstitution von gefährlichen Individuen und Klassen und zu einer sozialen Medizin. Unter Staatsrassismus versteht Foucault einen Rassismus, „den die Gesellschaft gegen sich selber, gegen ihre eigenen Elemente, ihre eigenen Produkte kehrt, ein innerer Rassismus permanenter Reinigung, der zu einer der grundlegenden Dimensionen der gesellschaftlichen Normalisierung wird“ (Foucault 1999, 75).

Foucault analysiert die Entstehung des modernen Rassismus als eine Entwicklung vom „Krieg der Rassen“ zum Staatsrassismus. Innerhalb des „Krieges der Rassen“ wird davon ausgegangen das eine Gesellschaft mindesten von der Existenz von zwei „Rassen“ durchzogen ist (vgl. Lemke 1997 und Maigros 1995). „Rasse“ ist in diesem Sinn nicht biologistisch zu sehen, sondern als soziale Kategorie: die Herrschenden als eine „Rasse“ und die Beherrschten als eine andere. Die sozialen Kämpfe im Feudalismus und Absolutismus waren demnach „Rassenkämpfe“. Als aus den „Rassenkämpfe“ die Klassenkämpfe in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wurden, wurde der Rassebegriff frei für eine biologistisch-soziale Umformlierung.

Die historische Transformation des „Krieges der Rassen“ in den modernen Rassismus und Staatsrassismus hat zu einer Verschiebung von einer Pluralität von „Rassen“ zum Singular einer „Rasse“ geführt. Das Thema einer in zwei „Rassen“ geteilten binären Gesellschaft wurde durch das Thema einer biologisch monistischen Gesellschaft ersetzt. Die „biologische Einheit“ Menschen ist in diesem Rassediskurs nicht mehr in einer gemeinsamen Geschichte zu suchen, sondern in ihren „biologischen Erbe“ und ihrer „Gesundheit“. Dadurch verändert sich ebenfalls das Thema des Staates:

„Der Staat ist nicht mehr das Instrument einer Rasse gegen eine andere, sondern ist und wird zum Beschützer der Integrität, der Überlegenheit und Reinheit der Rasse. Die Idee der Reinheit der Rasse mit allem, was sie zugleich an Monistischen, Staatlichen und Biologischem enthält, tritt an die Stelle der Idee des Rassenkampfes“ (Foucault 1999, 95).

In dem Moment als das Thema der Reinheit der „Rasse“ jenes des Rassenkampfes ablöst, wird der moderne Rassismus geboren, vollzieht sich die Umwandlung in einem biologisch-sozialen Rassismus. Die Gesellschaft wird nicht mehr von außen bedroht, sondern durch heterogene Elemente im inneren der Gesellschaft. Die Heterogenität der Elemente strukturiert aber nicht mehr eine binäre Gesellschaft, die in zwei „Rassen“ gespalten ist, sondern sie etabliert eine substantielle Differenzierung: „Es sind die ‚Fremden‘, ‚Abweichenden‘, ‚Anderen‘, das heißt die (Neben-)Produkte der Gesellschaft selbst, die ihre Bedrohung ausmachen. Die Gesellschaft produziert aus sich heraus Gefahren, die sie permanent bedrohen“ (Lemke 1997, 226). Jetzt geht es nicht mehr um eine Schlacht im kriegerischen Sinn, sondern um einen beständigen biologischen Kampf: „um Differenzierung der Arten, Selektion des Stärksten, Bewahrung der am besten angepaßten Rassen usw.“ (Foucault 1999, 94). Es findet zum ersten Mal eine Reflexion des „Biologischen im Politischen“ statt. Der Rassismus konstituiert sich laut den Beobachtungen von Foucault gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer umfassenden Herrschaftsstrategie, als eine „Technologie der Macht“. Jetzt geht es nicht mehr um die klassische liberale Thematik, wie wir uns gegen die Gesellschaft verteidigen, sondern: „Wir müssen die Gesellschaft gegen alle biologischen Gefahren dieser anderen Rasse, dieser Unter-Rasse, dieser Gegen-Rasse verteidigen, die wir – wider Willen – immer wieder hervorbringen“ (Foucault 1999, 75).

