

Das höchste Gut: Didier Fassin versucht sich an einer Analyse der Ungleichheit menschlicher Leben

Terpe, Sylvia

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Terpe, S. (2018). Das höchste Gut: Didier Fassin versucht sich an einer Analyse der Ungleichheit menschlicher Leben. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82635-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Sylvia Terpe | Rezension | 29.10.2018

Das höchste Gut

Didier Fassin versucht sich an einer Analyse der Ungleichheit menschlicher Leben



Didier Fassin
**Das Leben . Eine kritische
Gebrauchsanweisung**
Deutschland
Berlin 2017: Suhrkamp
191 S., 25,00 EUR
ISBN 978-3-518-58710-2

Die Erwartungen an das erste von Didier Fassin auf Deutsch erschienene und auf seine Adorno-Vorlesungen im Jahr 2016 zurückgehende Buch *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung* dürften groß sein. Der studierte Mediziner, der erst spät in die Sozialwissenschaften wechselte, wurde zum Professor für Soziologie, leitete den Bereich für politische und Moralanthropologie an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris und ist seit 2009 James D. Wolfensohn Professor an der School of Social Science des berühmten Institute for Advanced Study in Princeton. Diesen angesehenen Positionen entspricht das „ambitionierte Projekt [...], das der Titel anzukündigen scheint“, (S. 9) nämlich „das Leben“ zum Thema der Ausführungen zu machen.

Gleich zu Beginn der Darstellung versucht Fassin sein Thema zu konkretisieren, indem er darauf hinweist, das Buch hätte auch „den unmissverständlicheren Titel ‚Über die Ungleichheit der Leben‘“ (S. 10) tragen können. Fassin fragt, „[w]elchen Wert [...] wir dem menschlichen Leben als abstrakter Vorstellung bei[messen]“ und „[w]ie [...] wir Menschenleben als konkrete Realitäten [bewerten]“ (S. 17). Er hat die Vermutung, dass „der Widerspruch zwischen der Wertschätzung des Lebens im Allgemeinen und der Herabwürdigung mancher Leben im Besonderen“ von Bedeutung sei „für eine moralische

Ökonomie des Lebens in den Gesellschaften der Gegenwart“ (ebd.). Mit einer Analyse dieser moralischen Ökonomie möchte Fassin eine „Beschreibung des moralischen Zustands der Welt“ (S. 18) liefern.

Dafür schlägt er einen „theoretische[n] Rahmen“ (S. 39) vor, der durch „drei begriffliche Elemente“ (S. 38) gebildet wird: „die Formen des Lebens, die Ethik des Lebens und die Politik des Lebens“ (ebd.). Jedem der drei Elemente ist ein eigenes Kapitel gewidmet, und jedes Kapitel wird von einem theoretischen Teil eingeleitet, in dem Fassin die „philosophischen Begriffe“, die ihn in seiner Arbeit „inspiriert, aber nicht zufrieden gestellt“ haben, „auf den Prüfstand“ stellt (S. 9). Im Anschluss präsentiert er jeweils empirische Befunde, die auf seinen Forschungsarbeiten der letzten zwei Jahrzehnte beruhen. Im Schlussteil will Fassin die Trias der Elemente wieder „miteinander [...] verknüpfen“ (S. 38), sodass „aus deren Ineinanderfügen sich wie beim Zusammensetzen eines Puzzles ein Bild ergibt: die Ungleichheit der Menschenleben.“ (S. 40)

Fassin verfolgt in seinem Buch – mit anderen Worten – zwei Ziele. Zum einen möchte er aufzeigen, dass die moralische Verfasstheit gegenwärtiger Gesellschaften durch einen tiefgreifenden Widerspruch gekennzeichnet ist: der hohen Wertschätzung des Lebens im Allgemeinen steht eine ausgesprochen ungleiche Bewertung der konkreten Leben gegenüber. Zum zweiten möchte er ein theoretisch-analytisches Gerüst liefern, mit dem sich besagter Widerspruch – und allgemeiner: die Ungleichheit der Menschenleben – umfassend analysieren lässt. Eingedenk des zweiten Ziels könnte man dem Buch auch einen ‚unmissverständlicheren‘ Untertitel geben und von einer ‚Gebrauchsanweisung für die kritische Analyse der Ungleichheit der Leben‘ sprechen. Ob es dem Autor tatsächlich gelungen ist, eine solche Gebrauchsanweisung zu schreiben, wird im zweiten Teil der Rezension diskutiert. Zuvor soll es um die Inhalte der drei Hauptkapitel gehen.

