

Hans-Martin Schönherr-Mann

Die Medizinierung der Welt

Vom Ende der Lebenskunst



Reihe Fatale Praxis

edition fatal

REIHE: FATALE PRAXIS

BAND 2: HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN – DIE MEDIZINISIERUNG DER WELT

**DEM ANDENKEN AN DIE DICHTERIN
MARGIT JORDAN (1945–2026) UND
DEN DICHTER UND MUSIKER ROLAND
JORDAN (1943–2020)**

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

**DIE MEDIZINISIERUNG
DER WELT**

Vom Ende der Lebenskunst

»edition fatal« Verlagsgesellschaft bR, Potsdam
Gesellschafter: Mario R. M. Beilhack, Anil K. Jain
www.edition-fatal.de, kontakt@edition-fatal.de

Reihe: Fatale Praxis, Band 2
Herausgeber: Mario R. M. Beilhack

Hans-Martin Schönherr-Mann: Die Medizinisie-
rung der Welt – Vom Ende der Lebenskunst

Originalausgabe, Potsdam 2026
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Titelbild:
Foto des Autors (von Sabina Mujkanovic), be-
arbeitet

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
die Seite <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-935147-62-0

Druck: Libri Plureos GmbH
Friedensallee 273, 22763 Hamburg

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
1. Medizin als Gerechtigkeit	13
2. Vom Gehorsam zur Lebenskunst	25
3. Verantwortung als Pflicht.	35
4. Nacktes Leben als höchstes Gut	45
5. Schutzmaßnahmen statt Menschenrechte	55
6. Demokratie im Ausnahmezustand.	63
7. Medizin als apokalyptische Pädagogik.	71
8. Die Medizin als Weltkirche	81
Nachwort	91
Literatur	97

VORWORT

VORWORT

Die Lebenskünstlerin gestaltet ihr Leben nach eigenen ethischen Vorstellungen. Sie widersetzt sich jeder Bevormundung durch eine Gemeinschaft, die sie zur Gefolgschaft zwingen will. Solche Disziplinierung ist unmoralisch, weil dabei die Grundrechte des Individuums missachtet werden. Ethik und Moral beruhen auf der individuellen Freiheit. Wie schreibt Hannah Arendt: »Die Freiheit der Spontaneität ist fester Bestandteil der menschlichen Existenz.« (2002, 343) Gehorsam ist niemals verantwortungsvoll, daher keine ethische Angelegenheit.

Die von Michel Foucault durch den Begriff der Lebenskunst vollendete Wende der Ethik im 20. Jahrhundert weg von Unterwerfungsstrategien der Einzelnen unter die Gemeinschaft hin zu individueller Verantwortung und sich daraus ergebende Mündigkeit stößt nicht erst durch die Corona-Politik auf einen Rollback, der die Bürgerin wieder zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam zwingen will. Religiöser Fundamentalismus, Wissenschafts- und KI-Gläubigkeit, eine medizinische »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas 1981, 293), apokalyptische Kriegs- und Klimapolitik bekämpfen die vielfältigen Prozesse der Individualisierung und Emanzipation. Sie wurden vornehmlich von Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Emmanuel Lévinas auf den ethischen Begriff einer selbstverantwortlichen Individualität und Freiheit gebracht – basierend auf Albert Camus' Vorstellung subjektiver Widerständigkeit.

Der folgende Text beschreibt diesen Rollback, der sich zunächst in der Corona-Politik realisierte, und zwar einerseits aus affirmativer Perspektive: Welche philosophischen Ideen stützten die Corona-Politik und den Prozess der Medizinisierung? Andererseits dekonstruiert er deren Auswirkungen: In welche Aporien geraten beide? Er fragt genealogisch nach Verbindungen: Aus welchen fremden Quellen speisen sich beide? Er fragt kritisch nach den Grenzen ihrer Rationalitäten. Und natürlich stellt er auch die zentrale ideologiekritische Frage zur Medizinisierung in der modernen Gesellschaft: Cui bono?

Einerseits schließt der Text an meine Vorlesungen zur Corona-Politik in den Jahren 2021 und 2022 an, die Paul Stephan und die »Halkyonischen Assoziation für radikale Philosophie« auf YouTube organisiert haben und die in deren Schriftenreihe »Edition Halkyon« (Bde. IIIa–b, Leipzig 2022) unter dem Titel »Medizin als göttliche Gewalt – Philosophische Kritik der Corona-Politik« erschien. Hinsichtlich sowohl der Lebenskunst als auch der Frage nach Rationalisierungen der Lebenswelt schließe ich an mein Buch »Untergangsprophet und Lebenskünstlerin – über die Ökologisierung der Welt« (MSB 2015) an.

Eingeleitet habe ich die Thematik der Lebenskunst 2001 mit »Das Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik«, das in der *edition fatal* erschien und weiter ausgearbeitet wurde in »Der Übermensch als Lebenskünstlerin – Nietzsche, Foucault und die Ethik« (MSB 2009), »Fröhliches Philosophieren« (*edition fatal* 2015) sowie jüngst »Der Übermensch als Ironikerin – Nietzsche, Sartre, Dekonstruktion und Frau-Werden« (BoD 2026).

Ausführlicher erläutere ich die hier behandelten Philosophien in meinen Büchern aus den letzten Jahren, die unter dem Eindruck der Corona-Politik geschrieben wurden: »Gesicht und Gerechtigkeit – Emmanuel Lévinas' politische Verantwortungsethik« (Innsbruck University Press, 2021) und »Sartres Existentialismus als politische Philosophie des Widerstands« (BoD 2021), »Übergang zum Untergang – Nietzsches politische Philosophie des Genius« (BoD 2022), »Hannah Arendt – Vom gefährlichen Denken« (Römerweg 2023), »Staat und Kriegsmaschine – Das Staatsverständnis der Schizo-Analyse von Gilles Deleuze und Félix Guattari« (Nomos 2023).

In zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen habe ich mich rings um 2000 mit Medizinethik auseinandergesetzt. Bereits 1989 entstand ein literarischer Text »Verführung mit Aids – eine philosophische Satire in sechs Monologen« (Edition Passagen). Vorläufer dazu waren ein Essay in der »Psychologie heute« (Nr. 4, 1989), »Aids im Dienst der Ausschweifung«, wie auch »Vom Kinderwunsch zu Aids – Versuch über Ökologie und Gentechnik«, der in der von Reinhard Knodt, Ulrike Popp und mir damals herausgegebenen »Nürnberger Blätter – Zeitung für Philosophie und Literatur« (Nr. 7, 1987/88) und in der von August Haußleiter herausgegebenen Wochenzeitung »Die Grünen« (Nr. 1, 1988) erschien.

Dankbar erinnern möchte ich an Gunnar Kaiser, dessen langes Interview in seinem YouTube-Kanal »KaiserTV« meine Corona-Vorlesungen erheblich beflügelte, sowie an Margit Jordan. Dem »Turmbund – Gesellschaft für Literatur und Kunst« Innsbruck danke ich für viele Einladungen.

1. MEDIZIN ALS GERECHTIGKEIT

»Untersucht man die Entwicklung der verschiedenen Krankheiten, dann zeigt sich, dass die Ärzte in den letzten hundert Jahren keinen wesentlichen Einfluss auf diese Phänomene hatten als in früheren Zeiten die Priester. Seuchen kamen und gingen; sie wurden von den einen wie von den anderen verdammt und blieben doch von beiden unberührt. Durch die in der ärztlichen Praxis aufgeführten Rituale lassen sie sich nicht entscheidender beeinflussen als durch jene, die einst vor Reliquienschreinen geübt wurden.« (Illich 1981, 19)

1. MEDIZIN ALS GERECHTIGKEIT: KULTURELLER NIEDERGANG

Warum gehorchten viele Bürgerinnen nicht selbstverständlich den staatlich sanktionierten »Corona-Regeln«? Vor der roten Ampel halten sie ihr Auto doch auch an, selbst wenn weit und breit kein anderes in Sicht ist? Der Vergleich ist nicht mal so schlecht! Denn warum hält man das Auto vor der roten Ampel an? Weil man einfach gehorcht? Weil das vernünftig erscheint? Oder schlicht weil es Gesetz ist? Sicher, manche bleiben sogar vor roten Fußgängerampeln stehen.

Auch ein italienischer Freund, Professor für Philosophie, macht das. Aber nicht nur ist er Kantianer, er bewundert die Deutschen. Dagegen bewundere ich die Italiener, besonders als ich in Rom erlebte, dass hinter mir gehupt wird, wenn ich das Auto vor der roten Ampel stoppe und wenn ich bei Grün losfahre, starten just auch diejenigen, deren Ampel auf Rot steht, und hupen auch noch frecherweise, wenn ich ihnen in die Quere komme.

Warum halten die meisten ihr Auto vor der roten Ampel an? Weil es sehr riskant ist weiterzufahren. Das kann man nur machen, wenn man sicher ist, dass es die Polizei nicht sieht. Wer kauft sich für die öffentlichen Verkehrsmittel ein Ticket, weil es sich so gehört? Viele nur aus Angst vor Strafe. Oder weil es unbequem ist, beim Schwarzfahren immer aufpassen zu müssen. Und die meisten schimpfen auf die Verkehrsregeln und ihre jeweiligen Anwendungen. Außer den ganz Beflissenen nimmt diese niemand widerspruchslos hin, nur weil sie Gesetz sind oder gar weil sie vernünftig bzw. gerecht wären. Sehr viele fahren notorisch schneller als es die Polizei erlaubt.

Damit dreht sich die Eingangsfrage nach den Gründen des Ungehorsams um: Warum unterwerfen sich so viele Menschen einer Politik, die so destruktiv wie diskriminierend in ihr Leben eingreift und dabei umfassende Züge entfaltet? Jedenfalls lässt der Vergleich von Corona-Maßnahmen mit Verkehrsregeln erstere in keinem günstigen Licht erscheinen. Warum sollte man sie nicht umgehen, wo immer es geht, Verkehrsregeln und Corona-Maßnahmen? Wenn sie einem nicht gefallen, dann dreht man dran, verschiebt sie nach Gelegenheit, setzt sie dadurch sogar außer Kraft. Die Staatsgewalt verwirklicht sich nur im Handeln der Bürgerinnen, nicht im Himmel der Ideen, genauer: der staatlichen Bürokratien. Nach Judith Butler kann man sogar am Geschlecht drehen, »ist die Geschlechtsidentität gleichsam ein ›Akt‹, der für Spalten, Selbstparodie, Selbstkritik und hyperbolische Ausstellungen ›des Natürlichen‹, die gerade in ihren Übertreibungen ihren grundsätzlich phantasmatischen Status offenbaren, offen ist.« (1991, 215) Warum sollte das nicht für die

römisch wie medizinisch missbrauchte Heilige gelten? Daher droht die Corona-Politik mit hohen Geldstrafen, wenn man sich dieser widersetzt, z.B. dem angekündigten Impfzwang: Das ist Gewalt. Aber ist sie nicht legitim?

Natürlich gibt es dazu einen langen Diskurs in der philosophischen Diskussion. Der erste, der sich in der frühen Neuzeit darüber ironisch äußerte, nämlich als Aporie, ist Montaigne in seinen »Essais«, die in den 20 Jahren vor seinem Tod 1592 entstehen: »Die Macht der Gesetze bleibt ja nicht deswegen unangetastet, weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind. Dies ist das mythische Fundament ihrer fortdauernden Geltung, ein andres haben sie nicht [...] Wer ihnen gehorcht, weil er sie für gerecht hält, gehorcht ihnen nicht aus dem rechten Grund.« (1998, 451) Letzteres bringt auf den Begriff, worauf das Recht beruht. Denn man sollte eigentlich den Gesetzen nur gehorchen, weil sie Gesetzeskraft haben, also mit Sanktionen drohen. Ob sie gerecht sind oder nicht, ob es sich so gehört oder nicht, das ist dabei gleichgültig: also Gehorsam, der die Bürgerin davon entbindet, ihr Leben selbst verantworten zu müssen.

Aber schon bei Montaigne klingt das hinterfragend, ist die reine Gewalt – Polizei-Gewalt –, die Gesetzen Gehorsam verschafft, anscheinend kein hinreichendes Argument. Es handelt sich nur um einen Grund, wie er im Mythos aufscheint, wenn Ödipus Theben von der Tyranis der Sphinx befreit – und zwar durch Gewalt, wie es Pier Paolo Pasolini in »Edipo Re« (Italien 1967) vorführt, und bestimmt nicht friedlich durch Kreuzworträtsellösen. Bei solcher ursprünglichen Rechtssetzung – bei einer Staatsgründung – kann sich das Recht auf keine vorhergehende Legitimität stützen. Wie konstatiert Walter Benjamin 1921 in »Zur Kritik der Gewalt«, die Carl Schmitt inspirierte: »Rechtssetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation von Gewalt.« (Benjamin 1965a, 57) Bei seiner Durchsetzung, der Rechtserhaltung, bedarf das Recht aber auch der Gewalt, die es selbst legitimiert: ein Zirkelschluss. Das Recht kann sich nicht durch sich selbst legitimieren, obgleich Selbstlegitimierung einem positiven Rechtsverständnis entspricht.

Darf man dann gar nicht fragen, ob die so benannten »Corona-Regeln« in ihrer ungeheuren Vielfalt und differenzierenden Eindringlichkeit gerecht sind? Aber geht es dabei um Gerechtigkeit? Wenn man die Schwächsten schützen will, hat das etwa nichts mit Gerechtigkeit zu tun? Natürlich doch: Das lernt man schon bei Paulus, Franz von Assisi und Marx. So ganz trifft das Argument indes nicht zu: die Proletarier gewinnen, weil sie nach Marx die einzig produktive Klasse sind, nicht weil sie arm und krank wären.

Wird man außerdem mit den Kranken allen anderen gerecht? Haben die Gesunden einen minderen oder gar keinen Anspruch auf Gerechtigkeit? Daher versucht man, diesen die Angst vor der eigenen Krankheit einzureden, damit sie sich mit den Kranken gleich fühlen. Aber muss man sich davon beeindrucken lassen? Will man zu Nietzsches Stärksten zählen, will man das nicht eher vermeiden? »Welche werden sich als die *Stärksten* dabei erweisen?« fragt das »*Lenzer Heide Fragment*« – ein wichtiger Aphorismus aus dem Nachlass. »Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze *nötig* haben, die, welche einen guten Teil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, [...] die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – Menschen, [...] die die *erreichte* Kraft des Menschen mit bewusstem Stolze repräsentieren.« (Nietzsche 1999c, Bd. 12, 217). Aber ist Stolz angesichts der verbreiteten Krankheit nicht unangemessen? Sollte man als brave Christin nicht demütig sein? Umso mehr, sollte etwa Christian Thielscher recht haben: »Die moderne Medizin als Wissenschaft zeichnet sich durch einen rigorosen Wahrheitsanspruch aus: Es gilt, was stimmt. Tatsächlich ist ja auch leicht zu überprüfen, welche Maßnahmen heilen. Fälschungen sind daher leicht zu erkennen.« (2022, 141) Nur, die Methodenabhängigkeit des Wissens übergeht Thielscher.

Allemaal kann man die Frage der Gerechtigkeit aus rechtsphilosophischer Perspektive nicht einfach mit dem Hinweise auf die Schwachen und Kranken lösen, so fürsorglich das erscheinen mag. Gerechtigkeit erweist sich vielmehr als eine erheblich schwierigere Angelegenheit: Man müsste jede einzelne Regel in ihren Abwandlungen nicht nur medizinisch begründen, sondern mit Jacques Derrida dekonstruktiv differenzieren, also in den Maßnahmen alle Aporien aufstöbern. Man kann weder die Schwächsten noch die Spitäler zum alleinigen Maßstab erheben. Damit käme man in einen langen Diskurs über Gerechtigkeit im Einzelfall und unter diversen Umständen. Ein solcher Diskurs hätte vielleicht verhindert, dass passierte, was passierte, dass so viele Menschen der Corona-Politik gehorchten, obwohl sie darunter litten. Aber genau das wollte man vermeiden. Und das lässt sich medizinisch nach Thielscher auch ganz einfach lösen, konzentriert man sich auf das Wichtige: »Koppelt man Menschsein an die Genetik, dann ist das Leben wichtiger als Selbstbestimmung. Wenn es unterschiedliche Grade von Menschsein gibt, nicht unbedingt.« (2022, 265)

Just dann aber stellt sich in der Corona-Politik die Frage der Gerechtigkeit nicht mehr, selbst wenn ein Experten-Wissen von sich behauptet, nicht bloß

richtig, sondern auch noch gerecht zu sein, wenn es die Schwächsten schützt. Freilich handelt es sich dabei um eine Schutzbehauptung, solange sie nicht dekonstruktiv, d.h. auch kritisch dargelegt werden kann. Um so mehr muss diese Schutzbehauptung medial proklamiert und verkündet werden. Damit präsentiert sie sich als nichts anderes denn als Offenbarung. Man wischt jegliche kritische Einwände als Verschwörungstheorie vom Tisch, wie es medizinisch, politisch und in den Medien seit Beginn der Corona-Politik betrieben wurde.

Aber warum verweigern sich viele Zeitgenossinnen jeglicher Kritik, obwohl solcherart Unterwürfigkeit bereits mit den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts in Frage gestellt wurde, und seit den neunzehnhundertsechziger Jahren viele Bürgerinnen auf ihrer Mündigkeit insistierten? Sehr viele gehorchten sogar dem Staat höchstens gezwungenermaßen und hintertrieben lebenskünstlerisch den Gehorsam, wo sie nur konnten. Plötzlich aber gehorchen die meisten wieder. Es mutet an, als wenn viele, die sich um welche Emanzipation auch immer bemühten, dergleichen nicht mit besonderem Engagement betrieben haben oder in eine Form der Kritikvergessenheit geraten.

Manche, auch bekannte Leute, möchten nicht nur die Corona-Kritiker daher am liebsten isolieren. Spätestens die Debatte um die Corona-Impfung hat diese Grenze selektiver Diskriminierung überschritten. Impfbzwang heißt definitiv, dass der Körper dem Staat gehört. Das lassen sich viele Leute klaglos gefallen. Sollte es heute wieder viel primitiver zugehen, als es sich Foucault 1975 vorstellte, als er vom Körper schrieb: »Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.« (1977, 42) Nein, es geht wieder christlich zu: der staatlich gelenkte Körper fängt durch medizinische Gestaltung die Seele ein.

Jedenfalls wird dieser Gehorsam von einer bestimmten Tradition hierarchisch elitären Denkens gerechtfertigt, ja, als Tugend und richtige Lebensform gefordert. Blaise Pascal bezieht sich in den letzten Lebensjahren vor seinem Tod 1662 eher affirmativ auf Montaigne, aber um so wegweisender für die heutige Situation neuer Untertänigkeit, wenn er schreibt: »Es ist gerecht, dass befolgt wird, was gerecht ist. Es ist notwendig, dass befolgt wird, was die größte Gewalt besitzt. Gerechtigkeit ohne Gewalt ist machtlos. Gewalt ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch.« (2016, 135/103/298, 93) Es geht darum, dass sich die Gerechtigkeit konkret durchsetzt, also Folgen zeitigt, dass die

Gerechtigkeit nicht folgenlos verhält. Zwar ist die Existenz Gottes für Pascal keineswegs beweisbar, aber vor einem religiösen Hintergrund sind Recht und Gerechtigkeit noch nicht auseinandergetreten, und man kann sich einbilden, die göttliche Gerechtigkeit setze sich um.

Heute ist das nicht mehr selbstverständlich, hat sich Gerechtigkeit jenseits jeglicher Theologie als unverzichtbarer Anspruch erweisen, der zugleich über jedes Geschehen hinaus weist. Daher kann Gerechtigkeit in ihren Details, Dimensionen und Reichweiten nur in einem langen Diskurs ausbuchstabiert werden. Gerechtigkeit ist nicht einfach, sondern äußerst komplex. Sie gestaltet die Lebenswelt dadurch, dass sie sich durch Infragestellung dessen verwirklicht, was passiert. Das verhindert indes eine Corona-Politik, die sich bloß auf die Schwächsten beruft und an die Stelle der Frage der Gerechtigkeit die Medizin setzt. Diese überspielt die mangelnde Legitimität der ergriffenen Maßnahmen, wenn sie deren Gewalt als medizinisch angemessen legalisiert. Das scheint die Medizin dann sogar mit der Gerechtigkeit zu verbinden: gerecht ist, was die Medizin vorschreibt, so dass sich jene komplexe Gerechtigkeit in eine ganz einfache transformiert.

Jedenfalls braucht die Gerechtigkeit für Pascal die Gewalt, um realisiert zu werden. Denn würde die Gewalt die Gerechtigkeit nicht durchsetzen, hätte die Gerechtigkeit keine Kraft, keine Gesetzeskraft. Man muss also dem folgen, was stärker ist, damit die Gewalt dazu beitragen kann, dass sich die Gerechtigkeit durchsetzt. Übertragen auf die Medizin heißt das, man muss sich den staatlichen Maßnahmen fügen, damit sich die medizinischen Vorstellungen realisieren lassen. In diesem Pascalschen Sinn jedenfalls präsentieren Mediziner, Politiker und die öffentlich rechtlichen Medien die Corona-Politik.

Allemaal muss man sich nach Pascal der Gewalt fügen, gibt es dazu keine Alternative. Aber hätte die Gerechtigkeit keine Gewalt, dann wäre sie für Pascal keine Gerechtigkeit, spielte sie im Recht keine Rolle, weil sie schwach wäre, was ja de facto der Fall ist, was heute kaum jemand bezweifelt. Ist es gerecht, dass man Menschen einsperrt, die nichts anderes verbochen haben, als dass sie einen Körper haben? Aus rechtsphilosophischer Perspektive keinesfalls, aber aus medizinischer selbstverständlich. So wird »die große Einsperrung« 2020–2022 als medizinisch geboten deklariert und damit ist die Frage der Gerechtigkeit außer Kraft gesetzt, weil sie das medizinisch Gebotene stört. Dann übernimmt die Medizin die Rolle der Gerechtigkeit, wird diese medizinisch ausbuchstabiert, wie sie bei Pascal theologisch formuliert ist. Der medizinische Diskurs verfügt schließlich über keine juristische oder rechtsphilosophische Sprache, bleibt ein Diskurs, ein geschlossenes

System, das sich nicht in andere Diskurse übersetzen lässt. Nach Niklas Luhmann sind Systeme geschlossen und selbstreferentiell, d.h. »dass kein System durch eigene Operationen sich selbst mit der Umwelt verknüpfen kann.« (2001, 145) Dann kann die Medizin mit anderen Systemen nicht kommunizieren, also nicht mit dem Recht oder der Ethik. Der medizinische Diskurs übernimmt aber die Macht über andere Diskurse »und tut diesen«, so sinngemäß nach Jean-François Lyotard, »notwendigerweise Unrecht, indem es die Heterogenität der Sätze [...] in sein eigenes Idiom transkribiert.« (1987, 233) Die medizinische Sprache entfaltet derart hegemoniale Ansprüche, verdrängt andere Diskurse und schreibt den Bürgerinnen vor, wie sie zu sprechen haben: Sie dürfen etwa Antibiotika nicht Chemotherapie nennen. Nur sprechen die Menschen im Alltag, wie es ihnen beliebt, wenn der Geheimdienst nicht mithört.

Im 17. Jahrhundert spielten solche störenden rechts- oder sprachphilosophischen Ideen höchstens eine hintergründige Rolle, gab es zur Unterwerfung sowieso keine Alternative, wie auch kein Leben jenseits religiöser Vorschriften möglich war, so dass man im Diesseits in der Tat kaum einen Vorteil hatte, wenn man nicht an Gott glaubte. Aber wenn man an Gott glaubt und er doch existiert, gewinnt man das ewige Leben – so Pascals berühmte Wette. Für Pascal müssen Recht und Gerechtigkeit zusammenspielen, weil eine Gerechtigkeit ohne Gewalt nicht anerkannt würde, genauso wie eine Gewalt ohne Gerechtigkeit sich der Kritik ausgesetzt sähe. Jedenfalls gelangt Derrida zu folgender Konklusion, die er vom Gedanken Pascals herleitet: »Das Gerechte und Angemessene der Gerechtigkeit impliziert folglich die Notwendigkeit der Gewalt (Kraft).« (1991, 23)

Aber kann man mit Gewalt die Gerechtigkeit realisieren? Das militarisierte 19. Jahrhundert beantwortet diese Frage nicht nur mit Ja und schließt vor allem jede andere Möglichkeit aus. Doch das ist gescheitert, weil Gewalt niemals Gerechtigkeit herstellen kann. Deshalb beschreitet Derrida andere Wege, um sich der Gerechtigkeit zu nähern, und zwar in Abgrenzung gegenüber der Gewalt. Die Corona-Politik kehrt dagegen in die Pfade des 19. Jahrhunderts zurück. Vielleicht scheitert sie nicht, weil sie keine Gerechtigkeit herstellen, sondern die Gesellschaft medizinisieren wird, was sie offenbar mit Gewalt durchsetzt. Schließlich sind Medizin und Gewalt keine Gegensätze (die Chirurgie ist nicht allein), Gewalt und Gerechtigkeit schon.

Gerechtigkeit – auch wenn an die Stelle der Gerechtigkeit die Medizin tritt – mit Gewalt durchzusetzen, ähnelt dem Naturrecht, mit dem Saint-Just begründet, dass er die Tugend mit dem Terror zu realisieren versucht. So

schreibt Camus in »*L'Homme révolté*« über ihn: »Die Staatskunst hat, wie er meint, nur Ungeheuer hervorgebracht, weil man vordem nicht der Natur entsprechend regieren wollte. Die Zeit der Ungeheuer ist vorbei, gleichzeitig mit der der Gewalt. ›Das Herz des Menschen schreitet von der Natur zur Gewalt, von der Gewalt zur Moral. [...] Unser Ziel ist, eine solche Ordnung der Dinge zu schaffen, dass eine allgemeine Neigung zum Guten sich einstellt.« (Camus 1969, 100) Wenn man die richtige Tugend hat, dann ist es für Robespierre nur folgerichtig, sie mit der Guillotine durchzusetzen.

Wenn man die richtige Medizin hat, dann darf sich die Bürgerin der Therapie nicht entziehen, gehört ihr Körper nicht ihr, sondern der Medizin. Denn sie weiß, mit ihrem Körper auch nicht richtig umzugehen, die Medizin schon. Nicht nur der Impfwang setzt die Politik von Saint-Just fort. Jedenfalls scheint jetzt die Gewalt den führenden Mediziner geboten und Politiker, Medien sowie brave Bürgerinnen heißen dergleichen mit überwältigender Umfrage-mehrheit Ende 2021 (wie schon 2020) willkommen. Nur gibt es Rechte, über die darf man keine Mehrheit entscheiden lassen – die Peinlichkeit der ständigen Umfragen, die die medizinische Gewalt legitimieren sollen, es aber gar nicht können: das Sokrates- und das Pilatus-Problem der Demokratie.