Der Rassismus ist für Foucault eine Form der „Regierung des Sozialen“, „die eine scheinbar technisch-neutrale Steuerung einer biologischen Entität jenseits politisch-rechtlicher und ökonomischer Kategorien erlaubt“ (Lemke 1997, 227). Die politische Leistung des Rassismus als Machttechnologie des Staates ist die Entpolitisierung und Entdramatisierung sozialer Konflikte, in dem auf die Natur und ihre Gesetze und Zwänge verwiesen wird. Durch den Rassismus werden gesellschaftlicher Verhältnisse naturalisiert und biologisiert. Diese Naturalisierungen und Biologisierungen bedeuten aber keineswegs die Abwesenheit von Politik, den die Gesellschaft braucht eine zentrale Instanz, die sie steuert, lenkt und führt, die in der Lage ist, die „Reinheit der Rasse“ zu garantieren und stark genug ist, gegen die „feindlichen Elemente“ im inneren und äußeren der Gesellschaft vorzugehen. Die Politik, die jetzt eine Bio-Politik ist, braucht den modernen Staat für ihre Ziele, für die „Verteidigung der Gesellschaft“. Der Rassismus ist die Grundlage der Rationalität des staatlichen Handelns und artikuliert sich als „Staatsrassismus“. Der Staatsrassismus ist das Ordnungsprinzip des modernen Staates.

### **Gefährliche Individuen als „soziale Rasse“**

Der Staatsrassismus verteidigt die Gesellschaft nicht nur gegen die „biologischen Gefahren“, sondern auch gegen „gefährliche Individuen“ und „gefährliche Klassen“, die er selbst konstituiert hat. Die Einführung des sozialen Risikos anstelle des klassisch-liberalen Prinzips der individuellen Verantwortung ging einher mit einer Transformation des liberalen Strafrechts. Die „Verteidigung der Gesellschaft“ bringt eine neue Strafrationalität hervor, in der die Sanktion eine neue Bedeutung hat:

„Sie zielt nicht mehr auf die Bestrafung eines Rechtssubjekts, das freiwillig und aus eigenen Willen das Gesetz gebrochen hat, und auf seine Wiedereingliederung in die Rechtsgemeinschaft, sondern hat nun mehr die Aufgabe, soweit als möglich das kriminelle Risiko zu vermindern, das von dem Individuum ausgeht und es gegebenenfalls ‚unschädlich‘ zu machen“ (Lemke 1997, 229).

Während das „Sozialrecht“ als Versicherung gegen „gefährlichen Klassen“ installiert wurde, soll die Transformation des Strafrechts den Schutz vor „gefährlichen Individuen“ gewährleisten. Innerhalb der liberalen Straftheorie stand noch das Prinzip des freien Willens und der individuellen Verantwortung im Mittelpunkt. Ein Verbrechen kann von jeder und jedem verübt werden, da die liberale Freiheit auch die Freiheit einschließt, ein Verbrechen zu begehen. Die „Verteidigung der Gesellschaft“ verändert diese Sichtweise grundsätzlich und transformiert die klassisch-liberale Rechtstheorie in eine „soziale Rechtstheorie“. „Kriminelle“ sind von nun an keine rationalen Wesen mehr, die sich über die Freiheit des Willens bestimmen, sondern Personen, „deren psychische und moralische Konstitution nicht normal ist. Und weil der/die ‚Kriminelle‘ nicht normal ist, macht es keinen Sinn nach Motiven, Interessen oder Absichten der Tat zu suchen“ (Lemke 1997, 229). Die Kriminellen bilden ähnlich wie die pauperisierten Massen ein Milieu, das von krankhaften und defizienten Persönlichkeiten gebildet wird. Die Handlungen von „Kriminellen“ sind nicht mehr das Resultat einer allgemeinen „Natur“ des Menschen, im Sinne eines Mißbrauchs der Freiheit, sondern Ausdruck einer spezifischen Natur des Bösen. Die Verbrecherin und der Verbrecher werden nicht mehr als Individuum vom Recht erfaßt, sondern als eine „soziale Rasse“. Die „Kriminellen“ sind ebenso wie die „biologischen Gefahren“ ein (Neben-)Produkt der Gesellschaft. Die Gesellschaft bringt die „Kriminellen“ immer wieder selbst hervor, muß sich dann aber vor diesen schützen.

