

Zeitschrift für Politische Theorie

Joachim Behnke Die Spielregeln der Konstruktion von Spielregeln – Das Beispiel der Wahlrechtsdebatte // Johannes Marx, Christine Tiefensee Rationalität und Normativität // Janosik Herder Gerechtigkeit durch Common Sense? Eine poststrukturalistische Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie // Christine Bratu Liberale Neutralität

1.2015

6. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

Inhalt

Abhandlungen

<i>Joachim Behnke</i> Die Spielregeln der Konstruktion von Spielregeln – Das Beispiel der Wahlrechtsdebatte	3
<i>Johannes Marx / Christine Tiefensee</i> Rationalität und Normativität	19
<i>Janosik Herder</i> Gerechtigkeit durch Common Sense? Eine poststrukturalistische Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie	38
<i>Christine Bratu</i> Liberale Neutralität	55

Debatte

<i>Volker M. Heins</i> Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie	75
<i>Andreas Niederberger</i> Die Ironie des Fortschritts? Kommentar zu Volker M. Heins' <i>Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie</i>	84
<i>Hauke Brunkhorst</i> Die falsche Alternative Methodische Anmerkungen zu Volker M. Heins' <i>Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie</i>	89
<i>Emanuel Richter</i> Anmerkungen zur Reichweite Politischer Theorie Kommentar zu Volker M. Heins' <i>Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie</i> ..	93

Volker M. Heins

Von Eulen und Raben – Antwort an meine Kritiker	100
---	-----

Rezension

Jörn Ketelhut / Léa Roger

Alles recht so? Neues über Rechtfertigung und Rechtsprechung im europäischen Mehrebenensystem	107
---	-----

Tagungsberichte

Lukas Gomber

Zwischen Autor, Text und Rezipient

Tagungsbericht zu „ <i>Die Stimme des Intellekts ist leise</i> ‘ – <i>Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams</i> “ der DVPW-Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“, Georg-August-Universität Göttingen, 16.–18. September 2014	113
---	-----

Markus Rutsche

Den Konservatismus politisch denken

Bericht zum Workshop <i>Conservatism</i> an der Universität Zürich, 6.–7. November 2014	118
---	-----

Tobias Albrecht

Zwischen Aktualität und Unschärfe

Bericht zur Tagung <i>Zur Lage republikanischer Politiktheorie</i> an der RWTH Aachen, 11.–13. März 2015	125
--	-----

Die Spielregeln der Konstruktion von Spielregeln

Das Beispiel der Wahlrechtsdebatte

*Joachim Behnke**

Schlüsselwörter: Wahlrecht, Spielregeln, Interessen, Prinzipien, Legitimität, Mehrheitsregel, Deliberation, Rationaler Diskurs

Abstract: Wahlgesetze gehören zu den elementaren Spielregeln im politischen Prozess. Eine Festlegung derselben muss daher nach besonderen Verfahrensregeln stattfinden. Während eigennützige Interessen der beteiligten Parteien innerhalb der Spielregeln eine Rolle spielen dürfen, ist dies für die Bestimmung der Spielregeln selbst unzulässig. Dieser Diskussionsprozess muss von Interessen bereinigt verlaufen. Notwendige Voraussetzung hierfür ist eine Kultur der Debatte, in der Meinungsunterschiede nur in dem Maße zulässig sind, in dem sie vernünftig sind, und Meinungen, die eigennützigen Interessen dienen, durch den Wettbewerb von an Prinzipien ausgerichteten Argumenten neutralisiert werden. Eine solche Kultur der Debatte und die in ihr vertretenen Normen müssen durch entsprechende institutionelle Vorkehrungen gestützt und aufrechterhalten werden.

Abstract: Electoral laws belong to the fundamental rules of the game of the political process. Therefore, these laws have to be developed through specific procedural rules. Parties' self-interests may and sometimes should guide decision-making within these rules of the game. However, passing these laws as well as the deliberative process to find them have to be independent of parties' interests. The culture of the deliberative process has to guarantee that different opinions are only permissible if they are rational, and that in case they are guided by self-interest they can be neutralized by the competition of arguments based on principles, not interests. This debate culture and its norms have to be protected and preserved by institutional devices.

1. Einleitung

Die Bundestagswahl im September 2013 fand nach einem Wahlgesetz statt, das gerade einmal ein halbes Jahr zuvor, nämlich am 3. Mai 2013, verabschiedet worden war. Vorausgegangen war dem aktuellen Gesetz eine annähernd fünfjährige Debatte über das Wahlgesetz, die mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 3. Juli 2008¹ zum sogenannten negativen Stimmgewicht ihren Ausgang genommen hatte. Diese Debatte ist in ihrem Verlauf in geradezu paradigmatischer Weise ein Beispiel dafür, welch vielfältigen

* Prof. Dr. Joachim Behnke, Zeppelin Universität Friedrichshafen
Kontakt: joachim.behnke@zu.de

1 BVerfG, 2 BvC 1/07 vom 3.7.2008, Absatz-Nr. (1–145), http://www.bverfg.de/entscheidungen/cs20080703_2bvc000107.html, 18.03.2015.

Kräften ein Gesetz im Prozess seiner Entstehung unterworfen ist, von denen im Folgenden insbesondere die machtpolitischen Interessen der Parteien einerseits und die Gebundenheit an normative Kriterien andererseits im Fokus der Analyse stehen sollen.

Dieses Konfliktpotenzial zwischen dem, was man möchte, und dem, was man gerechterweise fordern kann, wurde im Laufe der Wahlrechtsdebatte vor allem in Form des Wahlgesetzes von 2011 sichtbar. Nach dem Urteil von 2008 hatten die Parteien verschiedene Gesetzesentwürfe entwickelt, mit denen ihrer Ansicht nach das Problem des negativen Stimmgewichts so behoben werden konnte, dass den Auflagen des Bundesverfassungsgerichts damit entsprochen gewesen wäre. Am 29. September 2011 wurden diese Gesetzesentwürfe von CDU/CSU, FDP, SPD, Grüne und Linke im Deutschen Bundestag in zweiter und dritter Lesung beraten. Wenig überraschend fand der Entwurf der Regierungskoalition aus CDU/CSU und FDP eine Mehrheit, während die anderen mit Mehrheit abgelehnt wurden. Der Bundesrat beschäftigte sich mit dem Entwurf am 31. Oktober 2011. Zwar gab es dort einen Antrag der Länder, die von Koalitionen aus SPD und Grünen regiert wurden, in dem der vorliegende Entwurf als verfassungsrechtlich bedenklich eingestuft wurde. Dennoch verzichtete der Bundesrat – offensichtlich aus strategischen Gründen, um so den juristischen Weg schneller betreten zu können – auf die Einberufung des Vermittlungsausschusses. Der Gang vor das Bundesverfassungsgericht erwies sich als erfolgreich, denn das soeben erst verabschiedete Wahlgesetz wurde am 25. Juli 2012² vom Bundesverfassungsgericht in drei wesentlichen Aspekten für verfassungswidrig erklärt. Damit verfügte die BRD zeitweilig über kein gültiges Wahlgesetz.

Das Wahlgesetz von 2011 war – wie schon erwähnt – nicht von einem breiten parteiübergreifenden Konsens getragen worden, was letztlich auch Anlass für die Klage der Oppositionsparteien war. Beschränkt man sich auf die Betrachtung von Änderungen des Wahlgesetzes, die erkennbare Konsequenzen für die Sitzverteilung haben oder gar den Charakter des Wahlsystems als Ganzes betreffen, so fand hier eine Premiere in dem Sinn statt, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Bundesrepublik eine Mehrheit im Parlament gegen den Willen einer Minderheit ein Wahlgesetz beschloss. Da das Gesetz von der opponierenden Minderheit abgelehnt wurde, weil sie sich dadurch in unfairer Weise benachteiligt fühlte,³ wirft dies naheliegende Fragen nach der Legitimation dieser Entscheidung auf.

Wahlsystemfragen sind Machtfragen, es wäre daher naiv, in diesem Zusammenhang von den Parteien zu erwarten, dass sie ihre Interessen ganz und gar außer Acht lassen. Aber eine realistische Betrachtungsweise von „politics without romance“ (Buchanan 1984), in der Interessen wahrgenommen und angemessen berücksichtigt werden, ist nicht gleichbedeutend mit der Doktrin einer ‚realistischen‘ Erklärung von Politik, in der ausschließlich Interessen das Handeln der Akteure determinieren und eine bestimmte Politik als geradezu *zwingende* Folge aus bestehenden Macht- und Interessenkonstellationen angesehen wird. Gemäß diesem Ansatz treibt eine ‚Logik der Notwendigkeit‘ beziehungsweise eine „necessity of nature“ (Walzer 1977: 5 ff.) die beteiligten Akteure dazu, die für

2 Vgl. BVerfG, 2 BvF 3/11 vom 25.7.2012, Absatz-Nr. (1–164), http://www.bverfg.de/entscheidungen/fs20120725_2bvf000311.html, 18.03.2015.

3 Bei der letzten Änderung des Wahlgesetzes in Bezug auf die Sitzzuteilung, die vorhersehbare Konsequenzen für die Parteien hatte, die Umstellung von d'Hondt auf Hare-Niemeyer 1985, gab es zwar durchaus eine kontroverse Diskussion, am Schluss aber dennoch eine parteiübergreifende Einigkeit für eine Änderung. Bemerkenswert ist hier vor allem, dass die großen Parteien aus Fairnessgründen eine Wahlgesetzänderung unterstützten, die voraussehbar nicht zu ihren Gunsten ausfallen würde.

sie verfügbaren Machtressourcen zur größtmöglichen Verwirklichung ihrer Interessen einzusetzen. Stellt die ‚realistische‘ Sichtweise lediglich die Frage, was die Akteure wollen und was sie können, stellt die normative Theorie darüber hinaus auch die Frage, was die Akteure dürfen beziehungsweise inwieweit sie das, was sie in die Tat umsetzen können, auch mit einer entsprechenden Rechtfertigung untermauern können. Natürlich liegt hier der Einwand auf der Hand, dass auch normative Argumente strategisch genutzt werden können, dass normative Argumente und „fair pretenses“ (Walzer 1977: 10 f.) nur der letzte Strohalm derjenigen sind, die ihre Interessen aus eigener Kraft nicht durchsetzen können. Dieser Position sei hier entgegnet, dass der strategische Verwertungsnutzen eines Arguments seiner internen Kohärenz nicht Abbruch tut und dass solche kohärenten Argumente eine normative Kraft entwickeln können, deren Bindungswirkung sich die Beteiligten oft nur schwer oder überhaupt nicht entziehen können. Ein gültiges und allgemein akzeptiertes normatives Argument erhöht die Hürden beträchtlich, um einen Gesetzesvorschlag durchzubringen, der dieses normative Argument gänzlich ignoriert. Gerade die häufig so offensichtlich nur vorgeschobene ‚moralische‘ Rechtfertigung des eigenen Handelns ist ja gerade ein Hinweis dafür, dass sie als notwendig oder zumindest hilfreich erachtet wird. Diese halbseidenen Rechtfertigungen sind also gerade kein Beleg dafür, dass *moral talk* nur eine besondere Form von *cheap talk* darstellt, sondern sprechen genau für das Gegenteil, dass moralische Argumente eine bindende normative Kraft entfalten können. Dies gilt auf jeden Fall im Kontext einer Gemeinschaft, die diese normative Rechtfertigung explizit einfordert. In Bezug auf die Entscheidung einer Gesellschaft für ein Wahlsystem lässt sich auch empirisch beobachten, dass tatsächlich sowohl die Motive der eigennützigen Verfolgung von Interessen als auch normative Begründungen eine Rolle spielen (vgl. Renwick 2010).

2. Die fundamentale Bedeutung von Spielregeln und die Wichtigkeit einer Debattenkultur

Wenn es um Wahlsysteme geht, gibt es einen besonders schwerwiegenden Grund, warum sich die Parteien hier ganz besonders bemühen sollten, von ihren nur eigennützigen Interessen abzusehen und vor allem normative Gründe anzuerkennen. Denn Machtinteressen sollten in einer Demokratie genau dann nicht ins Spiel gelangen, wenn es um die Spielregeln der Machtverteilung selbst geht. Auch und gerade, wenn man der Ansicht ist, dass es in einer Demokratie bei den normalen politischen Entscheidungen um den angemessenen Ausgleich von Interessen geht und demnach diese Interessen also sehr wohl in den politischen Willensbildungsprozess einfließen *sollen*, ist es offensichtlich notwendig, dass diese Interessen bei der Festlegung der Prozeduren, die erst bestimmen, wie Interessen in den normalen politischen Entscheidungsprozess einfließen, keine Rolle spielen dürfen und begründungstechnisch auch gar nicht spielen können, da man sonst in einen infiniten Regress gelangen würde. Eine Legitimation von Verfahren über die angemessene Einspeisung von Interessen in den Entscheidungsprozess kann also nur gelingen, wenn diese Verfahren nicht einfach das prozedurale Abbild eben derselben Interessen sind.

Genau um diese Art von Spielregeln aber geht es beim Wahlgesetz, das aus ebendiesen Gründen ja auch häufig als materielles Verfassungsrecht bezeichnet wird. Der überwiegende Teil der Vertragstheorie zur Begründung der Staatlichkeit eines Gemeinwesens, ob in der Tradition von Rousseau, Kant oder Rawls, geht davon aus, dass für diesen ‚ers-

ten‘ Vertrag die TeilnehmerInnen von ihren spezifischen Interessen abstrahieren müssen. Was bei Rousseau (1977) durch die allgemeine Entäußerung jeglicher Eigentumsrechte geschieht, wird zum Beispiel bei Rawls (1975) durch seinen berühmten „Schleier des Nichtwissens“ gewährleistet. Der politische Philosoph Robert Goodin (1986) spricht von Mechanismen, die „laundered“, also gesäuberte oder gewaschene, Präferenzen hervorbringen sollen.

Während der Versuch, eigene Interessen *innerhalb* der etablierten Spielregeln durchzusetzen, nicht nur legitim, sondern aus Effizienzgründen sogar geradezu erwünscht ist, dürfen diese Interessen bei der Bestimmung der Spielregeln selbst keine Rolle spielen. Wer sich nun bei der Festlegung der demokratischen Spielregeln *über* das Spiel wie ein Akteur *innerhalb* des Spiels verhält, verlässt den normativen Boden der Begründung, auf dem die Demokratie selbst steht. Der Verzicht auf Konsens bei Wahlsystemfragen ist daher nicht einfach das Überbordwerfen überalterter Konventionen, so wie man sich der einen oder anderen Form altmodischer Höflichkeit entledigt hat, er entzieht dem demokratischen Gemeinwesen die Gewissheit seiner Legitimation. Denn eventuelle zukünftige Mehrheiten, die eben nur solche Mehrheiten sind, weil die diese Mehrheit konstituierenden Parteien irgendwann die Regeln in einem für sie günstigen Sinn festgelegt haben, können nicht mehr auf die Bereitschaft der unterlegenen Minderheit zählen, ihre Mehrheit als eine legitime anzusehen.

Aber der grundlegende Sinn jeder Spielregel besteht darin, die Bereitschaft zu garantieren, dass der Verlierer den Sieger als solchen auch anerkennt. Der Sieger entsprechend der Spielregeln muss nicht unbedingt der ‚richtige‘ oder ‚verdiente‘ Sieger sein in dem Sinn, dass er eine bestimmte Eigenschaft im stärksten Maße besitzt, nämlich die Eigenschaft, um deren Exekution es im betreffenden ‚Spiel‘ geht. Wie jeder Fußballfan bestätigen kann, gewinnt nicht immer die Mannschaft, die den ‚besten Fußball‘ spielt. Die Spielregeln sind oft nur eine mehr oder weniger gute Manifestation eines objektiven Kriteriums, mit dem die betreffende Eigenschaft, bei der es sich um ein latentes Konzept handelt, approximativ gemessen werden soll. Aber der Sieger entsprechend der Spielregeln ist der Einzige, der sich ‚zu Recht‘ als Sieger bezeichnen darf und der zu Recht von den anderen erwarten kann, dass sie ihn als Sieger akzeptieren (vgl. Behnke 2013: 15).

Der Mangel an Konsens bei der Verabschiedung des Wahlgesetzes von 2011 aber ist nicht nur hinsichtlich der Legitimationsproblematik bedenklich, noch beunruhigender wäre es, wenn die Ursache der mangelnden Konsensfindung in einer politischen Kultur läge, in der das Erlangen eines Konsenses gar nicht mehr erstrebt wird. Die Verhältnisse in den USA, in denen die Politik während der Bush-Ära zu einer „Form von Krieg“ (Dworkin 2006: 1) zwischen den beiden Lagern der Republikaner und Liberalen entartet ist, sollte als warnendes Beispiel dienen, was passieren kann, wenn die einzelnen politischen Parteien nicht mehr mit Hilfe von rationalen Argumenten um die beste Lösung ringen, diese argumentative Form der Auseinandersetzung nach Dworkin (2006:4–5) verstanden „in the old-fashioned sense in which people who share some common ground in very basic political principles debate about which concrete policies better reflect these shared principles“.

Der von Dworkin beschworene „common ground“ sollte bei Auseinandersetzungen um das Wahlsystem eigentlich durchaus vorhanden sein. Denn zwar spiegeln die unterschiedlichen Positionen der Parteien in der Debatte deren unmittelbare materielle Interessen – in Form ihres unter den verschiedenen Regeln zu erwartenden Sitzkontingents – wider, aber es geht eben auch wieder ‚nur‘ um solche materiellen Interessen. Diese Positio-

nen sind in keiner Weise verknüpft mit den ideologischen Kerngehalten der Parteien. Dazu kommt, dass es auch in Hinsicht auf die ‚positiven‘, also empirischen Eigenschaften verschiedener Wahlsystementwürfe, in der Debatte von 2011 keine wesentlich unterschiedlichen Auffassungen gab. Hier hat die Wahlsystemforschung der letzten Jahre genügend Aufklärungsarbeit geleistet (vgl. hierzu unter anderem Behnke 2011; Klecha 2011; Pukelsheim 2011).

Zeitweise war die Debatte um das Wahlrecht von 2011 – gelinde gesagt – aus dem Ruder gelaufen und verdiente den Namen ‚Debatte‘ wenn überhaupt, dann nur noch in einem sehr eingeschränkten Sinn. Denn es mangelte hier den wesentlichen konstituierenden Merkmalen einer echten Debattenkultur, die im ehrlichen Ringen um die beste Lösung mit Hilfe rationaler Argumente besteht, bei der sich die Debattierenden selbst mit Respekt begegnen. Symptomatisch hierfür war im Verlauf der letzten Bundestagsdebatte zum Wahlrecht vom 29. September 2011 die Häme, mit der der Entwurf der Linken bedacht wurde, den die KritikerInnen fast ausschließlich mit dem Hinweis auf das erweiterte Wahlrecht für Kriminelle zu diskreditieren und von der weiteren Diskussion auszuschließen versuchten.⁴

Es kann aber niemals zum Schaden einer Debatte sein, wenn Argumente statt Meinungen ausschlaggebend sind beziehungsweise wenn jeder, der eine Position vertritt, sich auch verpflichtet fühlt, diese Position mit Argumenten zu untermauern. „Democracy can be healthy with no serious political argument if there is nevertheless a broad consensus about what is to be done. It can be healthy even if there is no consensus if it does have a culture of argument. But it cannot remain healthy with deep and bitter divisions and no real argument, because it then becomes only a tyranny of numbers.“ (Dworkin 2006: 6)

3. Legitimität und Mehrheitsregel

Die Bereitschaft der unterlegenen Minderheit, die Entscheidung der Mehrheit anzuerkennen als sei sie von allen getroffen, diese „willingness to lose“ (Hampton 1997: 60), ist die Grundlage politischer Legitimation und damit jeglicher politischer Stabilität, denn die Gemeinschaft als ‚einziger Körper‘ muss sich notwendigerweise „dahin bewegen, wohin die stärkere Kraft ihn treibt. Und das ist eben die Übereinstimmung der Mehrheit“ (Locke 1977 [1690]: 260). Dies gilt für Entscheidungen, die – um bei der zuvor verwendeten Metapher zu bleiben – innerhalb des Spiels getroffen werden. Doch die Akzeptanz dieses Mehrheitsprinzips als Entscheidungsprinzip für den einheitlichen Körper kann schon allein aus logischen Gründen nicht auf dem Mehrheitsprinzip beruhen. Dies gilt noch umso mehr, wenn – wie im Falle des Wahlsystems – es nicht nur um die Implementation der Mehrheitsregel für eine bestimmte Sorte von Entscheidungen geht, sondern um Regeln, die die Konstitution entsprechender Mehrheiten betreffen. Denn in einer repräsentativen Demokratie sind die Mehrheiten, die die entsprechenden Entscheidungen treffen dürfen, ja nicht unbedingt identisch mit den Mehrheiten innerhalb der ursprünglichen Gemeinschaft, die sich das verfassungsgemäße Regelwerk gegeben hat. Wenn Mehrheiten im Parlament darüber entscheiden, wer eine Mehrheit im Parlament erhält, und es zugleich

4 Sicherlich kein Ruhmesblatt der parlamentarischen Auseinandersetzung war, dass der Abgeordnete Krings die Linke sogar bezichtigte, mit Schwerverbrechern ihre eigene „Zielgruppe“ zu bedienen (Plenarprotokoll 17/130: S. 15295).

keine natürliche Verankerung des Mehrheitskonzepts mit der ‚externen Welt‘ gibt, also wenn die Parlamentsmehrheit nicht auf natürliche Weise mit einer Mehrheit im Volk als Ganzem und Souverän korrespondiert, dann erhalten wir offensichtlich eine logische Paradoxie analog zur bekannten Aussage: „Dieser Satz ist falsch.“ Die Lösung eines solchen Paradoxes muss, analog zur Vorgehensweise von Russell und Tarski beim Lügnerparadox, in einem Verbot von Aussagen mit selbstreferentiellem Charakter bestehen. Es kann daher nicht sein, dass eine Mehrheit im Parlament willkürliche Kriterien festlegt, wie sich eine solche Mehrheit konstituiert. Denn in diesem Fall würden wir über keinen festen Anker für die Beurteilung der Frage verfügen, wer denn die ‚erste Mehrheit‘ in diesem Sinn sein könnte. Aber selbst wenn diese erste Mehrheit noch nach einem anderen und ‚ursprünglicherem‘ Prinzip zustande gekommen wäre, dann hätten wir immer noch das Problem, dass die Mehrheit, die die ‚falsche‘ mehrheitskonstituierende Regel, das heißt die die ‚falschen‘ Mehrheiten konstituierende Regel, außer Kraft setzen würde, genau die Mehrheit sein könnte, die nach der aktuell gültigen mehrheitskonstituierenden Regel gar nicht mehr zustande kommt. Das heißt, diese ‚erste‘ Mehrheit muss nicht unbedingt die historisch erste Mehrheit in einer Abfolge von Mehrheiten gewesen sein. Es kann durchaus sein, dass die anfängliche Folge von Mehrheiten noch auf eine ganz und gar unproblematische Weise zustande gekommen ist, sich dann aber aufgrund eines ‚externen Schocks‘ (in diesem Fall die Veränderung des Parteiensystems) die Faktoren, die eine Mehrheitsbildung beeinflussen, auf bestimmte Weise verändert haben. Die ‚erste‘ Mehrheit wäre dann genau genommen eigentlich die letzte Mehrheit vor derjenigen, die die ‚falsche‘ mehrheitskonstituierende Regel außer Kraft setzen würde, aber genau wegen deren aktueller Gültigkeit nicht mehr zustande kommt.

Wir benötigen also ein unabhängiges externes Kriterium für die Mehrheitsbildung, das von allen, nicht nur von der aktuellen Mehrheit, im Prinzip anerkannt werden kann beziehungsweise dem keiner mit guten Gründen die Anerkennung verweigern kann. Diese Entscheidung muss im Sinne von „Quod omnes tangit, ab omnibus approbetur.“ (Was alle angeht, muss von allen gebilligt werden.) einstimmig getroffen werden, da die freiwillige Unterwerfung unter das Mehrheitsprinzip mit der freiwilligen Aufgabe von Freiheitsrechten einhergeht, die nur von den ursprünglichen Besitzern dieser Freiheitsrechte selbst autorisiert sein kann. Dies ist die in der Gegenwart wichtigste und am stärksten akzeptierte konsensorientierte Legitimationsfigur des Gesellschaftsvertrags. Natürlich lässt sich dieser Gesellschaftsvertrag niemals im Sinne eines historisch zustande gekommenen Vertrags interpretieren, so wie keine Verfassung der Welt jemals durch einstimmigen Beschluss einer Gruppe von Menschen entstanden ist. Doch die Legitimationsfigur wird zumindest in Form eines *hypothetischen Vertrags* aufrechterhalten, dem alle Beteiligten unter Vorliegen bestimmter Bedingungen zustimmen *müssten*,⁵ wenn sie denn aufrichtig bemüht wären, vernünftige Entscheidungen zu treffen. Bezogen auf die Frage eines von allen anerkannten Abstimmungsverfahrens zur Herbeiführung von für alle verbindlichen Entscheidungen heißt dies, dass wir uns um ein Verfahren bemühen sollten, dessen Ergebnisse von allen anerkannt werden können, weil sie dieses Verfahren selbst akzeptieren. Da weder dieser Vertrag noch die ‚erste‘ Mehrheit historisch eindeutig zu bestimmen sind, ist es in gewisser Weise angemessener, statt der Vertragskonstruktion in der Traditi-

5 Auch der hypothetische Vertrag kann keineswegs alle Legitimationsprobleme lösen, eine eingehendere Diskussion dieser Problematik an dieser Stelle ist jedoch nicht möglich. Die interessierte LeserIn sei für eine grundlegende Diskussion auf Hampton (1997) und John A. Simmons (2008) verwiesen.

on von Hume die einer Konvention zu verwenden, die als „convention consent“ (Hampton 1997: 94) bezeichnet werden könnte. Der Vorteil der Interpretation als Konvention besteht darin, dass die Anerkennung staatlicher Autorität nicht auf einer einmal erfolgten Übertragung von Rechten beruht, sondern auf einer sich permanent erneuernden Anerkennung dieser Konvention. Denn die Weitergeltung von Regeln ist offensichtlich problematisch, wenn diese aufgrund von veränderten äußeren Umständen auf einmal andere Ergebnisse hervorbringen und so nicht mehr die Gründe liefern, auf denen die ursprüngliche allgemeine Anerkennung der Regel beruhte. So wäre die Verweigerung einer Minderheit, die Entscheidungen der Mehrheit mitzutragen, mindestens unsportlich, wenn nicht illegitim, zu nennen, wenn diese Verweigerung lediglich auf der Tatsache beruhte, dass die Minderheit unglücklicherweise eben die Minderheit und einfach nur mit dem Ergebnis unzufrieden ist. Beruht diese Verweigerung jedoch auf dem Umstand, dass sich die Wirkungsweise der Regel auf bestimmte und zum Zeitpunkt der Anerkennung der Regel unvorhersehbare Weise so verändert hat, dass die Minderheit erst dadurch zur Minderheit geworden ist, ansonsten aber eine Mehrheit oder zumindest Teil einer Mehrheit gewesen wäre, dann scheint es schwierig, einer solchen Verweigerungshaltung die Legitimität abzusprechen.

Es geht im vorliegenden Fall, der Verteilung der Parlamentssitze anhand der Stimmen, also nicht um das Mehrheitsprinzip selbst. Dieses selbst scheint in keiner Weise in Frage zu stehen. Die Brisanz des Wahlverfahrens besteht vielmehr darin, dass durch dieses womöglich erst entschieden wird, wer in zukünftigen Bundestagen die Mehrheit überhaupt erhält. Wenn Wolfgang Schäuble im Vorfeld der Bundestagswahl 2009 die Diskussion über die Überhangmandate lächerlich zu machen versuchte mit dem Hinweis, diese Diskussion werde nur deshalb geführt, „weil die SPD Schiss hat, [...] dass sie die Wahlen verliert“⁶, so hatte er die damit verbundene Legitimationsproblematik nicht angemessen aufgegriffen. Vielmehr handelt es sich hier um das oben schon erwähnte typische, polemische Argument, eine moralische Position dadurch zu diskreditieren, dass man demjenigen, der den moralischen Anspruch stellt, unterstellt, lediglich die eigenen Interessen mit einem moralischen Etikett zu kaschieren. Doch selbst wenn die SPD und die Grünen sehr wohl ein eigennütziges Interesse daran hatten, diese normative Position zu beziehen, so hat dies bestenfalls Auswirkungen auf ihre Glaubwürdigkeit oder Aufrichtigkeit, nicht jedoch auf die Gültigkeit des normativen Arguments an sich, die von den Interessen unberührt bleibt. Es wäre ja geradezu absurd, wenn ein moralisch begründeter Anspruch genau dann nicht mehr erhoben werden dürfte, wenn er den Interessen desjenigen dient, der diesen Anspruch formuliert. Denn die berechtigte Befürchtung der späteren Oppositionsparteien SPD, Grüne und Linke bestand in diesem Zusammenhang nicht einfach darin, die Wahl zu verlieren, was dann eben zu akzeptieren gewesen wäre, sondern vielmehr darin, die Wahl womöglich zwar zu ‚gewinnen‘, aber dennoch nicht zum Sieger erklärt zu werden, weil die Überhangmandate zu einer Umkehrung der Mehrheitsverhältnisse hätten führen können. Und es gibt in der Tat sicherlich gute Gründe anzunehmen, dass eine solche Umkehrung der Mehrheitsverhältnisse durch Überhangmandate unter Legitimationsgesichtspunkten als problematisch anzusehen wäre. Die Legitimität des Siegers auf die Legalität des Verfahrens zurückzuführen, ist dann unbefriedigend, wenn das Verfahren einen Defekt, einen systematischen Bias aufweist, nach dem in bestimmten Fällen nicht

6 SZ vom 21.9.2009 <http://www.sueddeutsche.de/politik/streit-um-ueberhangmandate-die-spd-hat-bloss-schiss-1.50961>, 18.03.2015.

derjenige zum Sieger gekürt wird, der im Sinne des Spiels der Sieger sein sollte. Während unsystematische Fehler nicht den Sinn der Regel unterhöheln, belegen systematische Fehler, dass die Regel die ‚falsche‘ Regel ist, weil sie ihren eigentlichen Zweck verfehlt (vgl. Behnke 2013: 20 ff.).

4. Unparteilichkeit

Das grundsätzliche Problem, wenn verschiedene Parteien verschiedene Positionen vertreten, besteht daher darin, diese Differenzen dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie auf genuine Meinungsunterschiede und inwieweit sie auf unterschiedliche Machtinteressen zurückzuführen sind. Unter genuinen Meinungsunterschieden verstehe ich das, was zum Beispiel Rawls (1998: 128) „vernünftige Meinungsverschiedenheiten“ nennt, in Abgrenzung zu Meinungsverschiedenheiten, die auf Interessenunterschieden oder Vernunftdefekten beruhen, die seiner Meinung nach ein eher untergeordnetes, da grundsätzlich behebbares Problem darstellen. Diese „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ treten zwischen „vernünftigen Personen“ auf, ihre Ursache liegt in der Uneindeutigkeit der empirischen Fakten oder der Gewichtung verschiedener relevanter Erwägungen und der Vagheit der verwendeten Begriffe. Während genuine Meinungsunterschiede legitime Differenzen darstellen, gilt dies für Unterschiede, die lediglich auf Machtinteressen beruhen, nicht. Die ideale schrittweise Vorgehensweise bestünde also darin, zuerst die verschiedenen Positionen von ihrer Machtbehaftetheit zu säubern. Analog zum Vorgehen in der Statistik bei der sogenannten Regressionsanalyse zerlegen wir die Unterschiede gewissermaßen in einen systematischen Faktor, der die unterschiedlichen Machtinteressen tangiert, und einer verbleibenden Differenz, die genuine Unterschiede der Ansichten widerspiegelt. Meinungsänderungen, die mit den Veränderungen der Machtinteressen korrelieren, können gewissermaßen als irrelevante Informationen aus der Betrachtung ausgeschlossen werden.

Im besten Fall lassen sich dann verbleibende Unterschiede nach der Reinigung von Machtinteressen auf logische Inkohärenzen zurückführen, die dann in einem rational geführten Diskurs mit rationalen Argumenten aufgelöst werden können.

Dass diese Figur der Legitimation der eigenen Position durch Darlegung ihrer ‚Interesselosigkeit‘ so stark wirkt, dass man ihr zumindest vordergründig gerecht zu werden versucht, lässt sich mit vielen Beispielen aus der Praxis belegen. Insbesondere Rawls‘ „Schleier des Nichtwissens“ wird hier gerne bemüht.⁷ Auch in der mündlichen Verhandlung des Bundesverfassungsgerichts am 5. Juni 2012 zum Wahlrecht zitierte der Wahlrechtsexperte der CDU-Fraktion, Günter Krings, gerade diesen „Schleier des Nichtwissens“, damit meinent, dass man sich bezüglich der Überhangmandate hinter diesem befinde, da man ja nicht voraussehen könne, in welchem Umfang und zu wessen Gunsten sie anfielen.

Es ist typisch, dass Parteien ihre Glaubwürdigkeit zu erhöhen versuchen, indem sie ‚belegen‘, dass die von ihnen gemachten Vorschläge nicht einfach ihren Interessen entsprechen. In diesem Sinne sind auch die in der Verhandlung zum Wahlrecht von 2012

7 Auf ihn bezieht sich zum Beispiel auch das Bundesverfassungsgericht bei seinem Urteil zur Finanzverfassung vom 11. November 1999 (BVerfG, 2 BvF 2/98 vom 11.11.1999, Absatz 282; http://www.bverfg.de/entscheidungen/fs19991111_2bvff000298.html, 18.03.2015). Für den Hinweis auf die Zitierung von Rawls in diesem Gerichtsurteil möchte ich mich bei Hans Herbert von Arnim bedanken.

immer wieder vorgebrachten Hinweise der CDU-VertreterInnen zu verstehen, dass das neue Wahlgesetz sie in Bezug auf Überhangmandate ja sogar schlechter stelle als das alte, weil es tendenziell zu einer Reduzierung der Überhangmandate beitrage. Merkwürdig ist allerdings an diesem Argument, dass ein Vorteil damit gerechtfertigt werden soll, dass er geringer als bisher ausfällt. Entscheidend ist ja nur, ob der Vorteil besteht und ob er überhaupt gerechtfertigt werden kann. Zusätzlich irritierend aber ist die Verwendung des Arguments als solchem in diesem Zusammenhang, denn die vor Gericht vertretene Rechtsauffassung der Union bestand ja vor allem in der Behauptung, dass die Überhangmandate eigentlich gar kein Problem darstellen. Ganz im Gegenteil wurden sie in dieser Logik mitunter ja sogar als durchaus erwünschter Effekt dargestellt.⁸ Die Reduktion derselben als ein positives Argument darzustellen, führt daher zu einer Inkonsistenz innerhalb der eigenen Argumentationslinie. Einen Missstand, von dem man gleichzeitig behauptet, dass er gar keinen Missstand darstelle, damit zu rechtfertigen, dass er nur in geringem Maße auftrete, kann nur als Beleg eines unterschwelligen schlechten Gewissens gedeutet werden.

Die Hartnäckigkeit, mit der die Union in der Debatte von 2011 an den Überhangmandaten festhielt, lässt Zweifel durchaus berechtigt erscheinen, dass die Union hier von ihren eigenen Interessen geläuterte beziehungsweise im Sinne von Goodin ‚bereinigte‘ Präferenzen ausdrückte. Ebenso wenig unbefleckt waren aber auch die Präferenzen der SPD, als sie es in ihrer Regierungszeit zwischen 1998 und 2005 unterlassen hat, die Überhangmandate abzuschaffen, gegen die sie selbst noch 1994 geklagt hatte. Ein Schelm, der sich Böses dabei denkt, dass der Gesinnungswandel beziehungsweise die bemerkenswerte Untätigkeit der SPD daran gelegen haben könnte, dass sie 1998 und 2002 selbst die maßgebliche Profiteurin der Überhangmandate war.

Die Interessenneutralisierung bei Rousseau und Rawls – wenn auch nur fiktiv – wirkt dadurch, dass die Urteilenden hier tatsächlich interesselos wären, weil sie in Hinsicht auf all die Eigenschaften, die Parteilichkeit hervorrufen, nivelliert worden sind. Das Problem im realen politischen Prozess besteht aber nun darin, dass die Parteien ihre Interessen kennen oder zumindest zu kennen vermeinen. So sehr es auch normativ erwünscht sein mag, dass die Parteien bei gewissen Entscheidungen von ihren engen eigennützigen Interessen absehen, so wenig ist in der Regel zu erwarten, dass sie dies ohne Notwendigkeit tun werden beziehungsweise dass sie überhaupt in der Lage dazu sind. Selbst wenn die Parteien bereit wären, von der Verfolgung ihrer eigenen Interessen abzusehen und sich an einem vorurteilsfreien und offenen Diskurs zu beteiligen, in dem nur Argumente zählen (vgl. Habermas 1992), so ist ihnen dies in letzter Konsequenz wahrscheinlich genauso unmöglich, wie es unmöglich ist, „sich als ein Anderer einen Hut aufzusetzen“, um ein bekanntes Wittgenstein-Zitat etwas zu paraphrasieren. Die Interessen einer Person oder Partei sind so sehr mit ihrer Identität, mit ihren Wahrnehmungen und Ansichten verbunden, dass es ihr selbst oft kaum noch möglich ist, zwischen ihrem eigenen ‚bloßen‘ Interesse und ‚dem, was richtig ist‘, zu unterscheiden. Die VertreterInnen der CDU verteidigten die Überhangmandate ja niemals mit dem offenen Hinweis, dass sie nun einmal davon

8 Immer wieder wird innerhalb dieser Argumentationslinie darauf verwiesen, dass Überhangmandate ja nur für besonders erfolgreiche Parteien anfielen, die für die WählerInnen besonders attraktive KandidatInnen aufgestellt hätten. Dieses sogenannte ‚Prämienargument‘ ist aber alles andere als überzeugend und widerspricht außerdem den empirischen Erkenntnissen. Denn die Überhangmandate nehmen ja zu, wenn die größte Partei weniger erfolgreich abschneidet, und die erfolgreichsten Parteien können diese ‚Prämie‘ gar nicht erhalten, wenn sie über 50 Prozent der Zweitstimmen erzielen (genauer hierzu vgl. Behnke 2003).

profitieren und nicht bereit sind, diesen Vorteil aufzugeben, sondern mit einer normativen Rechtfertigung der Überhangmandate, nach der es geradezu ‚undemokratisch‘ sein könnte, die Überhangmandate abschaffen zu wollen. Für die WahrscheinlichkeitstheoretikerIn allerdings bleibt es dann ein statistisches Mysterium, warum die Überzeugungen, wenn sie denn unabhängig von den objektiven Interessen wären, dennoch so hoch mit diesen korrelieren.

5. Mechanismen zur Neutralisierung von Interessen

Wie aber kann nun angesichts dieser Schwierigkeiten der politische Prozess so gestaltet werden, dass er möglichst wenig von den Interessen der einzelnen Parteien beeinflusst wird? Eine der klassischen Vorkehrungen gegen die Interessenbehaftetheit politischer Entscheidungen besteht darin, die Entscheidung so zu treffen, dass nicht direkt zu erkennen ist, wer zu den Begünstigten beziehungsweise zu den Benachteiligten zählen könnte. Die Forderung, Gesetze allgemein zu formulieren, wie sie auch bei Rousseau (1977 [1762]) vorkommt, ist einer der klassischen Mechanismen, um partikulare Interessen herauszuhalten (vgl. auch Buchanan/Congleton 1998). Die Vorteile oder Nachteile, die aufgrund des Gesetzes zu erwarten sind, sollen sich an bestimmten, abstrakten Kriterien ausrichten, nicht an spezifische Empfänger- oder Gebergruppen adressiert sein. Doch natürlich sind die Gruppen, die nur durch abstrakte Eigenschaften beschrieben werden, dennoch häufig identifizierbar. Ein Gesetz, das Überhangmandate unbehelligt lässt, wird derzeit vermutlich vor allem der CDU zugutekommen, da Überhangmandate in der Regel der größten Partei zufallen. Allerdings besteht, wenn die Nutznießer nur aufgrund von abstrakten Eigenschaften identifiziert werden, häufig eine nicht unbeachtliche Unsicherheit darüber, wer in Zukunft diese Eigenschaften am stärksten besitzen wird. Hier handelt es sich um den von Buchanan und Tullock benannten „Schleier der Unsicherheit“ (Buchanan/Tullock 1962). Sowohl die Verwendung des Bundesverfassungsgerichts des Konzepts des „Schleiers des Nichtwissens“ als auch die des Abgeordneten Krings legen nahe, dass das, was sie damit ausdrücken wollten, eher dem „Schleier der Unsicherheit“ von Buchanan und Tullock entspricht. Im Gegensatz zum Rawls'schen Schleier des Nichtwissens kennen die Urteilenden hier ihre Identität und ihre Grundausstattung mit relevanten Eigenschaften, aber es besteht eine nicht unerhebliche Unsicherheit über zukünftige Veränderungen der Kontextbedingungen und auch hinsichtlich der Persistenz der eigenen Eigenschaften. Die Geberländer von heute beim Finanzausgleich können die Nehmerländer von morgen sein. In Bezug auf Wahlen kann sich die CDU nicht sicher sein, immer die größte Partei zu bleiben. Wie fatal sich hier eine kurzsichtige Fortschreibung des Status quo auswirken kann, zeigt die Fehleinschätzung der SPD, auch in den Wahlen nach 1998 und 2002 weiterhin die Hauptnutznießerin der Überhangmandate zu sein. Auch der in Erinnerung gebliebene Fernsehauftritt von Gerhard Schröder bei der Elefantenrunde von 2005 unmittelbar nach Schließung der Wahllokale soll auf die Erwartung von Schröder zurückzuführen sein, dass die Überhangmandate das knappe Wahlergebnis noch im Laufe des Abends kippen würden.⁹

Solange sich die Parteien nicht hinreichend sicher über ihre zukünftige Position sein können, stellt der „Schleier der Unsicherheit“ also in der Tat eine hinreichende Bedin-

9 Wobei in diesem Fall der Bundeskanzler nicht nur falsch, sondern auch schlecht beraten gewesen wäre, denn dieser Irrtum wäre keinem unterlaufen, der mit der Mechanik der Entstehung vertraut gewesen wäre.

gung dar, dass die Parteien von ihren aktuellen Interessen absehen und sich auf ihr langfristiges, übergeordnetes Interesse konzentrieren, das dann auch dem der anderen nicht mehr so diametral entgegensteht. Allerdings ändert sich die Realität in der Regel nicht von Grund auf innerhalb kurzer Zeiträume, sondern bleibt zumindest mittelfristig in ihren Grundzügen stabil. Auch die Grundstruktur von Parteiensystemen ändert sich nicht über Nacht und es gibt scheinbar erst einmal gute Gründe, davon auszugehen, dass die CDU in absehbarer Zeit die stärkste Partei bleiben wird. Allerdings gibt es auch sichtbare Gefahren für die CDU, diesen Status zu verlieren. Eine davon besteht in der Gründung einer konservativen Protestpartei wie zum Beispiel einer populistischen ‚Antieuropa-Partei‘, wie sie in Form der AfD inzwischen auch aufgetreten ist. Sollte dieser die innerparteiliche Konsolidierung gelingen, dann könnte sie bei zukünftigen Wahlen der CDU einige ihrer WählerInnen abnehmen. Des Weiteren darf der derzeitige Erfolg der CDU bei Wahlen nicht als Erfolg der Partei selbst missverstanden werden. Er ist zu einem sehr großen Teil auf einen ‚Merkel-Effekt‘ zurückzuführen und die allgemein geteilte große Popularität der Kanzlerin könnte sich gerade für die CDU zum größten Problem entwickeln, sobald Merkel nicht mehr antritt und eine dann inhaltlich diffuse CDU ohne starke SpitzenkandidatIn antreten müsste. Es wird oft übersehen, dass der scheinbar so große Vorsprung der CDU vor der SPD von mehr als zehn Prozentpunkten schon durch eine Wählerwanderung von fünf Prozent der WählerInnen annähernd auf pari gebracht werden kann. All diese Unwägbarkeiten und Unsicherheiten zeigen, dass es unvernünftig wäre, die Trends der Gegenwart einfach in die Zukunft fortzuschreiben. Allerdings neigen Parteien, genauso wie Personen, hier zu einem fatalen Status-quo-Bias, genau dies zu tun.¹⁰

Der „Schleier der Unsicherheit“ bringt die Parteien dazu, auf die Verfolgung der aktuellen Interessen zu verzichten, weil sie sehen, dass die Kosten in Bezug auf zukünftige Interessen dafür zu hoch sind. Das Handeln bleibt also eng an den eigenen Interessen ausgerichtet, aber die Diffusität der eigenen zukünftigen Interessen führt zu einem Verhalten, das automatisch die Interessen der anderen mit berücksichtigen muss, weil man sich in Zukunft in den Schuhen des anderen wiederfinden könnte. Noch unmittelbarer würde sich allerdings ein Mechanismus auswirken, der die enge Verfolgung der eigennützigen Interessen an sich mit Kosten, das heißt mit einer Art von ‚Strafzahlung‘, versehen würde. Diese Kosten existieren in einem Verlust von Reputation und Glaubwürdigkeit mit Hilfe von ‚Naming-and-shaming-Mechanismen‘, die dann zu Ungunsten einer Partei wirken, wenn diese zu offensichtlich nur die eigenen Interessen verfolgt. Verstärkt wird dieser Effekt in dem Maße, in dem diese Interessen zudem als ungebührlich betrachtet werden. Genau um dieser Gefahr zu begegnen, wird die eigene Position ja niemals nur damit be-

10 In der Tat ist der aktuelle Wert häufig der beste Prädiktor für den zukünftigen Wert. Dies gilt allerdings nicht, wenn der aktuelle Wert ein extremer Wert ist. In diesem Fall ist damit zu rechnen, dass er eine Art von ‚Ausreißer‘ darstellt, und der so genannte „regression to the mean“-Effekt hier korrigierend eingreift (vgl. Kahneman 2011: 175 ff.). Ein extrem gutes Ergebnis wie das der SPD 1998 oder das der FDP 2009 ist in der Regel eben weniger Ausdruck eines völlig neuen Trends als vielmehr ein positiver ‚Ausreißer‘ gegenüber dem, was normalerweise zu erwarten gewesen wäre, aufgrund von besonders günstigen Umweltbedingungen. Da diese Bedingungen aber so nicht in gleicher Weise das nächste Mal vorliegen werden, ist mit einem nivellierten Ergebnis bei der nächsten Wahl zu rechnen. Dies soll allerdings nicht heißen, dass es ein relativ stabiles Potenzial der Parteien gibt, das lediglich von Wahl zu Wahl aufgrund von Kontextfaktoren mehr oder weniger fluktuiert, wie es zum Beispiel die Theorie der Normalwahl (Converse 1966) postuliert hat. Genauso wenig aber handelt es sich bei Veränderungen des Parteiensystems vermutlich um einen reinen *random walk*. Historisch schlechte Ergebnisse ziehen also in der Regel Verbesserungen nach sich, historisch gute Ergebnisse in der Regel Verschlechterungen.

gründet, dass sie eben den eigenen Interessen entspricht, wie es eine ‚RealistIn‘ tun würde,¹¹ sondern immer unter Verweis auf allgemeine Prinzipien. Damit unterwerfen sich aber die Parteien den inneren Gesetzmäßigkeiten eines Arguments, das heißt den syntaktischen Zwängen eines validen Arguments, und können ihre Position nur noch verteidigen, indem sie ein in sich schlüssiges Argument aufbauen. Der Zwang zum Argument, das heißt der Zwang auf die Parteien, ihre Positionen argumentativ verteidigen zu müssen, ist daher der elementare und wichtigste Schritt, um die Neutralisierung eigennütziger Interessen zu gewährleisten.