Aber wenn es nun mal Weise gibt, dann braucht man keine Demokratie, so bereits die Schlussfolgerung Platons in seiner »*Politeia*«, die um 374 v.u.Z. entsteht, und in der er Sokrates sagen lässt, »dass jeder nur eines betreiben müsse von dem, was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet [...] dass, das Seinige tun und sich nicht in vielerlei mischen, Gerechtigkeit ist.« (1958, 433a, 159) Das ist heute das Programm der Expertenherrschaft bzw. der Hegemonie der Medizin, in die sich die Bürgerinnen nicht einmischen dürfen. Corona-Freunde akklamieren und enthalten sich zu medizinischen Frage, üben also keine Kritik.

Dass man mit Gewalt die Welt moralisch, d.h. heute medizinisch gestalten kann, davon träumen Corona-Politiker wie Mediziner und selbstredend radikale Ideologen wie fundamentalistische Theologen, wobei man den Blick gar nicht auf den Islam richten sollte. Charles Taylor schreibt: »Ein methodistischer Bischof aus Amerika sagte seinen Hörern im Jahr 1870, er sehe voraus, dass es in Amerika in nicht allzu ferner Zukunft »weder Ehebrecher noch fluchende Menschen geben werde, weder Verstöße gegen die Heiligung des Sonntags noch Undankbarkeit, Abtrünnigkeit, Rückfälligkeit oder Verleumdung [...]«.« (2009, 1218)

Das war auch der Traum von Saint-Just: Alle Menschen gehorchen den Gesetzen und Vorschriften freiwillig und ohne zu murren, ohne jeglichen

Widerstand und ohne jegliche Abweichung. Alle trugen 2021 die Masken und äußerten auch nicht die leiseste Kritik, nicht das geringste Murmeln. Massenmedien, Politiker und Mediziner befolgten damit ihrerseits das Prinzip, das Saint-Just formuliert hat: »Patriot ist, wer die Republik als Ganzes unterstützt, wer sie in Einzelheiten bekämpft, ist ein Verräter.« (zit. nach Camus 1969, 103) Dieses Prinzip beherrschte auch die Moskauer Prozesse in den 1930er Jahren.

Gelingt der Medizin endlich das Programm von Saint-Just zu realisieren, wovon alle Herrschaften träumen, heute selbst die demokratischen Regime, nämlich »dass eine allgemeine Neigung zum Guten sich einstellt«, beziehungsweise dass alle »die Republik als Ganzes« unterstützen? Dann müssten sich Corona-Politiker nicht vorhalten lassen, sie wären Kritik-Leugner, wenn sie alle Kritik diskriminieren; denn Kritik verhindert, dass sich alle widerspruchslos fügen und eine »allgemeine Neigung zum Guten sich einstellt«. Also sind Kritiker Corona-Verharmloser, die den heldenhaften »Kampf« gegen den bösen Virus schwächen (ich verwende das umgangssprachliche Maskulinum, nicht das fachsprachliche Neutrum, schließlich muss sich niemand der Sprache der Medizin unterwerfen – noch nicht). Zudem hat jede Fachsprache ihr Sinnesfundament in der Alltagssprache und kann keinen Anspruch auf eine höhere Wahrheit erheben.

Schon in der Französischen Revolution taucht die Idee auf, dass die Medizin eine revolutionäre Rolle spielt: »Die erste Aufgabe des Arztes ist daher eine politische. Der Kampf gegen die Krankheit muss als Krieg gegen die schlechten Regierungen beginnen [...] ›Wer soll denn dem Menschengeschlecht die Tyrannen anzeigen, wenn nicht die Ärzte.« – so zitiert Foucault (2005, 50) den Girondisten François Lanthenas (mit einer Äußerung aus dem Jahr 1792), welchen Jean-Paul Marat freilich als »arm an Geist« (ebd., 51) bezeichnet hatte.

Aber hatte Lanthenas die Welt nicht besser als Marat verstanden, wiewohl mit letzterem der vierte Stand am Ende des 18. Jahrhunderts die politische Bühne betrat? Der medizinische Kapitalismus verbindet sich zunächst mit der Bürokratie des werdenden Nationalstaates und später sucht sich die Medizin eine unendliche Einnahmequelle im Sozialstaat. Mit der Corona-Politik ist sie schließlich zu einer souveränen Macht avanciert, die das Benehmen jeder Bürgerin bis ins kleinste Detail steuert, so dass sie zur umfassenden Medizin avanciert und das Programm von Lanthenas vollendet. Die Medizin hat eine leitende politische Funktion übernommen. Es ist eine Expertenherrschaft entstanden, der gegenüber die Politik nur noch Ausführungsorgan

ist: das weltliche Schwert der wissenschaftlichen Macht. Je mehr sich die Politik in diese Rolle fügt, umso besser ist die Regierung, umso weniger dürfen sich Bürgerinnen der medizinisch gelenkten Politik widersetzen. Muss die Bürgerin ihrem Arzt nicht gehorchen? Ist es nicht verantwortungslos, wenn sich die Lebenskünstlerin mit ihrem Arzt anlegt? Ist sie nicht schlicht abhängig von ihrem Herren, während Diderots »*Jacques le Fataliste et son maître*« beinahe ebenbürtig sind, ist letzterer jedenfalls abhängiger von Jacques als der Arzt von der Lebenskünstlerin. Wie heisst es doch in Diderots Roman aus den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts: »DER HERR: Und ich sage, Jacques, Sie gehen jetzt hinunter, und zwar gehen Sie jetzt sofort, weil ich es Ihnen befehle. JACQUES: Lieber Herr, wenn Sie wollen, dass ich Ihnen gehorche, dann müssen Sie mir etwas anderes befehlen. Da stand Jacques' Herr auf, packte ihn am Kragen und sagte ernst: ›Gehen Sie hinunter.‹ Jacques antwortete kühl: ›Das tue ich nicht.‹« (2013, 209) Politik untersteht analog dem hegemonialen medizinischen Diskurs, der sich nur auf leidende Bürgerinnen beruft, die dabei aber ihre Würde verloren haben, welche *Jacques der Fatalist* noch hatte.

Dabei kann sich dieser Diskurs auch renommierter intellektueller Unterstützung rückversichern: Noam Chomsky, Jürgen Habermas und viele andere, die als kritische linke Intellektuelle gelten. Diese Haltung, die viele intellektuelle Verteidiger der Corona-Politik gegenüber den für sie so unvernünftigen Kritikern, Leugnern und Verweigerern derselben einnehmen, lässt sich mit Nietzsches Kritik an der Bildungspolitik seiner Zeit vergleichen, die auf eine breite Bildung abziele und dazu beitrage, Autoritäten in Frage zu stellen: »Hier wird jeder ohne Weiteres als ein literaturfähiges Wesen betrachtet, das über die ernstesten Dinge und Personen eigene Meinungen haben dürfte, während eine rechte Erziehung gerade nur darauf hin mit allem Eifer streben wird, den lächerlichen Anspruch auf Selbständigkeit des Urteils zu unterdrücken und den jungen Menschen an einen strengen Gehorsam unter dem Zepter des Genius zu gewöhnen.« (1999a, 680) Just in solchen Gehorsam gegenüber der Medizin sollen sich die Zeitgenossinnen schicken.

Stattdessen frönen Lebenskünstlerinnen ihren Vergnügen und halten sich dabei nicht an die Corona-Maßnahmen. Sie gehorchen diesen nicht, weil sie Gesetze sind, und auch nicht den Experten, weil die über ein richtiges Wissen verfügen. Wenn sie nicht so unvernünftig wären, dann müsste ihnen klar sein, dass die Maßnahmen der medizinischen Experten richtig sind. Sie müssten gehorchen, wie es Pascal entwirft; denn die Medizin hat die Gerechtigkeit übernommen – was medizinisch ist, das ist gerecht und was

gerecht ist, das ist medizinisch. Der Staat stellt dafür die notwendige Infrastruktur und Gewalt zur Verfügung, um die Lebenswelt medizinisch nachhaltig zu rationalisieren: der Prozess der Medizinisierung, der sich seit dem 18. Jahrhundert intensiviert.

Für jene, die sich erdreisten, als Nicht-Experten über das Expertenwissen selber urteilen zu wollen, gilt Bossuets' Bemerkung: »Wenn Maïstre den starken Gedanken Bossuets wiederaufnimmt: ›Ketzer ist der, der eigene Gedanken hat‹, d.h. Ideen, die sich auf keine soziale und religiöse Tradition stützen, so spricht er damit die zugleich älteste und jüngste Formel des Konformismus aus.« (1969, 156) Was Camus kritisch formuliert, würde die Corona-Politik als richtiges Verhalten begreifen: Die Bürgerin darf sich keine eigenen Gedanken über diese Krankheit machen – im Grunde auch nicht über alle anderen –, weil ihr das Expertenwissen fehlt. Dann ist Konformismus (als die penible Befolgung der jeweiligen Erlasse) keine negative Haltung mehr, sondern eine umso mehr gebotene. In der Expertokratie erscheint der Konformismus als Tugend und zwar im christlichen Sinn, nämlich eine unterwürfige, passive Tugend wie Demut und Jungfräulichkeit, ist doch Sex äußerst gefährlich und besonders für Frauen (womit nicht Schwangerschaft gemeint ist).

Der daraus resultierende Gehorsam hat seit den Kirchenvätern eine lange Funktion, die den Glauben abstützt, das Verhalten der Betroffenen lenkt und dadurch Staat und Gesellschaft stabilisiert. So fordert um 400 der Theoretiker des Klosterlebens Cassianus: »Ein Befehl muss, selbst wenn er sinnlos ist, vollständig ausgeführt werden [...] Die Ungerechtigkeit eines Befehls, dass er zur Wahrheit oder zur Natur in Widerspruch stehen kann, darf niemals verhindern, dass er ausgeführt wird.« (Foucault 2019, 172) Ähnliches fordern Max Weber, Leo Straus und Leo Trotzki. Die einstmals kritischen linken Intellektuellen vereinigen sich heute mit dieser Tradition hierarchischen Denkens seit den Kirchenvätern. Und ganz fremd sind solche Haltungen ihnen auch nie gewesen: Eigentlich haben diese Intellektuellen es doch immer schon besser gewusst als der Rest der Bevölkerung! Jetzt können sie die medizinischen Eliten unterstützen, sich dabei auf der Seite der Wahrheit fühlen und sich auch noch für die Schwächsten einsetzen. In einer solchen Situation auf der Lebenskunst zu beharren, Hingabe, Altruismus, Disziplin und Gehorsam zu verweigern, erscheint als egoistisch, rücksichtslos gegenüber den Schwachen – somit wäre links unsolidarisch, konservativ unchristlich und grün unökologisch.

Die Medizin tritt an die Stelle der Idee der Gerechtigkeit, wird selbst Gerechtigkeit. Dann lässt sich die originäre Frage der Gerechtigkeit gar nicht

mehr stellen, weil sie eine medizinische geworden ist, nämlich die Frage der Medizin, d.h. die Frage nach der richtigen Medizin. Was medizinisch richtig ist, das entscheiden die Medizin-Experten, keine Lebenskünstlerinnen. Und was medizinisch richtig ist, das ist auch gerecht.

Die hoch diffizile und differenzierende Frage, wie man möglichst jedem gerecht wird, was Gerechtigkeit für die Bürgerin bedeutet – eine Frage die sich nicht wie bei Platon durch ein Modell beantworten lässt, die vielmehr im Sinn von Derridas Dekonstruktion zu immer weiteren Fragen führt, da sie sich ständig mit Aporien konfrontiert sieht –, interessiert die Medizin nicht. Denn die Medizin vereinfacht die Welt monokausal, indem sie diese rein medizinisch betrachtet und alle anderen Aspekte ausblendet! Das hat für manche Menschen, die die Komplexität der Gerechtigkeit ablehnen, durchaus Charme. Wenn diese schon nicht durch einen genialen Führer mit einer Ideologie vereinfacht wird, warum soll man sich nicht Ähnliches durch die Medizin gefallen lassen und sogleich wird man befreit von der Schwierigkeit, Gerechtigkeit zu verstehen – gerade wenn man zu den herrschenden Experten zählt. Cui bono?

2. VOM GEHORSAM ZUR LEBENSKUNST

2. VOM GEHORSAM ZUR LEBENSKUNST: WENDE DER ETHIK

Liegt damit die Antwort auf die Frage nicht auf der Hand, wie sich kritische Intellektuelle – und längst nicht nur diese – einer Corona-Politik unterwerfen konnten, die so tief in ihr Leben eingriff, dass diese Politik nicht nur diskriminierende, sondern auch umfassende Züge entwickelt? – Das wird schlicht zurückgewiesen, weil das medizinisch Gebotene gerecht sei. Was medizinisch geboten sei, könne weder totalitär noch diskriminierend sein.

Aber muss man Krankheit zur primären Lebensorientierung erheben? Muss man sozial und individuell der Krankheit alles unterordnen? Muss man einem bestimmten Verständnis von Gesundheit folgen, wie es die moderne Medizin propagiert? So wollten sich seit den 1960er Jahren schon mal viele niemandem unterordnen. Wirklich niemandem? Oder war hintergründig nicht die Medizin eine Orientierung, die ja auch sehr viele studieren wollten, ich auch? Haben somit nicht jene Vertreter eines elitären Autoritarismus recht, die Mündigkeit als eine Illusion betrachten und Gehorsam und Disziplin für jede Gesellschaft als unabdingbar? Wer nicht zu den Genien zählt, erhält nach Nietzsche seinen Lebenssinn nur dadurch, dass er in den Dienst eines solchen Genies tritt, das Nietzsche unter seinen zeitgenössischen Eliten freilich vermisste. Denn diese versuchten sozialpolitisch mit den Massen zu einem Ausgleich zu gelangen, während für Nietzsche deren totale Unterwerfung angesagt war. Nietzsche skizziert in diesem Sinne 1872, »was eine prästabilisierte Harmonie zwischen Führer und Geführtem ist, und wie in der Ordnung der Geister alles auf eine derartige aufzubauende Organisation hindrängt.« (1999a, 752)

An Nietzsche anschließend verlangt Max Weber vom führenden Politiker wie vom Manager, dass sie sich verantwortungsvoll an den Folgen ihres Handelns orientieren und nicht an hehren Idealen. Für den Rest der Bevölkerung aber gilt ein Verdikt, das tief im 19. Jahrhundert wurzelt. Weber sagt im Nachkriegswinter 1919 – nachdem der Gehorsam Millionen von Untertanen gerade das Leben gekostet hatte – in seinem Münchner Vortrag »Politik als Beruf«: »Ehre des Beamten ist die Fähigkeit, wenn – trotz seiner Vorstellungen – die ihm vorgesetzte Behörde auf einem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche: ohne diese im höchsten Sinn sittliche Disziplin und Selbstverleugung zerfiele der ganze Apparat.« (1971, 524) Damit bringt Weber die Gehorsamsethik auf den Punkt individueller Verantwortungslosigkeit. Unter-

gebene sind für ihre Handlungen nicht verantwortlich, sondern nur dafür, dass sie Anweisungen korrekt ausführen.

Was sie tun sollen, wenn sie auf Anweisung Verbrechen begehen, hat Weber nicht hinlänglich bedacht. Aber er weiß genau »dass, wer mit der Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einlässt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und dass für sein Handeln es *nicht* wahr ist: dass aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil. Wer das nicht sieht, ist in der Tat politisch ein Kind.« (Ebd., 554) Damit schließt Weber an Nietzsches Schrift »*Zur Genealogie der Moral*« aus dem Jahr 1887 an, in der dieser das Gute auf das Böse zurückführt.

Jedenfalls erwächst für den Untertan keine eigene Verantwortung, um sich Befehlen womöglich zu verweigern, droht doch in diesem Fall, dass der Apparat nicht mehr funktioniert. Also auch wenn der Untertan Böses ausführen muss, bleibt ihm dazu keine Alternative. Das hatte Nietzsche bereits klar erkannt. Im seinem »*Nachlass*« führt er aus: Der Staat ist die »organisierte Unmoralität [...] wie wird es erreicht, dass er eine große Menge Dinge tut, zu denen der Einzelne sich nie verstehen würde? – durch Zerteilung der Verantwortlichkeit – des Befehlens und der Ausführung [...] Die Kunstgriffe, um Handlungen, Maßregeln, Affekte zu ermöglichen, welche, individuell gemessen, nicht mehr »statthaft« sind [...].« (1999c, Bd. 13, 187)

Für Nietzsche werden durch diese Verantwortungslosigkeit des Untertanen sogar Verbrechen begangen, die schwerlich jemand verantworten möchte. Diese Argumentation avancierte entsprechend zur Verteidigungsstrategie jedweden Untertans – und auch »*Eichmann in Jerusalem*« bekundete gemäß Hannah Arendt, »dass ihm nur eins ein schlechtes Gewissen bereitet hätte: wenn er den Befehlen nicht nachgekommen wäre [...].« (2005, 98) Ihr »*Bericht von der Banalität des Bösen*« schildert zwar einen der übelsten Untertanen des 20. Jahrhunderts im Detail. Aber dieser steht paradigmatisch für alle Untertanen, die auf fremde Rechnung Dinge tun, die sie selber nie tun würden, müssten sie sie verantworten. Da alle politischen oder religiösen Systeme indes den Untertan benötigen, geriet Arendts *Bericht* zu einem Skandal. Und sie antwortet auf Nietzsches und Max Webers Verantwortungslosigkeit des Untertanen, indem sie allen Gehorsam als solchen desavouiert: »Niemand hat das Recht zu gehorchen.« So ist es verständlich, dass Arendt bei der Heiligen in Ungnade fällt.

Wenn man jedenfalls die Frage stellt, wie sich eine derartige Gehorsamsethik heute wieder ausbreiten konnte, dann muss man einen Blick auf die ethische

Situation im 20. Jahrhundert werfen. Deren Vorgeschichte liegt indes im 19. Jahrhundert, als in einer militarisierten Gesellschaft zwar die Gehorsamsethik, wie bei Nietzsche, absolut dominant wurde, sich jedoch kleine Gruppen von Intellektuellen, Künstlern, Bohemiens dagegen auflehnten – man denke an George Sand und Frédéric Chopin, die Nietzsche-Freundinnen Malwida von Meysenbug und Lou Andreas-Salomé, Else von Richthofen-Jaffé, die zweite und letzte Geliebte Max Webers, die vier Kinder von vier Männern hatte und auf dem Monte Verità in Ascona, einer Künstlerkolonie, Stammgast war. Man vergesse auch die Anarchisten und die Berufsrevolutionäre nicht. Obwohl sie dem gesellschaftlichen Druck gemeinhin nicht standzuhalten vermochten, bereiteten sie der Lebenskünstlerin der Jahrtausendwende den Weg. Erst nach dem zweiten Weltkrieg wurde allerdings aus dieser Bemühung um ein von gesellschaftlichen Normen und Traditionen befreites Leben eine weitverbreitete Bewegung. So schreibt Taylor: »Die Revolten der Jungen während der ›Sechziger‹ richteten sich tatsächlich gegen ein ›System‹, das Kreativität, Individualität und Phantasie erstickte.« (2009, 793) Zunehmend wollten junge Leute ihr Leben selbst gestalten und nicht in die Lebensbahnen ihrer Eltern einkehren.

Sechs philosophische Vordenkerinnen dieser lebenskünstlerischen Wende der Ethik im 20. Jahrhundert ragen heraus, nämlich Sartre, Lévinas, Arendt, de Beauvoir, Camus und Foucault. Sie lassen nicht nur die Gehorsamsethik des Christentums wie des 19. Jahrhunderts hinter sich. Vor allem entwerfen sie auch keine elitäre Ethik, die Verantwortung für das eigene Handeln nur einer kleinen Elite attestiert, während der großen, weniger gebildeten Masse weiterhin nichts anderes bleibt als der Gehorsam, wie es sich Nietzsche und Weber vorstellen.

Sartres Problem war indes keine Expertokratie, erst recht keine Medizinisierung, sondern die deutsche Besatzungsmacht. Im »*Lettre française*« schreibt er am 9. September 1944 (also nur kurze Zeit nach der Befreiung von Paris am 25. August): »Niemand waren wir freier als unter der deutschen Besatzung.« (1980, 37) Jeder entschied selbst, ob er Widerstand leisten wolle und was er dann tun könnte. Schon die kleinste Abweichung von den Nazi-Regeln war ein Akt der Auflehnung. Und jeder war dazu in der Lage, in welcher Situation auch immer er gerade lebte. »Man ist noch vor dem Henker frei« – ein Satz, den Sartre zwar widerrief, den Camus indes implizit in seinem Roman »*Der Fremde*« 1942 formulierte. Außerdem gab es unter deutscher Besatzung keine moralischen oder politischen Autoritäten mehr, die man hätte ernst nehmen müssen. Nietzsches Wort »Gott ist tot!« (1999b, 125)

war spürbar und erlebbar, so dass es keine gemeinsamen obersten Werte mehr gab, sowenig wie eine gemeinsame Erfahrung dessen, was geschieht. Diese Situation eröffnete jedem die Option, Widerstand zu leisten. Jeder war auf sich allein gestellt und somit frei.

Diese Lage lässt sich mit dem Corona-Regime vergleichen, wiewohl es dabei eine Mehrheit gab, die sich freiwillig vorgegebenen ethischen Werten unterordnete, aber eben lange nach dem Tode Gottes und es also keine allgemein anerkannten obersten Werte mehr gab, höchstens jene einer sich Umfragen verdankenden Mehrheit, von der sich aber die Minderheit nicht beeindrucken lässt. In diesem Licht und retrospektiv nach der seit 2022 ausbrechenden Kriegshysterie sowie dem sich um die Mitte der 2020er Jahre apokalyptisch verschärfenden Klima-Diskurs erscheint die Corona-Politik als erster Versuch, die hierarchischen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts wiederherzustellen beziehungsweise vor die Kennedy-Ära mit ihren Liberalisierungsprozessen zurückzukehren. In dieser Intention verbinden sich radikale Rechte, konservative Traditionalisten, fundamentalistische Umweltschützer und sozialmedizinische Sittenwächter.

Sartre leitet die Freiheit aus der Struktur des Bewusstseins ab, die es dem Menschen ermöglicht, seine Existenz nicht einfach als unveränderlich hinzunehmen. Vielmehr kann er sie dadurch verändern, dass er sie abzulehnen vermag. Zugleich hat er die Fähigkeit, sich seine Existenz anders vorzustellen, so dass er sich darum bemühen kann, seine bestehende Existenz zu überschreiten – gleichgültig welches Regime versucht, ihm die Existenzweise vorzuschreiben. So beruft sich Stéphane Hessel auf Sartre, wenn er 2010 appelliert: »Das Grundmotiv der Résistance war die Empörung. Wir, die Veteranen der Widerstandsbewegungen und der Kampfgruppen des *Freien Frankreich*, rufen die Jungen auf, das geistige und moralische Erbe der Résistance, ihre Ideale mit neuem Leben zu erfüllen und weiterzugeben. Mischt euch ein, empört euch!« (2011, 9)

Weil sich der Mensch nach Sartre für sich alleine entscheidet und dazu keiner Hilfe von Eltern, Lehrern, Priestern, Professoren, Psychologen oder Ärzten bedarf, ist er einerseits frei und unabhängig, andererseits wird er damit für seine Existenz verantwortlich. So schreibt Sartre in seinem Hauptwerk »*Das Sein und das Nichts*«, das 1943 unter deutscher Besatzung erscheint: »In dem Maß also, wie ich mich mir selbst als verantwortlich für mein Sein enthülle, beanspruche ich dieses Sein, das ich bin; das heißt, dass ich es wiedergewinnen will, oder, genauer ausgedrückt, ich bin Entwurf einer Wiedergewinnung meines Seins.« (1993, 639) Jeder Mensch ist frei und

damit verantwortlich – nicht wie bei Weber nur Top-Mitglieder herrschender Eliten.

Damit antizipiert Sartre ein sich ab den sechziger Jahren verbreitendes Bewusstsein, nämlich sich von der Untertänigkeit emanzipieren zu können. Simone des Beauvoir wird 1949 mit diesem Gedanken in ihrem Hauptwerk »*Le deuxième Sexe*« einen gangbaren Weg der Emanzipation der Frauen beschreiben, was sich ab den 1970er Jahren als durchaus erfolgreich erwiesen hat. »Unsere Perspektive«, schreibt de Beauvoir, »ist die der existentialistischen Ethik. Jedes Subjekt [...] verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin [...] Jedes Individuum, dem daran liegt, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet sie als ein unendliches Bedürfnis, sich zu transzendieren.« (2005, 25) Dementsprechend wollen sich manche bis heute nicht mehr bevormunden lassen. Wie räumt doch Taylor ein: »Es wird gang und gäbe, die »eigenen Angelegenheiten« selbst erledigen zu wollen.« (2009, 792) Sehr viele Bürgerinnen haben seither traditionelle Lebensformen hinter sich gelassen und beschreiten neue Wege, die sie sich selbst ausdenken. So muss Taylor zugestehen, »dass eine echte Werteververschiebung eingetreten ist. Man erkennt das daran, dass manche Dinge Jahrhunderte lang ertragen wurden, von denen es heute heißt, sie seien unerträglich. Ein Beispiel sind die eingeschränkten Optionen der Frauen.« (2009, 799)

Angesichts der diversen emanzipatorischen Sozialbewegungen – man denke an die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung, an die Hippies und den Rock'n'Roll, die Frauenbewegung, die Friedensbewegung, die Umwelt-Bewegungen, die Bürgerbewegungen in Osteuropa und auch spätere Protestbewegungen wie etwa den arabischen Frühling – ist es umso erstaunlicher, dass sich die Corona-Politik auf eine neue Untertänigkeit stützen konnte, dass sich viele Bürgerinnen in die umfassende Medizinisierung der Lebenswelt bereitwillig fügten (und fügen) – einer Medizinisierung, der sie sich leicht hätten entziehen können, an der sie allemal zu drehen in der Lage sind: Man setzt die Maske ab, wo sie vorgeschrieben ist, lässt sich dabei aber nicht erwischen. Das untergräbt das epidemische Regime, das auf gehorsame Ausführung der Vorschriften setzt.

Freilich darf man den Einfluss des Existentialismus nicht überschätzen. Im Grunde bringt er ein historisches Geschehen und eine soziale Erfahrung auf den Begriff, mehr nicht. Perspektivisch wird dessen Philosophie der Freiheit nämlich nur in sehr kleinen Kreisen geschätzt. Ansonsten stößt der Existentialismus fast überall auf Ablehnung. Alle politischen und religiösen Ideologien

brauchen treue Gefolgsleute. Auch die linke Sozialphilosophie kann den Gedanken eines freien und verantwortlichen Individuums nicht ertragen. Das fasst Herbert Marcuse bereits 1948 in einer Rezension von »*L'Être et le Néant*« in folgende Worte: »Die Erfahrung der totalitären Organisation der menschlichen Existenz verbietet es, Freiheit in irgendeiner anderen Form als in der einer freien Gesellschaft zu verstehen.« (1968, 83) Man denke in diesem Kontext auch an Adornos berühmtes Diktum aus dem Jahr 1951: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« (1997, 43)

Aber Freiheit entfaltet ihren Sinn gerade in einer unfreien Gesellschaft, z.B. in einer medizinisierten, die sich nach dem Ende des offenen Corona-Regimes um so mehr darum bemüht, medizinische Verhaltensvorschriften medial zu verbreiten und durchzusetzen. Wie bemerkt doch 2025 die US-Philosophin Agnes Callard: »Wir sind Wesen, die Antworten brauchen, bevor wir die Fähigkeit entwickeln, Fragen zu stellen. Daher sind wir auf Antworten zu nicht gestellten Fragen angewiesen – das heißt: auf Befehle.« (2026, 92) Für sie gibt es objektive Wahrheiten, zu denen man nur gelangt, wenn man sich auf den Diskurs der »besseren« Argumente einlässt. Dagegen seien jene, die sich diesem verweigern, hedonistisch triebgesteuert, sicherlich auch die Existentialisten. In diesem Sinn interpretiert sie auch Sokrates, so dass man sich nicht mehr auf ihn als Kronzeugen des skeptischen Zweifels berufen kann. Stattdessen führt er für Callard zurück auf den traditionellen Pfad der Tugend, als man noch die richtigen Fragen stellte. Sokrates gehorcht ja brav der ungerechten Polis: Right or wrong, my country.