Formen des Lebens – die Zwangsnomaden

Das Kapitel *Formen des Lebens* beginnt angesichts der Frage, „wie [...] sich [Lebensformen] charakterisieren“ lassen (S. 44), mit einer Rekapitulation der Debatte über Wittgensteins Begriff der Lebensform, wobei nicht nur die Überlegungen von Georges Canguilhem und Giorgio Agamben (S. 44 f.) zu Wort kommen, sondern auch die Beiträge, die Bernard Williams und Stanley Cavell formuliert haben (S. 51). Diese durchaus „heterogenen Ansätze“ will Fassin keineswegs versöhnen, vielmehr möchte er die „Spannungsverhältnisse“ in den Blick nehmen, die sich aus ihrer Gegenüberstellung ergeben (S. 77). Fassin leitet aus seiner Diskussion der Positionen eine „dreifache, für die

Lebensformen konstitutive Spannungslinie“ ab (S. 60), die er auch als „dreifache Dialektik“ (ebd.) bezeichnet. Warum er eine Dialektik konstatiert, bleibt unerörtert, doch illustriert Fassin die drei ‚Spannungen‘ am Beispiel einer „für die Gegenwart besonders signifikante[n] Lebensform“, das heißt am Beispiel der „Zwangsnomaden“ (S. 45). Dafür greift er auf seine ethnografischen Studien über Flüchtlinge im nordfranzösischen Calais und südafrikanischen Johannesburg zurück.

Eine „Dialektik von Allgemeinem und Besonderen“ identifiziert Fassin deshalb, weil sich diese Flüchtlinge neben den spezifischen Umständen ihres Weggehens aus dem Heimatland und den besonderen Verhältnissen im jeweiligen Zufluchtsland „einer vergleichbaren Ungewissheit in Bezug auf ihren [rechtlichen] Status und einer vergleichbaren Verletzlichkeit in Bezug auf ihre Lage gegenüber“ sehen (S. 73). Sie „leben unter ähnlichen prekären Bedingungen und sind ununterbrochen staatlicher Gewalt und fremdenfeindlichen Übergriffen ausgesetzt“ (S. 71). Das „Spannungsverhältnis zwischen dem Biologischen und dem Sozialen“ liegt für Fassin darin, dass für die „Exilierten [...] Überleben in erster Linie eine physische Frage“ ist, bei der Nahrung, Unterkunft und Sicherheit im Vordergrund stehen. „Doch diese elementaren Bedürfnisse lassen sich nur befriedigen, wenn sie eine Beziehung zu anderen Akteuren aufnehmen“ (S. 73), von denen sie wiederum in einer bestimmten Art und Weise (etwa unterstützend oder demütigend) behandelt werden. Das „Zusammenspiel von Gesetz und Gesetzespraxis“ bezieht Fassin darauf, dass „der rechtliche Status [zwar] über das Bleiberecht“ und mitunter „sogar [über] Sozialleistungen“ befindet, „die Betroffenen [aber] schnell lernen, die rechtlichen Hürden zu umgehen oder sich zumindest auf sie einzustellen.“ (S. 74)

Ogleich diese Beobachtungen durchaus interessant und zutreffend sind, erschließt sich der Leserschaft freilich nicht, warum es sich um ‚dialektische Beziehungen‘ oder ‚Spannungsverhältnisse‘ handeln soll. Der Umstand etwa, dass es eine Diskrepanz zwischen Gesetz und Gesetzespraxis (oder, um es allgemeiner zu formulieren, zwischen Normen und normenbezogener Praxis) gibt, beschreibt noch keine irgendwie dialektische Beziehung, sondern eben eine Diskrepanz. Dass sich Akteure in ihrem Handeln an Normen orientieren, ohne ihnen zwingend zu folgen, häufig sogar in bewusster Umgehung ihrer Geltung, ist beileibe keine Dialektik. Zwar können die Handelnden eine solche Praxis durchaus als spannungsbeladen empfinden, doch bleibt bei Fassin ungeklärt, ob es ihm um Spannungsverhältnisse im Sinne primär subjektiver Erfahrungen geht. Wie das gesamte Kapitel so leidet auch dessen Ausklang an ähnlich unklaren Aussagen. Fassin zufolge „erzeugen“ die drei „Spannungsverhältnisse“ wiederum „drei Kraftfelder, mit deren Hilfe man neu über kollektive menschliche Erfahrungen nachdenken“ könne, „die räumlich und