Die Objektivierung der VerbrecherInnen führt dazu, daß das „kriminelle“ Individuum nicht als Einzelfall betrachtet wird, sondern als Teil einer Kollektivsubjektivität einer „sozialen Rasse“. Das Verbrechen wird durch den Rassismus „normalisiert“, „indem er den Verbrecher als abnormalen Bestandteil der Gesellschaft konzipiert und ihn in die Gesellschaft als ihre innere Grenze ‚zurückholt‘. Aus diesem Grund ist der Verbrecher kein Monster oder Naturwesen mehr, das außerhalb der Gesellschaft steht, sondern ein widernatürliches Element der sozialen Natur“ (Lemke 1997, 234).

Das klassisch-liberale Strafrecht baute – wie schon weiter oben gesagt – auf die liberale Freiheit und der individuellen Verantwortung auf und stand dadurch vor dem Problem, ob das Fehlverhalten eines Individuums als Geisteskrankheit oder Delinquenz zu betrachten sei. Die oder der Geisteskranke war kein DelinquentIn, ihre oder seine Tat kein Verbrechen, sondern ein Symptom einer Krankheit. „Die Verurteilung eines Verbrechens setzte also notwendig ein Rechtssubjekt mit einem freien Willen voraus“ (Lemke 1997, 234). Die Entwicklung vom liberalen Strafrecht zum „sozialen Strafrecht“ führt zu einer Auflösung dieser Grenzen und zu einer Vermischung der beiden Kategorien. Aus dem delinquenten Individuum wird ein „Kriminelle“, die oder der sich durch eine bestimmte psychologische-moralische Disposition auszeichnet. VerbrecherInnen werden in diesem Diskurs tendenziell zu Geisteskranken und das liberale Prinzip des freien Willens wird durch medizinisch-psychiatrische Kategorien ersetzt: „die alte Dichotomie, die entsprechend den Bedingungen des Zivilrechts das Subjekt als delinquent oder krank qualifizierte, ist vollständig eliminiert. Heute gibt es nur zwei Möglichkeiten: ein wenig krank und wirklich delinquent oder ein wenig delinquent und wirklich krank zu sein. Der Delinquent kann seiner Pathologie nicht entkommen (...). Die der Pathologie verliehene Übermacht wird zu einer allgemeinen Regulationsform der Gesellschaft. Die Medizin hat heute kein Feld mehr, das ihr äußerlich wäre“ (Foucault zitiert nach: Lemke 1997, 234f).

Analog zum „sozialen Risiko“ der Versicherungsgesellschaft führt die Transformation des Strafrechts zu einer „sozialen Verteidigung“ der Gesellschaft den Begriff „Gefahr“ ein. Der sehr flexible Begriff der Gefahr ist ein paradoxer Begriff, „da er zugleich ein abstrakte Möglichkeit und eine konkrete psychische Kapazität bezeichnet“ (Lemke 1997, 235). Der Vorteil

der Kategorie der „Gefahr“ ist, daß sie auch jenseits der „Kriminellen“ angewendet werden kann. Gefahren gehen auch von anderen sozialen Gruppen und Klassen für die Gesellschaft aus:

„Das Neuartige am Ende des 19. Jahrhunderts ist, daß die Erfassung von Randgruppen mit der Vorstellung von Gefahr, wie sie die neuaufkommende Kriminologie entwickelte, auf ihren Begriff gebracht wurde. Das, was, Bedürftigkeit, Landstreicherei, Kriminalität, Verderbtheit miteinander verbanden, war die Gefahr, die sie für die Gesellschaft verkörperten. Die Wahrnehmung von Individuen in Gefahr als potentiell bedrohlich und ihre psychiatrische, fürsorgliche und repressive Verwaltung, bildet das Meisterstück im Prozeß schulischer, militärischer und industrieller Normierung der Bevölkerung“ (Donzelot 1995, 54f).

Als einheitliches Analyseinstrument für unterschiedliche Probleme erlaubte der Begriff der „Gefahr“ gleichzeitig eine differenzierte Behandlung der gefährlichen Individuen je nach Intensität und Qualität der Gefahr, die sie repräsentieren. Die Gefahr eröffnete der „sozialen Verteidigung“ der Gesellschaft eine Vielzahl unterschiedlicher Behandlungsformen: psychiatrischer Therapie, medizinisch-hygienische Intervention, fürsorgliche oder repressive Verwaltung etc..