Der linke Soziologe Wolfgang Streeck würde zwar wahrscheinlich andere Fragen als Callard stellen, die sich indes einer linken sozialstaatlichen Tradition verdanken, die mit emanzipatorischen Strebungen häufig auch ihre Schwierigkeiten hat, weil diese nicht immer den Primat des Sozialen anerkennen. So lästert Streeck über die Emanzipation von Frauen, »wenn die ›Karriere‹ die einer im Idealfall natürlich vollzeitbeschäftigten Supermarktkassiererin ist« (2013, 43), die vor allem Sozialabgaben zahlt. Folglich verbleibt man besser in den traditionellen Verhältnissen, in denen Mündigkeit keine Rolle spielt und trotzt untertänig hinter den Bürokraten her.

Emmanuel Lévinas vollendet 1961 mit seinem ersten Hauptwerk »*Totalität und Unendlichkeit*« dagegen die Wende der Ethik weg von einer Ethik des Gehorsams hin zu einer individuellen, die den zwischenmenschlichen Beziehungen entspringt. Anders als alle anderen ethischen Theorien, die von einem Primat der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum ausgehen und die Ethik entweder auf allgemeine Normen der Religion oder der Vernunft oder auf

solche einer Gemeinschaft gründen, entsteht die Ethik für Lévinas nur in der Zwischenmenschlichkeit und nirgendwo sonst. Sie hat nicht den Sinn, das Individuum einer Gemeinschaft unterzuordnen. Vielmehr wird man als Individuum vom nackten Gesicht des Anderen, das Verletzlichkeit ausdrückt, in die Verantwortung gerufen. Mit dieser Verantwortung gestaltet die einzelne ihr Leben selbst und gibt diesem eine individuelle ethische Form.

Ethik gibt es nicht im Himmel der Ideen, in Sonntagspredigten, im Gesetzesgehorsam. Sie ist eine individuelle Angelegenheit in der Zwischenmenschlichkeit, die daher auch nicht von oben dekretiert werden kann. Alle früheren Ethikentwürfe hatten, mit kaum einer Ausnahme, den Sinn, das Individuum der Gemeinschaft unterzuordnen, damit diese in den Kampf gegen andere Gemeinschaften ziehen kann und damit das Individuum das Selbstopfer im Dienst der Gemeinschaft auf sich nimmt. Daher sollte man dieses klassische, disziplinatorische Unterfangen überhaupt nicht als Ethik bezeichnen, sondern als bloße Disziplinierung.

Nur Lévinas' individuelle Ethik der Verantwortung für den Anderen – Arendt, Sartre und Foucault entwickeln ja keine expliziten Ethiken (am ehesten noch de Beauvoir und Butler) – verabschiedet sich von diesem Freund-Feind-Schema: eine ungeheure Provokation für alle bisherigen Ethiken, die damit keine mehr sind, wenn man von gewissen Ansätzen in der Antike absieht, in denen, gemäß Foucault, die Ethik dazu diente, das eigene Leben zu gestalten. Denn nach Lévinas beruht die Verantwortung für den Anderen nicht darauf, dass man diesen kennt, dass man ihn als einen Gleichen – Bruder oder Stammesgenossen – begreift, sondern als den Fremden, dessen Andersheit einem immer entzogen bleibt. Und diese Andersheit drückt sich besonders in der absoluten Fremdheit aus. Ethisch betrachtet kann man gemäß Lévinas jedenfalls nur vom Fremden lernen. Und auch die Nahe, die Gattin, ist nicht die gleiche, vielmehr bleibt sie ob ihrer unergründlichen Andersheit ebenfalls die Fremde. Selbst die Liebe vermag diese Fremdheit nicht zu überwinden. Lévinas schreibt: »Nur das absolute Fremde kann uns unterweisen. Es ist nur der Mensch, der mir absolut fremd sein kann – widersetzlich gegen jede Typologie, jedes Genus, jede Charakterologie, jede Klassifikation [...] Die Fremdheit des Anderen, das ist seine eigentliche Freiheit. Nur freie Wesen können einander fremd sein. Gerade die Freiheit, die ihr ›Gemeinsames‹ ist, trennt sie.« (1987, 100)

Weil der Andere in seiner unendlichen Andersheit der Fremde bleibt, wird man für ihn verantwortlich: Das ist der Kern der Wende der Ethik im 20. Jahrhundert weg von der Gemeinschaftsorientierung, hin zum Individuum,

das für den Anderen wie für sich die Verantwortung trägt, in welcher sich die eigene Freiheit realisiert, die bei Lévinas – im Gegensatz zu Sartre – genau jener Verantwortung entspringt. Grundsätzlich ist alle Ethik freiwillig, verdankt sich der Freiheit oder entfaltet sie. Alles andere hat weder mit Moral noch mit Ethik zu tun, sondern mit Unterwerfung und Normierung. Ein erzwungener Altruismus – der christliche wie der medizinische – ist keiner. Somit waren die oktroyierten Corona-Regeln alles andere als ethisch oder moralisch, sondern geradezu unmoralisch, weil sie die individuelle Verantwortung aufhoben. Natürlich sieht das der Mainstream der Philosophen, die sich mit Ethik als Disziplinierung beschäftigen, wie Callard, völlig anders.

Während Sartre und Lévinas die individuelle Verantwortung und Freiheit vor dem Hintergrund von Nazi-Herrschaft und Holocaust konstituieren und damit eine fundamentale Neubegründung der Ethik entwerfen, verbindet Foucault diese Perspektive mit einem anderen philosophischen Begriff, indem er dieser individuellen Ethik ein wesentliches Element hinzufügt, nämlich das der Lebenskunst, das er der antiken Philosophie entlehnt.

In der griechisch-römischen Antike, etwa zwischen 400 v.u.Z. und 200 n.u.Z., hatte die Ethik den Sinn, das individuelle Leben nach eigenen Vorstellungen der einzelnen Bürger zu gestalten. »Der Gebrauch der Lüste« galt der antiken Elite nicht als Sünde, sondern als wichtiger Teil des Lebens, auf den man gerade nicht verzichten sollte. Freilich durfte man kein Sklave seiner Lüste werden. Sonst konnte der Polis-Bürger diese nämlich nicht optimal, im Dienst seiner selbst, also der Lust, gebrauchen. Dabei geht es primär nicht um den Dienst an der Gemeinschaft oder gar der Gattung. Zwar bedurfte auch der antike Stadtstaat bereits der Nachkommen, so dass der Gebrauch der Lüste mit dem anderen Geschlecht auch diesen Zweck hatte. Die Lust als Selbstzweck genoss der Polis-Bürger allerdings gemeinhin mit dem eigenen Geschlecht. Frauen unterlagen in der griechischen Polis wie im Römischen Imperium einer strengen monogamen Ehe-Moral, konnten sich aber gemäß römischem Recht scheiden lassen und sich als Hetären melden, um dann ihre Lüste auszuleben.

Askese hatte damit einen individuellen Sinn der Selbstmächtigkeit, nicht den späteren christlichen der Unterwerfung unter einen moralischen Code und damit verbunden den Verzicht auf den »Gebrauch der Lüste«. So bemerkt Foucault, »dass die Moralreflexion der Antike über die Lüste nicht auf eine Kodifizierung der Akte [...] des Subjekts abzielt, sondern auf eine Stilisierung der Haltung und eine Ästhetik der Existenz.« (2004b, 121) Während gemäß der christlichen Ideologie Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit eine Reinigungs-

arbeit am Begehren des Menschen darstellen, was für alle Gläubigen Vorbild ist, handelt es sich in der Antike um eine Lebenskunst, mit welcher der einzelne sein Leben eigenständig gestaltete, ohne dass ihm autoritär Vorschriften gemacht wurden. Foucault sieht darin durchaus ein Vorbild für die heutige Zeit, wenn er schreibt: »Nichtsdestoweniger wäre die lange Geschichte jener Ästhetiken der Existenz und jener Selbsttechnologien – wieder – in Angriff zu nehmen.« (1989, 18) Dergleichen hat seit den 1960er Jahren vielfältig stattgefunden und reicht bis heute.

Andererseits hat die gerade auch fundamentalistisch geprägte Rereligionisierung dazu beigetragen, dass diese ethische Wende zur individuellen Verantwortung und Freiheit seit längerem unter Druck steht. Da sie zudem von ihren Protagonisten häufig nicht bewusst betrieben wird, verteidigen diese ihre neuen Lebensformen nicht offensiv genug. Individualismus hat keinen guten Ruf, nicht mal unter Individualisten, die das häufig gar nicht sein möchten oder die befürchten, dass sie sich in ein schlechtes Licht rücken. Aber auch religiöse Menschen ergänzen die ihnen vorgegebenen ethischen Werte durch neue, versuchen dabei aber gleichfalls kaum Aufsehen zu erregen. So schreibt etwa Hans Küng in seinem programmatischen Buch *»Projekt Weltethos«*: »Die spezifischen Werte der industriellen Moderne – Fleiß (>industria<!), Rationalität, Ordnung, Gründlichkeit, Pünktlichkeit, Nüchternheit, Leistung, Effizienz – sollen nicht einfach abgeschafft, wohl aber in einer neuen Konstellation neu interpretiert und mit den neuen Werten der Postmoderne, mit Imagination, Sensibilität, Emotionalität, Wärme, Zärtlichkeit, Menschlichkeit, kombiniert werden.« (2004, 42) Offiziell wird an den traditionellen Werten nicht zu sehr gerüttelt. Längst aber verbreiten sich neue Werte, die einem modernen Christentum entsprechen, das von der Liebe – auch der sexuellen – und nicht von der Sünde her denkt.

3. VERANTWORTUNG ALS PFLICHT

3. VERANTWORTUNG ALS PFLICHT: ETHISCHER ROLLBACK

Warum unterwerfen sich so viele, gerade auch einstmals kritisch eingestellte und alternativ denkende Menschen, einer Politik, die destruktiv in ihr Leben eingreift? – Eine erste Antwort könnte just mit der dargelegten Wertever-schiebung zu tun haben. Hilfe für die Armen versteht sich ja keineswegs von selbst, besonders wenn die Armut als selbstverschuldet interpretiert wird. Aber Hilfe für die Schwachen ist von einem solchen Argument weitgehend unberührt. Und wenn sich der Sozialismus schon nicht einführen lässt, dann propagiert man zumindest die Solidargemeinschaft. Je älter die Leute werden – die Achtundsechziger –, umso mehr betonen sie dabei den Lebensschutz. So kehren unschwellig traditionelle ethische Werte in ihrer Argumentation zurück, die man früher einmal hinter sich lassen wollte. Die einen nennen das Weisheit, die anderen Altern.

Diese ethischen Fragen lassen sich auch mit einem scheinbar gegenläufigen Diskurs verbinden, nämlich mit der Hoffnung auf den technischen Fortschritt. Zwar sind die Heils-Erwartungen gegenüber dem Sozialismus verblasst und viele verbinden den technischen Fortschritt nicht mehr mit einem humanen. Im medizinischen Bereich allerdings wird an den Hoffnungen auf den technischen Fortschritt von vielen unbeirrt festgehalten, und die Digitalisierung treibt diese Hoffnungen in schier ungeahnte Höhen. Hier kommen dann auch wieder Humanität und Solidarität ins Spiel. So nährt der ehemalige Hamburger Gesundheitsfunktionär Ellis Huber die Hoffnung auf eine neue, medizinierte solidarische Gesellschaft: »Ein erneuertes Gesundheitswesen wird zum Hoffnungsträger für die Gesellschaft zwischen globalen Kapitalmärkten und individualisierter Auslieferung an Not und Krankheit; zum Motor also für eine neue Solidarität und neue Gemeinschaftlichkeit.« (2000, 186) Entsprechend beriefen sich die Verteidiger der Corona-Politik denn auf ein gemeinschaftsorientiertes Denken, wie es in den USA seit den 1970er Jahren unter dem Namen »Kommunitarismus« aufkam, der das Individuum nicht als letzte Autorität über sich selbst begreift.

In anderen politischen Lagern hält man vom mündigen Individuum sowieso nicht viel. Rechts gibt es einen Primat der Nation, bei den Konservativen einen Primat der Tradition und bei den Ökologen herrscht ein Primat des Umweltschutzes. Bei den Neoliberalen ist die Mündigkeit aller Bürgerinnen wenig geschätzt, wenn sich diese um soziale Hilfen bemühen. Für die erfolgreichen Unternehmer aus dem Silicon Valley muss man sich seine Freiheit kaufen, die manche am liebsten auf einer künstlichen privaten Insel im Pazifik

realisieren würden, auf denen Arme nichts verloren haben, außer als rechtelose Hilfsarbeiter, solange sie noch nicht durch Roboter ersetzt werden können.

Außerdem bemühen sich zahlreiche Wissenschaftler darum, die Existenz von Freiheit und damit die Mündigkeit zu widerlegen. Grundlage dazu waren die Libet-Experimente aus dem Jahr 1979, nach denen die Bewegung des Armes dem Gedanken im Kopf vorausgeht. Wie behauptet doch der Welt-historiker Yuval Noah Harari: »Soweit wir heute wissen, haben Determinismus und Zufälligkeit den gesamten Kuchen unter sich aufgeteilt und der ›Freiheit‹ nicht einen Krümel übrig gelassen.« (2017, 381) Entsprechend ist es nur vernünftig, dass die Bürgerin der Corona-Politik gehorcht, hat sie doch kein hinreichendes Selbstbewusstsein, mit dem sie sich dagegen wehren könnte. Und das beurteilen natürlich die Bildungseliten. Die Ungebildeten sind dazu nicht in der Lage.

Für Transhumanisten werden Algorithmen die Macht übernehmen und dem menschlichen Bewusstsein wird nichts anderes bleiben, als sich den Algorithmen zu unterwerfen. So unterstellt der Ökonom Günter Cisek nicht nur, dass Demokratie und Mündigkeit – und damit endlich auch abweichendes Verhalten – dadurch enden, sondern dass, die »oligarchischen Plattformen im Wege einer ›Algokratie‹ [...] die Welt zunehmend beherrschen werden, scheint unausweichlich.« (Cisek 2021, 138) Freiheit ist dann nur noch eine veraltete metaphysische Vorstellung von Bewusstsein, während sich die KI-gestützte Medizin daran macht, die Unsterblichkeit in Angriff zu nehmen, was deren Macht, die sie in der Corona-Politik gewonnen hat, noch ausweiten wird. Bereit sie wieder abzugeben, ist sie offenbar nicht. Und die alten weißen Milliardäre aus dem Silicon-Valley hoffen auf die Unsterblichkeit. Bei solchen Vorstellungen spielt das Individuum keine Rolle. Individuelle Freiheit wie ein nicht rechnendes Denken behindern diesen Fortschritt. Und so treten Harari und Cisek die Freiheit an die KI ab, die schneller als der Mensch rechnen kann. Die KI avanciert für ihre Verfechter offenbar zum guten großen Bruder, einem weisen, erleuchteten Führer, der von den Menschen begehrt wird – besonders von Gegnern der Demokratie und der individuellen Mündigkeit sowie von jenen, die die Gleichheit postulieren und die Anders- und Besonderheit des Anderen ablehnen.

Die Medizin geht sowieso nicht vom individuellen Menschen aus, sondern von einem Menschenkonstrukt. Mit einer undurchschaubaren Andersheit und Fremdheit des (anderen) Menschen kann sie gar nichts anfangen, wiewohl Lévinas in klinischen Ethik-Projekten durchaus rezipiert worden ist – offenbar

nicht nachhaltig. Daher hat die Medizin auch gar keine Probleme, die Andersheit allein schon durch die Maske aufzuheben, die das Gesicht verdeckt, das dann auch nicht mehr, wie bei Lévinas, in die Verantwortung ruft, so dass letztere nicht weiterzuhelfen vermag, um den Anderen in seiner Andersheit zu erleben. Wenn maskiert die Ethik der Verantwortung für den Anderen aufgehoben ist, dann folgt daraus, dass man für Maskenträger schwerlich verantwortlich ist! Um so mehr mussten die medialen Parolen die Menschen zum Gehorsam aufrufen, der die Schwächsten retten sollte und sie doch nur einsperrte und einsam sterben ließ.

Warum gehorchten trotzdem so viele Bürgerinnen einer Politik, die ihr Leben auch durch die Maske entwürdigte und ihnen die individuellen Züge nahm? Weil sie womöglich erleichtert waren, dass sie keine Verantwortung mehr tragen mussten! Die Individualisierungsprozesse gefallen vielen nicht, gerade auch jenen nicht, die sich aus einer sozialen Orientierung heraus mehr Gemeinschaft wünschen. Und weil vor der Medizin alle Menschen gleiche – so gefährdete wie gefährliche – Körper sind, so dass sich die Menschen selbst gefährdet fühlen! Der Geist von anderen gefährlichen Körpern stört nur, wenn er nicht gehorcht. Warum sollte man diesen Geist daher nicht transhumanistisch bzw. durch medizinische KI kontrollieren und lenken? Oder wenigstens zu einer Wende der Erinnerungskultur beitragen, wie es Sophia Rosenfeld empfiehlt, was nicht so harmlos ist, wie es klingt: »Oft versäumen wir es auch, den ständigen Reiz begrenzter Autonomie oder schlicht des Mit-dem-Strom-Schwimmens zu berücksichtigen, ganz gleich, ob wir nun über frühmoderne Azteken oder amerikanischen Männer und Frauen um die Mitte des 20. Jahrhunderts sprechen. Vielleicht sollten wir anfangen, darüber nachzudenken, manche unserer Darstellungen der Vergangenheit neu zu erzählen, indem wir einige dieser Elemente wieder einbeziehen.« (2026, 431) In Deutschland hatte man mit Widerstand immer schon Probleme, nicht jedoch mit dem Mitläufertum.

So verdrängt man im Zuge der Medizinisierung jede Fremdheit und Andersheit. Die Corona-Politik bediente sich dabei entlarvender Weise häufig einer militärischen Sprache, bei der die Ethik auf den reinen Gehorsam reduziert wird. Ein General lenkte den Corona-Stab im Kanzleramt, was vielen wahrscheinlich gefiel. Wie heißt es 1925 im »Wäldchen 125« von Ernst Jünger: »Hier gibt der Krieg, der sonst so vieles nimmt: er erzieht zu männlicher Gemeinschaft und stellt Werte wieder an den rechten Platz, die halb vergessen waren.« (1961, 338) Man heilt die zu Patienten erklärten Menschen, damit man sie in den Tod schicken kann. Ganz so wie am Ende von Thomas Manns

»Zauberberg« aus dem Jahr 1925: »Fahr wohl – du lebest nun oder bleibest! Deine Aussichten sind schlecht, das arge Tanzvergnügen, worein du gerissen bist, dauert noch manches Sündenjährcchen, und wir möchten nicht hoch wetten, dass du davonkommst. Ehrlich gestanden, lassen wir ziemlich unbekümmert die Frage offen. Abenteuer im Fleische und Geist, die deine Einfachheit steigerten, ließen dich im Geist überleben, was du im Fleische wohl kaum überleben sollst. Augenblicke kamen, wo dir aus Tod und Körperunzucht ahnungsvoll und regierungsweise ein Traum von Liebe erwuchs.« (1952, 765)

Weil sich die Zeitgenossinnen gesundheitlich ständig bedroht sehen, geben sie ihre Mündigkeit und Selbständigkeit auf und gehorchen den medizinischen Maßnahmen wie die TBC-Kranken. Von einer vergleichbaren Situation geht bereits Thomas Hobbes 1651 aus, dass nämlich Menschen aus Angst um ihr Leben bereit sind, dem Staat zu gehorchen, so lange er ihre Sicherheit gewährleistet: »Die Leidenschaften, die den Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind und die Hoffnung, sie durch Fleiß erlangen zu können.« (1984, 98) Damit gründet Hobbes den modernen Staat auf eine Schutzfunktion, die sich freilich auf Sicherheit vor Gewalt durch andere Menschen beschränkt. Und keinesfalls meinte Hobbes den Schutz vor Krankheit, den ein Staat ja auch gar nicht nachhaltig gewährleisten kann. Trotzdem lässt sich das Szenario von Hobbes auf die Medizin übertragen. Zwischenzeitlich gehört der Schutz vor Krankheiten zu den Staatsaufgaben. Dadurch wurden die rechtsphilosophischen Grundfunktionen des Staates – Schutz individueller Grundrechte – in den Hintergrund gedrängt. Das Aufflackern von Ansprüchen auf Emanzipation, Partizipation und Mündigkeit seit den 1970er Jahren scheint daher retrospektiv betrachtet nur ein kurzes pluralistisches, individualistisches, somit liberales Zwischenspiel gewesen zu sein zwischen der Epoche des auf Einheit ausgerichteten Nationalstaates und der Epoche der globalen Medizinsierung der modernen Gesellschaften. Natürlich steckt dahinter kein Plan, ließe sich dergleichen ja nicht vorhersehen, entfaltet sich die Welt nun mal über Zufälle. Aber die Medizin nützt von Fall zu Fall die Gelegenheiten, wie es Machiavelli dem Fürsten empfiehlt.

Wenn zudem seit Jahrzehnten das Gesundheitsbewusstsein um sich greift, wenn dieses gar zu einer zentralen Orientierung der meisten Menschen geworden ist und die Medizin sich als Hort des Strebens nach Gesundheit erfolgreich darstellt, dann verwundert es nicht, wenn sich die Mehrheit der Menschen der Corona-Politik bereitwillig unterordnet, wie weitreichend,

bis in die intimste Privatsphäre deren Ansprüche die Freiheitsrechte auch aufhoben. Man denke nur an die bis ins kleinste Detail gehenden Verhaltensmaßregelungen, die die Menschenrechte völlig beiseiteschoben. Den Verlust individueller ethischer Werte wie Mündigkeit, Würde oder Verantwortung bemerkten die Zeitgenossinnen entweder nicht oder nahmen diesen Verlust durchaus billigend in Kauf ob eines höheren Wertes – nämlich dem der Gesundheit bzw. aus Angst vor Krankheit (die man in der Corona-Politik gezielt apokalyptisch verstärkte).

Dass dabei ein Rollback der Wende der Ethik im 20. Jahrhundert stattfindet, zeigt sich an einer bemerkenswerten semantischen Verschiebung im Verantwortungsbegriff. Nicht erst durch die Corona-Politik – aber durch diese terminologisch beschleunigt – wird der Begriff der Verantwortung von seinen Bezügen zur individuellen Freiheit zunehmend gereinigt. Medizin, Politik und Medien forderten die Bürgerinnen auf, sich verantwortungsvoll zu verhalten, das heißt, die durch den Ausnahmezustand auferlegten Maßnahmen brav zu befolgen. Das bedeutete aber nicht, dass sie frei waren, das zu tun oder zu unterlassen. Nein, sie sollten gehorchen und das vermeintlich freiwillig, während Zwang ja Freiwilligkeit schlicht aufhebt, diese unmöglich macht, gehört zur Freiwilligkeit doch notwendig die freie Wahlmöglichkeit. Verantwortung ist dann Pflicht und nicht mehr Freiheit. Sie ist auch eigentlich keine Verantwortung mehr, noch dazu wenn sie durch Strafen sanktioniert wird.

Fast könnte man meinen, man befinde sich wieder in der Patristik – kein ferner Gedanke –, als Cassian absoluten Gehorsam forderte, wie es Foucault skizziert: »Was die Heiligkeit eines Älteren ausmacht, ist nicht nur, dass bei ihm seine Fähigkeit zu führen durch den Wunsch geführt zu werden, ersetzt wurde, sondern dass das Vermögen die anderen zu führen, grundsätzlich mit der Akzeptanz der Bereitschaft verbunden ist, die Führung hinzunehmen. Der Heilige ist nicht der, der sich selbst »führt«: sondern der, der sich von Gott führen lässt.« (2019, 167) Derart gelang es der katholischen Kirche langsam den Gehorsam aus dem Kloster ins Alltagsleben zu transferieren. Heute sind viele wieder bereit, sich führen zu lassen, und den RKI-Führer führt die Wissenschaft, d.h. die objektive Erkenntnis, also die Natur, die ökologisch an die Stelle Gottes getreten ist.

Verantwortung als Gehorsam ist jedoch widersinnig und hat mit dem Verantwortungsbegriff, wie ihn Sartre und Lévinas entwickeln, gar nichts mehr zu tun, nicht mal mit dem bürokratischen Verantwortungsverständnis von Weber oder Hans Jonas' Prinzip der Verantwortung für die Zukunft der Menschheit,

wiewohl das eigentlich bei beiden nur die politischen und ökonomischen Eliten betrifft, vom Untertan aber trotzdem Gehorsam verlangt wird und eben keine Verantwortung für seine Handlungen. Verantwortung im Sinne Nietzsches, Webers und Jonas' setzt nämlich eine Entscheidungshoheit über die Handlung voraus und damit Freiheit. Aber woher wollen selbst die »Führer« wissen, dass sie frei sind, wenn die KI längst die Leitung übernommen hat? Oder war's das RKI?

Außerdem lässt sich Verantwortung nur schwer von der individuellen Betroffenheit reinigen, weil diese etwa im Fall von Kriegsverbrechen durch Untergebene nach wie vor eine wichtige Rolle spielt. Aber vielleicht hört das bald auf. Es sind im »Krieg gegen Corona« wie im »Krieg gegen den Terror« so manche Schandtaten erlaubt, wenn Polizisten Bürgerinnen deren Rechte rauben. Daher bemühte sich die Corona-Politik, den Begriff der Verantwortung von Bezügen zur Freiheit zu reinigen, um ihn mit dem verordneten Zwang der Maßnahmen zu verbinden. Derart will man Verantwortung als Gehorsam durchsetzen: Verantwortlich handelt jene, die im Sinn von Webers Untertan gehorcht – natürlich den so wissenschaftlich wie genial begründeten Maßnahmen und selbstredend altruistisch moralisch im Dienste der Schwachen. Das könnte langfristig funktionieren, hat sich mit dieser Masche doch auch einst das Christentum durchgesetzt. Das Individuum wird dadurch in eine gegen die Krankheit kämpfende Gemeinschaft integriert und muss dazu seinen individuellen, in jeder Hinsicht gefährlichen Freiheitsspielraum aufgeben. Zugleich bemächtigt man sich des populären Begriffs »Verantwortung«, so dass es von Andersdenkenden nicht so leicht vereinnahmt werden kann. Freiheit ist ja für die Corona-Politik nicht die »Freiheit des anders Denkenden« (2005, 50), um an die berühmten Worte Rosa Luxemburgs zu erinnern, und schon gar nicht des anders Handelnden. Aber wie kann man angesichts der Pest anders denken wollen? Nun ja, man lese Albert Camus' Roman »Die Pest«, in dem die Krankheit Symbol für den Totalitarismus ist. Heute braucht man das nicht mehr zu unterscheiden, realisiert sich die epidemische Gesundheitspolitik totalitär.