zeitlich voneinander getrennt, aber Teil ähnlicher Lebensformen sind“ (S. 77). Was man sich unter diesen ‚Kraftfeldern‘ vorzustellen hätte, wie sie aus den ‚Spannungsverhältnissen‘ ‚erzeugt‘ werden und was solche ‚Kraftfelder‘ von den beobachteten ‚Spannungsverhältnisse‘ unterscheidet, erfährt der Leser nicht.

Wären Fassins Ausführungen in einfachen Worten wiederzugeben, müsste in etwa wohl Folgendes festgehalten werden: ein Vorzug des Begriffs der „Lebensform“ besteht für Fassin darin, zu markieren, dass Menschen, obwohl sie an ganz unterschiedlichen Orten und zu ganz unterschiedlichen Zeiten leben, sehr ähnliche Erfahrungen machen und folglich ein gemeinsames Schicksal – eben eine Lebensform – teilen können. Solche Lebensformen sollten Fassin zufolge entlang dreier Dimensionen (allgemein-besonders, biologisch-sozial, Gesetz-Gesetzespraxis) analysiert werden. Offen bleibt jedoch, ob damit schon alle relevanten Dimensionen benannt sind und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Zumindest scheint die erste Dimension (allgemein-besonders) auf einer anderen analytischen Ebene angesiedelt zu sein, da die von allen Personen einer Lebensform geteilten Erfahrungen (allgemein) mit den beiden anderen Dimensionen (biologisch-sozial, Gesetz-Gesetzespraxis) noch einmal thematisch spezifiziert werden.

Ethik des Lebens – Das Leben als höchstes Gut

Das Kapitel *Ethik des Lebens* setzt mit einer Diskussion der moraltheoretischen Ideen von Foucault, Kant, Aristoteles, Durkheim und anderen ein, in der Fassin „eine bemerkenswerte Kontinuität“ zwischen Moralphilosophie und Moralanthropologie feststellt (S. 93). Die bisherige philosophische und anthropologische Literatur habe vor allem gefragt „was ein gutes Leben ausmacht und wie es sich mit Hilfe guter Taten verwirklichen lässt“ (S. 97). Demgegenüber optiert Fassin für „eine Begriffsverlagerung vom ethischen Leben zur Ethik des Lebens“, damit er der ihn umtreibenden Frage nachgehen kann, „wie das Leben selbst zu einem so hohen Gut wurde“ (S. 83).

Freilich findet sich gerade diese Frage am Ende nicht beantwortet, vielmehr wechselt Fassin im Verlauf des Kapitels den Fokus und erkundet, in welcher Bedeutung respektive in welchen Bedeutungen das Leben zu einem hohen Gut wurde. Auf der Grundlage seiner Untersuchungen zur Asylpolitik in Frankreich und der im Zuge der massenhaften Aids-Erkrankungen ausgelösten Debatten über das Gesundheitswesen in Südafrika arbeitet Fassin zwei unterschiedliche „Zugangsweisen zum Leben“ heraus: „Die eine stellt die physische Existenz und die mit ihr verbundenen biologischen Aspekte in den Vordergrund; die andere hebt die sozialen Verhältnisse und die mit ihnen einhergehende politische

Dimension hervor.“ (S. 109) Mit Verweis auf seine empirischen Beispiele konstatiert Fassin einen „Aufstieg der Biogegitimität, [...] das heißt die Anerkennung des Lebens als höchstes Gut, in dessen Namen das Handeln sich schlussendlich rechtfertigen lässt. Doch das Leben, um das es dabei geht, ist vor allem anderen das physische und biologische Leben im Gegensatz zum sozialen und politischen Leben – und geht häufig auf dessen Kosten.“ (S. 111)