### **Soziale Medizin und Volkskörper**

In diesem Diskurs wird die Gesellschaft als sozialer Körper mit inhärenten Gefahren und Krankheiten gesehen, dadurch bekommt der medizinische Komplex eine neue gesellschaftliche Bedeutung. Die Medizin wird zu einer Technologie, die den kontrollierenden und regulierenden Interessen dient: „Die Medizin ist eine soziale Medizin, deren Fundament eine bestimmte Technologie des sozialen Körpers ist“ (Foucault zitiert nach: Lemke 1997, 236). Die „Gesundheit“ ist nicht mehr nur das Problem des Einzelnen, sondern die Gesundheit des sozialen (Volks-)Körpers („Volksgesundheit“) wird zu einem allgemeinen gesellschaftlichen Ziel, die Gesundheit wird zu Pflicht des Einzelnen und zum Ziel staatlichen Handelns.

„Die körperliche Gesundheit gewinnt an Bedeutung als die Bereitstellung von Arbeitskraft und die Bedingung ihrer Reproduktion ins Zentrum staatlichen Interessen treten. Die kapitalistische Ökonomie ist auf die Etablierung einer spezifischen Körper-Politik angewiesen. Die biologischen Daten der Bevölkerung werden ein unerlässliches Element für eine ‚ökonomische Führung‘, die über die Organisation der Unterwerfung der Körper hinaus die permanente Verbesserung ihrer Nützlichkeit notwendig macht“ (Lemke 1997, 236).

Dies geschieht vor dem Hintergrund, daß sich bereits in 18. Jahrhundert eine liberale Gesundheitspolitik der Bevölkerung etabliert hat, in dessen Mittelpunkt die Gesundheit des Einzelnen und die Wohlfahrt der Bevölkerung steht. Das entscheidende Relais für die Medizinierung der Individuen ist die bürgerliche „Ordnung der Familie“ und die neue erzieherische Aufgabe der Frau, die für die Medizinierung aber auch Hygienisierung der Familie verantwortlich ist. Die Hygiene dringt in die Ordnung der Familie ein. Die verschiedenen Formen der familiären Organisation der unteren Schichten sollten normiert werden, wobei die bürgerliche Wohnform und die Hygiene die zentralen Normierungstechnologien sind. Innerhalb der neuen Ordnung der Familie wird die Beziehung der Eltern zu ihren Kindern neu geordnet: „Es reicht nicht mehr aus, eine bestimmte Menge an Kindern zu zeugen, sondern Kinder müssen angeleitet und beaufsichtigt werden, sie müssen in einer bestimmten körperlichen Verfassung sein und gewisse Fertigkeiten aufweisen“ (Lemke 1997, 236). Durch die „Erfindung“ der bürgerlichen Familien kann das Thema der Familie in die „Regierung des Sozialen“ eingefügt werden. Die Familie wird zu einer gesellschaftlichen Erziehungs- und Moralisierungsinstanz.

Innerhalb der liberalen Gesundheitspolitik der Bevölkerung funktioniert die Medizin als eine Instanz der „Sozialhygiene“. Die Medizin erarbeitet Hygienevorschriften und stellt Regeln für die Individuen auf. In gesellschaftlichen Problemfeldern, wo die Regel nicht verfolgt bzw. respektiert werden, schafft sie die Voraussetzungen für medizinische Interventionen. Die Medizin greift aber nicht nur in die private Lebensformen der Individuen ein, sondern neben

dizin greift aber nicht nur in die private Lebensformen der Individuen ein, sondern neben der privaten Hygiene entwickelt sich eine öffentliche Hygiene, die sich mit der Verbesserung der Wasserqualität, der Wohnbedingungen, der Entsorgung von Abwässer und Abfall beschäftigt und in die innere Ordnung der Stadt eingreift (vgl. Mümken 1997).