Damit findet eine ähnliche Verschiebung statt, wie sie sich im 19. Jahrhundert bereits ereignete und zwar mit dem Begriff der Pflicht, den Kant im 18. Jahrhundert in die Ethik einführt. Wie gelingt es, die preußischen Beamten von der Korruption abzubringen, wenn man das nicht zu kontrollieren und somit nicht erfolgreich zu verhindern vermag? Sie müssen freiwillig darauf verzichten, sich bestechen zu lassen, obwohl sie nicht viel verdienen. Warum sollten sie auf das Zubrot verzichten? – Weil sie selbst es als ihre Ehre betrachten,

ihre Pflicht zu tun, die sie aber freiwillig erfüllen, weil sie nicht kontrollierbar sind. Es handelt sich dabei folglich nicht um einen äußeren Zwang, sondern allein um eine innere Motivation, die äußerlich so wenig kontrolliert wie erzwungen werden kann. Sie realisiert sich nur durch die freiwillige Anerkennung des Gesetzes. Kant unterscheidet 1788 »zwischen dem Bewusstsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die *Moralität*), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen, geschehe.« (1968b, 81) Man handelt nur aus Pflicht, wenn die praktische Vernunft den Willen so bestimmt, dass das Motiv der Handlung allein die Achtung vor dem Gesetz ist, weil es sich so gehört, nicht weil man einen Befehl befolgt. Man kann Befehle nicht aus Achtung vor dem Gesetz befolgen, weil Achtung immer freiwillig, ein Befehl aber Gewalt ist (wie die mit Strafen sanktionierten sogenannten »Corona-Regeln«). Damit ist die Pflicht grundsätzlich freiwillig und hat mit einem äußeren Zwang nichts gemein. Wahrscheinlich hat das mehr dazu beigetragen, in Preußen eine funktionierende Verwaltung aufzubauen, als es Kontrollen und Strafen je hätten bewirken können.

Durch die Militarisierung der europäischen Gesellschaften im 19. Jahrhundert verschiebt sich die Bedeutung der Pflicht weg von aller Freiwilligkeit hin zu einem äußeren, gewaltsamen Zwang, dem niemand entgeht. Paradigmatisch ist hier die Wehrpflicht, die nichts anderes als Gewalt gegenüber den Betroffenen ist, die ihre Zeit, ihr Selbstbewusstsein wie ihr Leben opfern müssen. Man entscheidet hier nicht selbst darüber, das Gesetz zu achten oder nicht. Man verinnerlicht ein äußerliches Recht als Zwangs-Gesetz – nicht zu verwechseln mit Kants »moralischem Gesetz in mir«, das innerlich verbleibt und agiert – wie Max Stirner 1844 kritisch anmerkt: »Man soll das Gesetz, die Satzung in sich tragen, und wer am gesetzlichsten gesinnt ist, der ist der Sittlichste [...] Hier endlich erst vollendet sich die Gesetzesherrschaft. Nicht ›Ich lebe, sondern das Gesetz lebt in Mir‹ [...] ›Jeder Preuße trägt seinen Gendarmen in der Brust‹ – sagt ein hoher preußischer Offizier.« (2009, 61) Für Kant kann das allerdings kein Gendarm sein, sondern es ist die Ausübung der eigenen Vernunft als Freiheit.

Zur Zeit erleidet der Begriff der Verantwortung dasselbe Schicksal wie der Pflicht-Begriff im 19. Jahrhundert. Irgendwann wird man sich nicht mehr daran erinnern können, dass er in seinen Anfängen etwas anderes bedeutet haben musste, nämlich dass Verantwortung für sein Handeln die Entscheidung

darüber voraussetzt und damit individuelle Freiheit. Wie das Christentum die antike Lebenskunst zerstörte, die Askese in den religiösen Dienst stellte, anstatt in den individuellen, so ist die Medizin dabei, die individualistische Wende der Ethik zurückzuschrauben. Denn in einer von Krankheiten bedrohten Welt müssen sich alle den Experten unterordnen. Mit Freiwilligkeit kann die Medizin nichts anfangen. Sie droht mit dem Worst-Case-Szenario und ihre Opfer geben sich hin. Für die Medizin gibt es nur Patienten, Leidende – so wie es für das Christentum nur Sünder gibt.

4. NACKTES LEBEN ALS HÖCHSTES GUT

4. NACKTES LEBEN ALS HÖCHSTES GUT: UMWERTUNG DER WERTE

Führt der Rollback in der Ethik auch zu einer neuerlichen umfassenden Umwertung der Werte, die der Bürgerin obendrein keine Chance lässt, ihre Würde zu bewahren? – Nun, es hat im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte diverse Umwertungen vieler Werte gegeben. Die Werte von Mündigen, von Selbständigen, von Menschen, die sich ihres Verstandes bedienen wollen, haben sich zu Beginn des neuen Jahrtausends in Werte der Schwachen, Kranken, Hilfsbedürftigen verkehrt – ähnlich wie sie sich bereits im 19. Jahrhundert in Werte des Untertanen transformiert hatten, die seit den 1960er Jahren in die Bredouille gerieten.

Wie schreibt doch Kant: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.« (1968 a, 35) Fast könnte man den Eindruck bekommen, Kant schreibe über die Corona-Politik. Denn wenn sich heute viele von der Medizin bevormunden lassen, dann liegt das nicht am mangelnden Verstand, sondern daran, dass sich die meisten nicht trauen, sich seiner mutig zu bedienen, also an der mangelnden »Entschliebung«. Und sie verachten jene, die sich nicht unterordnen und dadurch die Corona-Ordnung stören und deren Wirksamkeit schwächen – und das machen letztere noch mit Absicht!

Deren Kritiker regen sich besonders über die Parolen auf. Freilich entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, wenn Sophia Rosenfeld schreibt: »Wer war nicht entsetzt, beim Ausbruch der Covid-19-Pandemie Impf- und Maskengegner mit dem Slogan »My Body, my Choice« demonstrieren zu sehen? Hier wurde der klassische Ausdruck des modernen, globalen Feminismus in den Schlachtruf eines extremen Libertarismus gegen einschränkende staatliche Gesundheitsdirektiven verwandelt.« (2026, 420) Gegen ein paar harmlose Direktiven ...! Rechts und Links werfen dem Feminismus gerne eine Nähe zum Neoliberalismus vor, dessen Gründervater Friedrich August von Hayek allerdings an den konservativen religiösen Werten festhält, wie man sie denn auch bei Trump und seinen superreichen Freunden aus den großen Digitalkonzernen vorfindet. Frauen ein selbstbestimmtes Leben zu attestieren, heißt

nicht, dass damit das Ende des Sozialstaats gemeint ist, im Gegenteil. Und die Corona-Zwangsmaßnahmen abzulehnen, verbindet genauso wenig mit jener »*Californian Ideology*« wie mit rechten Ideen.

Dass Rosenfeld den Slogan »My Body, my Choice« als missbraucht betrachtet, ist freilich merkwürdig. Sie wirft nämlich den Feministinnen in ihrem Kampf um das Recht auf Abtreibung vor, mit diesem Slogan einen tiefen moralischen Riss in der US-Gesellschaft verursacht zu haben. Indirekt gibt sie zu, dass diese Parole in der ethischen Auseinandersetzung sogar eigentlich zu schwach war. Dann hätten die Corona-Kritiker in der Tat ein zu schwaches Argument angeführt. Denn es geht schließlich nicht darum, welches Kleid man kauft, sondern um fundamentale individuelle Grundrechte, die keine Biopolitik aufheben darf. Außer es wird der Ausnahmezustand ausgerufen – und damit die Diktatur.

Nietzsches »*Genealogie der Moral*«, seine Theorie der Umwertung der Werte, muss jedenfalls umgeschrieben werden. Denn er hat sich getäuscht, als er seinen Zeitgenossen unterstellte, sie würden den christlichen Werten der Schwachen nachhängen, auch wenn sie diese säkularisiert hätten. Sicher gab es viele Halbgläubige und Halbliberale, auf die das zutrifft (vor allem autoritär Eingestellte, denen Nietzsche nicht fern steht). Auf der anderen Seite setzten sich im 19. Jahrhundert nicht nur die Außenseiter gegen die kulturelle Übermacht zur Wehr. Auch viele Liberale und Proletarier wollten sich nicht mehr bevormunden lassen. So ist 1860 für Harriett Taylor und John Stuart Mill, wie sie in »*Die Unterwürfigkeit der Frauen*« ausführen, »die Position der Gattin unter dem allgemeinen Gesetz von England schlechter als die von Sklaven im Recht von vielen Ländern.« (1980, 30) Die Umwertung christlicher Untertanen-Werte in Werte der mündigen Bürgerin hatte in der Aufklärung längst begonnen – man denke vor allem an die französischen Materialisten, Baron d'Holbach, Diderot, La Mettrie sowie an die englischen Empiristen Locke, Hume und Smith.

Nietzsche wollte diese Umwertung zunächst der von ihm beschworenen neuen Elite zuschreiben. Dabei kamen seine einzelnen Vorschläge für die neuen Werte dem nahe, was viele in seiner Zeit forderten: Liberale, Anarchisten, Sozialisten, Künstler, Intellektuelle, Handwerker, Adlige oder Bohemiens. Andererseits propagierte Nietzsche zahlreiche Werte einer elitären Kriegergesellschaft, die von einem genialen Führer beherrscht werden soll – was von der Corona-Politik nicht weit entfernt ist: der Experte als Genius. Indes: Nietzsche – der zwar fleißig Ärzte konsultierte, aber die Gesundheit ohne letztere feierte – würde es wohl anders sehen. Denn jemand, der sich seine

Gesundheit von Ärzten bescheinigen lässt, hätte ihm schlicht als selbst-entmündigt gegolten.

Max Scheler deutet Nietzsche schließlich radikal um. Dabei beschreibt Scheler die soziale Entwicklung treffend, wiewohl disqualifizierend: »Es ist recht eigentlich der *Sklavenaufstand in der Welt des Intellektuellen*, den wir hier vor uns haben und der mit dem gleichen Aufstand des Niederen gegen das Höhere im Ethos (Erhebung des singularistischen Individualismus gegen das Solidaritätsprinzip [...]), in den Institutionen (Erhebung zuerst des Staates gegen die Kirche, [...]) der ökonomischen Institute gegen Nation und Staat), [...] eine eng zusammengehörige *Symptomatik* eben jenes Gesamtumsturzes der Werte bildet.« (1954, 74) Der Sklavenaufstand in der Moral, den das Christentum an seinen Anfängen bewirkte, war ja nach Nietzsche sehr erfolgreich. Etwas davon ist den von Scheler abgelehnten Intellektuellen seit dem 18. Jahrhundert bis zur Corona-Politik gelungen. Wenn man dem begegnen will, dann muss man mit Machiavelli die Gelegenheiten nutzen und die Sümpfe des Individualismus, wie den Egoismus, trockenlegen. Bis in die 1960er Jahre hinein wurde diese Umwertung der christlichen Werte erfolgreich durch die Militarisierung bekämpft, in die sich auch viele Revolutionäre einklinkten. So schreibt Georges Sorel 1908: »Der Gewalt verdankt der Sozialismus die hohen moralischen Werte, durch die er der modernen Welt das Heil bringt.« (1928, 311) Nietzsche selbst war diesen militärischen Werten ja keineswegs abhold, sondern unterlegte sie seinen neu zu schaffenden. Der von Scheler diskriminierte »singularistische Individualismus« spielte fast nur im französischen Existentialismus der vierziger Jahre unter deutscher Besatzung die zentrale Rolle, als Urgrund des Widerstands, wird aber auch im Anarchismus betont. Einen neuen Schub erhielt der Anspruch auf Mündigkeit und Emanzipation dann in den sechziger Jahren. Dabei spielten liberales, anarchistisches, soziales und ökologisches Gedankengut wie auch die Kunst eine wesentliche Rolle. Doch just aus dem sozialen wie dem ökologischen Denken entwickelte sich zusammen mit etatistischen Interessen parallel und untergründig die erneute medizinisch inspirierte Umwertung der Werte, welche auf christliche Wertehierarchien zurückgriff, mit denen der moderne Staat und die moderne Medizin seit ihren Anfängen eng verbunden waren: Zahlreiche Hospitäler haben einen kirchlichen Träger, womit viele Mediziner keineswegs hadern (und umgekehrt gibt es in manchen westlichen Ländern staatlich geförderte kirchliche Vereinigungen).

Beinahe könnte man heute den Eindruck gewinnen, dass Scheler recht behalten hat. Einerseits will Scheler zu einer christlichen Ordnung der Liebe zurück, bei der er andererseits in moderner Art und Weise die materiellen Dinge miteinbezieht: Wasser, zum Beispiel, hat einen Wert für Lebewesen. Damit integriert Scheler die elementare Ebene des Lebens in die christliche Ethik, und zwar so, dass sich eine Nähe zu den medizinischen Werten herstellt. Medizin und Christentum begegnen sich damit nicht nur auf der Ebene der Hilfe für Kranke und Schwache, sondern auf der disziplinatorischen. Während sich die Medizin auf das nackte Leben konzentriert, das es zu erhalten gelte, avanciert das Leben in der streng christlichen Ethik, insbesondere im Kontext der Verhütungs- und Abtreibungsdebatte, zum höchsten Prinzip. Der Schutz des menschlichen Lebens genießt entsprechend für den katholischen Philosophen Robert Spaemann unbedingte Priorität, so dass man mit seinem Wert nicht andere vorteilhafte Handlungsfolgen verrechnen darf, was angesichts des Heiligen als höchstem Wert doch verwundert. Aber Spaemann schreibt, »dass zwar die Sittlichkeit einer Handlungsweise immer abhängig ist von der Situation, bestimmte Handlungsweisen dagegen immer unsittlich sind und wir daher die Folgen von deren Unterlassung nicht zu verantworten haben.« (1989, 237)

Eine Haltung, die auch unter Medizinern verbreitet ist, eine oft konservativ und christlich eingestellte Gruppe, von denen viele es nicht gerne sehen, dass sich Lebenskünstlerinnen doppelt dem Gebärzwang entziehen, durch Kontrazeptiva und durch Abtreibung. Der Umwertung der individualistischen, menschenrechtsbasierten Werte in medizinische ebnet auch diese Verschiebung von innerweltlichen in religiöse Werte den Weg. Damit transformiert sich das nackte Leben für die christliche Weltanschauung wie für die medizinische zum höchsten Gut.

In der philosophischen Tradition geht Aristoteles von einer Einheit von Tugend und Glückseligkeit als höchstem Gut aus. Der richtig Handelnde wird glücklich. Dem konnte das Christentum nicht folgen, bei dem es schließlich nicht um aktive innerweltliche Tugenden des eigenständigen Handelns geht, sondern um das passive Befolgen von religiösen Regeln ohne Rücksicht auf die Folgen, also verantwortungslos. Wenn sich heute das nackte Leben ins höchste religiöse Gute transformiert, an dem sich die Gläubigen zu orientieren haben, fördert das eine Medizin, die für sich beansprucht, alleine genau zu wissen, wie sich die Menschen zu verhalten haben, um dieses Leben zu erhalten: die Wiederkehr der *Unterwürfigkeit der Frauen*, natürlich auch der Männer, der

Patientinnen und Patienten – letztere bitte im rheinischen Dialekt einer langjährigen Bundesgesundheitsministerin aussprechen.

Damit wird der individualistische Anspruch auf Mündigkeit massiv bestritten, eigentlich völlig aufgehoben. Das höchste Gut besteht nicht mehr aus einer Einheit von Tugend und Glückseligkeit, sondern aus einer Einheit von Gehorsam und Gesundheit. Mit dem Gehorsam kehrt eine zentrale christliche Tugend zurück: Man lässt sich verarzten, anstatt sich selber zu kurieren. Jede Bürgerin hat ihre Ärzte und damit ihre Herren, die sie regelmäßig aufsucht und von denen sie sich diverse, auch umfängliche Eingriffe an ihrem Körper gefallen lässt. Ihr Herr verlangt dabei zwar ihr Einverständnis, was aber nur eine juristische Rückversicherung ist. De facto ist die Bürgerin nicht Herrin dessen, was medizinisch an ihr vorgenommen wird. Unterwürfig in der Hoffnung auf Körperheil lässt sie alles geschehen: Körperheil statt Seelenheil.

Mit Kant ist eine solche Reduktion des höchsten Gutes auf das nackte Leben nicht zu machen. Er insistiert auf der aristotelischen Gleichung, die er umdenkt. Der tugendhafte, d.h. der mündige Mensch hat eigentlich einen Anspruch darauf, glücklich zu werden, also das höchste Gut zu erreichen, von dem Kant schreibt: »In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so dass das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das andere auch zu ihm gehöre.« (1968b, 113) Freilich lehrt die Erfahrung, dass der Tugendhafte, somit der Mündige nicht unbedingt glücklich wird, im Gegenteil. Dieses Problem lässt sich für Kant auch nicht lösen, sondern es zeigt vielmehr an, dass die Vernunft nicht unbedingt zur Humanität führt.

Das kann man wiederum auf die christlich medizinische Einheit von Gehorsam und Gesundheit übertragen. Nicht nur dass die Bürgerin, die sich gehorsam verhält, nicht einmal gesund wird, sondern höchstens medizinischen Gesundheits-Interpretationen entspricht. Vielmehr ist von Glück nicht mehr die Rede, wird stattdessen das ganze Leben unter ein medizinisches Primat gestellt. Alle Hoffnungen auf Glück müssen demgegenüber in den Hintergrund treten, ähnlich wie im Christentum. In die medizinisch bestimmte Gesundheit lässt sich die christliche Ordnung der Werte mit Scheler oder Spaemann wieder einbringen. Ob medizinisch oder religiös, dieses Glück definiert die Bürgerin jedenfalls nicht selbst. Ihr wird religiös ein körperliches Glück vorgeschrieben – Lebensschutz –, das medizinisch als Gesundheit ausbuchstabiert wird. Das muss sie nicht als Glück empfinden. Hauptsache sie verhält sich entsprechend. Dabei kann sie sich auf Schelers Ordnung der Liebe berufen, wobei Liebe

nicht Lust, sondern Dienst und Gehorsam bedeutet, also Nächstenliebe, somit Wille zur Macht, die Nächsten zu bekehren und zu beherrschen, um das Christentum zur Weltkirche zu erheben bzw. die Medizin zur Weltgesundheitsorganisation.

An einem solchen medizinisch bestimmten Leben orientiert sich die staatlich betriebene Biopolitik schon länger, die Foucault mit dem frühneuzeitlichen modernen Staat beginnen lässt, der sich angesichts des hohen Bevölkerungsverlustes in den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts um den Erhalt und die Vermehrung der Bevölkerung kümmern musste. Während parallel dazu die Ansprüche auf politische Teilhabe anwachsen – Kants Anspruch auf Mündigkeit und die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts –, intensiviert sich die biopolitische Perspektive mit dem technischen Fortschritt. Politische Teilhabe gerät unter medizinisch-technologischen Druck.

Für Agamben wird durch die Biopolitik die politische Existenz der Bürgerin auf das nackte Leben reduziert. Er grenzt seinen Ansatz von Carl Schmitt, der ebenfalls Ein- und Ausschluss als Wesen des Politischen bestimmte, ab: »Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene [Schmittsche] Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bíos*, Ausschluss/Einschluss. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.« (Agamben 2015, 18) Agambens Unterscheidung von nacktem Leben und politischer Existenz entspricht der politischen Alltagssituation, in der das nackte Leben die Mündigkeit aufhebt und die politische Existenz zerstört. Zwar beanspruchen die Bürgerinnen einerseits eine politische Existenz, die ihnen in der Demokratie politische Teilhabe garantieren soll. Andererseits werden sie durch die Medizinisierung auf nackte Körper reduziert, die keine politischen Subjekte, sondern nur noch medizinische Objekte sind. Entsprechend avancierte die Medizin in der Corona-Politik zur souveränen Gewalt. Wenn die Bürgerinnen auf rechtelose nackte Körper reduziert werden, befinden sie sich im Zustand der Unmündigkeit bzw. sind Rechte und Demokratie grundsätzlich aufgehoben. Freilich werden sie auf politischer Ebene weiterhin simuliert, was ein reibungsloses Funktionieren der Demokratie vortäuscht, die freilich nur noch abzunicken hat, was die Gesundheitsinstitutionen befehlen.

So sieht sich die Bürgerin gezwungen, den nackten Körper als höchstes Gut anzuerkennen. Das avanciert nominal zur neuen Tugend, der aber alles

mangelt, was Tugenden ansonsten beinhalten. An die Stelle des Rechts tritt die Medizin, und die Gesundheit ersetzt die Gerechtigkeit. Das höchste Gute ist keine ethische Kategorie mehr, sondern nur noch eine medizinische. So werden Gerechtigkeit, das Gute und das Recht entethisiert, d.h. biologisiert beziehungsweise medizinisiert. Foucault zieht bereits 1963 daraus die weitreichende Konsequenz, »dass in dieser Kultur der philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken bestimmt wird« (2005, 209).

Nun war die Philosophie höchstens zwischen 1600 und 1800 zumindest teilweise für das Selbstverständnis des modernen Menschen maßgeblich. Im 19. Jahrhundert traten an ihre Stelle die positivistischen Wissenschaften. Diese gerieten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine gewisse Krise. Edmund Husserl bemerkt 1936 in seiner *»Krisis«-Schrift*, dass die positivistischen Wissenschaften das moderne Selbstverständnis des Menschen durch ihre Hinwendung zur Empirie auf wissenschaftliche Erfahrungen beschränken und zwar mit für Husserl fatalen Konsequenzen: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. Die Umwendung der öffentlichen Bewertung war insbesondere nach dem Kriege unvermeidlich, und sie ist, wie wir wissen, in der jungen Generation nachgerade zu einer feindlichen Stimmung geworden. In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.« (1954, 3)

Im Grunde kann man davon heute gar nicht mehr sprechen, prägen doch die Wissenschaften und Technologien das menschliche Leben wie das Selbstverständnis der Bürgerinnen so nachhaltig, dass philosophische Fragen vollends an den Rand gedrängt werden. Husserls Sorgen sind längst überholt. Die Technologisierung der Lebenswelt – ein wesentlicher Teil davon ist die Medizinisierung derselben – führt dazu, dass die »brennenden Fragen« rein wissenschaftlich-technische Antworten verlangen, so dass heute die Wissenschaften nicht nur eine noch größere Rolle im individuellen Leben spielen, sondern dass sie vielmehr alle Fragen zu beantworten beanspruchen. Wie konstatiert doch Illich: »Wir müssen aber heute begreifen, dass nichts anderes die Gesundheitsfürsorge zu einem Krankheit erzeugenden Unternehmen gemacht hat als gerade die Masse solch technischer Planung, die das menschliche Überleben nicht mehr von der Leistung des Organismus, sondern vom Resultat technischer Eingriffe abhängig macht.« (1981, 13)

Ob die Lebenskünstlerin dabei gesünder oder kränker wurde, das möchte natürlich die Medizin alleine beantworten. Indem das Leben in immer stärkerem Maße medizinisch-technisch betreut wird, vermittelt man der Bürgerin den Eindruck, dass sie ohne Medizin gar nicht leben kann: Die Lebenskünstlerin sieht sich mit dem Arzt als ihrem Herren konfrontiert, der sich auf quantitative Verfahren stützt, die in der modernen Welt so weit verbreitet sind, dass sie kaum mehr hinterfragt werden.

Medien und Bildung stützen solche Quantifizierung unter anderem durch die Verbreitung von Spielen – vor allem, aber längst nicht nur von Computerspielen. Was zunächst lediglich als unterhaltende Freizeitaktivität erscheint, integriert längst nicht nur in Spielesysteme. Der US-Philosoph C. Thi Nguyen schreibt: »Ein Scoring-System ist ein sozialer Prozess, der eine quantifizierte Bewertung hervorbringt und somit ein singuläres Urteil in ein offizielles Verzeichnis einträgt [...] Scores erzeugen eine Konvergenz von Urteilen.« (2026, 68) Beim Spielen lernt die Bürgerin sich an gesellschaftlich vorgegebene Regeln zu halten. Spielen hat daher für Nguyen einen hoch integrativen Wert, trägt es doch vor allem dazu bei, sich in vorgegebene Urteile einzuklinken. Implizit propagiert Nguyen damit die Anpassung an die soziale Tradition. Es verwundert zunächst, dass in den letzten Jahren eine ganze Reihe vergleichbar umfängliche Werke zu diesem Themenkomplex ganz schnell aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzt und bei renommierten Verlagen publiziert wurden. Aber sie fügen sich eben nahtlos in ein traditionell ausgerichtetes ethisches Denken ein, das die Expertokratie verteidigt – und damit zumindest indirekt auch die autoritäre Corona-Politik.

Verteidigt Nguyen konservativ geprägt das »Gaming«, so denkt etwa Callard das Sokrates-Verständnis derart um, dass es die Expertokratie stützt. Und die in den USA lehrende Philosophin Kristin Gjesdal domestiziert den Feminismus, den die Corona-Politik sicherheitshalber eingemeinden sollte, indem sie deren radikalste Vertreterin, die Poststrukturalistin Judith Butler, geflissentlich übergeht. Die existentialistische Begründerin des neueren Feminismus, Simone de Beauvoir, muss sie desavouieren. Dazu missbraucht sie anonym ihre »Eleven«, denen sie die Frage in den Mund legt: »Sollen wir uns wirklich eine existenzielle Lektüre und Einführung in den Feminismus von einer Denkerin gefallen lassen, die vielleicht selbst moralische Grenzen überschritten hat? Ist das Ausmaß der Grenzüberschreitung entscheidend oder vielmehr die Tatsache, dass sie ihre eigenen Bedürfnisse rücksichtslos über die anderer stellte?« (2025, 234) Die Studentinnen sollten sich also eine berühmte, bisexuell orientierte Philosophin, die ihre offene Beziehung

öffentlich auslebte, besser nicht zum Vorbild nehmen, noch dazu weil sie mit erheblich jüngeren Damen und Herren den Gebrauch der Lüste pflegte. Das klingt traditionalistisch, religiös, ethisch rigoros – was ja den Verfechtern der Corona-Politik und der Medidizinierung überhaupt bis heute geradezu als unumgänglich erscheint.