Fassin ist „bemüht, wertende Stellungnahmen“ in Bezug auf diesen Wandel vom Leben in seiner sozial-politischen hin zu seiner biologisch-physischen Bedeutung „zu vermeiden“ (S. 128). Vielmehr sucht er als kritischer Sozialwissenschaftler aufzuzeigen, was „gewonnen wird und was verloren geht, was ins Blickfeld kommt und was uns sprachlos macht“ (ebd.), wenn das Leben in seiner biologisch-physischen Bedeutung aufgewertet, ja sogar als höchstes Gut betrachtet wird. Seine entsprechenden Befunde veranschaulicht Fassin anhand zweier Beispiele: dem „Humanitarismus und [dem] Märtyrertum in den besetzten palästinensischen Gebieten“ (S. 115). Im Fall des Humanitarismus macht Fassin mit der zu beobachtenden Verlagerung auf die Themen wie „psychische Gesundheit“ und „Traumata“ (S. 118) zunächst ein weiteres „Voranschreiten der Biogegitimität“ (ebd.) aus. Die damit verbundene Betonung der „Geschichten von Einzelpersonen“ verliere jedoch „den breiteren historischen Hintergrund“ und „die zugrunde liegenden sozialen Verhältnisse aus den Augen“ (S. 119 f.). Darüber hinaus lasse der Blick auf die Traumata beispielsweise die Palästinenser „prinzipiell als Opfer des Konflikts dastehen“, was „die Bemühungen derjenigen [untergrabe], die ihr Anliegen als einen Kampf darstellen möchten. Die psychologische Rede von Resilienz tritt an die Stelle der politischen Sprache des Widerstands.“ (S. 120) Offenkundig ist Fassin daran gelegen, herauszustreichen, dass ein ganz auf das physische Dasein fokussierter Humanitarismus neben den sozialen Verhältnisse und den Sichtweisen der Betroffenen selbst (S. 129) auch die grundsätzlichen Fragen nach der Gerechtigkeit von Lebensbedingungen aus dem Blick verliert.

Im Fall des Märtyrertums, das heißt angesichts einer Praxis von Selbstmordattentaten, sieht Fassin wiederum eine Ethik am Werk, für die „das Leben an sich das höchste Gut darstellt, das Menschen besitzen“ (S. 128) – jetzt allerdings nicht in seiner biologisch-physischen, sondern in seiner politisch-sozialen Bedeutung. Einer solchen Ethik zufolge sei das biologische Leben nur „ein Mittel, durch das sich [politische] Freiheit zurückgewinnen lässt“ (124). Die Bereitschaft, „für sein [politisches] Anliegen das eigene Leben“ zu opfern, beruhe auf einer „Verneinung des [biologischen] Lebens als höchstem Gut“ (S. 126). Eine solche Haltung sei „der moralischen Welt der abendländischen Gesellschaften völlig fremd geworden“ (ebd.), weshalb sie im Selbstmordattentat nur noch eine unverständliche Tötung

des biologischen Lebens ausmachen könne, ohne es als politischen Akt anzuerkennen (ebd.).

Politik des Lebens – Der ungleiche Umgang mit den Leben

Das Kapitel *Politik des Lebens* beginnt mit einer Diskussion von Foucaults Begriff der Biopolitik, der sich mit der Frage auseinandersetzt „Wie regieren Machttechnologien die Bevölkerungen?“ (S. 135) Indem Fassin fragt „Was macht die Politik mit den Leben?“ (ebd.), verschiebt er allerdings die Akzente. Er will das Augenmerk auf die „Unterschiedlichkeit des Umgangs mit den Leben“ (S. 144) lenken und „das Spannungsverhältnis zwischen der abstrakten Wertschätzung des Lebens als höchstem Gut und den ungeheuren Unterschieden bei der konkreten Bewertung der Leben“ (S. 145) genauer in den Blick nehmen. Denn für ihn stellt, wie es die Einleitung bereits betont hatte, die Kluft „zwischen der Wertschätzung des Lebens im Allgemeinen und der Herabwürdigung mancher Leben im Besonderen“ (S. 17) das charakteristische Merkmal der „moralische[n] Ökonomie des Lebens in den Gesellschaften der Gegenwart“ dar (ebd.).