Nicht jede Position, die sich machtpolitisch durchsetzen lässt, lässt sich inhaltlich schlüssig begründen, und eine Position, die sich argumentativ in keiner Hinsicht überzeugend verteidigen lässt, wird sich nur schwer durchsetzen lassen, selbst wenn man die Mittel dazu in der Hand hätte. Der Zwang, sich rechtfertigen zu müssen, ist daher schon allein an sich ein wirksamer Selektionsmechanismus, der nur noch gewisse Positionen übrig lässt, nämlich diejenigen, die sich prinzipiell überhaupt verteidigen lassen. Dies kann man als ein Element eines rationalen Diskurses sehen, wie er unter anderem von Habermas skizziert wird. „In a political debate it is pragmatically impossible to argue that a given solution should be chosen just because it is good for oneself. By the very act of engaging in a public debate – by arguing rather than bargaining – one has ruled out the possibility of invoking such reasons.“¹² (Elster 1986: 112 f.) Jede Maßnahme, die die Parteien dazu zwingt, ihre eigene Position mit Argumenten zu verteidigen oder sich der der Gegenseite explizit zu stellen, ist daher dazu angetan, den Einfluss von Interessen zumindest zu verkleinern. Letztlich geht es um die Schaffung einer argumentativen Öffentlichkeit, in der sich die Kraft der Argumente entfalten kann. Medien können hier eine herausragende Rolle spielen und tun dies auch in den Fällen, in denen der „Nachrichtenwert“ (vgl. unter anderem Eilders 1996) des behandelten Gegenstands hoch genug ist, um von den Medien aufgegriffen zu werden.

Eine zweite Arena für die Austragung des Wettstreits der Argumente besteht neben der Medienöffentlichkeit in der *judicial review*, der Normenkontrolle von Gesetzen. Diesen Weg schlug zum Beispiel die SPD ein, als sie gegen das Wahlgesetz von 2011 vor dem Bundesverfassungsgericht klagte. Dies führte immerhin zu der bemerkenswerten Premiere, dass erstmals ein Wahlgesetz für verfassungswidrig erklärt wurde, bevor es auch nur ein einziges Mal zum Einsatz gekommen ist. Bemerkenswert ist an dem Urteil von 2012 daher der Umstand, dass die Richter in ihrer Begründung die potenziellen Folgen des neuen Wahlgesetzes berücksichtigten, also auf strukturelle Defizite des Gesetzes eingingen, die mit einer nicht zu vernachlässigenden Wahrscheinlichkeit verfassungswidrige Ergebnisse hervorbringen würden.¹³ Auch wenn jede Seite ihre AnwältInnen und ExpertInnen ins Feld führt, so ist die Arena des Bundesverfassungsgerichts dennoch besonders geeignet, die einzelnen Parteien dazu zu bringen, sich den Konsequenzen ihrer eige-

11 Der paradigmatische Fall findet sich bei Thukydides im Melierdialog (vgl. Walzer 1977: 5).

12 Elster selbst (1986: 114 ff.) steht der Habermas'schen Diskursethik in fundamentalen Punkten kritisch gegenüber. Zum einen bestreitet er, dass der Diskurs zu einem allgemein geteilten, also einstimmigen Entschluss führen würde, zum anderen bezweifelt er, dass eine solche Einstimmigkeit überhaupt wünschenswert wäre. Offensichtlich teilt er die Ansicht von Rawls, dass auch in einem rationalen Diskurs unaufheb- bare „vernünftige Meinungsverschiedenheiten“ bestehen bleiben könnten. Insbesondere aber bezweifelt er auch, ob der rationale öffentliche Diskurs grundsätzlich überhaupt geeignet ist, sämtliche egoistische Präferenzen zu neutralisieren.

13 Diese Wahrscheinlichkeitstheoretische Argumentation findet sich allerdings nicht im Text des Urteils selbst, gibt aber seinen Geist wieder.

nen Argumente stellen zu müssen, wenn die Richter die richtigen Fragen stellen. Auf die Ausführungen des Bevollmächtigten der Bundesregierung Heinrich Lang über die Charakterisierung des Wahlsystems als eine Art von Mischwahlsystem, nach der den Überhangmandaten als Folge der Mehrheitswahlkomponente dieses Systems eine Art von unabhängiger Legitimierung¹⁴ zukommen würde, reagierte der Vorsitzende Voßkuhle mit der Frage, ob denn dann Überhangmandate in jeder Größenordnung erlaubt seien. Hierauf erwiderte Lang, dass dies seiner Ansicht nach nicht so sei und dass eine Obergrenze von fünf Prozent angemessen wäre. Dies entspricht der im Urteilsspruch des Verfassungsgerichts von 1997 vertretenen Haltung, wonach Überhangmandate bis zu dieser Größenordnung noch nicht den „Grundcharakter der Verhältniswahl“ außer Kraft setzten. Dies ist sicherlich eine sowieso schon schwer nachvollziehbare Position, denn der Grundcharakter der Verhältniswahl wird nur dann nicht verletzt, wenn die Proportionalität so strikt wie möglich umgesetzt wird. In Bezug auf ein Mischwahlsystem¹⁵ aber ist der Verweis auf die Fünf-Prozent-Schwelle ganz und gar unsinnig. Denn wenn man davon ausgeht, dass das Wahlsystem ein Mischwahlsystem sei, dann wären die Überhangmandate, egal in welchem Umfang sie anfielen, kein Problem. Umgekehrt gilt nach der Regel des Modus Tollens: Gibt man zu, dass sie nur bis zu einer bestimmten Größenordnung unproblematisch wären, dann geht man offensichtlich nicht mehr von einem Mischwahlsystem aus. Mit der Anerkennung der Fünf-Prozent-Schwelle hat Lang damit seinem eigenen Argument den Boden unter den Füßen weggezogen.

Eine andere Möglichkeit, die Inkohärenz eines Arguments aufzuzeigen, besteht in der Transformation der ursprünglichen Situation in eine andere, die mit der ersten soweit strukturell identisch ist, dass die normative Problematik erhalten bleibt, die aber wie eine Metapher neue Konnotationen ermöglicht, die unmittelbar bestimmte Gerechtigkeitsintuitionen ansprechen beziehungsweise die Verletzung bestimmter Gerechtigkeitsanforderungen sichtbar machen. Eine solche Darstellung ist zum Beispiel die Umwandlung eines Fairnessarguments in eine Wette. Die große Attraktivität von Wetten besteht darin, dass man über sie automatisch in den Kategorien der Fairness reflektiert und dass hier auch schon eindeutige Maßstäbe existieren, die das Kriterium der Fairness erfassen. Wetten können daher als Unfairness enthüllende Mechanismen betrachtet werden, da sie Lücken in den Fairnessbedingungen aufdecken. Eine beliebte Verteidigung der Überhangmandate zum Beispiel besteht darin, die Parteilichkeit ihrer AnhängerInnen dadurch entkräften zu wollen, indem man auf die unsystematische Form des Auftretens der Überhangmandate hinweist, die es keiner Partei möglich machten, sich hier einen bewussten Vorteil zu verschaffen, da Überhangmandate einmal für die eine und ein andermal für die andere Partei anfielen. Wenn es tatsächlich vollkommen unberechenbar wäre, welche Partei bei der

14 Unabhängig von den Zweitstimmen.

15 Damit ist hier ein ‚echtes‘ Mischsystem gemeint, also eine Mischung aus einem Mehrheitswahlsystem und einem Verhältniswahlsystem in Bezug auf die Verteilung der Sitze, wie es zum Beispiel bei einem Grabenwahlsystem der Fall ist, und nicht nur in Bezug auf die Besetzung der Sitze, wie es im deutschen Wahlsystem ist. In der Literatur wird das deutsche Wahlsystem daher auch häufig als „mixed member proportional system“ bezeichnet, womit es nach den üblichen Regeln der Begriffsdefinition wesensmäßig ein Verhältniswahlsystem ist, da dieses das sogenannte *genus proximum* (die nächsthöhere Gattung) darstellt, während der Mixed-member-Bestandteil des Definiens lediglich die *differentia specifica* ist. Der Begriff des Mischwahlsystems ist in Bezug auf das deutsche Wahlsystem daher sehr missverständlich und sollte am besten in diesem Zusammenhang ganz vermieden werden. Nohlen (2009: 144) bestreitet, dass der Begriff ‚Mischsystem‘ überhaupt sinnvoll zur Klassifikation eingesetzt werden kann, da sich die beiden Grundformen antithetisch gegenüberstehen.

nächsten Wahl den größten Vorteil aufgrund von Überhangmandaten erringen könnte, dann wäre eine Wette fair, die für jede Partei dieselbe Quote anbieten würde. Beschränkte man die Wette zum Beispiel nur auf die beiden Parteien CDU und SPD, dann wäre die Quote für beide Zwei, das heißt, man erhielte bei Gewinn der Wette seinen Einsatz verdoppelt zurück. Bei fairen Wetten entsprechen die Quoten den Kehrwerten der Wahrscheinlichkeiten. Keine BuchmacherIn der Welt aber wäre bereit gewesen, vor der Bundestagswahl 2013 einem Kunden auf die Wette, vor allem die CDU profitiere von den Überhangmandaten, dieselbe Quote anzubieten wie für eine Wette auf die SPD (geschweige denn einer der kleinen Parteien). Und kein vernünftiger Mensch hätte auf einen Vorteil der SPD bei den Überhangmandaten gewettet (geschweige denn der Grünen, FDP oder Linken), wenn seine WettpartnerIn auf einen Vorteil der CDU gesetzt hätte. Um die Ernsthaftigkeit der Beteuerungen von VertreterInnen der Ansicht, die Überhangmandate gewährten keiner Partei einen vorhersehbaren oder erwartbaren Vorteil, auf die Probe zu stellen, müsste man daher diesen Personen eine Wette anbieten, bei der man gegen sie darauf setzt, dass Partei A einen größeren Vorteil als Partei B bezüglich der Überhangmandate erzielen wird. Wenn die betreffende Person diese Wette nicht eingehen möchte, dann ist dies ein Indiz dafür, dass die Wette als ganz und gar nicht vorteilhaft empfunden wird, oder schlicht dafür, dass diese Person aufgrund hoher Risikoaversion keinerlei Wettneigung besitzt. Um für die letzte Bedingung zu kontrollieren, müsste man also alle betroffenen Personen verpflichten, *eine* Wette einzugehen. Ihre Wahlmöglichkeit besteht daher nicht darin, *ob*, sondern nur noch, *auf welches Ergebnis* sie wetten. Dieses Argument auf die Spitze getrieben hieße, dass man zum Beispiel Abgeordnete darauf verpflichtet, einen bestimmten Anteil ihres Einkommens darauf zu wetten, dass ein bestimmtes Gesetz sich tatsächlich *nicht* zu einem erkennbaren und offensichtlichen Vorteil ihrer Partei auswirkt.

Die Auferlegung von Kosten für einseitig auf der Verfolgung eigennütziger Interessen beruhenden Entscheidungen ist eine Möglichkeit, die Anfälligkeit der Parteien zu verringern, nur Politik im eigenen Interesse zu betreiben. Der zweite Weg besteht darin, die Entscheidung aus den Händen derjenigen zu nehmen, die hier zu eindeutig eigene Interessen im Spiel haben. Die Festlegung der Diäten der Abgeordneten durch externe, unabhängige Kommissionen oder durch Koppelung an die Besoldung einer anderen Berufsgruppe ist hier wohl das bekannteste Beispiel für eine derartige Vorgehensweise. Im Zuge der Debatte um deliberative Demokratiemodelle aber wurden weitere und neue Verfahren vorgeschlagen und entwickelt, die in diesem Kontext ebenfalls eingesetzt werden könnten. Insbesondere die Institutionalisierung sogenannter deliberativer „minipublics“ könnte hier ein vielversprechendes Instrument sein.

In British Columbia wurde 2004 von der Regierung eine zufällige Auswahl von 160 BürgerInnen damit beauftragt, über die Reform des Wahlsystems zu deliberieren. Die Versammlung tagte über einen Zeitraum von insgesamt elf Monaten. In den ersten vier Monaten lernten die Mitglieder an Wochenendveranstaltungen die Grundsätze verschiedener Wahlsysteme, in den folgenden zwei Monaten gab es 50 verschiedene Anhörungen quer durch die Provinz von interessierten BürgerInnen und Gruppen, ebenfalls wurden Einlassungen von BürgerInnen gesammelt und diskutiert. Abschließend diskutierte die Versammlung in den letzten drei Monaten über die Vor- und Nachteile der verschiedenen Modelle und kam zu ihrer eigenen Entscheidung, die in der Empfehlung der Ablösung eines relativen Mehrheitswahlsystems durch eine Variante der Verhältniswahl (Single Transferable Vote) bestand. Die Debatte sowie ihre Ergebnisse wurden in einem abschließenden Report veröffentlicht (Smith 2009: 73 f.). Auch im Zuge der deutschen Wahl-

rechtsdebatte wurde schon die Durchführung eines solchen Experiments vorgeschlagen.¹⁶ Tatsächlich würde der Beschluss einer solchen Versammlung ebenfalls die regierenden Parteien, die ja letztendlich über die Annahme des Vorschlags entscheiden müssten, unter Argumentationszwang setzen, das heißt, sie müssten begründen, warum sie diesen Vorschlag nicht annehmen, falls dies der Fall wäre. Oder man könnte diesen Vorschlag auch direkt einer Volksentscheidung unterwerfen, wie dies zum Beispiel im Falle von British Columbia auch getan wurde. Dort wurden die Hürden für den Erfolg allerdings dann so hoch gesetzt, dass der Vorschlag scheiterte.

Ein weiteres klassisches Verfahren zur Neutralisierung von Parteieninteressen besteht in der Einführung von Zufallsmechanismen, also Losverfahren, wie sie schon in der Antike und in italienischen Stadtstaaten in der Renaissance angewandt wurden (vgl. Manin 1997; Buchstein 2009). Zufallsverfahren sind per se unparteiisch und können daher in vielen politischen Kontexten sinnvoll angewandt werden (vgl. Stone 2011). Auch im Fall der Bürgerversammlung von British Columbia wurden die Mitglieder per Losverfahren ausgewählt. In diesem Fall hat das Zufallsverfahren noch zusätzlich die Wirkung, dass in der Logik des „statistical sampling“ (Brennan/Hamlin 2000: 160 f.) durch die Randomisierung auch die Repräsentativität der Versammlung gewährleistet werden soll.

6. Fazit

Dissens ist ein Bestandteil der Politik und eine vollkommen normale und akzeptable Folge bestehender Interessenunterschiede. Handelt es sich allerdings um die Diskussion grundlegender Verfahrensfragen, insbesondere über die Verteilung von Machtressourcen, dann sind die Interessen der beteiligten Parteien, wenn sie ins Spiel kommen, zwar homogen, aber sie alle sind auf den eigennützigen Vorteil bedacht. Bestehende Meinungsdivergenzen in diesen Fragen müssen daher danach differenziert werden, inwieweit sie tatsächlich ‚vernünftige Meinungsverschiedenheiten‘ darstellen und inwieweit sie lediglich Machtinteressen widerspiegeln. Für diesen Prozess bedarf es vor allem einer Kultur der Debatte, in der sich die vernünftigen Argumente durchsetzen können und die mit eigennützigen Interessen getränkten Argumente selbst eliminieren. Mechanismen, die genau dies bewirken, erhalten daher diese Kultur beziehungsweise führen die Debatte wieder in die Pfade dieser Kultur zurück, wenn sie einmal verlassen wurden.

Die beste Vorkehrung gegen schlechte Entscheidungen aus Fahrlässigkeit besteht darin, schlechte Entscheidungen mit Kosten zu versehen. Die beste Vorkehrung gegen Entscheidungen, die eigennützige Interessen über prinzipiengeleitete Argumente stellen, besteht darin, genau diesen Typ der Entscheidung ebenfalls mit bestimmten Kosten zu versehen, seien es Reputationskosten und damit verbunden gesunkene Wahl- oder Wiederwahlchancen oder materielle Risiken in Form von Zwangswetten. Die Arena des Politischen benötigt daher einerseits eine Bereitschaft der Akteure, die Normen dieser Debatte aufrechtzuerhalten, und andererseits eine flankierende Unterstützung zur Aufrechterhaltung dieser Normen durch entsprechende institutionelle Vorkehrungen.

16 <http://www.fr-online.de/meinung/gastbeitrag-per-los-zu-einem-neuen-wahlrecht,1472602,16298964.html>, 18.02.2015.

Literatur

- Behnke, Joachim, 2003: Überhangmandate: Ein (behebbarer) Makel im institutionellen Design des Wahlsystems. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 13, 1235–1269.
- Behnke, Joachim, 2011: Dies ist das Wahlsystem meines Missvergnügens – Eine Kritik des Entwurfs der CDU/CSU und FDP für eine Reform des Wahlgesetzes; http://www.zeppelin-university.de/deutsch/lehrstuehle/politikwissenschaft/CDU_Wahlreformentwurf.pdf, 18.02.2015.
- Behnke, Joachim, 2013: Wozu Wahlen? In: Armin Nassehi (Hg.), *Kursbuch 174. Richtig Wählen*, Hamburg, 9–24.
- Brennan, Geoffrey / Hamlin, Alan, 2000: *Democratic Devices and Desires*, Cambridge.
- Buchanan, James M., 1984: Politics without Romance: A Sketch of Positive Public Choice Theory and its Normative Implications. In: James M. Buchanan / Robert D. Tollison (Hg.), *The Theory of Public Choice*, Volume II, Ann Arbor, 11–22.
- Buchanan, James M. / Congleton, Roger D., 1998: *Politics by principle, not interest*, Cambridge.
- Buchanan, James M. / Tullock, Gordon, 1962: *The Calculus of Consent*, Ann Arbor.
- Buchstein, Hubertus, 2009: *Demokratie und Lotterie*, Frankfurt (Main).
- Converse, Philip E., 1966: The Concept of a Normal Vote. In: Angus Campbell / Philip E. Converse / Warren E. Miller / Donald E. Stokes (Hg.), *Elections and the Political Order*, New York, 9–39.
- Dworkin, Ronald, 2006: Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate, Princeton.
- Eilders, Christiane, 1996: *Nachrichtenfaktoren und Rezeption*, Opladen.
- Elster, Jon, 1986: The Market and the Forum. Three Varieties of Political Theory. In: Jon Elster / Aanund Hylland (Hg.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, 103–132.
- Goodin, Robert E., 1986: Laundering Preferences. In: Jon Elster / Aanund Hylland (Hg.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, 75–101.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt (Main).
- Hampton, Jean, 1997: *Political Philosophy*, Boulder.
- John Locke, 1977: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt (Main).
- Kahneman, Daniel, 2011: *Thinking, fast and slow*, London.
- Klecha, Stephan, 2011: Zum Zusammenhang von Wahlrechtsreformen und Parteiensystem. Eine Debatte um Henne und Ei. In: *Zeitschrift für Politik* 58, 324–345.
- Manin, Bernard, 1997: *The Principles of Representative Government*, Cambridge.
- Nohlen, Dieter, 2009: *Wahlrecht und Parteiensystem*, Opladen.
- Pukelsheim, Friedrich, 2011: Stellungnahme für die öffentliche Anhörung am 5. September 2011 zu den Gesetzentwürfen zur Änderung des BWahlG der Fraktionen CDU/CSU und FDP, SPD, DIE LINKE und BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN. In: *Ausschussdrucksache des Innenausschusses* 17(4) 327 A.
- Rawls, John, 1975 [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Renwick, Alan, 2010: *The Politics of Electoral Reform*, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jaques, 1977 [1762]: *Der Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart.
- Simmons, John A., 2008: *Political Philosophy*, Oxford.
- Smith, Graham, 2009: *Democratic Innovations*, Cambridge.
- Stone, Peter, 2011 (Hg.): *Lotteries in Public Life*, Exeter.
- Walzer, Michael, 1977: *Just and unjust wars*, New York.

Rationalität und Normativität

Johannes Marx / Christine Tiefensee *

Schlüsselwörter: Rationalität, Normativität, Ethik, normative Politische Theorie, positive Politische Theorie

Abstract: In den Sozialwissenschaften nimmt der Rationalitätsbegriff eine zentrale Rolle ein. Hierbei werden rationalitätsbasierte Theorien, insbesondere die Rational-Choice-Theorie, zumeist als Teil der positiven Politikwissenschaft verstanden. Gleichzeitig greifen jedoch auch normative Theorien der Politischen Theorie verstärkt auf Rational-Choice-Argumente zurück. In diesem Artikel untersuchen wir die Frage, wie ein solcher angeblich *positiver* rationalitätsbasierter Ansatz Verwendung in *normativen* Theorien der Politischen Theorie finden kann. Um diese Frage zu beantworten, unterscheiden wir zwischen einer empirischen und einer normativen Interpretation von Rationalitätszuschreibungen. Da, wie wir zeigen, das empirische Verständnis des Rationalitätsbegriffs den Einsatz von Rationalitätsargumenten in der normativen Politikwissenschaft nicht überzeugend erklären kann, argumentieren wir für eine normative Interpretation der Rationalitätsannahme. Der Artikel endet mit einer Betrachtung der Konsequenzen eines so verstandenen Rationalitätsbegriffs für die Verwendung von Rational-Choice-Argumenten in der normativen wie auch der positiven Politikwissenschaft.

Abstract: The concept of rationality, predominantly in the guise of rational choice theory, plays a key role in the social sciences. Yet, whilst rational choice theory is usually understood as part of positive political science, it is also widely employed within normative political theories. In this paper, we examine how allegedly *positive* rational choice arguments can find application within *normative* political theories. To this effect, we distinguish between two interpretations of rationality ascriptions, one empirical, the other normative. Since, as we demonstrate, empirical readings of the rationality assumption cannot convincingly explain the role of rational choice arguments in normative theories, we argue that the rationality assumption should be given a normative interpretation. We conclude by considering what this result implies for the use of rational choice arguments in normative and positive political science.

1. Einleitung

Rational Choice nimmt seit Langem eine zentrale Stellung in der normativen Politischen Theorie ein. So sind Rechtfertigungen staatlicher Herrschaft (Hobbes 1991), Begründungen von Gerechtigkeitsprinzipien (Rawls 1980) und Argumente für die Begrenzung

* Prof. Dr. Johannes Marx, Otto-Friedrich-Universität Bamberg
Kontakt: johannes.marx@uni-bamberg.de

Jun.-Prof. Dr. Christine Tiefensee, Frankfurt School of Finance & Management
Kontakt: c.tiefensee@fs.de

staatlicher Regulierung (Nozick 1974) nur einige Beispiele normativer Theorien, die Rational-Choice-Argumente an entscheidenden Stellen einsetzen. Doch obwohl eine solche Verwendung des Rational-Choice-Ansatzes¹ in Anbetracht seiner weiten Verbreitung vertraut erscheinen mag, wirft sie grundlegende, noch ungeklärte Fragen zum Verhältnis zwischen Rational Choice und normativen Begründungen auf. Schließlich wird Rational Choice in der modernen Politischen Theorie klassischerweise als ein Instrument positiver Politikwissenschaft interpretiert, das der wertfreien Erklärung und Vorhersage empirischer Phänomene dienen soll (vgl. Amadae/Bueno de Mesquita 1999). Wie kann es nun aber sein, dass ein solcher vermeintlich wertneutraler Ansatz zur Lösung *normativer* Fragestellungen beitragen kann?

Wir werden im Folgenden argumentieren, dass die Verwendung von Rational-Choice-Argumenten in normativen Theorien dann am verständlichsten wird, wenn das Rationalitätskonzept entgegen der gängigen politikwissenschaftlichen Meinung nicht als wertneutral angesehen, sondern selbst als normatives Konzept interpretiert wird. Demnach wird sich die oben genannte Frage im Laufe unseres Artikels geradezu umkehren: Am Ende unserer Diskussion wird nicht die Frage stehen, wie Rational Choice als wertneutraler Ansatz innerhalb *normativer* Theorien zum Einsatz kommt, sondern wie Rational Choice als *normativer* Ansatz in *positiven* Theorien Verwendung finden kann.

Unser Beitrag unterteilt sich in vier Abschnitte. Zunächst werden wir das Rationalitätskonzept begrifflich näher spezifizieren und zwischen zwei möglichen Statusinterpretationen dieses Konzeptes unterscheiden: einer empirischen und einer normativen. Im zweiten Teil werden wir untersuchen, ob und wie eine empirische Deutung des Rationalitätskonzepts Eingang in normative Theorien finden könnte. Nachdem wir Zweifel an dieser empirischen Interpretation aufgezeigt haben, werden wir im dritten Teil für die normative Interpretation des Rationalitätsbegriffs argumentieren und das Zusammenspiel zwischen normativer Rationalität und moralischen Konklusionen beleuchten. Erste Überlegungen zu der Frage, inwiefern sich dieses normative Verständnis auf den Einsatz von Rational Choice in der positiven Politikwissenschaft auswirkt, schließen unseren Artikel ab.

2. Bedeutung und Status des Rationalitätskonzepts

Der Begriff der Rationalität ist ein zentrales Konzept in den Sozial- und Geisteswissenschaften. Zugleich ist ‚Rationalität‘ ein schillernder Begriff, der keineswegs einheitlich verwendet wird.² Die für unsere Zwecke wichtigste Unterscheidung betrifft hierbei die Trennung zwischen einem gehaltvollen, substanziellen Begriff der Rationalität und einem prozeduralen, formalen oder auch instrumentellen Begriff.³ Gemäß dem substanziellen

1 Wir werden im Folgenden die Begriffe ‚Rational-Choice-Theorie‘, ‚Rational-Choice-Ansatz‘ und ‚Rational Choice‘ gleichbedeutend verwenden.

2 Zur Begriffsgeschichte und zum ideengeschichtlichen Kontext des Rationalitätsbegriffs vergleiche Schnädelbach (1984); Jonas (1981); Gosepath (1992).

3 Darüber hinaus lässt sich theoretische von praktischer Rationalität unterscheiden. Während theoretische Rationalität auf die Rationalität von Überzeugungen und meinungs- beziehungsweise theoriebildenden – das heißt kognitiven – Prozessen abzielt, stehen bei der praktischen Rationalität Handlungen und Intentionen im Mittelpunkt. Obwohl diese Unterscheidung auch für unsere Fragestellung relevant ist, wird sie nicht im Mittelpunkt unserer Untersuchungen stehen.

Rationalitätsbegriff, der eng mit dem der Vernunft verknüpft ist, besteht Rationalität in der Verfolgung von gewissen substanziell rationalen Zielen. Wer zum Beispiel danach strebt, die Anzahl der Grashalme in seinem Vorgarten zu zählen oder den intrinsischen Wunsch nach einer Tasse Schlamm verspürt, kann gemäß dem substanziellen Verständnis aufgrund der Unvernünftigkeit dieser Ziele nicht als rational gelten (Anscombe 1979; Quinn 1993; Hooker/Streumer 2004). Substanzielle Rationalität steht den Zielen von Akteuren⁴ daher nicht neutral gegenüber, sondern bewertet sie, indem sie eine gehaltvolle Begrenzung derjenigen Ziele vornimmt, die rational verfolgt werden können.

Im Gegensatz zu diesem substanziellen Rationalitätsbegriff strebt der formale, instrumentelle Rationalitätsbegriff keine Bewertung der von dem Akteur verfolgten Ziele an. Vielmehr handelt dem instrumentellen Rationalitätsverständnis zufolge derjenige rational, welcher adäquate Mittel zum Erreichen seiner Ziele wählt. Rational-Choice-Theorien formalisieren sodann dieses instrumentelle Verständnis, indem Rationalität als die Maximierung des Erwartungswerts einer Nutzenfunktion vor dem Hintergrund subjektiver Wahrscheinlichkeitsverteilungen spezifiziert wird (Binmore 1998: 360–361).⁵ Hierbei werden die Ziele des Akteurs anders als im Fall der substanziellen Rationalität keiner materialen Bewertung unterzogen, unterliegen jedoch gewissen formalen Rationalitätsstandards wie die der Konsistenz und Transitivität.⁶ Es ist dieser formale, instrumentelle Rationalitätsbegriff, der in sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie auch in vielen normativen Theorien der Politischen Theorie im Vordergrund steht. Im Folgenden werden wir den Rationalitätsbegriff daher immer im Sinne von instrumenteller Rationalität verwenden.

Welche Art von Aussage treffen wir nun, wenn wir einen Akteur oder eine Handlung als rational bezeichnen? Wir werden hier zwei mögliche Interpretationen betrachten.⁷ Eine erste Lesart interpretiert Aussagen über die Rationalität von Akteuren als empirische Behauptungen. Wird einem Akteur Rationalität zugeschrieben, handelt es sich demnach um eine empirische Beschreibung oder Hypothese über die Psychologie des handelnden Akteurs.⁸ Diese empirische Eigenschaft der Rationalität muss sodann weiter spezifiziert

4 Aus Gründen der Lesbarkeit verwenden wir das generische Maskulinum, welches auch immer die weibliche Form impliziert.

5 Spezifische Interpretationen der Rationalitätsannahme, zum Beispiel in Bezug auf Fragen zu maximising versus satisficing, können innerhalb des Rational-Choice-Ansatzes variieren. Da unser Argument nicht von einer bestimmten Interpretation der formalen Rationalitätsannahme abhängig ist, sondern verschiedenen Spezifizierungen neutral gegenübersteht, ist es für unsere Zwecke nicht nötig, Position zu den technischen Details des Rational-Choice-Ansatzes zu beziehen.

6 Für eine Auseinandersetzung mit den notwendigen Eigenschaften einer Präferenzordnung vergleiche Nida-Rümelin (1994: 5 f.).

7 Rational-Choice-Theorie wird in der Politikwissenschaft darüber hinaus oft als analytisches Instrument verstanden, das in theoretischen Modellen Einsatz findet (vgl. etwa Friedman 1953). Diesem Verständnis zufolge kommt Rationalitätsannahmen daher der Status stipulierter Axiome zu. Wir werden im Folgenden diese analytische, modelltheoretische Interpretation nicht näher betrachten, da die oben vorgetragenen Überlegungen auch auf sie zutreffen: Werden Rationalitätszuschreibungen rein modelltheoretisch verstanden, werfen diese bei der Verwendung in normativen Theorien die gleichen Probleme wie die empirische Lesart auf. Wird die analytische Interpretation hingegen als Begriffsschärfung des normativen Rationalitätskonzepts verstanden, finden dieselben Argumente Anwendung, die auch im Kontext der normativen Deutung vorgebracht werden. Für einen Überblick über unterschiedliche Verwendungsweisen vergleiche etwa Johnson (2010) und Lovett (2006).

8 Eine solche empirische Verwendungsweise ist primär im soziologischen Zweig des ökonomischen Ansatzes angesiedelt (Kiser/Hechter 1998; Kunz 2004; Opp 1989).

werden, wie zum Beispiel als ein Bündel von Dispositionen *D* eines Akteurs, bestimmte Handlungsoptionen vor dem Hintergrund gegebener Umweltrestriktionen und Präferenzen zu wählen (vgl. Hempel 1962: 13). Wenn im Folgenden auf die empirische Interpretation des Rationalitätskonzeptes Bezug genommen wird, wird dieses dispositionelle Verständnis zugrunde gelegt.⁹

Im Gegensatz dazu schreibt die zweite Interpretation Rationalitätsaussagen normativen Status zu. Gemeint ist damit nicht die Verwendung eines andernfalls nichtnormativen Rational-Choice-Ansatzes für normative Zwecke, wie sie zum Beispiel in der Wohlfahrtsökonomie anzutreffen ist, die Ergebnisse von empirisch-analytischen Rational-Choice-Analysen in normative Untersuchungen zur Institutionengestaltung einfließen lässt (Mashaw 1997; Petrick 2004; Hausman/McPherson 2006). Vielmehr beinhaltet die normative Interpretation, dass das Rationalitätskonzept und damit Rationalitätszuschreibungen selbst irreduzibel normativ sind. Wenn wir einen Akteur oder seine Handlungen als rational bezeichnen, nehmen wir demnach keine empirische Beschreibung des Akteurs vor, sondern bewerten seine Handlungen.¹⁰

Wie Rational-Choice-Argumente in normativen Theorien eingesetzt werden können, hängt nun entscheidend von dem Status von Rationalitätszuschreibungen ab. Welche Lesart am besten mit dem Einsatz von Rational Choice in normativen Theorien zu vereinbaren ist, wird in einem nächsten Schritt untersucht. Wir beginnen mit der empirischen Interpretation.

3. Empirisch interpretierte Rationalitätsannahmen in normativen Theorien

Um die Rolle empirisch gedeuteter Rationalitätsannahmen in normativen Theorien beurteilen zu können, muss zunächst zwischen verschiedenen möglichen Verwendungsformen unterschieden werden. Am Beispiel von Legitimitätstheorien wollen wir hier zwei mögliche Einsatzweisen diskutieren, eine definitorische und eine begründende.¹¹

9 Wie schon von Hempel (1962) angedeutet und von Davidson (1984) weiter ausführt, sind ernsthafte Probleme mit diesem dispositionellen Verständnis von Rationalität verbunden. So kann argumentiert werden, dass Rationalität nicht anhand von Dispositionen spezifiziert werden kann, da Rationalitätsannahmen bereits in die Individuierung der entsprechenden Dispositionen einfließen (vgl. die Überlegungen in 4.2 zum konstitutiven Charakter von Rationalitätszuschreibungen). Wir glauben, dass dieses Problem schwerwiegend ist, werden diese externe Kritik an der empirischen Interpretation von Rationalität hier jedoch nicht weiter verfolgen.

10 Die Entscheidungs- wie auch die Spieltheorie werden zum Teil normativ gedeutet (vgl. Hands 2011; 2012; Grüne-Yanoff/Lehtinen 2012; Rubinstein 1991). Die normative Interpretation des Rationalitätsbegriffs ist zudem in der Philosophie, insbesondere in der Ethik und Metaethik, weit verbreitet (vgl. stellvertretend Gibbard 1990; 2003; Southwood 2008; Hubin 2001).

11 Weitere Verwendungsweisen von Rational Choice wären denkbar, wie zum Beispiel ein kriterieller Einsatz, bei dem der Verweis auf rationale Wahl ein Kriterium bereitstellen würde, mit dessen Hilfe Verteilungsordnungen als gerecht oder ungerecht eingestuft werden können (Nida-Rümelin 1999: 37). Da ein solcher Einsatz sich mit ähnlichen Argumenten konfrontiert sieht wie die begründende Verwendungsweise, werden wir diese Funktion hier nicht gesondert diskutieren.

3.1 Definitorische Verwendung

Gemäß der ersten Einsatzweise könnte das Konzept der rationalen Wahl zur Definition von Legitimität herangezogen werden: Ein legitimer Staat ist ein Staat, der von allen Betroffenen rational gewählt würde.

(DEFINITION) ‚legitim‘ =_{def} ‚rational (von Akteuren mit Disposition *D*) gewählt‘

Da ‚rational gewählt‘ in diesem Fall gemäß dem dispositionellen Verständnis empirisch gedeutet werden muss, wird allerdings in Anbetracht des von G. E. Moore (1960) propagierten Naturalistischen Fehlschlusses schnell klar, dass eine solche definitorische Verwendungsweise ausgeschlossen werden muss. In leicht abgewandelter Form besteht der Naturalistische Fehlschluss darin, einen normativen Term – nehmen wir zum Beispiel den moralischen Term ‚gut‘ – durch einen nichtnormativen Term – wie zum Beispiel den der Nutzenmaximierung – definieren zu wollen.¹² Den Grund, weswegen Moore solche Definitionsversuche als Fehlschlüsse brandmarkt, finden wir in seinem Argument der offenen Frage. Demnach sei es immer eine nichttriviale Frage, ob eine Handlung, die Nutzen maximiert, auch gut sei. Wären ‚gut‘ und ‚nutzenmaximierend‘ jedoch bedeutungsgleich, müsste diese Frage geschlossen sein: Kompetente Sprecher dürften nicht anzweifeln können, ob eine nutzenmaximierende Handlung auch gut ist.¹³ Die Offenheit der Frage signalisiere sodann, dass ‚gut‘ nicht mit ‚nutzenmaximierend‘ synonym sein könne und die Definition entsprechend abgelehnt werden müsse.

Dasselbe Argument trifft nun auch auf Definitionen des normativen, moralischen Begriffes ‚legitim‘ durch den empirisch, dispositionell gedeuteten Begriff der rationalen Wahl zu. Denn die Frage ‚Dieser Staat würde von Akteuren mit einer gewissen Disposition *D* gewählt, aber ist er legitim?‘ ist offen: Wer behauptet, dass ein Staat zwar von Akteuren mit einer solchen empirischen Eigenschaft gewählt würde, aber dennoch illegitim ist, verstrickt sich in keinen Widerspruch. Demnach muss mit Moore die definitorische Verwendung eines empirisch gedeuteten Begriffes der Rationalität innerhalb normativer Theorien ausgeschlossen werden.

3.2 Begründende Einsatzweisen

Anstatt sich auf definitorische Einsatzweisen zu konzentrieren, scheint es vielversprechender zu sein, rationaler Wahl eine begründende Funktion in normativen Theorien zuzuschreiben. In diesem Fall wäre ein Staat legitim, *weil* er von rationalen Akteuren gewählt würde:

-
- 12 Moore bezieht sich primär auf das Konzept ‚gut‘. Der Naturalistische Fehlschluss kann aber auch auf andere normative und moralische Konzepte ausgeweitet werden. Außerdem gilt zu beachten, dass die von Moore vorgeschlagene Bezeichnung des Fehlschlusses als ‚naturalistisch‘ wie auch als ‚Fehlschluss‘ unglücklich gewählt ist, da der Fehlschluss erstens nicht nur auf naturalistische Begriffe begrenzt ist, sondern alle nichtnormativen Begriffe miteinschließt, und zweitens auch kein falsches Schließen beinhaltet. Zur Abgrenzung dieses Fehlschlusses zur Sein-Sollen-Problematik und der Fact-value-Dichotomie vergleiche exemplarisch Dodd/Stern-Gillet (1995); Frankena (1939); Putnam (2003).
- 13 Zum Vergleich: Die Frage ‚Sissi hat einen Bruder und eine Schwester, aber hat sie Geschwister?‘ ist für kompetente Sprecher geschlossen – wer die Bedeutung von ‚Geschwister‘ kennt, kann nicht sinnvoll anzweifeln, dass Sissi Geschwister hat. Gegen eine Definition von ‚Geschwister‘ durch die Begriffe ‚Bruder‘ und ‚Schwester‘ ist daher nichts einzuwenden.

(BEGRÜNDUNG₁) (P₁) Staat *X* würde rational (von Akteuren mit Disposition *D*) gewählt.

(K) Also ist Staat *X* legitim.

Doch auch hier ist offensichtlich, dass die begründende Funktion empirisch dispositionell interpretierter Rationalitätsaussagen in dieser Form zunächst nicht stehen bleiben kann. Denn wie David Hume (1978) im Rahmen des Sein-Sollen-Problems erklärt hat, können normative Konklusionen nicht aus rein nichtnormativen Prämissen folgen. Die normative Konklusion ‚Staat *X* ist legitim‘ kann demnach nicht aus der empirischen Aussage ‚Staat *X* würde rational (von Akteuren mit Disposition *D*) gewählt‘ abgeleitet werden.¹⁴ Vielmehr kann diese Ableitung nur dann in einen gültigen Schluss verwandelt werden, wenn sie um ein normatives Brückenprinzip ergänzt wird, wie zum Beispiel:

(BEGRÜNDUNG₂) (P₁) Staat *X* würde rational (von Akteuren mit Disposition *D*) gewählt.

(P₂) Ein Staat, der rational (von Akteuren mit Disposition *D*) gewählt würde, ist legitim.

(K) Also ist Staat *X* legitim.

Da nun die empirisch gedeutete Rationalitätsannahme in Prämisse (P₁) mit der moralischen Prämisse (P₂), die letztlich den Ansatz der Vertragstheorie expliziert, kombiniert ist, tritt das Sein-Sollen-Problem nicht mehr auf.¹⁵ Die moralische Konklusion kann logisch aus den Prämissen (P₁) und (P₂) abgeleitet werden.

Folglich kann die empirisch gedeutete Rationalitätsannahme nur dann in normativen Theorien begründend eingesetzt werden, wenn sie um normative Prinzipien wie (P₂) ergänzt wird, die eine Brücke zwischen der empirischen, dispositionellen Eigenschaft *D* und normativen Bewertungen schlagen. In Anbetracht der bedeutungsvollen Rolle von (P₂) stellt sich nun allerdings die Frage: Wie ist wiederum dieses moralische Brückenprinzip begründet?

3.3 Begründung des moralischen Brückenprinzips

Die gängigste Begründung dieses Moralprinzips, und damit des vertragstheoretischen Ansatzes, findet sich im Wertefundament des Liberalismus, das den Begriffen der Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung einen zentralen Stellenwert beimisst. Demzufolge liegt der Ursprung staatlicher Legitimität beziehungsweise der Gültigkeit moralischer Normen in der Zustimmung von Akteuren, die sich in deren freier und rationaler Wahl staatlicher Ordnungen beziehungsweise moralischer Prinzipien manifestiert. Das heißt also, dass

14 Die empirische Interpretation von (P₁) ist hier nicht zu verwechseln mit einer empirischen, historischen Interpretation von Vertragstheorien. Das heißt, es wird hier nicht behauptet, dass ein Vertrag tatsächlich geschlossen wird, sondern dass Akteure mit einer gewissen empirischen Eigenschaft – der empirischen Eigenschaft der Rationalität – einen solchen Vertrag schließen würden. Rationalität bleibt daher ein empirisches Merkmal von Akteuren, wobei Vertragstheorien weiterhin hypothetisch gedeutet werden.

