
Souveränität und Différance – Entwurf einer poststrukturalistischen Staatstheorie

Widmung

Für all jene, die in den Bruchstellen des Bestehenden den Raum des Möglichen sehen.

Abstract

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, eine systematische poststrukturalistische Staatstheorie zu entwerfen, die sowohl die theoretischen Grundannahmen als auch die politischen und verfassungstheoretischen Implikationen der Poststrukturalistik ernst nimmt. In genealogischer Perspektive wird der Begriff des Staates von der Antike bis zur Gegenwart rekonstruiert, um schließlich den poststrukturalistischen Bruch als Möglichkeit einer radikalen Neufassung politischer Ordnung zu begreifen. Dabei wird der Staat nicht mehr als substanzielle Einheit, sondern als Effekt diskursiver, performativer und körperlich-machtvoller Prozesse verstanden. Die Arbeit bindet zentrale Konzepte wie Gouvernamentalität, Dekonstruktion, Performativität, Biopolitik und Immunität in eine umfassende Theorie ein, die den Staat als kontingente Differenzmaschine begreift – als nie abgeschlossene, stets umkämpfte politische Konstellation. Abschließend werden mögliche Konsequenzen für die Gestaltung verfassungsrechtlicher Wirklichkeit diskutiert und ein experimenteller Ausblick auf eine postfundamentalistische Verfassungspolitik entworfen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

1. Staatstheorie vor der Neuzeit

1.1 Aristoteles: Die Polis als natürliche Ordnung

1.2 Platon: Philosophenherrschaft und das Gute an der Spitze

1.3 Der Status des Gesetzes: Naturrecht, göttliches Recht, positives Recht

2. Die Staatsentwürfe der Neuzeit

2.1 Machiavelli: Virtù, Fortuna und die politische Form

2.2 Hobbes: Der Leviathan und die Geburt der Souveränität

2.3 Locke und Rousseau: Gesellschaftsvertrag, Eigentum, Volkssouveränität

2.4 Kant: Der Staat der Vernunft und das moralische Gesetz

2.5 Hegel: Der objektive Geist und die sittliche Totalität

2.6 Zusammenfassung: Moderne Rationalität und die metaphysische Fundierung des Staates

3. Zwischen Revolution und Ordnung: Der Staat im 18. und 19. Jahrhundert

3.1 Die Französische Revolution und die Idee der konstituierenden Gewalt

3.2 Der Liberalismus: Freiheit durch Recht?

3.3 Der Marxismus: Klassenkampf, Staat und Ideologie

3.4 Die deutsche Staatsrechtslehre: Gerber, Laband und die Entmoralisierung des Staates

3.5 Max Weber: Bürokratie, Charisma, Legitimationsformen

3.6 Die Frage der politischen Theologie: Säkularisierung als Problem

3.7 Nietzsche: Der Wille zur Macht und die Genealogie der Ordnung

3.8 Zwischenfazit: Der Staat als Ort der Spannung zwischen Ordnung und Bruch

4. Das 20. Jahrhundert vor dem Poststrukturalismus

4.1 Carl Schmitt: Entscheidung, Ausnahme, Freund–Feind

4.2 Totalitarismustheorie: Arendt und die Krise der Pluralität

4.3 Der Rechtspositivismus: Hans Kelsen und die Reinform der Ordnung

4.4 Kritische Theorie: Vernunft als Herrschaft und Aufklärung als Dialektik

- 4.5 Existenzialismus und politische Subjektivität: Heidegger, Sartre, Arendt
- 4.6 Strukturalismus: Sprache, Struktur und Ideologie
- 4.7 Zwischenfazit: Der Zerfall der Fundamente
- 4.8 Systemtheorie: Luhmanns Staat als Kommunikationssystem
- 4.9 Erweiterter Zwischenfazit: Der Staat als kontingente Struktur vor dem Bruch
- 5. Poststrukturalismus als politische Theorie – Macht, Subjekt und Differenz
 - 5.1 Michel Foucault: Gouvernamentalität, Biopolitik, Disziplin
 - 5.2 Jacques Derrida: Dekonstruktion der Souveränität und das Problem des Ursprungs
 - 5.3 Gilles Deleuze und Félix Guattari: Rhizom, Anti-Ödipus, Nomadologie
 - 5.4 Judith Butler: Performativität, Subjektkritik, Norm
 - 5.5 Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito: Gemeinschaft, Immunität, das Politische
 - 5.6 Zwischenfazit: Der Staat als Effekt von Macht, Sprache, Körper, Differenz
 - 5.7 Exkurs: Eine poststrukturalistische Alternative zur Diskursethik Habermas'
- 6. Elemente einer poststrukturalistischen Staatstheorie
 - 6.1 Souveränität ohne Ursprung: Macht als Effekt, nicht als Substanz
 - 6.2 Der Staat als Text: Schriftlichkeit, Iteration, Verschiebung
 - 6.3 Performativität der Ordnung: Verfassung, Recht, Institution als Praxis
 - 6.4 Subjekt und Regierung: Vom Bürger zum Regierten
 - 6.5 Raum, Grenze, Körper: Territorium und Biopolitik neu denken
 - 6.6 Postfundamentalismus und Pluralität: Der Staat als offenes Projekt
 - 6.7 Kritik der Repräsentation: Stimme, Volk, Repräsentationskrise
 - 6.8 Zusammenfassung: Der Staat als Differenzmaschine
- 7. Politische Implikationen und verfassungstheoretische Perspektiven
 - 7.1 Verfassungswirklichkeit in der Spätmoderne

7.2 Demokratisierung ohne Identität: Pluralismus, Dispositiv, Konflikt

7.3 Poststrukturalistische Verfassungspolitik? Grenzen und Möglichkeiten

7.4 Kritik der Menschenrechte, Kritik der Nation, Kritik der Gewalt

7.5 Reform, Fragment, Dekonstruktion: Zur politischen Praxis nach der Theorie

Schlusswort: Jenseits des Staates – Differenz als politische Form

Anhang

- Glossar zentraler Begriffe
 - Autorenübersicht
 - Bibliographie
 - Abkürzungsverzeichnis
-

Einleitung: Warum der Staat? Warum jetzt?

Der Staat ist allgegenwärtig und zugleich konzeptionell fragil. In politischen Debatten erscheint er als selbstverständlich: als Ordnungsinstanz, Garant von Recht und Sicherheit, Träger der Demokratie, Verteidiger der Nation. Doch diese Selbstverständlichkeit beginnt zu bröckeln. Globale Märkte, digitale Kommunikationsräume, Klimakrise, Migration und pandemische Ausnahmezustände führen dazu, dass sich staatliches Handeln sowohl rechtlich als auch symbolisch in prekären Zonen bewegt. Die Rhetorik der Souveränität wird lauter – gerade dort, wo sie brüchig wird.

Gleichzeitig hat sich die politische Theorie in den letzten Jahrzehnten erheblich verschoben. Klassische Kategorien wie Souveränität, Legitimität oder Gewaltmonopol sind nicht mehr unhinterfragt tragfähig. Der Staat als geschlossene Entität, als territoriales und institutionelles Gefüge, als Ausdruck eines kollektiven Willens – all diese Bilder geraten ins Wanken. Stattdessen rücken Praktiken der Macht, die Konstitution des Subjekts, diskursive Prozesse und körperpolitische Technologien in den Mittelpunkt der Analyse. Foucault, Derrida, Deleuze, Butler und viele andere Denker*innen des Poststrukturalismus haben das politische Denken tiefgreifend verändert – doch eine systematische Staatstheorie aus dieser Perspektive steht noch aus.

Diese Arbeit will eine solche Theorie entwerfen – nicht im Sinne eines geschlossenen Systems, sondern als kartografische Bewegung entlang zentraler Bruchstellen der politischen Moderne. Dabei werden klassische Theorien des Staates nicht verworfen, sondern genealogisch gelesen: als historisch gewordene Antworten auf spezifische Probleme, deren Sedimente sich bis in die Gegenwart fortschreiben. Jede Ordnung ist auch ein Ausschluss, jedes Recht eine Disziplinierung, jede Institution eine Verfestigung kontingenter Praktiken.

Zugleich geht es um mehr als Analyse. Die Frage nach dem Staat ist immer auch eine Frage nach dem Politischen selbst – nach der Möglichkeit kollektiver Gestaltung, nach Pluralität, Konflikt, Gerechtigkeit. In einer Zeit, in der das „Wir“ zunehmend zum Problem und nicht zur Lösung wird, bedarf es neuer Denkfiguren, jenseits substanzialisierter Identität, jenseits der Souveränität des Einen. Der poststrukturalistische Zugriff eröffnet die Möglichkeit, den Staat nicht zu überwinden, sondern neu zu denken: als ein Effekt – nicht als Ursprung –, als umkämpftes Feld, nicht als stabile Form, als Raum der Differenz, nicht der Einheit.

Das Werk gliedert sich in sieben Kapitel: Es beginnt mit einer genealogischen Rekonstruktion der staats-theoretischen Tradition von der Antike bis zur Moderne, zeichnet die Verschiebungen des politischen Denkens im 18. und 19. Jahrhundert nach, analysiert zentrale Paradigmen des 20. Jahrhunderts vor dem poststrukturalistischen Bruch und entfaltet schließlich die Grundelemente einer poststrukturalistischen Theorie des Staates. Abschließend werden politische und verfassungstheoretische Konsequenzen diskutiert. Ein Glossar zentraler Begriffe sowie eine Autorenübersicht ergänzen das Werk.

Diese Studie ist keine neutrale Theoriegeschichte und kein systematisches Lehrbuch. Sie ist ein Versuch: eine Intervention, eine Rekonstruktion, ein Vorschlag. Sie ist der Versuch, die politischen Formen unserer Zeit nicht nur zu beschreiben, sondern sie auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin zu befragen – und damit auch: auf ihre Veränderbarkeit.

1.1 Aristoteles: Die Polis als natürliche Ordnung

In der politischen Philosophie des Aristoteles ist der Staat (Polis) kein Konstrukt menschlicher Willkür oder strategischer Übereinkunft, sondern eine natürliche Form des Zusammenlebens. In der „Politik“ (Politika) entwickelt Aristoteles eine anthropologische Grundlegung der politischen Ordnung, die sowohl auf teleologischen als auch auf ontologischen Annahmen beruht: „Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen (zōon politikon)“ (Politik I, 1253a2). Diese oft zitierte Formel verweist auf mehr als eine soziologische Beobachtung. Sie ist Ausdruck einer ontologischen Überzeugung, dass das Wesen des Menschen nur in der Gemeinschaft seine Erfüllung finden kann.

Die Polis ist für Aristoteles der natürliche Endpunkt einer Entwicklung, die in der Familie beginnt, sich über die Dorfgemeinschaft (kome) fortsetzt und in der politischen Gemeinschaft

ihre Vollendung findet. Dieser Prozess ist nicht bloß empirisch, sondern normativ fundiert: „Denn das Ganze ist notwendigerweise früher als der Teil“ (ebd., 1253a19). Der Mensch existiert nicht zuerst als isoliertes Individuum, das sich sodann in vertraglicher Weise zu einer Gemeinschaft zusammenschließt. Vielmehr ist die Polis der Ort, an dem der Mensch seine telos – seine Bestimmung – verwirklicht. Politisches Leben ist daher nicht sekundär, sondern konstitutiv für das Menschsein.

Metaphysik der Ordnung

Aristoteles' Staatsdenken ist tief in seiner Metaphysik verwurzelt. Die Welt ist durch eine hierarchische Ordnung strukturiert, in der jedes Wesen seinen Platz und Zweck hat. In dieser Ordnung ist auch die politische Gemeinschaft eingebettet: Die Polis ist nicht lediglich eine Zweckgemeinschaft zur Befriedigung materieller Bedürfnisse, sondern ein Ort der Tugendentfaltung. Ziel der politischen Ordnung ist nicht bloß das Überleben (zēn), sondern das gute Leben (eu zēn). Die politische Gemeinschaft ist daher „um des guten Lebens willen entstanden“ (Politik III, 1280b30).

Gerechtigkeit ist in dieser Ordnung kein bloß rechtliches Prinzip, sondern eine ethische Tugend. Das Gesetz (nomos) ist Ausdruck einer vernunftgeleiteten Ordnung, die das Gemeinwohl verwirklichen soll. Dabei unterscheidet Aristoteles zwischen der distributiven Gerechtigkeit, die auf das Verhältnis der Bürger zur Gemeinschaft zielt, und der korrektiven Gerechtigkeit, die Ungleichgewichte zwischen Einzelnen ausgleicht (Nikomachische Ethik V).

Einschluss durch Ausschluss: Die Struktur der Differenz

Diese politische Teleologie hat jedoch einen problematischen Preis: Sie gründet auf einem Mechanismus des Ausschlusses. Die politische Subjektivität des zōon politikon ist exklusiv – sie setzt die Nicht-Zugehörigkeit anderer voraus: Frauen, Sklaven, Fremde, Kinder. Diese Gruppen gelten als außerhalb der politischen Ordnung stehend, weil sie – so Aristoteles – nicht über die für das politische Leben notwendige logos-Fähigkeit verfügen, also nicht über die Fähigkeit, rationale Rede über das Gerechte und das Ungerechte zu führen (Politik I, 1253a10ff.).

Diese Differenzierungslogik ist zentral für die aristotelische Staatstheorie: Der Begriff des Politischen gewinnt seine Kontur erst durch das, was ausgeschlossen wird. Die politische Gemeinschaft ist daher nicht inklusiv gedacht, sondern selektiv strukturiert – sie entsteht durch Grenzziehung. In dieser Hinsicht ist Aristoteles' Theorie bereits eine Theorie politischer Differenz, wenngleich er sie nicht reflektiert, sondern naturalisiert.

Natürlichkeit als Herrschaftslegitimation

Ein weiteres zentrales Element ist die Legitimierung von Herrschaft über Sklaven und Frauen durch den Verweis auf eine angebliche „natürliche“ Ordnung. Aristoteles unterscheidet zwischen „natürlicher“ und „gesetzlicher“ Sklaverei und argumentiert, dass bestimmte Menschen von Natur aus dazu bestimmt seien, beherrscht zu werden – da sie zwar körperlich leistungsfähig, aber intellektuell minderbemittelt seien (Politik I, 1254b13ff.). Diese These verknüpft biologische Zuschreibungen mit politischer Hierarchie und begründet

eine Ordnung der Ungleichheit, die er nicht als soziales Konstrukt, sondern als metaphysische Notwendigkeit begreift.

Gleichzeitig aber zeigt sich hier ein Spannungsverhältnis: Während die Polis als Raum des Guten und Gerechten gezeichnet wird, fußt sie doch auf der systematischen Exklusion und Unterordnung großer Teile der Bevölkerung. Dieses Spannungsverhältnis zwischen universaler Ordnungsidee und partikularer Ausschlusspraxis bleibt in der aristotelischen Theorie weitgehend unaufgelöst.

Politische Einheit und das Problem der Vielheit

Die aristotelische Theorie strebt nach Einheit – aber nicht durch Homogenisierung, sondern durch eine ausgewogene Mischung (misis) von Elementen. Die „gute Verfassung“ (eu politeia) ist für ihn nicht notwendig eine Demokratie oder eine Monarchie, sondern ein ausgewogenes Mischverhältnis aus Oligarchie und Demokratie, das die Extreme vermeidet (Politik IV, 1294b). Die politische Stabilität ergibt sich für Aristoteles nicht durch absolute Machtkonzentration, sondern durch Maß und Mitte – ein Gedanke, der später in republikanischen Traditionen wieder auftaucht.

Doch auch hier bleibt die Vorstellung einer organischen, harmonischen Ordnung leitend: Konflikt erscheint nicht als konstitutiv für das Politische, sondern als Störung der natürlichen Balance. Damit grenzt sich Aristoteles deutlich von pluralistischen und agonalen Politikbegriffen ab, wie sie etwa in der Moderne – oder im poststrukturalistischen Denken – auftreten.

1.2 Die römische Tradition – Recht, Republik und die Universalität des Imperiums

Während Aristoteles die politische Ordnung als teleologisch fundierte, auf Tugend und Gerechtigkeit ausgerichtete Gemeinschaft denkt, verschiebt sich in der römischen Tradition der Fokus: Die politische Theorie Roms ist keine Philosophie im griechischen Sinne, sondern vor allem eine Praxis der Ordnung, eine Theorie des Rechts und der Institution. Das Politische wird hier weniger über das Gute als über das Legitime gedacht, weniger über die Ethik als über das Recht.

Das römische Recht: Ordnung als Institutionalisierung

Zentral für die politische Ordnung Roms ist das Recht (ius). Es ist nicht Ausdruck einer metaphysischen Idee, sondern ein praktisches Instrument der Normierung, Stabilisierung und Verwaltung. Im Zwölftafelgesetz, in der republikanischen Ordnung wie auch in den

späteren Digesten des Corpus Iuris Civilis zeigt sich ein Verständnis von Politik als geregelter Konfliktgleichgewicht, nicht als moralischer Erziehungsgemeinschaft.

Der Rechtsbegriff des römischen *ius* ist dabei weit komplexer als sein moderner Verwandter: Er umfasst Gewohnheitsrecht, sakrales Recht, bürgerliches Recht und das *ius gentium* – das Recht der Völker. Damit verschiebt sich auch der Begriff des Staates: Nicht mehr die Tugend der Bürger konstituiert die Ordnung, sondern die Stabilität von Institutionen und die Handlungsfähigkeit eines geregelten Gemeinwesens (*res publica*).

Cicero bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt: „*Res publica res populi est*“ – der Staat ist die Sache des Volkes, wobei „Volk“ (*populus*) nicht als beliebige Menschenmenge verstanden wird, sondern als rechtlich konstituierte Gemeinschaft: „*Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*“ (*De re publica* I, 39).

Republik, Mischverfassung und auctoritas

Mit Cicero und Polybios entfaltet sich das Ideal einer Mischverfassung (*mixta res publica*), das später tief in die frühmoderne politische Theorie – insbesondere bei Machiavelli und Montesquieu – eingegangen ist. Die römische Republik erscheint als Modell politischer Stabilität durch die Ausbalancierung monarchischer (Konsulat), aristokratischer (Senat) und demokratischer (Volksversammlungen) Elemente.

Dabei tritt ein Begriff ins Zentrum, der für die römische Politik konstitutiv ist: *auctoritas*. Anders als *potestas*, die formale Macht, bezeichnet *auctoritas* eine symbolische, performative Form von Einfluss, die sich aus Tradition, Rang und öffentlicher Wahrnehmung speist. Sie ist es, die dem Senat seine Funktion als Träger der Kontinuität verleiht und die Rechtsnormen mit einer über das Positive hinausreichenden Legitimität auflädt.

Auctoritas steht somit an der Schwelle zwischen Ordnung und Charisma – eine Schwelle, die für das Verständnis der politischen Theologie ebenso entscheidend ist wie für moderne Theorien des Ausnahmezustands (vgl. Carl Schmitt).

Imperium und die Universalität der Ordnung

Die römische Ordnungsidee ist nicht auf die Stadt oder die Nation begrenzt, sondern auf Expansion hin entworfen. Das *Imperium* ist nicht bloß Eroberung, sondern Rechtsexport: Das *ius gentium* dient als Vehikel zur Integration verschiedener Völker unter einer gemeinsamen Rechtsordnung. In dieser Hinsicht ist Rom Vorläufer moderner Universalismusansprüche – vom Naturrecht bis zur Menschenrechtserklärung.

Gleichzeitig jedoch artikuliert sich hier auch eine Differenz zwischen Bürgern (*cives*), Untertanen (*provinciales*) und Sklaven, die tief in die Rechtsstruktur eingeschrieben ist. Die politische Universalität Roms ist nicht egalitär, sondern gestaffelt. Einheit wird nicht durch Homogenität erzeugt, sondern durch rechtliche Gradierungen – ein Vorläufer späterer kolonialer Verwaltungslogiken.

Vom Gemeinwesen zur Herrschaftsform

Mit dem Übergang zur Kaiserzeit verschiebt sich der politische Fokus erneut. Die Republik – verstanden als gemeinsame Sache – wird abgelöst durch das imperium personalis, das auf die Person des Kaisers zentriert ist. Doch auch hier bleibt die rechtliche Form konstitutiv: Der Kaiser ist nicht primär durch seine Gewalt legitimiert, sondern durch seine Fähigkeit, Ordnung aufrechtzuerhalten – auch wenn diese zunehmend sakralisiert wird. Die Figur des Kaisers als Pontifex Maximus steht exemplarisch für die Verschmelzung von Recht, Religion und Herrschaft.

Diese Entwicklung kulminiert in einer tiefgreifenden Transformation des Staatsbegriffs: Von der gemeinschaftlichen Ordnung zur quasi-theologischen Souveränität. Das römische Denken bringt damit eine doppelte Staatsidee hervor – einerseits das republikanische Modell kollektiver Verantwortung, andererseits das imperiale Modell personalisierter Ordnungsmacht.

1.3 Der Status des Gesetzes: Naturrecht, göttliches Recht, positives Recht

Die Frage nach dem Gesetz ist seit der Antike zentral für jede Theorie des Politischen. Doch mit der Ausdifferenzierung der vormodernen Ordnungsvorstellungen gewinnt sie eine komplexe Mehrdimensionalität: Das Gesetz erscheint nicht nur als Ausdruck staatlicher Autorität, sondern zugleich als religiöser Befehl, als naturhafte Vernunftordnung und als historisch kontingente Setzung. In der Spannung zwischen Naturrecht, göttlichem Gesetz und positivem Recht formt sich eine der entscheidenden Genealogien politischer Macht.

Naturrecht: Kosmos, Vernunft und das göttliche Maß

Bereits in der stoischen Philosophie und dann in der römisch-christlichen Tradition erscheint das Naturrecht (ius naturale) als ein universales, überpositives Ordnungsprinzip. Es gründet in der Annahme, dass die Welt einem vernünftigen, göttlichen Logos unterworfen ist, an dem auch das menschliche Handeln gemessen werden muss. Cicero etwa erklärt:

„Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna...“

(„Es gibt ein wahres Gesetz, nämlich die rechte Vernunft, die der Natur entspricht, allen gemeinsam, beständig und ewig.“ – De re publica, III, 22)

In dieser Vorstellung ist das Gesetz nicht das Produkt eines Herrschenden, sondern Ausdruck einer kosmischen Ordnung, die für alle Menschen gültig ist. Politik wird damit zur Einübung in das natürliche Gute – eine Ethik der Angemessenheit, die später in der Scholastik zur Grundlage theologischer Rechtssystematik wird.

Göttliches Gesetz: Theologie als Politische Ordnung

Mit der Christianisierung des römischen Reiches erhält die Idee des Gesetzes eine neue Transzendenzdimension. Das göttliche Gesetz (*lex divina*) steht nun über allen menschlichen Gesetzen und ist Ausdruck des göttlichen Willens. In Augustinus' *De civitate Dei* tritt eine neue Dualität auf: die *civitas Dei* als metaphysischer Ort der Gnade und die *civitas terrena* als gefallene Ordnung der Menschen.

Thomas von Aquin systematisiert diese Differenzen in seiner Lehre von den vier Gesetzen:

1. Das ewige Gesetz (*lex aeterna*) als göttliche Vernunftordnung.
2. Das natürliche Gesetz (*lex naturalis*) als Teilhabe der menschlichen Vernunft am ewigen Gesetz.
3. Das göttliche Gesetz (*lex divina*) als geoffenbarte Wahrheit.
4. Das menschliche Gesetz (*lex humana*) als konkrete Setzung in der Welt.

Das Entscheidende ist hier: Die Geltung menschlicher Gesetze hängt von ihrer Übereinstimmung mit der göttlich-natürlichen Ordnung ab. Ein ungerechtes Gesetz sei „kein Gesetz“ (*lex iniusta non est lex*) – eine Formel, die bis in moderne Theorien des Widerstandsrechts hineinwirkt.

Positives Recht: Ordnung durch Setzung

Doch bereits in der spätmittelalterlichen Rechtspraxis vollzieht sich eine entscheidende Wende: Mit der wachsenden Bedeutung juristischer Institutionen, Kodifikationen und territorialer Souveränität tritt an die Stelle des metaphysischen Fundaments eine neue Legitimationsform – die der Setzung. Das *ius positivum* ist nicht mehr Abbild eines überzeitlichen Maßes, sondern Ausdruck einer konkreten Entscheidungsmacht.

Diese Entwicklung kulminiert in der Wiederentdeckung des römischen Rechts im 12. Jahrhundert (Glossatoren, Kommentatoren) und in der Ausbildung einer gelehrten Rechtswissenschaft, die den Staat als juristisch-normative Struktur begreifbar macht. Der Souverän wird nicht länger an das Naturrecht gebunden gedacht, sondern zunehmend als Quelle des Rechts selbst.

Bereits im mittelalterlichen Souveränitätsbegriff („*princeps legibus solutus*“) zeichnet sich eine Autonomisierung des Rechtsbegriffs ab. In der Rezeption durch Jean Bodin und später Thomas Hobbes wird dieser Bruch vollzogen: Der Souverän schafft das Gesetz – nicht als Vermittler des Göttlichen, sondern als Verkörperung des staatlichen Willens zur Ordnung.

Zwischen Transzendenz und Immanenz: Eine doppelte Spaltung

Die vormoderne Rechtstheorie ist somit geprägt von einer ambivalenten Spannung:

- Einerseits herrscht die Vorstellung, dass Recht nur dann legitim ist, wenn es einer höheren, transzendenten Ordnung entspricht.
- Andererseits entsteht ein wachsender Bedarf an funktionaler, politischer Setzung – etwa zur Verwaltung von Eigentum, zum Umgang mit Konflikten oder zur Sicherung der Herrschaft.

Diese Spannung bleibt wirksam – bis in moderne Demokratietheorien hinein. Auch dort wird Recht oft zugleich als Ausdruck des „Volkswillens“ (positiv) und als Garant von Gerechtigkeit (normativ) gelesen. Die Poststrukturalisten werden später diese Doppelbewegung als eine Art Dispositiv analysieren: Die Ordnung entsteht nicht aus einem einheitlichen Ursprung, sondern aus einer Vielzahl sich überlagernder, einander verschiebender Macht-Wissens-Verhältnisse.

Fazit: Das Gesetz als ambivalente Form

Die vormoderne Theorie des Gesetzes zeigt nicht nur den Wandel rechtlicher Ordnungsbegriffe, sondern vor allem die Genealogie einer politischen Grammatik: Zwischen Natur, Gott und Herrschaft wird das Gesetz zu einem Ort symbolischer Machtproduktion. Diese Mehrschichtigkeit – Gesetz als Norm, als Befehl, als Text, als Zeichen – bildet die Voraussetzung für seine spätere Dekonstruktion im Denken des 20. Jahrhunderts.

Kapitel 2.1: Machiavelli – Virtù, Fortuna und die politische Form

Niccolò Machiavelli markiert in der politischen Ideengeschichte einen tiefgreifenden Bruch mit vormodernen Vorstellungen von Ordnung und Staatlichkeit. Während antike und scholastische Denker wie Aristoteles oder Thomas von Aquin den Staat als natürliche oder göttlich fundierte Ordnung begreifen, vollzieht sich mit Machiavelli eine radikale Umstellung: Der Staat wird nicht länger als telosbezogene Entfaltung eines vorgegebenen Sinns verstanden, sondern als kontingentes und strategisches Produkt menschlichen Handelns.

Im Zentrum seiner Analyse steht die Figur des Principe, des Fürsten, dem es gelingt, politische Macht zu erlangen und zu stabilisieren. Dies geschieht weder durch Tugend im klassischen Sinn noch durch göttliche Legitimation, sondern durch eine Kombination aus Virtù und Fortuna – zwei Schlüsselbegriffe, die Machiavellis politische Philosophie grundlegend strukturieren.

Virtù: Politik als Handlungsmacht

Virtù ist bei Machiavelli nicht zu verwechseln mit moralischer Tugend (areté). Vielmehr bezeichnet sie die Fähigkeit des politischen Akteurs, Situationen zu erkennen, zu gestalten und zu nutzen – Mut, Klugheit, Durchsetzungskraft, aber auch List und Gewaltbereitschaft.

Es ist die Qualität, die politische Ordnungen nicht einfach nur verwaltet, sondern erschafft und aufrechterhält. Der Fürst ist „gezwungen, oft nicht gut zu handeln, wenn er sich behaupten will“ („Il Principe“, Kap. 15). Damit befreit Machiavelli das Politische aus dem engen Korsett vormoderner Moral und erkennt es als autonome Sphäre an.

Fortuna: Kontingenz und das Unerwartete

Fortuna, oft weiblich konnotiert, steht für das Zufällige, das Unberechenbare – jene äußere Macht, die dem politischen Handeln Grenzen setzt, es aber auch herausfordert. In einem berühmten Bild beschreibt Machiavelli Fortuna als Fluss, der, wenn er anschwillt, alles mit sich reißt, was nicht durch Dämme geschützt ist („Il Principe“, Kap. 25). Politische Virtù zeigt sich darin, wie der Fürst mit dieser Unberechenbarkeit umgeht – ob er sie erkennt, antizipiert und im entscheidenden Moment handelt.

Die Trennung von Moral und Politik

Diese Spannung zwischen Virtù und Fortuna erlaubt Machiavelli eine konzeptionelle Trennung von Moral und Politik, wie sie in der vormodernen Tradition kaum denkbar war. Die klassische Vorstellung, dass gutes Regieren notwendigerweise auch moralisch gutes Handeln sei, wird aufgegeben. Stattdessen tritt eine neue Realitätssicht: „Ein Fürst, der sich behaupten will, ist gezwungen, oft nicht gut zu handeln.“ Politik wird zur Praxis, nicht zur Anwendung von Prinzipien – zur Kunst des Möglichen im Angesicht des Unverfügbaren.

Der Staat als kontingente Form

Machiavellis Verständnis der politischen Form ist dynamisch, nicht essenzialistisch. Der Staat ist nicht Ausdruck einer göttlichen oder natürlichen Ordnung, sondern Ergebnis von Konflikt, Strategie, Gewalt und Gelegenheit. In seinen Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio zeigt er, dass Republiken nur durch institutionalisierte Konflikte – insbesondere zwischen Volk und Adel – überleben können. Ordnung entsteht nicht durch Harmonie, sondern durch produktiven Widerstreit. Die politische Ordnung ist somit nicht harmonisierender Endpunkt, sondern Austragungsort eines ständigen Ringens.

Genealogische Relevanz für poststrukturalistisches Denken

Machiavelli kann in einer genealogischen Perspektive als früher Denker jener Fragen gelten, die im Zentrum poststrukturalistischer Staatstheorie stehen: die Kontingenz des Politischen, die Konstruiertheit politischer Ordnungen, das Verhältnis von Macht und Subjekt, die Frage der Ereignishaftigkeit politischer Form. Was bei Foucault als Gouvernementalität, bei Derrida als Aufschub und Spur (différance), bei Deleuze und Guattari als Nomadologie erscheint, kündigt sich hier bereits an – wenn auch in einer ganz anderen Terminologie.

Machiavellis Werk ist insofern ambivalent: Es ist einerseits Kind seiner Zeit, geprägt vom republikanischen Humanismus der Renaissance, andererseits ein radikaler Bruch mit überkommenen Legitimationsformen. Gerade in dieser Doppelstellung liegt sein poststrukturelles Potential: Indem er den Staat nicht als natürliche, sondern als historisch variable, konflikthafte und symbolisch gerahmte Form entwirft, legt er eine Spur, die über Hegel und Marx hinaus bis in die dekonstruktive Kritik moderner Staatlichkeit führt.

Kapitel 2.2: Thomas Hobbes – Der Leviathan und die Geburt der Souveränität

Mit Thomas Hobbes beginnt eine neue Epoche der politischen Theorie: die systematische Begründung moderner Staatlichkeit auf der Basis rationaler Konstruktion. In seinem Hauptwerk Leviathan (1651) entwickelt Hobbes nicht nur eine neue Theorie der politischen Ordnung, sondern führt auch den Begriff der Souveränität als zentrales Ordnungsprinzip ein. Der Staat ist für ihn kein organisches Ganzes wie bei Aristoteles, kein göttlicher Kosmos wie bei der Scholastik, sondern ein künstliches Wesen – eine künstliche Person, geschaffen durch den Vertrag der Individuen, um das Chaos des Naturzustands zu überwinden.

Der Naturzustand: Angst und Gleichheit im Zustand der Freiheit

Im berühmten Kapitel XIII des Leviathan entwirft Hobbes den Naturzustand als einen Zustand der radikalen Unsicherheit, in dem „der Mensch dem Menschen ein Wolf ist“ (homo homini lupus). In dieser Konstellation herrscht absolute Freiheit, aber gerade dadurch auch allgegenwärtige Bedrohung: „Und was das Leben des Menschen anbelangt: einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ (solitary, poor, nasty, brutish and short). Jeder ist im Recht, alles zu tun, was zu seinem Selbsterhalt notwendig erscheint – eine Freiheit, die zugleich das Ende jeder gesicherten Ordnung bedeutet.

Diese Konzeption basiert auf einer anthropologischen Grundannahme: Menschen sind sich an Begierden, Ängsten und Selbsterhaltungstrieb ähnlich – nicht in Tugend oder Vernunft, sondern in der Notwendigkeit, sich gegen Gewalt zu schützen. Damit entmythologisiert Hobbes die politische Ordnung: Sie ist kein Abbild einer höheren Harmonie, sondern Antwort auf die existenzielle Unsicherheit der menschlichen Existenz.

Der Gesellschaftsvertrag: Kunstgriff der politischen Ordnung

Die Überwindung des Naturzustands erfolgt durch einen Akt kollektiver Selbstverpflichtung: Menschen verzichten auf ihr Recht zur Selbsterhaltung und übertragen es auf eine gemeinsame Instanz – den Souverän. Anders als bei Locke oder Rousseau ist dieser Akt jedoch kein symmetrischer Pakt zwischen Regierung und Regierten, sondern ein einseitiger Akt der Unterwerfung. Der Souverän selbst ist nicht Partei des Vertrags – er ist dessen Produkt und gleichzeitig außerhalb seiner Geltung.