Der empirische Teil des Kapitels widmet sich „der ökonomischen Bewertung der Leben“ (S. 136), für die zunächst historische Beispiele herangezogen werden, etwa „Entschädigungszahlungen bei Tötungsdelikten“ (S. 145) oder die „Praxis der Zahlung einer Mitgift oder eines Brautpreises“ (S. 146). In der „modernen westlichen Welt widersprach diese Politik des Lebens“ (S. 148) allerdings einer Ethik, welche die „Gleichwertigkeit“ und „Unveräußerlichkeit“ der menschlichen Leben betonte (S. 150). Dennoch habe sich, so Fassin, „Schritt für Schritt [...] die Idee durch[gesetzt], dass ein verlorenes Leben eine monetäre Entsprechung haben könnte“ (S. 152). Freilich belegen Entschädigungszahlungen an Hinterbliebene der Opfer des 11. Septembers oder an Opfer aus dem Irakkrieg unmissverständlich, dass derartige Kompensationen materieller Natur ausgesprochen unterschiedlich ausfallen (S. 154 ff.). Doch betont Fassin in diesem Kontext, dass „die ökonomische Bewertung“ solche Differenzen in der Beurteilung von Leben lediglich „misst“ und vielleicht „verstärkt, aber sie verursacht sie nicht.“ (S. 156 f.) Wenn der Grund für ungleiche Bewertungen aber nicht in der Ökonomisierung des menschlichen Lebens selbst zu suchen ist, bleibt in der Tat zu fragen, „[w]as verursacht sie dann?“ (S. 157)

Auf der Suche nach einer Antwort zieht Fassin die Sterblichkeitsraten verschiedener Länder zurate. Dabei stellt er eine „soziale Determination der Lebenserwartung“ (S. 158) fest, die „mit Kategorien wie der Klasse, dem Beruf, dem Ausbildungsniveau, der Rassenzugehörigkeit, den Lebensverhältnissen usw.“ (S. 167) variiert. Daraus ist der Schluss

zu ziehen, dass „die Ungleichheit der physischen Leben von deren moralischer Bewertung abhängt“ (S. 160). Je nachdem als „wie wertvoll Menschen gelten“, werden sie auch „behandelt“. Also leben sie entsprechend solcher moralischer Evaluierungen unterschiedlich gut und lange (S. 177). Damit bringt Fassin – neben der Erkenntnis über die Dominanz der Biolegitimität – die zweite zentrale Einsicht seines Buches auf den Punkt: Trotz der allgemeinen Wertschätzung der Leben (im biologischen Sinne) werden Menschen zutiefst verschieden behandelt, weil ihre Leben zum Gegenstand moralisch unterschiedlich ausfallender Bewertungen werden.

Die Aufgabe einer kritischen Sozialwissenschaft besteht nach Fassins Verständnis nun gerade darin, diese beiden Sachverhalte aufzudecken. Obwohl die „Vorrangstellung“ der Biolegitimität für Fassins Begriffe eine ebenso „selbstverständliche“ wie „unleugbare Tatsache“ (S. 112) darstellt, sei sie „durch ihr Natürlichwerden unkenntlich“ geworden (ebd.), müsse den Menschen der „abendländischen Gesellschaft“ (S. 126) also neuerlich bewusst gemacht werden. Auch die „Wahrheit“ über die Praxis moralisch unterschiedlicher Bewertungen der Menschenleben liege im Verborgenen und widersetze sich „dem Common Sense, der politischen Rhetorik und sogar dem philosophischen Denken“ (S. 160). Allenfalls im Lichte solcher Ereignisse wie den „Eingeständnisse[n] der unverhältnismäßig häufigen Tötung afroamerikanischer Männer durch die Polizei“ in den USA (S. 161), könne die moralische Hierarchisierung bei der Bewertung menschlicher Leben sichtbar werden.

Kritische Sozialwissenschaft kann folglich für Fassin – wie er im *Schlussstil* des Buches ausführt – nicht bloß „Gesellschaftskritik“ im Sinne der Frankfurter Schule sein, die darauf abziele „die Welt [zu] verändern“ (S. 189). Vielmehr muss sie die Begriffe und Kategorien des Denkens hinterfragen, „die uns die Dinge fälschlicherweise als evident erscheinen“ lassen (ebd.). Ihr Ziel besteht für Fassin darin, „[u]nsere Perspektive auf die Welt [... zu] ändern“ (ebd.), mithin etwas sichtbar werden zu lassen, was gerade ob seiner vermeintlichen Selbstverständlichkeit der bewussten Wahrnehmung entzogen war.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Fassin seinen Leserinnen und Lesern folgende ‚Dinge‘ sichtbar machen möchte: Zum ersten die ähnliche Lage und Erfahrung von Menschen, die eine „Lebensform“ teilen, zum zweiten die Dominanz der Biolegitimität und die daraus resultierende Wertschätzung des biologischen Lebens im Allgemeinen, zum dritten die moralische Hierarchisierung und die daraus resultierende Ungleichheit in der Bewertung menschlicher Leben und zum vierten die Widersprüche und Paradoxien in einer so charakterisierten moralischen Ökonomie. Mit diesem Anspruch vor Augen, ist abschließend zu überlegen, für wen Fassins Buch von Interesse sein könnte: Wem liefern

die von ihm herauspräparierten ‚Tatsachen‘ wirklich neue Erkenntnisse? Was leistet der entwickelte analytisch-theoretische Rahmen? Und wie sähe eine an Fassins Befunde anschließende Forschung aus?