15 Es könnte argumentiert werden, dass (P₂) keine moralische, sondern eine analytische Prämisse ist, in welchem Falle das Sein-Sollen-Problem widerlegt wäre, da eine normative Konklusion aus nichtnormativen – nämlich ausschließlich empirischen und analytischen – Prämissen folgen würde (vgl. z. B. Searle 1964 für ein analoges Argument). Dieses Gegenargument ist jedoch nicht erfolgreich, da die analytische Interpretation von (P₂) dem Naturalistischen Fehlschluss zum Opfer fallen würde. Für weitere Argumente gegen die analytische Interpretation von Brückenprinzipien wie (P₂) vergleiche auch Hare (1964).

staatliche Ordnungen nur dann als legitim und Verteilungsordnungen nur dann als gerecht gelten können, wenn sie von freien, rationalen Akteuren gewählt würden.

Diese Begründung des Brückenprinzips ist weit verbreitet und soll von unserer Argumentation auch nicht angezweifelt werden. Dennoch greift sie für die Ziele unserer Forschungsfrage zu kurz. Denn, obwohl diese Begründung die zentrale Rolle der *Wahl* in Vertragstheorien rechtfertigen mag, begründet sie dennoch nicht, weswegen diese Wahl ausgerechnet *rational*, also durch Akteure mit einer bestimmten Disposition *D*, erfolgen muss. Welche Erklärung gibt es also dafür, dass nicht nur Wahl, sondern ausgerechnet rationale Wahl im Fokus normativer Theorien stehen sollte? Anders ausgedrückt: Was macht die Zustimmung von Akteuren mit einer bestimmten Disposition *D* so besonders, dass sie zu einem Kernstück normativer Theorien wird?

Um diese Frage beantworten zu können, muss geklärt werden, worin die normative Relevanz dieser dispositionellen Eigenschaft *D* besteht. Das heißt, genauso wie auch die normative Relevanz von Zustimmung anhand des Werts der Autonomie erklärt wird, muss ebenso verdeutlicht werden, weswegen die Disposition *D* eine empirische, aber normativ relevante Eigenschaft sein soll, ohne die staatliche Legitimität oder die Gerechtigkeit von Verteilungsordnungen nicht hergestellt werden kann. Die Unterscheidung zwischen den beiden folgenden Szenarien bietet hierbei einen hilfreichen Ausgangspunkt, um dieser Frage auf den Grund zu gehen:

- (SZENARIO₁) Akteure stimmen der Einrichtung eines Staates frei zu. Diese Akteure besitzen zudem Disposition *D*: Sie haben das Ziel, ihre eigene Sicherheit zu schützen, erachten die Etablierung staatlicher Gewalt als das beste Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, und entscheiden sich dementsprechend für die Bildung eines Staates.
- (SZENARIO₂) Akteure stimmen der Einrichtung eines Staates frei zu. Diese Akteure besitzen nicht die Disposition *D*: Sie haben zwar das Ziel, ihre eigene Sicherheit zu schützen, erachten die Etablierung staatlicher Gewalt allerdings nicht als das beste Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Dennoch entscheiden sie sich für die Bildung eines Staates.

Die Forderung, dass staatliche Herrschaft aufgrund von rationaler Wahl legitimiert wird, hat zur Folge, dass die Bildung eines Staates im ersten Szenario legitimiert, im zweiten Szenario jedoch nicht legitimiert ist. Wieso sollte ausgerechnet die Disposition *D* zu einer unterschiedlichen moralischen Einschätzung dieser Szenarien führen?

Eine mögliche Erklärung hierfür könnte beispielsweise darauf abzielen, dass es sich evolutionär bewährt habe, über die Disposition *D* zu verfügen. Ziele können schließlich in der Regel nur dann erreicht werden, wenn die richtigen Mittel zur Erreichung dieser Ziele eingesetzt werden. Diesem Verständnis zufolge wäre die empirische Eigenschaft, über die Disposition *D* zu verfügen, also deswegen instrumentell wünschenswert, weil sie ein zentrales Instrument zur Verwirklichung unserer Ziele darstellt. Kurzum: Disposition *D* wäre normativ relevant, weil es gut ist, unsere Ziele zu erreichen, und Disposition *D* für diese Zielerreichung unabdingbar ist.

Obwohl diese Ausführungen zum Wert der Disposition *D* nicht unplausibel sind, können sie unserer Meinung nach dennoch nicht zwischen den moralischen Implikationen der beiden Szenarien überzeugend differenzieren. Die beiden Szenarien unterscheiden sich weder im Hinblick auf die Freiheit der Akteure, ihre Zustimmung zur Errichtung eines Staates zu erteilen, noch hinsichtlich ihrer Ziele: Akteuren steht es frei, sich ihre eigene Meinung zu bilden und Überlegungen zu den verfügbaren Handlungsoptionen anzustellen, ohne hierbei in irgendeiner Form bevormundet oder in ihren Einstellungen mani-

puliert zu werden. Das moralische Kernstück der Vertragstheorie ist demnach intakt: In beiden Fällen wird die Autonomie der Akteure gewahrt und staatliche Gewalt durch Konsens der Akteure etabliert. Der einzige Unterschied zwischen diesen Szenarien besteht also darin, ob Akteure die in ihrer Meinung effizientesten Mittel zur Zielerreichung wählen. Doch selbst wenn es generell wünschenswert ist, Ziele effizient zu verfolgen, ist nicht ersichtlich, weswegen moralische Legitimität in Zweifel gezogen werden sollte, wenn Akteure in dieser Situation Effizienzüberlegungen nicht gerecht werden. Anders ausgedrückt: Disposition *D* ist sicherlich wünschenswert, weil sie uns generell hilft, unsere Ziele zu erreichen. Eine Begründung, weswegen moralische Legitimität oder Gerechtigkeitsüberlegungen jedoch an diese Eigenschaft gekoppelt sein sollen, steht nicht nur aus, sondern würde nach unserer Meinung zudem einer Überhöhung des Werts dieser Disposition gleichkommen. Der Grund, weswegen das erste Szenario staatliche Gewalt legitimiert, das zweite jedoch trotz identischer Ziele und freier Zustimmung der Akteure nicht, kann daher nicht überzeugend auf den instrumentellen Wert der Disposition *D* zurückgeführt werden.

Zusammenfassend ist damit festzuhalten, dass vor dem Hintergrund der empirischen Deutung der Rationalitätsannahme nicht plausibel begründet werden kann, weswegen ausgerechnet die dispositionell gedeutete Eigenschaft, rational zu sein, ein essenzieller Bestandteil normativer Theorien sein soll. Im Gegensatz dazu werden wir uns im nächsten Abschnitt für die These stark machen, dass eine normative Interpretation der Rationalitätsannahme eben diese Begründungsleistung erbringen kann. So werden wir argumentieren, dass die Zustimmung von Akteuren nicht (primär) deswegen rational erfolgen muss, weil es gut ist, seine eigenen Ziele effizient zu verfolgen, sondern weil Rationalitätsüberlegungen die Gründe der handelnden Akteure offenlegen, die in moralische Begründungen einfließen müssen. Bevor wir uns diesem Argument zuwenden, fasst Abbildung 1 unsere bisherigen Argumente nochmals zusammen.

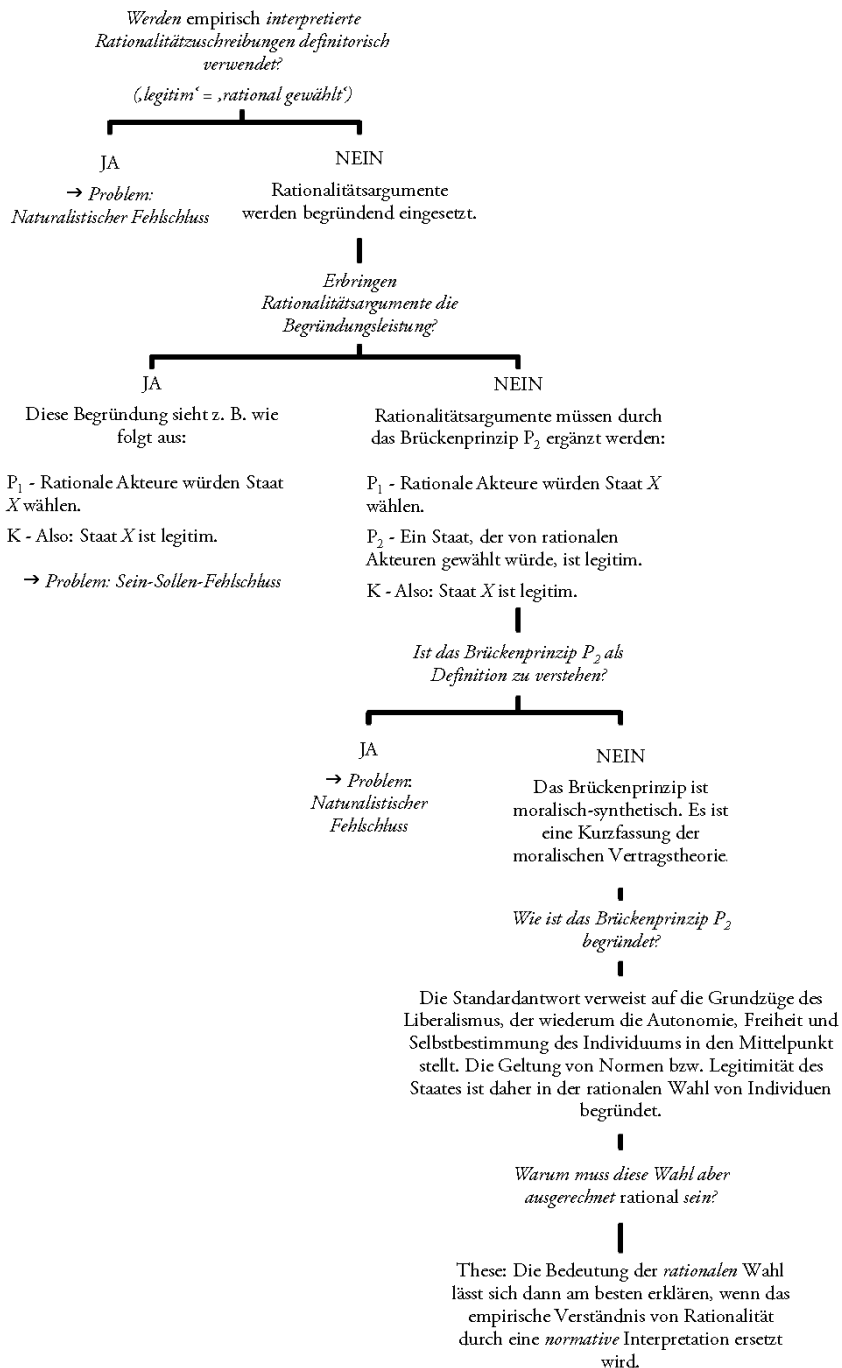


Abb. 1: Zusammenfassung der bisherigen Argumentation (eigene Darstellung)

4. Normativ interpretierte Rationalitätsannahmen in normativen Theorien

Wie bereits angedeutet, ist ein normatives Verständnis von Rationalität in der Philosophie weitverbreitet, wenn auch nicht unumstritten. Obwohl sich diese Position in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften dagegen seltener findet, stellt beispielsweise auch Harsanyi (1976: 90) unumwunden fest, dass ‚Rationalität‘ ein normatives Konzept sei:

„In everyday life, when we speak of ‚rational behavior‘, in most cases we are thinking of behavior involving a choice of the best *means* available for achieving a given *end*. This implies that, already at a common-sense level, rationality is a *normative* concept: it points to what we *should* do in order to attain a given end or objective.“

Worin genau diese Normativität besteht, soll in einem ersten Schritt geklärt werden. In einem zweiten Schritt werden wir dann erläutern, wie diese normative Interpretation die Rolle von Rationalitätsargumenten in normativen Theorien begründen kann.

4.1 Die Normativität des Rationalitätskonzepts

Normativität zu definieren, ist ein bekanntermaßen schwieriges Unterfangen. Wir werden hier davon ausgehen, dass ein Konzept normativ ist, wenn Folgendes gilt:

(NORMATIVITÄT) Ein Konzept *K* ist dann normativ, wenn

- (i) die Kategorisierung eines Objekts als *K* aufgrund von Standards erfolgt, die
- (ii) mit einer positiven oder negativen Bewertung des Objekts einhergehen, und
- (iii) die Kategorisierung eines Objekts als *K* mit einem starken Handlungsbezug verbunden ist.

Das Rationalitätskonzept erfüllt alle drei Kriterien. Erstens beruhen Rationalitätszuschreibungen auf der Anwendung von Rationalitätsstandards und -normen. Mit List/Pettit (2011: 24) lassen sich hier drei solcher Normen unterscheiden: Attitude-to-fact-Standards, die vorgeben, in welcher Beziehung die Einstellungen eines Akteurs zu seiner Umwelt stehen müssen, Attitude-to-attitude-Standards, die das Verhältnis der Einstellungen des Akteurs untereinander betreffen, und Attitude-to-action-Standards, die festlegen, wie diese Einstellungen in Handlungen münden müssen. Die Konformität einer Einstellung beziehungsweise Handlung mit diesen Standards führt zur Bewertung als rational, wohingegen deren Verletzung eine Bewertung als irrational nach sich führt.

Zweitens sind Rationalitätszuschreibungen, wie Southwood (2008: 11) bemerkt, nicht einfach nur normenbasiert, sondern auch in einem tieferen Sinne normativ:

„However, the normativity of rationality does not seem to consist merely in the fact that it is constituted by requirements. English grammar is also constituted by requirements. But rational requirements and local grammatical requirements do not seem to be remotely normatively on par. Local grammatical requirements are merely constitutive rules or conventions that do not possess any kind of intrinsic normative status. In violating a local grammatical requirement, we are guilty of nothing more than a conventional breach. Rational requirements, by contrast, seem to be normative in a deeper sense. If we fail to comply with them, it seems that we’ve necessarily gone wrong in some deeper way.“

Kategorisierungen von Handlungen und Akteuren als rational oder irrational sind demnach nicht normativ neutral, sondern besitzen eine positive beziehungsweise negative Valenz: Eine Handlung, die als rational beurteilt wird, entspricht nicht lediglich einem wertneutralen Standard, so wie beispielsweise die Kategorisierung einer Partei als konservativ oder sozialdemokratisch aufgrund von wertneutralen Standards erfolgt, die die jeweiligen politischen Einstellungen klassifizieren. Bewerten wir eine Handlung als rational, geht dies vielmehr mit einer positiven Bewertung der Handlung einher: Die Handlung ist auf eine gewisse Art und Weise gelungen; sie ergibt Sinn, ist nachvollziehbar und kann durch Gründe unterstützt werden. Gleichzeitig sind irrationale Handlungen nicht nur nicht regelkonform, sondern grundlos. Kategorisieren wir eine Handlung als irrational, implizieren wir damit, dass der irrationale Akteur einen Fehler begangen hat, und können nicht den Sinn der Handlung erkennen. Rationale Handlungen werden befürwortet, irrationale Handlungen ernten Kritik. Kategorisierungen einer Handlung oder eines Akteurs als rational oder irrational sind daher nicht normativ gleichwertig, sondern sind mit positiven beziehungsweise negativen Bewertungen verbunden.

Drittens besitzen Rationalitätszuschreibungen das für normative Aussagen typische Merkmal der Praktikabilität (Smith 1995).¹⁶ Normative Aussagen zeichnen sich dadurch aus, dass wir erwarten würden, dass jemand, der ein normatives Urteil akzeptiert, auch seine Handlungen an diesem Urteil ausrichtet.¹⁷ Kommt jemand zum Beispiel zu dem Schluss, dass es moralisch geboten ist, zur Bekämpfung einer Hungersnot an karitative Einrichtungen zu spenden, würden wir *ceteris paribus* erwarten, dass er bei dem nächsten Auftreten einer solchen Hungersnot eine ebensolche Spende tätigt. Dieser Handlungsbezug lässt sich nun auch bei Rationalitätszuschreibungen feststellen. Will jemand zum Beispiel schnellstmöglich nach Berlin reisen und stimmt dieser Akteur mit der Einschätzung überein, dass es am rationalsten wäre, im Zug zu reisen, würden wir davon ausgehen, dass dieser Akteur auch tatsächlich den Zug nimmt und nicht ins Auto steigt. Gleichzeitig würden wir von einem Akteur erwarten, dass er sein Verhalten korrigiert, wenn ihm durch gute Gründe plausibel gemacht werden kann, dass sein Verhalten irrational ist. Während die Bewertung einer Handlung als rational ein gewisses ‚Gütesiegel‘ bereitstellt, rechtfertigt Irrationalität also nicht nur Kritik, sondern verlangt auch Verhaltensänderungen auf Seiten des irrationalen Akteurs.¹⁸

Diese Überlegungen zeigen folglich, dass Rationalität ein normatives Konzept ist: Rationalitätszuschreibungen nehmen keine Beschreibung von Akteuren oder Handlungen vor, sondern bewerten sie. Diese Überlegungen implizieren jedoch nicht, dass Rationalität auch ein *moralisches* Konzept ist. Moralische Aussagen stellen eine Klasse normativer Aussagen dar, zeichnen sich jedoch u. a. durch ihren spezifischen Bezug auf zwischen-

16 Dies ist nicht zu verwechseln mit Praktikabilität im Sinne von Durchführbarkeit einer Handlung. Gemeint ist stattdessen, dass normative Urteile einen Handlungsbezug haben.

17 Wie eng dieser Handlungsbezug ist – ob er, wie Internalisten behaupten, intrinsisch gedeutet werden sollte (Blackburn 1998) oder aber, wie Externalisten argumentieren, extrinsisch zu erklären ist (Brink 1989) – kann und soll hier nicht geklärt werden.

18 In diesem Kontext sind die Resultate von spieltheoretischen Verhaltensexperimenten mit Studierenden interessant: So scheinen Studierende der Ökonomie, die sich am Anfang ihres Studiums befinden, in Gefangenendilemmata verstärkt kooperative Strategien zu wählen, wohingegen fortgeschrittene Studenten zur Defektion tendieren (Frank et al. 1993). Eine mögliche Erklärung könnte lauten, dass Studierende, die in ihrem Studium auf die Irrationalität der Kooperation in Situationen, die dem Gefangenendilemma strukturell entsprechen, hingewiesen werden, ihr Verhalten korrigierend ändern, um Rationalitätsnormen gerecht zu werden.

menschliches Handeln aus. Der instrumentelle Rationalitätsbegriff teilt diesen Fokus nicht. Rationalität ist dementsprechend ein normatives, jedoch kein moralisches Konzept.

4.2 Rationalität und Gründe

Neben ihrer Normativität ist eine zweite Beobachtung zu Rationalitätszuschreibungen zentral für unser Argument. Diese betrifft die Rolle von Rationalitätsannahmen in der Zuschreibung von Einstellungen und Handlungen, die in Davidsons (1984; 2004a) holistischer Theorie der Bedeutung und des Mentalen herausgearbeitet wurde.

Davidson zufolge werden Akteuren mentale Zustände aufgrund von Interpretationen zugeschrieben, die es zum Ziel haben, die Handlungen und Äußerungen dieser Akteure möglichst verständlich zu machen. Der Dreh- und Angelpunkt in diesem Interpretationsprozess bestehe in dem sogenannten ‚principle of charity‘, welches besagt, dass Akteuren nur diejenigen mentalen Zustände zugeschrieben werden dürfen, die in Anbetracht der Situation, in welcher sich diese Akteure befinden, vor dem Hintergrund unserer eigenen Überzeugungen den größten Sinn ergeben, das heißt, am verständlichsten – am *rationalsten* – sind. Kurz gesagt, schreiben wir einem Akteur beispielsweise den Wunsch zu, ein Glas Wasser zu trinken, wenn diese Zuschreibung die Handlung, ein Glas Wasser zu trinken, rational erscheinen lässt (vorausgesetzt, der Akteur glaubt, dass das Glas Wasser enthält). Ebenso unterstellen wir dem Akteur nur dann die Überzeugung, dass das Glas Wasser enthält, wenn diese Überzeugung die rationalste Erklärung dafür ist, dass er das Wasser trinkt (vorausgesetzt, der Akteur hat den Wunsch, Wasser zu trinken). Schließlich gilt Wassertrinken nur dann als eine Handlung, wenn sein Wunsch, Wasser zu trinken und die Überzeugung, dass das Glas Wasser enthält, die Gründe für diese Handlung liefern. Der Interpretationsprozess wird folglich geleitet durch Rationalitätsnormen: Wir müssen *bewerten*, welche Zuschreibung von mentalen Zuständen und Handlungen vor dem Hintergrund der gegebenen Situation den größten Sinn ergeben, oder anders ausgedrückt, für welche mentalen Zustände und Handlungen es die besten *Gründe* gibt. Interpretationen sind folglich keine bloßen empirischen Beschreibungen unserer Psychologie, sondern erfordern die Einordnung unserer mentalen Zustände und Handlungen in „the space of reasons“ (Sellars 1997: 160).¹⁹ In den Worten von Davidson (2004a: 130):

„The entire theory [of thought, meaning and action] is built on the norms of rationality; it is these norms that suggested the theory and give it the structure it has. [...] However, norms or considerations of rationality also enter with the application of the theory to actual agents, at the stage where an interpreter assigns his own sentences to capture the contents of another’s thoughts and utterances. The process necessarily involves deciding which pattern of assignments makes the other intelligible (not intelligent, of course!), and this is a matter of using one’s own standards of rationality to calibrate the thoughts of the other. [...] Norms are being employed as a standard of norms.“²⁰

19 Für weitere Details zum Verhältnis von Psychologie und der Normativität der Rationalitätsannahme vergleiche Davidson (2004b).

20 Da Davidson zufolge eine Handlung, gemessen am Primärgrund der Handlung, in einem schwachen Sinn immer rational ist, ergibt sich die Frage, ob es vor dem Hintergrund dieser Annahme überhaupt irrationales Handeln geben kann. Nach Spitzley (2008) ist dies eine Frage des Maßstabes. Denn selbst wenn eine Handlung im schwächeren Sinne rational wäre, so könnte sie dennoch strengeren Rationalitätsstandards, wie zum Beispiel die Forderung nach globaler Kohärenz der Präferenzen oder strikt evidenzbasierten Überzeugungen, nicht genügen. In diesem Sinne ist auch Davidsons Äußerung zu verstehen, dass bei irrationalen Handlungen die Bedingung der Kohärenz verletzt wird (Davidson 1974; 2004a).

Werden mentale Zustände und Handlungen Akteuren zugeschrieben, wirken also Normen der Rationalität implizit mit, da solche Zuschreibungen immer auf *normativen* Urteilen über Handlungsgründe beruhen.²¹

4.3 Die Rolle rationaler Wahl in normativen Theorien

Diese beiden Betrachtungen zu Rationalitätsannahmen – ihre Normativität sowie ihre konstitutive Rolle für die Zuschreibung von Einstellungen und Handlungen – versetzen uns nun in die Lage, zu unserer Ausgangsfrage zurückzukehren und zu begründen, weswegen nicht nur freie Wahl, sondern freie *rationale* Wahl im Zentrum normativer Theorien stehen sollte. In aller Kürze lautet die Antwort mit Davidson: Die Wahl muss rational sein, nicht etwa, weil Rationalität eine instrumentell wertvolle empirische Eigenschaft wäre, sondern weil die Rationalität der Wahl diese Handlung erst nachvollziehbar macht. Nur wenn die Wahl rational ist, werden die Gründe der Akteure, der Bildung eines Staates oder einer gewissen Verteilungsordnung zuzustimmen, verständlich.

Näher ausgeführt lässt sich das Verhältnis zwischen normativer Rationalität und moralischen Schlussfolgerungen durch die folgenden Überlegungen beleuchten. Erstens muss festgestellt werden, dass auch die normative Interpretation des Rationalitätskonzepts die Verwendung eines moralischen Brückenprinzips, das die Verbindung zwischen rationaler Wahl und der Gerechtigkeit einer Ordnung oder Legitimität eines Staates herstellt, nicht überflüssig macht. Da Rationalität, wie oben erläutert, ein normatives, aber kein moralisches Konzept ist, ist die Frage nach der Verbindung zwischen rationaler Wahl und moralischer Konklusion nach wie vor eine substanzielle, die von Legitimations- beziehungsweise Gerechtigkeitstheorien beantwortet werden muss. Auch die Normativität von Rationalität ändert folglich nichts daran, dass moralische Begründungen unter Rekurs auf Werte wie Autonomie und Freiheit unabdingbar sind, um die moralische Relevanz von freier Zustimmung zu begründen.

Zweitens ist festzuhalten, dass der Verweis auf die Freiheit der Wahl und die Autonomie der Akteure nicht ausreicht, um die Errichtung staatlicher Herrschaft zu legitimieren oder die Gerechtigkeit von Verteilungsordnungen zu begründen. Vielmehr muss diese Zustimmung aus nachvollziehbaren Gründen erfolgen. Das ist der Punkt, an dem die Rationalität der Wahl ins Spiel kommt.²² Denn Vertragstheorien argumentieren nicht nur, dass Akteure die Errichtung eines Staats wählen würden, sondern sie explizieren, aus *welchen Gründen* sie ihre Zustimmung zu staatlicher Gewalt geben. Staatliche Herrschaft ist demnach nur dann legitimiert beziehungsweise eine Verteilungsordnung nur dann gerecht, wenn sie aus nachvollziehbaren Gründen gewählt würde. Es ist genau dieser Bezug

21 An dieser Stelle könnte der Einwand vorgebracht werden, dass es bei Einstellungszuschreibungen nicht um die Interpretation von Handlungen geht, die normative Rationalitätsunterstellungen erfordert, sondern um die empirische Erklärung von Handlungen, die auf kausale, neuronale Abläufe abzielt. Dieser Einwand setzt offensichtlich voraus, dass Letzteres von Ersterem getrennt werden kann. In welcher Beziehung Handlungsursachen und Handlungsgründe zueinander stehen, werden wir in unserem Schlusskapitel betrachten.

22 Die Frage, weswegen eine Wahl ausgerechnet rational sein muss, stellt sich nicht nur im Kontext von Gerechtigkeits- oder Legitimationstheorien, sondern auch in Bezug auf alle anderen politikwissenschaftlichen Theorien, die auf rationale Wahl rekurrieren (vgl. zum Beispiel die Verwendung der Rationalitätsannahme in Downs 1957). Davidsons Antwort auf diese Frage lautet immer gleich: Die Wahl muss rational sein, um als sinnvoll zu erscheinen.

auf die Gründe der Akteure, der den normativen Unterschied zwischen den beiden oben eingeführten Szenarien erklären kann:

- (SZENARIO₁) Akteure stimmen der Einrichtung eines Staates frei zu. Diese Akteure besitzen zudem Disposition *D*: Sie haben das Ziel, ihre eigene Sicherheit zu schützen, erachten die Etablierung staatlicher Gewalt als das beste Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, und entscheiden sich dementsprechend für die Bildung eines Staates.
- (SZENARIO₂) Akteure stimmen der Einrichtung eines Staates frei zu. Diese Akteure besitzen nicht die Disposition *D*: Sie haben zwar das Ziel, ihre eigene Sicherheit zu schützen, erachten die Etablierung staatlicher Gewalt allerdings nicht als das beste Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Dennoch entscheiden sie sich für die Bildung eines Staates.

Der Grund, weswegen Szenario₁ als Legitimation der Errichtung eines Staates anerkannt wird, Szenario₂ jedoch nicht, liegt nicht etwa in dem instrumentellen Wert der Disposition *D*, sondern in der Angabe von Gründen, aufgrund derer Akteure handeln. Szenario₁ expliziert diese Gründe: Da die Wahl hier rational erfolgt, indem Akteure vor dem Hintergrund ihrer Ziele das beste Mittel zur Zielerreichung wählen, werden die Handlungsgründe der Akteure verständlich. In Szenario₂ hingegen bleiben diese Handlungsgründe obskur: Da Akteure in diesem Fall zwar auch das Ziel haben, Sicherheit zu maximieren, allerdings nicht rational wählen – sie stimmen der Errichtung staatlicher Gewalt zu, obwohl sie glauben, dass der Staat nicht das beste Mittel zur Zielerreichung darstellt – bleibt völlig unklar, aus welchem Grund Akteure die Errichtung des Staates überhaupt wählen. Ohne die Rationalität der Wahl ist die Zustimmung der Akteure nicht nachvollziehbar. Das Versprechen der Vertragstheorie, Gründe für die Bildung eines Staates zu liefern, ist folglich trotz der freien Zustimmung der Akteure in Szenario₂ wegen der Irrationalität der Akteure nicht eingelöst.

Der Verweis auf Rationalität ersetzt demnach substanzielle moralische Überlegungen nicht, sondern ergänzt sie durch eine gewisse normative Arbeitsteilung: Die Frage, weswegen staatliche Herrschaft nur dann legitim ist, wenn ihr freie Akteure zustimmen, wird durch die Vertragstheorie mit dem Verweis auf den Wert der Autonomie beantwortet. Die Frage, weswegen diese Zustimmung rational erfolgen muss, wird durch die normative Interpretation von Rationalität gelöst, die die Rationalität von Handlungen in den Handlungsgründen der Akteure verankert, wodurch Handlungen erst verständlich werden. Die Kombination dieser beiden Argumentationsstränge führt zu dem vertragstheoretischen Ziel, Legitimität an die autonome, durch Handlungsgründe verständliche und damit rationale Zustimmung von Akteuren zu koppeln.

Die Beschäftigung mit der Frage, weshalb dem angeblich positiven Ansatz der rationalen Wahl ein solch zentraler Stellenwert innerhalb normativer politischer Theorien zukommt, führt also zu dem Resultat, dass diese Rolle am besten erklärt werden kann, wenn Rationalitätszuschreibungen selbst normativer Status zugeschrieben wird. Die Frage nach der Einsatzweise des Rational-Choice-Ansatzes kehrt sich vor dem Hintergrund dieser Argumentation also geradezu um: Die Frage lautet nun nicht mehr, wie *positive* Rationalitätszuschreibungen in *normativen* politischen Theorien verwendet werden können, sondern wie *normative* Rationalitätszuschreibungen in *positiven* politischen Theorien zum Einsatz kommen. Dieser Frage werden wir uns abschließend zuwenden.

5. Normative Rationalität in positiver Politikwissenschaft?

Es scheint offensichtlich, dass insbesondere in weiten Teilen der Ökonomie ein normatives Verständnis des Rationalitätsbegriffs auf großen Vorbehalt stößt. Folgende Zitate klassischer ökonomischer Positionen bestätigen diesen Eindruck:

„[...] science is science and ethics is ethics; it takes both to make a whole man; but only confusion, misunderstanding and discord can come from not keeping them separate and distinct, from trying to impose the absolutes of ethics on the relatives of science“ (Friedman 1955: 405).

„Unfortunately it does not seem logically possible to associate the two studies in any form but mere juxtaposition. Economics deals with ascertainable facts; ethics with valuations and obligations. The two fields of enquiry are not on the same plane of discourse. Between the generalizations of positive and normative studies there is a logical gulf fixed which no ingenuity can disguise and no juxtaposition in space or time bridge over. [...] Propositions involving the word ‚ought‘ are different in kind from propositions involving the verb ‚is‘“ (Robbins 2007: 132, 133).

„Der ökonomische Ansatz [gemeint ist hier die Verwendung des Rationalitätsbegriffs; die Autoren] innerhalb der Sozialwissenschaften ist ein positiver, erklärender Ansatz, der zunächst keine Wertungen enthält. Es geht ausschließlich um kognitive Aussagen, darum, wie sich Individuen unter welchen Bedingungen verhalten“ (Kirchgässner 2008: 304).

Doch wenn auch befürchtet wird, dass eine normative Interpretation des Rationalitätsbegriffs dem Einsatz in der positiven Politischen Theorie entgegenstehe, denken wir, dass die Normativität von Rationalität kein grundsätzlicher Einwand gegen die Verwendung dieses Begriffs in positiven Ansätzen darstellt. Dies ausführlich zu zeigen, würde eine detailliertere Antwort erfordern, als wir sie hier geben können. Um unseren Standpunkt zu skizzieren, seien allerdings die folgenden kurzen Überlegungen angeführt.

Zentrales Anliegen der positiven Politischen Theorie ist es, kausale Erklärungen für empirische Prozesse zu geben. Elster (1989:3) expliziert den Erklärungsbegriff folgendermaßen: „To explain an event is to give an account of why it happened. Usually, and always ultimately, this takes the form citing an earlier event as the cause of the event we want to explain, together with some account of the causal mechanism connecting the two events“. Dieses Erklärungsziel scheint auf den ersten Blick mit einem normativen Verständnis von Rationalität nicht vereinbar zu sein. Wie kann dann aber ein normatives Konzept für diese Zielsetzung verwendet werden?

Die Lösung dieses Rätsels liegt in der Verbindung zwischen normativen Handlungsgründen und kausalen Handlungsursachen. Wir folgen in dieser Frage der Position, dass der Verweis auf Handlungsgründe nicht ausschließt, dass diese Handlungsgründe auch kausal wirksam sind. Vielmehr können Handlungsgründe Handlungen nur dann rationalisieren wie auch erklären, wenn diese Handlungsgründe die entsprechenden Handlungen auch verursachen (vgl. Elster 1985). Das Argument hierzu, das wieder von Davidson (1963; 1984) erarbeitet wurde, ist komplex, kann aber folgendermaßen zusammengefasst werden: Handlungsgründe beziehen sich auf die propositionalen Einstellungen oder mentalen Zustände – also die Überzeugungen und Präferenzen – der handelnden Akteure. Aktivierte Einstellungen sind wiederum identisch mit kausal wirksamen, neuronalen Ereignissen.²³ Da Handlungsgründe also die mentalen Zustände der Akteure betreffen, welche

23 Es handelt sich hierbei um eine Token-Identität, nicht um eine Type-Identität, da Davidson zufolge mentale Sprache nicht auf physikalische Sprache reduziert werden kann. Für eine ausführlichere Darstellung der Position Davidsons und ihrer Implikationen für ein positives Verständnis von Rational Choice vergleiche Marx (2010).

wiederum identisch sind mit kausal wirksamen neuronalen Ereignissen, sind Gründe auch Ursachen. Wie genau Handlungsgründe und Einstellungen miteinander in Beziehung stehen, müsste näher beleuchtet werden, als Davidson dies tut. Dennoch ist die Brücke zwischen normativen Gründen und einer kausalen Welt geschlagen: Da Gründe Handeln verursachen, können normative Rationalitätsüberlegungen zu Handlungsgründen auch in die positive, an Erklärungen interessierte Politikwissenschaft einfließen.²⁴ Mehr noch, ist es eben diese Kombination aus Handlungsgründen und Handlungsursachen, die dafür sorgt, dass politikwissenschaftliche Erklärungen, die auf Rational Choice basieren, nicht lediglich Ursachen bestimmen, sondern diese Ursachen auf eine Art und Weise identifizieren, die uns das Handeln der Akteure erst verstehen und nachvollziehen lässt (Coleman 1991: 17).²⁵

Interessanterweise trifft dieselbe Einschätzung auch auf die Verwendung von normativen Rationalitätszuschreibungen in modelltheoretischen Argumentationen zu. Diese in der Politikwissenschaft sehr weit verbreiteten Modelle zeichnen sich dadurch aus, auf der Basis möglichst geringer Annahmen fruchtbare Hypothesen generieren zu wollen. In analytischen Modellen werden hierbei die Präferenzordnungen der Modellakteure wie auch die Entscheidungsregel, nach der Handlungsoptionen gewählt werden, analytisch gesetzt, um Aussagen über das Verhalten der Modellakteure zu treffen. Doch auch hier werden implizit Handlungsgründe als Handlungsursachen herangezogen. Zur Illustration dieser These sollen zwei interessante Strategien betrachtet werden, die häufig in Rational-Choice-Analysen angewandt werden:

- (a) *Fokus auf die Aggregatenebene.* Handlungsziele lassen sich zumeist nicht direkt erreichen, sondern nur über eine Kette von Zwischengütern (zum Beispiel Geld, Bildung etc.), die sozial definiert sind (Lindenberg 1989). Selbst wenn man die individuellen Handlungsziele nicht kennt, kann in aller Regel davon ausgegangen werden, dass diese Zwischengüter von nahezu allen Akteuren angestrebt werden. „If money is needed for buying whatever one may wish to acquire we do not need a ‚taste‘ for money to predict money-seeking behavior. What has instrumental value is contextually determined, not motivationally“ (Zintl 2001: 43). Eine Analyse der Verfügbarkeit und der Änderung der Kosten der Zwischengüter kann hier an die Stelle der Interpretation der jeweiligen Handlungsgründe treten, da mit guten Gründen davon ausgegangen wer-

24 Gleichzeitig zieht die normative Interpretation von Rationalitätsannahmen als konstitutiver Aspekt von Einstellungszuschreibungen wichtige Änderungen nach sich. Wird Rationalität als konstitutiv für Handlungen und propositionale Einstellungen angesehen, ist zum Beispiel die Frage nach der Rationalität von Akteuren geschlossen: Da eine Person nur dann als Akteur gilt und ihr Einstellungen nur dann zugeschrieben werden können, wenn sie einen Minimalstandard an Rationalität erfüllt, ist es keine empirische Frage, ob Akteure wirklich rational sind oder nicht. Rationalitätszuschreibungen sind vielmehr bereits in den Akteursstatus eingebettet. Für die Frage, wie sich diese Einsicht auf die Debatte zwischen realistischen und instrumentalistischen Interpretationen von Rational Choice auswirkt, vergleiche Tiefensee (2015).

25 Vor diesem Hintergrund lässt sich die Entwicklung der Rational-Choice-Theorien der letzten Jahrzehnte auch aus einer anderen Perspektive betrachten. Üblicherweise wird diese als eine zunehmende Abkehr von der Idee der Rationalität individueller Handlungen gesehen. Man kann diese Entwicklung jedoch auch als Rationalisierungsversuch interpretieren. Die Modifizierung der Rationalitätsannahme im Verlauf der Rational-Choice-Debatte von einer ursprünglich sehr strikten Maximierungsregel, über das Konzept der ‚bounded rationality‘ hin zur Verhaltensökonomik (vgl. Blaug 1994; Camerer et al. 2004), könnte so als Versuch gewertet werden, möglichst viele Handlungen als rational gelten zu lassen und Irrationalitätszuschreibungen zu minimieren.

den kann, dass die Maximierung von Zwischengütern individuelle Handlungsziele darstellen.

- (b) *Hochkostensituationen*. Eine ähnliche Argumentation gilt auch für die Analyse von Hochkostensituationen. Solche Situationen zeichnen sich durch starke Mechanismen aus, die dem Anwender von Rational Choice die Interpretation von Handlungsgründen erleichtern. Akteure, deren Handlungen nicht der exogen vorgegebenen Anreizstruktur entsprechen, werden aus dem Spiel ausgeschlossen. In solchen Handlungskontexten kann somit ebenfalls auf die individuelle Interpretation von Handlungsgründen verzichtet werden, da auch hier davon ausgegangen werden kann, dass die individuellen Präferenzen strukturell determiniert sind (Zintl 2001: 44). Offensichtlich ist dies für das Verhalten auf Märkten: Produzenten oder Konsumenten, die sich nicht marktkonform verhalten, werden auf Märkten nicht überlebensfähig sein und über kurz oder lang verschwinden. Hier sorgt die Institution Markt dafür, dass das Verhalten von Produzenten und Konsumenten verstehbar wird, selbst wenn wir die individuellen Präferenzstrukturen der Akteure nicht kennen.

Anstatt tief in idiosynkratische Beweggründe von Akteuren einzusteigen, ist demzufolge das Ziel vieler Rational-Choice-basierter Analysen, vereinfachte und verallgemeinerte Annahmen über die Präferenzordnung von Akteuren zu treffen. Individuelle Handlungsgründe spielen in diesen Anwendungen zumeist keine explizite Rolle. Entscheidend für unsere Zwecke ist aber, dass auch solche modelltheoretischen Einsätze von Rational-Choice-Argumenten und abstrahierten Präferenzordnungen mit der normativen Interpretation von Rationalitätszuschreibungen kompatibel sind und sie sogar voraussetzen. Denn obwohl analytische Modelle Präferenzordnungen und Entscheidungsregeln setzen, so tun sie dies doch innerhalb des allgemeinen Kontextes der Einbettung von Modellhandlungen in das Rahmenwerk von Gründen: Dass es beispielsweise sinnvoll ist, Akteuren in gewissen Situationen ein Interesse an Zwischengütern zuzuschreiben, muss auf der Einschätzung von Handlungsgründen beruhen. Genauso kann auch die Interpretation und Wirkung starker Mechanismen auf idealtypische Akteure nur vor dem Hintergrund erfolgen, dass konkrete Annahmen über den Zusammenhang von Struktur und Handlungsgründen getroffen werden. Analytische Modelle greifen normative Rationalitätszuschreibungen daher auf, indem sie Handlungsgründe explizieren. Ob diese Modelle Aspekte der Realität korrekt wiedergeben oder nicht, bleibt wiederum eine Frage der Interpretation, das heißt die Frage, ob die in dem Modell vorgeschlagene Bestimmung von Handlungsgründen die Handlungsursachen realer Akteure widerspiegelt.

Obwohl diese Überlegungen lediglich skizzenhaft sind, spricht somit einiges dafür, dass auch eine normativ zu verstehende Rationalitätsannahme in positiven Untersuchungen Verwendung finden kann. Wie genau sich das Verhältnis zwischen der normativen Rationalitätsannahme und positiver Politikwissenschaft gestaltet, muss offensichtlich erheblich präziser untersucht werden, als wir es hier tun konnten. Wir hoffen jedoch, dass durch unsere Argumente die Grundlage für eine solche weitere Untersuchung gelegt wurde, indem wir gezeigt haben, dass nur die normative Interpretation der Rationalitätsannahme die Relevanz der Rationalität in normativen wie auch positiven Theorien erklären kann.

Literatur

- Amadae, Sonja / Bueno De Mesquita, Bruce, 1999: The Rochester School: The Origins of Positive Political Theory. In: *Annual Review of Political Science* 2, 269–295.
- Anscombe, Gertrude, 1979 [1957]: *Intention*, 2. Auflage, Oxford.
- Binmore, Ken, 1998: *Just Playing. Game Theory and the Social Contract*, Volume II, Cambridge.
- Blackburn, Simon, 1998: *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford.
- Blaug, Mark, 1994: *The Methodology of Economics or How Economists Explain*, Cambridge.
- Brink, David, 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.
- Camerer, Colin / Loewenstein, George / Matthew Rabin, 2004: *Advances in Behavioral Economics*, Princeton.
- Coleman, James, 1991 : *Grundlagen der Sozialtheorie*, Band 1, München.
- Davidson, Donald, 1963: Actions, Reasons, and Causes. In: *The Journal of Philosophy* 60, 685–700.
- Davidson, Donald, 1974: How is Weakness of the Will Possible?. In: Ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford, 21–42.
- Davidson, Donald, 1984: Radical Interpretation. In: Ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 125–139.
- Davidson, Donald, 2004a: Part One: Rationality and Value. In: Ders., *Problems of rationality*, Volume 4, Oxford, 1–74.
- Davidson, Donald, 2004b: Could there be a science of psychology?. In: Ders., *Problems of rationality*, Volume 4, Oxford, 117–134.
- Dodd, Julian / Stern-Gillet, Suzanne, 1995: The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy. In: *Dialogue* 34, 727–746.
- Downs, Anthony, 1957: *An Economic Theory of Democracy*, New York.
- Downs, Anthony, 1968: *Ökonomische Theorie der Demokratie*, Tübingen.
- Elster, Jon, 1985: The Nature and the Scope of Rational Choice Explanation. In: Ernest Lepore / Barry McLaughlin (Hg.), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 60–72.
- Elster, Jon, 1989: *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge.
- Frank, Robert / Gilovich, Thomas / Regan, Dennis, 1993: Does Studying Economics Inhibit Cooperation?. In: *Journal of Economic Perspectives* 7, 159–171.
- Frankena, William, 1939: The Naturalistic Fallacy. In: *Mind* 48, 464–477.
- Friedman, Milton, 1953: The Methodology of Positive Economics. In: Ders., *Essays in Positive Economics*, Chicago, 1–43.
- Friedman, Milton, 1955: What is Utility?. In: *The Economic Journal* 65, 405–409.
- Gauthier, David, 1986: *Morals by agreement*, Oxford.
- Gibbard, Allan, 1990: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Oxford.
- Gibbard, Allan, 2003: *Thinking How to Live*. Cambridge (Mass.) / London.
- Gosepath, Stefan, 1992: *Aufgeklärtes Eigeninteresse: eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt (Main).
- Grüne-Yanoff, Till / Lehtinen, Aki, 2012: Philosophy of Game Theory. In: Uskali Mäki (Hg.), *Handbook of the Philosophy of Economics*, Oxford, 531–576.
- Hands, D. Wade, 2011: Normative Rational Choice Theory: Past, Present, and Future, Tacoma. [Hands, D. Wade, 2011: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1738671, 27.12.2012]
- Hare, Richard, 1964: The Promising Game. In: *Revue Internationale de Philosophie* 70, 398–412.
- Harsanyi, John, 1976: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht.
- Hausman, Daniel M. / McPherson, Michael S., 2006: *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, 2. Auflage, Cambridge.
- Hempel, Carl G., 1962: Rational Action. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 35, 5–23.
- Hobbes, Thomas, 1991 [1651]: *Leviathan*, Cambridge.
- Hooker, Brad / Streumer, Bart, 2004: Procedural and Substantive Practical Rationality. In: Alfred R. Mele / Piers Rawling (Hg.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford, 57–74.