5. SCHUTZMAßNAHMEN STATT MENSCHENRECHTE

5. SCHUTZMAßNAHMEN STATT MENSCHENRECHTE: SOZIALER NIEDER- GANG

Viele Bürgerinnen verzichten auf ihre Menschenrechte, wenn es die Medizin will. Diese Unterwürfigkeit macht der Lebenskunst zunehmend das Leben wie die Kunst schwer. Aber das ist ja der Sinn dieser Politik. Es geht darum, den Individualismus und die Mündigkeit der Bürgerin zu bekämpfen. Dabei verlässt die Medizinisierung jene abendländischen Pfade der Freiheit, die in Athen und in Rom ihren praktischen wie ihren theoretischen Ausgangspunkt haben und die in der Aufklärung wiederkehrten. Arendt schreibt: »So wie der geistesgeschichtliche Beginn der Neuzeit im 16. und 17. Jahrhundert liegt, so hebt die politische Neuzeit mit der Erklärung der Menschenrechte durch die beiden großen Revolutionen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an.« (2003, 601) Ergebnis waren auch die beiden einzigen Menschenrechtserklärungen, die nicht von vornherein durch staatliche Interessen geprägt waren: nämlich die »*Virginia Bill of Rights*« aus dem Jahr 1776 und die »*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*« der französischen »*Assemblée nationale constituante*« vom 26.8.1789, als sich das Revolutionsregime 6 Wochen nach dem Sturm auf die Bastille noch nicht stabilisiert hatte, so dass man davon ausgehen darf, dass in der Versammlung noch ein revolutionärer und kein affirmativer Geist herrschte. Auch die »*Virginia Bill of Rights*« verdankt sich einem originär revolutionären Anspruch, als die Tyrannei des britischen Empire noch bedrohlich nah und in der Erinnerung der Betroffenen lebendig war. Wie bemerkt doch Arendt in »*Über die Revolution*«: »Nur wo [...] der Befreiungskampf gegen den Unterdrücker die Begründung der Freiheit wenigstens mitintendiert, können wir von einer Revolution im eigentlichen Sinne sprechen.« (1963, 41) Revolution ist, wo es um Freiheit geht, nicht um soziale Gleichheit und damit verbunden um mehr Medizin. Aber das sieht die überwiegende Mehrheit der Revolutionäre im 20. Jahrhundert anders. Mit Gleichheit und Medizin kann man schließlich die Bürgerinnen entmündigen.

Daher werden die Menschenrechte in beiden Deklarationen als Abwehrrechte gegenüber dem Staat verstanden. Ähnlich insistiert man in der Aufklärungsphilosophie darauf, dass die Menschen natürlich gegebene Rechte haben, die sich nicht einem Staat verdanken. Das sind Rechte, auf die sich das Individuum gegenüber dem Staat berufen kann, die somit einen Primat des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen generieren – eine Ungeheuerlichkeit für die christliche Tradition und die medizinisierte Moderne.

Gemäß Locke muss der Staat durch Gewaltenteilung geschwächt werden, um dem Individuum nicht zu gefährlich werden zu können. Die körperliche Unversehrtheit, die dabei gefordert wird, hat keinen medizinischen Sinn, sondern soll vor staatlichen Übergriffen schützen. Genauso soll das Recht auf Eigentum den Eigentümer vor willkürlichen staatlichen Steuern schützen und ihm eine wirtschaftliche Entfaltung ermöglichen, die der Staat nicht verhindern oder einschränken darf. Freilich klingt in den konkreten Formulierungen beider Erklärungen bereits der kommende neue Etatismus eines werdenden bürgerlichen Staates an, dem es um die eigene Existenz und damit um die eigene Macht geht. Denn beide Erklärungen proklamieren zwar die Rechte, deren konkrete Ausgestaltung überlassen sie aber fatalerweise dem neuen Staat. Die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 wurde gar von Staaten-Vertretern verfasst, was auch für die meisten späteren Bemühungen um Erweiterungen der UN-Erklärung gilt. Es verwundert darum nicht, dass sie den Staaten keinen Primat des Individuums abverlangt. Die Menschenrechte, auf die sich die Vereinten Nationen geeinigt haben, dürfen durch staatliche Maßnahmen eingeschränkt werden, was der Sache nach gar nicht geht, wenn Menschenrechte Grundrechtscharakter haben. Es sei denn, man insistiert auf einem Primat des Staates und der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum: die heute weit verbreitete Auffassung in fast allen politischen Lagern, die Soldaten brauchen.

Wenn es gar um ein Menschenrecht auf Gesundheit oder auf Schutz vor Krankheit geht, wird der Missbrauch der Ursprungsidee bzw. deren Verschiebung sinnfällig. Vor Krankheit kann kein Staat den Betroffenen schützen. Das sah man beispielhaft an der medizinisch weitgehend hilflosen Corona-Politik, was die Worte Illichs am Anfang des ersten Kapitels bestätigt. Niemand kann den Staat für seine Erkrankung verantwortlich machen. Krankheit kann daher nicht zur körperlichen Unversehrtheit zählen. Und niemandem kann der Staat eine im jeweiligen Einzelfall Heilung und Gesundheit garantieren, die von vielen Zufällen abhängen.

Giorgio Agamben zählt die Menschenrechte zu der biopolitischen Priorisierung des nackten Lebens. Wenn man sie nämlich auf »Schutzrechte« reduziert, die der Staat zu gewährleisten hat, dann lassen sie sich sogar gesundheitspolitisch umdeuten. Wenn man die Menschenrechte indes als individuelle Abwehr- und Teilhaberechte begreift, was sie zur Zeit ihrer ersten Formulierung waren, dann widerstreiten sie der biopolitischen Tendenz des modernen Staates. Freilich gibt es eine jahrhundertealte Tradition der Zusammenarbeit von Staat und Medizin seit den Pestepidemien. Aber an den mittelalterlichen

Maßnahmen sollten sich moderne liberale Staaten nicht mehr orientieren, es sei denn sie wollen die Liberalität genauso aufgeben wie die Menschenrechte. Wenn sich die Medizin anmaßt, in das Leben der Bürgerinnen lenkend einzugreifen, so handelt es sich um einen Übergriff, der gegen die natürlichen Rechte der Individuen verstößt.

Nicht durch Zufall verblasst allerdings im 19. Jahrhundert die Naturrechtsidee. Dieser Prozess steht im Zeichen eines Nationalstaates, der nicht nur medizinisch in das Leben der Menschen immer weiter eingreift und dabei die Fahne der Gemeinschaft, der Solidarität wie des angeblichen Schutzes von Schwachen hochhält – und sich schließlich mit der ausufernden Sozialgesetzgebung im 20. Jahrhundert immer mehr Gestaltungsmacht in der hierdurch kolonialisierten Lebenswelt anmaßt. Dem modernen Staat geht es dabei letztlich um die Stärke seiner Armeen – man denke nur an Bismarck, eine Figur, die heute wiederkehrt.

Daher sind auch alle sozialen Sicherungsrechte keine originären Menschenrechte, obgleich sie in UN-Erklärungen auftauchen; und zwar weil dadurch staatliche Stellen das Leben der Individuen bestimmen können – eine Lenkung vor der ja die Menschenrechte schützen sollen. Freilich ist es vernünftig, dass Sozialgesetze Bestandteil einer guten Regierungsführung sind. Aber sie dürfen die Freiheitsrechte nicht berühren oder gar einschränken. Eine Sozialversicherung für abhängig Beschäftigte ist gegebenenfalls sinnvoll, allgemeine Zwangsversicherungen nicht, die ja auch nur den Staat bei der Sozialhilfe entlasten. Zwangssozialversicherung behindert dagegen die Entfaltung von Lebenskünstlerinnen, wenn sie nicht aus reichem Hause sind. Das ist wohl auch der Sinn der Sache: die Zeitgenossinnen in sozialversicherungspflichtige Beschäftigungsverhältnisse zu zwingen, um sie von der Lebenskunst abzubringen. Für Sophia Rosenfeld dürfen wir uns denn auch nicht »für einen eindeutig unsicheren Job entscheiden [...] Die Wahlfreiheit einer Person kann auf Kosten der Freiheit einer anderen oder des Wohls des ganzen Planeten und seiner Bewohner gehen.« (2026, 34) Und wann das der Fall ist, das entscheiden die Experten. Wenn sie es denn wüssten ...!

Für John Rawls hat das Prinzip möglichst weiter gleicher Freiheiten für alle einen Primat gegenüber der sozialen, also der distributiven Gerechtigkeit. Nach Rawls darf man letztere nicht ausweiten, wenn sie die Freiheiten beeinträchtigen. Es sei denn, die Betroffenen stimmen zu und das System gleicher Freiheiten wird dadurch gestärkt. Rawls schreibt: »demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden, und zwar

in folgenden Fällen: (a) eine weniger umfangreiche Freiheit muss das Gesamtsystem der Freiheiten für alle stärken; (b) eine geringere als gleiche Freiheit muss für die davon Betroffenen annehmbar sein.« (1979, 336) Beides lässt sich für die Corona-Politik nicht sagen. Weder wurde das System gleicher Freiheiten gestärkt – vielmehr wurde es komplett aufgehoben. Und die Corona-Politik hatte auch nicht den Zweck, dieses System der Freiheiten zu stärken – noch dürfen sich die Bürgerinnen allerdings dagegen wehren.

Damit stößt man auch auf die Frage von Minderheitenrechte. Was die Freiheitsrechte betrifft, so dürfen diese aus naturrechtlicher Perspektive nicht durch Mehrheitsentscheidungen beeinträchtigt werden. Insoweit muss die Demokratie unbedingt liberal sein, darf sie nicht in Grundrechte eingreifen, schon gar nicht aus externen, nämlich medizinischen Gründen. Sonst ist die Demokratie eine simulierte. Wie konstatiert doch Arendt: »Der Sinn von Politik ist Freiheit, und ohne sie wäre das politische Leben sinnlos.« (2000, 231) Ähnliches hat lange vorher, nämlich 1670, schon Spinoza bemerkt: »Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.« (1998, 301) Aber das könnte man auch für die rechte Forderung nach Remigration geltend machen. Dass die Proteste dagegen scheinheilig sind, zeigt sich in der Aufhebung der Grundrechte durch die Corona-Politik. Wahlen werden zum demokratischen Simulakrum, wenn im Hintergrund die Medizin die Fäden zieht, wie man es erleben durfte. Der Souverän sind weder Wahlbevölkerung, Parlament oder Regierung, sondern medizinische Institutionen. Zwar lässt die Seuchengesetzgebung zu, dass die Menschenrechte in jeder Hinsicht aufgehoben werden können. Ohne Grundrechte verliert das Grundgesetz aber seine Legitimität. Schließlich rechtfertigt es sich selbst durch die Menschenrechte. Ohne garantierte Grundrechte hat die staatliche Herrschaft alle Macht über natürlich gegebene Rechte. Dass diese legal aufgehoben werden dürfen, haben die Notstandsgesetze aus dem Jahr 1968 ermöglicht und bereits damit wurde das Grundgesetz in seinem Kern ausgehöhlt: Legalität ist nicht Legitimität. Legalität ist ein äußerst schwaches Argument, eigentlich gar keines, kann es Legalität doch auch unter totalitären Bedingungen geben.

Die Notstandsgesetze haben bereits viele Artikel des deutschen Grundgesetzes untergraben und sinnlos gemacht, beispielsweise die Unverletzlichkeit der Wohnung wie auch die körperliche Unversehrtheit. Zudem bestehen im Rahmen des sogenannten Infektionsschutzes weitreichende rechtliche Möglichkeiten beispielsweise Impfzwänge zu erlassen und Quarantäne – also eigentlich Schutzhaft anzuordnen oder gar Eingriffe in den Körper durchzuführen, die den Menschenrechten grundsätzlich widersprechen. Denn

gemäß diesen fundamentalen Abwehrrechten dürfte man die einzelne weder dazu verpflichten, sich selbst gesundheitlich zu schützen, noch andere. Aber in der Corona-Politik gab es keine Unschuldsvermutung mehr, die doch ein zentrales juristisches Prinzip ist. Jede wurde zur terroristischen Gefährderin, der man das gar nicht nachzuweisen braucht. Vielmehr muss im ausgerufenen medizinischen Ausnahmezustand die Bürgerin ihre Unschuld beweisen: sich testen lassen! Nicht nur dass sie im Corona-Regime keine Rechte hatte, auf die sie sich verlassen könnte. Überhaupt ist das Recht in den Hintergrund getreten, wiewohl die Corona-Politik simuliert, es ginge alles mit rechten Dingen zu (aber klar: für das RKI tat es das).

Wie sich dadurch die Gesellschaft verändert, wenn nicht nur an die Stelle der Religion, sondern auch an die Stelle der Gerechtigkeit die Medizin tritt und das Recht dieser untergeordnet ist, stellt man sich besser nicht vor. Sie dürfte jedenfalls nicht allzu weit von jener totalitären Gesellschaft entfernt sein, die Arendt erlebte: »Es handelt sich dabei darum, das herzustellen, was es nicht gibt, nämlich so etwas wie eine Spezies Mensch, deren einzige ›Freiheit‹ darin bestehen würde, die ›eigene Art zu erhalten‹.« (2003, 907) Das mag ja für manche Ohren durchaus romantisch klingen. Ein Leben in einer Gesellschaft, deren höchstes Gut die Gesundheit ist, wäre zwar für Arendt sicherlich nicht der Mühen wert, für jene, die gerne mit-dem-Strom schwimmen, für die Mitläufer und die willigen Helfer, wahrscheinlich aber durchaus. Aristoteles erweiternd wären erhebende Lebensformen dagegen die der Lust, die der Kunst, die der Kontemplation und der Kreativität sowie vielleicht die der Politik, wenn es diese im klassischen Sinn noch gäbe. Denn die Medizinisierung der Gesellschaft schafft sogar das Unvorstellbare, eine Menschheit ohne den Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmung, woran die totalitären Regime scheiterten. Aber wenn dadurch alle Krankheiten besiegt würden, wäre dieser Triumph nicht viel wertvoller als der Erhalt der Freiheit? Nicht erst die Seuchenmedizin, bereits die Ausbreitung der Medizin in den letzten Jahrhunderten propagierte diese Idee.

Doch genau darin liegt die Gefahr: wenn eine große Mehrheit von Menschen sich von dieser Vision verführen lässt, ihre Freiheit von Denken und Handeln aufgibt, um dagegen eine Freiheit von der Krankheit einzutauschen, die es gar nicht geben kann. Es ist der klassische Fall von Verführung, wie ihn Jean Baudrillard 1979 beschreibt. Im Fall der Corona-Politik läuft das freilich nicht auf eine »kraftlose, von der Wunschideologie überprüfte Verführung, sondern auf die duellhafte und antagonistische Herausforderungsverführung, das heißt [...] auf die mythische Verführung und nicht die psychologische und opera-

tionelle, nicht auf die kalte und minimale Verführung« (1992, 249) hinaus. Nein, die Corona-Politik betrieb eine harte Unterwerfung. Die Zeiten sanfter Manipulation sind offenbar vorbei. Der Staat zieht, um mit Peter Sloterdijk zu sprechen, endlich die Samthandschuhe aus und unterwirft endlich die Abweichler.

Allerdings ist der Traum von der Freiheit von Krankheit für die Masse durchaus attraktiv. Zudem können viele mit der Gedanken- und Handlungsfreiheit sowieso nicht allzu viel anfangen. Nein, nicht die armen Ungebildeten sind hier gemeint, sondern vor allen Dingen die Eliten, die ihrer gar nicht bedürfen. Letztere lachen eher über den Satz von Taylor und Mill: »Weder in Familienangelegenheiten noch in solchen des Staates ist Macht eine Kompensation für den Verlust der Freiheit.« (1980, 38) Werden die Bürgerinnen ihre Mündigkeit also aufgeben, eben ihre Freiheiten, ihr Leben selbst zu gestalten? Wenn die primäre Gestaltung sowieso von medizinischer Seite erfolgt, erscheint es dann überhaupt noch lohnenswert, den Rest zu gestalten? Gewisse egalitäre Elemente lassen sich auch medizinisch wahren. Und wird man um der Freiheit des Liebens willen auf die Barrikaden gehen?

Nicht dass die medizinierte Politik die Menschen wirklich von der erotischen Attraktion abhalten könnte. Im Verein mit einer Wiederkehr der Unterwürfigkeit und einer sich verschärfenden Propaganda über die Gefährlichkeit sexueller Praktiken, könnte mit der Medizin die christliche Sexualethik allerdings wiederkehren. Just den erotisch Schwachen wird das entgegenkommen, wie die christliche Monogamie in der spätrömischen Welt womöglich bei Frauen punktete, denen als Gattinnen sowieso ein strenges Sexualregime auferlegt war. Zwar müssen die Frauen heute nicht mehr die schwächeren sein. Ob der (Möglichkeit der) Schwangerschaft sehen sich Frauen heute aber stärker als Männer an die Medizin gebunden, sei es hilfesuchend, sei es staatlich sanktioniert. Eine Rückkehr zur monogamen Kleinfamilie könnte biopolitisch auch die demographischen Probleme bei der Rentenversicherung mildern.

Wird es bald gar nicht mehr »gang und gäbe, die »eigenen Angelegenheiten« selbst erledigen zu wollen«? (Taylor 2009, 792) Wird der liberale Gebrauch der Lüste bald Schnee von gestern sein? Werden Virginia Woolfs Worte einen neuen umgekehrten Sinn erhalten? »Ungefähr im Dezember 1910 änderte sich die menschliche Natur.« (Zit. nach ebd.) Muss es jetzt heißen: Ungefähr im März 2021 kehrte die menschliche Natur in ihren früheren Zustand zurück, also in den des 19. Jahrhundert, in den Geist illiberaler Kommandowirtschaft und Hilfe suchender Unterwürfigkeit? Gut 100 Jahre herrschte gegen praktisch

alle politischen und religiösen Lager ein »Fortschritt im Bewusstsein individueller Freiheit«, was ja durchaus eine lange Zeit ist, so dass ein Rollback der Werte analog zum Recht nicht unbedingt verwundern muss. Der Aufstieg antiliberaler Rechtsparteien im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts hat diesem Rollback den Weg geebnet. Die Informationstechnologien eröffnen ein weiteres Feld der Bevormundung und Lenkung über die Medizin hinaus. Das alles lässt der Lebenskünstlerin keine Spielräume mehr, die sich diese höchstens subversiv erkämpfen kann. Dies bleibt die einzige nicht illusionäre Hoffnung.

Vielleicht hatte die liberale Kultur – die als Leittypen »von »dem reichen Ästhet, dem Manager und dem Therapeuten« dominiert wird« und die für Richard Rorty »zwar nicht unbedingt das Endziel des menschlichen Fortschritts zu sein braucht, aber zumindest eine erhebliche Verbesserung ist gegenüber Kulturen, die etwa vom Krieger oder Priester beherrscht werden« (Rorty 1988, 66) –, bereits einen tückischen Webfehler, nämlich in der Person des Therapeuten. Dieser müsste spätestens seit der Corona-Politik aus Rortys liberaler Utopie verbannt werden, könnte ansonsten doch der Mediziner zum Endziel der menschlichen Kultur avancieren.

Denn in der neuen Kultur des 21. Jahrhunderts, die der des 19. Jahrhunderts ähnelt, werden die Leittypen dann wieder der Krieger und (anstatt des Priesters) der Mediziner sein. Dessen Subalterne werden fleißig mitgelobt, wiewohl weiterhin miserabel bezahlt. Und der Krieger muss dabei nicht mehr unbedingt im Schützengraben liegen, sondern sitzt am Bildschirm. Die »Stahlgewitter«, die er erzeugt, werden jenen des ersten Weltkriegs indes in nichts nachstehen, so dass die Ärzteschaft damals wie heute dringend gebraucht wird, was ihren Einfluss weiter ausbaut: ohne die Medizin und ihre Lazarette hätten die Kriege der beiden letzten Jahrhunderte nicht geführt werden können. Foucault bemerkt dazu: »Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil gerade deswegen mit solchem Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur das Komplement einer positiven »Lebensmacht« darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren.« (1983, 163)

6. DEMOKRATIE IM AUSNAHMEZUSTAND

6. DEMOKRATIE IM AUSNAHMEZUSTAND: POLITISCHER NIEDERGANG

Warum unterwarfen sich so viele Menschen der Corona-Politik? Weil nun mal die Grundrechte durch den Ausnahmezustand aufgehoben waren und weil der Staat mit Gewalt drohte, d.h. mit massiven Strafen! Bleibt auch der Lebenskünstlerin nichts anderes, als zur Untertanin zu werden, wieder einen Herren zu haben, jetzt den Arzt, anstatt des Gatten? Wird die Bürgerin nicht medial von allen Seiten dazu aufgefordert, sich zu unterwerfen und gelobt, wenn sie es brav macht!

Jedenfalls hat sich die Demokratie in dieser Zeit in eine von der Medizin simulierte verwandelt. Einerseits war der Ausnahmezustand durch die massive Aufhebung von Menschenrechten ein Faktum. Andererseits kann man einwenden, dass die demokratischen Strukturen durch den Ausnahmezustand nicht vollends außer Kraft gesetzt waren. So ließe sich mit Carl Schmitt argumentieren: »Nicht jede außergewöhnliche Befugnis, nicht jede polizeiliche Notstandsmaßnahme oder Notverordnung ist bereits Ausnahmezustand. Dazu gehört vielmehr eine prinzipiell unbegrenzte Befugnis, das heißt die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung.« (2004, 18) Die Menschenrechte spielten allerdings für Schmitt 1922 und später gar keine Rolle. Auch der Katholizismus hatte mit diesen noch keineswegs seinen Frieden geschlossen. Als wichtigster Vermittler gilt Jacques Maritain, der als Thomist an der UN-Menschenrechtserklärung mitarbeitete. Er bemühte sich um Versöhnung des Katholizismus mit Demokratie und Menschenrechten. Dabei handelte er sich zahlreiche Kritik ein. So »brandmarkten ihn«, schreibt Jan-Werner Müller, »halsstarrige rechte Katholiken wie Carl Schmitt durchweg als ›Cauche-Maritain‹ (von cauchemar, Alptraum)« (2013, 232).

Daher muss man die heutige Situation anders als Schmitt beurteilen: Wenn Menschenrechte in weitreichendem Maße aufgehoben sind, dann herrscht der Ausnahmezustand. Simuliert kann die Demokratie weiterbestehen, die sich ob des Ausnahmezustands auch als Diktatur bezeichnen lässt. Parlamentarismus, ist allemal kein Garant für Demokratie oder gar die Wahrung der Menschenrechte, wie sich überall auf der Welt zeigt – auch nicht die Existenz miteinander konkurrierender Parteien. Daher kann Schmitt 1923 zutreffend schreiben: »Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt und einen Parlamentarismus ohne Demokratie; und Diktatur ist ebenso wenig der entscheidende Gegensatz zu Demokratie wie Demokratie der zu Diktatur.« (1991, 41)

Wenn sich die Demokratie einer fremden Macht unterstellt – gleichgültig ob das die innerstaatliche Institution der Medizin ist oder eine fremde äußere Macht – dann hat sie sich selbst in eine Diktatur verwandelt, auf jeden Fall, wenn sie die Menschenrechte ihrer Bürgerinnen aufhebt. Eine Demokratie kann denn auch zu einer Mehrheitsdiktatur ausarten, wenn Minderheitenrechte nicht gewahrt werden. Man darf sich in diesem Fall auf den Gründervater der Demokratie John Locke berufen, der 1690 schreibt: »Hat nämlich eine Anzahl von Menschen unter Zustimmung jedes einzelnen eine Gemeinschaft gebildet, dann haben sie diese Gemeinschaft zu einem einzigen Körper gemacht, mit der Macht, wie ein einziger Körper zu handeln, was allein durch den Willen und den Beschluss der Mehrheit geschehen kann.« (1974, 74) Wenn man den Staat als Körper bezeichnet, macht man aus ihm eine Einheit, setzt man den Absolutismus nur mit einer anderen Regierungsstruktur fort. Die Minderheit muss der Mehrheit folgen. Das sagt Locke ausdrücklich. Das war der Sinn von Demokratie, als sie im 17. Jahrhundert neu durchdacht wurde. Um Partizipation und Minderheitenrechte ging es nicht.

Dieses Staatsverständnis ist in der Corona-Politik wiedergekehrt, nachdem es im letzten halben Jahrhundert Pluralisierungs- und Emanzipationstendenzen gab, die man derart rückgängig machte. Die emanzipierten Frauen müssen sich der Politik unterwerfen, wiewohl die Emanzipation auf der Ebene der Medizin-simulierten Demokratie fortgesetzt werden darf, welche aber ohne Menschenrechte haltlos geworden ist. Im Grunde schließt das an die Vorstellung von Hobbes an, dass sich alle Bürger einem Souverän unterwerfen, demgegenüber sie keine Rechte haben, von dem sie aber erwarten, dass er im Gegenzug ihr Leben sichert. Dieser Souverän kann auch eine Versammlung sein. Denn Hobbes schreibt 1651: »Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, [...] liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können [...] Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person [...]« (1984, 134) Ob Vordenker des Absolutismus oder Wegbereiter der Demokratie, es geht Hobbes also um einen einheitlichen Souverän, der alle Macht in den Händen hält. Insofern schließt Locke an Hobbes an, obwohl er die staatlichen Gewalten der Legislative und der Exekutive gegenseitig verschränkt.

Haben bei Hobbes und Locke die Bürgerinnen wenigstens einen eigenen Willen, der sich dem Souverän nur aus Eigennutz – Lebenserhalt oder Eigentumsschutz – fügt, so passt Rousseau diesen partikulären individuellen Willen

dem Allgemeinwillen als Souverän so an, dass ersterer von letzterem nicht mehr abweichen darf. Wie schreibt Rousseau 1755: »Dem Gesetz allein verdanken die Menschen die Gerechtigkeit und Freiheit. Dieses heilsame Organ des Gesamtwillens [...] Diese göttliche Stimme diktiert jedem Bürger die Vorschriften der öffentlichen Vernunft und lehrt sie, nach den Maximen ihres eigenen Urteils zu handeln und mit sich selbst nicht in Widerspruch zu sein.« (1977, 19) In ihrem Sokrates Buch bemerkt Callard Ähnliches: »Wenn Sie mit sich selbst uneins sind, sind Sie schlichtweg zerrissen.« (2026, 217) Dass das Ich ein Konstrukt ist, das muss sie verdrängen, könnte doch andernfalls diese poststrukturalistische These die soziale Ordnung verunsichern. Das setzt bei Rousseau freilich voraus, dass der Mensch so erzogen werden muss, dass er keinen partikulären Willen, also keinen Individualismus, keine eigenen Interessen entfaltet, die von denen des Staates abweichen. Damit wird aller Spielraum der Individualität abhängig von Staates Gnaden. Derart konnte auch die Corona-Politik vorschreiben, was sie wollte und die Bürgerinnen mussten das als ihren eigenen Willen betrachten, der nicht gespalten sein darf.