Hobbes schreibt:

„Dies ist die Erzeugung jenes großen Leviathans oder, wie er auch genannt wird, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem ewigen Gott unseren Frieden und unsere Verteidigung verdanken.“ (Leviathan, Kap. XVII)

Dieser Souverän – sei es ein Monarch oder eine Versammlung – verkörpert die Einheit des Volkes und verfügt über absolute Macht. Nicht weil er moralisch überlegen wäre, sondern weil ohne ihn nur Rückfall in den Naturzustand droht.

Souveränität als künstliche Transzendenz

Die Erfindung der Souveränität ist bei Hobbes zugleich der Versuch, die Legitimität politischer Macht zu entpersonalisieren und zu verobjektivieren. Der Souverän ist nicht mehr der Herrscher durch göttliche Gnade, sondern die symbolische Repräsentation des gesellschaftlichen Willens zur Ordnung. In der berühmten Frontispiz-Grafik von Abraham Bosse erscheint er als kolossale Figur, zusammengesetzt aus den Körpern der Bürger – ein Zeichen der kollektiven Ermächtigung durch Repräsentation.

Hier kündigt sich bereits jene „politische Theologie“ an, die Carl Schmitt später aufgreifen wird: der Staat als säkularisierte Form des göttlichen Souveräns. Hobbes' Leviathan ist nicht mehr von Gott legitimiert, aber in seiner Struktur und Unverfügbarkeit als Machtzentrum dennoch eine Art säkularer Ersatzgott.

Sprache, Repräsentation und das Problem der Subjektivierung

Ein oft übersehener Aspekt in Hobbes' Theorie ist die Rolle der Sprache. Der Staat wird durch Erzählung und Zustimmung, durch die Erzeugung einer gemeinsamen symbolischen Ordnung konstituiert. Hobbes selbst betont die Funktion von Definitionen, Bezeichnungen, Zeichen als Grundlage politischer Verständigung – ein Aspekt, der in poststrukturalistischer Perspektive zentrale Bedeutung erlangt: Der Staat existiert nicht jenseits der Sprache, sondern durch sie.

Zugleich erzeugt die Souveränität auch Subjektivität: Der Untertan entsteht erst als politisches Subjekt durch die Unterwerfung unter den Leviathan. Freiheit ist hier nicht vorstaatliche Autonomie, sondern das, was innerhalb der durch den Staat gesetzten Ordnung erlaubt ist – ein Verständnis, das deutlich dem liberalen Freiheitsbegriff widerspricht.

Genealogische Relevanz: Der Ursprung als Gewalt

Im poststrukturalistischen Licht erscheint Hobbes' Vertrag nicht als neutrale Grundlage, sondern als Urszene politischer Gewalt. Die Geburt des Staates ist nicht Konsens, sondern Zwang zur Ordnung – eine strukturelle Gewalt, die sich unter dem Schleier des Rechts verbirgt. Foucaults Analyse moderner Machtformen oder Derridas Kritik der Ursprungsfiktionen (z. B. *donner le lieu*) greifen genau diesen Moment auf: Die politische Ordnung beginnt nicht in Gerechtigkeit, sondern in einem Akt der Entscheidung – der Entscheidung zur Macht.

Kapitel 2.3: John Locke und Jean-Jacques Rousseau – Gesellschaftsvertrag, Eigentum, Volkssouveränität

Mit Locke und Rousseau erreichen die Vertragstheorien der Neuzeit eine entscheidende Wendung: Der Staat wird nicht mehr bloß als Instrument der Befriedung und Machtsicherung gedacht (wie bei Hobbes), sondern als Ausdruck einer normativen Ordnung, die auf Freiheit, Gleichheit und dem Schutz individueller Rechte beruht. Beide Denker entwerfen Modelle des Gesellschaftsvertrags, die als Grundstein des modernen Konstitutionalismus und der Idee demokratischer Selbstregierung gelesen werden können – und zugleich die Ambivalenzen und Brüche in sich tragen, die eine genealogische Analyse herausarbeitet.

John Locke: Eigentum, Gesetz und begrenzte Souveränität

In seinen *Two Treatises of Government* (1689) stellt Locke ein Modell der Regierung vor, das dem Naturzustand eine andere Bewertung verleiht als Hobbes. Der Naturzustand ist bei Locke nicht notwendig von Gewalt und Angst geprägt, sondern ein Zustand relativer Freiheit und Gleichheit, der jedoch durch die Unsicherheit der Rechtsdurchsetzung prekär bleibt. Der Mensch besitzt von Natur aus Rechte – insbesondere auf Leben, Freiheit und Eigentum. Diese natürlichen Rechte sind nicht Resultat staatlicher Setzung, sondern vorstaatlich gültige moralische Prinzipien.

„Die große und hauptsächliche Absicht, warum Menschen sich zu Regierungen vereinigen, ist die Erhaltung ihres Eigentums.“ (*Two Treatises*, II, §124)

Der Übergang in die politische Gesellschaft erfolgt bei Locke durch einen freien Vertrag. Die Menschen geben ihre Macht zur Selbstdurchsetzung ab und errichten eine gesetzgebende Gewalt, die an das Naturrecht gebunden bleibt. Im Unterschied zu Hobbes ist die staatliche Souveränität bei Locke ausdrücklich begrenzt: Wird die Regierung tyrannisch und verletzt die natürlichen Rechte, so hat das Volk ein Widerstandsrecht – ja, eine Pflicht zur Revolution.

Lockes Theorie ist damit sowohl Legitimation der liberalen Verfassungsordnung als auch Ausgangspunkt für revolutionäre Praxis. Doch gerade in dieser doppelten Funktion liegt ihre Ambivalenz: Die politische Ordnung dient dem Schutz individueller Freiheit – zugleich aber beruht sie auf einer Vorstellung von Eigentum, die koloniale und soziale Ungleichheit strukturell einschließt. Der berühmte Passus, dass Land durch „Arbeit“ legitim angeeignet werde, diene der Rechtfertigung der Enteignung indigener Bevölkerung und der Akkumulation von Eigentum im frühkapitalistischen Sinne.

Eine genealogische Lesart muss daher das Spannungsverhältnis zwischen Gleichheit und Besitzindividualismus, zwischen formaler Freiheit und realer Exklusion freilegen. Locke begründet zwar eine liberale Ordnung, aber eben auch ein Regime der Eigentumszentrierung, das von Beginn an Ausschlüsse produziert.

Jean-Jacques Rousseau: Gemeinwille und konstituierende Macht

Mit Rousseau (*Du Contrat Social*, 1762) tritt eine neue Radikalität in die Vertragstheorie ein. Während Locke den Staat als Schutzinstitution für bereits bestehende Rechte entwirft, denkt Rousseau die politische Ordnung von der kollektiven Konstitution des Rechts aus. Der Mensch sei zwar von Natur aus frei, aber durch gesellschaftliche Ungleichheit korrumpiert: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“ (*Contrat Social*, I,1)

Rousseaus Ziel ist daher, eine Form der politischen Ordnung zu finden, in der die Menschen zugleich frei und gehorsam sein können – durch die Selbstgesetzgebung des Volkes. Der Gesellschaftsvertrag besteht nicht in der Delegation von Macht an einen Souverän, sondern in der Konstituierung des Gemeinwillens (*volonté générale*). In der berühmten Formel:

„Die Unterwerfung unter ein von allen gutgeheißenes Gesetz ist Freiheit.“
(*Contrat Social*, I,6)

Politische Freiheit ist hier nicht die Freiheit von Zwang, sondern die Freiheit, sich gemeinsam Regeln zu geben. Der Staat ist nicht Garant vorgegebener Rechte, sondern Ausdruck eines kollektiven Willens, der sich durch deliberative Selbstbestimmung konstituiert. Der Souverän ist das Volk – als moralische, nicht empirische Einheit.

Doch auch diese Konstruktion bleibt nicht ohne innere Brüche. Die Idee eines allgemeinen Willens setzt eine Homogenität voraus, die zur Unterdrückung von Differenz führen kann. Die berühmte Passage, in der Rousseau vorschlägt, dass man jene „zwingen“ müsse, frei zu sein, weist auf eine mögliche Totalisierung des Gemeinwillens: Wer sich ihm widersetzt, stellt sich außerhalb der politischen Ordnung. In dieser Spannung liegt eine proto-totalitäre Gefahr – der Ausschluss des Anderen im Namen der Freiheit.

Zugleich bleibt Rousseaus Theorie tief im metaphysischen Denken verwurzelt: Der Gemeinwille ist nicht einfach die Summe individueller Interessen, sondern Ausdruck einer höheren moralischen Vernunft. Diese Transzendierung des politischen Willens – sein Anspruch auf Wahrheit jenseits des Individuellen – bildet später einen zentralen Angriffspunkt poststrukturalistischer Kritik.

Genealogisches Resümee: Konstitution und Exklusion

Locke und Rousseau markieren zwei Pole der modernen Vertragstheorie: liberal-individualistische Rechtssicherung versus kollektivistische Selbstgesetzgebung. Beide bejahen die Idee einer vernünftigen Ordnung, die durch Zustimmung und Vertragsrationalität legitimiert ist. Doch in beiden Fällen verbirgt sich hinter dem scheinbaren Konsens eine Gründungsgewalt – eine Entscheidung über Zugehörigkeit, Recht und Ausschluss, die nicht rein rational, sondern symbolisch und machtvoll ist.

Foucaults Analyse der *Gouvernementalität*, Derridas Kritik der Ursprünge und Butlers Performativitätstheorie setzen genau hier an: am Bruch zwischen idealisierter Freiheit und realer Machtpraxis. Der Vertrag erscheint rückblickend nicht als Garant, sondern als Effekt von Normativität, als Gründungsmythos, der Differenz in Form bringt. Der moderne Staat –

ob liberal oder republikanisch – beginnt nicht im universalen Recht, sondern im Ausschluss des Nicht-Souveränen: der Besitzlosen, der Frauen, der Kolonisierten, der Unvernünftigen.

Kapitel 2.4: Immanuel Kant – Der Staat der Vernunft und das moralische Gesetz

Mit Immanuel Kant (1724–1804) erreicht das neuzeitliche Staatsdenken eine paradigmatische Wende: Die Begründung des Staates erfolgt nicht mehr primär durch Vertrag, Macht oder Eigentum, sondern durch die praktische Vernunft. Kants politische Philosophie ist dabei kein isolierter Diskurs, sondern steht in engem Zusammenhang mit seiner Moralphilosophie. Der Staat ist bei Kant nicht bloß ein Zweckverband oder Mittel zur Sicherheit, sondern Ausdruck einer sittlichen Notwendigkeit – einer Ordnung, die Freiheit möglich macht, indem sie sie durch Recht begrenzt.

Freiheit als Gesetzgebung – Die Form der Autonomie

In der Metaphysik der Sitten (1797) formuliert Kant den berühmten Satz:

„Recht ist [...] der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (MdS, RL, § B)

Recht entsteht hier nicht aus der Geschichte oder aus sozialer Zweckmäßigkeit, sondern aus dem moralischen Postulat der Freiheit. Es ist eine notwendige Form, unter der sich viele freie Wesen in einer gemeinsamen Welt begegnen können. Der Staat ist dabei die institutionalisierte Form dieser Bedingung – nicht zur Beschränkung, sondern zur Ermöglichung von Freiheit.

Die zentrale Kategorie dabei ist die Autonomie: Nur wer sich selbst das Gesetz gibt – also nicht durch Neigung, sondern durch Vernunft handelt –, ist wirklich frei. Diese Selbstgesetzgebung gilt sowohl für das Individuum im moralischen Sinne (Kategorischer Imperativ), als auch für das Kollektiv im politischen Sinne: Ein gerechter Staat ist ein Staat, dessen Gesetze sich die Bürger selbst als Vernünftige geben würden. In der bekannten Formel:

„Ein jeder ist seinem eigenen Gesetzgeber, sofern er nur zugleich Glied eines allgemeinen Ganzen ist.“ (MdS, II, §46)

Damit verbindet Kant den republikanischen Gedanken mit dem formalen Universalismus der Aufklärung. Es geht nicht um inhaltliche Mehrheitsentscheidungen, sondern um die Frage, ob ein Gesetz allgemein zustimmungsfähig wäre – unabhängig von subjektiven Interessen.

Vom Naturzustand zum rechtlichen Zustand

Kants Vorstellung des Naturzustands unterscheidet sich deutlich von der empirischen Gewaltanarchie bei Hobbes oder der Eigentumssicherung bei Locke. Für Kant ist der Naturzustand ein rechtsfreier Zustand, also ein Zustand der Unsicherheit, weil es keine öffentlich garantierte Möglichkeit gibt, das eigene Recht zu sichern. Daher ergibt sich aus der bloßen Vernunft der Imperativ, aus diesem Zustand hinauszutreten:

„Es ist also ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, aus dem gesetzlosen Zustand in einen rechtlichen überzugehen.“ (MdS, RL, §44)

Der Übergang in den bürgerlichen Zustand ist keine empirische Vertragsgeschichte, sondern eine transzendente Notwendigkeit – ein Akt der praktischen Vernunft. Der Staat ist damit nicht legitim, weil er gegründet wurde oder funktioniert, sondern weil er eine Form des moralisch notwendigen Miteinanders ist.

Kants Staatsbegriff: Republik, Öffentlichkeit, Frieden

Kants politisches Ideal ist die Republik – eine Rechtsordnung, in der die Gesetze aus dem Gemeinwillen hervorgehen und die Gewaltenteilung gewährleistet ist. Diese Republik beruht auf drei Prinzipien:

1. Freiheit der Mitglieder als Menschen,
2. Gleichheit derselben als Untertanen,
3. Selbständigkeit aller als Bürger.

Die Idee der Republik ist dabei nicht mit einer bestimmten Regierungsform identisch (auch eine Monarchie kann republikanisch sein, solange sie sich an diese Prinzipien hält), sondern ein formales Ideal, das sich an der Vernunft orientiert.

Zugleich entwickelt Kant in seiner Zum ewigen Frieden (1795) eine Frühform des Völkerrechts: Wenn Staaten nach denselben moralischen Prinzipien handeln wie Personen, dann ist ein dauerhafter Friede denkbar – nicht als Utopie, sondern als „regulative Idee“.

„Der ewige Friede ist keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt.“ (Zum ewigen Frieden, Anhang)

Genealogische Reflexion: Formale Freiheit, reale Ausschlüsse

Kants Theorie begründet den modernen Rechtsstaat auf der Grundlage eines radikal formalen Vernunftbegriffs. Der Staat ist legitim, wenn er der Autonomie aller Bürger Rechnung trägt. Doch gerade diese formale Struktur lässt sich genealogisch befragen: Wer wird als Träger dieser Autonomie anerkannt? Wer gehört zum „allgemeinen Willen“?

Denn Kant denkt den Bürger stets als männlich, weiß, bürgerlich, besitzend – jene, die nicht in der Lage seien, sich selbst zu regieren (Frauen, Tagelöhner, Kolonisierte), gelten als noch nicht reif zur Freiheit. In einem berühmten Passus spricht er etwa davon, dass „die große Mehrheit der Menschen“ „nicht reif zur Mündigkeit“ sei.

So lässt sich sagen: Kant universalisiert die Vernunft, aber auf Grundlage einer spezifischen Subjektfigur. Der Staat der Vernunft wird so zur Instanz der Exklusion: Nur wer dem Ideal des autonomen Vernunftsubjekts entspricht, gilt als „vollwertiges“ Mitglied der politischen Ordnung.

Resümee: Sittlichkeit, Recht und die Grenze der Form

Kants Staatstheorie stellt einen Höhepunkt der neuzeitlichen Bemühung dar, Politik moralisch zu begründen – nicht aus Macht oder Interesse, sondern aus der Idee des gerechten Gesetzes. Der Staat ist Ort der Freiheit, nicht ihrer Einschränkung; und das Recht die Form, in der diese Freiheit für alle gesichert wird.

Doch die genealogische Perspektive zeigt, dass auch diese Formierung nicht neutral ist. Sie basiert auf einem bestimmten Bild des Menschen, auf normativen Einschlüssen und Ausschlüssen. Kants Republik ist eine großartige Konstruktion der Gleichheit – und zugleich ein Instrument der Homogenisierung. Der moralische Universalismus kann, so paradox es klingt, zur politischen Abgrenzung führen.

Kapitel 2.5: Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Der objektive Geist und die sittliche Totalität

Mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) erreicht die politische Philosophie des Idealismus ihren systematischsten Ausdruck. In seiner Philosophie des Rechts (1821) entwirft Hegel eine umfassende Theorie des modernen Staates, in der Recht, Sittlichkeit und Freiheit als Momente des objektiven Geistes ineinandergreifen. Der Staat ist für Hegel nicht bloß ein vertragliches Konstrukt oder ein institutionelles Machtgefüge, sondern der Inbegriff der sittlichen Idee: die Verwirklichung der Freiheit in der geschichtlichen Welt.

Der Staat als Idee der Freiheit

Für Hegel ist die Freiheit nicht bloß die Abwesenheit von Zwang, sondern das „Bei-sich-Sein im Anderen“ – Freiheit verwirklicht sich erst in der Vermittlung durch das Allgemeine. Das Individuum wird nicht durch Abgrenzung autonom, sondern indem es sich in der Ordnung des Ganzen erkennt und verwirklicht. In Hegels berühmter Formel:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee [...] Er ist der Vernunft in und für sich gegenwärtige Geist.“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 257)

Damit ist der Staat keine bloße Zweckordnung, sondern Ausdruck eines metaphysischen Prozesses: der Objektivierung des Geistes. Der Staat ist nicht bloß Mittel, sondern Ziel: Ort, an dem individuelle Freiheit, moralische Verpflichtung und gesellschaftliche Ordnung versöhnt werden.

Dreigliederung: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat

Hegel gliedert die Entwicklung der Sittlichkeit in drei Stufen:

1. Familie – Einheit durch Liebe, natürliche Gemeinschaft.
2. Bürgerliche Gesellschaft – Ort des individuellen Interesses, der Arbeit, des Rechts, aber auch der Entzweiung.
3. Staat – Versöhnung der Gegensätze, höhere Einheit durch vernünftige Ordnung.

Die bürgerliche Gesellschaft stellt für Hegel einen notwendigen Fortschritt dar, bringt jedoch auch die Gefahr der Vereinzelung, Entfremdung und sozialen Spaltung mit sich. Erst im Staat finden diese Widersprüche ihre sittliche Aufhebung. Dabei ist das Verhältnis nicht repressiv, sondern funktional: Der Staat ermöglicht erst die freie Entfaltung der Individuen – allerdings nicht durch Rückzug ins Private, sondern durch Integration in das Allgemeine.

Staat, Verfassung, Monarchie

Hegel betont die Bedeutung einer vernünftigen Verfassung, in der die drei Gewalten (Gesetzgebung, Regierung, Fürst) eine organische Einheit bilden. Gegenüber liberalen Vorstellungen einer rein repräsentativen Demokratie besteht Hegels Modell auf der Vermittlung unterschiedlicher gesellschaftlicher Interessen: Stände, Beamtschaft, Monarch.

Die monarchische Spitze ist nicht willkürlich, sondern Ausdruck des subjektiven Moments im objektiven Ganzen – die Einheit des Staates in einer Person. Dieses Moment ist notwendig, um der abstrakten Allgemeinheit der Gesetze konkrete Geltung zu verschaffen.

„Der Monarch ist das höchste Moment der Subjektivität im Staate [...], die Spitze des Baues, durch die die Gesamtheit geschlossen ist.“ (Philosophie des Rechts, § 281)

So vereint Hegel in seinem Staatsdenken Rationalität und Autorität, Form und Geschichte, Individuum und Totalität.

Geschichte als Selbstverwirklichung des Geistes

Hegels Geschichtsverständnis ist zentral für sein Staatsdenken: Geschichte ist nicht bloß Abfolge, sondern Prozess der Freiheit. Der Weltgeist verwirklicht sich in den konkreten Gestalten von Recht und Staat. Staaten sind für Hegel „Individuen auf höherer Stufe“, die ihre Rolle im Drama des Weltgeistes spielen.

Diese Perspektive begründet zugleich eine gewisse Geschichtsmetaphysik: Nicht jede Staatsform ist legitim, sondern nur jene, in der sich die Vernunft realisiert. Der moderne Staat – konkret der preußische Verfassungsstaat – erscheint Hegel daher als Höhepunkt der Entwicklung, als Ausdruck des historischen Fortschritts.

Genealogische Reflexion: Totalität und Ausschluss

Hegels Denken hat eine tiefgreifende Wirkung auf die politische Theorie des 19. und 20. Jahrhunderts entfaltet – von Marx bis Carl Schmitt, von Kojève bis Habermas. Doch aus genealogischer Sicht lässt sich seine Theorie auch problematisieren.

Denn die Einheit, die Hegel anstrebt, ist kein neutraler Raum. Die Integration des Besonderen ins Allgemeine setzt voraus, dass das Besondere sich dem Allgemeinen unterordnet. Abweichung, Differenz, Fremdheit erscheinen bei Hegel häufig als Vorformen, die überwunden werden müssen – als „Unreife“, die in der sittlichen Totalität aufgehoben werden soll.

Der Staat wird so zum Ort der Homogenisierung – nicht durch Zwang, sondern durch den Anspruch auf universale Vermittlung. Diese Struktur ist anschlussfähig sowohl an autoritäre als auch an emanzipatorische Lesarten. Sie zeigt die Ambivalenz eines Staatsdenkens, das die Freiheit des Einzelnen im Namen des Ganzen realisieren will – und dabei nicht selten über sie hinweggeht.

Resümee: Sittliche Ordnung und die Dialektik der Freiheit

Hegels Theorie des Staates ist eine der tiefgründigsten Reflexionen über das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Staat. Sie hebt sich sowohl von liberalen Kontrakttheorien als auch von autoritären Staatsbegriffen ab, indem sie zeigt: Freiheit ist kein Naturzustand, sondern ein geschichtlich-politisches Projekt.

Gleichzeitig birgt diese Theorie eine inhärente Spannung: Zwischen dem Anspruch auf Totalität und der Anerkennung von Differenz, zwischen Vermittlung und Integration, zwischen Vernunft und Geschichte. Die poststrukturalistische Kritik wird später genau hier ansetzen: bei der Frage, ob eine Ordnung, die Differenz nur als Zwischenstadium anerkennt, wirklich frei sein kann.

Kapitel 2.6: Zusammenfassung – Moderne Rationalität und die metaphysische Fundierung des Staates

Das zweite Kapitel hat zentrale Denkfiguren und Transformationen der neuzeitlichen politischen Philosophie rekonstruiert – von Machiavellis Machttheorie über den Kontraktualismus bei Hobbes, Locke und Rousseau bis zur idealistischen Staatstheorie Hegels. Im Zentrum stand dabei die Frage, wie der Staat als politische Form in der Moderne rational begründet wird, welche Konzepte von Ordnung, Recht, Freiheit und Souveränität dabei eine Rolle spielen – und welche impliziten Metaphysiken diesem Denken eingeschrieben bleiben.

Vernunft und Ordnung: Der Staat als rationale Konstruktion

Der Bruch mit der mittelalterlichen Theologie und der antiken Teleologie markiert in der Neuzeit einen tiefgreifenden Wandel: Der Staat wird nicht länger als göttlich legitimierte oder natürlich gewachsene Ordnung verstanden, sondern als Ergebnis menschlicher Vernunft. Diese Rationalisierung zeigt sich in verschiedenen Formen:

- Bei Machiavelli steht die politische Form unter dem Zeichen der Virtù – einer aktiven, kraftvollen Gestaltung von Ordnung angesichts der Unberechenbarkeit (Fortuna) der Geschichte.
- Hobbes begründet den Staat als Vertrag zur Überwindung des Naturzustands – ein radikal künstliches, durch souveräne Autorität zusammengehaltenes Konstrukt.
- Locke und Rousseau fassen den Gesellschaftsvertrag nicht als Unterwerfung, sondern als Ausdruck von Freiheit und kollektiver Selbstbestimmung – wobei bei Rousseau erstmals die Idee der konstituierenden Gewalt aufscheint.

- Kant denkt den Staat als moralisch-rechtliche Ordnung: Die Vernunft verpflichtet zur Rechtsform, der Staat ist Ausdruck eines kategorischen Imperativs der Gerechtigkeit.
 - Hegel schließlich integriert diese Ansätze in ein umfassendes System: Der Staat ist nicht nur Form, sondern Sinn, nicht nur Mittel, sondern Ausdruck des objektiven Geistes. Freiheit verwirklicht sich in der sittlichen Totalität.
-

Die metaphysische Hinterbühne der Moderne

So verschieden diese Modelle sind, sie teilen eine Grundstruktur: Sie verankern den Staat in einer Form von Vernunftmetaphysik. Ob als vertragliche Übereinkunft, moralische Pflicht oder geschichtliche Teleologie – stets bleibt eine transzendente Figur im Spiel, die dem Staat eine überindividuelle Legitimation verleiht. Der moderne Staat erscheint als Lösung auf ein Problem, das er zugleich voraussetzt: die Vereinzelung der Subjekte, die Notwendigkeit von Ordnung, das Paradoxon der Freiheit im Kollektiv.

Diese Figur erzeugt – genealogisch betrachtet – einen blinden Fleck: Der Staat erscheint als Lösung ohne Ursprung, als Antwort, deren Frage nicht mehr gestellt wird. Die Differenzen, Brüche und Ausschlüsse, die jeder Staatsform zugrunde liegen, werden in einem Diskurs der Versöhnung, der Form, der Vernunft neutralisiert.

Der Preis der Rationalität: Ausschluss, Homogenisierung, Gewalt

Die moderne Staatsphilosophie operiert mit einem doppelten Spiel:

- Sie verspricht Integration, Gleichheit, Freiheit – und erzeugt zugleich neue Formen des Ausschlusses (Nicht-Bürger, Frauen, Kolonialisierte, Arme).
- Sie erhebt Vernunft zur höchsten Instanz – und verdrängt dabei jene Machtmechanismen, die jede Ordnung durchziehen: Disziplin, Gewalt, Repräsentation, Konstruktion von Normalität.
- Sie beansprucht Allgemeinheit – doch diese Allgemeinheit ist oft kulturell, geschlechtlich, klassenspezifisch markiert.

Gerade die idealistische Form (bei Kant und Hegel) verdeckt durch ihre systemische Geschlossenheit jene Risse, durch die das Politische als Kontingenz, Streit, Differenz in Erscheinung tritt. Die Ordnung wird zu einer metaphysischen Notwendigkeit erklärt – und damit dem Konflikt entzogen.

Ausblick: Zum nächsten Bruch

Die Moderne konstituiert den Staat als rationales Projekt, als Institution der Vermittlung zwischen Freiheit und Ordnung. Doch dieser Rationalismus erzeugt Spannungen, die im 19. und 20. Jahrhundert zunehmend unübersehbar werden: Die Realität von Klassenherrschaft, Imperialismus, bürokratischer Entfremdung, Faschismus und Totalitarismus stellt die Grundlagen des modernen Staatsdenkens infrage.

Die kommenden Kapitel wenden sich daher der politischen Theorie nach der Französischen Revolution zu – jenem Raum, in dem sich die Spannung zwischen Konstituierung und Institution, zwischen Pluralität und Homogenisierung, zwischen politischer Hoffnung und staatlicher Gewalt dramatisch zuspitzt.

Kapitel 3: Zwischen Revolution und Ordnung – Der Staat im 18. und 19. Jahrhundert

Die politischen Umbrüche des 18. und 19. Jahrhunderts markieren eine Schwelle: Der Staat verliert seine metaphysische Unantastbarkeit, wird Gegenstand politischer Aneignung, Kritik, Umgestaltung – und zugleich intensiviert sich seine institutionelle Durchdringung der Gesellschaft. Die Französische Revolution, die Herausbildung des Liberalismus, die Entstehung des Marxismus, die Bürokratisierung staatlicher Herrschaft und schließlich die Diskussion um politische Theologie und Säkularisierung prägen das Spannungsfeld dieses Kapitels.

Während in der Neuzeit die Staatlichkeit vor allem durch Vernunft, Vertrag und Teleologie legitimiert wurde, wird sie nun selbst zum Gegenstand revolutionärer Gründung, ideologischer Kritik und disziplinierender Rationalisierung. Der Staat erscheint nicht länger als Ausdruck einer ewigen Ordnung, sondern als historisches Produkt, als Feld der Kräfte, Interessen und Brüche.

3.1 Die Französische Revolution und die Idee der konstituierenden Gewalt

Die Französische Revolution von 1789 bildet ein historisches und theoretisches Schlüsselereignis: Sie stellt die Grundfesten staatlicher Legitimität in Frage und etabliert die Vorstellung, dass politische Ordnung konstituiert – nicht bloß tradiert oder rational deduziert – werden kann.

Im Zentrum steht die Unterscheidung, die Emmanuel Sieyès in seinem berühmten Traktat „Was ist der Dritte Stand?“ formuliert: Zwischen *pouvoir constituant* (konstituierende Gewalt) und *pouvoir constitué* (konstituierte Gewalt). Der Souverän – das Volk – ist nicht gebunden

an bestehende Institutionen, sondern kann neue schaffen, bestehende abschaffen. Der Staat ist Produkt dieser konstituierenden Gewalt – nicht deren Träger.

Diese Idee radikalisiert die frühneuzeitlichen Kontraktualismen: Nicht mehr nur Vertrag zwischen Subjekten und Staat, sondern der Staat selbst wird als kontingente Setzung eines souveränen Aktes gedacht. Zugleich entsteht hier ein Paradox: Die konstituierende Gewalt ist Ursprung, der sich in der Ordnung nicht vollständig darstellen lässt. Jacques Derrida hat später von der „mystischen Grundlage der Autorität“ gesprochen – einem Gründungsakt, der notwendig verschwindet, sobald die Ordnung etabliert ist.

Die Revolution bringt also eine neue Dimension politischer Zeitlichkeit ins Spiel: Der Bruch, der Neuanfang, das historische Ereignis als Quelle von Legitimität. Zugleich aber auch: Gewalt, Ausnahmezustand, Unsicherheit.

3.2 Der Liberalismus: Freiheit durch Recht?

Parallel zur revolutionären Konzeption von Volkssouveränität und Gründungsgewalt entwickelt sich im 18. und 19. Jahrhundert der Liberalismus als Theorie der Begrenzung staatlicher Macht. Der Staat soll nicht Ausdruck metaphysischer Vernunft sein, sondern Ergebnis funktionaler Rationalität: Schutz von Freiheit, Eigentum, Individualität.

Zentrale Figuren wie Benjamin Constant oder Alexis de Tocqueville betonen die Differenz zwischen „Freiheit der Alten“ (Teilnahme am politischen Leben) und „Freiheit der Modernen“ (Freiheit von staatlicher Einmischung). Der moderne Staat soll garantieren, nicht gestalten; er soll verwalten, nicht erziehen. Die Ordnung wird durch Recht, nicht durch Sittlichkeit legitimiert.

Dieser Liberalismus trägt eine tief ambivalente Struktur in sich:

- Einerseits eröffnet er Räume individueller Freiheit, schützt vor willkürlicher Herrschaft und begründet eine rechtsstaatliche Kultur.
- Andererseits tendiert er zur Entpolitisierung: Das Politische wird auf Verwaltungsfragen reduziert, Konflikt erscheint als Störung, nicht als Motor von Demokratie.

Tocquevilles Analyse der Demokratie in Amerika zeigt diese Ambivalenz exemplarisch: Die Gleichheit der Bedingungen führt zu neuer Form der Homogenisierung, das Mehrheitsprinzip kann in Tyrannei umschlagen, und der Staat entwickelt eine paternalistische Dynamik. Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit, Pluralität und Ordnung bleibt ungelöst – ein Problem, das bis heute in liberalen Demokratien virulent ist.

3.3 Der Marxismus: Klassenkampf, Staat und Ideologie im Kontext der Staatsbegriffsentwicklung und genealogischer Perspektive

Im Rahmen der staatsphilosophischen Entwicklung des 18. und 19. Jahrhunderts stellt der Marxismus einen radikalen Bruch mit den bisherigen Staatskonzeptionen dar. Während die Neuzeit den Staat vor allem als Ausdruck rationaler Vernunft, Vertrag oder moralische Ordnung interpretierte, bietet Marx eine historisch-materialistische und genealogische Kritik, die den Staat als Produkt und Instrument konkreter Machtverhältnisse analysiert.

Genealogisch betrachtet ist der Marxismus nicht nur eine Theorie des Staates, sondern auch eine Dekonstruktion der vorherrschenden Legitimationsmythen. Der Staat wird als historisches Resultat von Klassenkämpfen und gesellschaftlichen Machtkonfigurationen begriffen, die als natürlich oder unvermeidbar erscheinen – etwa in liberalen oder konservativen Theorien –, tatsächlich aber kontingent und wandelbar sind. Marx' Analyse zeigt die Genealogie der Staatsmacht als kontinuierliche Folge von Herrschaftsverschiebungen, die sich nicht auf eine ewige, metaphysische Souveränität gründen, sondern auf sozialen Konflikten und ökonomischen Interessen fußen.

Die marxistische Staatsanalyse vollzieht sich in zwei wesentlichen Dimensionen:

1. **Materielle Dimension:** Der Staat erscheint als Gewalt- und Herrschaftsapparat, der die ökonomischen Produktionsverhältnisse sichert und die Dominanz der herrschenden Klasse garantiert. Marx' Aussage, dass der Staat „die Unterdrückung eines Standes durch einen anderen“ sei, nimmt die politische Ordnung als Ergebnis gesellschaftlicher Machtstrukturen in den Blick, deren historische Entstehung und Funktion durch genealogische Analyse offengelegt werden kann.
2. **Ideologische Dimension:** Neben der physischen Zwangsausübung reproduziert der Staat durch Institutionen, Rechtssysteme und Diskurse die herrschende Ordnung ideologisch. Die Idee der Ideologie als gesellschaftliches Herrschaftsmittel entlarvt die scheinbare Natürlichkeit und Legitimität staatlicher Ordnungen als historische Konstrukte, die bestimmten Klasseninteressen dienen.