- Hubin, Donald, 2001: The groundless normativity of instrumental rationality. In: *The Journal of Philosophy* 98, 445–468.
- Hume, David, 1978 [1738]: *A Treatise of Human Nature*, 2. Auflage, Oxford.
- Johnson, James, 2010: What Rationality Assumption? Or, How ‘Positive Political Theory’ Rests on a Mistake. In: *Political Studies* 58, 282–299.
- Jonas, Friedrich, 1981: *Geschichte der Soziologie*, Band 1: Aufklärung, Liberalismus, Idealismus, Sozialismus. Übergänge zur industriellen Gesellschaft, Opladen.
- Kirchgässner, Gebhard, 2008: *Homo oeconomicus: das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, 3. Auflage, Tübingen.
- Kiser, Edgar / Hechter, Michael, 1998: The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics. In: *The American Journal of Sociology* 104, 785–816.
- Kunz, Volker, 2004: *Rational Choice*, Frankfurt (Main).
- Lindenberg, Siegwart, 1989: Social Production Functions, Deficits, and Social Revolution. Prerevolutionary France and Russia. In: *Rationality and Society* 1, 51–77.
- List, Christian / Pettit, Philip, 2011: *Group Agency*, Oxford.
- Lovett, Frank, 2006: Rational Choice Theory and Explanation. In: *Rationality and Society* 18, 237–272.
- Marx, Johannes, 2010: Rationalität, Hermeneutik und Neurowissenschaften. Eine Auseinandersetzung mit den kultur- und neurowissenschaftlichen Herausforderungen ökonomischer Theorien vor dem Hintergrund der Theorie von Donald Davidson. In: Joachim Behnke et al. (Hg.) *Jahrbuch für Handlungs- und Entscheidungstheorie*, Wiesbaden, 130–161.
- Mashaw, Jerry, 1997: *Greed, Chaos and Governance: Using Public Choice to Improve Public Law*, New Haven.
- Moore, George E., 1960 [1903]: *Principia Ethica*, Cambridge.
- Nida-Rümelin, Julian, 1994: Das rational choice-Paradigma: Extensionen und Revisionen. In: Ders., *Praktische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice-Paradigmas*, Berlin, 3–29.
- Nida-Rümelin, Julian, 1999: *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt (Main).
- Nozick, Robert, 1974: *Anarchy, State, And Utopia*, New York.
- Opp, Karl-Dieter, 1989: Ökonomie und Soziologie – Die gemeinsamen Grundlagen beider Fachdisziplinen. In: Hans-Bernd Schäfer / Klaus Wehrt (Hg.), *Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften*, Frankfurt (Main), 103–128.
- Petrick, Martin, 2004: Governing structural change and externalities in agriculture: toward a normative institutional economics of rural development. Discussion Paper 73. Halle (Saale): Institute of Agricultural Development in Central and Eastern Europe.
- Putnam, Hilary, 2003: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, 2. Auflage, Cambridge (Mass).
- Quinn, Warren, 1993: *Morality and Action*, Cambridge.
- Rawls, John, 1980 [1971]: *A Theory of Justice*, Oxford.
- Robbins, Lionel, 2007 [1935]: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2. Auflage, Auburn.
- Rubinstein, Ariel, 1991: Comments on the Interpretation of Game Theory. In: *Econometrica* 59, 909–924.
- Schnädelbach, Herbert, 1984: Rationalität: philosophische Beiträge, Frankfurt (Main).
- Searle, John, 1964: How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’. In: *The Philosophical Review* 73, 43–58.
- Sellars, Wilfrid, 1997: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 4. Auflage, Cambridge (Mass.).
- Smith, Michael, 1995: *The Moral Problem*, Oxford.
- Southwood, Nicholas, 2008: Vindicating the Normativity of Rationality. In: *Ethics* 119, 9–30.
- Spitzley, Thomas, 2008: Handlung, Rationalität und Bedeutung. In: Andreas Frings / Johannes Marx (Hg.), *Erzählen, Erklären, Verstehen: Beiträge zur Wissenschaftstheorie und Methodologie der Historischen Kulturwissenschaften*, Berlin, 97–109.
- Tiefensee, Christine, (2015), Why the Realist-Instrumentalist Debate about Rational Choice Rests on a Mistake. In: Uskali Mäki et al. (Hg.), *Recent Developments in the Philosophy of Science: EPSA13 Helsinki*, im Erscheinen.
- Zintl, Reinhard, 2001: Rational Choice as a Tool in Political Science. In: *Associations* 5, 35–50.

Gerechtigkeit durch Common Sense?

Eine poststrukturalistische Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie

Janosik Herder*

Schlüsselwörter: Gerechtigkeit, Rawls, Foucault, Subjektivität, Poststrukturalismus, Kritik

Abstract: John Rawls hält unsere Gesellschaft für ungerecht. Die Grundlage seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ist deshalb die Gedankenfigur des Urzustandes unter den Bedingungen eines Schleiers des Nichtwissens. Mit Hilfe dieser Figur, so Rawls, schaffen wir es, zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die ungerechte Einrichtung der gegenwärtigen Grundstruktur verzerrt werden. Genau hier setzt der vorliegende Aufsatz mit einer poststrukturalistischen, von Michel Foucault ausgehenden Kritik an. Weil die von Rawls postulierte Idee von Gerechtigkeit vom existierenden Common Sense der Subjekte und der Berücksichtigung der subjektiven Intentionen ausgeht, übersieht sie die aus dieser Perspektive wichtigere Frage der Subjektivierung. Weil auch im Common Sense, also darin, wo alle sich einig sind, Ungerechtigkeit existiert, ist die so erreichte Gerechtigkeitsdefinition nicht unbedingt frei von Ungerechtigkeit. Die Lösung dieses Problems liegt nicht in einer richtigeren oder besseren Gerechtigkeitstheorie begründet, sondern im kritischen Vorbehalt gegen eine solche Theorie selbst.

Abstract: John Rawls considers our society as unjust. Hence the basis of his *Theory of Justice* is the important figure of the original position that is limited by a veil of ignorance. By applying this figure, Rawls claims, we can prevent the principles of justice from being biased by the unjust conditions of our contemporary basic structure. With the help of Michel Foucault's critical insights it is argued that by referring to the existing common sense of the subjects and their subjective intention, Rawls misses the crucial question of subjectification. Since injustice may be present in the common sense itself, a concept of justice that relies on this common sense is not devoid of injustice. The solution to this problem is not a better or proper version of a theory of justice but a critical reservation to such theory itself.

Der Wunsch nach einer gerechten Gesellschaft ist allgegenwärtig. In der politischen Philosophie war dieses Begehren der Geburtshelfer einer *politischen* Moralphilosophie. Diese Philosophie versucht zu beantworten, wie eine gerechte Gesellschaft politisch eingerichtet sein muss. Ihre praktische und wissenschaftliche Bedeutung verdankt die Gerechtigkeitstheorie John Rawls. Dessen 1971 veröffentlichte *Theorie der Gerechtigkeit* ist seitdem unzählige Male kritisiert, angezweifelt, reformuliert und umgedeutet worden. In diesem Aufsatz soll das theoretische Fundament Rawls' zum Ausgangspunkt genommen werden, doch ist das Ziel hier keine bessere oder richtigere Version seiner Gerechtigkeitstheorie. Unter Rückgriff auf einige zentrale Gedanken der Arbeiten Michel Foucaults soll

* Janosik Herder, Universität Bremen
Kontakt: jherder@posteo.de

die Idee einer solchen Theorie selbst zum Problem werden. Ich möchte zeigen, dass einige von Rawls' macht- und subjekttheoretischen Prämissen dazu führen, dass die absolut grundlegende Idee der Entzerrung der bestehenden Grundstruktur nicht richtig funktioniert (was Rawls damit meint, soll im Laufe des Aufsatzes klar werden).¹

Aus dieser Kritik werde ich schließlich eine knappe und sehr grundlegende Einschätzung entwickeln, wie eine Gerechtigkeitstheorie unter poststrukturalistischen Vorzeichen aussehen könnte. Statt einer Antwort auf die Frage, was gerecht sei, äußert der vorliegende Aufsatz einen grundsätzlichen Vorbehalt gegen die Antworten, die eine Gerechtigkeitstheorie gemeinhin gibt. Der Grund dafür liegt, wie sich zeigen wird, in dem Umstand, dass keine Gerechtigkeitstheorie ihre eigene, unausgesprochene Ungerechtigkeit zum Gegenstand ihres Nachdenkens über die Welt machen kann. Das heißt, während eine solche Theorie sehr wohl definieren kann, was Gerechtigkeit bedeutet, kann sie nicht zugleich das erreichen, was Rawls auch für die Aufgabe seiner Gerechtigkeitstheorie hält: zu verhindern, dass die durch sie formulierten Gerechtigkeitsprinzipien durch die bestehende Ungerechtigkeit verzerrt werden.

John Rawls hat nicht nur die umfassendste, sondern die bis heute überzeugendste Variante einer Gerechtigkeitstheorie ausgearbeitet. Er ist daher, trotz Berücksichtigung anderer Autoren und trotz des allgemeineren Anspruchs der vorgetragenen Kritik, der Bezugspunkt der vorliegenden Argumentation. Wenn Rawls hier als Platzhalter dienen muss, dann nicht allein seiner Prominenz wegen, sondern vor allem dank des Anspruchs, durch den Urzustand zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die Einrichtung der bestehenden ‚Grundstruktur‘ verzerrt sind. Damit äußert Rawls den Anspruch, dass Gerechtigkeitsprinzipien nicht durch die ungerecht eingerichtete Gegenwart, in der wir über sie nachdenken und deliberieren, verfälscht werden sollten. Diese Intention findet sich weder im Anschluss an diskursethische noch an kommunitaristische Überlegungen zur Gerechtigkeit.² Ebenso wenig verfolgt wird sie in anderen, grundlegenden Kritiken an dem Konzept Rawls' (vgl. zum Beispiel Mouffe 2000). Diese Idee der Verzerrung, auf welche Rawls während seines Nachdenkens über Gerechtigkeit stößt, lässt sich, so mein Argument, erst aus der Perspektive Foucaults richtig einschätzen und zu Ende denken. Ich möchte daher versuchen, diese grundlegende Idee der Verzerrung mit Foucault weiterzuführen und vor den Aporien zu bewahren, in die sie bei Rawls gerät. Die unübliche Begegnung zwischen Rawls und Foucault bietet damit die Möglichkeit, einige kritische Fragen an die Idee der Gerechtigkeit selbst zu stellen.

In diesem Aufsatz wird zunächst noch einmal die Idee des Urzustandes und dessen zentrale Rolle in der Gerechtigkeitstheorie von Rawls diskutiert. Hieraus entwickelt sich die eigentliche Kritik an Rawls' Vorstellung vom Wissen im Urzustand und der Bedeutung der Einschränkung dieses Wissens für die Gerechtigkeitsprinzipien. Das Vorhaben,

1 Für Anmerkungen und Hinweise zu früheren Versionen dieses Textes danke ich Tanja Kunze, Insa Bertram, Frank Meier und den Teilnehmenden des Kolloquiums der AG Politische Theorie der Deutschen Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft. Außerdem danke ich den beiden anonymen Begutachtenden für Kritik und Verbesserungsvorschläge.

2 Für kommunitaristische Autoren gilt vielmehr das Gegenteil: Sowohl den Äußerungen Charles Taylors, der auch nach einer überzeugenden Replik Bill Connollys (vgl. Connolly 1985) nicht von seiner eindimensional nietzscheanischen Lesart Foucaults lässt (vgl. Taylor 1984; 1985), als auch denen Michael Walzers, der eine zentrale Aussage Foucaults mit den Worten quittiert, er wüsste nicht genau, was Foucault damit sagen wolle (vgl. Walzer 1986: 63), lässt sich Widerstand gegen eine solche Perspektive vernehmen.

mit dem Urzustand die mögliche Ungerechtigkeit der bestehenden Gesellschaft nicht in die Prinzipien getragen zu haben, soll anschließend aus der Perspektive Foucaults neu eingeschätzt werden. Die daraus resultierende grundsätzliche Skepsis gegenüber der Formulierung von Gerechtigkeitsprinzipien soll abschließend im Mittelpunkt stehen. Es wird sich zeigen, dass die Schlussfolgerungen dieses Aufsatzes grundsätzlich an der Idee einer praktischen Gerechtigkeitstheorie zweifeln lassen, ohne jedoch eine Antwort auf die Fragen geben zu können, denen sich die Gerechtigkeitstheorie gemeinhin annimmt.³ Damit wendet sich der Aufsatz gegen die Tendenz, die gegenwärtige politische Philosophie gänzlich der Gerechtigkeitstheorie zuzuschlagen (vgl. beispielsweise Honneth 2011: 14). Die Ablehnung dieser Ansicht ist in der Art der hier geübten Kritik begründet. Was meine Kritik vielmehr vorschlägt, ist ein ‚problematisierendes‘ Vorgehen, das keine Lösungen anbietet, sondern zunächst Fragen aufwirft. Die Aufgabe einer politischen Philosophie besteht demnach nicht vornehmlich in der Versöhnung (vgl. Rawls 2006: 19 ff.) oder dem Geben von Antworten (vgl. Sandel 1993: 18), sondern in dem Aufwerfen von Fragen. Dieses Fehlen einer positiven Funktion der Gerechtigkeitstheorie ist die größte Schwäche der hier vorgetragenen poststrukturalistischen Kritik. Doch ist es vielleicht auch die einzige mögliche Weise, die von Rawls intendierte Entzerrung tatsächlich zu Ende zu denken.

1. Der Urzustand und seine vernünftigen Beschränkungen

Die Idee des ‚Urzustandes‘ (*original position*) ist der vielleicht berühmteste Bestandteil der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie. Sie soll hier zunächst nicht als normative Idee, sondern als Technik behandelt werden. Die bekannte Vorstellung, die dieser Idee vom Urzustand zugrunde liegt, ist im Grunde die eines Gedankenexperiments. Man stellt sich zunächst eine Situation vor, in der alle Mitglieder einer Gesellschaft in einer fiktiven Versammlung über Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden sollen. Die Prinzipien, auf die sich alle Mitglieder der Gesellschaft einigen können, sind gerecht, weil ihnen alle Mitglieder aus freien Stücken zugestimmt haben. Die Prinzipien, die aus dieser Situation hervorgehen, müssen anschließend tatsächlich von allen Beteiligten akzeptiert werden. Insoweit gleicht der Rawls'sche Urzustand der klassischen Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass dieser Urzustand für Rawls streng hypothetisch und nichthistorisch ist.⁴ Das bedeutet, dass diese Übereinkunft niemals tatsächlich geschlossen wird, und dass der Urzustand dem Ort und der Zeit entspricht, in der wir uns ihn vorstellen. Der Urzustand ist also ein Gedankenexperiment, mit dem wir – unter gleichen Voraussetzungen – jederzeit und jeder für sich zu den gleichen Prinzipien der Gerechtigkeit gelangen sollen. Die Leserin der Rawls'schen Texte soll diese Figur des

3 Die hier dargelegte Kritik schließt sich damit den, in dieser Hinsicht, wichtigen Ausführungen Judith Butlers an, die gerade durch ihre kritische Perspektive zu einigen verhaltenen Schlüssen gelangt (vgl. Butler 2007). Zugleich soll hier mit stärkerer Betonung auf der machtanalytischen Perspektive Foucaults eine praktische Anwendung dieses Gedankens auf dem Gebiet der Gerechtigkeitstheorie erfolgen. Ebenso bedeutend sind hierzu die Ausführungen von Raymond Geuss, dessen kritischer Intention ich ungefragt folge, ohne aber als Modus der Kritik mit dem relativ unbestimmten Begriff der Ideologie arbeiten zu wollen (vgl. Geuss 2011: 123 f.). Auch soll dessen generelle Kritik hier an einem konkreten Beispiel begründet werden.

4 Rawls versucht diesen Umstand zu betonen, in dem er zumeist den Einschub – hier und jetzt – vor oder nach der Verwendung des Begriffs Urzustand benutzt (vgl. beispielsweise Rawls 2006: 41).

Urzustandes nicht nur ebenso denken können wie Rawls selbst, sie soll darüber hinaus auch in der Lage sein, das gleiche Urteil zu fällen. Dafür ist nach Rawls eine doppelte Voraussetzung entscheidend: Wir teilen einerseits dieselbe Fähigkeit zur Vernunft und damit dieselbe Grundlage für Denkformen wie Urteile; und wir setzen andererseits dieselben Dinge voraus, nämlich, dass wir frei, gleich, vernünftig *und* rational sind beziehungsweise sein wollen (vgl. Rawls 2006: 150, 28). Aufgrund dieser Voraussetzungen werden wir Prinzipien zustimmen, nach denen wir sowohl so frei und so gleich wie möglich sind, die uns aber auch rational – im ökonomischen Sinne (Nutzenmaximierung) – *und* vernünftig erscheinen. Vernünftig heißt für Rawls im Grunde fair. Wir sind vernünftig, wenn wir „bereit sind, Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, [und] wenn wir sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden (Rawls 1998: 121)“.

Bei der Konstruktion eines Urzustandes, der diesen Anforderungen gerecht werden soll, wird sich uns nach Rawls eine Frage stellen: Wie können wir sicherstellen, dass wir tatsächlich zu Prinzipien gelangen, die alle für vernünftig halten? Es besitzt zwar jeder die Fähigkeit zur Vernunft, aber diese Vernunft funktioniert immer in konkreten, unterschiedlichen Umständen. Wir sind, so das Problem, dem sich Rawls stellt, bereits jemand Bestimmtes, reich oder arm, Mann oder Frau etc., wenn wir uns diesen Urzustand vorstellen. Und das ist für die Entscheidung im Urzustand ein Problem, weil wir so vielleicht nicht alle zu den gleichen Prinzipien gelangen: „Wenn zum Beispiel jemand weiß, daß er reich ist, könnte er es vernünftig finden, für den Grundsatz einzutreten, daß gewisse Steuern, die Wohlfahrtsmaßnahmen dienen sollen, als ungerecht zu betrachten seien“ (Rawls 1979: 36). Wollen wir also tatsächlich zu Prinzipien gelangen, denen jeder, ungeachtet seiner konkreten Situation, tatsächlich zustimmen könnte, dann müssen wir vernünftigerweise verhindern, dass unsere konkreten Umstände die Entscheidung für die Prinzipien im Urzustand beeinflussen. Wir müssen also verhindern, dass sich Merkmale und Umstände der Gegenwart auf die Gerechtigkeitsprinzipien ‚übertragen‘.

Um diese Neutralität der Gerechtigkeitsprinzipien zu gewährleisten, nimmt Rawls an, dass wir dem Gedankenexperiment des Urzustandes vernünftigerweise Bedingungen auferlegen. Diese Bedingungen fasst Rawls unter dem Begriff ‚Schleier des Nichtwissens‘ (*veil of ignorance*) zusammen.⁵ Nach dieser Vorstellung nehmen wir an, dass alle Personen im Urzustand in eine „symmetrisch strukturelle Situation gebracht werden“ (Rawls 2006: 135), in der sie über ihre konkreten Umstände und Eigenschaften nichts wissen. Solange ich nicht wissen kann, so die Idee, ob ich reich oder arm bin, kann ich nur Gerechtigkeitsprinzipien formulieren, die von allen akzeptiert werden können, weil sie generell von den besonderen Umständen und Eigenschaften der Einzelnen absehen. Damit lässt sich nicht nur sicherstellen, dass alle in ihrem Gedankenexperiment zu den gleichen Prinzipien gelangen. Der Schleier gewährleistet damit auch, dass die gewählten Gerechtigkeitsprinzipien nicht „durch die spezifischen Merkmale und Umstände der existierenden Grundstruktur verzerrt werden“ (ebd.: 39). Das Ignorieren der jeweiligen Merkmale bedeutet zugleich die Entzerrung der existierenden Grundstruktur. Diese theoretische Annahme ist deshalb nötig, weil für Rawls (1997: 220) „jede wirkliche Gesellschaft mehr oder weniger (meistens gravierend) ungerecht ist“. Um also diese bestehende Ungerech-

5 Diese vernünftigen Einschränkungen finden sich – so Rawls – schon bei Kant (vgl. Rawls 2004: 239). Es ist in der Tat diskussionswürdig, ob Rawls hier bloß seine Konzeption in Kant hineinlegt (vgl. Budde 2007).

tigkeit nicht in die Gerechtigkeitsprinzipien zu tragen (und ‚ungerechte Gerechtigkeitsprinzipien‘ zu entwickeln), benötigen wir den Schleier des Nichtwissens. Er schließt unsere subjektiven Merkmale und Eigenschaften bei der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien aus. Diese Beschränkungen – und das ist äußerst wichtig – legen wir uns als vernünftige Wesen selbst auf, weil wir vernünftigerweise der Überzeugung sind, dass wir ohne diese Beschränkungen zu Gerechtigkeitsprinzipien gelangen, denen nicht alle zugestimmt haben können. Rawls (2006: 141) bezeichnet den Schleier des Nichtwissens deshalb auch als die „vernünftigen Beschränkungen“.

2. Der Urzustand als moralisches Ziel

Um zu verstehen, worauf der Urzustand mit dem Schleier des Nichtwissens zielt, ist es hilfreich, den Spuren der Kritik an ihm zu folgen. Ein früher Einwand von Levin und Levin gegen den Urzustand besagt, dass wir die von unserer Vernunft geforderte Einschränkung durch den Urzustand nicht einholen können, selbst wenn wir wollten. Im Urzustand sind wir zwar aufgefordert, uns vorzustellen, wir seien hinter einem Schleier des Nichtwissens. Wir stellen uns diese Situation aber tatsächlich bloß vor (vgl. Levin/Levin 1979). Wir beginnen dieses Nachdenken immer schon von unseren konkreten Umständen und Merkmalen aus, und daher ist die selbst auferlegte Einschränkung nie allgemein. Es ist tatsächlich ein Unterschied, ob wir hinter dem Schleier sind oder uns nur vorstellen, hinter ihm zu sein: „The distinction is that between a subject’s not having a trait, and a subject’s having that trait but not knowing about it“ (Levin 1978: 152). Unsere besonderen Merkmale hätten, so Levin, auch hinter dem Schleier noch Auswirkungen auf unsere Entscheidungen. So brächte auch ein narzisstischer Mensch hinter dem Schleier dieses Merkmal in seine Entscheidung für oder gegen ein Prinzip ein, weil der Narzissmus ja nicht verloren ginge, wenn sich dieser konkrete Mensch vorstellte, ein allgemeiner Mensch zu sein. Die Kritik besagt also, dass das Subjekt, das den Urzustand denkt, stets auch das Subjekt hinter dem Schleier bleibt. In dieser Hinsicht ist die Verallgemeinerung nicht möglich, wenn es nicht schon aus unseren konkreten Umständen heraus etwas Allgemeines geben würde, das sich im Urzustand lediglich entfaltete.

Seyla Benhabib (1995: 180) geht einen Schritt weiter. Sie behauptet, dass der Schleier als solcher inkohärent sei, weil er impliziere, „das Selbst könne unabhängig von seinen moralischen Zielen als Individuum gedacht werden“. Hinter dem Schleier, so Benhabibs Vorwurf, ließen sich gar keine Entscheidungen über Gerechtigkeitsvorstellungen treffen, weil er keinen ausreichenden Standpunkt für eine solche Entscheidung biete: „Ohne den Standpunkt des *konkreten anderen* zu beziehen, läßt sich kein kohärenter Universalisierungstest vornehmen, da die nötige epistemische Information fehlt, die es mir erst ermöglicht, meine moralische Situation als der deinen ‚gleich‘ oder ‚ungleich‘ zu beurteilen“ (ebd.: 182). Während für Levin der Schleier zwar funktioniert aber nicht tut, was er soll, ist er für Benhabib völlig unbrauchbar: Er stellt die Frage nach den Gerechtigkeitsprinzipien von einem abstrakten Standpunkt aus, von dem sich die Frage gar nicht beantworten lässt. Die moralische Entscheidung könne nicht hinter dem Schleier gefällt werden, weil Moral im Erkennen des *konkreten anderen* bestehe; genau dieser wird in der von Rawls konstruierten Situation aber ausgeschlossen, weil hier jeder im Sinne eines Allgemeinen entscheidet.

Auf den eigentlichen Kern dieser beiden Kritikvarianten stößt Clark in einer kaum bekannten frühen Kritik an Rawls. Seiner eindringlichen Warnung nach erfordere Rawls' Idee des Urzustands einen autoritären Staat, der seine Bürgerinnen regelrecht dazu zwingt, sich diesen Urzustand vorzustellen und die Beschränkungen durch den Schleier tatsächlich einzuhalten (vgl. Clark 1986: 147). Dieser Vorwurf ist vor allem deshalb interessant, weil er die Art der Einschränkungen, die sich die den Urzustand Denkenden selbst auferlegen sollen, externalisiert. Der Schleier, den wir uns nach Rawls aus eigenen Stücken auferlegen, wird hier zur Beschränkung von außen. Rawls nimmt, anders als Clark meint, an, dass wir die Fähigkeit zur Vernunft besitzen und uns auch schon einig sind, dass unsere Gerechtigkeitsprinzipien für freie, gleiche, vernünftige und rationale Wesen gelten sollen. Die Bedingungen sowie das Eintreten in den Urzustand sind für Rawls deshalb zugleich freiwillig und notwendig. Doch Clark hat nicht völlig unrecht. Auch wenn es in der Rawls'schen Terminologie nicht explizit wird, unterwerfen wir uns diesem Zustand und den Einschränkungen auf eine gewisse Weise. Für Rawls braucht es dafür keinen Staat, der uns zu dieser Vorstellung zwingt: Der Urzustand umschreibt nicht nur eine freiwillige Unterwerfung unter bestimmte Bedingungen, sondern zugleich eine, die wir selbst wünschen.

Rawls nimmt an, dass wir tatsächlich von unseren konkreten Umständen das Gedankenexperiment des Urzustandes vornehmen können.⁶ Das funktioniert, weil wir in unseren konkreten Umständen immer schon die Fähigkeit zur Vernunft teilen, die sich im Urzustand dann entfaltet. Unser Eintreten in den Urzustand *ist bereits* das Ziel, denn sobald wir bereit sind, dieses Gedankenexperiment freiwillig durchzuführen, landen wir bei den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien. Deshalb, so ließe sich gegen die Kritik von Benhabib und Levin argumentieren, wird über das moralische Ziel im Urzustand eigentlich gar nicht verhandelt. Der Schleier des Nichtwissens selbst *ist* das moralische Ziel. Das ist vielleicht seit Beginn von Rawls' Überlegungen zur Gerechtigkeit der Grundgedanke der Fairness-Konzeption (vgl. Rawls 1958). Wir unterwerfen uns freiwillig *und* notwendig dem Urzustand mit Schleier, um zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die bestehende Grundstruktur verzerrt sind. Und was diese Vorstellung bereits voraussetzt, ist die freiwillige Unterwerfung unter die Bedingungen des Urzustandes. Die Einbeziehung von konkreten Umständen und Merkmalen, wie beispielsweise Benhabib fordert, löst Rawls' Problem nicht. Je mehr Merkmale wir mit in den Urzustand nehmen, desto wahrscheinlicher ist es, dass die aus ihm resultierenden Gerechtigkeitsprinzipien verzerrt sind. Wir müssen also freiwillig alles ausschließen, was nicht der allgemeinen Vorstellung des Subjekts im Urzustand entspricht.

Nehmen wir an, wir können genau so, wie Rawls vorschlägt, zu Prinzipien gelangen, denen jeder zustimmen könnte. Die eigentlich viel offensichtlichere Frage ist doch: *Warum sollen diese Prinzipien gerecht sein?* Es ist richtig, dass sie für Rawls gerecht sind, weil sie die legitimen Ergebnisse eines Verfahrens sind, das Rawls als gerecht bezeichnet. Es ist ebenso zweifellos richtig, dass diese Prinzipien gerecht sind, weil alle ihnen zustimmen können. Aber worauf Rawls mit seinem Schleier ebenfalls abzielen scheint, ist eine Gerechtigkeit, in der die bestehende Ungerechtigkeit gänzlich negiert wird, die ge-

6 Während unsere Fähigkeit zur Vernunft immer schon dafür sorgt, dass wir uns am Ende tatsächlich einig sind. Wäre dasselbe nicht für die Idee einer diskursethischen Überlegung zu sagen? Dass sie dafür sorgt, dass sich am Ende immer alle einig sind? Externalisiert sie dabei nicht einfach die Idealität des Gedankenexperiments in die der Diskurssituation (vgl. dazu auch Rawls 1997: 197)?

reinigt ist von allen gesellschaftlichen Machtbeziehungen, die sie trüben könnte. Dieses Argument lässt sich mit Verweis auf das legitime Verfahren nicht gänzlich beantworten. Die Gerechtigkeitsprinzipien sind als legitimes Ergebnis des Urzustandsgedankenexperiments zwar wahr in dem vernünftigen Sinne, den Rawls dem Begriff gibt (vgl. Rawls 1992: 153 f.; Habermas 1997: 184) – aber vielleicht für eine Gegenwart, die inhärent ungerecht ist. Entgehen wir mit dem Urzustand und dem Schleier wirklich der Gefahr, diese ungerechte Gegenwart bloß zu reproduzieren und in die Prinzipien hineinzutragen?

3. Common Sense und Urzustand

Betrachten wir den Urzustand, dann gibt es hinter dem Schleier also keinerlei Wissen um die eigenen Merkmale, keine ‚epistemischen Informationen‘ aufgrund derer die Einzelnen sich voneinander unterscheiden würden. Um sich für oder gegen Prinzipien der Gerechtigkeit zu entscheiden, muss allerdings irgendeine Form von Information, irgendein Wissen zur Verfügung stehen. Denn ohne grundlegendes Wissen über Ökonomie und Biologie etwa wäre ich im Urzustand zum leblosen Ding degradiert und könnte somit nicht sinnvoll über Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden. Dabei benötige ich gar nicht, wie Habermas fordert, Autonomie oder praktische Vernunft. Ich brauche nur das allgemeine Wissen, auf dessen Grundlage ich im Sinne meiner ‚Entsendung‘ in den Urzustand entscheiden soll. Ich bin also im Besitz von grundlegendem Wissen, das unabhängig von dem Wissen um meine Umstände und Merkmale ist. Dieses allgemeine, im Gegensatz zum besonderen, Wissen wird nicht ausgeschlossen, denn wir müssen uns zur Entscheidung darüber, was gerechte Prinzipien sind, natürlich im Klaren sein, dass sich die Personen in unserer Gesellschaft als Warenbesitzerinnen begegnen, dass es Mann und Frau, Menschen verschiedener Herkunft etc. gibt. Ohne dieses Wissen könnten die Gerechtigkeitsprinzipien die Gesellschaft, für die sie gelten sollen, nicht wirksam regulieren.

Das Bedeutende am Schleier des Nichtwissens ist also nicht die Tatsache fehlenden Wissens, sondern die Tatsache, dass er ‚anonymisiert‘ oder ‚ignoriert‘, wie der englische Begriff *veil of ignorance* anzeigt. Es geht also nicht im eigentlichen Sinne um ein umfangreiches Nichtwissen, sondern um eine umfassende Indifferenz (vgl. Kley 1989: 24; Levin 1978: 150–151). Dieses allgemeine Wissen, welches im Urzustand hinter dem Schleier beachtet werden muss, damit überhaupt sinnvolle Prinzipien zustande kommen, ist, abgesehen von den Einschränkungen durch den Schleier, bedingungslos: Es gibt „keine Beschränkungen, denn Gerechtigkeitsvorstellungen sollen ja den Eigenschaften der Systeme gesellschaftlicher Zusammenarbeit angepaßt sein, die sie regeln sollen, und es gibt keinen Grund, diese Tatsachen auszuschließen“ (Rawls 1979: 161). Dieses allgemeine Wissen muss unumstritten und Common Sense sein: Deshalb gestehen wir, so Rawls, „den Parteien [im Urzustand] die allgemeinen Überzeugungen und Denkformen des Common Sense ebenso zu wie die Methoden und Ergebnisse der Wissenschaft, soweit sie nicht umstritten sind“ (Rawls 2006: 145). Alles Wissen, solange es unumstrittenes und allgemeines Wissen ist, kann und sollte zur Grundlage der Entscheidungen über die Prinzipien der Gerechtigkeit in den Urzustand einbezogen werden.⁷

7 Wenn ich im Folgenden verkürzend von Common Sense im Bezug auf Rawls spreche, meine ich stets den Common Sense und das unumstrittene Wissen, wie Rawls es hier definiert.

So wäre es, sagt Rawls (1979: 161), „ein Einwand gegen eine Gerechtigkeitsvorstellung, daß aufgrund der Gesetze der Moralphysikologie die Menschen keine Lust hätten, sich ihrer zu verhalten, selbst wenn ihr die Institutionen ihrer Gesellschaft entsprechen würden“. Rawls denkt hier im Rahmen seines Experiments: Wenn wir in den Urzustand gingen und es unumstrittenes Wissen wäre, dass der Mensch gierig wäre oder im Gegenteil solidarisch, so müssten diese Tatsachen Berücksichtigung in den Gerechtigkeitsprinzipien finden. Das gilt aber nur, und wirklich nur dann, wenn es sich um unumstrittenes Wissen handelt. Partikulares oder lokales Wissen muss durch den Schleier des Nichtwissens ausgeschlossen werden. Wir stoßen hier auf einen Widerspruch: Die Prinzipien der Gerechtigkeit sollen offensichtlich dem gegenwärtigen System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zugleich entsprechen und nicht entsprechen. Der Schleier des Nichtwissens *muss* verhindern, dass die zukünftigen Prinzipien der Gerechtigkeit durch die bestehende Grundstruktur verzerrt werden. Zugleich *muss* aber allgemeines Wissen in den Urzustand einbezogen werden, um sicherzustellen, dass unsere Prinzipien der Gerechtigkeit der Gesellschaft entsprechen. Die bestehende Ungerechtigkeit soll durch den Urzustand sozusagen herausgefiltert werden, damit sie nicht die Grundlage der Grundstruktur bildet, die sich aus den Gerechtigkeitsprinzipien ergibt. Rawls gelingt dies, indem er von unumstrittenem Wissen spricht und die Verzerrung allein auf der Seite des ‚besonderen‘ Wissens verortet.

Nehmen wir an, dass es überhaupt möglich ist, zwischen unumstrittenem, allgemeinem und besonderem Wissen zu unterscheiden, dann verbleibt auch dieses vermeintlich unumstrittene Wissen in einer äußerst bedeutenden Rolle. Wenn sich die Subjekte im Urzustand nichts anderem unterwerfen als dem allgemeinen Wissen, scheint dieses Wissen unmittelbar entscheidend für die aus ihm zu konstituierenden Prinzipien, die die Gesellschaft wirksam regulieren sollen. Die gerechte Gesellschaft basiert letztendlich also auf einer allgemeinen Beschränkung auf das allgemeine Wissen. Dieses Wissen dient als Grundlage der Prinzipienfindung. Anders gesagt, ist der Urzustand die Unterwerfung unter das allgemeine Wissen, welches ja letztlich das unumstrittene Wissen und der Common Sense der bestehenden Grundstruktur ist. Das ist die Essenz der von Rawls formulierten Idee der realistischen Utopie: Sie nimmt den Menschen, wie er ist, und richtet die Institutionen so ein, wie sie sein können (vgl. Rawls 2002: 15); sie geht von der Allgemeinheit der vorgefundenen Überzeugungen im Common Sense der bestehenden Grundstruktur aus und formuliert auf dieser Basis Gerechtigkeitsprinzipien.

Es scheint jetzt so, als wäre in Rawls' Sinne tatsächlich die Formulierung von entzerrten und zugleich der Grundstruktur entsprechenden Prinzipien geglückt. Die verzerrenden Intentionen der Subjekte, ihre individuellen Merkmale und Eigenheiten wurden ausgeschlossen. Alles unumstrittene Wissen und alle Einsichten des Common Sense sind zur Grundlage der neuen Gerechtigkeitsprinzipien hinzugezogen worden. Die Gerechtigkeitsprinzipien, die aus dieser Situation hervorgehen, sind gerecht, weil sie nicht getrübt sind von bestehenden Ungerechtigkeiten. Durch das Gedankenexperiment haben wir die Ungerechtigkeit ausgeschlossen. Doch was wäre, wenn nicht die individuellen Merkmale und Eigenheiten, nicht die Intentionen und Umstände der Einzelnen der Grund für die Ungerechtigkeit der bestehenden Grundstruktur wären, sondern im Gegenteil der Common Sense selbst, die nicht hinterfragten, die nicht umstrittenen Einsichten und Weisheiten, die unsere Gesellschaft regeln?

4. Gerechtigkeit als Waffe?

Michel Foucault hat einmal folgenden Satz geäußert, der für unser gerade aufgeworfenes Problem sehr aufschlussreich ist: „Eigentlich ist die Idee der Gerechtigkeit selbst eine Vorstellung, die in vielen verschiedenen Gesellschaften erfunden wurde, um als Werkzeug für oder als Waffe gegen bestimmte politische und wirtschaftliche Mächte eingesetzt zu werden“ (Chomsky/Foucault 2008: 52). Übersehen wir hier zunächst die Tatsache, dass Foucault Gerechtigkeit doppelt bestimmt, einerseits im Einsatz der Mächte, andererseits als Waffe des Widerstands, und nehmen uns zunächst nur der Seite der Mächte an. Der Begriff der Gerechtigkeit erfährt bei Foucault eine zweifache Bestimmung. Erstens ist Gerechtigkeit eine Vorstellung, die nicht vorgefunden oder erschlossen, sondern nur ‚er-‘ oder ‚gefunden‘ werden kann. Das bedeutet, dass wir bei der Betrachtung der Gerechtigkeit nicht nach ihrem Wesen oder ihren Zielen fragen müssen, sondern nach ihrer Funktion und den Regeln ihrer Formierung. Zweitens ist Gerechtigkeit als Konstruktion nicht neutral, sondern dient als Mittel, um bestimmte Effekte hervorzurufen. Die Gerechtigkeit als Waffe oder Mittel aufzufassen heißt, sie als etwas zu verstehen, das darauf gerichtet ist, das Handeln einer bestimmten Zahl von Subjekten zu lenken oder zu beeinflussen.

Was heißt es, um eine bekannte Äußerung Foucaults zu paraphrasieren (vgl. Foucault 2005d: 251), nicht nach dem *was* oder *warum*, sondern nach dem *wie* der Gerechtigkeit zu fragen? Gerechtigkeit als Mittel zu betrachten und dabei zu behaupten, sie sei selbst nur konstruiert, widerspricht ja offensichtlich der Annahme, dass so etwas wie Gerechtigkeit im substanziellen Sinne überhaupt existieren würde. Doch Foucault beteuert, es bedeute ganz sicher nicht, dass es so etwas wie Gerechtigkeit nicht gäbe. Ganz im Gegenteil: Sie existiert zweifellos. Fragen wir jedoch nicht ‚Was ist gerecht?‘ oder ‚Warum sollten wir gerecht sein?‘, sondern ‚Wie funktioniert Gerechtigkeit?‘ oder ‚Welche Effekte bewirkt die Idee der Gerechtigkeit?‘, dann versuchen wir Unstimmigkeiten oder Auseinandersetzungen in der Gesellschaft nicht auf Fragen der Gerechtigkeit zu reduzieren. Wir versuchen andersherum, Fragen der Gerechtigkeit selbst als Mittel der gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu verstehen. Gerechtigkeit würde demnach existieren, sie wäre aber selbst nur Mittel und Ausdruck einer bestimmten Strategie.

Wie lässt sich diese abstrakte Bestimmung mit Bezug auf das Problem der Verzerrung besser verstehen? Zunächst ist Gerechtigkeit natürlich keine Waffe im klassischen Sinne. Sie ist kein Gegenstand in der Hand eines Einzelnen. Eigentlich ist das, was wir unter Gerechtigkeit verstehen, lediglich eine Vorstellung davon, welche Prinzipien uns in unserer Gesellschaft im Allgemeinen wünschenswert scheinen. So sagen wir mit Rawls, wir wollen es so einrichten, dass unsere Vorstellung von Gerechtigkeit die Grundlage für ein System fairer Kooperation von freien, gleichen etc. Personen ist. Man kann daran absolut nichts Verwerfliches finden. Und es wäre falsch, Rawls zu unterstellen, er würde diese von ihm vorgetragene Vorstellung von Gerechtigkeit als Waffe einsetzen, um bestimmte Ziele zu erreichen oder bestimmte Effekte hervorzurufen. Die Ebene der Machtbeziehungen, auf die Foucault abzielt, ist „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“ (Foucault 1983: 95). Rawls’ Theorie ist keine Waffe, auch wenn die Idee der Gerechtigkeit selbst eine Waffe sein mag: Sie geht über die bloße Intentionalität eines Subjekts hinaus. Das ist paradox, denn Intentionen sind per Definition subjektiv. Was Foucault damit ausdrücken will, ist, dass die Idee der Gerechtigkeit nicht von Subjekten im strengen Sinne rührt und

dennoch nicht neutral ist. Auch Rawls findet die Idee der Gerechtigkeit nur ‚vor‘, wie ein beliebiger Mensch im 20. Jahrhundert die Schreibmaschine, im 21. Jahrhundert den Computer vorfindet und damit arbeitet, ohne genau zu wissen, woher die Anordnung der Tasten auf der Tastatur rührt. Das Auftreten dieser Dinge aber folgt bestimmten Formierungsregeln, die über unsere bloße Subjektivität hinausgehen und trotzdem intentional sind. Wollen wir herausfinden, wie es zu unserer Idee von Gerechtigkeit gekommen ist, müssen wir weniger auf das Wesen dieser Dinge als vielmehr den Prozess und die Regeln ihrer Herausbildung schauen (vgl. Foucault 1973: 125; Deleuze 1992: 10). Das hieße also, das Verhältnis zwischen dem Subjekt und den ‚Spielen der Wahrheit‘, also der „Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit“ (Foucault 2005a: 286), zu untersuchen, in der die Gerechtigkeit als Wahrheit des Subjekts Geltung hat.

Zweitens ist Gerechtigkeit kein Ding, sondern, nach Rawls, eine Vorstellung, die uns Antworten darauf geben soll, wie eine gerechte Gesellschaft grundsätzlich eingerichtet sein muss. Innerhalb des Gedankenexperiments, an dessen Ende eine bestimmte Erkenntnis steht, sind wir ein bestimmtes Subjekt, das Subjekt der Gerechtigkeit. Im weitesten Sinne versuchen wir anhand der Idee der Gerechtigkeit als Fairness „zu bestimmen, was das Subjekt sein muss, welcher Bedingung es unterworfen ist, welchen Status es haben und welche Stellung im Wirklichen oder im Imaginären es einnehmen muss, um zum legitimen Subjekt dieser oder jener Art Erkenntnis zu werden“ (Foucault 2005b: 777). Dieser Umstand ist bei Rawls eigentlich völlig offensichtlich und anhand der eigensinnigen Kritik Clarks nochmal bekräftigt: Wollen wir erkennen, was Gerechtigkeit ist, wollen wir die legitimen Prinzipien der Gerechtigkeit zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen, dann müssen wir uns den Bedingungen des Urzustandes mit Schleier unterwerfen. Nicht der Staat unterwirft uns, wie Clark annimmt, so als ob wir trotz allem als Subjekte unsere Integrität behalten würden, während der Staat immerzu gezwungen wäre, uns zu unterdrücken. Im Gegenteil: Wir begeben uns freiwillig in das Gedankenexperiment, weil wir dadurch zum legitimen Subjekt der Gerechtigkeit werden können. Der Bezug auf die Gerechtigkeitsprinzipien erzeugt ein Subjekt, „das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist“ (Foucault 2005d: 245). Diese Subjektivität oder Subjekt-Form ist etwas, das wir durch den Schleier des Nichtwissens nicht ausschließen können, weil es eher auf der Seite des unumstrittenen Wissens, eher im Common Sense zu finden ist.