An wen ist das Buch gerichtet?

Ohne Zweifel ist Fassins Buch für all jene aufschlussreich, die sich einen Überblick über seine Forschungsarbeiten der letzten Jahrzehnte verschaffen wollen. Die ethnografischen Passagen der Darstellung sind gut geschrieben und flüssig zu lesen; auf die entsprechenden Originaltexte wird zur weiteren Vertiefung in den Fußnoten verwiesen. Im Gegensatz dazu erweisen sich die theoretischen und analysierenden Teile des Buches als recht unzugänglich. Neben der komplizierten theoretischen Rahmung trägt dazu eine teils unscharf formulierende, teils mit unnötigem Fachjargon beladene Sprache bei, die das genaue Gegenteil von schnörkellos und klar ist.¹

Hat man sich einmal durch die umständlichen Argumentationsführungen Fassins hindurch gearbeitet, fallen die Erkenntnisse durchaus interessant aus, selbst wenn sich einige als nicht gerade neu herausstellen. Die Rezensentin hat insbesondere das zweite Kapitel über die beiden Bedeutungen des Lebens als moralisch höchstem Gut mit Gewinn gelesen – einmal abgesehen davon, dass der Autor auf die komplizierte und vorbereitende theoretische Diskussion hätte verzichten können. Das dritte Kapitel hingegen unterbietet alle Erwartungen. Mündet Fassins verzweigte und langatmige Argumentation schließlich in der Erkenntnis „einer sozialen Determination der Lebenserwartung“ (S. 158), so ist damit bestenfalls eine soziologische Trivialität ausgesprochen. Neues wäre zu Tage gekommen, hätte Fassin tatsächlich versucht, die Prozesse zu entschlüsseln, in denen moralische Hierarchien erzeugt, reproduziert und unter Umständen verändert werden. Bedauerlicherweise belässt es der Autor bei der bloßen Behauptung, dass die „Ungleichheit der physischen Leben von deren moralischer Bewertung abhängt“ (S. 160).

Auch andere im Duktus einer überraschenden oder neuen Erkenntnis vorgetragene Überlegungen dürften vielen SoziologInnen vertraut sein. Etwa die am Ende des zweiten Kapitels festgehaltene „Tatsache von allgemeiner Bedeutung“, dass es „zwei Arten von Ungleichheit [gebe ...]: die eine beruht auf Ausschließung, die andere auf Ausbeutung. Bei der auf Ausschließung beruhenden Ungleichheit hält man das Individuum für sozial nutzlos [...]; sein Leben gilt als wertlos. Bei der auf Ausbeutung beruhenden Ungleichheit wird die Person als reine Arbeitskraft betrachtet; ihr Leben hat nur Wert, soweit es an der Warenproduktion beteiligt ist.“ (S. 175) Diese Unterscheidung findet man in der Soziologie

in ähnlicher Form in der Debatte über das Verhältnis von sozialer Ungleichheit und Exklusion² und mehr noch in den an Berger³ anschließenden und theoretisch sowie empirisch aufschlussreichen Arbeiten zum Unterschied zwischen kategorialen und graduellen Ungleichheiten.⁴