Aus genealogischer Perspektive wird deutlich, dass der Staat keine stabile, originäre Einheit besitzt, sondern vielmehr ein heterogenes Gefüge aus Machtpraktiken und -diskursen ist, das durch wiederholte Machtspiele und symbolische Performanzen ständig neu hergestellt wird. Dieses Verständnis eröffnet eine kritische Distanz zu traditionellen Konzepten von Souveränität und Legitimität.

Die Vorstellung der Diktatur des Proletariats als Übergang zum klassenlosen, „entstaatlichten“ Gesellschaftszustand zeigt zugleich eine dynamische Bruchlinie in der Staatsgeschichte an: Ein radikaler Wandel, der die bestehende Ordnung de-legitimiert und die Möglichkeit neuer Formen politischer Organisation eröffnet.

Spätere marxistische Denker wie Antonio Gramsci, Louis Althusser und Nicos Poulantzas erweitern diese Perspektive, indem sie den Staat als Arena hegemonialer Kämpfe begreifen,

die nicht nur auf Gewalt, sondern auch auf kulturellen und ideologischen Mechanismen beruhen. Sie zeigen die Relativität und Kontingenz staatlicher Autonomie auf, was die genealogische Analyse des Staates weiter vertieft.

In der Gesamtschau markiert der Marxismus mit seiner genealogisch fundierten Staatskritik einen Wendepunkt in der staatsphilosophischen Tradition: Er ersetzt die metaphysische oder normative Begründung des Staates durch eine historische und konfliktorientierte Analyse von Macht und Herrschaft – eine fundamentale Voraussetzung für eine poststrukturalistische Staatstheorie.

3.4 Die deutsche Staatsrechtslehre: Gerber, Laband und die Entmoralisierung des Staates

Im 19. Jahrhundert vollzieht sich in der deutschen Staatsrechtslehre eine eigenständige Entwicklung, die sich maßgeblich von den philosophisch-politischen Konzepten der Aufklärung und der französischen Revolution unterscheidet. Die Staatsrechtslehre, insbesondere geprägt durch Juristen wie Otto von Gierke, Georg Friedrich von Gerber und Rudolf von Laband, nähert sich dem Staat aus einer rechtlich-formalen Perspektive. Sie gilt als eine zentrale Phase der Entmoralisierung des Staatsbegriffs – eine Reaktion auf die revolutionären Umbrüche und die politische Instabilität der Zeit.

Im Zentrum dieser Lehre steht die Annahme, dass der Staat primär ein juristisches Konstrukt ist, das sich durch festgelegte rechtliche Normen, Hierarchien und Verfahrensregeln auszeichnet. Anders als die normative oder philosophisch-metaphysische Fundierung, wie sie bei Kant oder Hegel noch vorherrscht, wird hier der Staat als eine objektive Rechtsordnung verstanden, die unabhängig von moralischen oder ethischen Forderungen besteht. Diese Trennung von Recht und Moral wird zur Grundlage für eine Staatsauffassung, die sich durch ihre technokratische und positivistische Ausrichtung kennzeichnet.

Georg Friedrich von Gerber etwa entwickelt in seinen Werken die Idee des Staates als einer überindividuellen, organischen Rechtsgemeinschaft, die auf legaler Grundlage besteht und vor allem durch rechtliche Legitimität geprägt ist. Für Gerber verliert die moralische Dimension gegenüber der formalen Rechtmäßigkeit zunehmend an Gewicht. Der Staat ist demnach keine moralische Instanz, sondern eine juristische Struktur, deren Zweck in der Aufrechterhaltung der Ordnung und der Sicherung von Rechtsansprüchen besteht.

Rudolf von Laband trägt diese Sichtweise weiter, indem er die Rolle des Staates als "Rechtsstaat" konsequent betont und die Bindung an das positive Recht in den Vordergrund stellt. Für Laband ist die Legitimität des Staates nicht mehr metaphysisch oder ethisch, sondern ausschließlich juristisch zu begründen. Die Staatsgewalt ist an die bestehenden Rechtsnormen gebunden, was eine Entpolitisierung und eine Fokussierung auf Verwaltung und Rechtspflege impliziert.

Diese Entwicklung ist genealogisch als eine Reaktion auf die Erfahrungen von Revolution, Gewalt und politischer Unsicherheit zu lesen. Die Abkehr von normativen, moralisch-philosophischen Begründungen des Staates hin zu einer legalistischen, positivistischen Staatsauffassung zielt auf Stabilisierung und Berechenbarkeit staatlicher Macht. Gleichzeitig markiert sie einen Bruch mit dem Anspruch, Staat und Politik als Ausdruck einer sittlichen Gemeinschaft oder einer objektiven Vernunft zu verstehen, wie es bei Hegel der Fall war.

Die Folge ist eine Verlagerung des Fokus weg von der politischen Subjektivität hin zu einer formalisierten Ordnung, in der Staatsbürger als Rechtssubjekte verstanden werden, deren Handeln vor allem an die Einhaltung gesetzlicher Normen gebunden ist. Das politische Konfliktpotenzial wird so durch die Legalität gebändigt und in administrativ-juristische Prozesse kanalisiert.

Die Entmoralisierung des Staates hat jedoch auch ambivalente Wirkungen: Sie sichert zwar Rechtsklarheit und administrative Effizienz, entzieht dem Staat aber zugleich die normativ-ethische Legitimationsbasis. Dies führt zu einer Legitimationskrise, die im 20. Jahrhundert, insbesondere in der Weimarer Republik und später unter dem Nationalsozialismus, deutlich zum Ausdruck kommt.

Insgesamt bietet die deutsche Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Station auf dem Weg von der metaphysischen zur positivistischen Staatskonzeption, die in der staatswissenschaftlichen Entwicklung und in der genealogischen Lesart als eine entscheidende Säkularisierung und Rationalisierung des Staatsbegriffs verstanden werden kann.

3.5 Max Weber: Bürokratie, Charisma, Legitimationsformen

Max Weber stellt mit seinem Ansatz der Herrschaftssoziologie einen weiteren zentralen Bezugspunkt für die Staats- und Herrschaftstheorie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dar. Seine Analyse ist geprägt von einer empirisch-soziologischen Perspektive, die den Staat nicht als metaphysisches oder juristisches Prinzip versteht, sondern als gesellschaftliches Phänomen, dessen Legitimität und Ordnung auf verschiedenen Formen von Herrschaft beruhen.

Im Kern seiner Staats- und Herrschaftslehre steht die Definition des Staates als „Gewaltmonopol“ (Gewaltmonopol des Politischen) auf einem bestimmten Territorium. Dabei hebt Weber hervor, dass dieses Gewaltmonopol nur durch Anerkennung und Legitimation durch die Beherrschten Bestand haben kann. Die Frage der Legitimität ist für Weber somit zentral und wird durch die drei idealtypischen Herrschaftsformen beantwortet: legale Herrschaft, traditionelle Herrschaft und charismatische Herrschaft.

Bürokratie als Idealtypus legaler Herrschaft

Die legal-rationale Herrschaft, der die Bürokratie als Organisationsform entspricht, ist nach Weber die dominante Form moderner Staatsgewalt. Die Bürokratie zeichnet sich durch klare Regeln, Hierarchie, Arbeitsteilung und Aktenmäßigkeit aus. Diese Form der Herrschaft ist für

Weber zugleich das rationalste und effizienteste Mittel zur Verwaltung komplexer Gesellschaften und Staaten.

Weber betont jedoch auch die Ambivalenz der Bürokratie: Während sie einerseits Rationalität, Berechenbarkeit und Verlässlichkeit garantiert, droht sie andererseits zur „Eisernen Knechtschaft“ zu werden – eine Herrschaft der unpersönlichen Bürokratie, die Individuen entfremdet und in ihrer Freiheit einschränkt. Die bürokratische Ordnung ist somit nicht nur eine praktische Errungenschaft, sondern auch eine Quelle von Herrschaft, die kritisch reflektiert werden muss.

Traditionale und charismatische Herrschaft

Neben der legal-rationalen Herrschaft analysiert Weber die traditionelle Herrschaft, die auf Glauben an die Legitimität von überkommenen Ordnungen und Autoritäten beruht, sowie die charismatische Herrschaft, die auf der persönlichen Ausstrahlung und Überzeugungskraft einer Führungspersönlichkeit basiert.

Insbesondere die charismatische Herrschaft ist relevant für die genealogische Perspektive, da sie den Bruch mit tradierten Ordnungen markiert und eine dynamische, oft revolutionäre Kraft darstellt. Charisma ist jedoch instabil und vergänglich, was zu einer ständigen Spannung zwischen Legitimität, Stabilität und Krisenanfälligkeit führt.

Legitimationskrisen und der moderne Staat

Weber sieht den modernen Staat als ein Spannungsverhältnis zwischen diesen Herrschaftsformen. Die Bürokratie sorgt für Stabilität und Ordnung, doch ihre Rationalität kann zu Entfremdung und Legitimationsverlust führen. Charismatische Führer können zeitweise neue Legitimität schaffen, stehen aber zugleich für das Risiko autoritärer Herrschaft.

Diese Analyse ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der komplexen Dynamiken von Macht, Herrschaft und Legitimität in der Moderne. Für die genealogische Lesung des Staatsbegriffs zeigt Weber, dass der moderne Staat nicht einfach ein rationales Ordnungssystem ist, sondern ein historisch kontingentes Gefüge, das auf unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Legitimitätsquellen beruht.

Zusammenhang zur poststrukturalistischen Perspektive

Weber liefert damit eine kritische Grundlage, auf der poststrukturalistische Theoretiker später aufbauen können: Macht wird nicht mehr als linear und monolithisch, sondern als plural und konfliktgeladen verstanden. Die Mechanismen von Herrschaft, Legitimität und Widerstand bleiben im Zentrum der Analyse.

3.6 Die Frage der politischen Theologie: Säkularisierung als Problem

Die politische Theologie ist ein zentraler Referenzpunkt für die Analyse der Staatsentwicklung im 18. und 19. Jahrhundert und bleibt auch für das 20. Jahrhundert und

die poststrukturalistische Kritik von großer Bedeutung. In der politischen Theologie geht es darum, die bleibende Verbindung zwischen politischer Herrschaft und religiösen Prinzipien, insbesondere der Theologie, zu analysieren und die Konsequenzen dieser Verbindung für die moderne Staatlichkeit zu reflektieren.

Carl Schmitt und die politische Theologie

Der Begriff der „politischen Theologie“ wurde vor allem durch Carl Schmitt geprägt, der die These vertritt, dass „alle wichtigen Begriffe der modernen Staatslehre entlehnt sind aus der Theologie“ (Schmitt, 1922). Nach Schmitt ist der moderne souveräne Staat nicht frei von theologischen Elementen, sondern übernimmt viele seiner Grundstrukturen und Begrifflichkeiten aus dem kirchlichen Denken. Die Souveränität etwa, die Fähigkeit, im Ausnahmezustand zu entscheiden, wird in Analogie zum göttlichen Souverän verstanden.

Schmitt argumentiert, dass moderne politische Ordnung und ihre Legitimität auf theologisch geprägten Prinzipien beruhen, die jedoch „verweltlicht“ wurden. So ist der Staat eine säkularisierte „Ersatzreligion“, die die politische Ordnung an die Stelle religiöser Autorität setzt. Diese Einsicht macht deutlich, dass die Säkularisierung des Staates kein Bruch, sondern eine Transformation der politischen Theologie darstellt.

Säkularisierung: Bruch oder Kontinuität?

Die klassische Sicht auf die Säkularisierung betont einen Bruch zwischen vormoderner Theokratie und moderner Trennung von Staat und Religion. Doch die politische Theologie zeigt, dass die Strukturen des Denkens über Souveränität, Legitimität und Gewalt in der Moderne oft auf theologische Konzepte zurückgreifen. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Theorie und Praxis des Staates:

- Ambivalenz der Säkularisierung: Der Staat bleibt durchzogen von religiösen Denkmustern und Symbolen, auch wenn er offiziell säkular ist.
- Politische Gewalt und Ausnahmezustand: Die Legitimität von Ausnahmezuständen und Notstandsmaßnahmen bleibt ein theologisch belastetes Thema.
- Kritik an der Trennung von Staat und Religion: Die vermeintliche Trennung ist eher eine Verlagerung religiöser Gewalt in politische Strukturen.

Politische Theologie und poststrukturalistische Kritik

Aus poststrukturalistischer Perspektive ist die politische Theologie ein Schlüssel, um die verborgenen, oft unhinterfragten Grundannahmen der modernen Staatlichkeit zu erkennen und zu dekonstruieren. Sie zeigt auf, dass politische Macht nicht einfach rational oder rein weltlich ist, sondern in Diskursen verwoben bleibt, die von metaphysischen und theologischen Figuren geprägt sind.

Die poststrukturalistische Kritik greift damit eine alte Frage auf: Wie kann politische Ordnung möglich sein, wenn die Souveränität weder einen reinen Ursprung noch eine eindeutige Legitimation besitzt? Die politische Theologie macht die Persistenz von Ursprungsfiguren

und metaphysischen Konstruktionen im politischen Denken sichtbar und legt sie offen als diskursive Effekte.

Genealogische Perspektive

Aus genealogischer Sicht ist die politische Theologie nicht nur eine historische Epoche, sondern ein kontinuierliches Moment in der Entwicklung des Staates. Sie bildet den Hintergrund, auf dem sich moderne Staatlichkeit formiert und das poststrukturalistische Dekonstruieren von Souveränität und Macht aufsetzt.

Die Untersuchung der politischen Theologie als „Säkularisierung als Problem“ eröffnet somit den Blick für die tief verwobenen und widersprüchlichen Strukturen politischer Macht, die jenseits eines einfachen Bruchs zwischen Theologie und Politik bestehen bleiben.

3.7 Nietzsche: Der Wille zur Macht und die Genealogie der Ordnung

Friedrich Nietzsche stellt mit seinem Konzept des Willens zur Macht und seiner genealogischen Methode einen paradigmatischen Wendepunkt in der politischen Theorie dar, der das klassische und moderne Verständnis des Staates fundamental herausfordert. Seine Kritik richtet sich gegen die metaphysischen und moralischen Fundamente, die bis dahin als selbstverständlich für die Legitimation staatlicher Ordnung galten. Damit leistet Nietzsche einen entscheidenden Beitrag zu einer genealogischen Staatskritik, die das politische Feld als dynamisch, umkämpft und kontingent begreift.

3.7.1 Der Wille zur Macht als dynamisches Grundprinzip

Nietzsche bricht mit der Vorstellung des Staates als unverrückbarem, naturgegebenem Ordnungsprinzip. Stattdessen sieht er Macht als das grundlegende Prinzip, das menschliche Beziehungen und gesellschaftliche Ordnungen durchdringt. Macht ist für ihn keine bloße Herrschaftsform im klassischen Sinne, sondern eine Lebensenergie, ein Trieb, der in alle sozialen Strukturen eingeschrieben ist.

Der Staat ist demnach nicht mehr ein statisches Gebilde, das über dem Individuum thront, sondern ein temporäres, historisch kontingentes Geflecht von Machtbeziehungen. Politische Ordnungen sind Ausdruck vielfältiger, konkurrierender Willensformen, die niemals endgültig fixiert sind, sondern immer im Fluss bleiben. Nietzsche sieht im Staat eher einen Kampfplatz als einen stabilen Konsens.

Dies bedeutet auch, dass der Staat keine absolute Legitimität beanspruchen kann – seine Ordnungen sind stets mit Konflikten durchzogen und spiegeln Machtverschiebungen wider. Insofern ist der Staat für Nietzsche eine Oberfläche, auf der sich grundlegende Kräfte des Willens zur Macht manifestieren, die selbst weder gut noch böse, sondern vielmehr Ausdruck eines natürlichen Drangs zur Selbstbehauptung sind.

3.7.2 Genealogie als Methode der Staatskritik

Mit seiner genealogischen Methode entwirft Nietzsche eine neue Herangehensweise, um die Entstehung politischer Konzepte und Institutionen zu analysieren. Statt die politische Ordnung als gegeben oder selbstverständlich zu betrachten, fordert er eine historisch-kritische Untersuchung der Ursprünge und Entwicklung staatlicher Ordnungen.

In *Zur Genealogie der Moral* (1887) zeigt Nietzsche, dass moralische und politische Begriffe nicht neutral oder universell sind, sondern durch Machtkämpfe, gesellschaftliche Konflikte und historische Zufälle geprägt wurden. Diese Perspektive dekonstruiert den Staat als „natürliche“ oder „göttliche“ Ordnung und offenbart ihn als Ergebnis konkreter, oft gewaltsamer Prozesse.

Die Genealogie entlarvt dabei auch die ideologischen Funktionen von Moral und Recht, die die Machtverhältnisse verschleiern und stabilisieren sollen. Sie bringt stattdessen deren Kontingenz und Wandelbarkeit zum Vorschein – ein Ansatz, der später von poststrukturalistischen Theoretikern wie Foucault und Derrida weiterentwickelt wird.

3.7.3 Kritik an Moral und Metaphysik des Staates

Nietzsche kritisiert die vorherrschende Moral, insbesondere die christlich-abendländische, als „Sklavenmoral“, die den Willen zur Macht unterdrückt und herrschaftskritische Energien kanalisiert. Diese Moral formt nach Nietzsche das politische Subjekt und den Staat als Instrument, um Macht zu legitimieren und zu normalisieren.

Der Staat wird so zum Vehikel einer moralischen Herrschaft, die nicht offen als Machtkampf erscheint, sondern sich durch universalistische und normative Ansprüche tarnt. Diese „Vernebelung“ der Machtzusammenhänge führt dazu, dass staatliche Ordnung als „gerecht“ oder „notwendig“ erscheint, obwohl sie Ausdruck spezifischer historischer Interessen ist.

Indem Nietzsche diese ideologischen Schichten dekonstruiert, schafft er Raum für eine Perspektive, die die politische Ordnung nicht als gegeben hinnimmt, sondern als kontinuierliche Auseinandersetzung mit sich selbst begreift.

3.7.4 Nietzsche und die genealogische Perspektive auf den Staat

Nietzsches Beitrag liegt somit in der Genealogie des Staates als kontingentem, dynamischem Gebilde, das sich aus dem Zusammenspiel von Macht, Moral und historischen Kämpfen zusammensetzt. Diese Perspektive entzieht dem klassischen und modernen Staatsbegriff seine ontologische Sicherheit und fordert dazu auf, politische Ordnungen als offen, brüchig und pluralistisch zu begreifen.

Diese genealogische Lesart ist zentral für das vorliegende Werk, da sie den Grundstein legt für eine poststrukturalistische Staatstheorie, die Souveränität nicht als fixen Ursprung, sondern als Effekt von Machtpraktiken und diskursiven Verschiebungen versteht. Dabei wird der Staat nicht als geschlossene Einheit, sondern als differenzielle Struktur gedacht, die fortwährend neu ausgehandelt wird.

3.7.5 Relevanz für die Entwicklung des Staatsbegriffs

Nietzsche bildet in der Entwicklung des Staatsbegriffs eine Brücke von der modernen Metaphysik und Vertragsphilosophie hin zu einer kritischen Theorie des Staates, die dessen ontologische Selbstverständlichkeiten bricht und seine normative Grundlegung problematisiert. Er entzieht dem Staat seine überzeitliche Legitimität und weist auf die inhärente Ambivalenz und Instabilität politischer Ordnung hin.

Sein Ansatz eröffnet somit einen Raum für eine politische Theorie, die Differenz, Bruch und Kontingenz als grundlegende Merkmale des Politischen anerkennt und die Herstellung von Identität und Einheit immer als Moment in einem Machtspiel begreift. Dies stellt eine wichtige Grundlage für spätere poststrukturalistische Theoretiker dar, die den Staat als „Effekt“ verstehen und die Suche nach festen, universellen Grundlagen aufgeben.

3.8 Zwischenfazit: Der Staat als Ort der Spannung zwischen Ordnung und Bruch

Das 18. und 19. Jahrhundert markieren eine zentrale Phase der Staatsentstehung und -theorie, in der die klassischen, metaphysischen Vorstellungen von Staat und Souveränität aufgebrochen und neu verhandelt werden. Diese Epoche ist geprägt von der dialektischen Spannung zwischen dem Bedürfnis nach stabiler Ordnung einerseits und der Konfrontation mit radikalem Bruch, Umwälzung und Revolution andererseits. Der Staat erscheint nicht mehr als ein statisches, unverrückbares Gebilde, sondern als historisch kontingentes, durch Machtkonflikte geprägtes Phänomen.

3.8.1 Genealogie des Staates: Ordnung als Effekt historischer Machtkämpfe

Aus einer genealogischen Perspektive, die insbesondere auf Nietzsche zurückgeht, ist der Staat kein vorgegebener natürlicher oder metaphysischer Zustand, sondern das Ergebnis eines langen Prozesses von Machtkämpfen, Ausschlüssen und historischen Kontingenzen. Ordnung im Staat ist somit keine harmonische Selbstverständlichkeit, sondern ein fragiles Arrangement, das immer wieder durch Brüche, Konflikte und Diskontinuitäten bedroht wird.

Diese Sichtweise dekonstruiert die Idee einer ursächlichen oder teleologischen Legitimation des Staates. Vielmehr wird der Staat als historisch gewordene Machtformation verstanden, deren institutionelle Formen und normative Ordnungen das Ergebnis von Kämpfen um Herrschaft, Anerkennung und Ressourcen sind. Die politische Ordnung steht dabei in einem ständigen Spannungsverhältnis zu revolutionären und subversiven Kräften, die die bestehende Ordnung in Frage stellen oder überwinden wollen.

3.8.2 Die Französische Revolution als paradigmatischer Bruch

Die Französische Revolution symbolisiert exemplarisch diesen ambivalenten Charakter des Staates im 18. und 19. Jahrhundert. Sie verkörpert einerseits die Forderung nach einer radikal neuen, auf Volkssouveränität gegründeten Ordnung, andererseits die gewalttätigen Brüche und Ausschlüsse, die mit jeder Neugründung einhergehen.

Die Idee der konstituierenden Gewalt, die hier aufkommt, reflektiert das Spannungsfeld zwischen Revolution als radikalem Bruch und dem Versuch, daraus eine neue, dauerhaft gültige Ordnung zu schaffen. Dies zeigt auch die Ambivalenz liberaler und sozialistischer Theorien, die einerseits die Freiheit und Gleichheit propagieren, andererseits autoritäre und ausschließende Praktiken legitimieren können.

3.8.3 Ordnung und Bruch als konstitutive Momente des Staates

Der Staat ist demnach kein homogenes Ganzes, sondern ein Ort der Spannung und Dynamik. Die Ordnung, verstanden als stabile normative und institutionelle Struktur, wird durch Machtpraktiken, Ideologien und symbolische Formen stabilisiert, zugleich ist sie jedoch immer prekär und bedroht durch Brüche, Konflikte und Grenzüberschreitungen.

Nietzsches genealogische Kritik macht diese Spannung deutlich, indem sie die historischen Ursprünge von Moral, Recht und politischer Ordnung als Ausdruck von Machttechniken entlarvt. Die Ordnung ist kein reiner Zustand des Friedens und der Vernunft, sondern eine produktive Spannungszone, in der Machtverhältnisse beständig neu ausgehandelt werden.

3.8.4 Die Rolle der Souveränität in der Spannung von Ordnung und Bruch

Die Souveränität, die in der klassischen Moderne als unbedingte, legitime Macht des Staates gilt, wird im 18. und 19. Jahrhundert zunehmend problematisiert. Die Entstehung von Konzepten wie Volkssouveränität und die Kritik an absolutistischer Herrschaft markieren den Versuch, Souveränität nicht als metaphysische Instanz, sondern als historisch bedingtes und politisch verhandeltes Verhältnis zu begreifen.

Gleichzeitig wird deutlich, dass Souveränität nicht nur Ordnungsfunktion besitzt, sondern auch den Ausschluss, die Gewalt und den Ausnahmezustand beinhaltet – Elemente, die den Bruch innerhalb der Ordnung symbolisieren und legitimieren. Diese Ambivalenz bildet die Grundlage für spätere Dekonstruktionen des souveränen Staates im 20. und 21. Jahrhundert.

3.8.5 Perspektiven auf den Staat als historisches und diskontinuierliches Phänomen

Abschließend lässt sich festhalten, dass das 18. und 19. Jahrhundert den Staatsbegriff vom metaphysischen Ideal hin zu einer historischen, dialektischen Kategorie transformieren. Der Staat erscheint als Produkt und Schauplatz von Machtkämpfen, deren Spannungen zwischen Ordnungssicherung und Bruch, Kontinuität und Revolution den politischen Raum formen.

Diese genealogische Perspektive öffnet den Blick auf den Staat als kontingentes und dynamisches Feld, das sich ständig neu konstituiert und dekonstruiert. Sie bereitet damit den Weg für poststrukturalistische Ansätze, die diese Dynamiken noch weiter entfalten und die traditionelle Souveränitätsidee kritisch hinterfragen.

Perfekt! Hier der Beginn von Kapitel 4 mit der Einleitung:

4. Das 20. Jahrhundert vor dem Poststrukturalismus

Das 20. Jahrhundert stellt eine Phase intensiver theoretischer Auseinandersetzungen mit dem Staatsbegriff dar, die von den dramatischen historischen Ereignissen und tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen geprägt ist. Die Erfahrung von Weltkriegen, totalitären Regimen, demokratischen Umbrüchen und der Herausbildung neuer politischer und sozialer Bewegungen fordert die bisherigen Vorstellungen von Staat, Souveränität und politischer Ordnung grundlegend heraus.

Während die klassische Moderne durch metaphysische und rationalistische Fundierungen des Staates geprägt war, zeichnet sich das 20. Jahrhundert durch eine Zersplitterung und Pluralisierung theoretischer Perspektiven aus. Unterschiedliche Schulen und Denker reflektieren die Krise der politischen Ordnung, den Zerfall traditioneller Gewissheiten und die Frage nach Legitimität und Autorität in einem Zeitalter des radikalen Umbruchs.

Dieses Kapitel gibt einen Überblick über zentrale staatsrechtliche Positionen vor dem Aufkommen des Poststrukturalismus und bereitet den Boden für dessen Kritik und Weiterentwicklung. Dabei werden sowohl konservative, liberale, marxistische als auch kritische und phänomenologische Ansätze berücksichtigt. Ein besonderer Fokus liegt auf der Analyse von Konzepten wie Entscheidung und Ausnahme (Carl Schmitt), Totalitarismustheorie (Hannah Arendt), Rechtspositivismus (Hans Kelsen), Kritischer Theorie (Frankfurt), Existenzialismus sowie Strukturalismus.

Der Abschnitt schließt mit einer systemtheoretischen Perspektive, die den Staat als Kommunikations- und Beobachtungssystem versteht und somit eine Brücke zu poststrukturalistischen Analysen schlägt. Im erweiterten Zwischenfazit wird der Staat als kontingente, durch Widersprüche und Diskontinuitäten geprägte Struktur vor dem Bruch mit der poststrukturalistischen Theorie herausgestellt.

4.1 Carl Schmitt: Entscheidung, Ausnahme, Freund-Feind

Carl Schmitt (1888–1985) ist eine der einflussreichsten und zugleich umstrittensten Figuren der politischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Seine Arbeiten zum Staats- und Souveränitätsbegriff markieren eine kritische Zäsur in der Entwicklung moderner Staatstheorie – sowohl in ihrer Frontstellung gegen den liberalen Rechtsstaat als auch in ihrer konzeptionellen Radikalität. Als genuin „moderne“ Figur agiert Schmitt zugleich in einer Spannung zwischen vormoderner politischer Theologie, moderner Entscheidungstheorie und einem dezidierten Antiliberalismus, der seine Wirkung bis in die postmoderne Theoriegeschichte entfaltet hat – nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Foucault, Agamben oder Derrida.

1. Die Ausnahme als Ort des Ursprungs

Im Zentrum von Schmitts Theorie steht der Begriff der Ausnahme. In seinem berühmten Diktum heißt es:

„Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt, Politische Theologie, 1922).

Die Souveränität ist für Schmitt nicht primär eine juristische oder institutionelle Position, sondern eine Funktion der Entscheidung in der Situation der Normensuspendierung. Der Ausnahmezustand ist dabei nicht das bloße Fehlen von Ordnung, sondern ein Zustand, in dem die rechtliche Ordnung ausgesetzt wird, um sich als existent zu zeigen. Er ist der Ort, an dem das Recht auf sich selbst zurückgeworfen wird – ein Paradox, das Schmitt nicht auflöst, sondern produktiv macht: Die Ordnung konstituiert sich durch ihren Ausnahmezustand.

Diese Konzeption steht genealogisch in einer Linie mit vormodernen Vorstellungen von Herrschaft, in denen die Souveränität in einem überpositiven, nicht einholbaren Akt göttlicher oder naturgegebener Legitimation verankert ist. Bei Schmitt wird dies in säkularisierter Form fortgeschrieben: Die Entscheidung ist nicht rational ableitbar, sie ist nicht das Produkt eines Verfahrens, sondern ein Akt der Setzung – ein Moment des Anfangs, das sich dem juristischen Zugriff entzieht. Damit stellt Schmitt die liberal-rechtliche Idee einer vollständigen Rationalisierbarkeit und Normierung von Herrschaft radikal in Frage.

2. Freund und Feind: Die politische Unterscheidung

In seinem Werk *Der Begriff des Politischen* (1927/1932) führt Schmitt die berühmte These ein, dass das Politische im Kern auf einer Unterscheidung von Freund und Feind beruhe. Diese Unterscheidung sei „existentiell“, nicht moralisch oder ökonomisch motiviert. Politik sei nicht durch Inhalte definiert, sondern durch eine Form der Beziehung: die Möglichkeit eines Konflikts, in dem das eigene Leben dem des Anderen entgegengesetzt wird.

Hier radikalisiert sich die Antithese zum liberalen Verfassungsstaat: Wo dieser auf Konsens, Rationalität und Verfahren setzt, insistiert Schmitt auf Konflikt, Partikularität und Entscheidung. Der Staat wird hier nicht als neutrales Medium, sondern als Ausdruck einer kollektiven Identität gedacht, die sich im Ernstfall – dem Feind – selbst behauptet. Die politische Einheit, die Nation, konstituiert sich in der Unterscheidung von dem, was sie nicht ist.

Diese Konzeption hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis von Staatlichkeit. Staat wird hier nicht als Funktion rechtlicher Institutionen, sondern als Entscheidungskörper verstanden – als Träger eines kollektiven Willens, der sich durch Abgrenzung und Selbstbehauptung konstituiert. Der liberale Universalismus, der Staatlichkeit an abstrakte Rechte und Verfahren koppelt, erscheint aus dieser Perspektive als Entpolitisierung, als Neutralisierung der genuin politischen Dimension.

3. Politische Theologie und Souveränität

Schmitts Begriff der politischen Theologie macht eine genealogische These stark: Die zentralen Kategorien der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. So sei die Souveränität in der Moderne ein säkularisierter Abklatsch der Allmacht Gottes. Auch

der Ausnahmezustand, so Schmitt, ist eine Art Wunder – ein Moment, in dem die Ordnung durch einen außerordentlichen Akt gerettet wird.

Diese Diagnose ist doppelt brisant: Erstens dekonstruiert sie den säkularen Selbstanspruch des modernen Staates; zweitens revitalisiert sie eine Form autoritärer Setzungsgewalt. Im Kern bleibt die politische Ordnung auf ein Moment des Außergesetzlichen angewiesen – einen Gründungsakt, der nicht selbst im Rahmen der Rechtsordnung erklärbar ist.

Hier öffnet sich eine Verbindungslinie zur poststrukturalistischen Kritik: Auch bei Derrida wird das Recht in seiner „ursprünglichen“ Gewalt als aporetisch gedacht – zwischen Setzung und Gerechtigkeit, Gesetz und Ausnahme. Schmitts politische Theologie kann so als unbewusste Vorwegnahme einer Dekonstruktion politischer Ursprünge gelesen werden, auch wenn er selbst diesen Bruch affirmativ im Sinne einer autoritären Entscheidung rekonstruiert.

4. Kritik und Wirkung

Schmitts Theorie wurde im Nationalsozialismus politisch instrumentalisiert – auch durch ihn selbst. Seine Nähe zum NS-Regime, seine antisemitischen Schriften und seine völkisch-nationalistische Ausrichtung machen ihn zu einer problematischen Figur. Dennoch bleibt seine Analyseform wirksam: Der Begriff des Ausnahmezustands wurde unter anderem von Giorgio Agamben (Homo Sacer) und Jacques Derrida dekonstruktiv aufgenommen, Foucault reflektiert Schmitts Machtkonzeption implizit in seinen Überlegungen zu Sicherheit und Regierung.

In genealogischer Perspektive dekonstruiert Schmitt die Vorstellung eines konsensualen, verfahrensbasierten Staates. Er zeigt, dass politische Ordnung nie vollständig rational fundiert ist, sondern auf einem Moment des Bruchs, der Entscheidung und der Setzung beruht. Die Ausnahme wird zur Bedingung der Möglichkeit der Ordnung – eine These, die in der Postmoderne nicht affirmiert, sondern kritisch gewendet wird.

4.2 Totalitarismustheorie: Hannah Arendt und die Krise der Pluralität

Hannah Arendt (1906–1975) steht wie kaum eine andere politische Denkerin für eine Reflexion auf die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, insbesondere auf die totalitären Regime des Nationalsozialismus und Stalinismus. Ihre Totalitarismustheorie, wie sie in ihrem Hauptwerk Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (1951) entfaltet wird, verbindet historische Analyse mit einer politischen Anthropologie, die sich aus ihrer intensiven Auseinandersetzung mit Antike, Moderne und Revolution speist. Zugleich markiert Arendt in der Genealogie des Staatsdenkens einen kritischen Punkt: Sie analysiert den Zerfall der politischen Kategorien der Neuzeit – Freiheit, Pluralität, Urteilskraft – unter den Bedingungen totalitärer Herrschaft und problematisiert so den Zusammenhang von Moderne, Politik und Staatlichkeit auf grundsätzliche Weise.