Die spannende Frage ist aus dieser Perspektive gerade nicht, welche Gerechtigkeitsprinzipien für uns die wohlklingendsten sind, sondern im Gegenteil, warum wir *genau diese* begehren und keine anderen an ihrer Stelle. Diese Frage zielt weniger auf die Subjekte als auf die ihnen vorausgehenden Bedingungen der Subjektivierung. Unverzerrte Gerechtigkeitsprinzipien lassen sich, nach Foucault, nicht allein durch den Ausschluss der subjektiven Intentionen und Merkmale erreichen. Gerade der Common Sense und das allgemeine Wissen, das die Subjekte überhaupt konstituiert, ist entscheidend für die Frage von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Tatsächlich kann man sich kaum etwas Unge rechteres vorstellen als einen Common Sense, der ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Lebensweisen oder Wünsche systematisch ausschließt. Zu sagen, Gerechtigkeit sei eine Waffe, heißt also nicht, dass sie einem Subjekt dient, sondern im Gegenteil, dass sie ein Moment der Subjektivierung ist. Das bedeutet, dass sich nach Foucault Gerechtigkeitsprinzipien auch als Mittel der Subjektivierung verstehen ließen. Subjektivierung heißt Unterwerfung und Erlangen von Handlungsfähigkeit im gleichen Moment. Die Frage ist nach Foucault weniger, wie man zu den richtigen Prinzipien gelangt und diese rechtfertigt.

tigt, sondern vielmehr, welche Funktion innerhalb der Gegenwart Gerechtigkeit einnimmt.

Die damit geäußerte Kritik ist eher ein grundsätzlicher Vorbehalt gegen eine Vorstellung von Gerechtigkeit, wie sie von Rawls vertreten wird. Statt die Gerechtigkeitstheorie als begehrenswertes Idealmodell zu behandeln, ergibt sich aus diesem Vorbehalt die Notwendigkeit, die Idee von Gerechtigkeit, die die Theorie expliziert, selbst schon als Teil einer spezifischen Subjektivierung zu verstehen und sie in dieser Hinsicht zuallererst analytisch und nicht normativ zu fassen. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit mag ihre bestimmte Funktion in gegenwärtigen Prozessen der Subjektivierung haben. Judith Butler zeigt unter Rückgriff auf diese Perspektive etwa, dass wir aufgrund der Fiktion des Urzustandes immer schon Subjekte sind, die eingewilligt haben, regiert zu werden (vgl. Butler 1991: 18). Grundsätzlich hält uns eine Perspektive, die zunächst die Beziehung zwischen Subjekt und den ‚Spielen der Wahrheit‘ betrachtet, dazu an, die Idee von Gerechtigkeit in ihrer Positivität und Funktion innerhalb der Gegenwart zu begreifen und nicht so sehr in der Tatsache ihrer vermeintlichen Abwesenheit. Statt ausgehend vom Subjekt die Frage der Gerechtigkeit zu stellen, gelangen wir so „zu einer Analyse [...], die der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen könnte“ (Foucault 2003a: 195).

5. Eine Theorie der Ungerechtigkeit?

Hilft Foucaults Perspektive bei der Suche nach Gerechtigkeitsprinzipien, die nicht durch die bestehende Grundstruktur verzerrt sind, weiter? Wir haben mit Foucault argumentiert, dass Macht intentional und nichtsubjektiv ist. Das hieße auch für den Rawls'schen Urzustand, dass bei der Frage, ob die Gerechtigkeitsprinzipien ‚unverzerrt‘ sind, nicht allein das Subjekt, sondern vielmehr der Moment der Subjektivierung entscheidend ist. Die bedeutendste Frage ist an dieser Stelle also, ob Foucaults Hinweis auf die Rolle der Subjektivierung die Idee der Gerechtigkeit, die Rawls vorschlägt, untergräbt oder ob sie diese Einsicht einbeziehen kann.

Rawls' Anspruch ist es, eine Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, in der Macht keine Rolle spielen soll:

„[E]ine Gesellschaft, die den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairness entspricht, kommt einem freiwilligen System noch am nächsten, denn sie entspricht den Grundsätzen, denen freie und gleiche Menschen unter fairen Bedingungen zustimmen würden. In diesem Sinne sind ihre Mitglieder autonom und die von ihnen anerkannten Pflichten selbstaufgelegt“ (Rawls 1979: 30).

Gerechtigkeit lässt sich so als Grenze verstehen und als Setzung: Es geht Rawls nicht um die Frage, ob etwas gerecht ist. Er zieht vielmehr eine Linie, die die Grenze unserer Vorstellung von Gerechtigkeit markiert. Von seinen intuitiven Voraussetzungen schließt er damit auf die dazu notwendig gehörenden Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. dazu Hare 1973: 146). Diese Prinzipien expliziert er und bringt sie in eine vernünftige Ordnung. In Bezug auf die von ihm vorausgesetzten Bedingungen („noch am nächsten“) kann Rawls dann tatsächlich von Gerechtigkeit sprechen, weil nämlich Prinzipien so ‚klar‘ wie möglich formuliert wurden, die bereits immer schon im Common Sense bestehen. Gerechtigkeit ist dann das, worauf sich alle unter vernünftigen Bedingungen einigen können, oder, vom Common Sense aus gesehen, bereits geeinigt hatten. Für Rawls wäre alles andere eine Art

Gewalt, weil man dann nicht von den Überzeugungen der bereits existierenden Menschen ausginge, sondern ihnen etwas aufzwänge. Für Foucault besteht das Problem ganz im Gegenteil darin, dass man so lediglich das für gerecht erklärt, was allen bereits als gerecht erscheint (was für ihn definitiv nicht heißt, dass es auch gerecht ist). Damit lässt sich sowohl Rawls' Überzeugung verstehen, die Alternative zu seiner Konzeption sei „ein fatalistischer Zynismus, der das gute Leben ausschließlich in Begriffen der Macht konzipiert“ (Rawls 2002: 95), als auch Foucaults durchaus zynische Feststellung, man kritisiere damit „die Arbeitsweise der Justiz also im Namen einer reineren Justiz“ (Chomsky/Foucault 2008: 48).⁸

Eine zufriedenstellende Antwort auf die Uneinigkeit zwischen Rawls und Foucault – dass wir nach Rawls so gerecht wie möglich sind und nach Foucault genau darin das Problem besteht – kann nicht einer verloren geglaubten Gerechtigkeit oder Tugend nachtrauern, wie dies im Anschluss an Rawls prominent getan wurde (MacIntyre 2002; Sandel 2003). Obwohl sich auch die von Foucault ausgehende Kritik an der Frage der Richtigkeit der bestehenden Gerechtigkeitsvorstellung stößt, deutet eine solche Kritik in die entgegengesetzte Richtung. Für Foucault besteht das Problem nicht in dem Finden der verlorenen, eigentlichen, ‚wahren‘ Gerechtigkeit, sondern in der Erkenntnis, dass jede Wahrheit, jede Gerechtigkeitsvorstellung eine Geschichte und darin eine spezifische Funktion hat (vgl. Saar 2008). Das gebundene, situierte Selbst, welches die kommunitaristische Kritik gegen Rawls beschwört, löst Rawls' Forderung nach einer unverzerrten Gerechtigkeit nicht, sondern macht sie unmöglich. Diese Sehnsucht nach der wahren Gerechtigkeit verführt tatsächlich dazu, „in die Zukunft mit rückwärtsgewandter Sehnsucht zu blicken“ (Gutmann 1993: 83).

Rawls selbst hat gezeigt, und ich folge dieser Intention ungefragt, dass die Lösung nicht darin bestehen kann, moralische Ziele vom Standpunkt eines *konkreten anderen* aus zu formulieren. Das Ziel kann nicht darin bestehen, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwerfen, die sich dadurch auszeichnet, dass bei ihrer Formulierung jeder unter gewissen Bedingungen zu Wort kommt. Damit wäre nicht nur der Moment der Subjektivierung übergangen, sondern auch das Subjekt selbst wieder ins Zentrum der Gerechtigkeit gerückt. Auch die von Benhabib (und Habermas) geübte Kritik hat keine Lösung für das Problem der Verzerrung bei der Hand: Auf der Basis strukturell verzerrter Diskurssituationen kann nicht über entzerrte Gerechtigkeit entschieden werden. In gewissem Sinne verlegt Habermas das Problem, das Rawls theoretisch im Urzustand verortet, einfach in den Diskurskontext.

Wie sollen wir also vorgehen? Was die weiter oben skizzierte Kritik von Levin und Levin letztendlich am Urzustand mit Schleier des Nichtwissens kritisiert, ist, dass die Subjekte, die sich in den Urzustand begeben, immer bereits Subjekte sind. Auch wenn Rawls dies fordert, lassen sie sich nicht in einer präsubjektiven Position denken, in der sie im Sinne eines Allgemeinen entscheiden könnten. Genau deshalb muss Rawls annehmen, dass wir als Subjekte bereits den Wunsch nach einer bestimmten Gerechtigkeit haben, die sich im Urzustand dann lediglich artikuliert. Die präsubjektive Position ist also tatsächlich völlig abhängig von der subjektiven Position, in der wir den Urzustand denken. Der von Rawls entworfenen Vorstellung von Gerechtigkeit können wir nur deshalb zustimmen, weil sie nicht neu ist. In unser aller Common Sense stimmen wir ihr bereits zu. Sie wird

8 Man muss nach Rawls die gegenwärtigen Gerechtigkeitsvorstellungen durch das Gedankenexperiment des Urzustands mit Schleier entzerren, um zu einer ‚reineren‘ Version derselben zu gelangen.

in dieser Hinsicht freiwillig angenommen und legitimiert sich dadurch, dass sie einer allgemein geteilten Intuition entspricht. Deshalb ist nach Rawls der Kern seiner politischen Philosophie auch der Anspruch, dass sie keine umfassende Lehre sein will, sondern sich als ‚freistehend‘ begreift (vgl. Rawls 1997: 197–199). Gerechtigkeit ist für Rawls die Explikation von Prinzipien aus dem unumstrittenen, vorherrschenden Wissen und wird anhand der von ihm vorgeschlagenen Verfahren in eine vernünftige Ordnung gebracht. Eben hier muss deshalb die richtige Kritik Levin und Levins in eine andere Richtung gelenkt werden.

Das Problem ist zwar, dass wir im Urzustand eigentlich immer schon konkrete Subjekte sind, aber die Lösung besteht keineswegs darin, die von Rawls intendierte Entzerrung aufzugeben. Ich würde behaupten, dass die Entzerrung, das Beilegen der bestehenden Ungerechtigkeit, der Kern jeder abstrakten Vorstellung von Gerechtigkeit ist und sein muss. Diese Intention darf keinesfalls aufgegeben werden. Ich denke allerdings, dass man noch einen Schritt weitergehen muss als Rawls: Die Voraussetzung für eine Gerechtigkeitstheorie, die nicht verzerrt ist, müsste nicht die Subjekte und ihre Intentionen, sondern die *Bedingungen* der Subjekte selbst zur Disposition stellen. Gerechtigkeitstheorie zu betreiben hieße dann nicht, die bestehenden Vorstellungen von Gerechtigkeit zu ordnen und möglichst klar zu formulieren, sondern sie zu hinterfragen und die ihr innewohnenden Probleme zutage zu fördern. Wenn man den Common Sense nicht hinterfragt, weil die Gerechtigkeitstheorie nur auf die intentionale Ebene der Subjekte zielt, dann macht der Anspruch, keine umfassende Lehre zu sein, Rawls' Theorie blind für ihre eigene Ungerechtigkeit. Diese Ungerechtigkeit stammt nicht aus der Rawls'schen Theorie, sondern aus dem Common Sense selbst. Wenn Rawls seine Lehre für nicht umfassend hält, weil sie den Common Sense nicht berührt und den Menschen so nimmt, wie er ist, dann ist der Anspruch, keine umfassende Lehre zu sein, vielleicht die umfassendste Lehre selbst. Den Menschen nehmen, wie er ist, heißt, nicht infrage zu stellen warum er so ist, wie er ist. Und es heißt auch, die Frage zu verweigern, ob er nicht anders sein könnte. Genau diese Frage zu stellen, halte ich allerdings für den Kern der Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit. Erst in dieser Infragestellung zeigt sich zuweilen die inhärente Ungerechtigkeit der bestehenden Gerechtigkeitseinstellungen.

6. Schluss

Welche Schlüsse lässt die hier vorgetragene Kritik für die Idee der Gerechtigkeit zu? Wie ließe sich eine Gerechtigkeitstheorie denken, die die vorgetragene Kritik berücksichtigt? Ich möchte zur Klärung zunächst zwei Gerechtigkeitseinstellungen vorschlagen, die getrennt voneinander behandelt werden müssen. Das ist einmal eine bestimmte Vorstellung von konkreter, praktischer Gerechtigkeit und zweitens eine abstrakte, metatheoretische Vorstellung von Gerechtigkeit. Die zweite Vorstellung ist klassischerweise diejenige, der sich die Gerechtigkeitstheorie annimmt. Sie ist vor dem Hintergrund der vorgetragenen Kritik schwerer zu halten als die erste.

Die konkrete, praktische Vorstellung von Gerechtigkeit hingegen lässt sich relativ einfach in eine poststrukturalistische Perspektive integrieren. Kehren wir dazu zum Schluss noch einmal zu Foucaults Feststellung zurück, Gerechtigkeit sei eine Waffe für oder *gegen* bestimmte Mächte. Nach dieser Aussage ließe sich Gerechtigkeit auch als

Ausgangspunkt für Widerstand verstehen. Für eine Gerechtigkeitstheorie gibt es zwischen Widerstand und Gerechtigkeit eine natürliche Beziehung, weil (legitimer) Widerstand immer als der Widerstand gegen Ungerechtigkeit gedacht wird. In dieser Hinsicht ergibt es Sinn, dass Rawls seine Theorie als Mittel des Widerstands auffasste und beispielsweise den zivilen Ungehorsam als eine Art dieses legitimen Widerstands bezeichnet hat (vgl. Rawls 1979: 399 ff.; 1977). Für Foucault gibt es keine natürliche Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Widerstand, sondern eine funktionale. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Widerstand ist eine kurze Rekapitulation der Ausführungen Foucaults hierzu nützlich.⁹

Da die Gesellschaft für Foucault ein Plateau aus Kräfteverhältnissen ist, „kann man über Macht nur so reden, dass sie ein Verhältnis zwischen zwei Polen eines Verhältnisses ist, also aus Kraft und Gegen-Kraft, einer Macht und einem Widerstand besteht“ (Saar 2007: 209). Das bedeutet, dass Widerstand für Foucault immer innerhalb der Macht zu denken ist. Nicht in ihr eingeschlossen, aber als ihr Gegenüber, welches sich zwangsläufig auf die Macht beziehen muss. Deshalb schreibt er, Widerstand sei koexistent zur Macht, denn „[w]o es Macht gibt, gibt es Widerstand“ (Foucault 1983: 96), und die Machtverhältnisse „können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren“ (ebd.). Macht ohne Widerstand zu denken, wäre also absurd. Widerstand bedeutet für Foucault deshalb immer spezifischer Widerstand gegen eine Form der Macht – der Gefangenen gegen das Gefängnis, der Wahnsinnigen gegen das Asyl, der Arbeiterinnen gegen den Fabrikbesitzer et cetera. So schreibt Foucault (1994: 42) in Bezug auf das Gefängnis, der Widerstand gegen die dort ausgeübte Macht richte sich „gegen die Kälte, gegen das Ersticken, gegen die Überfüllung, gegen die alten abgenutzten Mauern, gegen den Hunger, gegen die Schläge“. Gegen die Machtbeziehungen gibt es also mal offenen, mal verborgenen Widerstand. Deshalb bestimmt Foucault das ‚Werkzeug‘ Gerechtigkeit auch doppelt. Als Mittel der Macht oder als Mittel des Widerstands dagegen.

Diese Form des Widerstands gegen Ungerechtigkeit ließe sich problemlos als konkrete, praktische Form von Gerechtigkeit auffassen. Gerechtigkeit ist in diesem Sinne eine bestimmte Form des Widerstandes oder eine bestimmte Form der Macht innerhalb eines konkreten Verhältnisses. Innerhalb einer Auseinandersetzung ließe sich konkrete, praktische Gerechtigkeit etwa als Mittel des Widerstandes gegen die Macht verstehen. Sie ließe sich aber auch als Mittel der Macht auffassen. Im Verhältnis etwa eines Polizisten und eines vermeintlichen Straftäters ließe sich Gerechtigkeit sowohl als Mittel des Polizisten (‚im Namen der Gerechtigkeit‘) als auch als Mittel des Widerstands gegen die Polizei verstehen (‚wir wollen Gerechtigkeit‘). Eine solche konkrete Definition von Gerechtigkeit findet sich also in unzähligen Kontexten und verschiedenen Formen.

Eine abstrakte, metatheoretische Definition von Gerechtigkeit als Synonym zu Widerstand lässt sich wiederum auf der Grundlage der Ausführungen Foucaults nicht ohne Weiteres halten. Als Beispiel können wir die eher wenig diskutierten weitergehenden Vorschläge der Rawls’schen Gerechtigkeitstheorie anführen. Dazu zählt beispielsweise die Frage nach einem gerechten, also einem den Rawls’schen Prinzipien entsprechenden Wirtschaftssystem (vgl. Rawls 2006: 211 f.; dazu auch Holt 2011). Rawls fordert hier, unter Berücksichtigung verschiedener möglicher Wirtschaftsformen, eine ‚Demokratie mit Eigentumsbesitz‘, die die starke Umverteilung von Reichtum und die Vergesellschaftung

9 Zur Frage des Widerstands bei Foucault vergleiche Hechler/Philipps (2008) als auch Foucaults eigene Position, die über sein Wirken immer ambivalent bleibt (vgl. beispielsweise Foucault 2003b; 2005c).

von Produktionsmitteln anstrebt. Diese Staatsform, so Rawls, sei diejenige, die den Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness am ehesten entspreche. Gesellschaften, die Rawls' Konzept der Demokratie mit Eigentumsbesitz nicht entsprechen, wären demnach mehr oder weniger ungerecht – je nachdem, wie sehr sie von dieser Vorstellung abweichen. Die Einsicht, dass eine bestimmte Gesellschaftsordnung ungerecht ist, wäre demnach eine wichtige Grundlage für Widerstand. Man muss nicht lange nachdenken, um zahlreiche Vorstellungen zu finden, die ähnlich sind, sozialistische und kommunistische etwa. Sie teilen zwar nicht Rawls' Konzept einer Demokratie mit Eigentumsbesitz, Privateigentum wäre für sie eher ein Problem als eine Lösung, aber auch sie gründen ihren Widerstand auf der Vorstellung, die bestehende Gesellschaft sei ungerecht. Widerstand findet seine Begründung demnach auf einer gesellschaftstheoretischen Metaebene. Es war nun allerdings Foucaults Verdienst, darauf hinzuweisen, dass Widerstand nicht unter Rückgriff auf ein allgemeines Gerechtigkeitsprinzip gedacht werden sollte, sondern im Gegenteil immer nur innerhalb der spezifischen Machtbeziehungen, gegen die er sich richtet. Gegen die Vorstellung des ökonomischen Universalismus äußert Foucault (2005d: 244), man werfe beispielsweise dem „Ärztstand nicht in erster Linie vor, aus dem Arztberuf ein Geschäft zu machen, sondern eine nicht kontrollierte Macht [...] über Leben und Tod der Menschen auszuüben“. Der Widerstand gegen die von Foucault angeführte Macht über Leben und Tod lässt sich nicht auf ein abstraktes Gerechtigkeitsprinzip zurückführen. Der Widerstand besteht lokal, innerhalb des Machtverhältnisses der Medizin. Ebenso wäre die Frage der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nach Foucault nur innerhalb dieses Verhältnisses zu klären.¹⁰

Rawls' Intention, mit seinem Gedankenexperiment zu verhindern, dass die bestehende Ungerechtigkeit die Formulierung der Prinzipien beeinflusst, ist allerdings der Schlüssel zu einer funktionierenden abstrakten Definition von Gerechtigkeit. Obwohl ich dieser Einsicht uneingeschränkt zustimme, muss sie vor dem Hintergrund der hier dargelegten Kritik zugespitzt werden. Es sind nicht nur die Intentionen und das Wissen der Einzelnen, die bei der Entscheidung für Gerechtigkeitsprinzipien ausgeschlossen werden müssen. Der Common Sense und das Wissen, das wir im Moment des Gedankenexperiments für unumstritten halten, können ebenso inhärent ungerecht sein, wie die Intention, reicher oder mächtiger zu sein als alle anderen. Im Grunde kann eine endgültige Entscheidung über Gerechtigkeitsprinzipien nie stattfinden, weil sie ständig Gefahr liefe, Ungerechtigkeiten für gerecht zu erklären, ohne es zu wollen. Daher besteht, folgt man meiner Kritik, die einzig sinnvolle Form einer abstrakten, metatheoretischen Vorstellung von Gerechtigkeit in einer generellen Vorsicht und einem Verhaltensein gegenüber abstrakten Vorstellungen von Gerechtigkeit. Es geht darum, der unbestreitbaren Kraft, die dem Begriff der Gerechtigkeit innewohnt, mit Vorsicht zu begegnen, ständig zu fragen, welche Ungerechtigkeiten er vielleicht verdeckt oder reproduziert. Die Geschichte ist voll von Beispielen, in denen abstrakte Vorstellungen von Gerechtigkeit sich im Blick zurück als begrenzt oder falsch herausgestellt haben – Sklaverei, Rassismus, Sexismus, Heteronormativität. Statt also eine positive Bestimmung vorzunehmen und Gerechtigkeit als Prinzip oder als Positivität zu definieren, schlage ich vor, Gerechtigkeit als abstrakte, ethische Haltung aufzufassen, die dazu anregt, Gegebenes infrage zu stellen.

10 Diese Bedeutung des lokalen Moments der Gerechtigkeit findet sich im Übrigen auch durch soziologische Studien bestätigt, die argumentieren, dass die Bezugspunkte der jeweiligen Gerechtigkeit zeitlich, sachlich und sozial begrenzt sind (vgl. Schmidt 2000: 76).

Die zwei zentralen Einsichten der vorliegenden Arbeit, die aus der unüblichen Begegnung von John Rawls und Michel Foucault resultieren, sind Folgende: Eine poststrukturalistische Theorie der Gerechtigkeit ließe sich entweder als die Analyse von konkreten Widerstands- und Machtverhältnissen verstehen. Sie würde sich hier an klassisch Foucault'sche Fragestellungen anschließen und ihren Schwerpunkt auf die Idee der Gerechtigkeit legen. Eine poststrukturalistische Theorie der Gerechtigkeit ließe sich aber *auch* als Untersuchung verstehen, die nicht nach der richtigen oder plausibelsten Definition von Gerechtigkeit sucht, sondern bestehende Vorstellungen von Gerechtigkeit auf ihre inhärenten Probleme und Unstimmigkeiten befragt. Gerechtigkeitstheorie so verstanden wäre nicht die Theorie, sondern die Kritik von Gerechtigkeit. Und zwar nicht im Namen der Ungerechtigkeit, sondern als geheimer Verbündeter dessen, was sie kritisiert.

Literatur

- Benhabib, Seyla, 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt (Main).
- Budde, Kerstin, 2007: Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian? In: *European Journal of Political Theory* 6, 339–358.
- Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2007: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt (Main).
- Chomsky, Noam / Foucault, Michel, 2008: Absolute(ly) Macht und Gerechtigkeit, Freiburg.
- Clark, Gordon L., 1986: Making Moral Landscapes. John Rawls' Original Position. In: *Political Geography Quarterly* 5, 147–162.
- Connolly, Bill, 1985: Taylor, Foucault, and Otherness. In: *Political Theory* 13, 365–376.
- Deleuze, Gilles, 1992: Foucault, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1973: Archäologie des Wissens, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1983: Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1994: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 2003a: 192. Gespräch mit Michel Foucault. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*, Frankfurt (Main), 186–213.
- Foucault, Michel, 2003b: Die Politische Funktion des Intellektuellen. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*, Frankfurt (Main), 145–152.
- Foucault, Michel, 2005a: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979*, Frankfurt (Main), 875–902.
- Foucault, Michel, 2005b: Foucault. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979*, Frankfurt (Main), 776–782.
- Foucault, Michel, 2005c: Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979*, Frankfurt (Main), 909–924.
- Foucault, Michel, 2005d: Subjekt und Macht. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), *Analytik der Macht*, Frankfurt (Main), 240–264.
- Geuss, Raymond, 2011: Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift, Hamburg.
- Gutmann, Amy, 1993: Die kommunitaristische Kritik des Liberalismus. In: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main), 69–84.
- Habermas, Jürgen, 1997: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Wilfried Hinch (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt (Main), 169–195.
- Hare, Richard M., 1973: Rawls' Theory of Justice. In: *The Philosophical Quarterly* 23, 144–155.

- Hechler, Daniel / Philipps, Axel, (Hg.) 2008: *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld.
- Holt, Justin P., 2011: *The Choice of Economic Systems in the Rawlsian Original Position*. In: *Critique* 39, 393–405.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundrisse einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Kley, Roland, 1989: *Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan*, Bern.
- Levin, Margarita, 1978: *The Problem of Knowledge in the Original Position*. In: *Auslegung* 5, 147–161.
- Levin, Michael E. / Levin, Margarita, 1979: *The Modal Confusion in Rawls' Original Position*. In: *Analysis* 39, 82–87.
- MacIntyre, Alasdair, 2002: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2000: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. In: *Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series, Institut für Höhere Studien (IHS) 72*, Wien.
- Rawls, John, 1958: *Justice as Fairness*. In: *The Philosophical Review* 67, 164–194.
- Rawls, John, 1977: *Die Rechtfertigung bürgerlichen Ungehorsams*. In: Ottfried Höffe (Hg.), *Gerechtigkeit als Fairness*, Freiburg, 165–191.
- Rawls, John, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1992: *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*. In: Wilfried Hinsch (Hg.), *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt (Main), 80–158.
- Rawls, John, 1997: *Erwiderung auf Habermas*. In: Wilfried Hinsch (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt (Main), 196–262.
- Rawls, John, 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2002: *Das Recht der Völker*. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“, Berlin.
- Rawls, John, 2004: *Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2006: *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt (Main).
- Saar, Martin, 2007: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt (Main).
- Saar, Martin, 2008: *Genealogische Kritik*. In: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Frankfurt (Main), 247–266.
- Sandel, Michael, 1993: *Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst*. In: Axel Honneth, (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main), 18–36.
- Sandel, Michael, 2003: *Liberalism and the Limits of Justice*. In: Derek Matravers / Jonathan E. Pike (Hg.), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, London / New York, 140–160.
- Schmidt, Volker H., 2000: *Bedingte Gerechtigkeit. Soziologische Analysen und philosophische Theorien*, Frankfurt (Main).
- Taylor, Charles, 1984: *Foucault on Freedom and Truth*. In: *Political Theory* 12, 152–183.
- Taylor, Charles, 1985: *Connolly, Foucault and Truth*. In: *Political Theory* 13, 377–385.
- Walzer, Michael, 1986: *The Politics of Michel Foucault*. In: David Hoy (Hg.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, 51–68.

Libérale Neutralität

Christine Bratu*

Schlüsselwörter: Neutralität, Liberalismus, Freiheit, Chancengleichheit

Abstract: Liberale Staaten müssen neutral sein – so viel ist klar. Doch nach wie vor wird darüber gestritten, was einen neutralen Staat überhaupt ausmacht. Die meisten AutorInnen, die sich mit dieser Frage auseinandersetzen, gehen dabei in zwei Schritten vor: Zuerst diskutieren sie Beispiele, mit deren Hilfe sie unsere Intuitionen zu Neutralität im Allgemeinen herausarbeiten. Daraufhin behaupten sie, dass ein liberaler Staat diesem allgemeinen Konzept von Neutralität gerecht werden muss. Ich möchte dagegen für einen Perspektivenwechsel plädieren. Anstatt ein allgemeines Konzept von Neutralität auf den liberalen Staat anzuwenden, sollten wir Neutralität als derivative Eigenschaft verstehen. Das heißt, liberale Staaten sind nur deswegen zu Neutralität verpflichtet, weil diese aus anderen für den liberalen Staat kennzeichnenden Eigenschaften resultiert.

Abstract: A liberal state has to be neutral – so far, everybody agrees. Nonetheless, the debate is still going on about what exactly it means for any state to be neutral. Most authors favor a two-step approach: Firstly, they discuss examples of neutrality, thereby articulating our conceptual intuitions about neutrality in general. Secondly, they claim that the liberal state has to be neutral according to their previous definition of neutrality. However, instead of applying some general concept of neutrality to the liberal state, we should determine what liberal neutrality consists in by analyzing the normative core of liberalism. This change of perspective will show the following: as the liberal state is unconditionally committed to its citizens' liberty, it is also unconditionally committed to neutrality of justification. And as the liberal state is only conditionally committed to its citizens' equality of opportunity, it is only conditionally committed to neutrality of effect.

Libérale Staaten müssen neutral sein.¹ Zwar wird sowohl in der politischen Praxis als auch im philosophischen Diskurs nach wie vor darüber gestritten, ob Staaten überhaupt liberal sein sollten – aber dass ein Staat, sofern er liberal ist, neutral sein muss, wird weder lebensweltlich noch philosophisch, weder von Liberalen noch von deren GegenspielerInnen bezweifelt.

* Dr. Christine Bratu, Ludwig-Maximilians-Universität München
Kontakt: christine.bratu@lrz.uni-muenchen.de

1 Ich danke den Damen und Herren, die mit mir auf dem XII. Deutschen Kongress für Philosophie über eine erste Version dieses Aufsatzes diskutiert haben, sowie den beiden anonymen GutachterInnen der ZPTh für wertvolle Anregungen.

Dass diese *Neutralitätsanforderung* gegenüber liberalen Staaten besteht, ist allerdings einer der wenigen Punkte, zu denen in der Debatte um liberale Neutralität Einigkeit herrscht. So streiten sich die BürgerInnen liberaler Staaten darüber, ob etwa aus der Neutralitätsanforderung folgt, dass ihnen das Tragen bestimmter traditioneller Schleier nicht verboten werden darf, dass von MigrantInnen keine Integrationsleistungen gefordert werden können oder dass der Staat nicht dazu berechtigt ist, den EmpfängerInnen von sozialen Ausgleichszahlungen einen gesunden Lebenswandel vorzuschreiben (vgl. Zellentin 2009: 160; Husak/de Marneffe 2005; Appiah/Gutmann 1996). Politische PhilosophInnen versuchen dagegen, die theoretischen Grundlagen dieser alltäglichen Auseinandersetzungen zu klären, und diskutieren darüber, welche Instanz liberalen staatlichen Handelns genau neutral sein sollte, worin Neutralität eigentlich besteht und wem gegenüber sie überhaupt geübt werden muss.

Doch worin besteht die Neutralität eines liberalen Staates? Der AnhängerIn des Liberalismus sollte an der Klärung dieser Frage nicht nur gelegen sein, um eine theoretische Leerstelle zu füllen, sondern auch weil aus dieser Einwände gegen den Liberalismus und gegen dessen Vorstellung von einem legitimen Staat erwachsen können, wenn ein Neutralitätsverständnis zugrunde gelegt wird, das liberale Staaten nicht erfüllen können.² Daher möchte ich im Folgenden diskutieren, wie man die Neutralitätsanforderung an liberale Staaten verstehen sollte, also inwiefern ein liberaler Staat neutral sein muss. Dabei wird sich zeigen, dass Neutralität für den Liberalismus eine derivative Eigenschaft ist. Das heißt, liberale Staaten sind nur deswegen zu Neutralität verpflichtet, weil diese aus anderen für den liberalen Staat kennzeichnenden Eigenschaften resultiert, und zwar in der folgenden Art und Weise: Der liberale Staat muss sich in all seinen Handlungen gegenüber allen umstrittenen normativen Fragen in Rechtfertigungsneutralität üben, in Effektnutralität hinsichtlich des gelungenen Lebens dagegen nur unter bestimmten Umständen.

Um zu diesem Ergebnis zu kommen, werde ich zuerst (in 1. und 2.) die Struktur der bisherigen Debatte wiedergeben und zeigen, dass diese für den Liberalismus zu einem unbefriedigenden Ergebnis kommt. Daher plädiere ich für einen Perspektivenwechsel. Dessen erster Schritt besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem Respekt vor individueller Freiheit und Rechtfertigungsneutralität (3.) beziehungsweise den Zusammenhang von Chancengleichheit und Effektnutralität (4.) deutlich zu machen. Im Anschluss daran werde ich darlegen, in welcher Weise der liberale Staat zum Respekt vor individueller Freiheit verpflichtet und inwiefern er auf die Wahrung von Chancengleichheit festgelegt ist (5.). Daraus lässt sich schließlich ableiten, in welcher Form er neutral sein muss (6.).

2 Im Rahmen dieses Artikels verstehe ich unter ‚Liberalismus‘ einen Ansatz der politischen Philosophie, der eine bestimmte Antwort auf die Frage liefert, was einen legitimen Staat ausmacht. Inhaltlich lehnt sich dieser Ansatz an die Ausführungen von John Rawls (2003) und seinen NachfolgerInnen an und kann als Rechtfertigungsliberalismus bezeichnet werden. Denn die Freiheit der BürgerInnen soll dadurch gesichert werden, dass der Staat seine Handlungen vor ihnen rechtfertigen können muss. Diese Festlegung erscheint mir sinnvoll, da Rawls’ Ansatz zwar nicht unangefochten, aber dennoch für die politische Philosophie der Gegenwart nach wie vor von großer Bedeutung ist.

1. Staatliche Neutralität – Konzept und Konzeptionen

Thema dieses Aufsatzes ist *liberale* Neutralität, das heißt die Neutralität, in der sich der *liberale* Staat üben sollte. Doch zuerst möchte ich eine allgemeinere Frage aufwerfen, nämlich: *Was sollte man grundsätzlich unter der Neutralität eines Staates verstehen – ganz unabhängig von dessen politikphilosophischer Ausrichtung?* Diese Frage wurde in den letzten Jahrzehnten ausgiebig diskutiert. Dabei vertreten unterschiedliche AutorInnen unterschiedliche Konzeptionen, denen folgendes gemeinsames Konzept zugrunde liegt: Die Handlung x des Staates A gilt als neutral gegenüber den Streitparteien B und C mit Blick auf deren Streitpunkt S, wenn x B und C in puncto S gleich behandelt (vgl. Gaus 2009: 82; Waldron 1989: 63). Ein Staat ist wiederum neutral, wenn er in einem noch zu klärenden Maße neutral handelt. Die verschiedenen Konzeptionen staatlicher Neutralität unterscheiden sich nun darin, wie sie folgende Fragen beantworten, die das allgemeine Konzept offenlässt (vgl. Arneson 2003: 192):

- (1) Auf *wen* bezieht sich die Variable A? Das heißt, wer genau sollte neutral sein, damit man insgesamt von einem neutralen Staat sprechen kann?
- (2) Wie viele und welche Handlungen eines Staates müssen neutral sein, damit dieser insgesamt als neutral gelten kann? Unter den BürgerInnen eines Staates gibt es viele Streitpunkte: Es wird darüber gestritten, was das gute Leben ausmacht oder welcher Gott der richtige ist, ebenso wie darüber, welche Außenhandelspolitik verfolgt und wie Sozialhilfe gestaltet werden sollte. Muss der Staat seine BürgerInnen in all diesen Streitfragen gleich behandeln oder kann er als neutral gelten, wenn er dies *nur in bestimmten* strittigen Punkten tut?
- (3) Schließlich legt das angeführte Schema zwar fest, dass eine neutrale Handlung die betroffenen Parteien mit Blick auf ihren Streitpunkt *gleich* behandelt – aber welche Form der Gleichbehandlung ist gemeint?

Frage (1) dreht sich darum, welche *Ebene* staatlichen Handelns neutral sein muss, damit der Staat insgesamt als neutral gelten kann. Für manche AutorInnen ist ein Staat bereits dann neutral, wenn seine Verfassung die Streitparteien mit Blick auf ihren Streitpunkt gleich behandelt (vgl. de Marneffe 1990: 260). Andere fordern dagegen von einem neutralen Staat, dass jedes seiner Gesetze und jeder seiner administrativen Akte neutral zu sein hat (vgl. Arneson 2003: 2009). Frage (2) betrifft dagegen den *thematischen Umfang* staatlicher Neutralität. Die meisten AutorInnen behaupten, dass ein neutraler Staat seine BürgerInnen mit Blick auf ihre Theorien des Guten gleich behandeln muss, wobei noch zu klären ist, was man unter einer ‚Theorie des Guten‘ verstehen sollte. Aber man könnte auch der Ansicht sein, dass ein Staat nur dann als neutral gelten kann, wenn er seine BürgerInnen hinsichtlich aller strittigen normativen Fragen gleich behandelt. Frage (3) bezieht sich schließlich auf die Art der *Gleichbehandlung* der BürgerInnen durch den Staat, die dessen Neutralität impliziert. Auf diese Frage gibt es zwei klassische Antworten: Für die VertreterInnen von *Rechtfertigungsneutralität* ist es Kennzeichen eines neutralen Staates, dass er keine Handlung (also etwa das Festschreiben einer Verfassungsänderung oder das Erlassen eines Gesetzes) unternimmt, die nur mit Verweis auf eine unter den BürgerInnen umstrittene Theorie des Guten gerechtfertigt werden kann (vgl. Raz 1988: 114 f.; Waldron 1989: 66; Larmore 1992: 44; Wall/Klosko 2003: 8; Arneson 2003: 193; Zellentin 2009: 162). Denn nur wenn der Staat keine Handlung vollzieht, die ausschließlich durch eine strittige Vorstellung vom Guten zu begründen ist, vermeidet er es, sich

durch sein Handeln implizit auf die Seite einer der Streitparteien zu stellen. Der Staat behandelt seine BürgerInnen also gleich und damit neutral, wenn er sich nicht die Theorie des Guten nur einiger BürgerInnen zu eigen macht, sondern zur Frage nach dem Guten keine Stellung bezieht. Die AnhängerInnen der *Effektneutralität* behaupten dagegen, dass der Staat seine BürgerInnen hinsichtlich der relevanten Streitfragen gleich und also neutral behandelt, sofern keine seiner Handlungen die Streitparteien mit Blick auf die Umsetzung ihrer Theorie des Guten besser oder schlechter stellt. Nur wenn der Staat darauf achtet, dass keine seiner Handlungen es lediglich einer der Streitparteien einfacher oder schwieriger macht, ihre Auffassung vom Guten auszuleben, kann er als neutral bezeichnet werden.³ Da sich ein großer Teil der Debatte um Rechtfertigungs- und Effektneutralität dreht, werde ich mich im Folgenden auf diesen Aspekt konzentrieren und erst in Kapitel 4. und 5. auf die Frage der Ebene und des Umfangs staatlicher Neutralität zurückkommen.

Was mit Rechtfertigungs- und Effektneutralität genau gemeint ist, lässt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: Angenommen, die BürgerInnen eines Staates S sind mit Blick auf religiöse Fragen (die klassischerweise als Teil einer Theorie des Guten angesehen werden) unterschiedlicher Meinung. Die Mehrheit der BürgerInnen hängt der Religion A an, die übrigen BürgerInnen sind teils AnhängerInnen der Religion B, teils areligiös. Nun wird erwogen, ob in die Verfassung des Staates S ein Paragraph aufgenommen werden sollte, der festschreibt, dass der Staat S keine religiöse Gruppierung unterstützen darf, etwa indem er für sie Kirchensteuern erhebt. Ist das Festschreiben eines solchen Paragraphen neutral im Sinne von Rechtfertigungsneutralität? Dies hängt davon ab, welche Gründe für diese staatliche Handlung vorgebracht werden. Nehmen wir an, dass die BürgerInnen von S zwar in ihren religiösen Auffassungen unterschiedlicher Meinung, aber zudem alle davon überzeugt sind, dass Bürgerkrieg vermieden und Frieden erhalten werden sollte. In diesem Fall wäre die Einführung des Paragraphen rechtfertigungsneutral, wenn als Grund dafür angeführt würde, dass nur so ein religiöser Konflikt umgangen werden kann (etwa weil die Gesetzesänderung Neid auf Seiten derer, deren Bekenntnis nicht unterstützt wird, abbaut und so vorhandene Spannungen reduziert). Würde dagegen als Argument angeführt, dass religiöse Überzeugungen insgesamt falsch sind und der Staat nicht zur Ausprägung falscher Überzeugungen beitragen sollte, wäre die Einführung des Paragraphen nicht rechtfertigungsneutral. Denn mit dieser Argumentation würde sich der Staat den Standpunkt seiner areligiösen BürgerInnen zu eigen machen. Ist das Festschreiben dieses Paragraphen neutral im Sinne von Effektneutralität? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zuerst annehmen, dass es für die AnhängerInnen eines Bekenntnisses einfacher wird, ihre Religion auszuüben, je mehr soziale Sichtbarkeit diese erfährt, denn je präsenter eine religiöse Auffassung im öffentlichen Raum ist (etwa dadurch, dass ihre Mitglieder schöne Gotteshäuser in guter Lage bauen), desto weniger muss eine AnhängerIn des fraglichen Bekenntnisses fürchten, durch ihren Glauben an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden, und desto einfacher wird es ihr fallen, den Richtlinien ihres Glaubens zu entsprechen (vgl. Galeotti 2000; Zelletin 2009: 170). Zudem möchte ich annehmen, dass dieser Zusammenhang zwischen sozialer Sichtbarkeit und dem Fest-

3 Beide Konzeptionen von Neutralität implizieren, dass bereits eine Antwort auf (2) gegeben wurde, denn sowohl bei Rechtfertigungs- als auch bei Effektneutralität geht es nicht um Neutralität mit Blick auf alle Wertfragen, sondern nur hinsichtlich der in der Bürgerschaft vertretenen Theorien des Guten. Was man unter einer Theorie des Guten zu verstehen hat und ob diese Antwort auf (2) überzeugend ist, werde ich im Folgenden diskutieren. Dennoch möchte ich diese Festlegung vorerst übernehmen, da die meisten AutorInnen sie ihrer Formulierung von Rechtfertigungs- und Effektneutralität zugrunde legen.

halten an Glaubensgrundsätzen nicht nur für Religionen besteht, sondern ebenso für die Überzeugung, dass man keiner Religion anhängen sollte. Während es also AnhängerInnen der christlichen oder der islamischen Religion leichter fallen wird, ihrem Glauben treu zu bleiben, sofern ihre jeweiligen religiösen Symbole in der Gesellschaft präsent sind, werden areligiöse Menschen dadurch in ihrer areligiösen Überzeugung gestärkt, dass sie nicht mit Glaubenssymbolen konfrontiert werden sollten. Teilt man diese Annahmen, so ist das Festschreiben des neuen Paragraphen nicht effektneutral. Auf diese Weise wird es für areligiöse Menschen leichter, an ihrer Position festzuhalten und diese umzusetzen, da (wahrscheinlich) weniger Gotteshäuser gebaut werden.

Rechtfertigungs- und Effektneutralität kommen deswegen als Antworten auf (3) in Frage, weil beide mit zwei grundlegenden Intuitionen dazu korrespondieren, was ‚Neutralität‘ eigentlich bedeutet (vgl. Raz 1988: 120 f.; Jones 1989: 18 f.; Zellentin 2009: 170). Die erste möchte ich die *Schweiz-Intuition* nennen: Nach dieser ist das Kennzeichen einer neutralen AkteurIn, dass sie hinsichtlich des umstrittenen Punkts keine Stellung bezieht, sondern sich aus dem Streit weitestgehend *heraushält*, so wie sich die Schweiz aus den großen europäischen Kriegen der Neuzeit (mehr oder weniger) herausgehalten hat. Das heißt, eine neutrale AkteurIn äußert sich zu der umstrittenen Frage nicht und macht nicht deutlich, welche Position sie für richtig hält. Dass sich eine neutrale AkteurIn aus einem Streit heraushält, impliziert aber, dass sie sich keine der umstrittenen Positionen für die Rechtfertigung ihrer eigenen Handlungen zu eigen macht. Daher darf die Rechtfertigung ihres Handelns nicht auf einer Prämisse beruhen, die dem Standpunkt einer der Streitparteien entspricht. Insofern stützt die Schweiz-Intuition das Verständnis von Neutralität als Rechtfertigungsneutralität. Effektneutralität beruht dagegen auf der *Schiedsrichter-Intuition*. Nach dieser kann die Neutralität einer AkteurIn nicht darin bestehen, dass sie sich aus dem Streit heraushält, denn eine SchiedsrichterIn darf zu der Frage, ob der Ball nun im Abseits war oder nicht, nicht schweigen. Vielmehr ist eine SchiedsrichterIn genau dann neutral, wenn ihre Interpretation des Regelwerks keine Streitpartei in höherem Maße befördert oder benachteiligt als die andere.⁴

Doch obwohl Rechtfertigungs- und Effektneutralität gleichermaßen begriffliche Intuitionen auf den Punkt bringen, gerät Letztgenannte immer wieder in die Kritik: Zum einen ist nicht klar, von welchem Ausgangspunkt der Effekt einer staatlichen Handlung beurteilt werden soll. Gesetzt den Fall, die Verfassungsänderung wird deswegen erwogen, weil der Staat S über Jahrhunderte hinweg die Religion der Mehrheit A unterstützt hat. Kommt es zur Verfassungsänderung, so werden die AnhängerInnen der Religionen A und B (nicht aber, wie oben bereits dargestellt, die areligiösen Personen) *ab dem Zeitpunkt der Änderung* gleichermaßen, nämlich gar nicht mehr in ihrem Glauben unterstützt. Nimmt man aber den *bisherigen Status quo* als Ausgangspunkt der Beurteilung, so macht es die Verfassungsänderung für die AnhängerInnen von A schwieriger, an ihrem Glauben festzuhalten (da sie nun nicht mehr in gewohnter Weise gefördert werden), und erleichtert dies den AnhängerInnen von B (da sie mit weniger Kirchen von A rechnen müssen). Abhängig da-

4 Gelegentlich wird noch eine dritte Variante – Neutralität des Ziels – diskutiert. Nach dieser behandelt ein Staat seine BürgerInnen in der für Neutralität kennzeichnenden Weise gleich, wenn er mit seinen Handlungen keine Ziele verfolgt, die nicht allgemein gerechtfertigt sind (vgl. Arneson 2003: 193). Diese Konzeption werde ich nicht eigenständig diskutieren, da sie mit Rechtfertigungsneutralität zusammenfällt. Denn wenn das Ziel einer staatlichen Handlung allgemein gerechtfertigt ist, so kann der Staat zur Begründung seiner Handlung auf dieses verweisen und diese Rechtfertigung wird den Ansprüchen von Rechtfertigungsneutralität genügen (vgl. Meyer 2011: 124).

von, welchen Ausgangspunkt man anlegt, kann ein und dieselbe staatliche Handlung also entweder effektneutral sein oder nicht. Aber wir können nicht begründen, welcher der beiden Ausgangspunkte der richtige ist (vgl. Raz 1988: 121).