In Bezug auf das erste Kapitel fällt das Urteil mindestens zwiespältig aus. Zwar vermag Fassin am Beispiel der Zwangsnomaden aufzuzeigen, was deren sozialem Dasein trotz aller Unterschiedlichkeiten gemeinsam ist, weshalb er von einer geteilten ‚Lebensform‘ spricht. Aber wie sich der für Fassin so bedeutsame Begriff als analytisches Instrument womöglich auch auf andere empirische Existenzweisen sinnvoll und fruchtbringend übertragen lässt, erfährt Fassins Leserschaft leider nicht. Wird als ein weiteres Beispiel die ‚Lebensform der temporären Arbeitsmigranten‘, das heißt ‚der zu Sklavenarbeit gezwungenen Ausbeuteten‘ (S. 76 f.) zumindest kurz erwähnt, richtet Fassin sein Augenmerk erneut auf das ‚untere Segment‘ der sozialen Welt (S. 185). Es wäre indes notwendig zu zeigen, dass der von ihm vorgeschlagene Begriff auch für die Identifikation und Analyse jener Lebensformen in den mittleren und oberen Segmenten der sozialen Welt geeignet ist, die an der Erzeugung, Duldung und Stabilisierung moralischer Hierarchien beteiligt sind. Erst dann würde Fassin seiner eigenen Forderung gerecht werden, dass man ‚die ganze soziale Welt [...] analysieren‘ muss ‚und nicht bloß ihr unteres Segment‘, wenn man ‚von Ungleichheit spricht‘ (ebd.).

Was das Buch trotz dieser Kritikpunkte mit Gewinn nicht nur für SoziologInnen lesbar macht, ist Fassins ambitionierte Verknüpfung zweier Themen, die ansonsten eher getrennt untersucht und diskutiert werden, nämlich soziale Ungleichheit mit Moral. Jedoch vermag die Art und Weise, wie Fassin die Verbindung herstellt, nur bedingt zu überzeugen. So hat sich der Rezensentin bis zum Schluss seiner Darstellung nicht erschlossen, was eine ‚anthropologische Komposition‘ (S. 40) der ‚drei begriffliche[n] Elemente‘ – Lebensform, Ethik und Politik des Lebens – sein soll und wie ‚aus deren Ineinanderfügen sich wie beim Zusammensetzen eines Puzzles ein Bild ergibt: die Ungleichheit der Menschenleben.‘ (ebd.) Das liegt neben der nebulös bleibenden Rede von einer ‚anthropologischen Komposition‘ wohl auch daran, dass Fassin sein Thema mit der Formulierung von der ‚Ungleichheit der Menschenleben‘ viel zu grob fasst. Immer wieder drängt sich während der Lektüre des Buches die Frage auf, was jetzt eigentlich der Gegenstand der Untersuchung ist. Da ist Fassins andere, seine Analyse leitende Vermutung viel eher dazu geeignet, eine konkrete Fragestellung anzuregen: Wie kann es sein, dass trotz der prinzipiellen Wertschätzung, die dem Leben heutzutage entgegengebracht wird, Menschenleben derart unterschiedlich bewertet und behandelt werden?

Auf dem Weg zu einer politischen Soziologie moralischer Ungleichheit

Zweifelsohne liefert Fassins Buch brauchbare Versatzstücke für eine mögliche Antwort, wenn er die beiden Bedeutungen des Lebens als höchstem Gut herausarbeitet und auf die Differenzen in der moralischen Bewertung der Leben eingeht. Jedoch verschenkt er weitere mögliche Einsichten, wenn er die Entdeckung von ‚Tatsachen‘ und ‚Wahrheiten‘ reklamiert, wo es doch entschieden angemessener – und für anschließende Forschungen auch fruchtbarer – wäre, von Thesen oder Hypothesen zu sprechen. Sie ließen sich unter Umständen mit Hilfe weiterer empirischer Untersuchungen prüfen und verfeinern. So könnte man etwa an die von Fassin identifizierten zwei Bedeutungen des Lebens als höchstem Gut anknüpfen und fragen, in welchen Arten von Kontexten, bei welchen Akteuren und in Bezug auf welche Personengruppen jeweils welche Bedeutung des Lebens im Vordergrund steht. Eine solche differenzierte Betrachtung könnte eventuell aufdecken, dass sich hinter dem von Fassin auf einer allgemeinen gesellschaftlichen Ebene konstatierten Widerspruch zwischen der Wertschätzung der Leben im Allgemeinen und ihrer ungleichen konkreten Bewertung, ganz unterschiedliche Akteursgruppen verbergen, deren Ansichten und Vorstellungen für sich genommen keineswegs immer widersprüchlich sein müssen, sondern vielmehr im Konflikt zueinander stehen. Um ein prominentes Beispiel aufzugreifen: Stehen sich in der Debatte um die richtige Flüchtlingspolitik nicht mindestens zwei Positionen gegenüber? Während für die einen die Rettung der physischen Leben der Flüchtlinge im Vordergrund steht (und man angesichts der aktuellen Verhältnisse im Mittelmeer auch sagen kann: leider im Vordergrund stehen muss), sehen die anderen damit die Besitzstände ihrer eigenen sozial-politischen Leben in Gefahr.