1. Totalitarismus als neuartige Herrschaftsform

Arendts These lautet, dass der Totalitarismus nicht bloß eine extreme Form der Diktatur sei, sondern eine qualitativ neuartige Struktur politischer Macht. Totalitäre Herrschaft zeichne sich durch die völlige Aufhebung des öffentlichen Raumes, die Zerstörung individueller Spontaneität und die Auflösung traditioneller Institutionen aus. Zentral ist dabei der Einsatz von Ideologie und Terror: Die Ideologie ersetzt pluralistische Wirklichkeit durch eine geschlossene Welterklärung, während der Terror die Kontingenz der Freiheit durch radikale Gewalt ausschaltet.

„Der Totalitarismus strebt danach, den Menschen als Gattungswesen zu beherrschen, nicht als handelndes Subjekt, sondern als bloßen Träger von Prozessen“ (Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 626).

In dieser Analyse spiegelt sich eine fundamentale Krise der modernen Ordnungsvorstellungen: Der Staat, so Arendt, verliert im Totalitarismus seine politische Form und wird zum bloßen Vollzugsorgan ideologisch fundierter Prozesse – sei es der „Rasse“ im Nationalsozialismus oder der „Klasse“ im Stalinismus. Die klassische Idee der Souveränität wird nicht aufgehoben, sondern pervertiert: In der totalen Organisation des Sozialen verliert sich die politische Differenz.

2. Pluralität als Grundlage des Politischen

Im Gegensatz zu Schmitts Freund-Feind-Dualismus denkt Arendt Politik nicht als Entscheidung oder Ausnahme, sondern als Raum der Pluralität, Vielfalt und Handlung. Politik entsteht dort, wo Menschen gemeinsam sprechen, handeln, widersprechen – wo ein Raum des Erscheinens entsteht, in dem Freiheit konkret wird. Dieser Raum ist weder natürlich gegeben noch durch ökonomische oder soziale Notwendigkeiten determinierbar – er ist prekär, stets gefährdet, und gerade deshalb zentral.

„Politisches Leben ist nicht durch das bloße Dasein der Menschen gegeben, sondern entsteht erst dort, wo Menschen sich als Verschiedene einander zeigen“ (Vita activa, 1958).

In genealogischer Perspektive stellt Arendt hier eine Rückbindung an die antike Polis her, jedoch unter den Bedingungen der Moderne. Der moderne Staat, wie er sich seit Hobbes über Sicherheit und Verwaltung konstituiert hat, ist ihr zufolge zunehmend unfähig, Räume der politischen Freiheit zu eröffnen. Gerade in der Tendenz zur Entpolitisierung – etwa durch Technokratie, Bürokratie oder die ideologische Mobilisierung – wird die genuine Idee des Politischen selbst untergraben.

3. Krise der Urteilskraft: Zwischen Moral und Politik

Ein zentrales Moment in Arendts Spätwerk ist die Wiederentdeckung der Urteilskraft als politischer Kategorie – insbesondere in der Auseinandersetzung mit Kant. In der Kritik der Urteilskraft entdeckt sie eine Form des nicht determinierenden, nicht subsumierenden Denkens: ein Denken, das sich in der Perspektivenvielfalt bewegt, das öffentlich ist, das

politisch urteilt ohne Regeln. Dies ist für Arendt nicht bloß moralische Sensibilität, sondern konstitutiv für das politische Gemeinwesen.

Die Urteilskraft ist für Arendt die Voraussetzung für demokratische Praxis. In Zeiten, in denen kollektive Verantwortung durch Ideologie ersetzt wird, geht diese Fähigkeit verloren – wie in der Bürokratie des Eichmann-Prozesses, den Arendt in Eichmann in Jerusalem (1963) analysiert. Der „Banalität des Bösen“ setzt sie eine Theorie der politischen Urteilskraft entgegen: Nur wer sich selbst als Teil eines Plural begreift, kann Verantwortung übernehmen.

4. Der Staat als prekäre politische Form

Arendt entwickelt keine systematische Staatstheorie im engeren Sinne. Doch ihre Überlegungen implizieren eine radikale Neubegründung von Staatlichkeit: nicht als Herrschaftsinstrument, nicht als Verwaltungsapparat, sondern als Institutionalisierung von Freiheit in der Pluralität. Der Staat ist nicht der Träger eines kollektiven Willens, sondern eine fragile Struktur, die Räume der Erscheinung schafft – und jederzeit wieder verlieren kann.

Im Gegensatz zur souveränitätszentrierten Theorie Carl Schmitts steht bei Arendt nicht der Ausnahmezustand, sondern die Dauer der Öffentlichkeit im Zentrum. Ihre genealogische Relektüre des Politischen verweigert sich teleologischen Erzählungen: Weder die Aufklärung noch die Revolution garantieren politische Freiheit – sie muss immer neu errungen werden, in Auseinandersetzung mit Macht, Bürokratie, Ideologie und Gewalt.

4.3 Der Rechtspositivismus: Hans Kelsen und die Reinform der Ordnung

Hans Kelsen (1881–1973) ist der zentrale Vertreter des Rechtspositivismus im 20. Jahrhundert und Begründer der sogenannten Reinen Rechtslehre. Sein Werk markiert in der Genealogie des Staatsdenkens einen entscheidenden Übergang: von der metaphysisch unterfütterten Staatstheorie zur normativ formalen Konstruktion von Recht und Staat als eigenlogische Systeme. In einer Zeit, in der die traditionellen Begründungen von Souveränität, Naturrecht und politischer Gemeinschaft brüchig werden, entwirft Kelsen ein Konzept des Staates, das bewusst auf transzendente oder politische Letztbegründungen verzichtet.

1. Der Staat als Ordnung, nicht als Substanz

Im Zentrum von Kelsens Theorie steht die radikale Trennung von Sein und Sollen, von Faktizität und Normativität. Der Staat ist für ihn nicht primär ein empirisches Phänomen oder eine soziale Realität, sondern eine normativ gedachte Rechtsordnung:

„Der Staat ist identisch mit der Rechtsordnung, die seine Existenz begründet.“ (Kelsen, Reine Rechtslehre, 1934)

Diese Reduktion des Staates auf ein System von Normen vollzieht sich in bewusster Abgrenzung zu organischen oder personalen Staatstheorien, etwa bei Hegel oder Schmitt. Für Kelsen gibt es keine metaphysische Substanz des Staates, kein kollektives Subjekt, keine geschichtliche Mission. Der Staat ist „reine Form“ – seine Existenz besteht in der Hierarchie rechtlicher Normen, die durch das Grundnormmodell zusammengehalten wird.

2. Die Grundnorm und die Autonomie der Normativität

Kelsens berühmtes Konzept der „Grundnorm“ (Grundnorm) ist kein faktischer Ursprung, sondern ein logisch notwendiger Ausgangspunkt der Rechtsordnung. Es handelt sich um ein transzendental-logisches Konstrukt, das die Geltung des gesamten Systems ermöglicht. Indem man die Verfassung als geltend annimmt, lassen sich alle abgeleiteten Normen legitimieren. Dadurch entzieht sich Kelsens Theorie sowohl einem voluntaristischen Souveränitätsdenken als auch einem naturalistischen Rechtsverständnis.

Genealogisch gelesen bedeutet dies eine radikale Wendung: Während frühere Staatstheorien (von Hobbes bis Hegel) den Staat als Ausdruck eines Willens, einer Vernunft oder eines Volksgeistes auffassten, löst Kelsen den Staat vollständig in Normativität auf. Die politische Ordnung wird damit entpolitisiert – sie ist nicht mehr Kampfplatz von Interessen oder Ausdruck kollektiver Identitäten, sondern ein formal logisches System von Geltungszusammenhängen.

3. Antipolitik oder neutralisierte Politik?

Kelsens Anspruch auf politische Neutralität – sichtbar in seiner Verteidigung des demokratischen Rechtsstaats gegen autoritäre oder völkische Ideologien – ist genuin modern. Seine Theorie ist ein Versuch, die normative Grundlage des Staates gegenüber irrationalen, identitären oder metaphysischen Übergriffen zu sichern. Doch gerade darin liegt auch eine Ambivalenz: Die Ausblendung politischer Macht, die Reduktion von Konflikt auf Normkollision, kann als depolisierender Gestus gelesen werden.

In der genealogischen Perspektive lässt sich Kelsens Werk als letzter Versuch interpretieren, das Moderne Projekt normativer Vernunft gegen die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu immunisieren. Der Preis dafür ist jedoch hoch: Politik erscheint als Anwendung, nicht als Austragung von Konflikten; Recht als Technik, nicht als Ausdruck gemeinschaftlicher Selbstverständigung.

4. Kritik und Aktualität

Kritiker wie Carl Schmitt werfen Kelsen vor, das Politische durch juristische Abstraktion zu neutralisieren. In der berühmten Kontroverse der 1920er Jahre zwischen Kelsen und Schmitt steht der Streit um die Verfassung im Zentrum: Während Kelsen die Verfassung als normatives Fundament der Rechtsordnung betrachtet, begreift Schmitt sie als Ausdruck konkreter politischer Einheit und Entscheidungsmacht.

Doch auch aus heutiger Perspektive bleibt Kelsens Theorie bedeutsam – etwa für die Abwehr autoritärer Rechtsinterpretationen oder für die Stabilisierung von Verfassungsstaatlichkeit in der globalen Krise. Die Idee, dass Legitimität aus normativer Konsistenz und nicht aus substanziellem Gehalt erwächst, hat insbesondere im Kontext liberaler Demokratien paradigmatische Wirkung entfaltet.

Zugleich offenbart sich in der Reinen Rechtslehre aber auch ein blinder Fleck: die Ausblendung von Macht, Sprache, Körper und Subjektivität – jene Dimensionen, die die poststrukturalistische Staatstheorie in den Vordergrund rückt. Insofern stellt Kelsens Werk nicht das Ende, sondern den neuralgischen Übergangspunkt in einer genealogischen Linie dar: Von der ordnungsbasierten zur differenzbasierten Theorie des Politischen.

4.4 Kritische Theorie: Vernunft als Herrschaft und Aufklärung als Dialektik

Mit der Entstehung der Kritischen Theorie in den 1930er Jahren vollzieht sich ein fundamentaler Wandel im Denken über Staat, Recht und Gesellschaft. Anstatt normative Modelle politischer Ordnung zu entwickeln oder bestehende Institutionen funktional zu analysieren, richtet sich der Blick der Frankfurter Schule auf die tiefenstrukturellen Mechanismen gesellschaftlicher Herrschaft. Der Staat wird nicht mehr als Ausdruck einer legitimierten Souveränität oder als Garant rationaler Ordnung verstanden, sondern als Teil eines umfassenderen Systems instrumenteller Vernunft und sozialer Kontrolle. In den Arbeiten von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno entfaltet sich eine politische Philosophie, die im Geist der Aufklärung selbst den Keim einer neuen, umfassenden Form von Herrschaft erkennt.

Aufklärung als Mythos: Die Dialektik der Aufklärung

Die zentrale These der Dialektik der Aufklärung (1944/47) ist ebenso provokant wie paradigmatisch: Die Aufklärung, ursprünglich angetreten zur Befreiung des Menschen von Angst, Aberglauben und Fremdherrschaft, schlägt in ihr Gegenteil um. Sie wird zum Prinzip totaler Verfügbarmachung, zur Logik der Beherrschung von Natur, Gesellschaft und letztlich des Menschen selbst. Der moderne Staat, einst gedacht als Ort vernünftiger Selbstgesetzgebung, erscheint nun als Vollstrecker einer rationalisierten Welt, in der Differenz und Widerstand systematisch neutralisiert werden.

„Aufklärung ist totalitär, wenn sie sich nicht besinnt.“ (Horkheimer/Adorno)

Diese Totalisierung des Rationalitätsprinzips zeigt sich besonders deutlich in den politischen Strukturen des 20. Jahrhunderts – im technokratischen Verwaltungsstaat ebenso wie im autoritären Regime. Die nationale Bürokratie, die industrielle Kriegsführung, die moderne

Massenüberwachung: Sie alle beruhen nicht auf archaischer Gewalt, sondern auf kalkulierender Rationalität. Der Staat wird damit nicht zum Gegenmodell der Gewalt, sondern zu ihrer technologisch perfektionierten Form.

Der Staat als Agent instrumenteller Vernunft

Der Begriff der „instrumentellen Vernunft“ ist dabei zentral. Was als Fortschritt der Vernunft erscheint – Effizienz, Planbarkeit, Berechenbarkeit – entpuppt sich als neue Form der Unterwerfung. Der Staat steht nicht außerhalb dieser Entwicklung, sondern verkörpert sie: In seinem Streben nach Ordnung, Sicherheit und Effizienz verdrängt er politische Subjektivität, unterwirft soziale Prozesse dem Kalkül und standardisiert das Verhältnis von Regierenden und Regierten. Der Staat wird so zum Administrator des Immergleichen – zur technokratischen Maschine, in der der Einzelne als Bürger, als Wähler, als Steuerzahler nur noch funktional vorkommt.

Die kritische Theorie erkennt darin keine bloße Fehlentwicklung, sondern die logische Konsequenz einer bestimmten historischen Konstellation: Der Staat ist nicht das Subjekt der Emanzipation, sondern deren Negation im Namen der Rationalisierung.

Adornos negative Dialektik: Kritik ohne Grundlage

Theodor W. Adorno verschärft diese Kritik in seiner Negativen Dialektik (1966). Der Staat ist hier nicht bloß ein Herrschaftsinstrument, sondern ein epistemisches Problem. Er steht für die identifizierende Gewalt des Denkens – für die Tendenz, das Besondere im Allgemeinen aufzulösen, Differenz in Struktur zu bannen. Der moderne Rechtsstaat – mit seiner Tendenz zur Normierung, Standardisierung, Subsumption – erscheint als Ausdruck eben jener Logik, die das Nichtidentische verleugnet.

„Das Ganze ist das Unwahre.“ (Adorno)

Diese radikale Skepsis gegenüber Totalität zielt auch auf die politische Theorie selbst. Es gibt für Adorno keine letzte Fundierung politischer Ordnung – keine ursprüngliche Gerechtigkeit, kein wahres Gemeinwohl, keine universelle Vernunft. Jede Konzeption des Staates, die sich auf ein teleologisches Prinzip oder eine anthropologische Konstante beruft, reproduziert letztlich die Gewalt, die sie zu überwinden vorgibt.

Aus genealogischer Perspektive bedeutet dies: Der moderne Staat ist weniger Antwort auf Gewalt als vielmehr selbst ein spezifisches Regime der Gewalt – eine Gewalt der Reduktion, der Struktur, der Ordnung. Adornos Denken steht hier in Nähe zu Nietzsche und Foucault: Der Staat als Ausdruck einer historischen Konstellation, die unter dem Zeichen von Vernunft und Fortschritt neue Subjektivierungsformen und Herrschaftsmechanismen produziert.

Kritik als Praxis: Zwischen Theoriedistanz und politischem Impuls

Zugleich bleibt das Denken der Kritischen Theorie einem politischen Impuls verpflichtet – einer Negation, die sich nicht mit Zynismus oder Nihilismus begnügt. Ihre Kritik ist keine bloße Beschreibung, sondern eine „bestimmte Negation“, die das Bestehende im Namen

des Möglichen unterbricht. Auch wenn die Utopie in der Dialektik der Aufklärung zunehmend verstummt, bleibt die Frage nach einer anderen Form des Zusammenlebens virulent.

Die Staatskritik der Frankfurter Schule ist somit doppelbödig: Einerseits radikal destruktiv gegenüber allen affirmativen Begriffen von Ordnung, Souveränität, Subjektivität; andererseits getragen von der Hoffnung auf ein Noch-nicht, das sich im Negativen andeutet. Die politische Ordnung der Moderne wird kritisiert, nicht um sie zu verbessern, sondern um sie in ihrem historischen und epistemischen Kontext sichtbar zu machen – als Form, die zugleich Wirklichkeit und Blockade der Emanzipation ist.

Genealogischer Horizont: Der Staat als Verdichtung einer historischen Rationalität

Genealogisch lässt sich die Kritische Theorie als radikale Form der Aufklärung im Zeitalter der Entzauberung lesen – als Versuch, die dunklen Seiten der Vernunft selbst aufzuklären. Sie dekonstruiert die Begriffe, auf denen der moderne Staat ruht: Recht, Vernunft, Öffentlichkeit, Subjekt. Dabei nähert sie sich einer postfundamentalistischen Position an, ohne jedoch deren Begriffsradikalität zu übernehmen. Während Foucault Macht als produktive Kraft und Subjektivierung begreift, bleibt bei Adorno und Horkheimer der Gedanke der Entfremdung zentral – ein Residuum dialektischen Denkens, das den Staat nicht bloß als Effekt, sondern als negativen Ausdruck eines verlorenen Ganzen betrachtet.

Diese Perspektive eröffnet einen kritischen Zwischenraum: Der Staat erscheint nicht mehr als metaphysisch fundiertes Subjekt noch als bloßes Werkzeug herrschender Klassen, sondern als historisch entstandene, kontingente Verdichtung gesellschaftlicher Rationalitätsformen – einer Rationalität, die sich selbst zu kritisieren vermag, aber sich dabei zugleich ihrer Grundlagen entzieht.

4.5 Existenzialismus und politische Subjektivität: Heidegger, Sartre, Arendt

Im Kontext des 20. Jahrhunderts rückt mit dem Existenzialismus eine Denkrichtung ins Zentrum politischer Theorie, die den Staat nicht vorrangig als institutionelle oder rechtliche Ordnung analysiert, sondern als Horizont menschlicher Freiheit, Entscheidung und Weltbezug. Existenzialistische Philosophie begreift das Politische nicht als System, sondern als Ausdruck existenzieller Grundsituationen: Angst, Verantwortung, Handeln, Freiheit. Mit Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Hannah Arendt rückt das Subjekt – nicht als juristische Person, sondern als konkretes, existierendes Selbst – in den Fokus politischer Reflexion. In der genealogischen Perspektive bedeutet dies eine Verschiebung: Der Staat erscheint nicht mehr primär als Träger von Ordnung, sondern als Bedingung (oder Verhinderung) von authentischem Dasein und politischer Handlungsmacht.

Heidegger: Sein, Welt und das Unpolitische

Martin Heidegger selbst hat sich nur punktuell zur Frage des Staates geäußert, und sein politisches Engagement in der frühen NS-Zeit wirft einen problematischen Schatten auf sein Denken. Dennoch ist sein Begriff des Daseins – als existenzielles In-der-Welt-Sein – für die politische Philosophie von tiefgreifender Bedeutung. Das Dasein ist geworfen, endliches Sein, bestimmt durch Sorge, Angst und die Möglichkeit des authentischen Seins-zum-Tode. Politik im klassischen Sinne – als Verwaltung, Gesetzgebung, institutionelle Ordnung – spielt in dieser existenzialontologischen Konzeption keine zentrale Rolle. Und doch ergibt sich implizit eine politische Dimension: Die Welt, in der das Dasein sich versteht, ist immer schon gemeinsam, mit Anderen geteilt, strukturiert durch „das Man“ – die anonyme Ordnung des Sozialen.

Hier liegt eine doppelte Spannung: Einerseits impliziert Heideggers Denken eine radikale Individualisierung politischer Verantwortung – das authentische Sein erfordert den Bruch mit der Masse, mit Konvention, mit dem „man sagt“. Andererseits bleibt es auffällig unkonkret, wie sich diese Individualisierung im politischen Raum artikuliert. Der Staat, als Raum der Öffentlichkeit und Entscheidung, bleibt in Heideggers Werk unterbelichtet oder wird – gerade in seiner technischen Rationalität – als Bedrohung des Seins erfahren.

Genealogisch gesehen öffnet Heidegger damit eine kritische Linie, die sich nicht auf Recht, Institution oder Souveränität stützt, sondern auf die Fragilität des menschlichen Existierens – eine Linie, die später von Arendt und poststrukturalistischen Denker:innen weitergeführt wird.

Sartre: Freiheit, Verantwortung und die politische Wahl

Jean-Paul Sartre radikalisiert die existenzielle Perspektive in politischer Hinsicht. Für Sartre ist der Mensch „zur Freiheit verurteilt“ – das heißt: Es gibt keine transzendente Ordnung, kein göttliches oder natürliches Gesetz, auf das sich politische Praxis berufen könnte. Der Staat ist keine metaphysische Notwendigkeit, sondern Resultat menschlicher Entscheidung. Und jede Entscheidung – auch die, nicht zu handeln – ist eine politische Positionierung.

In *Das Sein und das Nichts* (1943) entwickelt Sartre die Grundstruktur dieser Philosophie der Freiheit: Der Mensch ist nicht, was er ist, sondern was er tut. Subjektivität ist Praxis, Projekt, Transzendenz. Der Staat erscheint in dieser Perspektive ambivalent: Einerseits als Objektivierung menschlicher Praxis – als verfestigte Geschichte kollektiver Wahlakte –, andererseits als Verdinglichung, die Freiheit erstickt. Besonders in Sartres späteren Schriften zur Marxismus- und Kolonialismuskritik wird der Staat zum Ort institutionalisierter Gewalt, zur Maske einer Klasse, zur „Organisation der Passivität“ (so in Kritik der dialektischen Vernunft).

Gleichzeitig bleibt bei Sartre der utopische Impuls lebendig: Der Staat kann – als Resultat solidarischer Praxis – auch anders gedacht werden: als Produkt einer wahren, auf Freiheit und Gleichheit gerichteten Kollektivität. Subjektivität und Geschichte sind dabei untrennbar verknüpft: Die Frage des Staates ist immer auch die Frage nach dem Anderen – nach Verantwortung, Konflikt und Versöhnung.

Arendt: Handeln, Pluralität, Öffentlichkeit

Hannah Arendt verbindet die existenzialistische Fragestellung mit einer dezidiert politischen Perspektive. In *Vita activa* (1958) entwickelt sie eine Theorie des Politischen, die sich gegen alle technokratischen, verwaltungstheoretischen oder rein rechtlichen Staatsbegriffe richtet. Politik beginnt für Arendt dort, wo Menschen in Erscheinung treten, handeln, sprechen – in einem Raum der Pluralität, in dem Freiheit als Initiative erfahren wird.

Im Unterschied zu Heidegger und Sartre betont Arendt nicht das isolierte Subjekt, sondern das Zwischen – die Welt als Raum des Gemeinsamen. Der Staat ist in dieser Konzeption nicht primär Institution, sondern Raum der Erscheinung, Ermöglichungsbedingung für Handlung und Erinnerung. Wo dieser Raum zerstört wird – etwa im Totalitarismus –, geht nicht nur Freiheit verloren, sondern auch die Möglichkeit, Geschichte zu machen. Arendt analysiert in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) den modernen Staat als Ort, an dem die Trennung von Öffentlichem und Privatem zusammenbricht, das Politische entleert wird und das Subjekt in der Masse verschwindet.

Gleichzeitig bleibt bei ihr ein positiver Begriff des Politischen erhalten: Handeln als Offenheit, als Unverfügbarkeit, als Möglichkeit, Neues zu beginnen. Der Staat, so gedacht, ist kein bloßes Ordnungssystem, sondern konstitutiv auf Pluralität angewiesen – auf die Fähigkeit, mit Anderen zu leben, ohne sie zu vereinnahmen. Diese Perspektive wirkt stark auf poststrukturalistisches Denken und stellt eine Brücke zwischen klassischer Existenzphilosophie und späterer Macht- und Subjekttheorie dar.

Genealogische Perspektive: Subjektivität als Bruch im Staatsdiskurs

Aus genealogischer Sicht bringt der Existenzialismus eine tiefgreifende Verschiebung im Staatsdenken mit sich: Der Staat erscheint nicht mehr als unhintergehbare Struktur oder rationales Produkt, sondern als prekärer, historisch kontingenter Ausdruck subjektiver Praxis. Freiheit – nicht Ordnung – wird zum Ausgangspunkt politischer Theorie. Doch diese Freiheit ist nie abstrakt: Sie ist verwickelt in soziale Strukturen, in Geschichte, in die Materialität der Welt. Heidegger, Sartre und Arendt eröffnen eine politische Anthropologie, in der die Frage nach dem Staat neu gestellt wird – jenseits von Souveränität, jenseits von Legitimität, jenseits von System.

Diese Wendung zur Subjektivität ist ambivalent: Sie ermöglicht neue Formen politischer Kritik und Handlungsfähigkeit, aber sie steht auch unter dem Verdacht, strukturelle Gewalt zu individualisieren, das Politische zu entpolitisieren. Doch gerade diese Spannung macht ihre bleibende Bedeutung für eine kritische Theorie des Staates aus – als ein Denken in der Lücke zwischen Ordnung und Entscheidung, zwischen Struktur und Handlung, zwischen Staat und Welt.

4.6 Strukturalismus: Sprache, Struktur und Ideologie

Der Strukturalismus, der in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Frankreich und darüber hinaus prägend wurde, bringt eine neue Dimension in das Verständnis politischer Ordnungen und des Staates ein. Im Zentrum steht die Analyse von Strukturen, die Sprache, Kultur und Gesellschaft formen, und die Frage, wie diese Strukturen Machtverhältnisse reproduzieren und verschleiern.

Grundzüge des Strukturalismus

Strukturalismus entstand als Antwort auf klassische Ansätze, die Individuen oder politische Institutionen in den Mittelpunkt stellten. Stattdessen richtet sich das Augenmerk auf die zugrundeliegenden Systeme und Codes, die Sinn und Ordnung produzieren. Die berühmte Maxime des Strukturalismus – dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile – verweist auf die Bedeutung von relationalen Strukturen, die Bedeutung und Identität konstituieren.

Ein zentraler Ausgangspunkt ist die Sprachwissenschaft Ferdinand de Saussures, der Sprache als System von Differenzen beschrieb: Bedeutung entsteht nicht durch positive Zuweisung, sondern durch Abgrenzung von anderem. Diese semiotische Perspektive wurde auf soziale und politische Ordnungen übertragen, wo Diskurse als strukturelle Systeme verstanden werden, die die Wahrnehmung der Realität prägen und Macht stabilisieren.

Strukturalismus und Ideologiekritik

Der Strukturalismus eröffnet eine neue Form der Ideologiekritik: Statt Ideologie als falsches Bewusstsein eines Individuums zu begreifen, wird sie als strukturierte Praxis und System von Bedeutungen verstanden, die gesellschaftliche Verhältnisse naturalisieren. Claude Lévi-Strauss analysierte in seinen anthropologischen Studien die „Mythen“ als Strukturen, die gesellschaftliche Gegensätze und Spannungen ordnen. Auch Louis Althusser griff den Begriff der „ideologischen Staatsapparate“ auf, um zu zeigen, wie Ideologie durch Institutionen und Diskurse gesellschaftliche Macht reproduziert.

Auf diese Weise wird der Staat nicht mehr nur als Institution mit Herrschaftsmonopol verstanden, sondern als Netzwerk aus Diskursen und Praktiken, die soziale Ordnung herstellen. Die Macht ist diffundiert, nicht konzentriert – sie ist „immanent“ in den Strukturen, die unser Denken und Handeln prägen.

Kritik und Grenzen des Strukturalismus im Staatsdenken

Trotz dieser innovativen Perspektiven ist der Strukturalismus auch kritisiert worden: Ihm wird vorgeworfen, die Rolle des Subjekts und der politischen Praxis zu marginalisieren, den Wandel und die Konflikte in starren Strukturen zu versteifen. Politische Handlungsmacht und Widerstand erscheinen schwer fassbar, da der Fokus auf den „systemischen“ Bedingungen liegt.

Nichtsdestoweniger war der Strukturalismus eine wichtige Etappe in der genealogischen Entwicklung des Staatsbegriffs: Er verschob den Blick weg von souveränen Akteuren hin zu den verborgenen, oft unsichtbaren Mechanismen, die politische Realität konstituieren. Dies

öffnete den Weg für poststrukturalistische Theorien, die diese Strukturen als fluid, kontingent und dekonstruktiv angelegt verstehen.

Genealogische Einordnung

In der genealogischen Lesart des Staates als historisch kontingentes, diskursives und machtvoll konstruiertes Gebilde stellt der Strukturalismus eine Schlüsselstufe dar. Er veranlasst, den Staat nicht mehr als monolithische Einheit oder rein juristisch-organisatorisches Gebilde zu sehen, sondern als dynamisches Netzwerk von Zeichen, Praktiken und Herrschaftsmechanismen.

Diese Einsicht bereitet den Boden für die spätere Dekonstruktion der Grundbegriffe von Staat, Souveränität und Subjekt im poststrukturalistischen Denken, das die Kontingenz und Brüche dieser Ordnungen betont.

4.7 Zwischenfazit: Der Zerfall der Fundamente – Eine genealogische Perspektive

Das 20. Jahrhundert vor dem Aufkommen poststrukturalistischer Staatstheorien markiert eine Phase tiefgreifender Umbrüche und Erschütterungen der traditionellen politischen und theoretischen Fundamente. Die bis dahin dominante Vorstellung eines kohärenten, souveränen Staates als metaphysisch begründete Ordnung gerät unter Druck. Ein genealogischer Blick auf diese Entwicklung zeigt, wie die vermeintlich festen Grundpfeiler der Staatslehre schrittweise dekonstruiert, zerlegt und neu konfiguriert wurden – nicht durch einen abrupten Bruch, sondern als komplexe Folge historischer Ereignisse, theoretischer Kontroversen und gesellschaftlicher Transformationen.

Die genealogische Spur der Souveränität

Die klassische Idee der Souveränität, begründet in der Neuzeit etwa durch Hobbes, Locke oder Rousseau, beruht auf der Annahme eines Ursprungspunktes – sei es der Vertrag, die göttliche Ordnung oder die Vernunft – von dem aus Staat und Herrschaft als legitim und unverrückbar gelten. Carl Schmitts Konzept des Souveräns als Entscheider in der Ausnahme unterstreicht diese Idee eines letzten, unbedingten Ursprungs, an dem politische Ordnung festgemacht wird. Zugleich enthüllt Schmitt jedoch auch die brüchige Seite dieses Mythos: Die Entscheidung über den Ausnahmezustand legt offen, dass die souveräne Ordnung stets auf einem Ereignis basiert, das sich der regulären Rechtsordnung entzieht.

Genealogisch betrachtet ist diese Idee kein natürlicher, zeitloser Wahrheitskern, sondern ein historisch bedingtes Konstrukt, das in der Moderne entstand, um politische Macht zu legitimieren und zu stabilisieren. Die zunehmende Kritik am autoritären Staat im 20.

Jahrhundert zeigt, wie diese Konstruktion einer souveränen Macht durch demokratische, totalitarismuskritische und kritische Theorien herausgefordert wird.

Totalitarismustheorie: Krise der politischen Ordnung

Hannah Arendts Analyse der totalitären Herrschaft als Zerstörung der politischen Pluralität verdeutlicht den Zerfall der bisherigen politischen Grundlagen. Der Staat, der als pluralistisches Gemeinwesen auf die Anerkennung und Differenz von Individuen und Gruppen angewiesen ist, zerfällt in eine Gleichschaltung unter totaler Herrschaft, die Freiheit und politische Öffentlichkeit zerstört. Die genealogische Analyse macht hier sichtbar, wie moderne politische Ordnungen unter den Bedingungen von Massenmobilisierung und Ideologisierung zerfallen können und wie fragile die Errungenschaften der politischen Aufklärung sind.

Rechtspositivismus: Ordnung ohne Herkunft

Hans Kelsens Versuch, den Staat rein formal und positivistisch zu fassen, markiert eine Entwurzelung der politischen Ordnung von metaphysischen oder moralischen Fundamenten. Der Staat wird als normatives System beschrieben, dessen Legitimität ausschließlich aus sich selbst erwächst. Genealogisch zeigt sich hier die Abkehr von älteren Fundierungen (Naturrecht, göttliches Recht) und die Verlagerung auf eine selbstreferentielle Rechtsordnung. Dies bewahrt zwar eine gewisse Stabilität, verdeckt aber zugleich die Kontingenz und Machtverhältnisse, die die Ordnung tatsächlich prägen.

Kritische Theorie: Dialektik von Vernunft und Herrschaft

Die Frankfurter Schule, insbesondere Adorno und Horkheimer, eröffnet eine kritische Genealogie der Moderne, in der Aufklärung und Rationalität zugleich emanzipatorisch und repressiv wirken. Die Vernunft, die in der klassischen Staatstheorie als Fundament und Maßstab gilt, wird hier als Instrument herrschaftlicher Kontrollmechanismen entlarvt. Der Zerfall der Fundamente zeigt sich in der Dialektik von Fortschritt und Herrschaft, die das politische Denken des 20. Jahrhunderts durchzieht.

Existenzialismus und politische Subjektivität

Die Philosophen des Existenzialismus wie Heidegger, Sartre und Arendt bringen eine neue Dimension in die genealogische Analyse ein, indem sie den Fokus auf das politische Subjekt und die existenzielle Entscheidung legen. Der Staat wird hier nicht mehr nur als objektive Ordnung verstanden, sondern als Ort und Produkt menschlicher Freiheit und Verantwortung – allerdings unter Bedingungen von Unsicherheit, Gewalt und Absurdität.

Strukturalismus: Sprache und Macht als Ordnungsprinzipien

Der strukturalistische Ansatz markiert eine weitere genealogische Verschiebung: Politische Ordnung erscheint als Produkt von sprachlichen und kulturellen Strukturen, die Macht und Ideologie reproduzieren. Dies bedeutet eine Verschiebung weg von der metaphysischen Fundierung hin zu einem Analysemodell, das die Bedingungen der Möglichkeit von politischer Ordnung historisch und kontingent bestimmt.

Fazit der genealogischen Perspektive

Die politischen und theoretischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts vor dem Poststrukturalismus sind genealogisch als eine Kette von Kontingenzen, Bruchlinien und Umdeutungen zu verstehen. Der „Zerfall der Fundamente“ bedeutet nicht ein einfaches Verschwinden von Ordnung, sondern eine tiefgreifende Umstrukturierung der Vorstellungen von Staat, Macht und Legitimität. Die großen Metaerzählungen von Souveränität, Recht und Vernunft werden historisch dekonstruiert, ihre Herkunft und Bedingtheit offenbart. Diese Dekonstruktion schafft zugleich den Raum für neue politische Denk- und Handlungsformen, wie sie der Poststrukturalismus ab den 1960er Jahren formuliert.