Zum anderen zeigt das Beispiel, dass es Fälle geben kann, in denen gleichmäßige Beförderung oder Behinderung nicht nur unwahrscheinlich, sondern unmöglich ist. Die skizzierten Theorien des Guten sind nämlich *komplementär*, sodass die Umsetzung der einen nur dadurch befördert werden kann, dass die Umsetzung der anderen behindert wird. Dies stellt dann ein Problem dar, wenn ein Ausgleich zwischen solchen komplementären Theorien des Guten stattfinden muss, etwa weil der Staat über eine gewisse Zeit hinweg die Position der einen Theorie des Guten gestärkt hat. Denn dieser Ausgleich kann nicht effektneutral durchgeführt werden – aber das Unterlassen des Ausgleichs wäre ebenso wenig effektneutral. Wegen dieser konzeptuellen und praktischen Schwierigkeiten scheint Arnesons Beurteilung von Effektneutralität durchaus angemessen: „[I]t is immediately clear that nobody who wants to defend neutrality [...] would really want to defend neutrality of effect“ (Arneson 2003:193).

2. Struktur und Grenzen der bisherigen Debatte

Bisher haben sich meine Ausführungen um die Frage gedreht, was man *grundsätzlich* unter einem neutralen Staat verstehen sollte. Was *genuin liberale* Neutralität ausmacht, auf welche Art und Weise ein *liberaler* Staat neutral sein sollte, habe ich dagegen noch nicht behandelt. Doch mein Vorgehen soll nicht etwa die Spannung steigern, sondern zeichnet die übliche Vorgehensweise nach. Denn wenn sie die Neutralität des Liberalismus diskutieren, verwenden viele AutorInnen folgenden Dreischritt: Den Anfang macht die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat. Es wird also behauptet, dass liberale Staaten darauf festgelegt sind, neutral zu sein. Das eigentliche Kernstück bildet dann die Diskussion der Frage, was man grundsätzlich unter einem neutralen Staat zu verstehen hat. In einem letzten Schritt wird schließlich die Annahme des ersten Teils im Lichte der Ergebnisse des zweiten gedeutet. Das heißt, nachdem eine allgemeine Konzeption von staatlicher Neutralität entwickelt wurde, wird die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat im Sinne dieser Konzeption interpretiert. So beginnt beispielsweise Larmore (1992: 42) seine Überlegungen zu „Liberalism and the Neutrality of the State“ mit der Feststellung „the distinctive liberal notion is that of the neutrality of the state“, um dann darzulegen „just what such neutrality means“ (ebd.: 43). Sein Ergebnis ist, dass staatliche Neutralität zu verstehen ist als Rechtfertigungsneutralität mit Blick auf die Theorien des Guten der BürgerInnen auf allen Ebenen staatlichen Handelns. Das heißt, bei jeder Intervention des Staates in das Leben der BürgerInnen muss dieser darauf achten, sein Handeln nicht durch den Verweis auf eine Theorie des Guten zu rechtfertigen. Diese allgemeine Auffassung von staatlicher Neutralität bezieht Larmore dann auf liberale Staaten zurück und stellt zusammenfassend fest: „The liberal state can intervene in an area of social life only if the state has a neutrally justifiable goal that requires that intervention [...]“ (ebd.: 46).

In diesem Dreischritt ist der zweite Teil entscheidend. Doch nur wenige AutorInnen machen explizit, auf welche Art und Weise sie dort argumentieren. Kapitelüberschriften wie etwa „What is Neutrality?“ (ebd.: 42) oder „What does it mean for the state to be neutral?“ (Zellentin 2009: 162) legen aber nahe, dass es sich bei der Argumentation um eine *Begriffsexplikation* handelt. Und tatsächlich führen die AutorInnen Beispiele und Gegen-

beispiele an, die den LeserInnen dabei helfen sollen, ihre Intuitionen zum Begriff ‚staatliche Neutralität‘ beziehungsweise ‚neutraler Staat‘ zu artikulieren. Als angemessen wird schließlich diejenige Konzeption angesehen, die mit den begrifflichen Intuitionen der LeserInnen in einem Überlegungsgleichgewicht steht, die also möglichst vielen ihrer grundlegenden Intuitionen gerecht wird beziehungsweise dort, wo ihr das nicht gelingt, zu interessanten neuen Einsichten führt. Auf diese Art und Weise argumentiert etwa Raz (1988: 116) dafür, staatliche Neutralität im Sinne von Effektneutralität zu verstehen: Zuerst führt er das Beispiel eines Staates an, den wir intuitiv nicht als neutral bezeichnen würden. Daraufhin macht er deutlich, dass wir an dieser Einschätzung aber nicht festhalten können, wenn wir uns an der Konzeption von staatlicher Neutralität als Rechtfertigungsneutralität orientieren. Diese kontraintuitive Bewertung spricht nach Raz dafür, Rechtfertigungsneutralität als angemessene Konzeption von staatlicher Neutralität fallen zu lassen.

Doch dieses Vorgehen ist für den Liberalismus problematisch. Denn oben habe ich gezeigt, dass wir von einem neutralen Staat intuitiv auch Effektneutralität erwarten. Aber ich habe ebenfalls dargelegt, dass es einem Staat kaum möglich sein wird, dieser Intuition zu entsprechen, insbesondere dann nicht, wenn seine BürgerInnen komplementären Theorien des Guten anhängen. Wenn man aber zum einen die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus voraussetzt und dieser dasjenige Verständnis von Neutralität zugrunde legt, das unseren Intuitionen zum Begriff ‚staatliche Neutralität‘ gerecht wird, und wenn zum anderen das intuitiv angemessene Verständnis von staatlicher Neutralität Effektneutralität zumindest als eine Komponente beinhaltet, und wenn schließlich Effektneutralität nicht praktisch umsetzbar ist: So fordert man von einem liberalen Staat etwas, das dieser nicht umsetzen kann, sodass er an der Neutralitätsanforderung scheitern muss (vgl. Raz: 1988: 117).

Um den Liberalismus vor diesem Scheitern zu bewahren, könnte man unsere begriffliche Auffassung von staatlicher Neutralität an Praktikabilitätsabwägungen ausrichten. Das heißt, wenn wir zu klären versuchen, was wir intuitiv unter einem neutralen Staat verstehen, könnten wir darauf achten, ob die resultierende Auffassung praktisch umsetzbar ist, und unsere Auffassung modifizieren, sofern dies nicht der Fall ist. Diesen Weg scheint Quong (2012: 18) einzuschlagen: Dieser versteht staatliche Neutralität als Rechtfertigungsneutralität, weil jede andere Auffassung „unrealistic and undesirable“ sei (vgl. ebenso Larmore 1992: 44). Doch weil Quong nicht ausführt, was genau an Effektneutralität nicht wünschenswert ist, scheint es allein die Tatsache zu sein, dass Effektneutralität nicht realistisch umsetzbar ist, die gegen diese spricht.

Aber diese Argumentation ist nicht stichhaltig. Denn wenn man für eine bestimmte Auffassung von staatlicher Neutralität im Stile einer Begriffsexplikation argumentiert, so kann man für oder gegen diese Auffassung nur anführen, dass sie unsere begrifflichen Intuitionen angemessen zum Ausdruck bringt oder nicht. Dass die begrifflich intuitive Konzeption von staatlicher Neutralität nicht praktikabel ist, spricht vielleicht dafür, nicht auf einen neutralen Staat zu hoffen oder diesen gar zu fordern – aber nicht dafür, staatliche Neutralität in einem anderen Sinne zu verstehen.

Die übliche Vorgehensweise stellt den Liberalismus also vor ein Problem. Daher möchte ich mich für einen Perspektivenwechsel aussprechen: Anstatt vom liberalen Staat zu fordern, er solle einem Neutralitätsbegriff entsprechen, der durch die Systematisierung von Intuitionen zum allgemeinen Begriff ‚Neutralität‘ gewonnen wurde, *sollte man den Inhalt der Neutralitätsanforderung an den Liberalismus in Auseinandersetzung mit dem Liberalismus selbst entwickeln*. Dass dieser Perspektivenwechsel fruchtbar ist,

möchte ich im Folgenden vorführen. Hierfür werde ich zuerst darlegen, welche Erwägungen grundsätzlich für Rechtfertigungsneutralität sprechen und welche für Effektivneutralität. Bisher habe ich nämlich nur die Frage diskutiert, was man sich unter staatlicher Neutralität vorzustellen hat – nicht aber, warum ein Staat überhaupt neutral sein sollte. Es wird sich zeigen, dass der Staat auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist, sofern er die Freiheit seiner BürgerInnen achten will. Ein Bekenntnis zur Chancengleichheit der BürgerInnen resultiert für den Staat dagegen in der Pflicht zur Effektivneutralität. In einem zweiten Schritt werde ich diskutieren, inwiefern ein liberaler Staat die Freiheit seiner BürgerInnen respektieren beziehungsweise für deren Chancengleichheit sorgen muss. Hierbei wird sich herausstellen, dass der Liberalismus der Chancengleichheit zwar eine wichtige Stellung einräumt, diese aber der Achtung vor individueller Freiheit nachgeordnet ist. Daher ist ein liberaler Staat immer auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt, auf Effektivneutralität dagegen nur in einem unproblematischen Sinne. Zudem wird dieses Vorgehen klären, auf welcher Ebene und in welchem Umfang ein liberaler Staat neutral sein muss.

3. Das Prinzip der Freiheit und Rechtfertigungsneutralität

Soeben habe ich behauptet, dass der Staat auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist, wenn er die Freiheit seiner BürgerInnen achten möchte. Um für diese These zu argumentieren, muss ich zuerst klären, worin Freiheit besteht und wie der Staat die Freiheit seiner BürgerInnen achten kann. Die klassische Auffassung zu Letzterem, die ich als *Prinzip der Freiheit* bezeichnen möchte, ist folgende: *Der Staat sollte nur solche Handlungen vollziehen, die vor all seinen BürgerInnen gerechtfertigt sind* (vgl. Locke 2006; Rawls 2003).

Dabei ist eine Handlung *x* vor einer beliebigen Bürgerin Anna genau dann gerechtfertigt, wenn erstens mindestens eine Tatsache *T* konklusiv für *x* spricht, zweitens Anna um *T* weiß und drittens Anna vernünftigerweise darauf festgelegt ist, *T* als konklusiven Grund für *x* anzusehen. Den Maßstab, der bestimmt, ob Anna vernünftigerweise darauf festgelegt ist, *T* als konklusiven Grund für *x* anzusehen, bilden dabei die weiteren Gründe, über die Anna rationaliter verfügt. Wenn also aus dem Gesamt von Annas guten Gründen folgt, dass *T* konklusiv für *x* spricht, sollte Anna *T* als konklusiven Grund für *x* akzeptieren. Diese Auffassung von Rechtfertigung lässt einerseits zu, dass den BürgerInnen eines Staates nicht immer unmittelbar bewusst ist, was vor ihnen gerechtfertigt ist. Denn es kann vorkommen, dass eine beliebige Bürgerin Anna nicht überblickt, worauf sie rationaliter festgelegt ist, etwa weil sie relevante Fakten vergessen hat oder einen Zusammenhang nicht erkennt. Insofern muss es sich nicht notwendigerweise in der expliziten Zustimmung der BürgerInnen zu einer Handlung manifestieren, wenn diese vor ihnen gerechtfertigt ist. Das Prinzip der Freiheit fordert also eine *hypothetische* Rechtfertigung (vgl. Nida-Rümelin 1999). Andererseits lässt sich nach dieser Auffassung nur ausgehend vom einzelnen Individuum ermitteln, worauf dieses rationaliter festgelegt ist. Denn es sind die Gründe, über die Anna bereits rationaliter verfügt, die festlegen, welche weiteren Gründe Anna akzeptieren sollte. Dass eine beliebige Person Berta rationaliter darauf festgelegt ist, die Tatsache *T* als konklusiven Grund für eine staatliche Handlung *x* anzusehen, impliziert also nicht notwendigerweise, dass *T* auch vor Anna für *x* spricht. Dies ist nur dann der Fall, wenn Anna die Gründe, in deren Licht *T* für Berta konklusiv für *x*

spricht, begründetermaßen teilt. Insofern ist die Auffassung von Rechtfertigung, die dem Prinzip der Freiheit zugrunde liegt, *nichtmonologisch*.⁵

Damit das Prinzip der Freiheit als eines angesehen werden kann, das die individuelle Freiheit schützt, muss man folgendes Verständnis von deskriptiver Handlungsfreiheit voraussetzen: Eine beliebige Person Anna ist genau dann frei zu einer Handlung *x*, wenn erstens Anna nicht von anderen Personen an *x* gehindert wird und zweitens *x* eine Handlung ist, die Anna ausführen kann, wenn sie nicht durch andere Personen an *x* gehindert wird. Diese Auffassung artikuliert ein negatives Verständnis von Freiheit, da diese in der Abwesenheit äußerer, durch andere Personen verursachter Hindernisse besteht (vgl. Berlin 1996; Wendt 2009: 63).

Bekanntermaßen ist der negative Freiheitsbegriff nicht unumstritten und dessen strittiger Status droht sich auf das Prinzip der Freiheit zu übertragen. So fordern die AnhängerInnen einer positiven Auffassung von Freiheit die Ergänzung der obigen Definition um folgende dritte Bedingung: *x* ist eine Handlung, zu der Anna guten Grund hat.⁶ Für diese Forderung spricht, dass sie den Wert von Freiheit garantiert. Gemäß dem negativen Freiheitsbegriff muss man Anna nämlich etwa als unfrei dazu bezeichnen sich hinzusetzen, wenn ihr dies dadurch unmöglich gemacht wird, dass sich eine andere beliebige Person Berta bereits auf den einzigen vorhandenen Stuhl im Raum gesetzt hat. Doch intuitiv würden wir diese Einschränkung von Annas Freiheit nicht als großen Verlust für Anna betrachten. Das Beispiel zeigt also, dass es, wenn man von einem negativen Freiheitsbegriff ausgeht, nicht im Falle jeder Handlung wertvoll ist, zu ihr frei zu sein. AnhängerInnen eines positiven Freiheitsbegriffs wollen diese Entwertung von Freiheit nicht akzeptieren und fordern daher die Ergänzung der genannten dritten Bedingung. In deren Licht ist Freiheit nämlich etwas, woran jeder und jedem immer gelegen sein sollte: Denn jede vernünftige Person sollte es wertschätzen, nicht an denjenigen Handlungen gehindert zu werden, zu denen sie guten Grund hat.

Mit dem Hinweis, dass Freiheit im negativen Sinne nicht immer wertvoll ist, haben die AnhängerInnen von positiver Freiheit zweifellos Recht – doch ihre Aufwertungsstrategie ist problematisch. Denn die Hinzunahme der dritten Bedingung führt dazu, dass man bestimmte Beispiele kontraintuitiv bewerten muss. Nach einem positiven Freiheitsbegriff würde es etwa keine Einschränkung von Annas Handlungsfreiheit darstellen, wenn Berta sie in Ketten legen und in den Kerker sperrt, sofern Anna dadurch keine wertvolle Handlungsoption einbüßt (etwa wenn wegen zunehmender Umweltzerstörung außerhalb des Kerkers katastrophale Bedingungen herrschen). Aber Gefangenschaft ist für uns *das* Paradigma von Unfreiheit und zwar unabhängig davon, woran die Gefangene durch ihre Ketten gehindert wird (vgl. Wendt 2009: 20).

5 Für diese Auffassung von Rechtfertigung werde ich im Folgenden nicht weiter argumentieren, sondern sie voraussetzen. Meiner Ansicht nach ist sie eine angemessene Beschreibung unserer Praxis der Rechtfertigung. Denn wir sehen eine Überzeugung oder eine Handlung nur dann als gerechtfertigt an, wenn wir die Gründe T_1 – T_n , die zu deren Begründung vorgebracht werden, akzeptieren oder nach Reflexion auf unsere weiteren Gründe erkennen, dass wir T_1 – T_n akzeptieren sollten. Dass die dargestellte Auffassung von Rechtfertigung unsere Praxis angemessen rekonstruiert, stellt zwar kein Argument für diese Auffassung dar. Doch für eine bestimmte Auffassung von Rechtfertigung zu argumentieren, ist ohnehin ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt ist. Denn man würde im Prozess der Argumentation das voraussetzen, was es zu beweisen gilt.

6 Dabei konkretisieren unterschiedliche AutorInnen auf unterschiedliche Art und Weise, was einen guten Grund für eine Handlung von Anna darstellen kann. Taylor (1991) behauptet beispielsweise, dass eine Handlung Annas nur dann begründet ist und damit überhaupt frei sein kann, wenn sie Annas grundlegenden Wertungen entspricht.

Der Streit zwischen AnhängerInnen eines positiven und eines negativen Freiheitsbegriffs lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Erstere wollen die positiven Konnotationen von Freiheit erhalten. Dafür fordern sie eine dritte Bedingung für den Freiheitsbegriff, die allerdings zur kontraintuitiven Beurteilung bestimmter Beispiele führt. Letztere bestehen auf einen Freiheitsbegriff, der keine kontraintuitiven Implikationen hat – um den Preis, dass es nicht in allen Fällen wertvoll ist, frei zu sein. Vor diese Alternativen gestellt, sollte man die zweite wählen. Denn mir ist nicht klar, wie man den Eindruck zerstreuen könnte, dass die Aussage „Diese Gefangene ist nicht unfrei“ begrifflich widersprüchlich ist. Doch diese Aussage lässt sich vor dem Hintergrund eines positiven Freiheitsbegriffs formulieren. Die mit einem negativen Freiheitsbegriff einhergehende Feststellung, dass Freiheit nicht immer wertvoll ist, erscheint dagegen nicht widersprüchlich, sondern nur unerwartet. VertreterInnen eines negativen Freiheitsbegriffs sollten dies ernst nehmen und erklären, welche Instanzen von Freiheit genau wertvoll und schützenswert sind und welche nicht. Auf diese Frage liefert das Prinzip der Freiheit eine Antwort, da es nicht alle Instanzen individueller Handlungsfreiheit, sondern nur bestimmte sichert.

Doch bevor ich verdeutliche, wie das Prinzip der Freiheit relevante von irrelevanten Instanzen individueller Handlungsfreiheit unterscheidet, möchte ich kurz darstellen, inwiefern staatliches Handeln überhaupt eine Herausforderung für die individuelle Freiheit darstellt. Denn das Prinzip der Freiheit stellt explizit Bedingungen für *staatliches* Handeln auf – aber wird die individuelle Handlungsfreiheit überhaupt durch staatliches Handeln gefährdet? Diese Frage ist berechtigt, da der Staat den BürgerInnen zweifellos auch Handlungsspielräume eröffnet, etwa durch die Bereitstellung kollektiver Güter wie Sicherheit oder Bildung. Trotzdem muss man vor dem Hintergrund eines negativen Freiheitsbegriffs jede staatliche Handlung als eine Einschränkung der Freiheit der BürgerInnen betrachten. Denn zum einen ist die paradigmatische staatliche Handlung das Erlassen von Gesetzen, die den BürgerInnen bestimmte Handlungsweisen vorschreiben beziehungsweise andere verbieten. Da das Übertreten dieser Regeln bestraft wird, macht der Staat seinen BürgerInnen bestimmte Handlungen unmöglich, zu denen sie ohne sein Aktivwerden in der Lage gewesen wären, nämlich straflos all diejenigen Handlungen zu vollziehen, die gesetzlich verboten sind, beziehungsweise all diejenigen Handlungen zu unterlassen, die gesetzlich geboten sind (vgl. Wendt 2009: 19–31). Zum anderen ist alle staatliche Aktivität nur möglich, da im Vorfeld Steuern erhoben wurden. Doch auch das Zahlen von Steuern stellt eine Einschränkung individueller Handlungsspielräume dar, weil es der einzelnen BürgerIn unmöglich macht, selbst über einen Teil ihres Einkommens zu verfügen (vgl. Gaus 2003: 147).

Da jede staatliche Handlung als Einschränkung individueller Handlungsfreiheit betrachtet werden muss, wäre man dazu gezwungen, die Tätigkeitsfelder des Staates radikal zu beschränken, wollte man jede Instanz individueller Handlungsfreiheit schützen. Das einzige unproblematische Feld staatlichen Handelns wäre das der inneren Sicherheit. Denn wenn die individuelle Freiheit in jedem Fall zu achten ist, verstößt der Staat nicht gegen diese Pflicht, wenn er seine BürgerInnen daran hindert, sich wechselseitig in ihrer Handlungsfreiheit einzuschränken, sondern trägt vielmehr zu deren Implementierung bei.⁷ Doch sich für diese radikale Beschränkung staatlichen Handelns auszusprechen, hieße, den Hinweis der AnhängerInnen eines positiven Freiheitsbegriffs nicht ernst zu nehmen. Denn zweifellos sollte man bestimmte Freiheitseinschränkungen durch den Staat höher

7 Dies behauptet auch Kant (1985: A 34, 35, B 35) in seiner Metaphysik der Sitten.

schätzen als das Fortbestehen individueller Handlungsspielräume, die wertlos sind: So werden vernünftige BürgerInnen beispielsweise die Einrichtung einer Straßenverkehrsordnung befürworten, obwohl sie durch deren Bestehen unfrei dazu werden, straflos nach eigenem Gutdünken Auto zu fahren. Denn auch wenn sie die Straßenverkehrsordnung dieser Instanz ihrer Handlungsfreiheit beraubt, gewinnen sie doch Sicherheit und schnelleres Fortkommen im Straßenverkehr.

Aber AnhängerInnen des Prinzips der Freiheit laufen nicht Gefahr, die Vorzüge staatlichen Handelns für wertlose Instanzen individueller Freiheit einzutauschen. Denn ihr Prinzip lässt staatliches Handeln und damit die Einschränkung individueller Handlungsfreiheit grundsätzlich zu – allerdings nur, sofern die fragliche staatliche Handlung in den Augen aller BürgerInnen gerechtfertigt ist. Was aber bedeutet es, wenn eine staatliche Handlung vor der Bürgerin Anna gerechtfertigt ist, obwohl diese Handlung Anna eine Handlungsalternative *y* nimmt, die ihr vor der staatlichen Intervention offenstand? Offenbar dass in Annas eigenen Augen die besseren Gründe für die Verhinderung von *y* als für das Ausführen von *y* sprechen. Doch wenn nach Anna die besseren Gründe für die Verhinderung als für das Durchführen von *y* sprechen, bedeutet dies, dass die Handlung *y* nicht konklusiv vor Anna gerechtfertigt ist. Nach dem Prinzip der Freiheit darf der Staat also nur in solchen Fällen aktiv werden und die BürgerInnen in ihrer Handlungsfreiheit einschränken, in denen die einzuschränkenden Handlungen nicht konklusiv vor den BürgerInnen gerechtfertigt sind. An Handlungen, zu denen sie alles in allem guten Grund haben, dürfen die BürgerInnen dagegen nicht gehindert werden. Insofern schützt das Prinzip all diejenigen Instanzen individueller Freiheit, die den BürgerInnen offenstehen müssen, um begründet handeln zu können. Wertlose Handlungsspielräume – also Handlungsalternativen, für die auch in den Augen der BürgerInnen nichts spricht – dürfen dagegen eingeschränkt werden. Dies lässt sich auch folgendermaßen zusammenfassen: Nach einer gängigen Auffassung besteht individuelle Autonomie darin, diejenigen Handlungen zu vollziehen, zu denen man guten Grund hat (vgl. Raz 1988: 154; Colburn 2010: 19, 25). Gerade diese Handlungen werden aber durch das Prinzip der Freiheit geschützt. Denn ein Staat, der sich an dieses Prinzip hält, darf seinen BürgerInnen keine Handlungen verunmöglichen, zu denen sie guten Grund gehabt hätten. *Insofern schützt das Prinzip der Freiheit die Möglichkeit autonomen Handelns.*⁸

Bisher habe ich dargestellt, was man unter individueller Handlungsfreiheit verstehen sollte und wie deren wertvoller (weil für Autonomie relevanter) Teil durch das Prinzip der Freiheit vor staatlichen Übergriffen geschützt wird. Einem Staat, der sich an diesem Prinzip ausrichtet, ist es also um die Freiheit seiner BürgerInnen zu tun. Die These, mit der ich diesen Abschnitt begann, war aber eine andere, nämlich: dass ein Staat, dem es um die Freiheit seiner BürgerInnen zu tun ist, auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist. Dies lässt sich aus den Überlegungen zum Prinzip der Freiheit folgern. Denn wenn alle staatlichen Handlungen den Handlungsspielraum der BürgerInnen einschränken, und wenn das Prinzip der Freiheit nur solche Einschränkungen der individuellen Handlungsfreiheit durch den Staat erlaubt, die vor den BürgerInnen begründet sind: so muss der Staat Sorge dafür tragen, dass jede seiner Handlungen vor allen BürgerInnen konklusiv gerechtfertigt ist. Dies impliziert aber, dass er bei der Rechtfertigung seiner Handlungen solche Gründe

8 So genannte perfektionistische Liberale (wie etwa Raz und Colburn) weisen auf den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Freiheit und Autonomie hin. Politische Liberale begnügen sich dagegen mit der Feststellung, dass das Prinzip der Freiheit die relevanten Freiheitsspielräume der Einzelnen schützt.

meiden muss, die nicht von allen BürgerInnen als gute Gründe anerkannt werden. Das heißt, der Staat darf nur allgemein geteilte Gründe für die Rechtfertigung seiner Handlungen verwenden. Doch tut er dies, agiert er ipso facto neutral im Sinne von Rechtfertigungsneutralität.

Für die meisten AutorInnen bedeutet das, dass der Staat bei der Begründung seiner Handlungen nicht auf Theorien des Guten zurückgreifen wird, da diese umstritten sind und also keine Gründe liefern, die vor allen BürgerInnen des Staates standhalten. Doch die wenigsten klären, was mit einer Theorie des Guten gemeint ist. Häufig werden Religionen, Charakterideale und Tugenden genannt (vgl. Sher 1997: 38); abstrakter könnte man Theorien des Guten als Auffassungen zum richtigen Selbstverhältnis verstehen. Aber ob dies der angemessene *thematische Umfang* von Rechtfertigungsneutralität ist, ist eigentlich eine offene Frage. Denn ob eine Tatsache T einen Grund für eine staatliche Handlung x darstellt, den alle BürgerInnen eines Staates rationalerweise akzeptieren sollten, hängt vom Gesamt der weiteren Gründe ab, auf welche die BürgerInnen des fraglichen Staates rationaler festgelegt sind. Wenn nun alle BürgerInnen eines Staates vernünftigerweise auf eine bestimmte Vorstellung vom Guten festgelegt sind, können deren Inhalte durchaus als Gründe für staatliche Handlungen angeführt werden. Denn eine staatliche Handlung, die durch Verweis auf diese gerechtfertigt wird, ist vor allen BürgerInnen vernünftigerweise gerechtfertigt. Ebenso ist es denkbar, dass ein Grund, der sich nicht aus einer Theorie des Guten generiert, nicht vernünftigerweise von allen BürgerInnen geteilt wird und also nicht zur Rechtfertigung einer staatlichen Handlung taugt. In welchem Umfang sich ein Staat in Rechtfertigungsneutralität üben muss, kann also nur abstrakt formuliert werden: Ein Staat muss sich mit Blick auf genau jene Gründe in Rechtfertigungsneutralität üben, die in seiner Bürgerschaft vernünftigerweise umstritten sind.⁹ Die Frage nach der angemessenen *Ebene* von Rechtfertigungsneutralität lässt sich dagegen abschließend beantworten: Der Staat muss diese auf allen Ebenen seines Handelns üben, denn alle staatlichen Handlungen stellen potenziell Einschränkungen der Freiheit der BürgerInnen dar.

4. Chancengleichheit und Effektneutralität

Soeben habe ich den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Freiheit und Rechtfertigungsneutralität dargestellt. Dabei ist dieser nicht normativer Art, wie Jeremy Waldron (1989: 68) vermutet. Denn dass der Staat die Freiheit seiner BürgerInnen wahren muss, spricht nicht dafür, dass er keine umstrittenen Gründe für sein Handeln anführen sollte. Vielmehr *manifestiert* sich der Respekt vor der Freiheit der BürgerInnen in rechtfertigungsneutralem Vorgehen. Die Achtung der individuellen Freiheit ist nicht der Grund,

9 Es ist die Frage, welche Gründe vernünftigerweise umstritten sind, die den eigentlichen Unterschied zwischen politischen und perfektionistischen Liberalen markiert: Erstere behaupten, dass Gründe, die sich aus einer Theorie des Guten generieren, immer umstritten sind; Letztere weisen darauf hin, dass bestimmte Annahmen über das gute Leben vernünftigerweise allgemein geteilt werden. Daher lehnen es politische Liberale ab, für das Prinzip der Freiheit mit dem Hinweis zu argumentieren, dass es die individuellen Möglichkeiten zu einem autonomen Leben schützt. Denn wenn der Liberalismus sein Kernprinzip an Autonomie zurückbindet, beruht er auf einer Annahme darüber, was an sich gut ist. Da politische Liberale aber bezweifeln, dass Annahmen über das Gute allgemein gerechtfertigt sind, und da sie zudem behaupten möchten, dass das Prinzip der Freiheit allgemein gerechtfertigt ist, versagen sie sich für dessen Begründung den Rückgriff auf Autonomie (vgl. Quong 2012: 12–44).

der für ein rechtfertigungsneutrales Vorgehen des Staates spricht, sondern rechtfertigungsneutrales Vorgehen ist die *Art und Weise*, wie der Staat Achtung vor der individuellen Freiheit zeigt. Rechtfertigungsneutrales Verhalten seitens des Staates bringt dessen Respekt vor der Freiheit seiner BürgerInnen zum Ausdruck. Eine ähnliche Beziehung der Manifestation lässt sich nun auch für Chancengleichheit und Effektivneutralität feststellen. Denn ein Staat, der sich darum bemüht, seinen BürgerInnen gleiche Chancen auf ein gelungenes Leben einzuräumen, wird sich effektivneutral verhalten.

Bevor ich dies zeige, möchte ich kurz skizzieren, warum es dem Staat überhaupt um die Chancengleichheit der BürgerInnen und nicht um deren Wohlfahrts- oder Ressourcengleichheit gehen sollte. So wie ich oben dafür argumentiert habe, dass man Freiheit im Sinne negativer Freiheit verstehen muss, so möchte ich nun darlegen, warum Chancengleichheit die richtige Antwort ist auf die berüchtigte Frage „Equality of what?“. Dies tut man am besten, indem man zeigt, warum es uns nicht um Wohlfahrts- und Ressourcengleichheit gehen sollte. Unter der Gleichheit der Wohlfahrt versteht man den Zustand, in dem alle zu betrachtenden Personen das gleiche Maß an subjektiver Wohlfahrt genießen. Ressourcengleichheit herrscht dagegen, wenn alle zu betrachtenden Personen über das gleiche Bündel an Gütern verfügen. Doch keine von beiden sollte der Staat herstellen. Denn in manchen Fällen halten wir es intuitiv für falsch, würde der Staat all seinen BürgerInnen das gleiche Wohlfahrtsniveau verschaffen. Sollte der Staat auch um die gleiche Wohlfahrt derjenigen bemüht sein, deren Wohl nur durch überdurchschnittlich hohe Investitionen befördert werden kann (wie etwa die verwöhnte Millionärin, die nur Kaviar und Champagner glücklich machen) oder gar durch die Erfüllung unmoralischer (etwa sadistischer) Wünsche? Und wie soll mit Personen verfahren werden, deren Wohlfahrtsniveau niedrig ist, die dafür aber selbst verantwortlich sind? Muss der Staat eine Glücksspielerin, die ihr gesamtes Geld an der Börse verloren hat, wirklich wieder auf das allgemeine Wohlfahrtsniveau heben? Die meisten AutorInnen verneinen diese Fragen und einige von ihnen sprechen sich stattdessen für Ressourcengleichheit aus (vgl. Dworkin 1981a; 1981b; Rawls 2003: 54). Doch auch diese Konzeption ist einem schwerwiegenden Einwand ausgesetzt. Denn das gleiche Ressourcenbündel ist für unterschiedliche Menschen von unterschiedlichem Nutzen. So wird eine Person, die nie in Freiheit gelebt hat und es deswegen nicht gewöhnt ist, ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche zu entwickeln und für diese einzustehen, zumindest kurzfristig weit weniger von einem ihr zugeordneten Bündel an Freiheitsrechten profitieren als jemand, der gelernt hat, seine Handlungsspielräume zu nutzen (vgl. Nussbaum 1990: 215 f.). Aber wenn Gleichheit der Ressourcen nicht auch die Gleichheit der Möglichkeiten, aus diesen Nutzen zu ziehen, mit sich bringt, erscheint es kaum relevant, dass alle Personen über das gleiche Güterbündel verfügen. Offenbar geht es uns darum, allen Menschen die gleiche Chance auf ein gelungenes Leben einzuräumen.

Natürlich wirft auch das Konzept der Chancengleichheit Fragen auf, etwa welche Chancen genau eine Person für ein gelungenes Leben braucht. Doch glücklicherweise kann das Verhältnis von Chancengleichheit und Effektivneutralität auch ohne ein detailliertes Konzept des gelungenen Lebens geklärt werden. Denn dass es für das individuelle gelungene Leben erforderlich ist, der eigenen Theorie des Guten nachgehen zu können, ist ein begrifflicher Zusammenhang: Wie soll die Einzelne ihr Leben als ein gutes betrachten, wenn sie nicht in der Lage dazu ist, das zu tun, was sie für wertvoll und gut hält? Wenn der Staat seinen BürgerInnen die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben einräumen will, muss er ihnen daher unter anderem die gleichen Chancen einräumen, ihre

Theorien des Guten auszuleben. Er darf also durch sein Handeln nicht die Möglichkeiten bestimmter BürgerInnen, ihre Theorie des Guten zu verfolgen, in höherem Maße befördern oder behindern als die anderer BürgerInnen – das heißt, er muss effektneutral handeln.

Dann aber muss der Staat nicht diejenige Konzeption von Effektneutralität ausüben, die anfangs dargestellt wurde. Denn Chancengleichheit ist nicht punktuell, sondern kumulativ. Die Chancengleichheit der BürgerInnen wird also nicht durch eine einzelne staatliche Handlung, sondern durch deren Gesamtheit beeinflusst. Natürlich führt es dazu, dass zwei beliebige Bürgerinnen Anna und Berta unterschiedlich gute Chancen haben, ihrer Theorie des Guten nachzugehen, wenn der Staat eine Handlung *x* vollzieht, die Berta an der Umsetzung ihrer Vorstellung vom Guten hindert. Doch wenn der Staat zudem eine weitere Handlung *y* vollzieht, die diese Benachteiligung wieder ausgleicht, wurde die Chancengleichheit zwischen Anna und Berta wieder hergestellt. Das heißt, damit eine beliebige Bürgerin Anna die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben hat wie eine beliebige Bürgerin Berta, muss der Staat nicht darauf achten, dass jede *einzelne* seiner Handlungen die Chancen von Anna und Berta im selben Maß beeinträchtigt oder fördert. Vielmehr muss er sich darum bemühen, dass die *Gesamtheit* seiner Handlungen deren Chancengleichheit wahrt. Insofern kann ein Staat nicht – wie bisher behauptet – nur dann als effektneutral angesehen werden, wenn jede einzelne seiner Handlungen die BürgerInnen in gleichem Maße im Ausleben ihrer Theorie des Guten befördert oder behindert, sondern wenn er durch sein gesamtes Handeln die Chancengleichheit der BürgerInnen bei der Ausübung ihrer jeweiligen Theorie des Guten sichert (vgl. Zellentin 2009: 163).

Effektneutralität in diesem Sinne wird ein Staat auf allen *Ebenen* seines Handelns üben müssen. Denn nicht nur die Verfassung, sondern auch einzelne gesetzgeberische Akte oder Verwaltungsrichtlinien können Einfluss auf die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben haben. Die Frage nach dem *thematischen Umfang* von Effektneutralität lässt sich dagegen – wie im Falle von Rechtfertigungsneutralität – nur abstrakt beantworten: Effektneutral handelt ein Staat, wenn er darauf achtet, dass seine Handlungen die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben insgesamt nicht einseitig verbessern oder verschlechtern. Um zu klären, in welchem Umfang der Staat effektneutral handeln muss, gilt es zu klären, mit welchen Handlungen er die Chancen seiner BürgerInnen auf ein gelungenes Leben beeinflusst. Dazu gehören zweifellos all diejenigen staatlichen Aktivitäten, die die BürgerInnen in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten besser oder schlechter stellen. Aber auch bei der Umverteilung gesellschaftlicher Ressourcen ist Effektneutralität geboten, da deren Verteilung natürlich auch die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben beeinflusst.

Modifiziert man die Konzeption von Effektneutralität in der dargestellten Art, verschwinden die beiden oben angeführten Probleme. Zum einen stellt sich die Frage der angemessenen Beurteilungsbasis nicht mehr: Ein Staat, der sich um die Chancengleichheit seiner BürgerInnen bemüht, will diese im Hier und Jetzt herstellen. Daher sollte diejenige staatliche Handlung als effektneutral betrachtet werden, die in der Gegenwart Chancengleichheit zwischen den ParteigängerInnen unterschiedlicher Vorstellungen vom Guten schafft. Und auch der effektneutrale Umgang mit komplementären Theorien des Guten ist nicht mehr unmöglich. In obigem Beispiel hat ein Staat *S* eine Religion *A* über Jahrhunderte hinweg gefördert, wodurch alle Andersgläubigen in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten benachteiligt wurden. Vor dem Hintergrund der ersten Version von Effektneutralität war effektneutrales Handeln seitens *S* in Fällen wie diesem nicht möglich: Denn

hätte S die Förderung von A unterbrochen, hätte diese partikuläre Handlung die AnhängerInnen von A und die AtheistInnen nicht in gleichem Maße in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten befördert beziehungsweise behindert. Vor dem Hintergrund der modifizierten Fassung verhält es sich anders. Die Förderung von A auszusetzen stellt nämlich den ersten Schritt dazu dar, die Chancengleichheit zwischen den AnhängerInnen von A und den Andersgläubigen wiederherzustellen.

Dennoch formuliert Effektneutralität immer noch ein anspruchsvolles Ideal. Um seinen BürgerInnen gleiche Chancen bei der Umsetzung ihrer religiösen Haltung einzuräumen, müsste der Staat S nämlich Maßnahmen ergreifen, die die Dominanz der Religion A im öffentlichen Raum brechen. Das heißt, er müsste entweder deren Gotteshäuser abreißen oder aber die soziale Sichtbarkeit der Religion B sowie der areligiösen Haltung stärken, indem er etwa die AnhängerInnen von B beim Bau neuer Gotteshäuser unterstützt ebenso wie die Areligiösen beim Errichten sichtbarer Symbole ihrer Wahl.¹⁰ In Fällen wie diesem droht die Wahrung von Chancengleichheit durch effektneutrales Handeln also zumindest teuer und schwierig zu werden.

5. Liberale Neutralität

Am Anfang dieses Artikels stand die Frage, wie die Neutralitätsanforderung zu interpretieren sei, die an den Liberalismus gestellt wird. Die beiden letzten Abschnitte haben einen wichtigen Baustein zur Beantwortung dieser Frage geliefert: Denn ob der liberale Staat sich in Rechtfertigungsneutralität üben muss, hängt davon ab, ob er die Freiheit seiner BürgerInnen respektiert; effektneutral muss er dagegen handeln, wenn er seinen BürgerInnen insgesamt gleiche Chancen auf ein gelungenes Leben verschaffen will. Das heißt, auf welche Form von Neutralität der liberale Staat festgelegt ist, entscheidet man, indem man klärt, ob er zum Respekt vor individueller Freiheit, zur Wahrung von Chancengleichheit oder zu beidem verpflichtet ist. Dies möchte ich nun abschließend am Beispiel von Rawls' Theorie diskutieren. Meiner Ansicht nach wird sich hierbei Folgendes zeigen: *Der liberale Staat ist unbedingt darauf festgelegt, die Freiheit seiner BürgerInnen zu achten – für deren Chancengleichheit muss er dagegen nur sorgen, sofern keine gewichtigen Gründe dagegen sprechen. Dementsprechend muss der liberale Staat unbedingt rechtfertigungsneutral agieren – effektneutral aber nur dann, wenn sich keine guten Gründe dagegen anführen lassen.*

Prima facie könnte man annehmen, dass gerade Rawls' Theorie diese These widerlegt. Denn bekanntlich argumentiert Rawls für zwei Prinzipien der Gerechtigkeit, wobei das erste sicherstellt, dass der Staat seinen BürgerInnen maximal gleiche Grundfreiheiten einräumt, während das zweite den Staat darauf festlegt, in sozialer Hinsicht für Chancengleichheit zu sorgen (vgl. Rawls 2003: 52 f., 72). Aber trotz ihrer zentralen Stellung bilden die beiden Grundsätze nicht den normativen Kern von Rawls' Theorie. Denn nach Rawls sollte sich der Staat nur deswegen an diesen beiden Grundsätzen orientieren, weil sie im Urzustand gewählt werden würden. Das heißt, die beiden Grundsätze müssen dem Kriterium der Urzustandswahl entsprechen und es ist dieses übergeordnete Kriterium, das

10 Sicher wird nicht jede areligiöse Person auf alternativen Symbolen bestehen und eine solche Engführung ihrer Auffassung mit herkömmlichen Glaubenssystemen ablehnen. Doch theoretisch muss Effektneutralität auch anspruchsvollen Versionen areligiöser Haltungen, die einen solchen Ausgleich fordern, gerecht werden.

letztlich über die Legitimität staatlichen Handelns entscheidet. Dabei hat der Urzustand den Effekt, am Eigeninteresse orientierte sowie an partikularen Vorstellungen vom Guten ausgerichtete Abwägungen unmöglich zu machen und die potentiell Wählenden damit zu Entscheidungen zu zwingen, die vor allen Menschen gerechtfertigt sind. Zu fordern, dass staatliches Handeln Gegenstand einer Urzustandswahl sein können muss, heißt also zu fordern, dass staatliches Handeln vor allen Menschen und damit insbesondere vor allen BürgerInnen gerechtfertigt sein muss. Damit ist das oben angeführte Prinzip der Freiheit der eigentliche Kern Rawls' liberaler politischer Philosophie.