Dass Rousseau zu einem der Vordenker der Demokratie wurde, liegt wohl just an dieser Konstellation, die jenen »Demokraten« zupass kommt, die unter Demokratie keinen Pluralismus verstehen, sondern eine Einheit, zu der sich die Menschen genauso bekennen sollen, wie zum Absolutismus. Ja, sie sollen das als Eigeninteresse verstehen. Das gilt auch innerhalb der Familie, wie Volker Reinhardt zu Rousseaus 1761 erschienenem Erfolgsroman »*Julie ou la Nouvelle Héloïse*« anmerkt: »Als natürlich bezeichnet werden aber auch Julies enge Bindung an ihre Familie und ihr Respekt vor dem väterlichen Heiratsverbot; ein Verstoß dagegen wäre ein schweres Vergehen gegen die Gesetze der Natur« (2026, 263) – und das obwohl ihr Vater ihr den illegitimen Fötus aus dem Leib getreten hat. Rousseau ist damit der Vordenker des einheitlichen familiengestützten Nationalstaates des 19. Jahrhunderts. Genau dieses Staatsverständnis kehrte in der Corona-Politik wieder. Nur dass nunmehr medizinische und keine politischen Institutionen den Gemeinwillen verkörpern.

Es war somit mehr als scheinheilig, als sich die westliche Corona-Politik um die Menschenrechte in anderen Staaten sorgte, während sie selbst diese im Ausnahmezustand aber aufgehoben hatte und damit dem Verständnis von Carl Schmitt folgte. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Aufhebungen auch noch sanktioniert und sich damit dem RKI unterworfen. Vor allem entlarvt sich in der Corona-Politik, dass alle Bekenntnisse der repräsentativen Demo-

kratie zu den Menschenrechten nicht originäre Rechte der Bürgerinnen anerkennen, in die der Staat nicht eingreifen darf. Vielmehr zeigt sich umso deutlicher, dass alle Rechte vom Staat bestimmt werden – ein Staatsverständnis im Sinn von Rousseau und Hegel, das mit einer partizipatorischen Demokratie unvereinbar ist. Denn in diesem Verständnis gibt es keine Menschenrechte, außer solchen, die der Staat gewährt und die er jederzeit zu entziehen vermag, was von Seiten der Medizin just auch gefordert wurde. Immer wieder verlangten führende Mediziner die verschärfte Aufhebung der Menschenrechte, und zwar regelmäßig dann, wenn Staaten ihre Ausnahmezustände zurück-schrauben wollten.

Wenn Demokratien, die medizinierte Politik betreiben, behaupten, sie hielten ihre verfassungsmäßige Ordnung aufrecht, so reduzieren sie diese auf die reine Ordnung selbst, die auf die Bürgerinnen keine Rücksicht nimmt. Damit bekräftigen sie das Argument von Carl Schmitt, mit dem er den Ausnahmezustand verteidigt: »Ist dieser Zustand eingetreten, so ist klar, dass der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt. Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.« (2003, 18) Wenn Schmitt an anderer Stelle behauptet, der Ausnahmezustand wäre an den Rechtszustand rückgekoppelt, so gesteht er hier ein, dass das eben nicht der Fall ist. Denn was ist eine Ordnung ohne Menschenrechte? – Reine Gewalt! Aber die Gewalt ist nicht Schmitts Problem, ebensowenig wie für die Medizin.

Schmitts Rückkopplung des Ausnahmezustands an den Rechtszustand hat einen umgekehrten Sinn als den, den Verfechter des Ausnahmezustands gerne behaupten, nämlich dass der Ausnahmezustand den Rechtszustand verteidige, indem er darauf abziele, diesen wiederherzustellen. Davon ist in der Corona-Politik nichts zu sehen gewesen. Es ging erklärtermaßen nicht darum, die Menschenrechte schnellstmöglich wiederherzustellen, wie es geboten gewesen wäre. Es wird nicht einmal bedauert, dass sie aufgehoben wurden. So kann man den Ausnahmezustand schließlich unendlich ausdehnen. Die Bürgerinnen werden sich daran gewöhnen, dass überall nur noch maskiertes Leben herrscht ohne Zwischenmenschlichkeit und ohne Verantwortung. Ohne den Ukraine-Krieg wäre der Ausnahmezustand deshalb wohl auch noch länger bestehen geblieben. Aber plötzlich hatte man andere Probleme: die Zeitenwende.

Das muss auch nicht weiter legitimiert werden. Es handelt sich ja um die Ausnahme und nicht um die Regel. In der Ausnahme kann es nicht um Gerech-

tigkeit noch um ein Verstehen gehen. Die Corona-Politik entscheidet einfach, und die Bürgerin muss gehorchen. Das bringt Carl Schmitt auf den Punkt: »Joseph de Maistre spricht mit besonderer Vorliebe von der Souveränität, die bei ihm wesentlich Entscheidung bedeutet. Der Wert des Staates liegt darin, dass er eine Entscheidung gibt, der Wert der Kirche, dass sie letzte inappellable Entscheidung ist. Infallibilität ist für ihn das Wesen der inappellablen Entscheidung und die Unfehlbarkeit der geistlichen Ordnung mit der Souveränität der staatlichen Ordnung wesensgleich; die beiden Worte Unfehlbarkeit und Souveränität sind »parfaitement synonymes«. Jede Souveränität handelt als wäre sie unfehlbar, jede Regierung ist absolut.« (Schmitt 2004, 60)

Die Regierung darf nicht in Frage gestellt werden, ihre Entscheidungen können es gar nicht – nicht weil sie unfehlbar wären, sondern weil sie auf der reinen Willkür des Souveräns beruhen, dessen Wege, wie die göttlichen, nicht ergründet werden können. Damit wird Politik mehr als einfach gestrickt, so dass man die alles verkomplizierende Frage nach der Gerechtigkeit der medizinierten Politik gar nicht mehr stellen kann, hat sie doch schließlich einen rein medizinischen, keinen rechtlichen Sinn (den es im Ausnahmezustand überdies nicht geben kann).

Schmitts Verknüpfung von Souveränität und Unfehlbarkeit weist darauf hin, dass über der Rechtsordnung ein Ausnahmezustand thront. Und die Corona-Politik führte vor, wie leicht die Rechtsordnung außer Kraft gesetzt werden kann. Entsprechend fasst Agamben zusammen: »Das spezifische Verdienst der Schmittschen Theorie liegt genau darin, dass sie eine solche Verbindung zwischen Ausnahmezustand und Rechtsordnung möglich macht. Diese Verbindung ist insofern paradox, als das, was ins Innere des Rechts hereingenommen werden soll, sich dem Recht als wesensmäßig äußerlich erweist, dass es sich dabei um nichts Geringeres als die Suspendierung der Rechtsordnung selbst handelt (daher die widersprüchliche Formulierung: »(...) besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.« (2004, 43) Aber von einer rechtelosen Ordnung träumen alle Notstandspolitiker und erweisen sich als gelehrige Schüler Carl Schmitts: in der Rechtsordnung wäre deren Aufhebung enthalten. Die Corona-Politik kümmerte sich darum, das durch Gesetzes-Masken zu verschleiern, die alle nur den Sinn hatten, dem Ausnahmezustand ein rechtliches Mäntelchen umzuhängen. Wenn sich die Demokratie dabei auf das nackte Leben beruft, gibt sie damit freilich gegenintentional zu, dass die moderne repräsentative Demokratie immer noch einen absolutistischen wenn nicht gar totalitären

Charakter hat, den sie nur los wird, wenn alle Notstandsgesetzgebung abgeschafft würde und Menschenrechte keinesfalls eingeschränkt werden dürfen.

Schmitt hat solche Verrenkungen nicht nötig, geht es ihm um die blanke Ordnung des Schreckens. »Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm. Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt.« (2003, 18) Der Staat legitimiert sich durch seine reine Existenz jenseits des Rechts und diese Existenz stützt sich auf die reine Gewalt. Damit präsentieren sich Recht und Staat als dem Ausnahmezustand untergeordnet. Daher erscheint es dringend geboten, den Ausnahmezustand verfassungsrechtlich unmöglich zu machen, will man die Demokratie wiederherstellen. Wie bemerkt doch Derrida beinahe prophetisch: »Der Ausdruck ›kommende Demokratie‹ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach.« (2003, 123) In der Corona-Politik zeigt sich, dass die Demokratie auch vorher noch nicht existierte, sondern erst noch kommen muss.

Freilich konnte sich nicht mal Schmitt einen Dauerausnahmezustand vorstellen, wie ihn die Nazis praktizierten und der auch die Corona-Politik prägte. Das kommentiert Agamben mit den Worten: »Aber fehl gehen auch jene Lehren, die wie die Schmittsche den Ausnahmezustand mittelbar in einen Rechtskontext zu stellen versuchen und ihn zu diesem Zweck in der Unterscheidung zwischen Rechtsnorm und Rechtsverwirklichungsnorm, zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt, zwischen Norm und Dezision gründen lassen. Der Notstand ist kein ›Rechtszustand‹, sondern ein Raum ohne Recht (auch wenn er kein Naturzustand ist, sondern sich als Anomie erweist, die aus der Suspendierung des Rechts resultiert.)« (2004, 62) Man kann alle Maßnahmen noch so formal korrekt vom Parlament beschließen lassen. Diese bleiben anomisch. Das ändert sich auch nicht, falls es gelingt, den Menschen vorzugaukeln, die Ausnahme sei die Regel und als solche Rechtsnorm. Alle diktatorischen Regime betreiben das und die repräsentative Demokratie hat sich von solchen Verlockungen offenbar nicht befreit.

Das ist das Ende der Politik und der Demokratie. Denn die Regel erhält einen ganz anderen Sinn, den Benjamin in seinen »*Geschichtsphilosophischen Thesen*« 1940 formuliert: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.« (1965b, Nr. 8, 84)

Wenn die Menschenrechte problemlos aufgehoben werden können, lebt man immer in einem latenten Ausnahmezustand, muss jene Demokratie erst noch kommen, die von keinem Ausnahmezustand bedroht ist, noch dazu von einem, in dem es um etwas ganz anderes als Politik geht, nämlich um Medizin, die zum Maß historischen Fortschritts avanciert. Hegels berühmten Satz aus der Vorrede zu Rechtsphilosophie von 1820 persiflierend gilt dann, wenn die Medizin die Rolle der Vernunft übernommen hat: Was medizinisch ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist medizinisch. Doch die meisten Zeitgenossinnen bekümmert dergleichen wenig, haben diese angesichts ihres zerstörten Lebens meistens andere Probleme bzw. machen eine schwere Zeit durch. Natürlich wird darüber eine (Schein-)Diskussion geführt. Aber nicht über Menschenrechte wird diskutiert, sondern über die Wirksamkeit der Erlasse, die offenbar zu wünschen übrig lässt. Was die »Maßnahmen« an Gerechtigkeit bzw. Menschenrechten zerstören, kümmert nur Randgänger, die man als Corona-Leugner diffamiert und mit Auschwitz-Leugnern gleichsetzt, gerade weil es für eine Diktatur keine Argumente gibt.

Darauf kann die Lebenskünstlerin nur preußisch antworten: viel Feind, viel Ehr' – und darauf insistieren, sich nichts vormachen zu lassen. Mit Arendt bleibt festzuhalten: »Die Geschichte dieser Haltung, der es nur um die Wahrheit zu tun ist, ist älter als alle unsere theoretischen und wissenschaftlichen Traditionen, älter auch als die Tradition philosophischen und politischen Denkens. Ich möchte meinen, dass ihr Ursprung mit der Entstehung der homerischen Epen zusammenfällt, in denen des Liedes Stimme den überwundenen Mann nicht verschweigt und nicht verunglimpft und die Taten der Trojaner nicht weniger gepriesen werden als die der Achäer, die für Hektor zeugen wie für Achill [...] Hier liegt die geschichtliche Wurzel der gesamten abendländischen ›Objektivität‹, dieser merkwürdigen Leidenschaft für intellektuelle Integrität um jeden Preis, die es nur im Abendland gegeben und die es zur Geburtsstätte der Wissenschaft gemacht hat.« (2000, 368) Gianni Vattimo entwickelt in diesem Sinn ein Konzept des »schwachen Denkens«, »da das wissenschaftliche Messen und das technische Organisieren kein Denken ist« (2000, 92). Es geht letzteren um Beherrschung und nicht darum, den Ereignissen gerecht zu werden. Denken besteht dagegen für Vattimo darin, immer die Schwächen der Wissenschaften einzusehen – was die Medizin notorisch verdrängt – um die Grenzen der Vernunft und die Schwächen des Denkens selbst wie die des Wissens zu eruieren.

7. MEDIZIN ALS APOKALYPTISCHE PÄDAGOGIK

7. MEDIZIN ALS APOKALYPTISCHE PÄDAGOGIK: WISSENSCHAFTLICHE MACHT

Wie konnte es zu einem solchen Rollback der Werte gegenüber der Wende der Ethik kommen, einer Wende gerade hin zur Verantwortung und Mündigkeit? Und jetzt der Rollback zurück zur Unterwürfigkeit? – In einer Welt, in der sich das kritische Denken bei vielen Menschen durchgesetzt hatte, das von Nietzsche, Marx und Freud so beseelt wurde, dass man die Erscheinungen nicht mehr einfach als gegeben hinnimmt, sondern danach fragt, wie diese zustande kommen – auch die Epiphanie jener Heiligen? In der man die wissenschaftlichen Schleier genauso wie die ideologischen und die des Bewusstseins lüften will? Wie sagt Ernst Bloch 1968: »Wer einmal ideologisch-ökonomische Kritik gekostet hat, lässt sich sagen, Kritik der Ideologie, den ekelt auf immer alles ideologische Gewäsche an. Er ist auf des Pudels Kern gestoßen und lässt sich kein X für ein U mehr vormachen, also keine Vorstellungen mehr aufreden, in denen eine vorhandene ungerechte Gesellschaftsform gerecht gelogen und schön gemacht wird.« (1980, 66) Doch das gilt heute schlicht nicht mehr.

Wie wurde es möglich, dass man Wissenschaften oder Medizin nicht mehr in Frage stellen darf und dass sehr viele das auch nicht mehr tun? Dass viele kritische Bürgerinnen angesichts einer Epidemie den Medizinern einfach glauben? Vor allem, wenn man doch eigentlich weiß (oder es zumindest häufig erleben konnte), dass Mediziner mehr als Pädagogen denn als Wissenschaftler auftreten – noch dazu, wenn sich die Medizin nur in Teilen auf die (ihrerseits auch nur relativistischen) Naturwissenschaften zu stützen vermag, während sie in ihren Test- und Prüfverfahren der empirischen Sozialforschung näher steht, die komischerweise längst nicht so sehr geschätzt wird wie die Medizin? Zudem hat wohl jede Bürgerin zahlreiche eigene Erfahrungen mit Krankheit, insbesondere mit den viralen Erkältungskrankheiten.

Seit einigen Jahrzehnten – genauer seit dem Ende des kalten Krieges – taucht in politischen, ökonomischen, ökologischen wie medizinischen Diskursen ein zunehmend apokalyptischerer Ton auf, der sich in der medialen Repräsentation noch steigert, was sich wiederum in der Kunst und in der Unterhaltungsbranche spiegelt. Ständig und überall wird mit Untergängen, größeren oder kleineren, gedroht, was an den Leuten kaum spurlos vorbeigehen kann, sondern vielmehr Angst erzeugt, erzeugen soll. Als der Weltuntergang wirklich drohte, als im kalten Krieg die Atomraketen der gegnerischen Blöcke aufeinander gerichtet waren, spielte man die Gefahr herunter, erklangen

höchstens bei kritischen Außenseitern apokalyptische Töne. In den Neunzigern verstärkte sich dieser apokalyptische Ton erst langsam, trat angesichts der Probleme der ökonomischen Wende in Osteuropa sogar die ökologische Thematik in den Hintergrund.

Ende des Jahrtausends erlebte die Apokalyptik eine esoterisch befeuerte Hochkonjunktur: Die Prophezeiungen des Nostradamus und der Kalender der Maja waren in vieler Munde, auch in den Medien. Indes mischte sich in diese esoterischen Sorgen eine technologische – nämlich dass viele Computerprogramme mit den bevorstehenden vielen Nullen nichts anfangen können und dadurch »ausrasten«, mit ungeheuren Folgen für die ganze Wirtschaft wie den heimischen Radiowecker. Es kam bekanntlich anders, selbstredend völlig anders, als es Esoteriker verkündet hatten. Nichtsdestotrotz steigerte sich der apokalyptische Ton in den ersten beiden Jahrzehnten des neuen Jahrtausends. Mit hysterischem Kriegsgeschrei hob dieser Ton seit dem 11. September 2001 an, wiewohl die damaligen Attentate die USA nur in ihrer Ehre empfindlich treffen konnten. Man reagierte jenseits der militärischen Rache an Afghanistan mit Sicherheitswahn nicht nur im Luftverkehr, der sogar für kurze Zeit eingestellt wurde – ein Vorschein von nationaler Abschottung in der Corona-Politik. Der Terror wurde dramatisiert und ein Krieg gegen den Terror ausgerufen, was in der Tat zu kleineren Kriegen und heftigen Terroranschlägen führte. Doch ein Armageddon blieb aus. Wie hätte es auch geschehen sollen?

2008 folgte die Weltfinanzkrise, die schon terminologisch an die Weltwirtschaftskrise von 1929 angeschlossen wurde, welche – etwas kurzschlüssig betrachtet – direkt zu den Nazis, in den zweiten Weltkrieg und den Holocaust geführt haben soll. Letzteres kann man in der Tat als einen ziemlich großen Weltuntergang bezeichnen, wenn auch nicht als den ganz großen, nämlich das im Christentum vorhergesagte Ende der Welt. Auch die Euro-Krise wurde in den Folgejahren überwunden, wiewohl zunehmend mit Maßnahmen, die sich implizit Methoden des Ausnahmezustands bedienen, da häufig den Parlamenten nichts anderes übrig blieb, als nachträglich die von Politikern beschlossenen Maßnahmen abzusegnen. Und geradezu hysterisch, mit apokalyptischem Ton begegnet die offizielle Politik schließlich der bekannten Erkältungskrankheit, die unter dem Namen einer christlichen Heiligen eine unglaubliche Karriere hinlegt, um die diversen nationalen Ausnahmezustände zu legitimieren, die für Herrschende in vielen Ländern, wenn nicht in allen, so manche Vorteile einbrachten. Wie schon angemerkt: Macchiavellis Occasione.

Dieser heute verbreitete apokalyptische Ton entstammt unter anderem einer christlichen Erzählung, nämlich der »*Offenbarung des Johannes*«, dem letzten Buches des »*Neuen Testaments*«, das das christliche Denken bis etwa 1500 prägte. Vorläufer ist die messianische Erwartung im Judentum: Wenn der Messias kommt, dann vernichtet er die Bösen. Die Guten aber dürfen weitermachen. Diese jüdische Heilserwartung steigert sich bei den frühen Christen um 100 in eine Endzeiterwartung: Wenn der Christus wiederkehrt, dann endet die Welt insgesamt im göttlichen Gericht. Daher muss man immer so leben, als ob morgen der Gerichtstag anbricht. Die »*Offenbarung des Johannes*«, den man nicht mit dem gleichnamigen Evangelisten verwechseln sollte, hatte folglich einen pädagogischen Sinn. Den hat sie auch behalten, als sie in den letzten Jahrhunderten von der Religion in die Wissenschaften, die Kunst und die säkulare westliche Öffentlichkeit migrierte. So schreibt Johannes Fried in seiner »*Geschichte des Weltuntergangs*«: »Der Weltuntergang hatte sich als religiöse Erwartung längst verflüchtigt, hat sich im Gegenzug aber eingenistet in den westlichen Denkstil, direkt oder indirekt, als latente Katastrophenerwartung oder als Gegenutopie eines Neuen Jerusalems, als immer wieder verfolgte Perspektiv linearer Entwicklungsprozesse. Die Angst blieb.« (2016, 214)

Eine Gesellschaft, die die christliche Heilserwartung nicht mehr beruhigt, sieht sich um so mehr von Ängsten bedrängt, die sich in vielfältiger Weise in Untergangsszenarien hinein steigern: der Zusammenbruch der Ökonomie und zuletzt der Zusammenbruch der Natur avancieren zu existentiellen Bedrohungen, verkünden Weltuntergänge, auf die die Öffentlichkeit allergisch reagiert und sich von Predigern kultureller Umkehr im Stil von Priestern pädagogisch lenken lässt. Wie schreibt Philipp Blom: »Die Möglichkeit, die Menschheit könnte sich auch noch einige weitere Jahrtausende irgendwie durchmogeln (die bei weitem wahrscheinlichste); sie könnte einige Katastrophen vermeiden und andere erleiden, am Ende aber weder dem Himmel noch der Hölle wesentlich näher sein als heute, entspricht unseren kulturellen Instinkten deutlich weniger. Unsere theologisch konditionierten Hirne denken lieber in Bildern wie Erlösung und Verdammnis und damit auch Belohnung und Strafe, als mit der Erwartung einer Zukunft voller Zufälle und Zwänge, unvorhersehbar, sinnlos, ohne Ziel.« (2011, 20)

Untergangsszenarien verbreiten längst auch die Wissenschaften. Gerade die Naturwissenschaften drohen mit gewaltigen Vulkanausbrüchen, Abstürzen von Meteoriten, vor allem aber mit vom Menschen verursachten Klimaveränderungen – was mit christlichem wie modernisiertem ökologischem

Schuldbewusstsein einhergeht. An die Stelle der Erbsünde tritt ein zutiefst schlechtes Gewissen gegenüber zukünftigen Generationen – zumindest bei einer ökologischen Klientel, die ihren religiösen Migrationshintergrund nicht überwunden hat. So versetzt man mit Weltuntergängen die Bürgerinnen in Angst und Schrecken, um sie pädagogisch zu lenken. Und jene, mit denen diese mal verbündet waren, gelten, wenn sie mündig sein wollen und nicht einfach gehorchen, gleich als Klima- oder Corona-Verharmloserinnen, gar Leugner, wenn sie die apokalyptische Dramatik, die ja schließlich religiöser Unsinn ist, bezweifeln. Die Dramatisierung hat dabei sehr profane materielle Zwecke. Ein Wissenschaftler verkündet ein Untergangsszenario und darf sich sicher sein, dass für die Erforschung von Politikern großzügig Forschungsgelder gewährt werden. Denn was gefährlich daherkommt, muss ernst genommen werden. Andernfalls muss sich ein Politiker womöglich vorhalten lassen, trotz besseren Wissens nichts unternommen zu haben – und er möchte doch weiter Karriere machen.

Medien und Kunst betreiben sowieso ihre Geschäfte mit Ängsten. Je dramatischer eine Nachricht oder eine Inszenierung, umso mehr Aufmerksamkeit wird dem Angeboten geschenkt. »Heutige Filmkunst«, so Fried, »wiederholt und propagiert – je jünger, desto eindringlicher – die Prognose eines endgültigen Untergangs von Erde und Menschheit, die sich seit Jahrhunderten im ›Westen‹ eingenistet hat.« (2016, 232) Warum konnten Politik und Wissenschaften nicht auf diesen metaphysischen Unsinn verzichten? Dafür gibt es eine einfache Erklärung: Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, als die christliche Apokalypse gerade ihre Hochphase erlebt, danach aber verblasst, nimmt Machiavelli einen zentralen apokalyptischen Gedanken in seine Vorschläge auf, wie »Der Fürst« erfolgreich regieren könne. Die apokalyptische Pädagogik stützt sich auf die Erzeugung von Furcht, die dazu führen soll, dass sich die Menschen durch die Furcht lenken lassen, dass sie folglich auf diese Weise regierbar werden. So empfiehlt Machiavelli dem Fürsten: »Da die Liebe zu den Menschen von ihrer Willkür und die Furcht von dem Betragen des Fürsten abhängt, darf ein kluger Fürst sich nur auf das, was in seiner Macht und nicht in der der andern steht, verlassen.« (1980, 70) Die Liebe des Volks ist wankelmütig. Der Fürst kann noch so viele Wohltaten verteilen – und stellt damit das Volk womöglich doch nicht zufrieden. Viel sicherer für den Fürsten ist folglich, Furcht zu erzeugen – eine Regierungspraxis, die vor Machiavelli schon gang und gäbe war und derer sich bis heute die Regierungen um so intensiver bedienen. Furchterzeugung schafft Gehorsam, wie man in der Corona-Zeit eindrücklich erleben durfte.

Apokalyptische Argumente untermauern diese Methode des Regierens, die indes kaum kritisiert oder auch nur thematisiert wird, an die viel zu viele nur allzu bereitwillig glauben, weil sie sich selbst in ihren privaten Debatten gerne auf solche Argumente stützen, um ihre Gesprächspartner das Gruseln zu lehren und um ihren Argumenten mehr Gewicht zu verleihen. Dieser Machiavellismus wird somit auch alltäglich praktiziert. Das ist nicht die »Kraft des besseren Arguments« (Habermas 1976, 73).

Leo Strauss kritisiert diese von Machiavelli systematisierte Methodik der Verängstigung interessanterweise nicht. Stattdessen beschuldigt er Machiavelli, dem Volk verraten zu haben, wie die Herrschaft gemeinhin ausgeübt wird. Als Machiavellismus gilt aber, nicht nur bei Strauss, das Regieren mittels unmoralischer Machttechniken und dabei die Moral nur vorzutäuschen. Das betrifft gemäß Strauss allerdings nicht die »guten« Regierungen des Westens, sondern nur Tyranneien. Er schreibt: »Eine zeitgenössische Tyrannei hat ihre Wurzeln im Denken Machiavellis, im machiavellschen Prinzip, dass der gute Zweck jedes Mittel rechtfertigt.« (1984, 13) Just indem Strauss wie viele andere den Machiavellismus auf den Immoralismus reduzieren, verschleiern sie dessen eigentliches Prinzip der Furchterzeugung als Regierungspraxis, das Machiavelli vor allem »verraten« hat – um die Worte von Strauss zu benutzen. Schließlich wird dieses Mittel in der Politik unbedingt gebraucht, gerade in repräsentativen Demokratien, wo man die Bevölkerung nicht einfach autoritär lenken kann. Dort muss man den Machiavellismus der Furchterzeugung selbstredend unbedingt vertuschen, ebenso wie den apokalyptischen Stil, der die Lenkung durch Furcht noch intensiviert. Auf diese Lenkung durch Furcht bauen übrigens auch soziale Bewegungen wie »Fridays for Future« – eine Tendenz die in der Ökologiebewegung immer schon verbreitet war, besonders in der esoterisch ausgerichteten Ökologie (womit diese schon immer einen gewissen machiavellistischen Charakter hatte).

Strauss kritisiert daher Hobbes, der zwar gleichfalls den Fürsten mittels der Furcht der Untertanen regieren lässt, aber zumindest einräumt, dass sich das Gefühl der Sicherheit nicht alleine durch die Regierung herstellen lässt, weil es immer vom Gefühl der Beherrschten abhängt. Unter diesen Bedingungen muss das Individuum auch der Drohgebärde keinen Glauben schenken, was für Strauss eine fatale Wirkung hat: »Wenn aber jeder noch so törichte Mensch von Natur aus darüber richten kann, was für seine Selbsterhaltung notwendig ist, dann kann mit Recht alles als für die Selbsterhaltung unerlässlich angesehen werden: alles ist dann von Natur aus gerecht. Wir können dann von einem Naturrecht der Torheit sprechen.« (1977, 192) Für Strauss muss

sich die Bürgerin vielmehr gefallen lassen, dass der Staat darüber befindet, wann und wie deren Sicherheit gewährleistet ist. Das darf sie doch nicht selbst entscheiden. Und um das zu erreichen, versetzt man sie so sehr in Angst und Schrecken, dass sie wie der Soldat gar nicht mehr nachzudenken vermag. Und die Experten wissen natürlich besser als die Bürgerin, wovor sie sich zu fürchten hat.