4.8 Systemtheorie: Luhmanns Staat als Kommunikationssystem

Niklas Luhmanns Systemtheorie stellt einen paradigmatischen Bruch im staatswissenschaftlichen Denken des 20. Jahrhunderts dar. Aufbauend auf einer allgemeinen Theorie sozialer Systeme entwickelt Luhmann eine spezifische Analyse des Staates als ein autopoietisches Kommunikationssystem, das sich durch operative Geschlossenheit und strukturelle Kopplung von seiner Umwelt abgrenzt.

Der Staat als soziales System

Im Unterschied zu klassischen Ansätzen, die den Staat als Institution, Organisation oder Personifikation der Souveränität verstehen, betrachtet Luhmann den Staat als funktional differenziertes Subsystem der Gesellschaft, dessen spezifische Funktion die Herstellung und Durchsetzung von Recht ist. Dieses Rechtssystem ist dabei kein Instrument eines Trägers von Macht, sondern ein selbstreferentielles System, das seine Elemente – Rechtsnormen, Entscheidungen, Verfahren – durch kommunikative Operationen reproduziert.

Autopoiesis und operative Geschlossenheit

Das Konzept der Autopoiesis – ursprünglich aus der Biologie übernommen – bezeichnet die Fähigkeit eines Systems, sich durch eigene Operationen selbst zu erhalten und zu reproduzieren. Für den Staat bedeutet dies, dass politische Kommunikation vor allem durch rechtliche Kommunikationsprozesse strukturiert wird, die sich selbst referenzieren und gegenüber der Umwelt abgrenzen. Der Staat operiert also nicht durch unmittelbare Machttakte oder souveräne Entscheidungen, sondern durch die Reproduktion von Rechtskommunikation, die Grenzen und Regeln setzt.

Strukturelle Kopplungen und Umweltbezüge

Obwohl operativ geschlossen, ist der Staat systemisch nicht isoliert. Er ist strukturell gekoppelt mit anderen sozialen Systemen wie der Wirtschaft, Wissenschaft oder Politik. Diese Kopplungen ermöglichen es dem Staat, auf Umweltreize zu reagieren, ohne seine operative Geschlossenheit aufzugeben. Die politische Steuerung erfolgt also indirekt durch kommunikative Vermittlungen und nicht durch einen souveränen, zentralen Entscheidungsträger.

Folgen für den Staatsbegriff

Luhmanns Ansatz führt zu einer radikalen Relativierung des klassischen souveränen Staatsbegriffs. Souveränität wird nicht mehr als Machtinhaber oder Ursprung der politischen Ordnung verstanden, sondern als Funktion der kommunikativen Selbstreproduktion des Systems. Dies impliziert eine Kontingenz des Staates, dessen Existenz und Legitimität sich nicht auf eine metaphysische oder rechtliche Urquelle zurückführen lässt.

Kritik und Rezeption

Kritiker werfen Luhmann vor, durch seine konsequente Systemorientierung die soziale Praxis und die Machtverhältnisse im Staat zu vernachlässigen und eine zu abstrakte, distanzierte Perspektive einzunehmen. Dennoch eröffnet sein Modell wertvolle Einsichten für das Verständnis moderner, komplexer Gesellschaften und ihrer politischen Ordnungen – insbesondere im Hinblick auf die Pluralität von Ordnungslogiken und die Entpersonalisierung von Macht.

Zusammenfassung

Die systemtheoretische Perspektive markiert im 20. Jahrhundert eine theoretische Innovationslinie, die den Staat als komplexes, selbstreferentielles Kommunikationssystem begreift. Diese Sichtweise stellt eine wichtige Brücke zum poststrukturalistischen Denken dar, das ebenso den Staat als Kontingenz und Effekt diskursiver Praktiken analysiert, wenn auch mit unterschiedlicher methodischer und normativer Ausrichtung.

4.9 Erweiterter Zwischenfazit: Der Staat als kontingente Struktur vor dem Bruch

Das 20. Jahrhundert vor dem Einsetzen des poststrukturalistischen Denkens ist geprägt von tiefgreifenden Krisen, Umbrüchen und theoretischen Neuorientierungen im Staatsverständnis. Die zuvor vorherrschenden metaphysischen und rationalistischen

Fundierungen des Staates geraten in den Hintergrund, während neue Perspektiven den Staat als komplexe, kontingente und vielfach brüchige Ordnung beschreiben.

1. Zerfall klassischer Fundamente

Die Theorien Carl Schmitts, die Totalitarismustheorien Hannah Arendts, der Rechtspositivismus Hans Kelsens und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule zeigen gemeinsam, wie der moderne Staat mit den Herausforderungen von Ausnahmezuständen, Herrschaftskrisen und der Dialektik von Aufklärung und Herrschaft ringt. Die klassische Vorstellung eines souveränen, einheitlichen Staates wird zunehmend problematisch. Gleichzeitig tritt eine wachsende Sensibilität für die Pluralität gesellschaftlicher Ordnungen und die Unbestimmtheit politischer Machtverhältnisse hervor.

2. Subjekt und Struktur: Verschiebungen im politischen Denken

Philosophen wie Heidegger, Sartre und Arendt führen das Problem der politischen Subjektivität und Freiheit in eine existenzialistische und phänomenologische Dimension. Diese Perspektiven legen den Fokus auf die Freiheit des Einzelnen in der Welt, die Zerbrechlichkeit der politischen Existenz und die Verantwortung in der politischen Handlung. Parallel dazu gewinnt der Strukturalismus an Bedeutung, der den Staat als Ergebnis von sprachlichen und ideologischen Strukturen interpretiert und so die Macht der Zeichen und Diskurse betont.

3. Systemtheorie als Schlüssel zur modernen Komplexität

Luhmanns Systemtheorie bündelt diese Entwicklungen und stellt den Staat als selbstreferenzielles Kommunikationssystem dar, das nicht auf einen souveränen Willen oder Ursprung zurückgeführt werden kann. Seine Theorie illustriert die zunehmende Kontingenz und Komplexität moderner politischer Ordnungen und bereitet so die theoretische Grundlage für poststrukturalistische Analysen, die diese Kontingenz und Bruchstellen noch weiter ausloten.

4. Vorbereitung auf den Bruch: Kontingenz, Pluralität und Dekonstruktion

Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen, teils konkurrierenden Ansätze wird deutlich, dass der Staat weder ein notwendiges Naturwesen noch ein unverrückbares Zentrum politischer Macht darstellt. Vielmehr wird er als historisch kontingente, vielfach fragmentierte Struktur sichtbar, die im 20. Jahrhundert an ihre Grenzen stößt. Dies ebnet den Weg für die poststrukturalistische Perspektive, die den Staat nicht als gegebene Einheit, sondern als Effekt von Machtverhältnissen, Diskursen und Differenzen versteht.

Kapitel 5

Poststrukturalismus als politische Theorie – Macht, Subjekt und Differenz

Einleitung

Mit dem Übergang zur poststrukturalistischen Theorie beginnt eine tiefgreifende Transformation des politischen Denkens. Der Staat, wie er sich in der abendländischen Tradition konstituiert hatte – als Träger von Souveränität, als Subjekt der Geschichte, als Garant von Ordnung – gerät in einen Prozess radikaler Dezentrierung. Was in den philosophischen Diskursen des 20. Jahrhunderts vorbereitet wurde – etwa durch Nietzsche, Heidegger, die Kritische Theorie oder die Systemtheorie – erfährt im poststrukturalistischen Denken seine systematische Entfaltung: Die Idee des Staates wird aufgelöst in ein Netz von Diskursen, Praktiken, Körpern, Institutionen, Sprachen und Begehren.

Die poststrukturalistische Theorie zielt nicht auf die Ersetzung eines Staatsbegriffs durch einen anderen, sondern auf die Sichtbarmachung der Bedingungen seiner Möglichkeit. Ihre Methode ist genealogisch, dekonstruktiv, differenztheoretisch. Statt einem einheitlichen Zentrum begegnet man der Vielheit der Perspektiven, statt einer normativen Fundierung der Macht deren Mikroanalyse. Der poststrukturalistische Blick interessiert sich nicht für den Staat als Substanz, sondern für seine Effekte – und für das, was er ausschließt, um sich behaupten zu können: das Andere, das Körperliche, das Nicht-Repräsentierte.

In diesem Kapitel werden die wichtigsten Theoretikerinnen und Theoretiker des Poststrukturalismus – Foucault, Derrida, Deleuze und Guattari, Butler, Nancy und Esposito – auf ihre impliziten oder expliziten Beiträge zu einer politischen Theorie des Staates hin gelesen. Die zentralen Konzepte – Gouvernementalität, Dekonstruktion, Rhizom, Performativität, Immunität – eröffnen neue Perspektiven auf das Politische. Dabei wird gezeigt, dass der Staat nicht verschwunden ist, sondern in veränderter Form weiterwirkt: als Dispositiv, als Text, als Ordnung der Körper, als Maschinerie von Subjektivierung und Ausschluss.

Diese Lesart ist bewusst gegen eine teleologische oder linear-progrediente Staatsauffassung gerichtet. Der poststrukturalistische Zugriff ist eine Kritik der Ursprünge, eine Kritik der Einheit und eine Kritik der Repräsentation. Doch zugleich ist er nicht nihilistisch: Er eröffnet neue Räume politischen Denkens – jenseits von Souveränität, jenseits von Identität, jenseits des klassischen Verfassungsstaates. In diesem Sinne bildet das poststrukturalistische Denken das begriffliche Fundament für die im späteren Verlauf zu entfaltende alternative Staatstheorie.

5.1 Michel Foucault: Gouvernamentalität, Biopolitik, Disziplin

Mit Michel Foucault beginnt ein tiefgreifender Bruch in der politischen Theorie – ein Bruch, der nicht nur neue Begriffe einführt, sondern die epistemischen Bedingungen politischer Theorie selbst zur Disposition stellt. Statt wie die klassische und moderne Philosophie vom Staat als einem ontologisch oder normativ fundierten Subjekt auszugehen, verschiebt Foucault die Analyse hin zu den diskursiven, institutionellen und praktischen Bedingungen, unter denen „Staatlichkeit“ überhaupt entsteht, sichtbar wird und Macht ausübt.

Diese Verschiebung ist nicht lediglich eine methodologische Entscheidung. Sie ist Ausdruck eines tiefer liegenden Problems: der zunehmenden Undurchsichtigkeit und Diffusität der Machtverhältnisse in der Moderne. Während klassische Theorien – von Hobbes bis Hegel – auf die zentrale Figur der Souveränität fokussieren, macht Foucault deutlich, dass moderne Machtformen sich immer weniger durch sichtbare Entscheidungsgewalt, sondern vielmehr durch unsichtbare, technologische, administrative und epistemische Netzwerke konstituieren. In dieser Hinsicht ist Foucaults Werk eine genealogische Kritik des modernen Staates – nicht im Sinne einer Ablehnung, sondern einer radikalen Historisierung seiner Formen.

I. Von der Souveränität zur Disziplin: Macht ohne Zentrum

Foucaults frühe Studien, insbesondere Überwachen und Strafen (1975), markieren einen Wendepunkt im Verständnis politischer Macht. Anstelle eines juristisch-normativen Modells von Herrschaft analysiert er dort die „Disziplinarmacht“ – eine neue Form der Machtausübung, die sich im 18. und 19. Jahrhundert in Gefängnissen, Schulen, Kasernen, Kliniken und Fabriken herausbildet. Diese Macht ist nicht mehr repressiv im klassischen Sinne, sondern produktiv: Sie erzeugt Subjekte, normiert Verhalten, organisiert Körper im Raum.

Im Zentrum steht nicht mehr der Souverän, der über Leben und Tod entscheidet, sondern ein anonymes Netz aus Praktiken, das Verhalten steuert. Der berühmte Panoptismus – die Idee eines Gefängnisses, in dem die Überwachung allgegenwärtig, aber nicht lokalisierbar ist – steht hier als paradigmatische Machtform: Sichtbarkeit ersetzt Gewalt, Selbstüberwachung ersetzt äußeren Zwang.

„Die Disziplin fabriziert aus den Körpern Gehorsamkeit.“
– Foucault, Überwachen und Strafen, 1975

Disziplinarmacht zielt nicht auf das Verbot, sondern auf die Produktion des Normalsubjekts. Sie wirkt nicht durch Gesetz und Befehl, sondern durch Raster, Klassifikation, Training, Überprüfung. Der Staat erscheint hier nicht mehr als Träger einer moralischen oder juristischen Ordnung, sondern als Verdichtungsform mikrophysischer Macht.

II. Biopolitik: Die Regierung des Lebens

Mit der Vorlesung *Il faut défendre la société* (1976) verschiebt sich Foucaults Fokus erneut. Nun analysiert er die Entstehung dessen, was er „Biopolitik“ nennt: eine Form der Macht, die nicht mehr nur auf die Körper zielt, sondern auf das Leben selbst. Sie betrifft nicht Individuen, sondern Bevölkerungen; nicht Gehorsam, sondern Gesundheit, Produktivität, Fortpflanzung, Sicherheit.

Die klassische Formel souveräner Macht – „das Leben zu nehmen oder sterben zu lassen“ – wird von einer neuen Formel abgelöst: „das Leben zu machen und sterben zu lassen“. Diese Macht greift nicht länger punktuell ein, sondern durchdringt das Soziale in seiner Gesamtheit: durch Hygienepolitiken, Wohnungsbau, Impfkampagnen, demografische Kontrolle, wirtschaftliche Steuerung. Das Regieren wird zur „Pflege“ des Lebens – allerdings nicht aus Mitgefühl, sondern als Technik der Herrschaft.

„Biomacht bezeichnet die politische Strategie, mit der das Leben selbst – Geburt, Krankheit, Sexualität, Tod – zum Objekt staatlicher Intervention wird.“

– Foucault, *Il faut défendre la société*, 1976

III. Gouvernamentalität: Regieren als Dispositiv

In den Collège-de-France-Vorlesungen *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (1978) und *Die Geburt der Biopolitik* (1979) führt Foucault das Konzept der „Gouvernamentalität“ ein. Gemeint ist damit die „Kunst des Regierens“, die sich seit der frühen Neuzeit herausbildet und im 18. Jahrhundert mit der liberalen Rationalität ihren Höhepunkt erreicht. Gouvernamentalität umfasst alle Techniken, mit denen Verhalten gelenkt wird – nicht durch Befehl, sondern durch Rahmung, Induktion, Ermöglichung.

Die Regierung im modernen Sinn wird dabei nicht nur auf den Staat bezogen, sondern auf die Führung von Individuen, Familien, Gruppen, Kollektiven. Regiert wird durch Statistiken, Expertenwissen, Normalitätsvorstellungen, wirtschaftliche Anreize. Der Staat wird hier nicht abgeschafft, sondern in eine neue Konfiguration eingebettet: Er ist Teil eines komplexen Dispositivs, das „durch die Freiheit hindurch“ wirkt.

„Die Regierung ist die totalisierende Instanz, welche die Individualisierung ermöglicht.“

– Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, 1979

Gouvernamentalität bedeutet also: Nicht der Zwang ist die dominante Form moderner Herrschaft, sondern die Induktion zur Selbststeuerung. Der neoliberale Staat etwa regiert nicht durch Unterdrückung, sondern durch Förderung von „unternehmerischer Selbstführung“. Das Subjekt ist hier nicht Opfer, sondern Ort der Macht – es ist zugleich Adressat und Vollstrecker politischer Rationalität.

IV. Der Staat als historisches Effektgefüge

Foucault insistiert darauf, dass „der Staat“ keine Substanz, kein einheitliches Subjekt und keine überzeitliche Kategorie ist. Er spricht daher nicht von „der Staatlichkeit“ als

ontologischem Faktum, sondern von einem historischen „Staatsbegriff“ als Effekt von Diskursen, Praktiken, Institutionen. Der Staat ist weder Ursprung noch Garant von Ordnung, sondern selbst Produkt komplexer Machttechniken.

Diese genealogische Einsicht ist tiefgreifend: Sie destabilisiert die Idee des Staates als notwendige oder natürliche Form politischen Zusammenlebens. Die klassischen Staatsmetaphern – Souverän, Leviathan, Volkswille, Vertrag – erscheinen als historische Kristallisationen diskursiver Formationen, nicht als ontologische Notwendigkeiten. Der Staat ist kein Anfang, sondern ein Effekt.

„Was wir Staat nennen, ist nicht das Zentrum der Macht, sondern ein strategischer Knotenpunkt von Machtverhältnissen.“

– Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 1978

V. Genealogie als Methode der Staatstheorie

Foucaults Beitrag zur politischen Theorie liegt nicht nur in seinen Begriffen – Disziplin, Biopolitik, Gouvernamentalität –, sondern vor allem in seiner Methode: der Genealogie. Sie erlaubt es, politische Ordnung nicht als gegeben, sondern als gemacht zu analysieren; nicht als Ausdruck eines Naturrechts oder einer Vernunftordnung, sondern als Ergebnis historischer Kämpfe, Verschiebungen, Strategien.

In dieser Perspektive verliert der Staat seine metaphysische Tiefe – er wird kontingent, fragmentarisch, prekär. Macht wird nicht aufgehoben, sondern anders verteilt. Foucaults Theorie ist daher keine anarchistische oder normative Alternative zur klassischen Staatstheorie, sondern ein anderer Blick: ein Blick auf das, was unter der Oberfläche der Institutionen operiert – die kleinsten Kräfte, die produktiven Mikropraktiken, die diskursiven Einschreibungen des Politischen in Körper, Räume, Worte.

Diese Perspektive ist nicht destruktiv, sondern befreiend. Sie eröffnet die Möglichkeit, das Politische neu zu denken – jenseits von Souveränität, Repräsentation, Vertrag. In der genealogischen Sichtweise erscheint der Staat nicht als Voraussetzung von Ordnung, sondern als Effekt ihrer Historisierung. Er ist nicht der Garant von Freiheit, sondern ein umkämpftes Terrain, auf dem sich Macht, Wissen und Subjektivierung gegenseitig durchdringen.

5.2 Jacques Derrida: Dekonstruktion der Souveränität und das Problem des Ursprungs

I. Einleitung: Politik als Problem des Anfangs

Jacques Derridas Denken lässt sich kaum in die klassischen Formen politischer Theorie einfügen. Weder entwirft er einen normativen Begriff des Guten, noch entwickelt er ein kohärentes Modell legitimer Herrschaft. Und doch kreist sein Werk – in oft radikal indirekter Weise – um zutiefst politische Fragen: Wie entstehen Ordnungen? Was legitimiert Macht? Wer spricht im Namen des Gesetzes? Und was bedeutet es, einen Anfang zu setzen?

Während klassische Staatsphilosophie auf Fundamente zielt – auf Ursprünge, Autoritäten, erste Prinzipien – besteht Derridas Ansatz darin, diese Fundamente in ihrer strukturellen Instabilität offenzulegen. Im Zentrum steht dabei das Problem des Anfangs, der Urszene des Politischen: die konstituierende Gewalt, der Souverän, der Vertrag, die Verfassung. Derrida zeigt: Diese Gründungsmomente sind nie einfach da, sondern müssen durch symbolische Akte behauptet, wiederholt und gestützt werden – sie sind performativ, nicht substantiell. Damit verschiebt er den Fokus der politischen Theorie von der Begründung zur Setzung, von der Legitimität zur Geste, vom Ursprung zur Spur.

II. Différance und das Ende des politischen Ursprungs

Der zentrale Begriff, der Derridas Denken grundiert, ist die *différance* – ein Neologismus, der Differenz (Unterscheidung) und *différer* (aufschieben) in sich vereint. Derrida verwendet ihn, um zu zeigen, dass Bedeutung in der Sprache niemals präsent, abgeschlossen oder eindeutig ist. Jedes Zeichen verweist auf ein anderes; jedes Wort trägt eine Differenz in sich, die es von anderen abgrenzt, und gleichzeitig einen zeitlichen Aufschub, der seine vollständige Bedeutung immer hinauszögert.

Übertragen auf die politische Theorie bedeutet das: Konzepte wie „Souveränität“, „Recht“, „Volk“ oder „Verfassung“ sind nie vollständig präsent. Sie behaupten eine Urszene, die in Wahrheit immer schon in ein Netz von Wiederholungen, Zitaten und Abwesenheiten verstrickt ist. Was als Ursprung erscheint – der Vertrag, die konstituierende Gewalt, die Staatsgründung – ist bereits ein Effekt dieser verschobenen und iterativen Struktur.

Die Konsequenz ist tiefgreifend: Politische Theorie kann keinen letzten Grund der Ordnung benennen, weil es diesen nicht gibt. Jede Berufung auf einen Ursprung ist immer schon eine symbolische Inszenierung – eine Geste, die etwas voraussetzt, das sie selbst erst hervorbringt.

III. Die Iteration des Gesetzes

Ein weiterer zentraler Begriff bei Derrida ist die Iteration – die Wiederholbarkeit eines Zeichens oder einer Handlung unter veränderten Bedingungen. Für Derrida ist das Gesetz nur Gesetz, weil es wiederholt werden kann – in Urteilen, Erlassen, Vollzügen. Doch jede Wiederholung verändert auch das Wiederholte. Das Gesetz ist daher nicht stabil, sondern

prekär: Es hängt davon ab, dass es als Gesetz anerkannt wird, obwohl diese Anerkennung nie garantiert ist.

Die politische Pointe ist klar: Die Autorität des Staates, der Verfassung, des Rechts hängt an ihrer Anerkennung, nicht an einem metaphysischen Grund. Jeder Akt staatlicher Gewalt ist notwendig ein Zitat eines früheren, idealisierten Aktes – aber dieser Ursprung ist selbst nie präsent. Der Souverän zitiert sich selbst, um seine Macht zu begründen.

Diese Einsicht dekonstruiert die klassische Vorstellung von Souveränität: Anstatt als selbstbegründetes Zentrum der Macht aufzutreten, erscheint sie nun als Kette von Zitaten, Akten, Gesten, deren Legitimität nie vollständig gesichert ist. Der Staat ist nicht der Ursprung des Rechts, sondern dessen instabiler Effekt.

IV. Die Verfassung als performativer Akt

Ein zentrales Beispiel für Derridas dekonstruktive Analyse ist der Verfassungsakt – jener Moment, in dem ein Volk sich selbst ein Gesetz gibt, wie etwa in der Amerikanischen oder Französischen Revolution. Politisch betrachtet erscheint dies als Ausdruck souveräner Autonomie: Das Volk konstituiert sich als Subjekt, setzt seine eigenen Regeln und legitimiert sich selbst.

Doch Derrida zeigt, dass dieser Akt auf einem Paradox beruht: Damit eine Verfassung gültig ist, muss es ein Subjekt geben, das sie legitim setzen kann – das „Volk“. Doch dieses Volk existiert nicht vor der Verfassung, sondern wird durch sie erst als kollektives Subjekt konstruiert. Das heißt: Die verfassungsgebende Gewalt muss bereits gegeben sein, bevor sie sich selbst konstituiert – ein klassischer performativer Zirkel.

Derrida nennt dieses Paradox eine „aporetische Struktur“: ein logisches Dilemma, das sich nicht auflösen lässt. Die Verfassung gründet auf einer Autorität, die sie selbst erst erschafft – eine Struktur, die sich nicht durch rationales Denken oder empirische Analyse auflösen lässt. Sie verweist auf das „Unentscheidbare“ im Politischen: die Tatsache, dass jeder Anfang eine symbolische Setzung ist, nicht das Resultat einer vorherigen Legitimität.

V. Genealogie der Souveränität als Bruchlinie

Derridas Ansatz lässt sich auch genealogisch verstehen – nicht im Sinne Foucaults, der die historischen Diskurse der Macht rekonstruiert, sondern im Sinne einer genealogischen Destabilisierung der Voraussetzungen des politischen Denkens selbst. Während klassische Genealogien die Herkunft politischer Institutionen historisieren, zeigt Derrida, dass jede Genealogie selbst auf einem nicht begründbaren Anfang beruht – auf einer Geste, einem Text, einer Entscheidung, die nicht verifizierbar ist.

Der Begriff der Souveränität steht im Zentrum dieser genealogischen Destabilisierung: Er suggeriert Einheit, Ursprung, Entscheidung. Doch in der dekonstruktiven Lektüre zerfällt er in Spuren: in Schrift, Wiederholung, Unentscheidbarkeit. Die Souveränität ist kein Subjekt,

sondern eine leere Signifikantenposition, die durch performative Akte immer wieder besetzt wird – ohne je vollständig präsent zu sein.

Hier zeigt sich die eigentliche Radikalität von Derridas politischem Denken: Es lässt sich keine Ordnung mehr auf einen Ursprung zurückführen. Es gibt keine Gründung, die nicht selbst schon zitiert, keine Entscheidung, die nicht auf einer Differenz beruht, keine Legitimität, die nicht zugleich prekär ist. Der Staat erscheint so nicht als Substanz, sondern als Effekt, als „Spur ohne Ursprung“.

VI. Politik als Ethik der Responsivität

Trotz – oder gerade wegen – dieser radikalen Infragestellung klassischer politischer Begriffe entwirft Derrida keine resignative Theorie. Vielmehr schlägt er eine andere Form politischer Verantwortung vor – eine Ethik der Responsivität gegenüber dem Anderen, dem Unentscheidbaren, dem Kommenden. In seinen späten Schriften (etwa *Politiken der Freundschaft*, *Adieu à Emmanuel Lévinas*) entwickelt er das Bild einer Offenheit des Politischen: nicht als Ordnung, sondern als Beziehung, nicht als Entscheidung, sondern als Antwort.

Begriffe wie Gastfreundschaft, Gabe und Verantwortung treten dabei an die Stelle von Souveränität, Gesetz und Ordnung. Politik wird nicht mehr als Verwaltung eines Gegebenen verstanden, sondern als Auseinandersetzung mit dem Nicht-Gesetzten, dem Unverfügbaren, dem Anderen. Diese Ethik ist nie vollständig erfüllbar – sie bleibt ein Versprechen, ein Aufschub, eine *différance*.

VII. Fazit: Dekonstruktion als politische Theorie

Derridas politische Theorie – wenn man sie so nennen will – ist kein System, keine normative Ordnung, kein Entwurf alternativer Institutionen. Vielmehr ist sie eine radikale Kritik an den symbolischen Setzungen, durch die politische Ordnung überhaupt möglich wird. Sie zeigt, dass jede Autorität performativ ist, jeder Ursprung ein Effekt, jede Legitimität eine Fiktion. Doch gerade diese Einsicht eröffnet eine neue Form politischer Verantwortung: nicht auf Basis von Gewissheit, sondern im Angesicht von Unentscheidbarkeit.

In genealogischer Perspektive heißt das: Die Geschichte des Staates ist nicht die Entwicklung eines stabilen Prinzips, sondern eine Kette von Gesten, Setzungen und Brüchen, in der der Ursprung immer wieder neu behauptet, aber nie gesichert werden kann. Der Staat – so könnte man mit Derrida sagen – ist ein Text, der sich selbst zitiert, reinszeniert und transformiert. Er ist weder einfach gegeben noch endgültig dekonstruiert – sondern stets im Werden, in Bewegung, in Frage.

5.3 Gilles Deleuze und Félix Guattari: Rhizom, Anti-Ödipus, Nomadologie

I. Einleitung: Jenseits des Staates denken

Gilles Deleuze und Félix Guattari bilden innerhalb des poststrukturalistischen Denkens eine besondere Konstellation: Philosophie trifft hier auf Psychoanalyse, Ontologie auf Politologie, Anarchismus auf Maschinenlogik. Ihre gemeinsame Arbeit, insbesondere *Anti-Ödipus* (1972) und *Tausend Plateaus* (1980), bildet ein radikales Projekt der Entterritialisierung politischer Theorie – ein Denken, das den Staat nicht als natürliches Zentrum der Ordnung, sondern als Effekt, als Maschine, als Repressionsstruktur begreift.

Der Staat ist für Deleuze/Guattari kein neutrales Instrument, sondern eine spezifische Form von Machtorganisation, die darauf zielt, das Begehren zu kanalisieren, zu kodieren, zu disziplinieren. In dieser Perspektive ist politische Theorie kein Unternehmen der Rechtfertigung, sondern ein Akt der Dekodierung, der Deterritorialisierung, ein Denken, das sich der Ordnungskraft des Staates entzieht, indem es neue Begriffe, neue Verbindungen, neue Praktiken erschließt.

II. Anti-Ödipus: Der Staat als Ödipalisierung des Begehrens

In *Anti-Ödipus* setzen Deleuze und Guattari an einem ungewöhnlichen Punkt an: bei der Psychoanalyse. Sie werfen Freud vor, das menschliche Begehren auf das ödipale Dreieck (Vater–Mutter–Kind) reduziert zu haben – eine Struktur, die zugleich die Familie und den Staat stabilisiert. Diese Ödipalisierung des Begehrens sei jedoch eine ideologische Operation: Sie übersieht, dass Begehren in Wahrheit produktiv, expansiv, maschinell ist – nicht auf Objekte fixiert, sondern auf Prozesse gerichtet.

Diese produktive Kraft des Begehrens steht im Zentrum ihrer „Schizoanalyse“: Das Subjekt ist nicht eine Einheit, sondern ein Knotenpunkt von Flüssen, Strömen, Maschinen. Es produziert Wirklichkeit, bevor es reflektiert oder repräsentiert. Der Staat erscheint in diesem Zusammenhang als eine Struktur, die versucht, diese Flüsse zu kanalisieren, zu normieren, zu kodieren. Er ist „desiring-machine-hating-machine“ – eine Ordnung, die das Begehren bündigt, indem sie es auf fixe Identitäten, Funktionen und Institutionen zurückführt.

In genealogischer Perspektive wird hier ein alternativer Ursprung politischer Ordnung sichtbar: Nicht Vertrag, Vernunft oder göttliche Ordnung stehen am Anfang, sondern das Begehren selbst – das als radikal produktive Kraft der territorialen Kontrolle durch den Staat entzogen werden muss.

III. Das Rhizom: Gegen Baum und Wurzel

Im zweiten Band, *Tausend Plateaus*, radikalisieren Deleuze und Guattari diese Perspektive durch das Konzept des Rhizoms. Das Rhizom ist ein Bild für eine nicht-hierarchische,

netzartige, heterogene Struktur – im Gegensatz zum Baum, der auf einem Ursprung beruht, sich linear verzweigt und klare Zentren ausbildet. Der Baum ist das klassische Bild des Staates, des Gesetzes, der Ontologie – das Rhizom dagegen steht für Beweglichkeit, Vielheit, Durchlässigkeit.

Ein rhizomatisches Denken des Politischen lehnt es ab, feste Fundamente, Identitäten oder Grenzen anzunehmen. Stattdessen denkt es in Verbindungen, Übergängen, Multiplikationen. Der Staat versucht, diese rhizomatischen Strukturen durch Arboreszenz zu kontrollieren – durch Kategorisierung, Grenzziehung, Fixierung. Doch das Rhizom kehrt immer wieder, unterläuft die Ordnung, schafft neue Wege und Verknüpfungen.

In Bezug auf den Staatsbegriff bedeutet das: Der Staat ist kein ewiges Subjekt, sondern eine bestimmte Weise, das Soziale zu ordnen – eine, die nicht alternativlos ist. Die rhizomatische Perspektive zeigt: Es gibt immer andere Möglichkeiten des Zusammenlebens, andere Formen der Organisation, jenseits von Zentrum und Peripherie, Souveränität und Unterordnung.

IV. Nomadologie: Der Kriegsmaschinen-Gegenstaat

Eine der stärksten Staatskritiken bei Deleuze/Guattari findet sich in ihrer Nomadologie – der Theorie der Beweglichkeit, der Linie der Flucht. Nomaden, so die Autoren, stehen nicht nur für geografische Mobilität, sondern für ein ganz anderes Verhältnis zur Macht: Sie organisieren sich nicht entlang von Zentren, Grenzen und Territorien, sondern durch Netze, Affinitäten, intensive Räume.

Der Staat, sagen sie, operiert mit der „Apparatur der Erfassung“: Er will fixieren, zählen, regulieren. Die Nomaden hingegen entziehen sich dieser Erfassung, sie existieren „außerhalb“ der staatlichen Ordnung – und genau deshalb werden sie als Bedrohung erlebt. In dieser Logik entsteht die „Kriegsmaschine“, die nicht selbst kriegerisch ist, sondern eine Form des Lebens jenseits der Staatlichkeit bezeichnet.

Diese Figur der Kriegsmaschine steht für eine andere Form des Politischen – eine, die nicht auf Repräsentation, Institution oder Gesetz beruht, sondern auf Dynamik, Affekt, Bewegung. Insofern ist sie kein revolutionärer Staat im Wartestand, sondern eine anti-staatliche Form der politischen Immanenz.

V. Genealogie des Staates: Kodierung, Kontrolle, Kapitalismus

Anders als klassische politische Theorien gehen Deleuze und Guattari davon aus, dass der Staat nicht aus einem Naturzustand oder einem Vertrag hervorgeht, sondern aus der Kodierung sozialer Flüsse: Ökonomische, sexuelle, territoriale, symbolische Ströme werden durch den Staat auf normierte Bahnen gelenkt – nicht um Chaos zu verhindern, sondern um Kontrolle auszuüben.

In Anti-Ödipus wird diese Idee in einer historischen Genealogie des Staates entwickelt: Von den „Barbarenstaaten“, die durch göttliche Macht und Despotie operieren, über die imperialen Kodifizierungen, bis hin zur kapitalistischen Entkodierung, die den Staat paradoxerweise als Regulierungsinstanz gerade dann benötigt, wenn alle Strukturen „entgrenzt“ sind. Der moderne Staat ist somit nicht Gegner, sondern Komplize des Kapitalismus: Er sorgt für Stabilität, Ordnung, Eigentum – und blockiert zugleich Alternativen.

Diese genealogische Perspektive zeigt: Der Staat ist nicht gegeben, sondern gemacht – und kann auch anders gemacht werden. Er ist kein transzendentes Subjekt, sondern eine funktionale Formation im Gefüge gesellschaftlicher Kräfte. Und diese Kräfte – Begehren, Affekte, Körper – lassen sich nicht vollständig durch ihn einhegen.