Nach dieser Analyse ist die Hauptforderung des Liberalismus, dass staatliches Handeln vor allen BürgerInnen gerechtfertigt sein muss. Doch daraus folgt, dass der Staat immer auf Rechtfertigungsneutralität achten muss. Zudem wird deutlich, dass es eine offene Frage ist, ob der liberale Staat für die Chancengleichheit seiner BürgerInnen sorgen muss. Denn ob der liberale Staat für Chancengleichheit aktiv werden sollte, hängt davon ab, ob die Schaffung von Chancengleichheit durch den Staat allgemein gerechtfertigt ist oder nicht. Damit kommt der Wahrung von Chancengleichheit ein anderer Status zu als dem Respekt vor Freiheit. Denn während der liberale Staat zu Letzterem *unbedingt* verpflichtet ist, ist er auf die Wahrung von Chancengleichheit nur festgelegt, *sofern* sie sich mit dem Respekt vor individueller Freiheit vereinbaren lässt, das heißt, sofern sie allgemein gerechtfertigt ist. Hieraus folgt, dass auch effektneutrales Handeln nur bedingt gesollt ist: Nur wenn keine guten Gründe dagegen sprechen, muss der liberale Staat darauf achten, dass seine Handlungen insgesamt keine BürgerIn besser oder schlechter stellen als den Rest der Bürgerschaft.

Doch ist dieser Statusunterschied letztlich relevant? Welche guten Gründe sprechen schon dagegen, dass sich der Staat bemüht, seinen BürgerInnen gleiche Chancen auf ein gutes Leben zu verschaffen? Dieser Einwand ist berechtigt, da Chancengleichheit tatsächlich ein hohes Gut darstellt. Dennoch gibt es für den Liberalismus Situationen, in denen der Staat nicht für Chancengleichheit sorgen sollte. So sollten den AnhängerInnen von Theorien des Guten, die nicht mit dem Prinzip der Freiheit vereinbar sind, keine Chancen zur Umsetzung dieser Theorien eingeräumt werden. Denn eine Theorie, die die normative Grundannahme des Liberalismus bestreitet, verkalkuliert sich in dessen Augen natürlich in der Gewichtung der rationaliter gegebenen Gründe. Weitere Fälle sind denkbar, sofern sich der Liberalismus den Zusammenhang von Freiheit und Autonomie zu eigen macht, den ich oben dargelegt habe: Wenn der Liberalismus die individuelle Freiheit deswegen für schützenswert erachtet, weil es individuelle Autonomie zu wahren gilt, sollte er auch all denjenigen Theorien des Guten die Chance auf Umsetzung verweigern, die individuelle Autonomie untergraben. Dazu gehören neben Theorien des Guten, die sich gegen das Prinzip der Freiheit aussprechen, auch solche, die das Individuum der intellektuellen Fähigkeit berauben, Gründe abzuwägen. Denn wenn man unter personaler Autonomie die Fähigkeit versteht, nach den eigenen besten Gründen zu handeln, ist das Vorhandensein relevanter Handlungsspielräume ebenso notwendige Bedingung für Autonomie wie die Fähigkeiten, Gründe abzuwägen (vgl. Raz 1988: 371). Gegen eine Theorie des Guten, die dem Individuum diese Fähigkeit vorenthalten will – etwa indem sie sich gegen ein bestimmtes Maß an Schulbildung ausspricht –, spricht in den Augen des Liberalismus also, dass sie die individuelle Autonomie nicht achtet. Und dies stellt einen guten Grund dar, ihren AnhängerInnen keine Chancengleichheit bei deren Umsetzung zu gewähren.

Dass der Liberalismus Theorien des Guten, die die individuelle Freiheit beziehungsweise individuelle Autonomie nicht respektieren, ablehnen und ihren AnhängerInnen da-

her auch Chancengleichheit verweigern muss, folgt aus dem normativen Kern des Liberalismus. Doch es nicht ausgeschlossen, dass auch Praktikabilitätserwägungen für die Einschränkung von Chancengleichheit sprechen. Dies könnte beispielsweise der Fall sein, wenn es den Staat S an den Rand des wirtschaftlichen Ruins führen würde, müsste er den AnhängerInnen der Religion B und den AtheistInnen gleiche Umsetzungschancen für ihr jeweiliges Bekenntnis einräumen und sie im Bau von Gotteshäusern unterstützen, bis sie derer ebenso viele haben wie die AnhängerInnen von A. Denn haben nicht auch die AnhängerInnen von B und die AtheistInnen guten Grund dazu, einen funktionierenden Staat dem Zustand vorzuziehen, in dem zwar keine Schulen mehr unterhalten und keine Straßen mehr gebaut werden können, aber alle Bekenntnisse gleiche soziale Sichtbarkeit haben? Anders als im Rahmen einer Begriffsexplikation kommt praktischer Umsetzbarkeit bei der Abwägung, ob eine staatliche Handlung allgemein gerechtfertigt ist, genuin argumentatives Gewicht zu.¹¹ Denn dass eine bestimmte staatliche Maßnahme sehr teuer wäre, kann keinen Grund dafür darstellen, ein anderes Verständnis von Neutralität zu entwickeln; aber diese Erwägung ist von der richtigen Art, um gegen diese Maßnahme zu sprechen. Dennoch sollte man als AnhängerIn des Liberalismus vorsichtig sein, wie viel argumentatives Gewicht man Praktikabilitätserwägungen einräumt. Denn nicht immer ist klar, was alles im Bereich des Machbaren liegt, und man sollte die Verpflichtung des Staates zu Chancengleichheit nicht voreilig als uneinholbar abtun. Zudem spricht die Tatsache, dass es in einem bestimmten Fall zu teuer wäre, unter den AnhängerInnen unterschiedlicher Theorien des Guten Chancengleichheit herzustellen, zwar dafür, in diesem speziellen Fall von Chancengleichheit abzusehen, aber nicht gegen partielle kompensatorische Maßnahmen. So könnten sich im diskutierten Beispiel staatliche WürdenträgerInnen öffentlich zu einer pluralistischen Gesellschaft bekennen und dadurch die soziale Sichtbarkeit von B und des Atheismus indirekt erhöhen.

Insgesamt lässt sich die Frage, wie die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat zu interpretieren ist, also folgendermaßen beantworten: Da ein liberaler Staat die Freiheit seiner BürgerInnen achten muss, müssen all seine Handlungen vor ihnen gerechtfertigt sein. Alle staatlichen Handlungen müssen also mit allgemein geteilten Gründen gerechtfertigt, vernünftigerweise umstrittene Gründe müssen dagegen vermieden werden. Der liberale Staat muss sich somit in all seinen Handlungen in Rechtfertigungsneutralität üben. Zudem muss der liberale Staat immer dann, wenn keine guten Gründe dagegen sprechen, seinen BürgerInnen die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben sichern. Sofern nichts dagegen spricht, muss der liberale Staat also darauf achten, dass seine Handlungen keinen Teil der Bürgerschaft besser oder schlechter stellen als deren Rest. In diesen Fällen muss sich der liberale Staat somit in Effektneutralität üben.

6. Eine neue Perspektive auf liberale Neutralität

Am Anfang dieses Artikels stand die Frage, wie man die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus zu verstehen hat. Ich habe bei der Beantwortung dieser Frage für einen Perspektivenwechsel plädiert: Statt in einem ersten Schritt den Begriff der Neutralität allgemein zu explizieren und das Ergebnis dieser Explikation dann in einem zweiten Schritt

11 Ob sich pragmatische Überlegungen im allgemeinen Deliberationsprozess durchsetzen beziehungsweise wie viel argumentatives Gewicht ihnen zukommt, ist allerdings eine weitere Frage.

auf den liberalen Staat anzuwenden, sollte man in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus selbst herausfinden, auf welche Art und Weise ein liberaler Staat neutral zu sein hat. Dieses Vorgehen hat einerseits gezeigt, dass Neutralität für den liberalen Staat eine *derivative* Eigenschaft ist. Denn seine Neutralität ist lediglich eine Folge seiner normativen Annahmen, dass der Staat die individuelle Freiheit zu respektieren und jeder BürgerIn, sofern nichts dagegen spricht, die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben zu bieten hat. Da der Respekt vor individueller Freiheit für den Liberalismus Vorrang vor der Wahrung von Chancengleichheit hat, hat sich durch den Perspektivenwechsel schließlich auch geklärt, in welcher Form von Neutralität sich der liberale Staat primär üben muss: Rechtfertigungsneutral müssen alle seine Handlungen sein, Effektneutralität ist dagegen nur geboten, wenn keine guten Gründe dagegen sprechen. Weil es aber einen guten Grund gegen die Schaffung von Chancengleichheit und damit gegen Effektneutralität darstellt, wenn diese in der Umsetzung zu kostspielig und schwierig wäre, darf man die Hoffnung hegen, dass der liberale Staat die Neutralitätsanforderung insgesamt erfüllen kann. Der Liberalismus muss also nicht an der Neutralitätsanforderung scheitern.

Eine KritikerIn könnte einwenden, dass der Perspektivenwechsel zwar zu einer erfüllbaren Auffassung von liberaler Neutralität führt, aber doch nur um einen gewissen Preis. Denn die Explikation des allgemeinen Begriffs ‚Neutralität‘ hatte gezeigt, dass wir verschiedene Intuitionen diesbezüglich haben, was Neutralität beziehungsweise einen neutralen Staat ausmacht, und dass Effektneutralität dazu gehört (vgl. 1.). Insofern darf der liberale Staat, da er nur bedingt auf Effektneutralität festgelegt ist, auch nur eingeschränkt als neutral bezeichnet werden.

Diesen Einwand der KritikerIn möchte ich ernst nehmen – aber es ist fraglich, ob er nicht auf die KritikerIn selbst zurückfällt. Denn deren Position ist mit ihren eigenen argumentativen Kosten verbunden. Die KritikerIn wird sich nämlich nicht damit begnügen können, anhand einer allgemeinen Explikation des Begriffs ‚Neutralität‘ deutlich zu machen, wie die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus zu verstehen ist. Vielmehr muss sie zudem begründen, warum diese Anforderung überhaupt an den Liberalismus gestellt wird und weshalb dieser sie erfüllen muss. Das heißt, es wird nicht ausreichen darzulegen, was wir unter ‚Neutralität‘ verstehen – die KritikerIn muss auch dafür argumentieren, warum ein liberaler Staat überhaupt neutral sein sollte. Dabei scheiden bestimmte Argumentationen aus, obwohl sie immer wieder für die Neutralität des liberalen Staates vorgebracht wurden: Weder stellt eine umfassende Skepsis allen normativen Annahmen gegenüber einen guten Grund dafür dar, dass sich der liberale Staat der normativen Stellungnahme enthalten sollte. Denn würde man wirklich daran zweifeln, dass normative Fragen rational geklärt werden können, sollte man nicht gleichzeitig normativ dafür plädieren, dass Neutralität für den liberalen Staat richtig oder geboten ist (vgl. Waldron 1989: 72; Colburn 2010: 64). Noch spricht die Annahme eines Pluralismus inkommensurabler und nicht gleichzeitig zu realisierender Werte für staatliche Neutralität. Dies würde sie nur in Verbindung mit einem Argument tun, warum der Staat diesen Pluralismus der Werte ernst nehmen und nicht einfach irgendeinen Wert beziehungsweise irgendeine Theorie des Guten befördern sollte (vgl. Colburn 2010: 62).¹² Tatsächlich sind die vielversprechendsten Begründungen dafür, warum sich der liberale Staat in Neutralität üben sollte, die, dass er die Freiheit seiner BürgerInnen und deren Chancengleichheit hinsichtlich eines gelungenen Lebens wahren muss. Will sich die KritikerIn dieser Argumente

12 Vergleiche ebenso Koppelman (2004: 640), wobei Koppelman diesen Punkt aber nicht erkennt.

bedienen, wird sie aber zu demselben Ergebnis kommen wie ich, nämlich dass der liberale Staat die Freiheit seiner BürgerInnen grundsätzlich, deren Chancengleichheit jedoch nur bedingt achten muss – sodass er kategorisch nur auf Rechtfertigungs-, auf Effektneutralität dagegen nur bedingt festgelegt ist. Das heißt, die KritikerIn hat Recht mit ihrem Einwand, dass man den liberalen Staat, gegeben unsere sprachlichen Intuitionen, nur in eingeschränktem Sinne als neutral bezeichnen kann. Doch auch ihr wird es nicht gelingen, für eine Neutralität des Liberalismus zu plädieren, die über diese eingeschränkte Version hinausgeht.

Literatur

- Appiah, Kwame A. / Gutmann, Amy, 1996 (Hg.): *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton.
- Arneson, Richard J., 2003: *Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy*. In: Steven Wall / George Klosko (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 191–218.
- Berlin, Isaiah, 1996: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt (Main).
- Colburn, Ben, 2010: *Autonomy and Liberalism*, New York / London.
- Dworkin, Ronald, 1981a: What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, 11–64.
- Dworkin, Ronald, 1981b: What is Equality? Part 2: Equality of Resources. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, 283–345.
- Galeotti, Anna E., 2000: Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der „Affaire du foulard“. In: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz*, Frankfurt (Main) / New York, 231–256.
- Gaus, Gerald, 2003: *Liberal Neutrality: A Compelling and Radical Principle*. In: Steven Wall / George Klosko (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 137–165.
- Gaus, Gerald, 2009: *The Moral Foundations of Liberal Neutrality*. In: Thomas Christiano / John Christman (Hg.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden (Mass.) / Oxford / Chichester, 81–98.
- Husak, Doug / de Marneffe, Peter, 2005: *The Legalization of Drugs*, New York.
- Jones, Peter, 1989: The ideal of the neutral state. In: Robert E. Goodin / Andrew Reeve (Hg.), *Liberal Neutrality*, London / New York, 9–38.
- Kant, Immanuel, 1985: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Bd. VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main).
- Koppelman, Andrew, 2004: The Fluidity of Neutrality. In: *The Review of Politics* 66, 633–648.
- Larmore, Charles, 1992: *Patterns of moral complexity*, Cambridge / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney.
- Locke, John, 2006: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, 11. Auflage, Frankfurt (Main).
- de Marneffe, Peter, 1990: Liberalism, Liberty, and Neutrality. In: *Philosophy and Public Affairs* 19, 253–274.
- Meyer, Kirsten, 2011: *Bildung*, Berlin / Boston.
- Nagel, Thomas, 1995: *Equality and Partiality*, New York.
- Nida-Rümelin, Julian, 1999: *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt (Main).
- Nussbaum, Martha, 1990: Aristotelian Social Democracy. In: Bruce R. Douglass / Gerald M. Mara / Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York / London, 203–252.
- Quong, Jonathan, 2012: *Liberalism without Perfectionism*, Oxford / New York.
- Rawls, John, 2003: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge / London.
- Raz, Joseph, 1988: *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Sher, George, 1997: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge.

- Taylor, Charles, 1991: What's Wrong with Negative Liberty? In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 141–162.
- Waldron, Jeremy, 1989: Legislation and moral neutrality. In: Robert E. Goodin / Andrew Reeve (Hg.), *Liberal Neutrality*, London / New York, 61–83.
- Wall, Steven / Klosko, George, 2003: Introduction. In: Dies. (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 1–27.
- Wendt, Fabian, 2009: *Libertäre politische Philosophie*, Paderborn.
- Zellentin, Alexa, 2009: Neutrality as a Twofold Concept. In: *Les Ateliers de l'Éthique* 4, 159–171.

Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie

Volker M. Heins*

Der Fortschritt ist sowohl ein großes Thema der Politikwissenschaft als auch ihr Entwicklungsmodus, jedenfalls, wenn wir Alexander Hamilton folgen, der im neunten Artikel der *Federalist Papers* ausdrücklich vom Fortschritt der Politikwissenschaft im Vergleich zur Antike spricht: „The science of politics [...] like most other sciences has received great improvement“ (Hamilton et al. 1982: 45). In diesem Beitrag¹ möchte ich Hamiltons These unterstützen und zugleich qualifizieren. Der Fortschritt in der Politischen Theorie ist real, kann aber ebenso wie der gesellschaftliche Fortschritt ins Stocken geraten. Ein starker Indikator für die Fortschrittlichkeit politischer Theoriebildung ist das Gespür für Muster der Selbstunterwanderung, die Hugo von Hofmannsthal im Jahr 1921 in einem Essay mit dem Titel *Die Ironie der Dinge* skizziert hat. Darin beschreibt der bedeutende Repräsentant der Wiener Moderne nicht eine romantische Einstellung zur Welt, sondern eine Verlaufsform der modernen Gesellschaft. Diese bewirkt, dass die „großen ideellen Zusammenfassungen“, die die politischen Eliten im Mund führen, immer wieder an „dem Wust von eigensinnigen Realitäten“ scheitern, denen die Politik ausgeliefert ist (vgl. Hofmannsthal 1979: 138 f.).

Dies ist mein Leitmotiv: Die Politische Theorie muss die Botschaft des ironischen Kontrasts zwischen den „großen ideellen Zusammenfassungen“ und der unbeherrschbaren Vielfalt von „eigensinnigen Realitäten“ in Gesellschaft und Natur für ihr spezifisches Gegenstandsfeld fruchtbar machen. Dieses Feld besteht aus politischen Gemeinwesen, ihrem institutionellen Design sowie den Quellen ihrer Stabilität oder ihres Niedergangs. Die moderne Politische Theorie ist entstanden als ein realistisches Weltverbesserungsprogramm.

* Prof. Dr. Volker M. Heins, Ruhr-Universität Bochum und Kulturwissenschaftliches Institut Essen (KWI)
Kontakt: volker.heins@kwi-nrw.de

1 Der vorliegende Text ist die überarbeitete und stark gekürzte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum im Juli 2014.

1. Drei Güter

Soll man, um wünschenswerte Veränderungen herbeizuführen, bei den Sitten und Verhaltensweisen der Bürger² oder bei den Institutionen ansetzen? Wie kann man Gerechtigkeit und politische Stabilität miteinander verbinden? Wie lassen sich politische Ordnungen stabilisieren und auf Dauer stellen, ohne zugleich ihre Offenheit für Neuerungen zu gefährden? In welchem Verhältnis stehen gerechte und stabile Ordnungen zur Dynamik des Welthandels und dem allgemeinen moralischen Fortschritt? Ist die Vielfalt von Interessen und Überzeugungen in der Bevölkerung ein zu überwindendes Übel oder eine Ressource? Die Geschichte der Politischen Theorie lässt sich als eine Geschichte der Antworten auf diese Fragen rekonstruieren. Dabei sind es immer drei Güter, um deren Rangfolge und Vereinbarkeit gestritten wird: (a) die *Stabilität* eines Gemeinwesens, (b) die *Gerechtigkeit* seiner Institutionen und Handlungen und (c) die Steigerung des *Allgemeinwohls* oder *öffentlichen Glücks*.

„Stabilität“ kann man auch mit Sicherheit, Dauerhaftigkeit oder Widerstandsfähigkeit übersetzen. „Gerechtigkeit“ oder auch „soziale Gerechtigkeit“ (Hamilton et al. 1982: 38) sind Begriffe, die seit der Aufklärung fest im Vokabular der Politischen Theorie verankert sind. Etwas schwieriger zu verstehen ist der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und dem dritten Gut, der Steigerung des Allgemeinwohls, der Produktivkräfte oder des öffentlichen Glücks, das im Laufe der Zeit unter verschiedenen Namen auftritt. Madison spricht zum Beispiel von „the public good“, „the good of the whole“ oder „the public weal“. Darunter versteht er einen rechtsförmigen und gedeihlichen Zustand der Beziehungen zwischen Staat und Bürgern, während der Begriff „justice“ den Beziehungen der Bürger untereinander vorbehalten bleibt.

Einen etwas anderen Sinn hat der Begriff „happiness of the state“, den der schottische Aufklärer David Hume (1998b: 157, 161) einführt. Hume richtet sich gegen die Idealisierung von politischen Verhältnissen, die stabil und gerecht sind, aber keinerlei materiellen oder moralischen Fortschritt zulassen. Fortschritt wird in dieser von mir verteidigten Traditionslinie aus dem 18. Jahrhundert verstanden als Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse bei gleichzeitiger Verfeinerung der moralischen Umgangsformen. Moralischer Fortschritt ist möglich, weil sich Hume die menschliche Natur so vorstellt, dass sich die Einzelnen im Medium wechselseitiger Sympathie gemeinsam entwickeln und außerhalb einer solchen Koevolution gar nicht gedacht werden könnten.

Diese besondere Auffassung des Allgemeinwohls, die Fragen der politischen Ökonomie mit Fragen der Moral und der Geschmacksbildung verbindet, ist in der Frühmoderne noch gänzlich unbekannt. So muss man Machiavelli als einen Autor lesen, der sich primär für die Quellen der Stabilität politischer Ordnungen unter den Bedingungen schwer beherrschbarer innerer und äußerer Störfaktoren interessiert. Politik ist die Kunst, kontingente Ereignisse, Schocks und die Launen der *fortuna* zu meistern. Machiavelli erkennt, dass eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation die gewünschten Folgen haben mag, während dieselbe Handlung in einer anderen Situation zu nichts führt oder kontraproduktiv wirkt. Die vorbildliche politische Führung wird definiert durch strategisches Geschick, Lernfähigkeit und innovatorischen Elan – Eigenschaften, für die der antike Begriff der *virtù* verwendet und von moralischen Beiklängen befreit wird (Pocock 2003:

2 Die Verwendung des generischen Maskulinums erfolgt lediglich zugunsten der besseren Lesbarkeit und impliziert auch immer die weibliche Form.

156 ff.). In den *Discorsi* sind es vor allem Eigenschaften des kollektiven Charakters und der Gesinnung, die für die Dauerhaftigkeit einer Ordnung sorgen. So heißt es in Buch I, Kapitel 58, dass die guten Sitten des Volkes die Quelle der *stabilità* seien (Machiavelli 1960: 264). Die guten Sitten (*antica bontà*) erkennt man am Patriotismus und der Bescheidenheit von Bürgern, die sich, wie Machiavelli schreibt, damit begnügen, lokal produzierte Nahrungsmittel zu kaufen und sich in lokale Wolle zu kleiden. Der Niedergang dieser Sitten wird zurückgeführt auf den grenzüberschreitenden Handel, die wachsende Optionsvielfalt und die Ausweitung der Kommunikation (ebd.: 256). Politische Ordnungen gehen zugrunde an der Korruption der Alltagsmoral sowie an der *ambizione* der Eliten.

Dagegen empfiehlt Machiavelli den Einsatz der Redekunst und gelegentliche Aufstände gegen die herrschende Klasse. Dies aber sind notorisch unzuverlässige Methoden der Weltverbesserung. Den eigentlichen Ursprung der politischen Wissenschaft muss man da sehen, wo jenseits dieser Methoden über das Design von Institutionen nachgedacht wird, die sicherstellen, dass moralische Defekte von Entscheidungsträgern und anderen Bürgern nicht direkt auf die Stabilität der politischen Ordnung durchschlagen. Dies ist erst im 18. Jahrhundert geschehen. In seinem Essay *That Politics May be Reduced to a Science* erklärt Hume mehr als zweihundert Jahre nach Machiavelli, dass Politik als Wissenschaft unmöglich ist, wenn das Gemeinwesen auf dem Treibsand subjektiver Beweggründe ruht. Der schottische Aufklärer erschreckt bei dem Gedanken, „that human affairs admit of no greater stability, than what they receive from the casual humours and characters of particular men“ (Hume 1998a: 13). Um dieser Abhängigkeit von den Kontingenzen des Charakters und der Stimmungen entgegenzuwirken, empfiehlt Hume die Konstruktion einer Verfassungsordnung, die jene zufälligen privaten Eigenschaften und Energien zum Wohl der Allgemeinheit kanalisiert, ohne sie zu beseitigen. Der wohlgeordnete Staat beruht auf „checks and controls“, die so wirken, dass auch das Streben egoistischer Bürger letztlich zum Wohl des Ganzen beiträgt (ebd.: 14). Ganz im Einklang mit dem Geist der Aufklärung sieht Hume die Gesetze von Newtons klassischer Mechanik als Vorlage für die Konstruktion stabiler Verfassungen. Er ist damit einer der ersten Vertreter der modernen ‚weichen‘ Sozialwissenschaften, die vom Neid auf die Physik als einer paradigmatisch ‚harten‘ Wissenschaft befallen sind.

Der Einfluss mechanistischer Analogien lässt sich später bei Kant, den amerikanischen Verfassungsvätern und selbst bei Lenin nachweisen, der sich in *Staat und Revolution* den sozialistischen Staat als ein gigantisches Büro vorstellt, das unabhängig von den Qualitäten derer, die in ihm arbeiten, funktioniert, und in dem folglich alle Staatsangehörigen angestellt werden können. Während Hume nur dafür sorgen möchte, dass das bunte Treiben einer individualistischen Gesellschaft nicht ungefiltert auf die Routinen des Regierungssystems durchschlägt, hofft Lenin umgekehrt, dass die Logik des Großraumbüros, in das er die Gesellschaft verwandeln möchte, die Persönlichkeit jedes Einzelnen erfasst und den Individualismus auslöscht. Tatsächlich spricht Lenin (1972: 488 f.) von der Notwendigkeit einer „radikalen Reinigung der Gesellschaft“, der alle „Müßiggänger, Herrnsöhnchen, Gauner“ sowie die „sentimentalen Intelligenzler“ zum Opfer fallen sollen. Auch dies war vor hundert Jahren als ein optimistisches Statement zum Thema Fortschritt gemeint.

2. Vorrang der Institutionen

Von Hume (und Montesquieu, den ich hier übergehe) kann man eine Linie ziehen zu den amerikanischen Autoren der *Federalist Papers* (vgl. Adair 1974; Shklar 1998). Diese verfolgen das Ziel, am Vorabend der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika Stabilität und Gerechtigkeit miteinander zu verbinden. Sie möchten darüber hinaus ausdrücklich etwas ganz Neues einführen: eine „gute Regierung“, die, wie Hamilton im *Federalist Nr. 1* schreibt, nicht durch Zufall und Gewalt, sondern durch „Nachdenken und Entscheidung [*reflection and choice*]“ ins Leben tritt und am Leben gehalten wird (ebd.: 3). Madison übernimmt von Hume den Gedanken, dass eine gerechte und stabile Republik nicht schon dadurch ungerechter und instabiler zu werden droht, dass sie ihr Territorium ausdehnt und ihre Bevölkerungszahl vergrößert. Dies hatten Montesquieu und Rousseau behauptet, für die nur kleine Republiken Bestand haben konnten. Nur in kleinen Republiken wie den alten Stadtstaaten Griechenlands und Italiens sei das öffentliche Wohl für alle gleichermaßen zu erkennen und nur in solchen Gemeinwesen gebe es ein allgemein geteiltes Gespür für dessen Wert (vgl. Montesquieu 1994: 197 ff.). Bevor es zu Humes Wortmeldung kam, galt dieser enge Zusammenhang zwischen der Stabilität der Institutionen eines demokratischen Gemeinwesens, seiner geografischen und demografischen Überschaubarkeit und der öffentlichen Tugend seiner Bürger als selbstverständlich.

Alle interessanten Thesen in der Geschichte des politischen Denkens bestreiten jedoch das Selbstverständliche und bestätigen zugleich den leisen, noch nicht artikulierten Zweifel an der Gültigkeit des Selbstverständlichen. Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des *Act of Union* im Jahr 1707, durch den Schottland und England zum Vereinigten Königreich Großbritannien vereint wurden, bricht Hume mit dem Dogma des antiken Republikanismus, dass nur kleine und homogene Republiken stabil bleiben können. Seine neue These behauptet das genaue Gegenteil: Es sind gerade große und vielfältige Staaten, die Freiheit mit Stabilität verbinden. Den Grund sieht Hume darin, dass in kulturell und interessenpolitisch heterogenen Gemeinwesen eher ein Gleichgewicht der verschiedenen Gruppen entsteht und es unwahrscheinlicher ist, dass sich irrationale soziale Bewegungen infektionsartig ausbreiten, die politischen Institutionen anstecken und das Gemeinwohl gefährden (vgl. Hume 1998c: 314).

Wenn Hamilton in den *Federalist Papers* vom Fortschritt der Politikwissenschaft spricht, meint er solche Überlegungen, die dem Aufbau demokratischer Institutionen den Vorrang einräumen vor der Beschwörung von Bürgertugenden. Die Gründerväter der USA radikalisierten die mechanistischen Aspekte der politischen Theorie der Aufklärung, indem sie die sozialmoralischen Voraussetzungen einer funktionierenden Republik zugunsten eines sorgfältig austarierten Systems von „ballances [*sic*] and checks“ (Hamilton et al. 1982: 45) vernachlässigten. Zwar soll auch die amerikanische Demokratie eine Antwort bilden auf „die Hoffnungen und Ängste der Individuen“ (ebd.: 92), aber ihre Stabilität und Gerechtigkeit hängen nicht von den Deutungen und Orientierungen der Bürger, sondern von den institutionellen Strukturen der Gewaltenteilung ab.

Gleichwohl widmeten auch die Gründerväter den gesellschaftlichen Deutungen und Orientierungen große Aufmerksamkeit. Tatsächlich ist aus der Perspektive heutiger multikultureller Demokratien Madisons Analyse der Vielfalt von Interessen, Leidenschaften und Parteien (*factions*) aufschlussreich. Wenn Madison im *Federalist Nr. 10* von Vielfalt (*diversity*) spricht, meint er zunächst die Vielfalt von „Parteien und Interessen“, aber auch die Vielfalt von leidenschaftlich vertretenen Meinungen, zum Beispiel religiö-

ser Bevölkerungsgruppen. Auch Hamilton schreibt, dass sich die Bürger nicht nur durch Interessen unterscheiden, sondern auch durch „genius, manners, and habits“ sowie durch „temper and sentiments“ (ebd.: 365), die alle wiederum zum Anlass mehr oder weniger gemeinwohlverträglicher Gruppenbildungen werden können. Für Madison ist der Versuch, die Vielfalt zu beseitigen, entweder „töricht“, dann nämlich, wenn er die Freiheit gleich mit beseitigt, die die Wurzel der Vielfalt ist, oder er ist „nicht praktikabel“, wenn er darauf zielt, die Äußerungsformen der Vielfalt durch ein symbolisches Regime des Meinungskonformismus zu unterdrücken (ebd.: 51 f.).

Völlig verschwunden ist hier jegliche organische Vorstellung der Einheit des Volkes oder auch nur der Möglichkeit, das Volk in seinen Meinungen, Leidenschaften und Interessen zu vereinheitlichen. Verabschiedet werden zudem eine ganze Reihe von weiteren politischen Ideen: Francesco Guicciardinis einflussreicher Topos aus dem 16. Jahrhundert, dass man das Volk kneten und formen könne wie eine Teigware oder „pasta“ (zit. in Pocock 2003: 123), James Harringtons utopisches Bild aus dem 17. Jahrhundert von den Menschen als „Materialien“ der politischen Ordnung, denen keinerlei Wahlfreiheit und Partizipation zustehe (vgl. Scott 1993: 146 ff.), sowie Thomas Hobbes' Glaube daran, dass der Staat sogar die Bedeutungen festlegen könne und solle, die die Bürger den Wörtern und Dingen beilegen. In gewisser Weise kehren die amerikanischen Föderalisten zu Machiavelli (1960: 266) zurück, der „popolo“ einfach mit „moltitudine“ gleichsetzt. Demokratie ist die Herrschaft der ungeordnet Vielen.

Das mag zwar aus der Sicht eines liberalen Multikulturalismus eine unzureichende Einstellung sein, die jedoch immerhin den damals verfügbaren Alternativen deutlich überlegen war. So vertritt insbesondere Kant ein Fortschrittsmodell, das radikal antipluralistisch ist. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* leugnet Kant ausdrücklich die Möglichkeit religiöser Vielfalt, indem er behauptet, dass es „nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“ gibt (Kant 1977b: 225 f., Fn.). Im Vergleich zu dieser antipluralistischen Grundhaltung Kants ist das amerikanische Verfassungsdenken fortschrittlich und zugleich realistisch. Umso bemerkenswerter ist allerdings die große Ironie, die dieses Denken kennzeichnet. So fällt die extreme Fassung des Repräsentationsgedankens auf. Das amerikanische Volk, das Madison als „gemischte Multitude“ (vgl. Heins 2013) bestimmt, wird im Augenblick seiner Einsetzung als konstituierende Macht von jeglicher direkter Beteiligung an der Regierungsgewalt ausgeschlossen, die rückstandslos an Repräsentanten delegiert wird. Von der Regierung der antiken und frühmodernen Republiken unterscheide sich die Regierung der USA durch „the total exclusion of the people in their collective capacity from any share in the latter“ (Hamilton et al. 1993: 387, Hervorhebung von Madison).

3. Tocqueville

Tocqueville nimmt jene grundlegenden politikwissenschaftlichen Fragestellungen wieder auf, die ich am Beispiel von Hume und Madison skizziert habe. Besonders drei Themen möchte ich hervorheben. Erstens glaubt Tocqueville nicht, anders als Hume und Madison, dass das Geheimnis der Stabilität politischer Systeme allein oder auch nur primär in den Konstruktionsprinzipien ihrer Institutionen liegt. Die Freiheit beruht weniger auf dem Gesetz als auf bestimmten liberalen Sitten und Umgangsformen. Wie Montesquieu spricht Tocqueville von den *mœurs et manières*, also den Mentalitäten und kulturell normierten

Praktiken von Gruppen und Gesellschaften, die man nicht per Gesetz ändern könne, sondern nur durch Prozesse der allmählichen Selbstverwandlung. Im ersten Band von *Demokratie in Amerika* sagt Tocqueville zum Beispiel voraus, dass sich die Situation der Schwarzen in den USA durch die Abschaffung der Sklaverei in den Südstaaten nicht radikal ändern werde. Vielmehr geht er davon aus, dass der Rassismus weitergehen werde, solange seine Basis in den Sitten und Umgangsformen der weißen Mehrheitsgesellschaft nicht ebenfalls verschwinde (vgl. Tocqueville 1976: 399). Diese Überlegung hat auch internationale Konsequenzen. So ist Tocqueville aus systematischen Gründen skeptisch gegenüber der Idee des Demokratieexports oder anderen Formen des globalen Institutionentransfers und kombiniert eine politikwissenschaftliche mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive (vgl. seine Betrachtung zu Mexiko; ebd.: 187).

Zweitens nimmt Tocqueville Madisons Thema der *factions* wieder auf, dem er zugleich eine andere Wendung gibt. Wie Madison ist er der Auffassung, dass private Vereinigungen aller Art eine Konsequenz der Freiheit sind. Anders als Madison sinnt er aber nicht darüber nach, wie die Regierung dem Druck dieser organisierten Vereinigungen widerstehen kann, sondern beharrt umgekehrt darauf, dass die Vereinigungen zu einer heilsamen Streuung der Macht und einer Begrenzung der Regierungsgewalt beitragen. Die politische Freiheit ist nur ein Mittel, um diesen Raum der Entfaltung freier Vereinigungen zu schützen und damit moralischen Fortschritt zu ermöglichen. Tocquevilles freie Assoziationen sind zudem moderne Abwandlungen jener kleinräumigen tugendhaften Republiken, wie sie von Machiavelli und Montesquieu beschrieben worden sind. Ähnlich wie diese Republiken beruhen Assoziationen auf dem Engagement der Mitglieder, das wiederum korreliert mit der geringen Größe und lokalen Gebundenheit der Vereinigungen. Tocqueville akzeptiert somit den republikanischen Gedanken, dass Gemeinwesen mit wachsender Größe und Mitgliederzahl motivationale und epistemische Probleme erzeugen.

Das dritte klassische Thema, das Tocqueville variiert, betrifft die Frage des politischen und moralischen Verfalls. Im vierten Teil des zweiten Bandes von *Demokratie in Amerika* wird der liberale Fortschrittsglaube überlagert von einer ganz neuen, überaus skeptischen Sprache, wie wir sie später bei Max Weber oder im Umkreis der Frankfurter Schule hören. Während zuvor die Rede war von der Horizonterweiterung des Denkens und Fühlens durch bürgerliche und politische Vereinigungen sowie von der Balance zwischen lokalen und nationalen Regierungen, repräsentativen und direkten Formen der Demokratie, verdüstert sich jetzt Tocquevilles Bild der Zukunft: Das demokratische Volk wird eines Tages so weit herabsinken, „daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitssamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist“ (ebd.: 815). Die Demokratie mündet in einen Zustand, in dem die Bürger aus Bequemlichkeit und Angst um den Wohlstand immer mehr Kompetenzen an die Zentralregierung und ihre Verwaltungsapparate delegieren, sich keiner mehr um den anderen schert und sich alle auf ihr zunehmend genormtes Privatleben zurückziehen. Darin liegt die Ironie der Demokratie, die ihr schließlich zum Verhängnis wird.

4. Aufgaben für die Gegenwart

Die intellektuelle Geschichte der Politik des 20. Jahrhunderts kann man, stark zugespitzt, als eine Reihe von gescheiterten Versuchen betrachten, jeweils eines der von mir zu Be-

ginn genannten Güter – politische und soziale Stabilität, interpersonale Gerechtigkeit und die Steigerung des Allgemeinwohls – absolut zu setzen und aus dem Zusammenhang der anderen Güter herauszulösen. So kann man sowohl das kommunistische Experiment als auch die kapitalistische Apologie grenzenlosen Wachstums rückblickend als Versuche definieren, ein jeweils verselbständigtes Konzept des Allgemeinwohls und Fortschritts gegenüber den konkreten Einzelinteressen in der Gesellschaft durchzusetzen. Die Diskussionen um globale Gerechtigkeit und humanitäre Interventionen seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts deute ich dagegen als eine Absolutsetzung von abstrakten Gerechtigkeitsimperativen, die häufig mit Kant und ohne Rücksicht auf Stabilitätsanforderungen, die Souveränität von Staaten und kulturelle Unterschiede begründet wurden. Der ‚global justice‘-Boom wird inzwischen überlagert und abgelöst durch die Diskussion um die ‚Resilienz‘ und ‚Stabilisierung‘ fragiler Regionen oder Staaten, in der umgekehrt das Kriterium der Stabilität absolut gesetzt und von jeder demokratischen Transformationsperspektive getrennt wird. Die vordringlichste Aufgabe der Politischen Theorie heute sehe ich darin, in Forschung und Lehre den Zusammenhang der drei Güter, den die klassische moderne Tradition immer vor Augen hatte und der in neueren Entwicklungen verloren gegangen ist, am Material konkreter Konflikte erneut herauszuarbeiten. Besonders vier Felder möchte ich nennen.

(1) *Der Aufstieg nichtgewählter, nichtrepräsentativer, häufig internationaler Institutionen.* Diese werden dann zu einem Problem werden, wenn sie demokratisch legitimierte Regierungshandeln einschränken oder politische Herrschaftsbefugnisse sogar selbst beanspruchen. Dass sie ein Problem werden, heißt nicht, dass diese Institutionen nicht über eine eigene, nichtdemokratische Legitimationsquelle verfügen können. Moderne Gesellschaften sind zunehmend geprägt von professionellen Agenturen, Ausschüssen oder NGOs, die sich zum Beispiel um die Lebensmittelsicherheit, die Erhebung von Daten, das Auditing von Firmen und Verwaltungen und viele andere Dinge zum Wohl der Bürger kümmern. Fragwürdig werden nichtgewählte Institutionen dann, wenn sie, wie zum Beispiel die Europäische Kommission oder die Schiedsgerichte des geplanten transatlantischen Freihandelsabkommens (TTIP), zunehmend ‚Durchgriffsrechte‘ auf Entscheidungen nationaler Regierungen und Parlamente beanspruchen.

(2) *Die vertikale Aufteilung von Regelungskompetenzen.* Dies betrifft das Verhältnis zwischen nationalen und übernationalen beziehungsweise zwischen einzelstaatlichen und bundesstaatlichen Instanzen. Dieses Problem ist offensichtlich besonders akut in der Europäischen Union, die sich in den Augen einiger ihrer prominenten intellektuellen Fürsprecher wie zum Beispiel Jürgen Habermas am Vorbild der amerikanischen Verfassung orientieren soll (vgl. Banners 2014). Deren Verfasser und Verteidiger hatten allerdings ein für heutige Europäer vorbildliches Gespür für die Probleme von Staatenverbindungen, die nicht die Form eines Bundesstaates angenommen haben oder annehmen können. Hamilton spricht im *Federalist* Nr. 37 von der mühseligen Aufgabe, zwischen der Zentralregierung und den dezentralen Teilstaaten „die richtige Trennlinie [*the proper line of partition*] zu markieren“ (Hamilton et al. 1982: 213). Mit großer Klarheit sieht er die Probleme, die auf Staatenverbindungen insbesondere dann zukommen, wenn es um die Erhebung von Steuern und die Begleichung von Schulden im zwischenstaatlichen Verkehr geht. Ohne die sozialmoralischen Voraussetzungen eines geteilten solidarischen Empfindens ist der fiskalische Föderalismus für Hamilton eine Quelle andauernder „Missstimmung und Feindseligkeit [*ill humour and animosity*]“ (ebd.: 36) zwischen den Staaten und

damit eine gefährliche desintegrative Kraft. Die Bürger, so Hamilton, fühlen sich ihren Familien mehr verbunden als ihren Nachbarn, ihren Nachbarn mehr als den lokalen Behörden, und den lokalen Behörden mehr als der Zentralregierung – es sei denn, diese überzeugt durch ihre „weitaus bessere Regierungspraxis“ (ebd.: 96).

(3) *Die Bedingungen für die Herstellung von Solidarität und Vertrauen.* Die Politische Theorie kümmert sich wenig um den vorpolitischen Raum und die sozialmoralischen Grundlagen der Demokratie. Das liegt daran, dass für die klassische liberale Theorie das Vorpolitische identisch ist mit dem Vormenschlichen. So kontrastiert Madison (Hamilton et al. 1982: 51 f.) ausdrücklich „political life“ und „animal life“, und Kant (1977a: 40) spricht ebenfalls davon, dass der Mensch ein „Tier“ sei, solange er nicht einen politischen „Herrn“ gefunden habe. Der Beschreibung vorpolitischer Zustände als tierartig entspricht ein Modell von Politik als Zähmung und Züchtung. Im Licht eines falschen Tiervergleichs beschreibt Hamilton die Individuen als von Natur aus „ambitious, vindictive and rapacious“ (Hamilton et al. 1982: 26) und überträgt diese Eigenschaften zugleich auf Staaten und ihren Umgang miteinander. Dem widerspricht Tocqueville (1976: 636): „Das Herz des Menschen hat mehr Weite, als man vermutet.“ Tocqueville weist den kollektiven Sitten und Umgangsformen der Bürger eine kausale Rolle bei der Etablierung, Aufrechterhaltung und Verbesserung demokratischer Regierungsformen zu. Folglich interessiert er sich für die Quellen der Fähigkeit der Menschen, über ihren eigenen Schatten zu springen und untereinander kooperative Verbindungen einzugehen sowie überhaupt Personen, Ideen und Dinge auf neue Weise zu verknüpfen. Dies geschieht in vielen bürgerschaftlichen Vereinigungen, aber auch durch die modernen Künste, die zu dem beitragen, was Tocqueville den „Geschmack“ an der Freiheit nennt (vgl. Wolin 2001: 559).

(4) *Das Driften der Demokratie.* Demokratien haben die fatale Neigung, die Lösung bereits erkannter drängender Probleme zu vertagen oder zu verlagern. Im Anschluss an Tocqueville spricht David Runciman (2013) von Fatalismus und *drift*, um dieses Phänomen der geringen Anpassungsfähigkeit von Demokratien zu kennzeichnen. Da, wo die Demokratie tief in den Sitten und Anschauungen der Bürger verankert ist, wird sie zu einem optimistischen *Glauben*, der Stärke verleiht, aber zugleich blind macht für drohende Gefahren. Die Stärke der Demokratie ist ironischerweise zugleich ihre Schwäche. Je robuster die Demokratie ist, desto mehr verlassen sich die Bürger darauf, dass sich die zuständigen Institutionen um die Bewältigung aller anstehenden Probleme kümmern. Experten, die laut vor dem Klimawandel, steigenden Staatsschulden, der Verknappung natürlicher Ressourcen oder dem Terrorismus warnen, werden als Schwarzmaler oder Sonderlinge abgetan. Oder ihre Warnungen werden zum Anlass genommen, die Zentralregierung oder übernationale Autoritäten mit immer mehr Befugnissen auszustatten, wodurch die Gefahr der Etablierung einer „Postdemokratie“ wächst (Wolin 2001: 561 ff.; vgl. Tocqueville 1976: 796 f.).

Dies ist der Gipfel der Ironie der Dinge: Die moderne Demokratie, die von der europäischen und amerikanischen Aufklärung als eine Regierungsform gedacht war, die auf „reflection and choice“ (Hamilton) gründet, begünstigt das planlose, unmerkliche und unentschiedene Driften von Gesellschaft und Politik. Die Alternative dazu ist nicht die Herrschaft von Eliten über saturierte und ängstliche Massen, sondern die Ersetzung der alten Vorstellung vom demokratischen Staat als eines sich selbst steuernden Automaten durch die ebenfalls klassische Vorstellung der Demokratie als eines ‚Experiments‘ mit offenem Ausgang.