Die Corona-Politik stützte sich durchgängig auf diese machiavellistische und apokalyptische Pädagogik. Ständig ließ man die Medien vor Gefahren warnen, wurden dramatische Fälle verkündet. Man lockte mit der Impfung und drohte gleichzeitig damit, dass diese keine Sicherheit für die eigene Person biete. Ständig wurde davor gewarnt, dass bei Überbelegung der Krankenhäuser nicht mehr alle Patientinnen bedient werden können. Apokalyptische Furchterzeugung – im individuellen Fall die Drohung mit dem *worst case scenario* – war das medizinische Grundmuster in der Corona-Politik, weil die Bürgerinnen nämlich eigentlich selbst darüber entscheiden, ob sie sicher sind oder nicht, was sie aber natürlich nicht dürfen. Freilich gehört dergleichen zur medizinischen Alltagspraxis gegenüber den Bürgerinnen, und zwar seit den Anfängen der modernen Medizin. Der Arzt begegnet der Bürgerin immer mit einer impliziten Drohung des Todes bzw. des gravierenden Leidens. »Die Medizin hält dem modernen Menschen das hartnäckige und beruhigende Gesicht seiner Endlichkeit vor; in ihr wird der Tod ständig beschworen: erlitten und zugleich gebannt; wenn sie dem Menschen ohne Unterlass das Ende ankündigt, das er in sich trägt, so spricht sie ihm auch von jener technischen Welt, welche die bewaffnete, positive und volle Form seiner Endlichkeit ist.« (Foucault 2005, 208) Todesdrohung und Heilsversprechen kombinieren sich in der alltäglichen medizinischen Praxis zu einer apokalyptischen Rhetorik, die der »*Offenbarung des Johannes*« in nichts nachsteht. Insofern verlängert sich in der medizinierten Politik nur das medizinische Alltagsregime, mit dem die Medizin ihren Beitrag zur staatlichen Biopolitik leistet: die Lenkung der Bürgerinnen.

Diese Praxis hat ihre sublimen wie subtilen Anfänge selbst dort, wo es im Verhältnis zwischen Arzt und Bürgerin nicht gleich um die existentielle Drohgebärde geht. Denn auch dort, wo der Arzt dies nicht unmittelbar ankündigt, droht er mindestens implizit, wenn sich die Bürgerin seinen Therapien zu verweigern versucht, mit dem, was dann alles passieren könnte. Wie bemerkt doch Ivan Illich: »Am schlimmsten aber ist, dass die Menschen, wenn sie komplexe positive Labordiagnosen – unbeschädigt oder nicht – überstanden haben, ernsthaft in Gefahr sind, einer peinlichen, schmerzhaften,

verstümmelnden oder kostspieligen Therapie unterzogen zu werden.« (1981, 116) Das, was die Bürgerin erleidet, ist dann nur noch sekundär die Krankheit, primär aber die Therapie, die vor allem in jeder Hinsicht entmündigt, also genau das erreicht, worauf apokalyptische Pädagogik – ob religiös, politisch oder medizinisch – abzielt, nämlich einer emanzipierten Lebenskünstlerin ihre Menschenrechte genauso zu entziehen, wie ihre Ansprüche auf ein selbstbestimmtes Leben. So schreibt Illich: »Stets verstärkt die Diagnose den Stress, sie verurteilt zur Ohnmacht und zwingt zur Untätigkeit. Sie erzeugt Befürchtungen und Angst vor unheilbarer Krankheit, sie ruft Unsicherheit und blinde Hoffnung auf künftige medizinische Entdeckungen hervor. All dies zusammen bewirkt einen Verlust an autonomer Selbstbestimmung [...] Dieser letzte Triumph der therapeutischen Kultur verwandelt die Unabhängigkeit des durchschnittlichen Gesunden in eine unzulässige Form der Abweichung.« (1981, 116)

Um auch die Lebenskünstlerin machiavellistisch in Angst und Schrecken zu versetzen, betreibt die Medizin eine intensive Öffentlichkeitsarbeit und scheucht mit ihren Statistiken die Politik vor sich her, Maßnahmen gemäß ihrer Forderungen zu ergreifen, seien es Anti-Raucher-, diverse Krebs-, Blut- und Organspende-Kampagnen oder die Debatten um Abtreibung, In-Vitro-Fertilisation, Sterbehilfe etc. Illich weist bereits 1975 daraufhin, dass das gesamte Gesundheitswesen primär von der Medizin gelenkt wird. Die Politik hat dabei kaum noch etwas zu melden. Zudem sitzen in ihren Reihen längst die medizinischen Lobbyisten als Gesundheitsexperten, sogar als Minister. Das ist so als würde man den BMW-Chef zum Verkehrsminister ernennen. Freilich kann man einwenden, dass die Bürgerin den Experten gehorcht, weil diese die Maßnahmen auf ihr wissenschaftliches Wissen stützen. Sie lässt sich somit nicht von »subjektiven« politischen oder religiösen Lehren lenken – auch nicht von vermeintlichen Existenzsorgen eines Staates –, sondern von »objektiven«, eben wissenschaftlichen. Im marxistischen Diskurs heißt Freiheit denn auch nichts anderes als Einsicht in die Notwendigkeit. In den letzten Jahrzehnten machte in ähnlichem Sinn das Wort »alternativlos« Furore. So traten an die Stelle einer Ideologie oder Religion die wissenschaftliche Erkenntnis und der »Sachzwang«. Kann man diejenige, die sich alleine dem wissenschaftlich begründeten Erfahrungswissen beugt und sich davon lenken lässt, tatsächlich noch als Untertanin bezeichnen? Gehorcht sie nicht aus jener Einsicht in die Notwendigkeit? Ist das dann noch Gehorsam, nicht vielmehr sogar Freiheit, wiewohl sich diese nicht auf die Ethik, sondern auf die Erkenntnis stützt, also auf Wahrheit? Und entspräche das nicht wieder

jenem Grundmodell der Ethik, das Aristoteles entwickelte – nämlich aus der Erfahrung abzuleiten, was man tun soll?

Erfahrungen macht jetzt freilich nicht mehr jede für sich alleine. In der arbeitsteiligen Gesellschaft gibt es nun mal Bereiche, in denen sich nur bestimmte Experten auskennen. Ganz so einfach ist die Sachlage freilich nicht. Alles wissenschaftliche Wissen ist relativ und gerade das medizinische Wissen ändert laufend seine Paradigmen. Vor allem sind wissenschaftliche Sprachen – darauf weist Ludwig Wittgenstein hin – keinesfalls »besser, vollkommener, als unsere Umgangssprache« (1984, Nr. 81, 56). Obendrein gibt es in den modernen Wissenschaften immer Dissens, ja, sie beruhen geradezu auf diesem Dissens, der gegenseitigen Kritik, die alles wissenschaftliche Wissen relativiert oder in Frage stellt.

Wenn das, was das RKI verkündet, wirklich die Wahrheit wäre, dann wäre das nichts anderes als Metaphysik pur und unterschiede sich nicht von Ideologien oder Religionen. Es sind vielmehr Interpretationen, die sich ihrer Relativität bewusst sein sollten und auch nichts anderes verkünden dürften, wenn Wissenschaftler vor die Öffentlichkeit treten, wie es Max Weber gefordert hat. Sie dürften in diesem Verständnis allerdings keine normativen Sätze, sondern nur deskriptive Sätze formulieren. Aber: die Medizin formuliert erstere ständig und sieht sich auch berechtigt, sich politisch zu äußern – mit Weber sollte man derartige Mediziner Katheder-Mediziner nennen, die als Wissenschaftler vom Katheder aus Politik machen. Doch die Medizin schämt sich gar nicht, eine Pädagogik zu sein, zu der sie sich auch politisch berufen fühlt, schließlich agiert sie gegenüber der Bürgerin durchgängig pädagogisch, d.h. mittels normativer Sätze, die sie logisch ungültig aus deskriptiven ableitet. Diese auf die Bürgerin angewandte Pädagogik überträgt die Medizin auf die Öffentlichkeit, was von den Medien bereitwillig aufgegriffen und verstärkt wird. Als Pädagogik verwickelt sie sich öffentlich sichtbar in die staatliche Biopolitik, was ihrer Reputation eigentlich schaden müsste. Doch der Schaden, hält sich offenbar in engen Grenzen, weil sie vielen Bürgerinnen erfolgreich eingeredet hat, sie könnten ohne Medizin nicht leben.

Daher interessiert die Medizin gar nicht, wie man in 100 Jahren auf die Corona-Politik zurückblicken wird. Oder erst in 500 Jahren. Die zukünftigen Generationen werden die Top-Mediziner nicht ihrer Posten entheben oder gar vor Gericht bringen. Wenn man die Corona-Politik heute mit der großen Einsperrung des Jahres 1656 in Frankreich vergleicht, reagiert sie einfach als Kritikleugner. Sie ignoriert, dass selbst wenn die medizinischen Experten mit ihrem wissenschaftlichen Wissen biopolitische Maßnahmen begründen,

diese Begründung allemal relativ und metaphysisch bleibt. Selbst wenn alles voller logischer Fehlschlüsse ist, vermag das die Medizin von sich abzuschütteln. Schließlich kommt es ja nicht auf die Medizin, sondern primär auf die Pädagogik an, um die Bürgerin zu lenken.

Warum flüchteten in der Corona-Zeit so viele einstmals engagierte, selbstbewusste Leute unter die Rockschoße der Medizin? Warum lassen sie sich ihr Leben bis ins kleinste Detail vorschreiben, wollten sie doch ihre Angelegenheiten einst eigenständig regeln? – Vielleicht wollten sie aber nicht unbedingt für sich selbst verantwortlich sein. Und vielen ging es womöglich gar nicht um die Mündigkeit, sondern um den Sozialismus, die Frauen, die Umwelt, die Gesundheit, was ihnen immer schon wichtiger schien. Selbst mit der apokalyptischen Furchterzeugung haderten sie kaum. Sie finden sie nach wie vor richtig, weil sie ihre Zeitgenossinnen für unvernünftig halten, die man daher pädagogisch lenken muss.

Dass die Corona-Politik damit in die Nähe der Tyrannei steht, das müssen ihre Befürworter natürlich fleißig verdrängen, und zwar durch Argumente, die keine Widerrede zulassen, indem sie sich auf vermeintliche Tatsachen stützen. Wie bemerkt doch Arendt in *»Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft«*: »Keine Tyrannenherrschaft hat jemals menschliche Freiheit so wirksam und gründlich negiert wie die Willkür, die sich aus dem Begriff des ›objektiven Gegners‹ ergibt.« (2003, 897) Wenn es auch in Wirklichkeit keinen objektiven Gegner gibt – sei es der Virus, der Klassenfeind oder der Klimaleugner –, so müssen sich doch alle der Logik des Objektiven unterwerfen. Und wo es »Weise« gibt, die (in platonischer Wesensschau) die objektive Natur der Dinge erkennen können, dort ist Demokratie nun mal die falsche Regierungsform, die allemal nicht für Krisenzeiten taugt. Wann solche bestehen, das entscheiden ein weiteres Mal die weisen Experten.

8. DIE MEDIZIN ALS WELTKIRCHE

8. DIE MEDIZIN ALS WELTKIRCHE: AUFSTIEG DER BIOPOLITIK

Warum unterwerfen sich so viele Menschen einer Politik, die entmündigend in ihr Leben eingreift und dadurch individuelle Spielräume aufhebt? – Weil die apokalyptische Pädagogik der Medizin Angst erzeugt, der sich die wenigsten zu entziehen vermögen. Die Medizin fängt auch jene Bürgerin wieder ein, die sich zunächst von der Religion und später vom Staat zu emanzipieren versuchte und die in den letzten fünfzig Jahren zur Lebenskünstlerin avancierte. Nach Foucault hat die Medizin die biopolitische Aufgabe, die Bevölkerung so zu züchten, wie es Staat, Wirtschaft und Gesellschaft aus der Perspektive der Herrschenden, also im wesentlichen des Kapitalismus, für vorteilhaft halten. Natürlich waren die Körper schon für den entstehenden Kapitalismus von Bedeutung, nämlich als produzierende wie als konsumierende, die es erst zuzurichten gilt. Die Medizin trug dazu ihren Teil bei und steigerte ihre Bemühungen bis heute. So bemerkt Foucault: »Der Körper ist eine biopolitische Wirklichkeit; die Medizin ist eine bio-politische Strategie.« (2003b, 257)

Die Medizin ist Teil des kapitalistischen Systems, ein absoluter Big Player, ein wichtiges Subsystem. Medizintechnik und Pharmaindustrie stellen lukrative ökonomische Betätigungsfelder dar. Das gilt auch für das Hospital wie seine diversen Zulieferer (bis hin zur spezialisierten Bauindustrie). Also sowohl ökonomisch wie administrativ gehört die Medizin zu den großen Mächten, die das Leben der Bevölkerung lenken und die sowohl staatlich wie privat organisiert sind. Ihre Macht reicht in viele ökonomisch relevante Bereiche, wie etwa das Versicherungswesen, hinein. Daher erweist sich die Hoffnung als illusionär, dass die medizinisierte Gesellschaft die Dominanz der Ökonomie einschränkt. Die kapitalistisch kompatible Medizinisierung muss allerdings staatlich durchgesetzt werden, wozu es einer polizeilichen Gewalt bedarf. Daher geht die Medizin seit ihren Anfängen eine enge Verbindung mit der Polizei ein. Seit der großen Einsperrung 1656, als man längst nicht nur die Verrückten hospitalisierte, als die Medizin den Wahnsinn erfand, hat sie es vor allem mit dem Körper zu tun. 1979 schreibt Foucault: »Die Gesamtheit der Mittel, die man einsetzen muss, um über die Ruhe und die richtige Ordnung hinaus dieses ›öffentliche Wohl‹ zu sichern, ist das, was man im Großen und Ganzen in Deutschland und in Frankreich ›Policey‹ genannt hat [...] So verstanden, dehnt die Polizei ihren Bereich sehr weit über die Überwachung und Aufrechterhaltung der Ordnung hinaus aus.« (2003d, 913)

Die Medizin institutionalisiert sich damit im Feld eines Ausnahmezustands, der es ihr erlaubt, die Alltagswelt der Menschen zu durchdringen. So geht es nach Foucault darum, »einen politischen Status der Medizin zu definieren und auf Staatsebene ein medizinisches Bewusstsein herzustellen, mit der Aufgabe ständiger Information, Kontrolle und Zwangsdurchsetzung.« (2005, 42) Und wie Pierre Bourdieu ergänzt: »Die Geburt des Staates ist von einer ungeheuren Akkumulation von Informationskapital nicht zu trennen.« (2014, 374) Die Politik erlässt zum Zweck der Durchsetzung der medizinisierten Ordnung direkte oder indirekte ökonomischen Strafen. Im Corona-Regime wurde dies ergänzt durch die Aufhebung von Grundrechten, so dass massive Zwangsmaßnahmen möglich wurden, u.a. die Zwangsimpfung, die man verharmlosend als »Impfpflicht« bezeichnete, nur weil man die Polizei nicht mit der Zwangsjacke losschicken kann – das würde scheitern. Aber hohe Geldstrafen können existenzgefährdend sein, sind also zwingender als die Zwangsjacke. Die Medizin bediente sich zudem der Methode, die sich seit 1800 im Strafverfahren breit machte. Immer ausdifferenzierter entwickelt sie »eine Ökonomie der suspendierten Rechte« (1977, 18), wie es Foucault in *Überwachen und Strafen* beschreibt und was in extenso alle in der Corona-Zeit erlitten.

Die Medizin reproduziert dabei das religiöse Kontrollsystem des Pastorats, auf dem die Biopolitik gemäß Foucault aufruht: ein Führer lenkt eine Gruppe von Menschen; wenn es in einer Gemeinde einen Sünder, ein schwarzes Schaf gibt, dann gefährdet dieser das Heil der ganzen Gemeinde, genauer der Herde. Zu spät bemerkt die Bürgerin, dass sie vom Medizinsystem umgeben ist wie von einem Spinnennetz, besonders bei der Schwangerschaft, wenn ihr Bauch definitiv nicht mehr ihr gehört. So konstatiert Foucault: »In den meisten Fällen zwingt sich die Medizin dem Individuum, ob es nun krank ist oder nicht, als Akt einer Autorität auf.« (2003a, 65)

Wie man miteinander umgehen soll, hat besonders in der Corona-Politik keine zwischenmenschliche Dimension mehr, geht es nicht mehr um eine soziale bzw. ethische Beziehung, sondern ausschließlich um ein medizinisch bis ins kleinste gesteuertes Verhalten – keine Militärdiktatur und kein politischer Totalitarismus würde sich trauen, so weit zu gehen, höchstens ein religiöser. Und just in solcher »Gesellschaft« – man denke an den Islamismus – muss man die Medizin verorten. Das ist Medizinismus, weil die Medizin fundamentalistisch geworden ist: Sie bestimmt das Fundament des Lebens. Wie gegenüber dem Pastor darf die Bürgerin generell nichts verheimlichen, muss sie den Ärzten alle Informationen zukommen lassen, muss sie sich ständig

testen. Ergo muss sie alles beichten. Weder kann es gegenüber der Medizin einen Minderheitenschutz geben, noch darf man sich auf eigene mit der Medizin inkompatible Überzeugungen berufen – noch ist es nicht ganz so weit, aber die gesellschaftliche Entwicklung tendiert in diese Richtung. Abweichendes Verhalten wird aber längst auch bestraft – man denke nur an die Zahnmedizin. Es würde viel mehr gestraft werden, wenn die Medizin nicht Angst vor geschäftsschädigenden Rückwirkungen hätte und wenn sich bestimmtes Verhalten juristisch einwandfrei von anderem Verhalten abgrenzen ließe. Hier hinkt das Rechtssystem der Medizin hinterher. Aber wie die Corona-Politik vorführt, beginnt der Widerstand des Rechtssystems massiv zu bröckeln, gewinnt die Medizin zunehmend eine Oberhoheit über das Recht, entsteht in der Medizin langsam ein rechtsfreier Raum. Das werden jene begrüßen, die über die fortschreitende Juridifizierung der Lebenswelt klagen – was die Medizinisierung noch behindert. Während das Rechtssystem das Leben rationalisiert, beansprucht die Medizin das Leben zu verkörpern. Die Medizin befreit das Leben von dieser Rationalisierung. So operiert die Medizin jenseits des Rechts, stützt sich auf einen Ausnahmezustand, zu dem Schmitt die treffende Bemerkung liefert: »In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.« (2004, 21)

Heute werden in diesem Sinn »gut« und »schlecht« primär medizinisch festgelegt. Einst hat das die Religion für sich beansprucht, bis es für einige Zeit stärker vom System des Rechts dominiert wurde. Seit langem aber entwickelt die Medizin Verhaltensrichtlinien aus ihrem medizinischen Weltverständnis heraus und propagiert sie als allgemeine Gebote. Wo die Medizin ihr Weltverständnis durchsetzt, konstituiert sie die Wirklichkeit. Es gilt dann (wie bereits ausgeführt): Was vernünftig ist, das ist medizinisch; und was medizinisch ist, das ist vernünftig. Damit wird die Welt medizinisch vereinfacht. Komplexe Differenzierungen, um die sich zumindest Teile der Philosophie und aufgeklärte Religionen bemühen, liegen der Medizin völlig fern, hat sie ihre Aufklärung erst noch vor sich. Diese Voraufgeklärtheit verdankt sich dabei primär der dichotomen Grundkategorie der Medizin, nämlich der Unterscheidung zwischen Tod und Leben, die der Grundkategorie des Politischen gemäß Schmitt sehr nahe kommt: »Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.« (2005, 196)

Diese Unterscheidung ist, wie die medizinische, geradezu primitiv. Das zeigt sich auch anhand von den Debatten um Anfang und Ende des Lebens, bei

denen es primär um ethische Fragen geht und wo die Medizin entsprechend grundsätzlich nicht helfen kann. Sie mag dazu ein paar deskriptive Sätze beisteuern. Normative lassen sich aus solchen aber nun mal nicht ableiten. Doch längst hat sich die Medizin verselbständigt und beherrscht hegemonial den sozialen Diskurs. Und ihre Protagonisten, wie etwa Thielscher, halten das auch für richtig. Für diesen ist die Medizin anderen Wissenschaften überlegen, »weil sie keine Anatomie bzw. Physiologie haben, aufgrund deren man den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen messen könnte [...] Es gibt keine Möglichkeit, zu entscheiden, was in der Realität stimmt [...] Das ist in der Medizin anders.« (2022, 241) Anatomie und Physiologie avancieren derart zu einer an sich seienden Ontologie, die sich trotzdem erfassen lässt, unabhängig von Methoden und Theorien. Das soll die medizinierte Politik legitimieren, wiewohl davon bei Thielscher nicht die Rede ist.

Die Frage der Unterscheidung zwischen Freund und Feind wäre eigentlich hoch komplex und nicht mal so absurd, würde Schmitt sie nicht durch den Souverän willkürlich entscheiden lassen. Da sie zudem die passive wie aktive Tötungsbereitschaft des Untertanen nach sich zieht, kommt sie der medizinischen Unterscheidung von Tod und Leben äußerst nahe. Diese hat eine primitive Seite, den Tod. Die eigentlich hoch komplexe Seite des Lebens wird dabei durch die Primitivität der Frage des Todes konterkariert: Es geht medizinisch primär darum, den Tod zu vermeiden. Alles andere, das Leben ist Nebensache, auch wenn die Medizin schon die Lebensqualität als Kriterium entdeckt hat – aber letztlich nur um ihre Kundinnen nicht abzuschrecken.

Auch damit nähert sich die Medizin dem Krieg an, findet sie auf demselben Feld statt. In der Arztpraxis und im Hospital sieht sich die Bürgerin mit Ärzten konfrontiert, die Diener ihres Staates sind, was sie teilweise aus Überzeugung tun und teilweise, weil sie davon sehr gut leben. Die digitale Erfassung von Krankheitsdaten perfektioniert ein längst bestehendes Netz aus polizeilichen Kontrollen – wieder massiv intensiviert durch die Infektionsschutz-Politik. Aber schon das normale staatliche Gesundheitswesen interessiert sich umfänglich für den gesundheitlichen Zustand der Bürgerinnen, die sie Patienten nennen. Dabei gilt jeder Mensch als Patient, also als Leidender und muss folglich von der Medizin behütet werden: selbst notorisch Gesunde, also Medizin-Verweigerer, müssen gelegentlich zum Arzt, sind also immer schon Patientinnen. Dieser pastorale terminologische Machtanspruch ähnelt Orwells großem Bruder: der Patient als hegemoniale Sprachregelung, die die Hierarchie festzurrt: *Die Lebenskünstlerin und ihr Herr*.

Auch damit klinkt sich die Medizin in das Verständnis der Kirchenväter ein. Wie schreibt schon Foucault: »Für [...] Cassian kann das Prinzip des Maßes jedoch nicht vom Menschen selbst kommen.« (2019, 182) Denn natürlich kommt es für Cassian von Gott. Und wer sich dem nicht fügt, dem droht Cassian: »Die ohne Leitung leben, fallen ab wie die Blätter.« (zit. nach ebd., 164) Die ungehorsame Lebenskünstlerin wird untergehen, wenn sie keinen Arzt als ihren Herren anerkennt, der ihr Leben lenkt: Auf dem Sterbebett wird sie um dessen Hilfe flehen, wie der Ungläubige am Ende doch noch auf Gottes Gnade hofft. Ja, ob die Lebenskünstlerin will oder nicht, der Arzt steht am Anfang und am Ende ihres Lebens. Zwischendrin gewährt er Wohltaten, indem er der Bürgerin gelegentlich hilft, aus dem Arbeits- oder Familiendruck für eine Weile auszusteigen oder früher in die Rente zu gehen. Der Arzt hilft durch sein Gutachten vor Gericht. Es sieht so aus, als diene die Medizin primär dem Individuum. Umso bereitwilliger akzeptieren die meisten Bürgerinnen, dass Mediziner darüber befinden, ob sie gesund sind, was an ihnen gesund ist und wie sie gesund zu sein haben. Ob sie sich gut oder schlecht fühlen, spielt dabei keine Rolle, höchstens insoweit, dass es das medizinische Handwerk erleichtert, wenn sie so tun, als fühlten sie sich gut, wenn sie die medizinischen Vorgaben erfüllen. Foucault schreibt: »Die Medizin darf nicht mehr bloß die Gesamtheit der therapeutischen Techniken und des dazu erforderlichen Wissens sein; sie wird auch eine Erkenntnis des *gesunden Menschen* einschließen, d.h. sowohl eine Erfahrung des *nichtkranken Menschen* wie eine Definition des *Modellmenschen*.« (2005, 52)

Und viele lassen sich von Ärzten ihre Gesundheit sogar gerne bescheinigen. Sie selbst haben längst kein Gefühl mehr dafür, ob sie gesund sind, hat ihnen das Gefühl die Medizin doch längst abgenommen. Ob die Bürgerin von einer möglichen Krankheit selber etwas spürt, ist auch nicht entscheidend. Sie braucht daher nicht auf sich zu achten, sondern nur den Anweisungen des Arztes zu folgen, was dem christlichen Pastorat entspricht. Patienten hören auf den Schäfer und schicken andere gerne zu ihm: der Medizin willige Helfer. Man darf indes bezweifeln, ob die Medizin tatsächlich gesund machen will oder nicht vielmehr strukturell hilfsbedürftig (und somit mindestens latent krank). Wer von sich behauptet, er sei gesund, ist hochmütig. Wer sich das unterwürfig vom Arzt bestätigen lässt, übt sich in christlicher Demut. Das Ergebnis beschreibt Illich: »Lebenslange ärztliche Beaufsichtigung [...] macht das Leben zu einer ununterbrochenen Folge gefährlicher Altersstufen, von denen jede ihre eigene Form der Bevormundung braucht. Von der Wiege

bis ins Büro, vom Ferienlager des Club Méditerranée bis ins Leichenschauhaus wird jede Alterskohorte durch ein Milieu konditioniert, das definiert, was für die einzelnen Altersgruppen als Gesundheit zu gelten hat.« (1981, 95) Damit enteignet man die Bürgerin, der weder ihr Geist noch ihr Körper gehört. So stellt die Medizin wieder jenen Untertan her, der das 19. Jahrhundert als Leittypus für die Massen bestimmt und der heute in der medizinierten Politik flächendeckend wiederkehrt – nachdem nur zwischenzeitlich mal das Gespenst einer mündigen Patientin umging: »Alle Mächte [...] haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet« (Marx/Engels 1972, 461) und es, interventionistisch und übergriffig, erfolgreich umerzogen. Die Medizin steht schließlich in der Tradition der Kyniker, die ihre Zeitgenossen ungefragt aufforderten, ihr Leben zu ändern.