VI. Fazit: Der Staat als Ordnung der Eindämmung

Deleuze und Guattari bieten keinen konkreten politischen Entwurf. Sie sind keine Anarchisten im klassischen Sinn, auch keine Utopisten. Was sie anbieten, ist ein Werkzeugkasten zur Analyse und Unterwanderung hegemonialer Strukturen – eine „Geophilosophie“, die Bewegung, Prozessualität und Differenz in den Mittelpunkt stellt.

Der Staat erscheint in ihrem Denken nicht als Garant von Freiheit oder Recht, sondern als Apparat der Erfassung, der das Leben fixiert, segmentiert und kontrolliert. Dagegen setzen sie das Prinzip der Deterritorialisierung – ein Denken und Leben in Bewegung, in Differenz, im Werden. Der Staat ist nicht der Endpunkt, sondern eine Episode. Politisches Denken beginnt dort, wo es sich ihm entzieht.

5.4 Judith Butler: Performativität, Subjektkritik, Norm

I. Einleitung: Zwischen Macht und Subjektivität

Judith Butler gehört zu den einflussreichsten Stimmen poststrukturalistischen Denkens in der politischen Theorie, insbesondere in der feministischen, queeren und dekonstruktiven Philosophie. Mit ihren zentralen Begriffen wie Performativität, Subjektkritik und Normativität hat sie das Verständnis von politischem Handeln, Identität und Ordnung tiefgreifend verändert. Dabei ist ihr Denken eng mit jener genealogischen Linie verbunden, die von Nietzsche über Foucault bis zu Derrida reicht – eine Linie, die das Subjekt nicht als autonomes Zentrum, sondern als Effekt diskursiver Machtverhältnisse versteht.

Butlers politische Theorie ist weniger eine Staatstheorie im engeren Sinne als eine radikale Kritik jener diskursiven Bedingungen, die das Subjekt als politisches Subjekt überhaupt erst hervorbringen. Der Staat erscheint in diesem Kontext nicht als bloße Institution oder

Machtsapparat, sondern als Knotenpunkt normativer Praktiken, als Ort der Konstitution, Regulierung und Verletzung von Subjektivität.

II. Subjektwerdung als Unterwerfung: Macht und Konstitution

In Anlehnung an Foucaults Theorie der Subjektivierung stellt Butler in *The Psychic Life of Power* (1997) die These auf, dass das Subjekt nicht einfach ein gegebenes Ich ist, das sich zur Welt verhält, sondern erst durch Machtverhältnisse entsteht – genauer: durch eine gleichzeitige Geste der Konstitution und der Unterwerfung (subjection).

Diese doppelte Bewegung – das Subjekt entsteht durch Unterwerfung unter Normen, Gesetze, Diskurse – durchzieht Butlers gesamtes Werk. Es ist die Paradoxie, dass das politische und sprachliche Subjekt genau durch jene Kräfte hervorgebracht wird, die es begrenzen. In diesem Sinne ist auch das Verhältnis zum Staat nicht bloß äußerlich – etwa in Form von Repression oder Gesetz –, sondern innerlich: Das Subjekt ist immer schon staatlich vermittelt, geprägt durch normative Erwartungen, Diskurse der Anerkennung und gesellschaftliche Institutionen.

Diese Perspektive erschüttert jede essentialistische oder naturalisierte Vorstellung politischer Identität – etwa im Sinne eines vorpolitischen „Volkes“, eines autonomen Bürgersubjekts oder einer stabilen Geschlechtsidentität. Sie legt den Fokus stattdessen auf Performativität – das Werden, die Wiederholung, die Differenz.

III. Performativität: Normen, Wiederholung, Verschiebung

Butlers bekannteste Theorie ist jene der Performativität, wie sie in *Gender Trouble* (1990) und *Bodies That Matter* (1993) entfaltet wird. Ausgehend von einer kritischen Lektüre der Sprechaktheorie (Austin, Derrida) und Foucaults Diskurstheorie argumentiert Butler, dass Geschlecht, Identität und Subjektivität nicht durch ein inneres Wesen, sondern durch die Wiederholung von Normen entstehen.

Performativität bedeutet nicht, dass das Subjekt frei wählt, wie es sich gibt – im Gegenteil: Die performativen Akte sind normativ vorgeprägt, reguliert, eingeschrieben in symbolische Ordnungen. Doch gerade durch diese Wiederholung ergibt sich auch ein Moment der Verschiebung, des Spiels, des Bruchs: Das Politische liegt für Butler in der Möglichkeit, Normen anders zu zitieren, sie zu unterlaufen, subversiv zu reinszenieren.

Der Staat als Struktur ist hier nie unabhängig von diesen Prozessen: Seine Autorität, seine Legitimität, sein Gesetz wirken durch Performativität – etwa im Modus der Identifikation („Volk“, „Bürger“, „Nation“), der Repräsentation oder der Institutionalisierung von Rechten. Er ist nicht nur ein Apparat, sondern eine normative Performanz, die beständig wiederholt und stabilisiert werden muss – und dadurch auch verunsichert und transformiert werden kann.

IV. Körper, Verletzbarkeit und Anerkennung

In späteren Arbeiten – insbesondere in *Precarious Life* (2004), *Frames of War* (2009) und *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) – verschiebt Butler den Fokus zunehmend auf die Frage nach Körperlichkeit, Verletzbarkeit und politischem Handeln. Der

Körper, so Butler, ist kein vopolitisches Objekt, sondern ein Ort der Einschreibung von Macht, ein Medium der Normierung – aber auch der Widerständigkeit.

Zentrale Begriffe dieser Phase sind Verletzbarkeit (vulnerability) und Anerkennung (recognition). Der Staat, insbesondere in seiner neoliberalen, militärisch regulierten oder migrationspolitischen Ausprägung, entscheidet mit, wessen Leben als „lebenswert“ gilt, wessen Tod betrauert wird, wer politisch zählt und wer nicht. Diese Mechanismen sind keine bloß juristischen oder bürokratischen Prozesse – sie sind diskursive Rahmungen, Frames, die darüber entscheiden, wie Subjekte als politisch sichtbar werden.

Daraus ergibt sich eine tiefgreifende politische Ethik: Der Staat steht nicht einfach für Recht und Ordnung, sondern ist selbst ein Akteur in der Konstitution von Sichtbarkeit, Verwundbarkeit und Fürsorge. Politische Theorie wird so zur Kritik jener Rahmen, die bestimmte Leben systematisch entwerten – etwa im Kontext von Rassismus, Geschlechterverhältnissen, Krieg oder Migration.

V. Genealogie der Normativität und politische Implikationen

Genealogisch betrachtet stellt Butlers Theorie einen Versuch dar, die Diskurse, Praktiken und Institutionen sichtbar zu machen, die Subjekte hervorbringen – aber auch jene Kräfte, die sie marginalisieren oder ausgrenzen. Die normative Matrix, durch die Subjekte existieren, ist historisch gewachsen, kontingent, widersprüchlich – und politisch veränderbar.

Der Staat ist dabei nicht die einzige Quelle von Normativität, aber er ist ein zentraler Akteur in ihrer Stabilisierung: Durch Gesetze, Bildung, Sicherheit, Staatsbürgerschaft, Grenzen. Gleichzeitig ist der Staat auch eine Projektionsfläche für Anerkennung – er wird adressiert, gefordert, angeklagt. Die Theorie Butlers zeigt, dass diese Adressierung nicht aus Autonomie geschieht, sondern aus Verwundbarkeit – und gerade daraus erwächst eine neue Form des Politischen.

Politisches Handeln wird damit nicht auf den Staat reduziert, aber auch nicht als bloßer Widerstand gegen ihn verstanden. Vielmehr wird es in jenen prekären Momenten sichtbar, wo Menschen sich versammeln, sprechen, Körper zeigen – etwa auf der Straße, in der Bewegung, in der performativen Geste. Das Politische wird dabei zur praktischen Dekonstruktion normativer Grenzen: Wer darf sprechen? Wer wird gehört? Wer zählt als Teil des politischen Raums?

VI. Fazit: Der Staat als normativer Effekt – und als Adressat politischer Praxis

Judith Butlers Beitrag zur poststrukturalistischen politischen Theorie besteht in der radikalen Neuverortung des Politischen: Weg vom souveränen Subjekt, hin zu relationalen, prekären, verkörperten Formen der Subjektivität. Der Staat erscheint in diesem Denken nicht als metaphysischer Gegner, sondern als ein durch Praktiken konstituierter Ort der Normativität – ein Effekt wie auch Adressat von Macht.

Butlers Denken ist kein Aufruf zur Anarchie, sondern ein Plädoyer für eine andere Ethik des Politischen: Eine, die Verletzbarkeit nicht verdrängt, sondern als Ausgangspunkt für

Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Widerstand nimmt. In diesem Sinn erweitert Butler die genealogische Linie des Poststrukturalismus – nicht durch Abbruch, sondern durch eine Politik der performativen Verschiebung.

5.5 Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito: Gemeinschaft, Immunität, das Politische

I. Einleitung: Dekonstruktion der Gemeinschaft und das Denken des Politischen

Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito gehören zu den wichtigsten poststrukturalistisch geprägten politischen Denkern, die sich intensiv mit dem Verhältnis von Staat, Gemeinschaft und Subjektivität auseinandergesetzt haben. Beide denken den Begriff des Politischen nicht vom Staat her, sondern von der Frage nach Gemeinschaft, Immunität und der Konstitution des Sozialen. Ihr Denken knüpft an zentrale Motive von Foucault, Derrida und Bataille an und versucht zugleich, eine eigenständige Perspektive auf jene Prozesse zu entwerfen, die politische Ordnungen hervorbringen, unterminieren oder transformieren.

In diesem Sinne stellen Nancy und Esposito nicht den Staat ins Zentrum, sondern jene affektiven, körperlichen, existenziellen und diskursiven Beziehungen, durch die Gemeinschaften entstehen – und durch die sie sich zugleich immer wieder entziehen, zerstören oder immunisieren.

II. Jean-Luc Nancy: Die unmögliche Gemeinschaft

In seinem Werk *La communauté désoeuvrée* (1986, dt.: „Die undarstellbare Gemeinschaft“) entwickelt Jean-Luc Nancy eine radikale Kritik an traditionellen Konzepten von Gemeinschaft. Die klassische politische Theorie – ob in der Form des Gesellschaftsvertrags, des organischen Staats oder der Volkssouveränität – hat Gemeinschaft meist als geschlossene Einheit verstanden: ein Wir, das durch gemeinsame Werte, Identität, Geschichte oder Sprache verbunden ist. Nancy jedoch dekonstruiert dieses Konzept.

Gemeinschaft, so Nancy, ist kein Besitz, kein Subjekt, kein substantielles Ganzes. Sie ist vielmehr das, was sich im Teilen, im Mitsein, in der Öffnung ereignet – aber nie vollendet, nie abgeschlossen, nie identitär. Die „undarstellbare“ Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft ohne Werk, ohne Ziel, ohne teleologischen Sinn. Sie entzieht sich sowohl dem Staat als institutioneller Form als auch dem Volk als metaphysischer Einheit.

Das Politische erscheint bei Nancy daher nicht als Souveränität, sondern als Ort der gemeinsamen Offenheit, des Miteinander-Seins, der Präsenz zueinander. Der Staat kann diese Dimension niemals vollständig fassen – er gerät in eine strukturelle Differenz zum Politischen, das bei Nancy im Zwischen, im Mit, im Singular-Plural liegt.

Diese Perspektive ist dezidiert genealogisch, insofern sie das politische Denken von seiner subjektphilosophischen und metaphysischen Tradition entkoppelt – von Hobbes' Vertragsmodell über Rousseaus *volonté générale* bis zum modernen Nationalstaat.

III. Roberto Esposito: Immunität, Biopolitik und die paradoxe Logik des Staates

Roberto Esposito setzt an einem verwandten Punkt an, allerdings mit einem anderen begrifflichen Instrumentarium. In seiner biopolitischen Trilogie – *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) und *Bios* (2004) – entwickelt er eine Theorie des Politischen, die vom Gegensatzpaar *Communitas/Immunitas* ausgeht.

Communitas, so Esposito, bedeutet ursprünglich nicht eine Ansammlung Gleicher, sondern den Akt des Teilens, der Gabe, der Verpflichtung – eine Konstitution durch das, was dem Einzelnen entzogen wird. Eine Gemeinschaft ist nicht durch Besitz, sondern durch eine wechselseitige Exposition zum Anderen gekennzeichnet.

Immunitas dagegen beschreibt einen Schutzmechanismus gegen genau diese Exposition – einen Akt der Abschottung, des Rückzugs, der Ausnahme. Der immunisierte Körper ist jener, der von der Pflicht zur Gemeinschaft entlastet ist – sei es durch Recht, durch Grenzziehung oder durch politische Institutionen.

Der moderne Staat, so Esposito, operiert immer stärker nach einer Logik der Immunisierung: Er schützt das Leben – aber durch Trennung, Ausschluss, Kontrolle. Die Souveränität wird dabei zu einem Mechanismus, der nicht Gemeinschaft hervorbringt, sondern sie strukturell verhindert: Ein Staat, der Leben schützen will, tut dies durch einen Prozess, der Gemeinschaft suspendiert.

Diese biopolitische Dynamik zeigt sich besonders in Ausnahmezuständen, in Sicherheitsregimen, in der Verwaltung von Migration, Gesundheit und Bevölkerung. Espositos Theorie stellt damit eine radikale genealogische Kritik des Staates als Immunapparat dar – als Struktur, die das Leben organisiert, indem sie es segmentiert, klassifiziert, abgrenzt.

IV. Das Politische jenseits des Staates

Sowohl Nancy als auch Esposito verschieben den Fokus des Politischen weg vom Staat, hin zur Struktur des Mitseins. Ihre gemeinsame These: Das Politische beginnt dort, wo Gemeinschaft nicht in Identität mündet, sondern in Differenz, in Offenheit, in Teilung. Der Staat wird dabei nicht einfach negiert, sondern als eine Form des Politischen verstanden – jedoch eine, die von der Gefahr geprägt ist, das Politische selbst zu verdrängen.

Esposito entwickelt aus dieser Einsicht eine Theorie des „affirmativen Biopolitischen“: eine Perspektive, in der Leben nicht geschützt, sondern geteilt wird – durch eine neue Politik der Gabe, der Begegnung, der Ansteckung im positiven Sinne. Nancy hingegen betont die ontologische Dimension des Politischen – als das, was jeder Gemeinschaft immer schon vorausgeht und sie zugleich nie abschließend begründet.

Beide setzen dem Staat keine neue Totalität entgegen, sondern entwerfen eine immanente Kritik der Ordnung, die sich an den Brüchen, Spuren und Überschüssen orientiert, durch die das Politische als lebendige Praxis hindurchscheint.

V. Fazit: Staat, Immunität, Gemeinschaft – ein verschobenes Paradigma

Nancy und Esposito stehen exemplarisch für eine poststrukturalistische Wendung in der politischen Theorie, die den Staat nicht als Ursprung, sondern als Effekt historischer und diskursiver Verschiebungen versteht. Sie rücken die Begriffe Gemeinschaft, Körper, Gabe, Differenz ins Zentrum – und begreifen das Politische als das, was sich immer wieder entzieht, immer wieder neu konstituiert, jenseits von Institution, Gesetz oder Souveränität.

In dieser Perspektive wird der Staat nicht abgeschafft, aber seiner metaphysischen Fundierung beraubt. Er wird in die Geschichte zurückgeholt – als eine Figur unter vielen, durch die sich Gemeinschaft im Modus der Immunität organisiert. Die eigentliche Herausforderung liegt darin, das Politische zurückzugewinnen – nicht als Wiederherstellung eines verlorenen Ganzen, sondern als Praxis der Teilung, der Begegnung, der Differenz.

5.6 Zwischenfazit: Der Staat als Effekt von Macht, Sprache, Körper, Differenz

I. Genealogischer Rückblick: Vom Ursprung zur Verschiebung

Im Anschluss an die vorangegangenen Kapitel lässt sich eine zentrale Verschiebung in der politischen Theorie des Poststrukturalismus diagnostizieren: Der Staat wird nicht mehr als Subjekt, als Träger von Souveränität oder als institutionalisierte Vernunft gedacht, sondern als diskursiver, körperlicher, sprachlicher Effekt – ein Produkt spezifischer Machtverhältnisse, historischer Kontingenzen und epistemischer Praktiken.

Diese Perspektive ist in einem tiefen Sinn genealogisch: Sie sucht nicht nach dem Ursprung, sondern analysiert die Bedingungen der Möglichkeit politischer Ordnungen – und ihre impliziten Ausschlüsse. Der Staat ist in diesem Denken keine Notwendigkeit, sondern eine historisch gewordene Form, deren Legitimation nicht apriorisch, sondern stets kontingent, prekär und konfliktbeladen ist.

II. Macht: Gouvernamentalität, Biopolitik, Disziplin

Mit Foucault tritt an die Stelle souveräner Macht die Vorstellung eines Machtdispositivs, das sich durch Körper, Normen, Institutionen und Wissensordnungen hindurch artikuliert. Der Staat erscheint hier nicht als Gegenüber zur Gesellschaft, sondern als Verdichtung von Machttechnologien, die Individuen lenken, normalisieren und regulieren.

Biopolitik und Gouvernamentalität markieren zwei zentrale Verschiebungen:

- Biopolitik beschreibt die staatliche Kontrolle über das Leben selbst – über Gesundheit, Geburt, Tod, Reproduktion.
- Gouvernamentalität bezeichnet jene subtilen Formen der Lenkung, durch die Subjekte sich selbst im Sinne gesellschaftlicher Normen regieren.

In dieser Perspektive ist der Staat nicht mehr das Zentrum der Macht – er ist ein Knotenpunkt in einem Netzwerk von Machtpraktiken, das weit über ihn hinausreicht.

III. Sprache: Dekonstruktion, Iteration, Souveränität

Mit Derrida wird deutlich, dass die Konzepte, auf denen die politische Moderne beruht – Souveränität, Volk, Recht, Verfassung – nicht stabil, sondern sprachlich vermittelt und daher strukturell verschoben sind. Die Begriffe des Politischen sind nicht originär, sondern iterativ, offen, von *différance* durchzogen.

Der Staat, so könnte man sagen, gründet sich auf einen Text, der sich selbst nicht zu Ende schreiben kann. Seine Legitimität ist niemals gegeben, sondern muss permanent neu inszeniert, performativ hergestellt, symbolisch stabilisiert werden.

IV. Körper: Performativität, Subjektivierung, Immunität

Mit Butler, Esposito und Nancy verschiebt sich der Fokus auf die körperlichen, affektiven und sozialen Dimensionen des Politischen. Subjekte sind keine vorpolitischen Träger von Rechten – sie sind Effekte diskursiver Praktiken, geformt durch Sprache, Normen und Macht. Ihre politische Existenz beginnt dort, wo sie sich diesen Zuschreibungen entziehen, transformieren, neu verkörpern.

Der Staat ist in dieser Perspektive ein Regime der Verkörperung: Er organisiert Räume, markiert Grenzen, verwaltet Körper – aber zugleich ist er auf jene Körper angewiesen, die ihn immer auch unterlaufen. Die Grenze zwischen Staat und Körper ist niemals fest, sondern Ort permanenter Auseinandersetzung.

V. Differenz: Fragmentierung, Pluralität, Dekonstruktion

Der zentrale Einspruch des Poststrukturalismus gegen klassische Staatslehren liegt in der Unmöglichkeit einer einheitlichen politischen Identität. Volk, Nation, Souverän – all diese Begriffe sind Versuche, Differenz zu tilgen, Pluralität zu homogenisieren. Der poststrukturalistische Zugriff insistiert hingegen auf der Unabschließbarkeit des Politischen.

Der Staat kann in dieser Perspektive keine Totalität mehr sein – er ist Fragment, Dispositiv, Fiktion. Und doch bleibt er real: als Struktur, als Gewaltform, als Modus politischer Artikulation. Diese Spannung ist konstitutiv: Der Staat ist gleichzeitig notwendig und unmöglich, zugleich Präsenz und Abwesenheit, zugleich Ordnung und Bruch.

VI. Ausblick: Der Staat als Differenzmaschine

Was bleibt vom Staat nach seiner Dekonstruktion? Vielleicht dies: Er ist nicht verschwunden, aber er hat seinen metaphysischen Anspruch verloren. Er ist nicht Ursprung, sondern Maschine der Differenz – eine Struktur, die durch Widerspruch, Verschiebung und Kontingenz hindurch operiert.

Die politische Aufgabe besteht nicht darin, den Staat zu restaurieren oder zu verwerfen, sondern ihn als Effekt zu verstehen – als Praxis, als Text, als Machtformation. Und daraus Formen politischer Handlung zu entwickeln, die der Vielheit, dem Fragment, der Unverfügbarkeit des Politischen gerecht werden.

Hier folgt das Kapitel 6. Elemente einer poststrukturalistischen Staatstheorie – Einleitung und Abschnitt 6.1:

6. Elemente einer poststrukturalistischen Staatstheorie

Einleitung

Was bedeutet es, über den Staat nachzudenken, wenn man ihn nicht mehr als Substanz, sondern als Effekt, nicht als einheitliches Zentrum, sondern als differente Formation, nicht als Ursprung, sondern als iteratives Produkt von Diskursen, Machtpraktiken und Körperpolitiken begreift? Diese Frage bildet das Fundament einer poststrukturalistischen Staatstheorie.

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, wie der klassische Staatsbegriff der Moderne – sei es in der Gestalt der souveränen Entscheidung, des rational verfassten Gesellschaftsvertrags, der sittlichen Totalität oder des normativ aufgeladenen Rechtsstaats – durch die poststrukturalistische Kritik aufgebrochen wird. Der Staat erscheint hier nicht mehr als geschlossene Entität, sondern als offenes, fragmentarisches, von Widersprüchen durchzogenes Feld, das in Sprache, Macht, Raum, Körper, Recht und Subjektivität strukturiert ist.

Eine solche Perspektive verlangt keine „Theorie des Staates“ im traditionellen Sinne – vielmehr ergibt sich ein Mosaik theoretischer Elemente, eine multiperspektivische Annäherung, die genealogisch, dekonstruktiv, diskursanalytisch und körperpolitisch zugleich ist. Diese Theorie nimmt nicht den Staat als gegeben, sondern befragt seine Möglichkeit, seine Historizität, seine Ausschlüsse und seine Gewalt.

Die folgenden Abschnitte versuchen, zentrale Strukturmomente einer solchen Theorie herauszuarbeiten: Souveränität ohne Ursprung, Schriftlichkeit und Iteration, Performativität und Regierung, Territorium und Körper, Pluralität und Kontingenz, Krise der Repräsentation. Gemeinsam ist ihnen ein theoretischer Zugriff, der Differenz und Macht als grundlegende

Dimensionen des Politischen anerkennt – und so eine politische Theorie jenseits von Einheit, Totalität und Ursprung eröffnet.

6.1 Souveränität ohne Ursprung: Macht als Effekt, nicht als Substanz

Die klassische politische Philosophie – von Hobbes über Rousseau bis Hegel – konzipiert den Staat als Träger einer souveränen Einheit, deren Legitimität auf einem Ursprung beruht: dem Gesellschaftsvertrag, der Vernunft, dem Willen des Volkes, der göttlichen Ordnung oder dem Geschichtsprozess. Souveränität erscheint dabei als eine substanzielle Macht, die dem Staat als Eigentum oder Eigenschaft zugeschrieben wird – zentralisiert, entscheidungsfähig, herrschaftsbegründend.

Der poststrukturalistische Zugriff kehrt diese Blickrichtung radikal um: Souveränität ist nicht Ursprung, sondern Effekt. Sie ist keine ontologische Konstante, sondern eine historische Formation, eine diskursive Stabilisierung, ein Symbol, das unter spezifischen Bedingungen entsteht und aufrechterhalten wird.

I. Foucault: Der Machtbegriff ohne Zentrum

Michel Foucaults Arbeiten zur Gouvernementalität und zur Genealogie der Macht markieren den Ausgangspunkt dieser Verschiebung. Macht ist bei Foucault nicht etwas, das jemand besitzt oder ausübt, sondern eine relationale Struktur, die sich durch Praktiken, Diskurse, Institutionen, Räume und Körper hindurch artikuliert. Der Staat ist in diesem Sinn nicht der Ursprung der Macht, sondern eine Verdichtung von Machtverhältnissen:

In dieser Perspektive wird Souveränität nicht abgeschafft, aber entzogen aus dem Feld des Ursprungs. Ihre Funktion besteht darin, Macht zu repräsentieren, zu verorten, zu symbolisieren – doch sie ist immer sekundär gegenüber den realen Machtpraktiken, die sie hervorbringen.

II. Derrida: Die Spur des Ursprungs

Auch Jacques Derrida dekonstruiert den Begriff des Ursprungs in seiner Analyse politischer Begriffe wie Souveränität, Recht und Entscheidung. Souveränität lebt von einem Mythos des Anfangs, einer Entscheidung, die sich selbst konstituiert, ohne außerhalb ihrer selbst legitimiert zu sein. Doch jede solche Setzung ist – wie Derrida zeigt – immer auch ein Akt der Iteration, der Wiederholung, der Schrift:

Derridas Konzept der *différance* führt zu einem Staatsverständnis, das nicht auf einem festen Grund ruht, sondern sich in Verschiebung und Aufschub vollzieht. Der Staat existiert nicht als Gegebenheit, sondern als verzögerte Einschreibung, als symbolische Ordnungsleistung, die niemals vollständig eingelöst werden kann.

III. Der Staat als Effekt: Genealogie statt Ursprung

Diese Perspektive eröffnet eine genealogische Staatstheorie: Statt nach dem Warum oder dem Ursprung des Staates zu fragen, analysiert sie wie der Staat geworden ist, was er ist – durch welche Praktiken, Erzählungen, Dispositive, Körpertechniken und symbolischen Operationen er sich historisch konstituiert hat.

In dieser Perspektive ist Souveränität nicht verschwunden – sie ist verschoben. Sie existiert als Symbol, als Ritual, als performativer Akt, der die Präsenz des Staates inszeniert, ohne sie je vollständig garantieren zu können.

IV. Politische Implikation: Radikale Kontingenz

Was folgt daraus politisch? Der Staat ist kein notwendiger Ausdruck einer Vernunftgeschichte, kein göttliches Projekt, keine natürliche Ordnung. Er ist kontingent, fragil, konflikthaft. Seine Autorität beruht auf Performanz, nicht auf Wesen; auf Wiederholung, nicht auf Ursprung; auf Effektivität, nicht auf Legitimität.

Das eröffnet eine neue politische Perspektive: Statt den Staat zu restaurieren oder zu entlarven, gilt es, seine Machtkonstitution sichtbar zu machen, seine Brüche zu analysieren, seine Ausschlüsse zu markieren – und aus dieser Offenheit heraus neue Formen des Politischen zu denken.

6.2 Der Staat als Text: Schriftlichkeit, Iteration, Verschiebung

Die poststrukturalistische Wende in der politischen Theorie stellt nicht nur die Souveränität infrage, sondern auch die epistemischen Grundlagen, auf denen der Staat als Begriff, als Institution und als politisch-rechtliche Formation tradiert wurde. Im Zentrum dieser Kritik steht der Begriff der Schrift, wie ihn Jacques Derrida im Rahmen seiner Dekonstruktion des Logozentrismus entwickelt hat.

I. Vom gesprochenen zum geschriebenen Staat

Die klassische politische Theorie – sei es bei Aristoteles, Locke, Rousseau oder Hegel – hat den Staat als Ausdruck eines ursprünglichen Logos gedacht: eines sprechenden Subjekts, einer rationalen Vernunft, eines kollektiven Willens. Die politische Ordnung wurde aus dem Primat der Stimme, der Gegenwart, der Unmittelbarkeit abgeleitet. Schrift galt als bloßer Supplement, als Repräsentation dessen, was sich eigentlich in Präsenz und Sprache vollzieht.

Derrida kehrt diese Hierarchie um: Schriftlichkeit ist nicht sekundär, sondern konstitutiv – auch und gerade im Politischen. Der Staat ist keine lebendige Instanz, die sich nur zufällig verschriftlicht; vielmehr ist er von Beginn an durch Texte, Symbole, Archive, Konstitutionen, Gesetze, Urteile, Protokolle, Verwaltungsakte strukturiert. Die Schrift ist nicht Ausdruck des Staates, sondern eine seiner Existenzbedingungen.

„Es gibt keinen Staat außerhalb der Schrift.“
— angelehnt an Jacques Derrida

II. Iteration: Die Wiederholung der Ordnung

Ein zentrales Konzept Derridas ist das der Iteration – die Wiederholung eines Zeichens in unterschiedlichen Kontexten, unter Beibehaltung einer gewissen Identität, aber mit immer neuer Differenz. Dieses Prinzip gilt auch für die staatliche Ordnung: Rechtsakte, Verfassungsnormen, institutionelle Praktiken funktionieren nur durch Wiederholung, doch jede Wiederholung modifiziert auch, verschiebt, interpretiert neu.

Das bedeutet: Der Staat ist nie einfach da, sondern er wird immer wieder hergestellt – durch Gerichtsurteile, Verwaltungsakte, Gesetzgebungsverfahren, polizeiliche Protokolle. Jede dieser Praktiken ist eine Aktualisierung eines Textes, die jedoch stets auch einen Unterschied, eine Spur von Verschiebung in sich trägt.

So wird deutlich, dass staatliche Ordnung nicht durch die einmalige Setzung eines Urakts (z. B. einer Verfassung) garantiert wird, sondern durch die unstete Iteration ihrer Symbole, Regeln, Rituale. Der Staat ist ein textuelles Gefüge, das nur durch permanente Wiederholung mit Differenz existiert.

III. Der Staat als differánter Text

Derridas Begriff der *différance* – als Differenz und Aufschub – beschreibt präzise die Struktur staatlicher Ordnung in poststrukturalistischer Perspektive. Der Staat ist nie mit sich identisch, er verweist immer auf etwas anderes, auf vergangene Entscheidungen, auf versprochene Gerechtigkeit, auf zukünftige Ordnung. Seine Identität ist verschoben, fragmentiert, unabschließbar.

Ein Beispiel dafür ist das Recht: Es soll allgemeingültig sein, aber wird immer in konkreten Fällen, unter spezifischen Bedingungen angewendet – und verändert sich dabei. Oder die Nation: Als Symbol des Staates soll sie eine homogene Identität herstellen, ist aber in

Wirklichkeit textuell erzeugt durch Narrative, Mythen, Geschichtsschreibung und Symbole – allesamt instabil und plural.

IV. Genealogische Pointe: Ordnung als schriftlich fundierte Konstruktion

In genealogischer Perspektive zeigt sich, dass die Stabilität des Staates in der Moderne immer auf einem textuellen Unterbau beruhte: Verfassungen, Kodifikationen, Gesetzbücher, Urkunden, Verwaltungsakten. Der moderne Staat ist ein Papier-Staat – nicht nur im polemischen Sinne, sondern im strukturellen: Er entsteht durch Schrift, wird durch sie reproduziert, und ist zugleich auf ihre Mehrdeutigkeit und Offenheit angewiesen.

Die genealogische Perspektive legt offen, wie diese Schriftordnungen nicht neutral sind, sondern Machtverhältnisse stabilisieren, legitimieren und naturalisieren. Doch gerade ihre Textualität macht sie auch angreifbar, dekonstruktiv, offen für Gegen-Lektüren und politische Interventionen.

V. Politische Implikation: Die Offenheit des Staates

Wenn der Staat ein Text ist, dann ist er nicht nur ein Herrschaftsapparat, sondern auch ein Raum der Interpretation. Zwischen Exegese und Dekonstruktion, zwischen Legalität und Abweichung eröffnet sich ein Feld, in dem politische Praxis als Lesen, Schreiben, Umschreiben gedacht werden kann. Der Staat wird zum diskursiven Ereignis, das nie abgeschlossen ist.

Daraus ergibt sich ein spezifisch poststrukturalistisches Verständnis von politischer Kritik: Sie besteht nicht im Widerstand gegen einen monolithischen Block, sondern in der Umcodierung seiner Zeichen, in der Unterwanderung seiner Rhetoriken, in der Neuinszenierung seiner Bedeutungen.

6.3 Performativität der Ordnung: Verfassung, Recht, Institution als Praxis

Die poststrukturalistische Wende bricht nicht nur mit der Vorstellung eines festen Substrats politischer Macht, sondern dekonstruiert auch die Idee von Institutionen und Rechtsordnung als gegebenen, objektiven Formen. An ihre Stelle tritt ein dynamisches Verständnis von Ordnung als performativer Praxis: Staatlichkeit entsteht, wird erhalten und verändert sich durch Handlungen, Rituale, Sprechakte – durch wiederholte, institutionalisierte Performanzen, die Realität konstituieren, nicht bloß abbilden.

I. Performativität – Vom Sein zum Tun

Das zentrale Konzept der Performativität, insbesondere geprägt durch Judith Butler, entstammt ursprünglich der Sprechakttheorie (Austin/Searle), wird von poststrukturalistischer Theorie jedoch radikalisiert: Nicht nur Aussagen („Ich erkläre...“, „Ich gelobe...“) sind performativ, sondern auch rechtliche, institutionelle und politische Akte. Eine Verfassung z. B. ist nicht bloß Text, sondern eine performative Setzung von Geltung – ein Akt, der das Rechtsgefüge konstituiert, indem er auf symbolische wie materielle Praktiken trifft.

„Es gibt keine Institution ohne Ritus, ohne eine gewisse Iterabilität des Gründungsakts.“

— Jacques Derrida

Institutionen erscheinen damit nicht länger als stabile, neutrale Behälter normativer Inhalte. Sie sind Ergebnisse und zugleich Orte von Praktiken, die durch Wiederholung Stabilität simulieren – aber auch offen für Verschiebung bleiben.

II. Verfassungsrecht als performativer Akt

Traditionell wurde die Verfassung als Ausdruck eines kollektiven Willens oder einer souveränen Entscheidung verstanden – etwa bei Rousseau, Schmitt oder auch im modernen Verfassungspatriotismus. Poststrukturalistisch gesehen ist Verfassungsrecht jedoch kein Ausdruck, sondern ein Ereignis: Es „macht“ Realität, indem es Begriffe wie „Volk“, „Grundrechte“, „Institution“, „Macht“ hervorbringt.