Für die soziale Medizin ist die Hygiene deshalb von großer Bedeutung, da sie in der privilegierten Position zwischen Organismus und Bevölkerung, zwischen dem Körper und dem globalen Phänomen angesiedelt ist. Die Medizin ist ein Diagnose- und Therapieinstrument, daß sich auf das Individuum und den sozialen Körper gleichermaßen bezieht. Die soziale Medizin dient in diesem Kontext der „Verteidigung der Gesellschaft“.

### **(Sozial-)Staatlichkeit, Neoliberalismus und Anarchie**

Der Sozialstaat kann als ein Kompromiß zwischen Kapital und organisierter ArbeiterInnenbewegung betrachtet werden, der die Reproduktionsbedingungen des Kapitals mit denen der Arbeitskraft zum gegenseitigen Vorteil verband. Mit der Krise des Fordismus wurde dieser Kompromiß, der sowie so nur in den westlichen Industriestaaten bestand hatte, aufgekündigt. Zu einem durch das Kapital, aber auch durch die Neuen Sozialen Bewegungen, die sich gegen die Entmündigung, Disziplinierung, Normierung und Normalisierung durch den Wohlfahrtsstaat im „Modell Deutschland“ auflehnten, denn der Wohlfahrtsstaat ist – nicht nur in Deutschland – an den Obrigkeits- und Bevormundungsstaat gekoppelt. Die soziale und kulturelle Krise des Fordismus wird durch die „68er-Bewegung“ und dem Entstehen der Neuen Sozialen Bewegungen markiert. Große Teile der Neuen Sozialen Bewegungen und der Subkultur der 70er Jahren erkannten, „daß im Sozialstaat nicht tatsächlich Demokratie, Basisdemokratie oder ähnliches verwirklicht war, sondern daß der Sozialstaat im Kern bürokratisch war, zu einer Enteignung von Subsistenz- und Selbstorganisationsfähigkeiten führte und vor allem: weil finanzielle Zuwendung immer und unmittelbar mit sozialer Kontrolle verknüpft war. Die Bürokratisierung des Sozialstaats basierte auf kontrollpolitische Erfassung wie Volkszählung, Rasterfahndung, Registrierung, Verrechtlichung aller Lebensbereiche. Je differenzierter die gesellschaftliche Organisation, je bürokratischer der Apparat, der die Chose am laufen hielt, desto hysterischer die Reaktion auf oppositionelles Verhalten, das irgendwo einen Keil in die verzahnten Abhängigkeiten treiben konnte. Atomstaat, Polizeistaat, 'Sicherheitsstaat' (...) waren die unabwendbaren Begleiter des Sozialstaats selbst auf dem Höhepunkt seiner Ausformung“ (Marin 1997, 7). Aus einer anarchistische Perspektive gibt es keinen Grund den disziplinierenden und normalisierenden Sozialstaat zu verteidigen, weil er den Prinzip der individuellen Freiheit in einer freien Gesellschaft im Weg steht, und kein Schritt in Richtung Sozialismus und Anarchismus ist. Der Sozialstaat hat vielmehr eine Schutzfunktion gegen sozialrevolutionäre Bewegungen.

Der Neoliberalismus als eine neue kapitalistische Formation bedeutet kein Abschied vom Sozialstaat, sondern nur ein Umbau, der eine Ökonomisierung des Sozialen bedeutet, d.h. auch daß der Staatsrassismus nicht mit dem Neoliberalismus verschwinden wird, sondern ebenfalls eine neue Dimension erreichen wird. Eine Frage wird sein, wie sich die Entwicklung der Gentechnologie auf die Privatisierung der Versicherungstechnologien auswirken wird: „Die fortschreitende Entschlüsselung des Genoms produziert immer mehr genetische Dispositionen, Mutationen und Krankheitsrisiken“ (Lemke 2000, 237). Eine angebliche „genetische Dispositionen“ kann eine Auswirkung auf die Art und Weise bekommen, wie Menschen sich versichern können, dies betrifft vor allem Lebens- und Krankenversicherungen. Die genetische Diagnostik produziert eine unbekannte Anzahl genetischer Risiken und RisikoträgerInnen, die versicherungstechnisch reflektiert werden müssen. Versicherungen könnten bei bestimmten genetische Risikopotentiale eine bestimmte Lebensführung verlangen, bestimmte Risiken nicht oder nur bei erhöhten Beiträgen versichern. Während die (sozial-)staatliche Versicherungstechnologien von kollektiven sozialen Risiken ausgehen, wird durch eine Privatisierung