Dass die Bürgerinnen während des Corona-Regimes der Medizin vertrauten, verdanken sie strukturell ihrer Sozialisation, die sie durch die Eltern von klein auf in das Gesundheitswesen einübt. Wie in den Katholizismus wird eine jede in die medizinische Gestaltung ihres Lebens eingewöhnt. Da ist kein Zweifel an der Medizin mehr möglich, die Bürgerin glaubt ganz selbstverständlich, dass die Medizin die Objektivität repräsentiert und die Patientin nur durch die Gnade ihres medizinischen Herren lebt, der sowohl, gütig als auch strafend, milde verzeiht und strenge Buße fordert: Chemotherapie oder stundenlange OP. Und wenn sich das alle gefallen lassen, kann man sich durch die Medizin in einer solidarischen Gemeinschaft wie einer religiösen Gemeinde geborgen fühlen, in der es fast immer medizinische Lösungen für die Probleme gibt – und sei es palliativ.

Die Medizin wie das radikal rechte Lager nehmen dabei einfach auf vieles keine Rücksicht mehr und bieten stattdessen Patentrezepte. Häufig stehen sich die vorgeblichen Antagonisten tatsächlich sehr nahe, vor allem wenn diese Feindschaft eher von außen als von innen kommt. Die Rechten würden gerne selbst mit den Mitteln der Corona-Politik regieren, konnten davon zumindest fleißig lernen. Und die Mediziner sind tendenziell zu einem großen Teil traditionell und rechts eingestellt – wie auch viele Polizisten und Militärs. Die Medizin liefert wie diese Sicherheitsorgane einfache Welterklärungen, Medizinismus eben – eine Variante des Fundamentalismus, des pädagogischen wie des wissenschaftlichen und eigentlich eine Verlängerung des religiösen, also eine Weltanschauung bzw. eine Metaphysik.

Klugerweise vermögen dagegen die großen aufgeklärten Kirchen genauso wie aufgeklärte Moscheen und Synagogen keine einfachen Antworten mehr zu geben, was sie besonders ehrt und die unkritisch gewordenen ehemaligen

Linken blamiert. Moderne aufgeklärte Rechtssysteme, demokratische Institutionen und religiöse Vereinigungen bemühten sich bisher um einen Ausgleich divergierender Interessen, Ansichten oder Orientierungen. Dagegen träumen gerade viele, auch alte Linke wie Grüne längst von einfachen Lösungen – wie die Rechten. So empfiehlt etwa Paul Mason: »Wir müssen den Umweltschutzbewegungen und den Gruppen, die für soziale Gerechtigkeit kämpfen, also Eigenschaften einimpfen, die 25 Jahre lang das alleinige Eigentum der Rechten zu sein schienen: Willenskraft, Zuversicht und einen klaren Plan.« (2016, 336) Also keine individuelle Lebenskunst mehr, sondern Unterordnung unter eine ökologische Strategie, den Plan – man denke an Trotzki und Lenin.

Diese geballte Macht der Medizin wird karitativ verbrämt, so dass viele Menschen dabei sein wollen, ob vor dem Bett oder im Bett. Dazu bemerkt Foucault: »Die Fürsorge wird in Richtung einer Medizinisierung umgebogen, die für sie unter dem Anspruch, sie rational und wirkungsvoll zugleich zu machen, zum Gesetz wird.« (2003d, 915) Derart bestimmt die Medizin letztlich alleine, was denn das Wohl der Bevölkerung ist. Dem müssen sich die Bürgerinnen genauso unterwerfen wie die Politikerinnen. Nur Lebenskünstlerinnen werden sich das nicht gefallen lassen und ihren medizinischen Herren zu widerstreiten versuchen – Camus' Auflehnung im Angesicht ihrer Aussichtslosigkeit: »Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden – das heißt: so intensiv wie möglich leben.« (1959, 56) Und jede von den Vorschriften abweichende kleine Handlung ist schon ein Akt des Widerstands: die Maske schützt vor der Polizei! Denn die Medizin schwingt sich längst zu einer souveränen Macht auf – zur Not vertreten durch Polizei und Militär –, was sich durchaus mit der Inquisition vergleichen lässt. Dabei hat sie außer der Alternativmedizin keine Konkurrenz. Letztere spielt so gut wie keine biopolitische Rolle. Der orthodoxen Medizin steht jene an Lenkungsbemühungen gegenüber ihren Kundinnen obendrein in nichts nach. Egal ob die Bürgerin in Einklang gebracht wird mit dem christlichen Glauben oder dem medizinischen, entscheidend bleibt, dass die Biopolitik sich erfolgreich umzusetzen vermag, und dafür zeichnet die Medizin verantwortlich. Foucault führt hierzu aus: »Sie situiert sich in der für den modernen Menschen maßgeblichen Randzone, in welcher ein bestimmtes organisches, leises, leidenschaftsloses und muskulöses Glück ganz eng mit der Ordnung einer Nation, mit der Stärke ihrer Armeen, mit der Fruchtbarkeit eines Volkes und mit dem langsamen Gang seiner Arbeit verbunden ist.« (2005, 52)

Die Medizin durchzieht die Welt mit ihren Symbolen: der Rote Halbmond, das Rote und das Grüne Kreuz und überall die Wegweiser, die zu Kliniken führen, überall Kranken- und Notarztwagen und darüber Helikopter. Wie schreibt doch Illich: »Das Krankenhaus, diese moderne Kathedrale, überragt eine hieratische Umwelt von Gesundheitsgläubigen. Von Stockholm bis Wichita prägen die hochragenden Kliniktürme der Landschaft die unübersehbare Verheißung einer totalen klinischen Betreuung auf. Für Arme wie Reiche wird das Leben zu einer Pilgerfahrt, deren Kreuzwegstationen – Sprechzimmer und Wartezimmer – zurück zum Ausgangspunkt führen: in die Krankenstation.« (1981, 95)

So hat die Medizin die Religion längst hinter sich gelassen, aber deren Funktionen in jeder Hinsicht übernommen. An die Stelle des Priesters tritt der Arzt, der für körperliches wie psychisches Heil zuständig ist, unterstützt von zahlreichen Hilfstruppen wie diversen Hilfsorganisationen, Beratungsstellen und Medienpräsenz. Auch zahlenmäßig dürften sich Priester und Ärzte vergleichen lassen. Michael Walzer bemerkt 1983: »In dem Maße, in dem wir das Vertrauen in die Heilung unserer Seelen verloren, ist unser Glaube, wenn es nicht bereits eine Obsession ist, an die Heilbarkeit unserer Körper gewachsen.« (1998, 138)

Und Illich konstatiert: »Die etablierte Medizin hat sich zu einer ernsten Gefahr für die Gesundheit entwickelt. Die lähmenden Folgen, die eine von professionellen Standesorganisationen ausgeübte Kontrolle über das Gesundheitswesen hat, erreichen mittlerweile die Ausmaße einer Epidemie.« (1981, 9) Nein, es ist eine Pandemie, weil in allen Ländern dieser Erde dieselbe Medizin herrscht, eben die Weltkirche mit ihrer Weltanschauung, dem Medizinismus. Zum ersten Mal in der Geschichte kann man nicht mehr emigrieren!

NACHWORT

NACHWORT: WAS TUN? – FOUCAULTS ANTWORT AUF LENINS FRAGE

Selbstverständlich gibt es zur Existenz als Patientin trotzdem einige lebens-künstlerische Alternativen. Wie schreibt Foucault im Vorwort zum »*Anti-Ödipus*« von Gilles Deleuze und Félix Guattari: »Anti-Ödipus sein, ist zu einem Lebensstil, einer Denk- und Lebensweise geworden. Wie muss man es anstellen, nicht zu einem Faschisten zu werden [...]?« (2003, Nr. 189, 179) 1977, zur Zeit der Veröffentlichung des Werkes, war das in Frankreich innerhalb der Linken eine zentrale Frage, letztlich die Frage, wie man es vermeidet, ein Untertan zu werden und wie man es verhindert, von der Gesellschaft vereinnahmt zu werden, also wie man eine gewisse Autonomie wahrt.

Das geht über ein Bekenntnis zum Kommunismus oder zum Marxismus hinaus. Denn Foucault führt weiter aus: »Befreit die politische Aktion von jeder Form auf Einheit fixierter und totalisierender Paranoia [...] Macht euch von den alten Kategorien des Negativen (Gesetz, Grenze, Kastration, Mangel, Lücke) frei, die das abendländische Denken so lange als Form der Macht und Modus des Zugangs zur Wirklichkeit sakralisiert hat.« (2003, Nr. 189, 179) Man kann Politik nicht mehr in der traditionellen marxistischen Form betreiben, bei der es primär um die Herstellung einer Einheit geht, die in einen autoritären, bevormundenden Staat führt, selbst wenn er sich demokratisch präsentiert. Die reine Negation reicht auch nicht mehr. So darf man sich mit der Kritik, zum Beispiel als Ideologiekritik, nicht zufrieden geben. Vielmehr sind Genealogie und Dekonstruktion nötig, d.h. alle Probleme sind bis in ihre letzten Aporien zu zerlegen. Somit ist eine Haltung gefordert, die sich weder medizinisch noch sozial, schon gar nicht politisch einbinden lässt und die entsprechend die traditionelle Ethik verabschiedet (welche ja keine Ethik ist, weil sie nur Gehorsam verlangt). Und so heißt es in Foucault Vorwort weiter: »Zieht das vor, was positiv und vielfältig ist, zieht die Differenz der Einförmigkeit, die Flüsse den Einheiten, die beweglichen Verknüpfungen dem System vor. Geht davon aus, dass das, was produktiv ist, nicht sesshaft, sondern nomadisch ist.« (2003, Nr. 189, 179) Für Foucault darf Politik keine Einheit herstellen, sondern sie soll Differenzen und Übergänge intensivieren. Politik ist nicht Konsens, sondern Dissens, sie ist, gemäß Lyotard, der Ort, an dem der »Widerstreit zwischen Diskursarten« (1987, 234) stattfindet. Just das Gegenteil betrieb die ordnungsorientierte, nationalstaatliche Corona-Politik.

Die Protagonisten einer neuen Politik der Differenz haben dagegen keine Heimat, die sie verteidigen müssten. Sie suchen nicht nach Grundprinzipien

und festen Orientierungen. Vielmehr wechseln sie ständig ihren Ort, von dem aus sie die Gesellschaft in den Blick nehmen. Daraus folgt ein nomadisches Denken, weil Lokalisierung wie Globalisierung nur in Irrtümer führen – gleichgültig ob medizinische, ökologische oder soziale. Nationale Illusionen sind sowieso nicht satisfaktionsfähig.

Eine Orientierung an der Virologie, wie sie die medizinierte Politik betreibt, ist damit ausgeschlossen. Wissenschaftliche Erkenntnisse halten grundsätzlich nicht, was sie versprechen, schon gar nicht die pädagogisch-medizinischen. Nicht nur dass sie keine »übergeordnete« Wahrheit haben – die in der Politik zudem auch nichts verloren hätte. Ihre Wahrheiten sind relativ und historisch, mehr nicht. Wie bemerkte schon Heidegger: »Die Wissenschaft denkt nicht.« (1984, 4) – Weil sie nicht nach dem Sinn fragt, den ihre Wahrheiten implizieren. Dementsprechend kann Foucault auffordern: »Verwendet nicht das Denken dazu, einer politischen Praxis einen Wahrheitswert zu verleihen, und auch nicht die politische Aktion dazu, ein Denken zu diskreditieren, als ob es bloß reine Spekulation wäre.« (2003, Nr. 189, 179) Foucault warnte also avant la lettre vor der Corona-Politik. Denn Politik kann kein Ort der Wahrheit sein. Man darf sich politisch nicht auf Wahrheit berufen, prallen in der Politik doch immer verschiedene Werthaltungen und Weltansichten aufeinander.

Wer stattdessen Politik verwissenschaftlichen will, wie die medizinierte Politik, beschmutzt Politik und Wissenschaft gleichermaßen. Erstere wird ideologisch, die zweite verkommt zur Pädagogik. Beide sind nicht mehr, was ihre Begriffe vorgeben: die Politik keine Politik mehr, die Medizin allemal keine Wissenschaft. Aber offenbar reicht ihr ja ihre Existenz zur Disziplinierung. Die Medizin fällt affirmativ auf den Satz Josef Mitterers herein: »Die Erziehung zur Wahrheit ist immer die Erziehung zur Wahrheit des Erziehers.« (1983, 273) Dagegen soll die Politik das Denken antreiben, das seinerseits neue Formen politischer Stilistik erfindet. Denn: »Verwendet die politische Praxis als Intensifikator des Denkens und die Analyse als einen Multiplikator der Interventionsformen und -bereiche der politischen Aktion.« (Foucault 2003, Nr. 189, 179f.?) Stimmt das, dann ist der »*Anti-Ödipus*« das Programm der Lebenskünstlerin, die so wenig Patientin wie Untertanin werden will, die sich nicht von der Politik noch von der Medizin vorschreiben lassen möchte, was sie zu tun hat. Als Foucault sein Vorwort zum »*Anti-Ödipus*« schrieb, waren seine Gedanken zur Lebenskunst noch nicht ausbuchstabiert. Auch ist diese ein schwieriges Terrain, denn wie schreiben Deleuze und Guattari so treffend: »man läuft doch immer Gefahr, den Wunsch abzutöten oder ihm Formen der Befreiung

zu erfinden, die düsterer ausschauen als das düsterste Gefängnis.« (1979, 453)

Umso mehr müssten sich jene unkritisch gewordenen Linken wieder mit der »Dissidens« beschäftigen, müssten sich wieder in eine außerinstitutionelle Opposition einklinken und auf ihre alten Tage viele liebgewonnene Harmonien verabschieben. Sie müssten sich daran erinnern, dass sie in manchen Abschnitten ihres Lebens Lebenskünstlerinnen waren. Aber ist das im Alter nicht definitiv vorbei? Viele haben das auch nicht mehr nötig. Geld zerstört nicht nur die Gesundheit, wie Illich schreibt, sondern schläfert auch das Leben ein. Die Patientin kann gar nicht genug Medizin bekommen. Die Lebenskünstlerin hingegen versucht das zu vermeiden, was ihr selbstredend auch nicht immer gelingen muss, ist sie schließlich doch gezwungen, die Medizin fleißig zu finanzieren, so dass sie sich auch mal einen Schluck Medizin genehmigen darf (unter Beachtung der Warnung vor jedem Glücksspiel): Medizin kann süchtig machen! Allerdings: tatsächlich macht sie immer süchtig, Schnaps nicht unbedingt.

Wenn die Lebenskünstlerin sich nicht von Ärzten behandeln lassen will, dann darf sie sich dabei auf Hobbes berufen: »Die Verpflichtung des Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann, und nicht länger.« (1984, 171) Ob sie hinlänglich geschützt wird, entscheidet sie aber selbst. Wenn sie zur Auffassung gelangt, dass dies nicht der Fall ist, dann wird sie ihre Sicherheit in die eigene Hand nehmen, auch wenn sie das – nicht nur heute – weitgehend subversiv tun muss. Wenn die Medizin zur Pandemie wird, dann gefährdet sie die Sicherheit der Lebenskünstlerin, die nun mal ihre Sicherheit nicht im Schutz vor Krankheiten realisiert sieht.

Für Carl Schmitt stellt sie sich damit auf die Seite des öffentlich erklärten Feindes. Für Leo Strauss ist sie ob eines Mangels an Verstand gar nicht in der Lage, über ihre Sicherheit selber zu entscheiden. Wie schreibt Strauss doch 1953 (in »weiser« Voraussicht): »Je mehr wir den Verstand kultivieren, [...] um so weniger sind wir imstande, loyale Glieder der Gesellschaft zu sein.« (1977, 6) Die Lebenskünstlerin orientiert sich in der Tat hedonistisch an sich selbst und ordnet sich der Gemeinschaft nicht mehr unter. Für Strauss hat Hobbes den Weg dazu bereitet, nämlich das entwickelt, »was wir mit ›politischem Hedonismus‹ bezeichnet haben« (Strauss 1977, 195). Das führt dahin »dass ›die strengen Tugenden‹ der Selbstzucht ihren Rang verlieren, wenn die Tugend zur sozialen Tugend, zum Wohlwollen, zur Güte oder zu ›den freien Tugenden‹ reduziert wird« (ebd.). Aristipp von Kyrene, der Begründer des Hedonismus, für den der Mensch selbst sein eigener Maßstab

ist, konstatiert: »Körperliches Lustgefühl ist viel intensiver als seelisches.« (1968, Nr. 8, 165) Mit der medizinierten Politik scheint die Epoche des politischen Hedonismus allerdings an ihr Ende gelangt, findet ein Rollback im Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum statt. Individualismus und Lebenskunst werden an den Rand gedrängt. Darin zeigt sich die Verirrung der medizinierten Politik, die ihre Urteilkraft an die Medizin abgetreten hat, die wiederum politisch gar nicht urteilen kann, weil das nicht ihr Diskurs ist.

Wenn man mit einer medizinisch simulierten Demokratie im Ausnahmezustand nicht kollaborieren will, weil die Politik ihre Urteilkraft verloren hat – nach Arendt ihre wichtigste Tugend –, dann gilt der folgende kategorische Imperativ, den Foucault am Anfang seiner Vorlesungen über die »*Geschichte der Gouvernementalität*« formuliert: »Ich würde also bei all diesem nur einen einzigen Imperativ vorschlagen, aber der wird kategorisch und unbedingt sein: Niemals Politik machen.« (2004a, 17) Daher bleibt der Lebenskünstlerin nichts anderes, als sich auf ein Spiel der Häresie, der Abweichung, des Dissens einzulassen, bei dem sie mit den diversen Diskriminierungen und Ausschlüssen leben muss, die ihr zur Ehre gereichen. Sie ist wieder zu einer Außenseiterin geworden und sieht sich in der gleichen Situation wie jene Abweichler im 19. Jahrhundert, von denen man einmal dachte, sie wären Geschichte. So hat das 21. Jahrhundert ins 19. zurückgeführt. In dieser Situation bemerken Harriet Taylor und John Stuart Mill: »Gesetze würden niemals verbessert, wenn es nicht eine Reihe von Menschen gäbe, deren moralisches Gefühl fortgeschrittener ist als das herrschende Gesetz.« (1980, 45)

LITERATUR

LITERATUR

- Theodor W. Adorno, *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt/M. 1997
- Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand – Homo sacer II.1* (2003), Frankfurt/M. 2004
- Ders., *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben* (1995), 10. Aufl. Frankfurt/M. 2015
- Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1963
- Dies., *Über Kants politische Philosophie* (1970); in: dies., *Das Urteilen – Texte zu Kants politischer Philosophie* (1982), München, Zürich 1998
- Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I*, 2. Aufl. München 2000
- Dies., *Vom Leben des Geistes – Das Wollen* (1977), 2. Aufl. München 2002
- Dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951), 9. Aufl. München 2003
- Dies., *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1963), 14. Aufl. München 2005
- Aristippos von Kyrene; in: Wilhelm Nestle (Hrsg.), *Die Sokratiker* (1922), Aalen 1968
- Jean Baudrillard, *Von der Verführung* (1979), München 1992
- Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht – Sitte und Sexus der Frau* (1949), 5. Aufl. Reinbek 2005
- Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt* (1921) und andere Aufsätze, Frankfurt/M. 1965 (a)
- Ders., *Geschichtsphilosophische Thesen* (ca. 1940); in: ders., ebd. 1965 (b)
- Ernst Bloch, *Ideologie und Utopie* (SWF 7.2.1968); in: ders., *Abschied von der Utopie – Vorträge*, Frankfurt/M. 1980
- Philipp Blom, *Böse Philosophen – Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, München 2011
- Pierre Bourdieu, *Über den Staat – Vorlesungen am Collège de France 1989-1992*, Berlin 2014
- Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990). Frankfurt/M. 1991
- Agnes Callard, *Sokrates – Wie man durch ein philosophisches Leben die Angst vor fast allem verliert* (2025), München 2026
- Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos* (1942), Hamburg 1959
- Ders., *L'Homme révolté* (1951); dt. *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1969
- Günter Cisek, *Machtwechsel der Intelligenzen – Wie sich unser Miteinander durch künstliche Intelligenz verändert*, Wiesbaden 2021
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie Bd. 1* (1972), 2. Aufl. Frankfurt/M. 1979

- Jacques Derrida, Gesetzeskraft – Der »mystische Grund der Autorität« (1989, 1990), Frankfurt/M. 1991
- Ders., Das Recht des Stärkeren (gibt es Schurkenstaaten?); in: ders., Schurken – Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/M. 2003
- Denis Diderot, Jacques der Fatalist und sein Herr (vor 1784), Berlin 2013
- Michel Foucault, Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses (1975), Frankfurt/M. 1977
- Ders., Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit 1 (1976), Frankfurt/M. 1983
- Ders., Der Gebrauch der Lüste – Sexualität und Wahrheit 2 (1984), Frankfurt/M. 1989
- Ders., Krise der Medizin oder Krise der Antimedizin? (1976), Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits Band III 1976–1979, Frankfurt/M. 2003 (a)
- Ders., Die Geburt der Sozialmedizin (1977), ebd. 2003 (b)
- Ders., Vorwort zu: Gilles Deleuze, Félix Guattari, Anti-Oedipus – Capitalism and Schizophrenia, New York 1977; in: ebd. 2003 (c)
- Ders., Die Gesundheitspolitik im 18. Jahrhundert (1979), ebd. 2003 (d)
- Ders., Geschichte der Gouvernementalität I – Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt/M. 2004 (a)
- Ders., Hermeneutik des Subjekts – Vorlesung am Collège de France 1981-1982, Frankfurt/M. 2004 (b)
- Ders., Die Geburt der Klinik – Eine Archäologie des ärztlichen Blicks (1963), 7. Aufl. Frankfurt/M. 2005
- Ders., Die Geständnisse des Fleisches – Sexualität und Wahrheit 4 (1984), Berlin 2019
- Johannes Fried, Dies Irae – Eine Geschichte des Weltuntergangs, München 2016
- Kristin Gjesdal, Rebellinnen der Philosophie – Frauen, die das Denken der Moderne geprägt haben (2024), Köln 2025
- Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit – Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962), 8. Aufl. Neuwied, Berlin 1976
- Ders., Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2, Frankfurt/M. 1981
- Yuval Noah Harari, Homo Deus – Eine Geschichte von Morgen, München 2017
- Martin Heidegger, Was heißt Denken? (1951-52), 4. Aufl. Tübingen 1984
- Stéphane Hessel, Empört Euch! (2010), Berlin 2011
- Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, (1651), Frankfurt/M. 1984
- Ellis Huber, Heilkunst in der postindustriellen Gesellschaft; in: Peter-Alexander Möller (Hrsg.), Verantwortung und Ökonomie in der Heilkunde, Frankfurt/M. 2000
- Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), Husserliana Bd. 6, Den Haag 1954

- Ivan Illich, *Die Nemesis der Medizin – Von den Grenzen des Gesundheitswesens* (1975), Reinbek 1981
- Ernst Jünger, *Das Wäldchen 125* (1925), Werke Bd. 1, Stuttgart 1961
- Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1884), Akademie-Textausgabe (AA) Bd. VIII, Berlin 1968 (a)
- Ders., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA Bd. 5 Berlin 1968 (b)
- Hans Küng, *Projekt Weltethos* (1990), 9. Auflage München 2004
- Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über Exteriorität* (1961), Freiburg, München 1987
- John Locke, *Über die Regierung* (*The Second Treatise of Government*, 1690), Stuttgart 1974
- Niklas Luhmann, *Autopoiesis als soziologischer Begriff*; in: ders., *Aufsätze und Reden*, Stuttgart 2001
- Rosa Luxemburg, *Denken und Leben einer internationalen Revolutionärin* (Ausgewählte Textstellen), Wien 2005
- Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* (1983), München 1987
- Niccolò Machiavelli, *Der Fürst* (1513/1532), Wiesbaden 1980
- Thomas Mann, *Der Zauberberg* (1924), Stuttgart, Hamburg, München 1952
- Herbert Marcuse, *Existentialismus – Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant** (1948/1965); in: ders., *Kultur und Gesellschaft* 2, 7. Aufl. Frankfurt/M. 1968
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), Marx Engels Werke (MEW) Bd. 4, Berlin 1972
- Paul Mason, *Postkapitalismus – Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016
- John Stuart Mill (zusammen mit Harriet Taylor), *The Subjection of Women* (1861/1869), Arlington Heights, Illinois 1980
- Josef Mitterer, *Die Hure Wahrheit – auch Duerr ein Zuhälter?* in: Rolf Gehlen, Bernd Wolf (Hrsg.), *Der gläserne Zaun – Aufsätze zu Hans Peter Duerrs ›Traumzeit‹*, Frankfurt/M. 1983
- Michel de Montaigne, *Über die Erfahrung, Essais, Drittes Buch* (1572–1592), Frankfurt/M. 1998
- Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* (1748), Stuttgart 1965
- Jan-Werner Müller, *Das demokratische Zeitalter – Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Berlin 2013
- C. Thi Nguyen, *Der Score – Wie wir aufhören, das Spiel der anderen zu spielen* (2026), München 2026
- Friedrich Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 1, München, Berlin, New York 1999 (a)
- Ders., *Die fröhliche Wissenschaft* (1881–82), KSA Bd. 3, 1999 (b)
- Ders., *Nachlass*, KSA Bde. 7–13, 1999 (c)
- Blaise Pascal, *Pensées – Gedanken*, Darmstadt 2016

- Platon, *Politeia* (ca. 374 v. Chr.), übers. v. Friedrich Schleiermacher, Werke Bd. 3, Hamburg 1958
- John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt/M. 1979
- Volker Reinhardt, *Rousseau – Auf der Suche nach der verlorenen Natur – Eine Biographie*, München 2026
- Richard Rorty, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays* (1983/4), Stuttgart 1988
- Sophia Rosenfeld, *Im Zeitalter der unendlichen Möglichkeiten – Eine Geschichte der Wahlfreiheit* (2025), Hamburg 2026
- Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung über die Politische Ökonomie* (1755), Politische Schriften Bd. 1, Paderborn 1977
- Jean-Paul Sartre, *Die Republik des Schweigens*; in: ders., *Paris unter der Besatzung – Artikel und Reportagen 1944-1945*, Reinbek 1980
- Ders., *Das Sein und das Nichts* (1943), Reinbek 1993
- Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*; in: *Vom Ewigen im Menschen (Probleme der Religion – Zur religiösen Erneuerung)* (1921), Gesammelte Werke Bd. 5, 4. Aufl., Bern 1954
- Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 7. Aufl. Berlin 1991
- Ders., *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), 8. Aufl. Berlin 2004
- Ders., *Der Begriff des Politischen* (1927); in: ders., *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978*, Berlin 2005
- Georges Sorel, *Über die Gewalt (Réflexion sur la violence)*, 1908, Innsbruck 1928
- Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, Stuttgart 1989
- Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat* (1670), Sämtliche Werke Bd. 3, Hamburg 1998
- Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (1953), Frankfurt/M. 1977
- Ders., *Thoughts on Machiavelli* (1958), Chicago, London 1984
- Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2007), Frankfurt/M. 2009
- Christian Thielscher, *Wirtschaft und Gerechtigkeit*, Wiesbaden 2022
- Gianni Vattimo, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* (1983); in: H.M. Schönherr-Mann (Hrsg.), *Ethik des Denkens*, München 2000
- Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* (1983), Frankfurt, New York 1998
- Max Weber, *Politik als Beruf* (1919); in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, 3. Aufl. Tübingen 1971
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M. 1984