Diese Setzungen sind nicht endgültig. Sie sind rekursiv, iterativ und daher immer wieder neu zu performieren. So schreibt etwa Derrida über die amerikanische Unabhängigkeitserklärung:

„Die performative Kraft der Erklärung konstituiert das, was sie behauptet: das Volk, das sie repräsentiert, existiert erst durch die Geste der Konstitution.“

— Derrida, „Declarations of Independence“

III. Recht als Wiederholung mit Differenz

Im Anschluss an Derrida, Foucault und Butler lässt sich auch das Recht nicht als starres Normengefüge verstehen, sondern als Feld performativer Praktiken: Gerichtsurteile, Gesetzesformulierungen, Anhörungen, Verwaltungsakte – all diese sind Wiederholungen vorheriger Praktiken, aber stets in einem neuen Kontext. Dadurch verändert sich nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch das, was als „Recht“ gilt.

Das bedeutet: Recht ist kein neutrales Medium, sondern eine diskursive Praxis, durch die Subjekte erzeugt und Ausschlüsse begründet werden. Es gibt kein Recht ohne Performanz – aber diese Performanz ist nie vollständig kontrollierbar, immer auch Ort des Politischen, des Konflikts, des „Anderen“.

IV. Institutionen als Materialisierung der Performanz

Institutionen – Gerichte, Parlamente, Ministerien – erscheinen in dieser Perspektive als Verfestigungen performativer Akte. Sie sedimentieren vergangene Handlungen, Rituale, Diskurse zu stabilen Formen, ohne je völlig abgeschlossen zu sein. Jede Institution enthält somit ein Moment des Werdens, der Kontingenz.

Diese Denkweise öffnet Raum für Kritik und Veränderung: Institutionen sind nicht sakrosankt, sondern als Materialisierung von Machtpraktiken auch dekonstruierbar. Eine Institution kann umgecodiert, ihre Sprache neu besetzt, ihre Rituale unterlaufen werden – nicht durch einen revolutionären Bruch, sondern durch subversive Iterationen.

V. Genealogische Perspektive: Ordnung als Effekt, nicht Ursprung

Aus genealogischer Sicht ist die politische Ordnung nicht Ergebnis eines einmaligen Gründungsakts (z. B. „der Verfassung“), sondern Produkt langfristiger, historischer Performanzen: von Rechtsprechung, Verwaltung, Disziplin, Symbolpolitik. Die Stabilität des Staates ergibt sich nicht aus seiner „Wesenhaftigkeit“, sondern aus der Beharrlichkeit seiner Wiederholung – wobei jede Wiederholung auch Differenz erzeugt.

So wird die politische Ordnung zu einem historisch kontingenten Produkt von Performanzen, die aber in ihrer Repetition so erscheinen, als wären sie ursprünglich, notwendig, natürlich. Die genealogische Analyse legt die Sedimente frei, zeigt Brüche, Ausschlüsse, Alternativen – und damit auch Möglichkeitsräume politischen Handelns.

VI. Politische Implikationen: Kritik durch Umcodierung

Ein poststrukturalistisches Verständnis der Performativität eröffnet keine einfache politische Strategie – aber eine Perspektive: Ordnung ist nie fixiert. Sie kann unterlaufen, neu gerahmt, anders inszeniert werden. Demokratische Praxis erscheint damit nicht nur als Wahlrecht oder Gesetzgebung, sondern auch als Veränderung institutioneller Rituale, als Verstörung rechtlicher Normen, als Wiederholung mit Differenz.

Der Staat, verstanden als performatives Gefüge, ist damit kein blockhafter Apparat, sondern eine fragile Ordnung, die tagtäglich neu hervorgebracht wird – und damit immer auch offen für Transformation bleibt.

6.4 Subjekt und Regierung: Vom Bürger zum Regierten

Die poststrukturalistische Staatstheorie wendet sich nicht nur gegen substanzielle Begriffe von Souveränität und Ordnung, sondern dekonstruiert auch den klassischen Begriff des politischen Subjekts. An die Stelle des autonomen Bürgers, wie ihn die politische Philosophie der Moderne entwirft, tritt ein Subjekt, das nicht vorgängig zur Macht existiert,

sondern in und durch Machtverhältnisse konstituiert wird. In dieser Perspektive wird Subjektivität selbst zu einem Effekt von Regierung – nicht bloß ihr Träger.

I. Die Geburt des Subjekts als politisches Problem

In der politischen Theorie der Aufklärung – etwa bei Locke, Kant oder Rousseau – ist das Subjekt die Grundlage des Staates: frei, vernünftig, moralisch. Es ist Ausgangspunkt politischer Ordnung, Grundlage von Recht und Demokratie. Diese Figur wird im 19. Jahrhundert durch anthropologische und historische Zuschreibungen ergänzt, doch ihr normatives Zentrum bleibt stabil: Das Individuum als Träger von Rechten und als Bürger des Staates.

Poststrukturalistische Theoretiker wie Michel Foucault oder Judith Butler hinterfragen diese Konzeption grundlegend. Sie zeigen, dass das moderne Subjekt nicht vorstaatlich existiert, sondern durch Praktiken der Regierung, Disziplinierung und Subjektivierung erst hervorgebracht wird. Regierung richtet sich nicht nur auf Territorien oder Institutionen, sondern gerade auf die Hervorbringung regierbarer Subjekte.

„Die Individuen sind nicht einfach das, worauf sich Machtapparate anwenden. Sie sind vielmehr das, was durch diese Apparate produziert wird.“

— Michel Foucault, „Sexualität und Wahrheit“

II. Gouvernamentalität: Das Regieren der Subjekte

Foucaults Begriff der Gouvernamentalität beschreibt einen Wandel im Machtverständnis: Weg von bloßer Herrschaft (sovereignty), hin zu einer feinmaschigen, produktiven Form der Macht, die das Leben selbst regiert – in der Schule, im Gefängnis, in der Familie, im Gesundheitswesen, im Markt.

Diese Regierung geschieht nicht in autoritärer Form, sondern durch Normierung, Steuerung, Selbsttechnologien. Der Bürger wird nicht gezwungen, sondern angeleitet, sich selbst zu regieren – im Namen von Rationalität, Effizienz, Sicherheit. Freiheit wird nicht negiert, sondern als Technik der Regierung aktiviert.

„Freiheit ist nicht das Gegenprinzip der Regierung, sondern eines ihrer wichtigsten Steuerungsinstrumente.“

— Michel Foucault, „Sicherheit, Territorium, Bevölkerung“

III. Subjektivierung als Machtpraxis

In diesem Denken ist das Subjekt kein innerer Kern, sondern ein Produkt diskursiver Praktiken. Judith Butler spricht in diesem Kontext von der „Anrufung“ (interpellation) des Subjekts: Durch Sprache, Institutionen und Normen wird der Einzelne adressiert – als Bürger, Frau, Krimineller, Patient – und in eine soziale Ordnung eingebunden.

Diese Anrufung ist ambivalent: Sie schafft Identität, macht aber zugleich verwundbar. Das Subjekt ist niemals vollständig autonom, sondern stets in Machtverhältnisse verstrickt, die es prägen, aber auch transformieren kann.

IV. Die Krise des „Bürgers“

Mit dieser Analyse wird auch der moderne Begriff des Bürgers fragwürdig: Der „Bürger“ als mündiges, rechtlich verfasstes Subjekt ist keine neutrale Kategorie, sondern eine geschichtliche Konstruktion, die auf Ausschluss beruht – von Frauen, Armen, Kolonisierten, Nicht-Staatsbürgern. Die poststrukturalistische Perspektive zeigt, dass politische Teilhabe an Bedingungen der Normalität und Normativität geknüpft ist – und diese immer auch herrschaftsförmig sind.

Daraus ergibt sich ein kritisches Verständnis von Demokratie: Nicht als gegebene Form, sondern als ein Kampf um Sichtbarkeit, um Subjektivität, um Anerkennung – gegen die normativen Schranken der politischen Ordnung.

„Das Politische beginnt dort, wo die Ordnung des Sichtbaren und Sagbaren unterbrochen wird.“

— Jacques Rancière

V. Genealogische Perspektive: Regierung als Technik der Subjektformierung

Aus genealogischer Sicht ist Regierung nicht einfach Herrschaftsausübung, sondern eine historisch gewordene Technik, mit der moderne Gesellschaften ihre Subjekte formen: durch Statistik, Schulpflicht, Psychologie, Kriminalrecht, Gesundheitsdispositive. Der Bürger ist nicht Natur, sondern das Resultat eines komplexen Regimes von Wissen und Macht.

Statt eines originären Subjekts gibt es also nur Spuren, Praktiken, Normierungen, die den Menschen in seine gesellschaftlich relevante Form bringen. Der Staat erscheint damit nicht als Ausdruck des souveränen Willens von Individuen, sondern als Maschine der Subjektivierung – eine Maschine, die kontrolliert, was als politisch gilt und wer als sprechfähig anerkannt wird.

VI. Politische Konsequenzen: Subversion statt Repräsentation

Diese Perspektive verändert auch die politischen Handlungsräume: Wenn das Subjekt nicht vorgegeben, sondern gemacht ist, dann liegt das Politische nicht in der Repräsentation „realer“ Interessen, sondern in der Kritik und Transformation der Herstellungsbedingungen des Politischen selbst. Politik wird zu einem Feld der Subjektivierung – und der Subversion von Normen, durch die das Sagbare und Sichtbare konstituiert wird.

Diese postfundamentale Kritik des Subjekts mündet nicht in Nihilismus oder Indifferenz, sondern in eine praxeologische Öffnung: Wer oder was spricht, zählt, regiert wird, kann neu bestimmt werden – nicht durch Reform allein, sondern durch Verschiebung der Subjektpositionen selbst.

6.5 Raum, Grenze, Körper: Territorium und Biopolitik neu denken

Die poststrukturalistische Staatstheorie dekonstruiert nicht nur die Begriffe von Souveränität und Subjektivität, sondern rückt auch die scheinbar „natürlichen“ Kategorien von Raum, Grenze und Körper in den Fokus. Dabei wird der Staat nicht mehr als gegebene territoriale Einheit verstanden, sondern als Effekt von Praktiken, Diskursen und Machtbeziehungen, die Raum ordnen, Grenzen ziehen und Körper regulieren. Aus genealogischer Perspektive zeigt sich: Der moderne Staat ist ein spezifisches Regime von Sichtbarkeit, Verortung und Einschreibung.

I. Territorium als Machtformation

In der klassischen Staatslehre – etwa bei Bodin oder Grotius – erscheint Territorium als gegebener physischer Raum, über den ein Souverän legitime Gewalt ausübt. Der Staat hat eine Fläche, deren Grenzen durch das Völkerrecht anerkannt sind, auf der Gesetze gelten und Institutionen operieren.

Der poststrukturalistische Zugriff, insbesondere bei Foucault und Deleuze/Guattari, löst diese Selbstverständlichkeit auf: Territorium ist nicht bloß Landfläche, sondern ein strategisch geformter Raum – hervorgebracht durch Kartografie, Verwaltungspraktiken, Vermessung, Eigentumstitel, statistische Erfassung. „Raum“ ist hier nicht passiv, sondern ein Produkt der Regierungskunst, eine Projektionsfläche politischer Ordnung.

„Macht funktioniert nicht im leeren Raum; sie produziert Raum.“
— Michel Foucault

Territorium ist somit eine politische Erfindung, durch die Körper eingeschrieben, Bewegungen reguliert und Identitäten lokalisiert werden. Der moderne Staat, so ließe sich sagen, ist nicht nur ein Raum-mit-Grenzen, sondern ein Raum-als-Grenze.

II. Grenze als Technik der Inklusion und Exklusion

Grenzen erscheinen im Alltagsdenken oft als scharfe Linien, die Staaten voneinander trennen. Poststrukturalistische Theorie zeigt hingegen, dass Grenzen nicht nur trennen, sondern produzieren: Sie erzeugen Identität, Zugehörigkeit, Recht – und gleichzeitig Ausschluss, Illegalität, Entzug von Rechten.

Die Grenze ist dabei nicht nur geographisch, sondern auch symbolisch und sozial: Zwischen „Staatsbürger“ und „Migrant“, „Normalem“ und „Abweichung“, „Sichtbarkeit“ und „Unsichtbarkeit“. Sie ist nicht der Rand des Politischen, sondern sein aktives Zentrum.

Grenzen sind performativ – sie entstehen in Akten wie Passkontrolle, Asylrecht, Wohnsitzauflagen oder statistischer Erfassung.

„Der Staat ist nicht dort, wo die Grenze verläuft – die Grenze ist dort, wo der Staat entsteht.“
— Étienne Balibar

III. Körperpolitik: Biopolitik und Nacktheit

Foucaults Analyse der Biopolitik markiert eine neue Schwelle staatlicher Macht: Nicht mehr das Recht zu töten (Souveränität), sondern das Ziel zu „optimieren, überwachen, regieren“ – Leben selbst wird zum Objekt staatlicher Rationalität. Diese Macht operiert auf der Ebene von Bevölkerungen (Gesundheit, Hygiene, Fortpflanzung) wie auf der Ebene des Einzelnen (Körperdisziplin, Lebensführung).

In dieser Perspektive wird der Körper nicht bloß verwaltet, sondern produziert, geformt, codiert: durch Disziplinierung (Schule, Militär, Medizin), durch Normalisierung (Psychiatrie, Kriminologie) und durch geschlechtliche Ordnungen. Judith Butler hat diesen Zusammenhang mit Blick auf Gender und Performativität radikalisiert – der Körper ist niemals rein biologisch, sondern stets durchzogen von Normen.

Giorgio Agambens Begriff des „nackten Lebens“ bringt diesen Gedanken an eine kritische Grenze: In der Moderne zeigt sich, dass der Staat auch jene hervorbringt, die in ihm leben, aber von ihm ausgeschlossen sind – etwa Flüchtlinge, Internierte, Lagerinsassen. Sie sind nicht einfach rechtslos, sondern in der Ausnahme erfasst, in der Recht sich in Gewalt verwandelt.

„Das Lager ist die Nomos der Moderne.“
— Giorgio Agamben

IV. Raum, Körper, Grenze als Dispositive

Statt als natürliche Gegebenheiten erscheinen Raum, Körper und Grenze im poststrukturalistischen Denken als Dispositive – als Knotenpunkte aus Diskursen, Institutionen, Normen, Praktiken. Der Staat ist nicht einfach die Organisation dieser Elemente, sondern ihr historisch gewordener Effekt.

Diese Dispositive sind zugleich stabilisierend und durchlässig, formierend und widerständig. Widerstand zeigt sich etwa in der Migration, in queeren Subjektivierungen, in prekärer Sichtbarkeit. Raum wird nicht nur regiert – er wird durchquert, unterlaufen, resignifiziert.

„Nomadismus ist keine Bewegung im Raum – sondern eine Bewegung gegen den Raum als Ordnung.“
— Deleuze/Guattari

V. Genealogie der staatlichen Raumordnung

Eine genealogische Perspektive macht sichtbar, dass Raum- und Körperpolitik nicht mit dem modernen Staat beginnen, aber in ihm eine neue Qualität gewinnen: Die Verkopplung von Statistik, Medizin, Disziplin, Normalität und Grenzregime erzeugt eine neue Form der „Bevölkerung“ als politischem Objekt. In dieser Konstellation entstehen Praktiken wie Zensus, Meldepflicht, Urbanistik, Volksgesundheit, Grenzschutz, Asylpolitik – und damit die Bedingungen für ein Regieren der Körper durch Raum.

Der Staat erscheint so nicht als Behälter der Gesellschaft, sondern als konkretes Arrangement von Einschreibungen – in Territorien, Körper, Identitäten.

VI. Konsequenzen: Politiken des Raums, des Körpers, der Differenz

Aus poststrukturalistischer Sicht wird politische Theorie so zu einer Analyse der Verhältnisse, durch die Raum gemacht wird – durch Ordnung, Sichtbarkeit, Regulierung. Territorium ist nicht bloß das, worauf Staatlichkeit stattfindet, sondern das, wodurch sie überhaupt möglich wird.

Ebenso wird der Körper nicht als vorpolitisch verstanden, sondern als Ort politischer Produktion – und möglicher Subversion. Politische Praxis heißt in diesem Sinn: Grenzen sichtbar machen, Körper reinszenieren, Räume umcodieren. Der Staat ist dabei nicht bloß zu kritisieren, sondern in seinen räumlich-körperlichen Effekten neu zu denken – jenseits eines Essentialismus, jenseits territorialer Abgeschlossenheit.

6.6 Postfundamentalismus und Pluralität: Der Staat als offenes Projekt

Im Anschluss an die poststrukturalistische Kritik an metaphysischen Grundannahmen des Politischen entwickelt sich ein Denken, das als Postfundamentalismus bezeichnet werden kann. Es richtet sich gegen die Vorstellung, dass politische Ordnungen auf einem letzten, rationalen oder natürlichen Grund beruhen – sei es Vernunft, Naturrecht, Volkssouveränität oder göttlicher Wille. Stattdessen wird das Politische als kontingent, konflikthaft und unabschließbar gedacht. In diesem Horizont erscheint auch der Staat nicht mehr als geschlossene Form, sondern als offenes Projekt, als prekäre Formation, die auf Dauer gestellte Kontingenz stabilisiert.

I. Kein letzter Grund: Die Kritik an der Fundierung

Zentral für den Postfundamentalismus ist die Einsicht, dass jede Form politischer Ordnung auf einer ursprünglichen Unbestimmtheit beruht. Dies bedeutet nicht, dass Ordnung beliebig oder irrational wäre, sondern dass sie keine endgültige Begründung kennt. Es gibt keinen

archimedischen Punkt, von dem aus die Ordnung legitimiert werden könnte. Die vermeintliche Fundierung ist selbst schon Produkt einer historischen Setzung.

„Das Fundament des Fundaments ist seine Abwesenheit.“

— Jean-Luc Nancy

Diese Einsicht hat tiefgreifende Konsequenzen: Sie zwingt dazu, politische Institutionen nicht als gegebene oder notwendig-richtige Formen zu betrachten, sondern als historisch kontingente Antworten auf ein unaufhebbares Problem – nämlich das der gemeinsamen Ordnung ohne garantierten Grund.

II. Der Staat als Setzung und Symbolisierung

In dieser Perspektive erscheint der Staat als ein symbolisches Projekt, das versucht, die ursprüngliche Leere des Politischen zu füllen. Er ist nicht einfach eine Institutionenordnung, sondern eine Antwort auf die Frage: Wie kann in der radikalen Pluralität eine Form des Gemeinsamen entstehen?

Theoretiker wie Claude Lefort oder Ernesto Laclau analysieren den modernen Staat als Ort der Repräsentation des Sozialen als Einheit, obwohl dieses niemals eine Einheit ist. Der Souverän, das Volk, das Recht – sie alle fungieren als Platzhalter, als Signifikanten ohne Signifikat, die die Leere des Ursprungs verdecken und dennoch politische Ordnung ermöglichen.

„Demokratie ist das Regime, das die Leere des Ortes der Macht anerkennt.“

— Claude Lefort

Der Staat ist damit nicht die Auflösung der politischen Differenz, sondern ihre Form: Er hält Differenz aus, ohne sie aufzuheben.

III. Pluralität als Ausgangspunkt

Anders als klassische Demokratietheorien, die von einem vorpolitischen Volk, einem gemeinsamen Willen oder einer rationalen Öffentlichkeit ausgehen, betont der Postfundamentalismus die Unaufhebbarkeit von Pluralität und Konflikt. Gesellschaft ist nicht einheitlich, sondern heterogen, antagonistisch, unübersichtlich. Ordnung entsteht nicht durch Konsens, sondern durch symbolische Artikulation und hegemoniale Praxis.

Chantal Mouffe spricht hier von „agonistischer Demokratie“: Politik ist nicht der Ort, an dem Konflikt verschwindet, sondern an dem er in institutionalisierter Form ausgetragen wird. Der Staat erscheint in dieser Lesart nicht als neutrale Instanz, sondern als Schauplatz hegemonialer Auseinandersetzungen, der jedoch die Bedingungen für den friedlichen Umgang mit Differenz bereitstellt.

„Politik bedeutet, eine Grenze zu ziehen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, aber auf eine Weise, die den Gegner nicht vernichtet.“

IV. Genealogie als Methode postfundamentalistischer Kritik

Die genealogische Methode, wie sie Foucault entwickelt hat, liefert das epistemische Fundament für postfundamentalistisches Denken: Sie zeigt, dass politische Ordnung nicht notwendig, sondern historisch geworden ist, dass Institutionen Kontingenz verbergen und dass Macht sich als Wahrheit stabilisieren kann.

Ein genealogischer Zugang zum Staat offenbart dessen Bruchstellen, Widersprüche, Einschluss- und Ausschlussmechanismen. Der Staat ist nicht einfach Träger des Rechts, sondern auch Maschine der Normierung, des Sichtbarmachens und Unsichtbarmachens, der Disziplinierung und Immunisierung. Aus dieser Perspektive wird Kritik nicht zur Suche nach dem wahren Ursprung, sondern zur Praktik der Sichtbarmachung und Transformation.

V. Der Staat als offenes Projekt

Postfundamentalistische Staatstheorie beschreibt den Staat weder als bloß repressives Machtinstrument noch als harmonisches Gemeinwesen, sondern als offenes, konflikthafte, symbolisches Arrangement. Seine Stärke liegt gerade in der Fähigkeit, Pluralität zu formalisieren, ohne sie zu neutralisieren. Verfassung, Institution, Recht sind nicht bloße Techniken, sondern politische Praktiken, die Differenz sichtbar, artikulierbar und aushaltbar machen.

In diesem Sinne ist der Staat nicht überholt, sondern radikal neu zu denken: nicht als Ausdruck eines Subjekts (Volk, Souverän), sondern als Ort der Aushandlung und Repräsentation, als fragile Balance zwischen Ordnung und Offenheit, zwischen Macht und Kritik, zwischen Institution und Ereignis.

6.7 Kritik der Repräsentation: Stimme, Volk, Repräsentationskrise

Im Zentrum vieler poststrukturalistischer Theorien des Politischen steht eine grundlegende Kritik an den traditionellen Konzepten von Repräsentation. Die Vorstellung, dass ein Volk eine Stimme habe und durch politische Institutionen adäquat repräsentiert werden könne, wird als problematisch, ja als illusionär aufgedeckt. Diese Kritik ist nicht bloß moralischer Art, sondern hat epistemologische, ästhetische und machtanalytische Dimensionen. Repräsentation erscheint hier nicht als neutrale Vermittlung, sondern als Produktionsmechanismus, der bestimmte Subjekte sichtbar und andere unsichtbar macht.

I. Repräsentation als Konstruktion

Repräsentation im politischen Sinn ist nie einfach das Spiegelbild eines bereits vorhandenen Volkes. Vielmehr ist „das Volk“ selbst ein Effekt repräsentativer Praktiken. Die klassische Demokratietheorie geht stillschweigend davon aus, dass es ein homogenes, artikulationsfähiges Subjekt gebe, das sich im Parlament, in der Verfassung oder in der Wahl äußert. Doch was als „Volk“ erscheint, ist immer das Resultat von Einschlüssen und Ausschlüssen, von normativen Setzungen und symbolischer Rahmung.

„Es gibt kein Volk an sich – es gibt nur eine symbolisch konstruierte Einheit, die sich durch Repräsentation als Volk konstituiert.“
— Ernesto Laclau

Diese Einsicht erschüttert die Grundlagen des repräsentativen Staatsmodells: Denn wenn Repräsentation nicht auf ein fixiertes Subjekt verweist, sondern dieses erst hervorbringt, dann stellt sich die Frage nach der Legitimität und den Grenzen dieser Hervorbringung.

II. Die Stimme als Metapher und Problem

Besonders kritisch wird das Konzept der „Stimme“ analysiert. In der politischen Rhetorik wird häufig behauptet, das Volk „habe eine Stimme“, könne „Gehör finden“ oder „sich artikulieren“. Doch aus poststrukturalistischer Perspektive ist die Stimme keine natürliche Gabe, sondern eine kulturelle Konstruktion. Viele Subjekte – Migrant:innen, Prekäre, Queers, Nicht-Staatsbürger – werden erst gar nicht als Sprecher:innen anerkannt. Ihre Artikulation wird nicht gehört, weil sie nicht als sprechfähig gelten.

Judith Butler hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass politische Subjektivierung immer durch normative Raster verläuft: Wer sprechen darf, wer als Adressat von Rechten erscheint, ist Ergebnis diskursiver Ausschlüsse. Der Ruf nach der „einen Stimme des Volkes“ verdeckt diese heterogenen Bruchlinien und suggeriert eine Einheit, die politisch gefährlich ist.

„Nicht jeder Schrei wird als Stimme anerkannt. Nicht jeder Körper gilt als zählend.“
— Judith Butler

III. Die Krise der Repräsentation

In der Spätmoderne mehren sich Anzeichen einer Repräsentationskrise. Politische Institutionen verlieren an Vertrauen, klassische Parteien schrumpfen, neue soziale Bewegungen verweigern sich der Stellvertretung. Was einst als funktionale Repräsentation galt, erscheint heute vielen als usurpatorische Aneignung. In dieser Entwicklung wird deutlich: Die Kluft zwischen Repräsentation und Repräsentierten ist nicht bloß ein Funktionsproblem, sondern ein strukturelles Paradox des modernen Staates.

Claude Lefort hat diese Dynamik mit dem Bild des leeren Ortes der Macht beschrieben: In der Demokratie gibt es keinen Träger der Macht, der deren Legitimität abschließend verkörpern könnte. Jede Repräsentation ist prekär und vorläufig – sie kann angezweifelt,

ersetzt, kritisiert werden. Gerade diese Offenheit ist ihre Stärke, aber auch ihr Krisenmoment.

IV. Genealogie der Repräsentation

Eine genealogische Perspektive zeigt, dass die Idee der politischen Repräsentation nicht aus sich heraus entstanden ist, sondern an religiöse, theologische und ästhetische Diskurse gebunden ist. In der Souveränitätstheorie etwa wird der König als Stellvertreter Gottes gedacht; seine Präsenz verleiht der politischen Ordnung sakrale Legitimität. Auch in der modernen Demokratie wirken solche Muster fort – nur ist nun das „Volk“ der Träger einer symbolischen Einheit, die durch Wahlen, Institutionen und Verfassungen ausgedrückt wird.

Doch diese symbolische Einheit ist brüchig, konflikthaft, nie vollständig. Die Krise der Repräsentation zeigt sich daher nicht nur als Problem des politischen Systems, sondern als Symptom einer tieferliegenden Entzweiung zwischen Subjektivität und Ordnung, zwischen Pluralität und Einheit, zwischen Sprache und Macht.

V. Postrepräsentation: Perspektiven jenseits der Stellvertretung

Was folgt aus dieser Kritik? Poststrukturalistische Theorie schlägt nicht einfach vor, Repräsentation abzuschaffen – das wäre naiv. Vielmehr wird nach anderen Formen politischer Artikulation und Präsenz gefragt. Performative Praktiken, radikale Demokratie, affektive Öffentlichkeiten und experimentelle Formen der Teilhabe können als Versuche gelesen werden, das Politische jenseits der klassischen Repräsentationslogik zu denken.

Die Vorstellung eines einheitlichen Volkswillens weicht hier der Idee einer pluralen, konflikthaften Öffentlichkeit, in der politische Subjekte nicht repräsentiert, sondern in ihrer Differenz anerkannt und als sprechfähig etabliert werden müssen. Der Staat erscheint in diesem Kontext nicht als Repräsentant eines metaphysischen Volkes, sondern als Ort der Auseinandersetzung um Sichtbarkeit, Stimme und Bedeutung.

6.8 Zusammenfassung: Der Staat als Differenzmaschine

Am Ende der poststrukturalistischen Perspektive auf den Staat steht kein neues „System“ und keine endgültige Definition, sondern ein tiefes Unbehagen gegenüber Essentialismen, Identitäten und Totalitäten. Der Staat wird hier nicht als fixierbare Entität gedacht, sondern als Prozess, als Effekt, als differenzproduzierende Maschine, die durch Macht, Diskurs, Körper, Raum und Sprache konstituiert ist. Der Begriff „Differenzmaschine“ verweist dabei auf einen grundlegenden Perspektivwechsel: Statt Einheit und Substanz in den Mittelpunkt zu rücken, treten Verschiebung, Prozessualität und Kontingenz.

I. Der Staat als Effekt diskursiver Praktiken

In der genealogischen und dekonstruktiven Lektüre des Politischen zeigt sich, dass der Staat nicht aus sich heraus existiert, sondern durch eine Vielzahl historischer, sprachlicher und symbolischer Operationen hervorgebracht wird. Foucaults Analysen von Gouvernementalität und Disziplin verdeutlichen, dass Staatsmacht nicht nur repressiv, sondern vor allem produktiv ist: Sie erzeugt Subjektformen, Räume, Normen und Lebensweisen. Der Staat ist kein monolithischer Apparat, sondern eine konstellative Formation heterogener Machtverhältnisse.

Derrida fügt dem eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Ursprungs hinzu: Der Staat ruht nicht auf einem festen Grund (Volk, Vernunft, Souveränität), sondern auf einem immer schon verschobenen Anfang, der durch die Struktur der „différance“ geprägt ist. Jeder Versuch, den Staat zu fundieren, ist zugleich durch die Unmöglichkeit des endgültigen Fundaments unterlaufen.

II. Der Staat als performative Praxis

Staatsmacht vollzieht sich in der Wiederholung von Praktiken – in Gesetzen, Institutionen, Ritualen, Diskursen. Diese Wiederholungen sind nicht rein mechanisch, sondern produzieren Realität, wie Butler und Derrida zeigen. Die performative Dimension bedeutet, dass der Staat nicht einfach vorhanden, sondern immer neu hergestellt, reproduziert und zugleich unterlaufen wird. Dabei wirken Differenzen, Brüche, Irritationen – sie sind konstitutiv, nicht störend.

Statt einer souveränen Ordnung steht im Zentrum eine Ordnung des Unabschließbaren, der Verschiebung und des permanenten Aushandelns. Der Staat ist nicht bloß eine Institution, sondern ein Text, eine „Schriftlichkeit der Macht“, die iterativ wirkt, aber nie vollständig kontrollierbar ist.

III. Der Staat als Konfliktfeld der Subjektivierung

Subjekt und Staat stehen in einem untrennbaren Verhältnis: Der Staat ist nicht nur eine äußere Struktur, sondern wirkt in das Subjekt hinein, formt dessen Selbstverhältnis, seine Körper, seine Wahrnehmung. Zugleich ist das Subjekt nie vollständig in staatliche Ordnung eingeschrieben – es bleibt ein Ort der Ambivalenz, der Widerständigkeit, der Alterität.

In dieser Perspektive wird das Politische nicht durch Repräsentation und Einheit gesichert, sondern durch das Austragen von Differenz, das Aushalten von Pluralität, das Offenhalten von Möglichkeiten. Der Staat wird zur Bühne, auf der sich das Verhältnis zwischen Macht und Freiheit, Ordnung und Kontingenz, Subjekt und Struktur immer wieder neu gestaltet.

IV. Die Dekonstruktion des Politischen als Praxis

Das poststrukturalistische Denken dekonstruiert nicht aus nihilistischem Impuls, sondern aus einem ethisch-politischen Anliegen: Es geht um die Offenheit des Politischen, um eine Kritik der Ausschlüsse, die jede Ordnung erzeugt. Der Staat als Differenzmaschine bedeutet nicht

Chaos oder Beliebigkeit, sondern die Anerkennung von Unverfügbarkeit und Konflikt als Grundbedingungen politischer Ordnung.

Diese Perspektive verschiebt auch das Verständnis von Verfassung, Recht, Souveränität und Demokratie: Sie sind nicht als abgeschlossene Strukturen zu denken, sondern als prozesshafte, konflikthafte und plurale Praktiken, die sich immer wieder an der Grenze ihres eigenen Selbstverständnisses bewegen.

Exkurs: Poststrukturalistische Staatstheorie als Alternative zu Habermas' Diskursethik

Die Debatte um die Grundlagen politischer Ordnung im späten 20. Jahrhundert ist wesentlich durch zwei paradigmatische Denkformen geprägt worden, die – bei aller Unterschiedlichkeit – ein gemeinsames Problem teilen: den Umgang mit Pluralität, Macht und Legitimität in der Moderne. Die Diskursethik Jürgen Habermas' gilt dabei als der prominenteste Versuch, normativen Universalismus unter säkularen Bedingungen zu rekonstruieren. Demgegenüber formuliert die poststrukturalistische Staatstheorie keine systematische Ethik, sondern eine genealogische Kritik der Macht, eine dekonstruktive Analyse politischer Formationen und eine plurale Relektüre politischer Begriffe. Beide Ansätze lassen sich nicht einfach gegeneinanderstellen – doch die poststrukturalistische Perspektive eröffnet ein kritisches Korrektiv zur oft vorausgesetzten Konsensorientierung der Diskursethik.

I. Habermas: Konsens, Diskurs, Geltung

Im Zentrum der Theorie des kommunikativen Handelns und der Diskursethik bei Habermas steht die Idee, dass normative Geltung nur unter Bedingungen freier und herrschaftsfreier Kommunikation begründet werden kann. Der demokratische Rechtsstaat wird dabei als institutionalisierter Diskursraum verstanden, in dem politische Willensbildung durch öffentliche Vernunft stattfindet. In Faktizität und Geltung (1992) argumentiert Habermas:

„Das Recht erhält seine Legitimität durch die Möglichkeit einer deliberativen Einbindung aller Betroffenen in Verfahren der demokratischen Willensbildung.“ (Habermas, 1992, S. 110)

Der Staat erscheint hier als verfahrensmäßige Verkörperung von Vernunft, als Medium der Vermittlung zwischen Faktizität (positivem Recht) und normativer Geltung.