eine Individualisierung der Risiken stattfinden. Jedes Individuum stellt eine unterschiedliches Risiko für die Versicherung dar, da jedes Individuum unterschiedliche Risikofaktoren (Arbeit, genetische Disposition, Alter etc.) besitzt. Neben einer Naturalisierung und Biologisierung sozialer und ökonomischer Verhältnisse findet nun auch noch eine „Genetifizierung“ (vgl. Lemke 2000) statt: „Gene werden für Phänomene verantwortlich gemacht, von denen bisher angenommen wurde, dass sie soziale, ökologische oder psychologische Ursachen haben“ (Lemke 2000, 232). Der neoliberale Staatsrassismus ist aber nicht vergleichbar mit der klassischen Eugenik, es geht um eine genetische Regierungskunst, die Heilung von diesseitigen Übels verspricht und bei guter Führung –Wohlbefinden und Wohlstand, Gesundheit und Glück.

Der Neoliberalismus ist ökonomisch betrachtet eine Reaktion auf die ökonomische Krise des Kapitals in der Mitte der 70er Jahren. Der sozialstaatliche regulierte Kapitalismus war unwiderruflich in die Krise geraten. In dessen Folge suchte das Kapital nach neuen Akkumulationsmöglichkeiten. Bei diesen Weg mußte die starre Form der Regulation aufgebrochen werden. Die Deregulierung und Flexibilisierung ist somit ein zentrales Moment des Neoliberalismus und kann als „Klassenkampf von oben“ begriffen werden. Der Neoliberalismus ist aber nur ein andere kapitalistische Formation als der fordistische Sozialstaat. Häufig wird heute in der Linken die Kritik am Neoliberalismus mit einer Verteidigung des Sozialstaates gekoppelt. Der Neoliberalismus wird in diesem Diskurs nicht mehr als eine kapitalistische Formation sehen, die Neoliberalismuskritik ist keine Kapitalismuskritik mehr. Anstatt für eine sozialrevolutionäre Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftung zu kämpfen, wird der sozialdemokratische Reformkapitalismus im Gewand des Sozialstaates verteidigt. Der Kampf gegen den Neoliberalismus kann nur ein Kampf gegen den Kapitalismus sein. Die Verteidigung des Sozialstaates sollten AnarchosyndikalistInnen und anderen AnarchistInnen den SozialdemokratInnen, demokratischen SozialistInnen und reformistischen Gewerkschaften überlassen.

### **Literatur:**

- Chomsky, Noam: Ziele und Visionen. In: Schwarzer Faden Nr. 60 – 1/1997
- Deleuze, Gilles: Der Aufstieg des Sozialen. In: Donzelot, Jacques: Die Ordnung der Familie, Frankfurt am Main 1979
- Donzelot, Jacques: Die Förderung des Sozialen. In: Donzelot, Jacques / Meuret, Denis / Miller, Peter / Rose, Nikolas: Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault, Mainz 1994
- Donzelot, Jacques: Wiederkehr des Sozialen. Von der passiven Sicherheit zur aktiven Solidarität. In: Tüte: Wissen und Macht. Die Krise des Regierens, Tübingen 1995
- Ewald, François: Der Vorsorgestaat, Frankfurt am Main 1993
- Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), Frankfurt am Main 1999
- Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin/Hamburg 1997
- Lemke, Thomas: Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität. In: Bröckling, Ulrich / Krasmann, Susanne / Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000
- Magiros, Angelika: Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie, Hamburg 1995
- Marin, Lou: Anarchismus und Sozialstaat. Libertäre Auswege aus der falschen Alternative Markt oder Staat. In: graswurzelrevolution Nr. 219 – Mai 97
- Mümken, Jürgen: Die Ordnung des Raumes. Die Foucaultsche Machtanalyse und dies Transformation des Raumes in der Moderne, Pfungstadt/Bensheim 1997
- Nullmeier, Frank / Rüb, Friebert W.: Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat, Frankfurt am Main 1993

Veröffentlicht in: Schwarzer Faden Nr. 71 und 72