Nicht zuletzt könnte man unter einer solch differenzierteren Perspektive auch erkunden, ob und wie die beiden von Fassin getrennten Bereiche der ‚Ethik‘ des Lebens und der ‚Politik‘ des Lebens wieder zusammengedacht werden müssten. Fassin scheint anzunehmen, dass Akteure ihre Wertschätzung des Lebens als höchstem Gut (in welcher Bedeutung auch immer) stets auf alle Menschen beziehen, also – mit anderen Worten – einen moralischen Universalismus praktizieren. Es wäre indes zu fragen, ob nicht auch heutzutage noch verschiedene Formen des moralischen Partikularismus bestehen und Akteure die Wertschätzung des Lebens als höchstem Gut auf bestimmte Personen beschränken und die Leben anderer immer schon von dieser Wertschätzung ausschließen. Die Abgrenzungskriterien solcher *universes of moral obligation*⁵ können vielfältig sein und sich etwa auf Ethnie, Nation, Religion oder Klasse beziehen. Die moralisch ungleiche Bewertung der Leben, die Fassin unter dem Begriff der ‚Politik‘ des Lebens fasst, wäre dementsprechend schon auf der Seite der ‚Ethik‘ des Lebens angelegt. Eine solche

Perspektive hätte den Vorzug, im methodischen und theoretischen Zugriff mehrere nebeneinander existierende moralische Universen sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch in den Köpfen der Menschen selbst für möglich zu halten und also gegebenenfalls auch abbilden zu können.⁶ Eine politische Soziologie moralischer Ungleichheit könnte den Konflikten, wechselseitigen Verstärkungen und Veränderungen dieser *universes of moral obligation* nachgehen. Damit würde sie Fassins Kritik an einer „homogenisierenden Herangehensweise an die Gesellschaft“ (S. 187) vielleicht doch gerechter werden als es die starke Unterstellung *einer* ‚moralischen Ökonomie‘ in „der abendländischen Gesellschaft“ (S. 186) und „modernen westlichen Welt“ (S. 148) vermag.

Endnoten

1. Warum beispielsweise von ‚dialektischen Beziehungen‘ sprechen, wenn es sich scheinbar nur um verschiedene Dimensionen des Begriffs der ‚Lebensform‘ handelt? Warum von einer ‚moralischen Ökonomie‘ reden, wenn die Mechanismen, die der ungleichen Bewertung menschlichen Lebens zugrunde liegen, nicht nur ökonomische sind? Siehe kritisch zur Verwendungsweise des Begriffs der ‚moralischen Ökonomie‘ auch Chris Hann, *Moral(ity and) Economy: Work, Workfare, and Fairness in Provincial Hungary*, in: *European Journal of Sociology*, 59 (2018), 2, S. 225–254.
2. Siehe etwa Martin Kronauer, *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage*, Frankfurt am Main 2010.
3. Peter A. Berger, *Ungleichheitssemantiken: Graduelle Unterschiede und kategoriale Exklusivitäten*, in: *European Journal of Sociology* 30 (1989), 1, S. 48–60.
4. Siehe etwa Sighard Neckel / Ferdinand Sutterlüty, *Negative Klassifikationen und die symbolische Ordnung sozialer Ungleichheit*, in: Sighard Neckel / Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*, Wiesbaden 2008, S. 15–25 und Ferdinand Sutterlüty / Sighard Neckel / Ina Walter, *Klassifikationen im Kampf um Abgrenzung und Zugehörigkeit*, in: Sighard Neckel / Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*, Wiesbaden 2008, S. 27–89.
5. Helen Fein, *Imperial Crime and Punishment: The Massacre at Jallianwala Bagh and British Judgement, 1919–1920*, Honolulu 1977.
6. Siehe in *Ansätzen: Sylvia Terpe, Ungerechtigkeit und Duldung*, Konstanz 2009, Kap. 3.2.

Sylvia Terpe

Sylvia Terpe ist promovierte Soziologin. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle. Ihr Interesse gilt der Moral- und Emotionssoziologie. Sie arbeitet als Referentin an der Universität Halle.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/das-hoechste-gut.html>