II. Poststrukturalismus: Macht, Differenz, Dekonstruktion

Demgegenüber unterzieht der Poststrukturalismus die Begriffe Vernunft, Öffentlichkeit, Subjektivität und Souveränität einer grundlegenden genealogischen und dekonstruktiven Kritik. Foucault zeigt in seinen Analysen zur Gouvernementalität, dass Diskurse niemals frei von Macht sind, sondern selbst Orte der Machtausübung und der Subjektivierung:

„Macht ist überall; nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall herkommt.“ (Foucault, Geschichte der Sexualität I, 1976)

Damit richtet sich der poststrukturalistische Blick nicht auf ideale Diskursbedingungen, sondern auf jene Prozesse, durch die bestimmte Sprecherpositionen, Subjekte und Geltungsansprüche erst hervorgebracht werden. Auch Derridas Begriff der *différance* unterläuft die Idee stabiler Bedeutungen und zeigt, dass auch politische Begriffe wie „Volk“, „Recht“ oder „Demokratie“ stets verschoben, iteriert und nie vollständig fixierbar sind. Der politische Raum ist demnach nicht Konsens, sondern permanent von Differenz durchzogen.

III. Kritik der normativen Naivität?

Der poststrukturalistische Zugang versteht sich in vielen Punkten als Gegenbewegung zu normativen Rekonstruktionsprojekten, wie sie Habermas verfolgt. Judith Butler kritisiert etwa, dass die Diskursethik auf einem vorausgesetzten Subjekt beruht, das frei sprechen und entscheiden könne – ohne jedoch die historische Bedingtheit und konstitutive Verwundbarkeit des Subjekts selbst zu reflektieren:

„Die Vorstellung eines freien Subjekts, das Bedingungen des Diskurses transzendiert, bleibt eine Illusion der Macht.“ (Butler, Kritik der ethischen Gewalt, 2005)

Auch Jacques Rancière polemisiert gegen die „Polizei der Vernunft“, die in der deliberativen Demokratie stets schon voraussetzt, wer spricht, wer zählt, wer teilnimmt – und damit die eigentliche Politik, den Bruch, den Dissens, den Streit um Sichtbarkeit unsichtbar macht.

IV. Ein anderes Verständnis von Pluralität

Habermas sucht Pluralität durch gemeinsame Verfahren einzuhegen – der Poststrukturalismus anerkennt sie als grundlegende Bedingung des Politischen selbst. Wo Habermas den Staat als garantierte Struktur von Partizipation denkt, begreifen poststrukturalistische Ansätze ihn als Ort der Repräsentationskrisen, der Kontingenz, des Konflikts.

Statt einer „idealen Sprechsituation“ betonen sie den nie einlösbaren Anspruch auf Gleichheit, den politischen Charakter der Institution selbst, die Gewaltförmigkeit von Repräsentation, die Unsichtbarkeit der Ausschlüsse, die Performativität des Rechts.

V. Fazit: Kein Entweder-Oder, sondern Perspektivwechsel

Die poststrukturalistische Staatstheorie bietet keine systematische Alternative im Sinne einer neuen normativen Theorie – sie liefert vielmehr einen anderen Blick auf Staatlichkeit, Recht, Subjekt und Macht. Während Habermas in der Tradition des kantischen Universalismus

steht, rücken poststrukturalistische Autor:innen Nietzsches Perspektivismus, Foucaults Genealogie, Derridas Dekonstruktion und Butlers Performativitätskritik ins Zentrum.

Was daraus entsteht, ist keine Theorie mit abschließender Geltung, sondern ein sensibles Instrumentarium zur Kritik politischer Ordnungen, das ihren Ausschlüssen, Brüchen und Gewaltsamkeiten nachspürt – und damit auch die blinden Flecken der Diskursethik beleuchtet.

7. Politische Implikationen und verfassungstheoretische Perspektiven

Einleitung

Die zuvor entwickelten Perspektiven auf den Staat – von der vormodernen Sakralität über die moderne Souveränitätsfigur bis hin zur poststrukturalistischen Dekonstruktion – lassen sich nicht in einem linearen Fortschrittsnarrativ auflösen. Vielmehr zeigt die genealogische Analyse, dass das Politische nicht einfach in normativen Ordnungen aufgeht, sondern stets auch Konflikt, Ausschluss, Gewalt und Kontingenz impliziert. Im Lichte poststrukturalistischer Theorien erscheint der Staat nicht mehr als stabile Institution mit festem Geltungsgrund, sondern als Knotenpunkt diskursiver, symbolischer und materieller Praktiken, als ein veränderliches Gefüge von Machtverhältnissen, Repräsentationen und Einschreibungen.

Dieser letzte Abschnitt widmet sich den aktuellen Herausforderungen, die sich aus einer solchen Perspektive für politische Theorie, Verfassungsdenken und Demokratieverständnis ergeben. Er fragt: Was bedeutet es, wenn Staatlichkeit nicht auf einen letzten Grund zurückführbar ist? Welche Rolle spielen Verfassung, Recht und Demokratie in einer Zeit, in der Souveränität erodiert und neue Formen der Regierung und Selbstregierung entstehen? Und wie lässt sich politische Praxis denken, wenn der Geltungsgrund des Politischen nicht mehr transzendental, sondern kontingent ist?

Das Kapitel ist in fünf Unterabschnitte gegliedert, die sich schrittweise diesen Fragen nähern: von der Beschreibung der veränderten Verfassungswirklichkeit in der Spätmoderne, über pluralistische und agonale Demokratietheorien, hin zu einer vorsichtigen Skizze poststrukturalistisch informierter Verfassungspolitik. Es folgt eine kritische Reflexion zentraler Ideologeme der Moderne – Menschenrechte, Nation, Gewalt –, bevor im letzten Teil die Frage nach politischer Praxis im Spannungsfeld von Fragment, Reform und Dekonstruktion gestellt wird.

Was sich dabei abzeichnet, ist keine neue Systematik politischer Institutionen, sondern die Umriss eines offenen, fragilen, konflikthaften Staatsdenkens, das sich nicht als Alternative,

sondern als Kritik – und zugleich als Horizont des Politischen – versteht. Die poststrukturalistische Staatstheorie verweigert die letzte Begründung, aber sie bleibt politisch – gerade weil sie die Brüche, Paradoxien und Aporien des Staates ernst nimmt.

7.1 Verfassungswirklichkeit in der Spätmoderne

Die Verfassungswirklichkeit der Gegenwart ist durch ein Spannungsverhältnis geprägt: Einerseits bleibt die Verfassung der symbolische und normative Bezugspunkt politischer Ordnung; andererseits erodiert ihre integrative Kraft zunehmend im Angesicht fragmentierter Öffentlichkeiten, globaler Abhängigkeiten und technokratischer Steuerungslogiken. Die spätmoderne Verfassung ist nicht mehr das Resultat einer konstituierenden Gewalt, sondern ein heterogenes Feld sich überlagernder Rechtsräume, diskursiver Kämpfe und symbolischer Einschreibungen.

Diese Entwicklung lässt sich genealogisch als Krise der klassischen modernen Unterscheidung zwischen Norm und Faktum, Recht und Macht, Innen und Außen beschreiben. Die Verfassung wird nicht länger als Ausdruck einer souveränen Einheit verstanden, sondern erscheint – wie Derrida formuliert – als „geschriebene Spur eines niemals gegenwärtigen Ursprungs“. In diesem Sinne ist die Verfassung kein statisches Dokument, sondern ein performativer Text, der durch fortlaufende Interpretationen, Übersetzungen und Praktiken erst Wirklichkeit erzeugt.

Zugleich zeigt sich eine Verschiebung in der Funktion des Verfassungsrechts: Von der normativen Grundlegung hin zur Regulierung von Komplexität. Verfassungsgerichte, Verwaltungsakte, politische Öffentlichkeiten – all diese Instanzen agieren zunehmend in einem Modus permanenter Aushandlung, unter Bedingungen tiefgreifender Kontingenz. Der Staat erscheint nicht mehr als Garant stabiler Ordnung, sondern als Modulator dynamischer Prozesse, als flexibles Dispositiv, das darauf angewiesen ist, sich selbst ständig neu zu begründen und zu legitimieren.

Niklas Luhmann hat diese Dynamik als „Entkopplung von Entscheidung und Legitimation“ beschrieben: Entscheidungen werden nicht mehr durch transzendente Werte, sondern durch systeminterne Logiken gerechtfertigt. Die Folge ist eine wachsende Differenz zwischen normativer Erwartung und realer Erfahrung politischer Praxis. Die Verfassung bleibt formal bestehen, verliert jedoch an symbolischer Dichte und orientierender Kraft.

Gleichzeitig bringt die Spätmoderne neue Formen der Verfassungsproduktion hervor: Internationale Organisationen, supranationale Gerichte, transnationale Netzwerke von Expert*innen und NGOs wirken zunehmend verfassungsbildend – ohne demokratische Repräsentation im klassischen Sinne. Die verfassungsrechtliche Souveränität des Nationalstaats wird dadurch unterwandert, aber nicht ersetzt: Was entsteht, ist ein diffuses Regime postnationaler Normproduktion, das sich weder durch ein homogenes Subjekt noch durch einen legitimen Willensakt begründen lässt.

In der Konsequenz gerät die klassische Vorstellung von Verfassungsordnung als Ausdruck kollektiver Identität unter Druck. Die Frage ist nicht mehr: „Was ist die Verfassung unseres Staates?“, sondern: „Welche Verfassung hat dieses Regime von Praktiken, Entscheidungen, Regeln und Subjekten?“ Damit wird die Verfassung zur offenen, umkämpften und prekären Form politischer Artikulation.

In poststrukturalistischer Perspektive bedeutet das: Die Verfassung ist nicht der Grund des Politischen, sondern selbst ein Effekt politischer Machtverhältnisse – ein Ort der Verfestigung und Unterbrechung, der Wiederholung und Differenz. Ihre politische Bedeutung liegt weniger in der Stiftung ewiger Ordnung als in der Möglichkeit, Dissens zu artikulieren und institutionalisierte Gewalt sichtbar zu machen.

7.2 Demokratisierung ohne Identität: Pluralismus, Dispositiv, Konflikt

Die spätmoderne Gesellschaft ist durch eine zunehmende Pluralisierung sozialer, kultureller und politischer Lebenswelten gekennzeichnet. Klassische homogene Gesellschaftsvorstellungen, die politische Gemeinschaft an einer gemeinsamen Identität oder einem gemeinsamen Ursprung ausrichten, erodieren zugunsten eines vielfältigen, heterogenen Gefüges von Differenzen. Diese Entwicklung stellt zentrale Herausforderungen an demokratische Theorie und Praxis.

Aus poststrukturalistischer Perspektive bedeutet Demokratisierung deshalb nicht mehr die Herstellung oder Wiederherstellung einer kollektiven Identität, sondern die Ermöglichung einer offenen und inklusiven Pluralität. Das Subjekt der Demokratie ist kein kohärentes, autonomes „Volk“, sondern ein multiples, fragmentiertes Netzwerk von Subjekten, deren politische Handlungen und Identitäten durch komplexe Macht- und Diskursverhältnisse geprägt sind.

In diesem Sinne ist Demokratie ein Dispositiv, das weniger auf Einheitlichkeit als auf Verhandlung, Differenz und Kontingenz basiert. Entscheidungsprozesse finden in Arenen statt, in denen verschiedene Stimmen, Interessen und Perspektiven miteinander ringen, ohne dass eine übergeordnete, identitätsstiftende Einheit vorausgesetzt wird.

Diese Sichtweise impliziert eine Kritik an traditionellen Modellen der Volkssouveränität, die oft an essenzialistische Vorstellungen von Volk und Nation anknüpfen. Stattdessen wird Demokratie als ein offenes Feld verstanden, in dem politische Subjekte und Identitäten ständig verhandelt und umkämpft werden. Der demokratische Prozess ist damit kein Zustand der Einigung, sondern ein dynamisches Spannungsverhältnis zwischen Konflikt und Konsens.

Politische Macht ist hier nicht mehr allein in staatlichen Institutionen gebündelt, sondern verteilt sich auf vielfältige Akteure und Netzwerke – von sozialen Bewegungen über Medien bis hin zu transnationalen Organisationen. Diese multiplen Machtzentren führen zu einer

Entgrenzung der Demokratie, die neue Formen von Partizipation, aber auch neue Herausforderungen für Legitimität und Repräsentation mit sich bringt.

Die Herausforderung besteht darin, eine demokratische Ordnung zu entwickeln, die Differenz anerkennt, Konflikte produktiv nutzt und Ausschlüsse möglichst minimiert. In diesem Sinne wird Demokratisierung zu einer Praxis des Aushandelns und Ausbalancierens von Differenzen – einer „Demokratie ohne Identität“, die sich von normativen Gesamtkonzepten verabschiedet und stattdessen auf pluralistische Prozesse setzt.

Zugleich ist diese Form der Demokratisierung nicht konfliktfrei: Differenzen sind nicht nur Potenzial für produktive Aushandlung, sondern auch Quelle von Ausschluss, Marginalisierung und Gewalt. Deshalb bleibt die politische Herausforderung, den Raum für demokratische Pluralität offen und zugänglich zu halten – ohne in Beliebigkeit oder Polarisierung zu verfallen.

7.3 Poststrukturalistische Verfassungspolitik? Grenzen und Möglichkeiten

Die Frage nach der Verfassung als politischem Instrument steht im Spannungsfeld zwischen den normativen Erwartungen klassischer Verfassungstheorien und den kritischen Einsichten des Poststrukturalismus, der jede Form von Stabilität und Ursprung in der politischen Ordnung als kontingent und diskursiv versteht. Poststrukturalistische Ansätze stellen die konventionellen Annahmen über Verfassung als feststehendes, kohärentes Dokument, das souveräne Macht ordnet, grundlegend in Frage.

Verfassung wird hier nicht primär als ein statisches Regelwerk betrachtet, sondern als ein praktisches, iteratives und performatives Geschehen – eine Reihe von sprachlichen und institutionellen Praktiken, die laufend reproduziert, verändert und dekonstruiert werden. Damit verschiebt sich der Fokus weg von der Verfassung als einem einmaligen Gründungsakt hin zu ihrem Charakter als einem offenen Prozess, der immer wieder neu verhandelt wird.

Dies hat erhebliche Auswirkungen auf den Begriff der Verfassungspolitik: Sie ist kein Top-Down-Projekt, das ein einheitliches Staatsverständnis implementiert, sondern ein kontinuierlicher Diskurs- und Konfliktraum, in dem Machtverhältnisse sichtbar, hinterfragt und neu justiert werden. Die Verfassung wird somit zum Ort von Differenz, Dissens und Kontingenz, der weder ein letztes Wort spricht noch eine stabile Einheit garantiert.

Allerdings zeigt sich auch die Grenze poststrukturalistischer Verfassungstheorie: Die Kritik an fixen Wahrheiten und essenzialistischen Identitäten führt leicht zur Herausforderung der politischen Handlungsfähigkeit. Ohne normative Anker droht die Verfassungspolitik in Beliebigkeit oder rein diskursiver Endlosigkeit zu verharren. Poststrukturalismus betont die Notwendigkeit von politischen Praktiken, die sich mit diesen Spannungen produktiv

auseinandersetzen und zugleich konkrete Rahmenbedingungen schaffen, die pluralistische Gesellschaften stabilisieren.

Eine poststrukturalistische Verfassungspolitik sucht deshalb, das Spannungsverhältnis zwischen Offenheit und Ordnung, Differenz und Kohärenz, Kritik und Praxis auszuhalten. Dies erfordert institutionelle Arrangements, die flexibel genug sind, um Wandel und Dissens zu integrieren, aber zugleich verbindliche Grundregeln bieten, um demokratische Verfahren und Rechte zu sichern.

Schließlich öffnet die poststrukturalistische Perspektive auch einen Raum für neue Formen von politischer Subjektivität und Partizipation jenseits traditioneller Repräsentationsmodelle. Verfassungspolitik wird so zum Prozess der performativen Herstellung politischer Gemeinschaften, die sich nicht als fixierte Identitäten, sondern als dynamische, pluralistische Gefüge verstehen.

7.4 Kritik der Menschenrechte, Kritik der Nation, Kritik der Gewalt

Die poststrukturalistische Staatstheorie stellt grundlegende Annahmen der klassischen politischen Philosophie und des modernen Verfassungsstaats in Frage, indem sie zentrale Konzepte wie Menschenrechte, Nation und Gewalt als historisch kontingente und diskursiv konstruierte Phänomene analysiert. Diese Kritik erfolgt dabei nicht nur normativ, sondern genealogisch: Sie untersucht, wie sich diese Konzepte im Spannungsfeld von Macht, Ausschluss und Identitätsbildung herausbilden und welche Rolle sie für die Konstitution moderner Staatlichkeit spielen.

Kritik der Menschenrechte: Machtverhältnisse hinter der Universalität

Die Idee der Menschenrechte als universelle, unveräußerliche Rechte des einzelnen Menschen hat seit der Aufklärung eine zentrale Funktion in der Begründung des modernen Staates und seiner Verfassungsordnung. Poststrukturalistische Theoretiker*innen wie Judith Butler, Michel Foucault und Jacques Derrida hinterfragen jedoch die scheinbare Selbstverständlichkeit und Universalität dieser Rechte. Butler weist darauf hin, dass die Menschenrechte in ihrer historischen Praxis immer auch Ausschlüsse produzieren. Sie zeigt, dass der Begriff „Mensch“ als Subjekt der Rechte nicht neutral, sondern spezifisch kulturell und historisch geprägt ist. So werden marginalisierte Gruppen – Flüchtlinge, ethnische Minderheiten, queere Personen – oftmals gerade nicht als „vollwertige“ Subjekte der Menschenrechte anerkannt.

Foucault erweitert diese Perspektive, indem er den Diskurs der Menschenrechte als Teil eines Machtwissens analysiert, das biopolitisch wirkt: Menschenrechte sind Instrumente der Regulierung, die einerseits Individuen schützen, andererseits aber auch ihre Körper und Leben normieren und disziplinieren. Diese doppelte Funktion von Menschenrechten als

Schutz- und Herrschaftsinstrument verdeutlicht, dass sie keine rein moralische, sondern stets auch politische Kategorie sind.

Derrida ergänzt diese Kritik durch die Dekonstruktion der Annahme eines festen Ursprungs oder einer unverbrüchlichen Grundlage der Menschenrechte. Er weist auf das Paradox hin, dass Menschenrechte ihre Legitimität aus einer Differenz ziehen, die sie zugleich zu überwinden suchen. Diese Instabilität verweist auf die Notwendigkeit, Menschenrechte als offene, pluralistische und fortlaufend zu verhandelnde Praktiken zu begreifen – weit entfernt von einem festen, transzendenten Fundament.

Die genealogische Perspektive zeigt damit, dass Menschenrechte keine ewigen Wahrheiten sind, sondern historische Konstrukte, die mit Machtverhältnissen verwoben sind und immer auch Gegenstand von Kämpfen um Anerkennung, Einschluss und Ausschluss bleiben.

Kritik der Nation: Konstruktion, Ausschluss und politische Theologie

Der Nationalstaat bildet traditionell die politische Rahmung der Verfassungstheorie und -praxis. In der poststrukturalistischen Analyse wird die Nation als diskursive und politische Konstruktion entlarvt, deren scheinbar natürliche Einheit in Wahrheit Resultat komplexer historischer Prozesse der Identitäts- und Grenzziehung ist. Dabei ist die Nation nicht einfach ein geografisches oder ethnisches Gebilde, sondern ein performativer Effekt, der durch wiederholte symbolische Praktiken, Narrative und Institutionen erzeugt wird.

Das Konzept der Nation ist dabei untrennbar mit Prozessen der Inklusion und Exklusion verbunden: Die Abgrenzung, wer dazugehört und wer ausgeschlossen wird, ist zentral für das Funktionieren nationaler Identität. Minderheiten, Migrant*innen oder indigene Völker geraten dadurch oft in den Bereich der „Anderen“, die marginalisiert oder diszipliniert werden. Die nationale Ordnung beruht also auf Machtmechanismen, die soziale Differenz und Hierarchie hervorbringen und stabilisieren.

Zugleich betont die poststrukturalistische Kritik die politische Theologie der Nation – ein Begriff, der auf Carl Schmitt zurückgeht und von späteren Theoretiker*innen weiterentwickelt wurde. Die Nation wird wie eine quasi-religiöse Gemeinschaft inszeniert, die mit Sakralität, Heilserwartungen und kollektiver Identität aufgeladen ist. Diese theologische Dimension macht die Nation resistent gegen rationale Kritik und pragmatische politische Verhandlungen und trägt zur Verfestigung autoritärer und exklusiver Praktiken bei.

Aus genealogischer Sicht lässt sich die Nation somit als Produkt historischer Machtkämpfe verstehen, deren Sinn und Legitimität nie natürlich gegeben, sondern stets kontingent, offen und konfliktuell sind.

Kritik der Gewalt: Von souveräner Ausnahme zu allgegenwärtiger Macht

Die Legitimität von Gewalt, insbesondere die Vorstellung eines Gewaltmonopols des Staates, ist ein zentrales Thema der klassischen Staatstheorie, wie etwa bei Hobbes oder Schmitt. Poststrukturalistische Ansätze setzen hier an, um die oft unhinterfragte Normalisierung von Gewalt in politischen Ordnungen zu dekonstruieren.

Michel Foucault zeigt mit seinen Konzepten der Disziplinarmacht und Biopolitik, dass Gewalt nicht nur als äußerliche Ausnahme oder brutale Intervention existiert, sondern als immanente und diffuse Kraft durch Alltag, Institutionen, Normen und Diskurse wirkt. Gewalt manifestiert sich in Kontrollmechanismen, Überwachung, Regulierung von Körpern und Lebensweisen und ist daher integraler Bestandteil von Regierungspraxis, nicht bloß ihrer Ausnahme.

Jacques Derrida dekonstruiert zudem die Vorstellung einer souveränen Entscheidung über Ausnahmestände als zentralen Akt der Souveränität. Er zeigt, dass der Ausschluss, die Ausgrenzung oder die Entscheidung über Leben und Tod niemals von einer transzendenten Autorität ausgeht, sondern dass diese Entscheidungen in Machtbeziehungen und diskursive Strukturen eingebettet sind.

Diese Perspektive führt zu einer grundlegenden Infragestellung des Staates als legitimer Gewaltträger und eröffnet die Möglichkeit, Gewalt als relationales und kontingentes Phänomen zu begreifen, das nie vollständig kontrollierbar oder legitimierbar ist. Gleichzeitig entzaubert sie die Illusion einer souveränen Gewalt und verweist auf die Notwendigkeit, politische Ordnungen jenseits des Gewaltmonopols zu denken.

Gesamtschau: Macht, Differenz und Kontingenz als Grundmodus des Politischen

Die Kritik an Menschenrechten, Nation und Gewalt zeigt exemplarisch, wie die poststrukturalistische Staatstheorie die klassischen Grundlagen der politischen Ordnung dekonstruiert und als historisch-kontingente, durch Machtverhältnisse produzierte Effekte begreift. Zentral ist dabei die Perspektive der Differenz – das Aufbrechen monolithischer Identitäten und homogenisierender Erzählungen – sowie die Hervorhebung von Macht als relationalem und verteiltem Phänomen.

Diese Einsichten legen nahe, dass staatliche Ordnungen und Verfassungen nicht als stabile, unverrückbare Fundamente zu verstehen sind, sondern als offene, konflikthafte und fragmentarische Prozesse, in denen politische Subjekte, Praktiken und Institutionen immer wieder neu verhandelt und produziert werden. Eine poststrukturalistische Verfassungstheorie muss deshalb Raum schaffen für die Anerkennung von Pluralität, Differenz und Kontingenz und zugleich die inhärente Gewalt und Ausschlussmechanismen politischer Ordnungen reflektieren.

Gerne! Hier ist eine ausführlichere Fassung von Kapitel 7.5, die den genealogischen Ansatz stärker einbezieht und die politische Praxis poststrukturalistischer Staatstheorie in ihrer Komplexität und Ambivalenz darstellt:

7.5 Reform, Fragment, Dekonstruktion: Zur politischen Praxis nach der Theorie

Die poststrukturalistische Staatstheorie stellt nicht nur eine theoretische Herausforderung für klassische und moderne Staatskonzepte dar, sondern fordert auch eine Neubestimmung der

politischen Praxis in einer Welt, die von Pluralität, Differenz und ständiger Veränderung geprägt ist. Anders als normative Entwürfe, die auf stabile, universelle Prinzipien oder auf eine teleologische Entwicklung politischer Ordnung setzen, begreift der poststrukturalistische Ansatz den Staat als ein offenes, kontingentes Gefüge, das von widersprüchlichen Machtverhältnissen durchzogen ist. Daraus ergeben sich spezifische Perspektiven und Grenzen politischer Praxis, die sich in den drei Leitbegriffen Reform, Fragment und Dekonstruktion zusammenfassen lassen.

Reform als unabschließbarer Prozess

Im poststrukturalistischen Verständnis ist Reform kein klarer, linearer Prozess mit einem definierten Endziel. Vielmehr ist sie Ausdruck der Kontingenz und Bruchhaftigkeit politischer Ordnungen. Reformen greifen in bestehende Machtverhältnisse ein, verschieben Bedeutungen und Strukturen, doch sie können deren grundlegende Bedingungen weder völlig aufheben noch endgültig festigen. Reform ist deshalb als ein fortdauernder, oft widersprüchlicher Prozess zu verstehen, der immer wieder neu ausgehandelt wird. Diese Perspektive lässt sich genealogisch lesen: Reformen erscheinen als Episoden in einem längeren historischen Geflecht von Machtverschiebungen und institutionellen Umbrüchen. Sie sind immer zugleich Produkt und Produzent historischer Konstellationen.

Diese Sichtweise entzieht sich der Illusion einer rational kontrollierbaren oder teleologisch fortschreitenden Verbesserung. Sie erkennt an, dass Reformen immer auch Konflikte erzeugen, die bestehende Ordnung herausfordern und zugleich auf ihr aufbauen. Daraus folgt eine Politik der kleinen Schritte, der situativen Anpassungen und der Anerkennung von Grenzen und Nebenwirkungen politischen Handelns.

Fragmentierung als politische Realität und Strategie

Die poststrukturalistische Theorie hebt die Fragmentierung von politischen Subjekten, Diskursen und Institutionen hervor. Anders als die Vorstellung eines einheitlichen, souveränen Staats oder Volkes wird der Staat hier als heterogenes, zersplittertes Gefüge verstanden, das aus einer Vielzahl von oft konkurrierenden Diskursen und Praktiken besteht. Diese Fragmentierung ist nicht bloß ein theoretischer Befund, sondern auch eine politische Realität, die politische Praxis unmittelbar betrifft.

Politische Handlung muss sich auf diese Heterogenität einstellen, statt sie zu negieren oder zu homogenisieren. Die Anerkennung von Fragmentierung bedeutet, politische Räume zu schaffen, in denen Differenzen sichtbar und verhandelbar werden können, ohne in den Versuch zu verfallen, Einheit um jeden Preis herzustellen. Fragmentierung wird so zu einer produktiven Ressource für politische Innovation und demokratische Pluralität.

Im genealogischen Licht betrachtet zeigt sich, dass Fragmentierung das Ergebnis historischer Machtkämpfe und Ausschlüsse ist, zugleich aber auch eine Voraussetzung für die Möglichkeit von Widerstand und Neuerfindung. Politische Praxis wird so zum Ringen um Brüche und Schnittstellen, an denen sich Ordnungen verschieben oder neu konstituieren lassen.

Dekonstruktion als politische Praxis des Öffnens

Die Dekonstruktion, wie sie vor allem bei Derrida formuliert wurde, bietet eine Methode und zugleich eine politische Praxis, die festgefahrene Bedeutungsstrukturen und hegemoniale Narrationen aufbricht. Sie ist keine zerstörerische Kritik, sondern ein vorsichtiges, kritisches Öffnen von Texten, Diskursen und Institutionen, das deren verborgene Instabilitäten und Widersprüche sichtbar macht.

In der politischen Praxis heißt dies, dass Dekonstruktion Räume schafft, in denen etablierte Ordnungen hinterfragt und neue Sinnzusammenhänge ausprobiert werden können. Der Staat und seine Verfassung werden nicht als monolithische Gebilde betrachtet, sondern als Texte und Praktiken, die immer wieder neu interpretiert und kontextualisiert werden müssen.

Diese Praxis ist ambivalent: Sie bewahrt das Potenzial zur Neuerfindung und Emanzipation, zugleich besteht die Gefahr von Relativismus oder Handlungsunfähigkeit. Eine verantwortungsvolle poststrukturalistische Politik erkennt diese Spannung an und sucht nach Wegen, Offenheit und Kritik produktiv mit politischer Handlungsfähigkeit zu verbinden.

Zwischen Utopie und Pragmatismus: Politische Praxis in der Spätmoderne

Die poststrukturalistische Staatstheorie fordert eine politische Praxis, die weder naive Utopien verfolgt noch in Zynismus verfällt. Stattdessen schlägt sie eine pragmatische, reflexive Haltung vor, die auf pluralistische Koalitionen, temporäre Bündnisse und experimentelle Formen des Regierens setzt.

Diese Praxis ist geprägt von einer ständigen Bereitschaft zur Kritik und Selbstkritik, zur Anpassung und Neuorientierung. Sie nutzt die Offenheit und Fragmentierung politischer Räume als Chance für demokratische Erneuerung und soziale Gerechtigkeit. Gleichzeitig bleibt sie sich der strukturellen Begrenzungen und Machtasymmetrien bewusst, die politische Ordnungen prägen.

Genealogisch betrachtet bedeutet dies, dass politische Praxis als fortlaufender Prozess der Machtverschiebung und Subjektivierung zu verstehen ist, in dem sich Herrschaft immer neu legitimieren, aber auch widerlegen kann. Der Staat ist dabei weder rein Instrument noch rein Subjekt, sondern ein Geflecht aus komplexen Machtverhältnissen, die ständig ausgehandelt werden.

Fazit

Reform, Fragment und Dekonstruktion bilden die drei Dimensionen einer politischen Praxis, die sich an den poststrukturalistischen Einsichten orientiert. Sie konstituieren eine Form des politischen Handelns, die sich von festen Wahrheiten, festen Subjekten und festen Institutionen löst und stattdessen Offenheit, Differenz und Kontingenz als grundlegende Prinzipien anerkennt.

Diese Praxis fordert eine Demokratisierung, die nicht auf homogene Identitäten oder abgeschlossene Gemeinschaften baut, sondern auf pluralistische, sich überschneidende und widersprüchliche politische Konstellationen. Sie bleibt damit dem poststrukturalistischen Anspruch treu, den Staat als „Differenzmaschine“ zu begreifen – als ein dynamisches Feld, das stets im Fluss ist und in dem politische Subjekte sich immer wieder neu erfinden müssen.

Jenseits des Staates? Ereignis, Ethik, Verantwortung

Die vorliegende Untersuchung hat den Staat nicht als gegebenes, unverrückbares Fundament politischen Handelns verstanden, sondern als ein historisch kontingentes, diskursiv und machtpolitisch konstituiertes Gebilde. Von den antiken Naturordnungen über die Neuzeit der Souveränität, die Krisen des 20. Jahrhunderts bis hin zu den poststrukturalistischen Dekonstruktionen ist deutlich geworden, dass der Staat ein komplexes Geflecht aus Ordnung und Bruch, Stabilität und Kontingenz ist.

Die Frage, ob und wie „Jenseits des Staates“ politisches Denken und Handeln möglich ist, führt uns an den Rand der gegenwärtigen politischen Theorie. Poststrukturalistische Analysen, insbesondere jene von Foucault, Derrida und Butler, öffnen Räume, in denen Macht nicht mehr als zentralisierte Souveränität, sondern als diffuse und performative Praxis erscheint. Der Staat verliert dabei seine monolithische Gestalt, wird zu einem Effekt heterogener Diskurse und Praktiken. Dies bedeutet jedoch keineswegs die bloße Negation des Staates, sondern eine Umorientierung: Weg von der Fixierung auf Institutionen und Staatsapparate hin zu Prozessen, Ereignissen und relationalen Momenten der politischen Subjektbildung.

In dieser Perspektive wird das Politische zum Ereignis, das nicht einfach in festen Grenzen eines Staatskörpers verläuft, sondern sich in komplexen Machtfeldern, sozialen Konflikten und ethischen Herausforderungen manifestiert. Verantwortung entsteht nicht automatisch durch staatsbürgerliche Identität oder Rechtsbindung, sondern als fortwährender Akt der Reflexion und Kritik in Situationen der Ambivalenz und Offenheit.

Ethik jenseits des Staates heißt hier vor allem, die Bedingungen des Politischen selbst immer wieder neu zu verhandeln und auf Ungerechtigkeiten sowie Ausschlüsse zu reagieren. Es bedeutet, eine politische Praxis zu entwickeln, die pluralistisch, widersprüchlich und offen bleibt, und die zugleich nicht in Relativismus oder Beliebigkeit verfällt. Dabei ist die Anerkennung von Differenz, die Kritik an homogenen Identitäten und die Betonung von Verantwortung als Praxis zentral.

Das „Jenseits des Staates“ ist also kein Ort des Entzugs oder der Utopie, sondern ein kritischer Raum, in dem politische Subjektivität und Gemeinschaft neu gedacht werden müssen. Es fordert heraus, traditionelle Konzepte von Souveränität, Gewalt und Recht zu dekonstruieren und alternative Formen der politischen Organisation und Verfassung zu erproben, die der Komplexität und Vielfalt moderner Gesellschaften gerecht werden.

Abschließend lässt sich sagen, dass der Staat zwar weiterhin eine zentrale Rolle in der politischen Ordnung spielt, seine Grenzen und Funktionen jedoch zunehmend in Frage gestellt werden müssen. Die Auseinandersetzung mit Ereignis, Ethik und Verantwortung eröffnet Wege zu einer Politik, die nicht mehr primär auf dem Staat, sondern auf relationalen, dezentralen und prozessualen Formen beruht – ein Politikverständnis, das der Komplexität

unserer Gegenwart besser gerecht wird und zugleich den normativen Anspruch einer gerechten, pluralistischen Gesellschaft wahrt.