Literatur

- Adair, Douglass, 1974: „That Politics May be Reduced to a Science“: David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist. In: Ders., *Fame and the Founding Fathers*, New York, 93–106.
- Bahners, Patrick, 2014: Demokratie kommt ohne Völker aus. Jürgen Habermas hat in Princeton einen Plan zur Reform der Europäischen Union vorgelegt. Wenn es nach ihm geht, soll die EU sich die amerikanische Verfassung zum Vorbild nehmen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.05.2014, N3.
- Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John, 1982: *The Federalist Papers*, New York.
- Heins, Volker M., 2013: *Der Skandal der Vielfalt. Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus*, Frankfurt (Main) / New York.
- Hofmannsthal, Hugo von, 1979: Die Ironie der Dinge. In: Ders., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze II, 1914–1924*, Frankfurt (Main), 138–141.
- Hume, David, 1998a: That Politics May be Reduced to a Science. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 13–24.
- Hume, David, 1998b: Of Commerce. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 154–166.
- Hume, David, 1998c: Idea of a Perfect Commonwealth. In: Ders., *Selected Essays*, Oxford, 301–315.
- Kant, Immanuel, 1777a: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main), 33–50.
- Kant, Immanuel, 1777b: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main), 195–251.
- Lenin, Wladimir I., 1972: Staat und Revolution. In: Ders., *Werke*, Band 25, Berlin, 393–507.
- Machiavelli, Niccolò, 1960: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In: Ders., *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, 109–506.
- Montesquieu, Charles L. Baron de Secondat de, 1994: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart.
- Pocock, John G. A., 2003: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 2. Auflage, Princeton.
- Runciman, David, 2013: *The Confidence Trap. A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton.
- Scott, Jonathan, 1993: The rapture of motion: James Harrington's republicanism. In: Nicholas Phillipson / Quentin Skinner (Hg.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, 139–163.
- Shklar, Judith N., 1998: Alexander Hamilton and the Language of Political Science. In: Ders., *Redeeming American Political Thought*, Chicago, 3–13.
- Tocqueville, Alexis de, 1976: *Demokratie in Amerika*, München.
- Wolin, Sheldon S., 2001: *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton.

Die Ironie des Fortschritts?

Kommentar zu Volker M. Heins' *Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie*

Andreas Niederberger*

John Stuart Mill beginnt seine Utilitarismusschrift mit der Klage, dass es mit Blick auf das normative Wissen seit der Antike kaum Fortschritt gegeben habe (vgl. Mill 1969: 205). Fortschritt versteht er dabei so, dass wir ein Mehr an Wissen in der Form gewinnen, dass wir über gesicherte Erkenntnisse verfügen, auf denen weitere Forschung aufbauen kann, oder wenigstens Annahmen als definitiv falsch verwerfen können. Dieses Problem fehlenden Fortschritts wird sich für Mill erst dann lösen, wenn wir einen letzten Standard identifizieren, der von normativen Theorien selbst unabhängig ist und an dem die verschiedenen Theorieangebote überprüft werden können (vgl. ebd.: 207). Wie wir wissen, hat Mills Vorschlag, den Nutzen als Standard zu betrachten, keine allgemeine Anerkennung gefunden. Volker Heins (2015) nimmt in seinem Text zu *Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie* dennoch die Vorstellung Mills auf, dass sich der Fortschritt der Politischen Theorie nur an einem ihr externen Standard bemessen lassen kann – und in der Kopplung von Fortschritt und Ironie will er dabei zeigen, dass die politischen Theorien die fortschrittlichsten sind, die sich am stärksten der Unmöglichkeit bewusst sind, eine einzige Theorie zu entwickeln, die auf ihren gesamten Gegenstandsbereich passt. Fortschritt besteht also in der Relativierung der eigenen Aussagen auf spezifische Kontexte und sogar in der Einsicht, dass die jeweiligen Forderungen der Theorien unter veränderten Umständen zum Gegenteil des Angestrebten führen können.

Gegner von Heins sind daher monistische Theorien, die jeweils von *einer* Grundannahme oder *einem* Grundprinzip (beziehungsweise bei Heins von *einem* „Gut“) ausgehend die Defizite vorliegender Verhältnisse diagnostizieren und Veränderungen vorschlagen. Solchen Theorien zufolge würde Fortschritt darin bestehen, dass die jeweilig grundlegende Forderung zunehmend anerkannt und ihre hierarchisierende und strukturierende Funktion für weitere normative Ansprüche wie auch für die (richtige) Organisation gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse immer besser verstanden wird. Wenn etwa Theorien globaler Gerechtigkeit alles auf ein universelles Gerechtigkeitsprinzip beziehen, dann können Bedingungen, unter denen Staaten oder kulturelle Gemeinschaften bestehen, nur in dem Maß berücksichtigt werden, wie sie dem Ziel dienen, das Gerechtigkeitsprin-

* Prof. Dr. Andreas Niederberger, Universität Duisburg-Essen
Kontakt: andreas.niederberger@uni-due.de

zip zu realisieren, oder ihm zumindest nicht zuwiderlaufen. Ein globales Gerechtigkeitsprinzip lässt sich daher, wie Harald Müller (2008: 138–139) in einer ähnlichen Diagnose formuliert hat, angesichts der vielen widerstrebenden Strukturen in der Weltgesellschaft durchaus als normativ und politisch fragwürdige Anleitung zu einem „äußerst konfliktträchtig[en] und gewalthaltig[en], [...] im Kern euro- oder atlantozentrische[n] Hegemonialprojekt“ begreifen.

Egal, wie normativ präzise sich monistische Ansätze heute darzubieten vermögen, so müssen sie doch angesichts des Diskussionsstandes der frühmodernen Politischen Theorie, so Volker Heins' zentrale und provokante These, als rückschrittlich gelten. Betrachtet man nämlich die Entwicklung der relevanten Schritte in der modernen Politischen Theorie, dann zeigt sich erstens, dass diese Theorien explanatorische und normative Ansprüche miteinander verbinden, und zweitens, dass sie auf Spannungen zwischen den Ansprüchen reagieren. Viele aktuelle Ansätze verzichten demgegenüber darauf, Explanatorisches und Normatives zu verbinden, und sind deshalb auch unsensibel gegenüber dem Kontrast zwischen den „großen ideellen Zusammenfassungen“ und der „unbeherrschbaren Vielfalt von ‚eigensinnigen Realitäten‘“ (Heins 2015: 75). Die historischen Figuren Politischer Theorie, auf die Heins Bezug nimmt, präsentieren dabei eine (negativ-)dialektische Bewegung: Gegen Machiavelli erklärt Hume die Stabilität von Gemeinwesen über Institutionen und nicht über Nahbeziehungen und Tugenden, was ihn einerseits zu Reflexionen darüber führt, welche Institutionen wie eingerichtet sein müssen, und es ihm andererseits ermöglicht, normative Erwartungen auch an größere politische Gemeinwesen mit nicht per se tugendhaften Akteuren zu richten. Hamilton und Madison schließen an Hume an und halten über ihn hinausgehend fest, dass Institutionen aufgrund pluralistischer gesellschaftlicher Verhältnisse existieren und daher auch diesen Pluralismus erhalten müssen. Die Demokratie, die hier ins Zentrum tritt, geht also von der „unbeherrschbaren Vielfalt“ aus und darf sie auch nicht beseitigen, wenn sie bestehen bleiben soll. Tocqueville schließlich zeigt, dass dieses Verständnis der Demokratie als eines Gleichgewichts (in) der Vielfalt die Krise nicht zu erklären und zu bewältigen vermag, die sich daraus ergibt, dass eine solche Demokratie doch ein gleiches, letztlich antidemokratisches oder antipolitisches Interesse aller (oder wenigstens sehr vieler) an einer politischen Ordnung erzeugt, die ihren Wohlstand erhält und somit unabhängig von spezifisch politischen Ansprüchen einen gewissen Output gewährleisten soll. Selbst die Integration der Vielfalt in die Politische Theorie – und das heißt ihr Anerkennen einer gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit, die in und von der Theorie nicht aufgehoben werden kann – reicht nicht aus. Die Politische Theorie muss je nach Kontext „realistisch“ oder „weltverbessernd“ sein, sodass die „Ironie“ der heinsschen Erzählung darin besteht, dass die Gründe, die dafür sprachen, sich von den tugendhaften Bürgerinnen und Bürgern ab- und den Institutionen zuzuwenden, letztlich Gründe sind, die dafür sprechen, sich den tugendhaften Bürgerinnen und Bürgern zu- und von den Institutionen abzuwenden.

Im Anschluss an Mill wurden zwei Dimensionen von Fortschritt unterschieden, nämlich einerseits der Gewinn von sicherem Wissen und andererseits der Ausschluss von falschen Annahmen. Heins' Fortschritt in der Politischen Theorie ist von der zweiten Art; er besteht darin, dass wenigstens zwei Annahmen, nämlich diejenige, Politische Theorie könne sich auf ein einziges (eventuell andere Prinzipien begründendes und organisierendes) Prinzip stützen, sowie die weitere, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit könne jemals eine Gestalt annehmen, bei der sie dauerhaft das normativ Wünschenswerte hervorbringen würde, als falsch zurückgewiesen werden. Aber zeigen Heins' Ausführun-

gen wirklich, dass wir die beiden Annahmen als falsch verwerfen müssen? Die Unmöglichkeit einer politischen Theorie, sich auf ein einziges Prinzip zu stützen, wird wesentlich unter Verweis darauf begründet, dass sich wichtige aktuelle Phänomene nur angemessen bewerten lassen, wenn die drei Ziele der Stabilität, der Gerechtigkeit und des Allgemeinwohls berücksichtigt werden. Dazu ist aber selbst wieder ein Kriterium vonnöten, das zeigt, warum die eindimensionale Betrachtung der Phänomene unangemessen sein sollte. Hilft es dazu, die Phänomene selbst genauer anzuschauen und in ihrem Widerspruch zur eindimensionalen Betrachtungsweise zu Wort kommen zu lassen, wie es klingt, wenn Heins fordert, „den Zusammenhang der drei Güter [...] am Material konkreter Konflikte erneut herauszuarbeiten“ (ebd.: 81)? Warum sollte der Bedeutungszuwachs neuer, nicht klassisch legitimerter Akteure, wie etwa von NGOs, ein Problem darstellen, wenn es richtig ist, dass Legitimation sich direkt aus der Geltung beziehungsweise Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien ergibt? Vielleicht ließe sich zeigen, dass die Gerechtigkeitsprinzipien mittel- oder langfristig nicht (effizient) erfüllt, also nicht nachhaltig realisiert werden, wenn heute nicht klassisch legitimierte Akteure in ihrem Namen wirken und damit das Handeln klassisch legitimerter Akteure, wie vor allem der Staaten, einschränken. Aber dies könnte auch die Gerechtigkeitstheorie anerkennen, ohne dass weitere Güter berücksichtigt werden müssten. Und Ähnliches wäre zu monistischen Theorien zu sagen, die der Stabilität oder dem Allgemeinwohl den Primat zuschreiben.

Die Geltungsansprüche politischer Theorien lassen sich nur in zwei Fällen unter Verweis auf ihre Schwierigkeiten problematisieren, die beim Umgang mit gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen sichtbar werden. Entweder zeigen sich Widersprüche, die sich aus und mit den eigenen normativen Prinzipien einer Theorie ergeben, oder es lässt sich ein normatives Prinzip begründen, das den Zusammenhängen (beziehungsweise einer bestimmten Gestalt derselben) normative Bedeutung zuschreibt und darüber auch die empirischen Bedingungen für ihr Ent- und Bestehen, wie etwa die „sozialmoralischen Grundlagen der Demokratie“ (ebd.: 82) in den Blick rückt. Heins' Argumentation rekurriert nicht auf ein neues Prinzip, von dem her demonstriert wird, dass und warum die Orientierung an Stabilität, Gerechtigkeit oder Allgemeinwohl in einzelnen Kontexten zu (normativ) fragwürdigen Resultaten führt. Ein solches Prinzip könnte, wie zuvor bereits festgehalten, auch nicht aus der Auseinandersetzung mit den entsprechenden Kontexten gewonnen werden, sondern es müsste letztlich besser begründet und plausibler sein als die Prinzipien, die zurückgewiesen werden. Die bloße Nichtübereinstimmung der Folgen, die die Geltung eines Prinzips in einem Kontext hätte, mit unseren normativen oder politischen Intuitionen ist kein hinreichender Grund, um das entsprechende Prinzip aufzugeben oder einzuschränken. Die am Ende des Textes angeführten Konflikte deuten vielmehr darauf hin, dass Heins Widersprüche in den monistischen Theorien selbst zu identifizieren meint. Solche Widersprüche würden aber wiederum nicht ausreichen, um die Orientierung an nur einem „Gut“ zurückzuweisen, wenn sie jeweils einzelne Widersprüche der Prinzipien der Stabilität, der Gerechtigkeit oder des Allgemeinwohls wären. Heins kommt daher auch zu dem weitergehenden Schluss, dass sich die Widersprüche dadurch ergeben, dass (a) alle drei Ansätze die Demokratie zur Realisierung ihrer Prinzipien voraussetzen müssen und (b) die Bedingungen für das Bestehen, Erhalten und Funktionieren der Demokratie je nach Kontext und historischer Situation eine Orientierung an Stabilität, Gerechtigkeit oder dem Allgemeinwohl erfordern. Jede vermeintlich monistische Theorie muss also zu ihrer Realisierung voraussetzen, dass es nicht nur ein einziges grundlegendes Prinzip gibt, an dem sich die gesellschaftliche und politische Ordnung beziehungs-

weise die Akteure in ihr ausrichten (sollten), sondern manchmal auch die je anderen Prinzipien vorrangig zur Anwendung kommen müssen.

Es mag viel für (b) sprechen, aber es ist nicht überzeugend, dass Stabilität, Gerechtigkeit und Allgemeinwohl notwendigerweise der Demokratie bedürfen. Dies mag in einigen Varianten entsprechender Theorien der Fall sein, aber allgemein gilt dies nicht. Ganz im Gegenteil werden die Prinzipien in vielen derartigen Theorien gerade angeführt, um Grenzen der oder Alternativen zur Demokratie herauszustellen. Eine interne Bindung der Stabilitäts-, Gerechtigkeits- und/oder Allgemeinwohltheorie an die Demokratie ergibt sich nur, wenn doch ein anderes Prinzip, wie etwa dasjenige der Freiheit, als letztlich grundlegender und damit die anderen Prinzipien begründend erachtet wird. Insofern kommt die Zurückweisung der Annahme, die Politische Theorie könne sich auf ein einziges Prinzip stützen, nicht ohne ein alternatives Prinzip aus, das wiederum so verfasst ist, dass es die anderen Prinzipien und vor allem die Demokratie erforderlich macht – und damit zwar *ein* grundlegendes Prinzip ist, aber zwangsläufig auf andere Prinzipien verweist.¹ Bei dieser Annahme würde sich damit aber der Fortschritt nicht (allein) durch die Konfrontation mit einem externen Standard ergeben, sondern (insbesondere auch) qua normativer Begründung.

Die Falschheit der zweiten Annahme, dass die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit an sich jemals dauerhaft hinreichend dafür sein könnte, dass das normativ Wünschenswerte realisiert wird, lässt sich wahrscheinlich einfacher erweisen. Hier fragt sich allerdings, ob ein solcher Ansatz, der jede praktische („weltverbessernde“) Dimension der Politischen Theorie leugnet, überhaupt ernsthaft vertreten wird. Kandidaten dafür könnten kantianische Positionen sein, die allein auf eine institutionelle Ordnung abzielen, deren Bestehen dauerhaft möglich und hinreichend für das normativ Gebotene wäre, oder (rechts-)hegelianische Positionen, in deren Augen die Vernünftigkeit von Praktiken und ihrer Sedimentierung in Institutionen die höchste zu erreichende Sittlichkeit darstellen. Aber auch solche Positionen trennen das Bestehen des normativ Wünschenswerten nicht von den Handlungen und Überzeugungen derjenigen ab, die in den entsprechenden Ordnungen leben und sie überhaupt konstituieren. Damit bleibt jedoch zumindest indirekt eine praktische Perspektive der jeweils Agierenden relevant – und dementsprechend auch deren Interesse an einer Theorie, die sie über ihre Rolle und Möglichkeiten aufklärt.

Abschließend stellt sich die Frage, was mit diesem „negativen“ Fortschritt für die Zukunft der politischen Theorie gewonnen wurde. Was bedeuten die Zurückweisung des stabilitäts-, gerechtigkeits- oder allgemeinwohltheoretischen Monismus und die Anerkennung der Interventionsbedürftigkeit der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit? Es klingt bei Heins – gerade auch über die Prominenz der Ironie im Titel, die vom Text, in dem die Ironie nur am Rand vorkommt, nicht ganz gerechtfertigt wird – ein wenig so, als bliebe uns nur eine kasuistische politische Theorie, die von Kontext zu Kontext andere Erwartungen, Grenzen und Probleme gesellschaftlich-politischer Ordnung und Koexistenz identifiziert. Der Fortschritt wäre folglich eine Art des Rückzugs und das Eingeständnis, dass die Theorie mit Blick auf die „unbeherrschbare Vielfalt“ immer zu kurz greift.

Aber folgt eine solche Perspektive wirklich aus der richtigen Kritik am falschen normativen Monismus und dem rigiden Institutionalismus? Wenn es richtig ist, die beiden Annahmen zu verwerfen, kann sich daraus auch ergeben, dass die Politische Theorie (na-

1 Vergleiche zu einer entsprechenden freiheitstheoretischen Argumentation Niederberger (2011).

türlich in anderer Art) ambitionierter wird als zuvor: Sie muss sich mit der Frage auseinandersetzen, was es heißt, dass die normativen Prinzipien, auf die sie referiert, selbst empirischen Bedingungen unterworfen sind, und sie muss diskutieren, was es bedeutet, dass die Politische Theorie ein relevanter Faktor für die Entwicklung gesellschaftlich-politischer Verhältnisse ist – und zwar in einer Weise, die von der Theorie selbst nicht kontrolliert wird und die auch nicht als Anwendung der Theorie zu verstehen ist. Diese Herausforderungen anzuerkennen, hätte sowohl für die normativen und explanatorischen Dimensionen der Politischen Theorie (und das heißt auch deren Verortung zwischen Politischer Philosophie, Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften) und deren Zusammenhang wie vor allem auch für die Frage nach der Methode der Politischen Theorie immense Konsequenzen. Das wäre dann ein möglicherweise nicht so ironischer Schluss aus den richtigen und spannenden Überlegungen von Volker Heins zu den Grenzen und Defiziten aktueller Politischer Theorie.

Literatur

- Heins, Volker M., 2015: Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 6, 75–83.
- Mill, John Stuart, 1969: *Utilitarianism*. In: Ders., *Collected Works*. Volume X, Toronto / Buffalo.
- Müller, Harald, 2008: Parlamentarisierung der Weltpolitik – Ein skeptischer Warnruf. In: Regina Kreide / Andreas Niederberger (Hg.), *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Frankfurt / New York, 137–159.
- Niederberger, Andreas, 2011: Freiheit und Recht. Zur philosophischen Bedeutung der Demokratie. In: *Philosophisches Jahrbuch* 118, 21–38.

Die falsche Alternative

Methodische Anmerkungen zu Volker M. Heins' *Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie*

Hauke Brunkhorst*

Volker Heins geht mit Alexander Hamilton und dem aufklärerischen Politikverständnis des revolutionären 18. Jahrhunderts davon aus, dass in diesem Jahrhundert der wissenschaftliche Fortschritt, der sich seit der protestantischen Reformation (keineswegs nur) in Europa abzuzeichnen begann, endlich auch in der Politik angekommen sei. Hamilton, Madison, Jefferson und ihre Mitstreiter, die „Männer der Revolution“ (Hannah Arendt), waren sich des ungeheuren Innovationspotentials der großen Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts noch sehr bewusst, glaubten sie doch, ganz so wie ihre revolutionären Zeitgenossen im atlantisch benachbarten Frankreich, denen sie eng verbunden waren, *ihre* Lösung des Verfassungsproblems sei das „aufgelöste Rätsel aller Verfassungen“ (Marx). Endlich war die Wahrheit der Politik gefunden, nach der das alteuropäische Denken seit Platon vergeblich gesucht hatte.

Ein solches Selbstbewusstsein revolutionärer Politik traut Volker Heins uns nicht mehr zu, und schlechte Erfahrungen, die Misstrauen an der zweihundertjährigen Geschichte der atlantischen Verfassungsrevolutionen nur zu gut begründen können, gibt es genug. Deshalb korrigiert Heins Hamiltons revolutionären Optimismus noch im selben ersten Absatz im Licht der kulturpessimistischen Ironie Hugo von Hofmannsthal, des Poeten, der den Begriff der konservativen Revolution unter die Leute gebracht und populär gemacht hat. Die großen Ideen der Revolution scheitern regelmäßig am „Wust von eigensinnigen Realitäten“ (Hofmannsthal zit. n. Heins 2015: 75).¹

Heins sieht die Vermittlung beider Positionen von Hamilton und Hofmannsthal, von Fortschritt und Ironie, in der rechtshegelianischen Stellung des politischen Denkens zur

* Prof. Dr. Hauke Brunkhorst, Universität Flensburg
Kontakt: brunk@uni-flensburg.de

1 Vergleiche nur James Madison, der in *Federalist Papers No. 14* argumentiert, dass Amerika eine Revolution vollbracht habe, „which has no parallel in the annals of human society“. Auf die Einmaligkeit der revolutionär geschaffenen „constitution“ (im Unterschied zum altbekannten „government“) gründet Madison den universellen Anspruch auf eine Wahrheit, die für die „whole human race“ gültig sei (vgl. auch *Federalist 45*; *Federalist Papers*, zit. n. http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/fed.asp). In einem anderen Dokument der Amerikanischen Revolution heißt es dementsprechend: „All countries have some form of government, but few, or perhaps none, have truly a constitution.“ (Anonymous 1776; vgl. Wood 1969: 267; Möllers 2009: 186).

Verfassungsrevolution des 18. Jahrhunderts. Das ist sicher nicht die einzig mögliche, und die linkshegelianische Alternative ist immer noch zu haben. Aber Heins' Weg in den Rechtshegelianismus ist ebenso konsequent wie die Wahl einer dazu passenden, dreigliedrigen Güterlehre, die Stabilitätserwartungen, Gerechtigkeitsprinzipien und Allgemeinwohl (spezifiziert als „öffentliches Glück“, ebd.) als austauschbare Güter betrachtet, die gegeneinander ausbalanciert werden sollten. Richtige Politik ist richtige Güterbalance.

Durch den Rückgriff auf das aristotelisch-thomistische Denken in Gütern soll der abstrakte moralische Imperialismus der jakobinischen Philosophen (Rousseau, Kant usw.), soll ihr Wahrheitsabsolutismus ebenso überwunden werden wie der radikale Negativismus der hegelschen Dialektik. An die Stelle der revolutionären Abstraktionen tritt bei Heins aber keineswegs die reine Affirmation, Hegels „wärmerer Friede mit der Wirklichkeit“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie), sondern ein „realistisches Weltverbesserungsprogramm“ (ebd.).

Zurecht sind die abstrakten Fortschrittsprogramme in den Fokus der Kritik geraten, die den Fortschritt grenzenlosen Wachstums bürokratisch („Sozialismus“) oder marktradikal („Kapitalismus“) „absolut [...] setzen“ (ebd.) und um des Fortschritts willen Stabilitätsverluste ebenso in Kauf nehmen wie massive Gerechtigkeitseinbußen, das Unwohl der Gemeinschaft und die Zerstörung ihres öffentlichen Glücks, während das Versprechen, alles zusammen umso großartiger nach langem Gang durch die Wüste der Diktatur oder des Marktes zurückzugewinnen, leer bleibt. Solcherart Weltverbesserungsprogramme sind schon zu oft enttäuscht worden, um ihnen noch zu glauben. Sie sind schon deshalb mindestens unrealistisch, wenn nicht von vornherein falsch, um mächtige Klasseninteressen (der Partei oder des Kapitals oder beider wie jetzt in China) hinter bloß vorgeschobenen allgemeinen zu verbergen. Das spricht für Realismus in Sachen Weltverbesserung, auch wenn hier die umgekehrte, an Parteien wie der SPD oder den Grünen heute gut beobachtbare Gefahr droht, die Weltverbesserung dem Realismus des bloßen Machterhalts zu opfern.

Überhaupt ist die postmoderne Opposition, *entweder* sei das Politische, sei vor allem die *politische Willensbildung* kontingent (und deshalb liberal und demokratisch) *oder* am Begriff einer zwangsläufig universellen Wahrheit und Gerechtigkeit orientiert (und deshalb republikanisch oder Schlimmeres, terroristisch und totalitär), die *falsche Alternative*. Gerade der Fall demokratischer Willensbildung, die vom zufälligen Gerede auf der Straße, einer wie aus dem Nichts kommenden Empörung oder vom Partygequassel am Küchentisch bis zur formellen Gesetzgebung, bisweilen zur Verfassungsgebung fortschreitet, ist ein gutes Gegenbeispiel. Egalitäre, demokratische Willensbildung beginnt immer wieder von Neuem und vollkommen *kontingent* in bunt zusammengewürfelten Gruppen der „ungeordnet Vielen“ (ebd.: 5). Der einmal, wie diffus auch immer artikulierte, ganz arbiträre Wille sieht sich aber schon bei der ersten Folgeaktion und nach dem ersten symbolischen und verbalen Schlagabtausch Zwängen *konsistenter* Argumentation und damit *universellen Wahrheits- und Rationalitätsansprüchen* (Konsistenz usw.) ausgesetzt. Konsistenzzwänge und Wahrheitsansprüche, die sich nicht privatisieren lassen und deshalb von vornherein öffentlich sind, aber *unterscheiden* sich deutlich von gewalttätigem Zwang, von rhetorischer Manipulation und der Macht, die (privatisierbaren) „Diskurstechniken“ (Foucault) oder „Gewehrläufen“ (Mao Zedong) entspringt – auch dann noch, wenn sie faktisch mit ihnen verwoben sind. Wenn es einen innovativen Witz an der modernen Vernunft gibt, dann liegt er allein in der Verbindung kontingenter, zufällig evolvierender Willensbildung mit absoluten Wahrheitsansprüchen. Soviel muss von der ‚idealistischen‘

Metaphysik der Moderne in der postmetaphysischen Demokratie erhalten bleiben, wenn sie mehr als „marktkonform“ (Angela Merkel) sein will. Ohne Wahrheit keine Demokratie.

Warum aber sollen ausgerechnet ethische Güterlehren, die von vornherein auf Wahrheit verzichten, realistischer (also der Wahrheit näher) sein, wenn es um effektive Weltverbesserung geht, als abstrakt jakobinischer Idealismus und abstrakter Gerechtigkeitsrigorismus, der immerhin ein probates realistisches Gegengift gegen das Verschwinden der Weltverbesserung in Realpolitik ist? – Das Realistische der Güterlehren liegt im Abwägen, das ihnen die adaptive Geschmeidigkeit in Lagen „unbeherrschbarer Vielfalt“ (ebd.: 75) sichern soll. Ist die Stabilität gefährdet und der Feind steht vor den Toren, muss die Gerechtigkeit schon mal dran glauben und das öffentliche Glück selbstzweckhaften freien Meinungsstreits hintanstellen. Ist der Streit der Meinungen und der Wettbewerb der Privateigentümer auf der Agora und dem Wochenmarkt durch Medienmogul und Wirtschaftsmonopol gefährdet, muss auch mal eine verkraftbare Stabilitätseinbuße hingenommen werden, um Medienmogul und Wirtschaftsmonopol zu entmachten und so weiter. Was aber, wenn der aristotelisch-machiavellistisch gewitzte Führer des Stabilitätskommandos die Notsituation nutzt, um die Stabilisierung *der* Stadt mit der Stabilisierung seiner neu gewonnenen Macht *über* die Stadt zu vereinen und der Medienmogul sich nicht überreden lässt, zur Kaufmannsmoral und Fairness kleinbürgerlicher Produzentenvielfalt zurückzukehren? – Es ist schwer zu sehen, wie eine „Freiheit“, die „weniger auf dem Gesetz als auf bestimmten liberalen Sitten und Umgangsformen“ beruht (ebd.: 79), autoritär und gesetzlich stabilisierte Exekutivgewalten in die Knie zwingen und Medien- und Finanzmonopole brechen soll.

Madison war zwar voll von Vorurteilen gegen die ungezügelte Menge und mag gedacht haben, was er auch gesagt hat, mit dem System der *checks and balances* ein Verfahren eronnen zu haben, die Volkswillensbildung auf „motivloses Akzeptieren von Entscheidungen“ (Luhmann) höheren Geistes beschränken zu können. Aber anders als der republikanische Moralist Machiavelli hat er eine Verfassungsordnung entworfen, die sich gegen seinen eigenen und den Willen der *Founding Fathers* in eine demokratische Selbstgesetzgebungsmaschine verwandeln ließ, natürlich nicht ohne die massive Nachhilfe von Klassen- und Emanzipationskämpfen breiter Massen. Erst die praktische Uminterpretation durch nachfolgende Klassenkämpfe und revisionistische Volksgesetzgebung hat die antidemokratischen Doktrinen der *Founding Fathers* in demokratisches Recht verwandelt. Blendet man die Verfassungsevolution aus, verliert man solche Unterschiede aus den Augen und die Politische Theorie wird unkritisch.

Letztlich bleibt die dreigliedrige Güterethik ihrem Gegenstand, der Politik, ebenso *äußerlich und normativ vorgegeben* wie die vorgeblich abstrakte Moral oder der abstrakte Fortschrittsimperativ. Beide sind im *schlechten* Sinn abstrakt, weil sie nicht nur ihren Gegenstand, die Politik, aus ihren gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen herauslösen und glauben, mit demselben Theorieinstrumentarium beziehungsweise derselben Kunstlehre (Ethik) die Politik antiker Stadtstaaten, hochstratifizierter Imperien und funktional differenzierter Gesellschaften analysieren zu können. Die normative (platonisch-kantische) wie die ethische (aristotelisch-machiavellistische) Stellung des Gedankens zur Politik verzichtet nicht nur darauf, das von Marx bis Luhmann, von Durkheim bis Parsons, von Mead bis Habermas mittlerweile weit entwickelte, begriffliche Instrumentarium der Gesellschaftstheorie für die Analyse des Politischen zu nutzen. Sie verzichtet vor allem darauf, die materiellen und ideellen Bedingungen seiner historischen

Entstehung, die zugleich die seiner Veränderbarkeit sind, ebenso in Rechnung zu stellen wie die *in denselben Bedingungen* begründeten, gesellschaftlichen „Voraussetzungen“ der eigenen politischen Theorie, um „sich zu sich selbst“ „kritisch“ (Marx 1988: 384) zu verhalten und die eigenen Voraussetzungen „als Teil des Kritisierens“ begreifen zu können – „als ein Ausdruck der Entfremdung – und deren Überschreiten zumal“ (Habermas 1981: 157).

Zwar sind normativer Universalismus und kommunitaristische Güterethik gleichermaßen abstrakt, soweit sie Politik auf angewandte Ethik reduzieren, aber die Abstraktionen des normativen Universalismus passen sehr viel besser zu den modernitätstypischen Verbindungen von kontingenter politischer Willensbildung und universellen Gerechtigkeitsansprüchen. Sie sehen zwar von den *Besonderheiten* der jeweiligen politischen Situation, ja, des Politischen überhaupt ab, aber solche Abstraktion ist methodisch notwendig, um theoretische und normative Allgemeinbegriffe konstruieren zu können, die es erlauben, das Besondere in seiner Besonderheit ernst zu nehmen, gesellschaftlich zu erklären und an ihm die Spreu vom Weizen zu trennen. Solches Trennen ist, mit einem zu Unrecht aus der Mode gekommen Begriff, die Leistung der *Kritik*, also eines jeden wirklich „realistischen Weltverbesserungsprogramms“ (Heins 2015: 75). Die ist aber nur im Kontext einer explanativ und diagnostisch gehaltvollen Gesellschaftstheorie möglich, weil sie sich nur so ihrer Voraussetzungen als Teil des Kritisierens vergewissern kann. Soviel ist immer noch von Marx zu lernen, so veraltet die frühe Version der Kritik der politischen Ökonomie im Einzelnen auch sein mag. Die Politik ist nicht schlechthin autonom, sondern nur als Politik der Gesellschaft. Sie hat die Gesellschaft zur Voraussetzung, nicht die Gesellschaft die Politik.

Literatur

- Gaus, Daniel, 2013: Rationale Rekonstruktion als Methode politischer Theorie zwischen Gesellschaftskritik und empirischer Politikwissenschaft. In: Politische Vierteljahresschrift 56, 231–255.
- Habermas, Jürgen, 1981: Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling (1960). In: Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, 3., erweiterte Auflage, Frankfurt, 141–159.
- Heins, Volker, M., 2015: Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 6, 75–83.
- Marx, Karl, 1988: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Werke, Band 1, Berlin, 378–391.
- Möller, Christoph, 2009: Pouvoir Constituant – Constitution – Constitutionalization. In: Armin von Bogdandy / Jürgen Bast (Hg.), Principles of European Constitutional Law, Oxford / Portland, 169–204.
- Plaßmann, Jan H., 2015: Demokratie jenseits des Staates? – Eine Untersuchung der normativen und konzeptionellen Grundlagen der Debatte um Demokratie jenseits des Nationalstaats, Flensburg, unv. Buchmanuskript.
- Wood, Gordon S., 1969: The Creation of the American Republic, 1776–1787, Chapel Hill, 259–305. http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/fed.asp, 28.04.2012.
- Anonymous, 1776: Four Letters on Interesting Subjects. In: Charles S. Hyneman / Donald Lutz, 1983 (Hg.), American Political Writing During the Founding Era: 1760–1805, vol. 1; <http://oll.libertyfund.org/simple.php?id=2066>, 04.05.2015.

Anmerkungen zur Reichweite Politischer Theorie

Kommentar zu Volker M. Heins' *Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie*

*Emanuel Richter**

Die Politische Theorie als Wissenschaftsdisziplin sieht sich immer wieder dem Verdacht ausgesetzt, einem Modell-Platonismus zu huldigen: Sie konstruiere ein erfahrungswissenschaftlich immunisiertes Erkenntnissubjekt, zumeist personifiziert in Gestalt von belehrend auftretenden, im Jargon der Unverständlichkeit kommunizierenden Fachvertreterinnen und -vertretern, das beansprucht, ein unangreifbares Wissen über die Realität hervorzubringen und sich so gegenüber dem Alltagsverstand überlegen zu zeigen. Die genaue Beobachtung der Realität weiche einem abstrakten Erklären, das die Vielschichtigkeit der Praxis nicht abbilde, sondern sich ihr gegenüber durch generalisierte Aussagen immunisiere. Was nicht zum Modell passt, werde kurzerhand als Standardabweichung verbucht. Insofern stelle sie keine Orientierungshilfe für handelnde Menschen bereit, sondern gebe sich der Feier auf die Komplexität von Theoriegebäuden hin, die untereinander um die innere methodische Stimmigkeit konkurrieren und davon so absorbiert sind, dass darunter der gesellschaftliche Erklärungswert leidet.

Volker Heins scheint diesen Verdacht zu teilen und tritt gleichzeitig entsprechenden Tendenzen entschlossen entgegen. Er erinnert daran, dass die „moderne Politische Theorie“ als ein „realistisches Weltverbesserungsprogramm“ (Heins 2015: 75) entstanden sei, und versteht seinen Beitrag als Erläuterung zu der Aufforderung, diesem Anspruch nachzustreben. Dabei bemüht er den schillernden Begriff des ‚Fortschritts‘, der allerdings technologisch vereinnahmt ist und den Blick eher auf Rationalitäten und Dynamiken ablenkt, die einseitigen Imperativen der Komplexitätsbewältigung durch Maschinen und Apparate gehorchen. Das aber hat Heins gar nicht im Sinn, insofern erscheint mir der Verweis auf den „Fortschritt“ missverständlich. Aber in der Sache erscheint sein Anliegen völlig berechtigt. Gleichwohl fällt es nach meiner Einschätzung noch zu ‚konkretistisch‘ aus, denn Heins identifiziert in Gestalt der politischen Stabilität, der Gerechtigkeit und des Allgemeinwohls „Güter“, die nach seiner Überzeugung den Gegenstandsbereich der Politischen Theorie umreißen und um deren Pflege sich die Politische Theorie normativ zu sorgen habe. Ich möchte daher drei Akzente setzen, die als Empfehlung zur gleichzei-

* Prof. Dr. Emanuel Richter, RWTH Aachen
Kontakt: richter@ipw.rwth-aachen.de

tigen Erweiterung und Binnendifferenzierung von Heins' Programm zu verstehen sind. Ich habe erstens die vertiefte Reflexion darüber vor Augen, wie eine bereichsspezifische explikative Theorie und eine allgemeine normative Gesellschaftstheorie aufeinander bezogen sind. Zweitens habe ich den Anreiz einer Politischen Theorie im Sinn, durch Erklärungen zum politischen Handeln beizutragen. Drittens schwebt mir pointierter als bei Heins der Anspruch vor, zu einer Transformation von Akteuren und der politischen Sphäre beizutragen und emanzipatorische Perspektiven zu eröffnen.

1. Politische Theorie und Gesellschaftstheorie

Politische Theorie erscheint dann am wenigsten umstritten, wenn sie sich auf Teilbereiche der Politik konzentriert und analytische, explikative und normative Beiträge zu deren Verständnis leistet. Welchen Erwartungen aber muss eine politische Theorie genügen, wenn sie die Gesellschaft als Ganze in den Blick nimmt, also die Muster gesellschaftlicher Integration systematisch zu betrachten versucht und vielleicht auch noch beansprucht, sie unter dem Anspruch einer normativen Klassifikation und Bewertung von Triebkräften, Dynamiken und Pathologien kritisch zu durchleuchten? Heins hegt gegenüber der Politischen Theorie die Erwartung, die „großen ideellen Zusammenfassungen“ mit den „eigensinnigen Realitäten“ verknüpfen zu können (ebd.). Eine solche Politische Theorie muss ein dezidiertes Verständnis von Mustern gesellschaftlicher Prozesse und politischen Handelns geltend machen. Sie richtet den Blick auf einen Wirkungszusammenhang, unter dessen Gesamtheit die Segmente differenzierter Interaktionsprozesse angesiedelt sind und in ihrer Interdependenz erkennbar werden.

Wie aber lässt sich diese Rahmenperspektive gewinnen, wo doch jeglicher Anspruch, sie einnehmen zu können, einen externen Beobachterstatus erfordert, der sich gewissermaßen selbst gegenüber der Gesellschaft als dem Untersuchungsobjekt abhebt? Wie will man eine Logik interaktiver Grundmuster identifizieren, in deren eigenem Modus man unweigerlich befangen ist, wenn man Aussagen über ihre Funktionsweise trifft? John Dewey, Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau, James Tully oder Oliver Marchart sind als Referenzautoren zu benennen, wenn es um die Konzeptualisierung einer solchen Möglichkeit geht, aus der Innenperspektive über ‚gesellschaftliche Totalität‘ zu sprechen. Die Lösung liegt in dem Verweis auf eine *Imagination* von einem Ganzen, dessen Textur in allen Segmenten gesellschaftlicher Integration enthalten ist, ohne unmittelbar in seiner Gesamtheit erkannt werden zu können. Der Bezug auf das Ganze der Gesellschaft ist ein vorgestellter Bezugspunkt allen Wissens, der die einzelnen Handlungskontexte aneinander bindet und als Hintergrund ihrer Verknüpfung daraus herauszulesen ist. John Dewey (2001: 136) verleiht dem Ausdruck mit der Behauptung, das „Wissen“ sei eine „Funktion von Assoziation und Kommunikation“.

Daraus ergibt sich kein fundamentaler Agnostizismus, der jegliche Möglichkeit zur Erlangung von Gewissheiten verwirft, sondern eine Erkenntnisgewissheit auf Widerruf, die die Geltungskraft von plausiblen Gründen als „vorläufige Gewissheit“ im Rahmen partikularer Geltungsbereiche anerkennt (Fischer 2014: 128). Der kulturspezifische ‚Soziozentrismus‘ des Erkennens muss als unüberwindbar gelten; aber dennoch fordert er zum beständigen Versuch heraus, seine Idiosynkrasien zu tilgen und das darin enthaltene Kontingente, Partikulare und Willkürliche zu überwinden oder zumindest temporär zu eliminieren (Castoriadis 1990: 61). Die Dialektik von Vernunft und Wirklichkeit „[...]

muss auf Geschlossenheit und Vollendung verzichten und die restlose Erfassung der Welt durch ein System zurückweisen. Um der rationalistischen Illusion zu entgehen, muss sie Ernst machen mit dem Gedanken, dass es Unendliches und Unbestimmtes gibt; ohne deshalb vor der Anstrengung zu kapitulieren, hätte sie zuzugeben, dass jede rationale Bestimmung einen unbestimmten und nicht-rationalen Rest übrig lässt“ (ebd.: 91). Auf diesen Einsichten gründet eine „postfundamentalistische“ Erkenntnistheorie: Wir müssen „[...] das ultimative Scheitern aller Grundlegungsbemühungen“ akzeptieren und dennoch an ihnen festhalten (Marchart 2010: 331).

Das führt zu einer Ausgangskonstellation, in der sich eine *hermeneutische* Spannung zwischen dem Interpretationshorizont eines Ganzen und dem partikularistischen Kontext seines Erkennens aufbaut (Sigwart 2012). Das Erkennen des Ganzen geht aus einer Rekonstruktion von ‚Bedeutung‘ hervor, es findet eine zugleich imaginäre und reale Schöpfung von Bedeutungshaftigkeit statt (Castoriadis 1990: 220, 265 ff.). Diese Spannung wird von dem Prozess der Sinnerschließung endlos fortgeführt, ohne aufgelöst werden zu können (Laclau 1990). Insofern lassen sich die Begriffe, in denen man die politische Realität erfasst, nicht aus ‚kontextunabhängigen Regeln‘ gewinnen. Sie gehen vielmehr aus einer Suche nach Gründen und Plausibilitäten hervor, die genauso in „Praktiken“ eingebunden ist wie das konkrete politische Handeln von Bürgerinnen und Bürgern (Tully 2009: 33; Bourdieu 1987: 55). Gerade dadurch gelangen wir zu einem Bewusstsein von einem unendlichen, das ‚Ganze‘ symbolisierenden Interaktionszusammenhang aus der Innenperspektive von Beteiligten.

Dennoch oder umso mehr bleibt die Frage: Warum sollen Aussagen über die Gesellschaft als Ganzer in der Semantik des Politischen getroffen werden können? Wie lässt sich begründen, dass die Politik ein Konstituens gesellschaftlicher Integration darstellt und nicht nur ein ‚Teilsystem‘, das seinerseits übergeordneten Funktionsprinzipien gehorcht? Die Antwort führt zurück zum Pragmatismus, der die durch konkrete Interaktion gewonnenen Erfahrungen als Gewähr für ein plausibles Erfassen gesamtgesellschaftlicher Wirkungsprozesse betrachtet. Das Erkennen vollzieht sich auf der Basis von interaktivem Handeln, von realer Kooperation. „Übertragung und Wechselverkehr sind nicht nur das *Mittel* für den Fortbestand der Gesellschaft, sondern man kann sie geradezu als das *Wesen* der Gesellschaft bezeichnen.“ (Dewey 1993: 19) Daraus erwächst die enorme Bedeutung der politischen Sphäre und der Demokratie. Denn sie ermöglichen eine Handlungsform, in der Subjekte ihre Erfahrungen untereinander austauschen und sich zu einem Kollektiv lernender und zu Selbsterkenntnis führender Begegnung formieren. Insofern erscheint Dewey (2001: 129) die Demokratie als eine Realisierungsstufe von sozialer Integration, als „die Idee des Gemeinschaftslebens selbst“. Gesellschaftliche Integration vollzieht sich nicht nur *auch* auf der politischen Ebene, sondern ermöglicht dort *exponiert* ein Erkennen ihrer Funktionsprinzipien und Dynamiken.

Wir können also keinen aus einer externen Beobachterperspektive generierten Blick auf das Ganze der Gesellschaft beanspruchen. Aber wir müssen uns deshalb nicht mit der Konzentration auf gesellschaftliche Teilbereiche oder vorab definierte Güter bescheiden. Politische Theorie als Gesellschaftstheorie wird zu einem hermeneutischen Unternehmen, das die Aussagen über die ‚Gesellschaft‘ im Allgemeinen aus den Schlüssen ableitet, die es aus den Interpretationen politischen Handelns gewinnt.

2. Politische Theorie als Aufruf zum Handeln

Politische Theorie wird im Rahmen der akademischen Ausbildung überwiegend als eine Lehr- und Forschungstätigkeit begriffen, die sich dem Kanon der politischen Ideengeschichte widmet, Grundfragen gesellschaftlicher und politischer Organisation systematisch behandelt und Methodenprobleme aufarbeitet. Heins zielt dezidiert über dieses an den universitären Lehrplänen ausgerichtete Programm hinaus. Er fordert, dass sich Politische Theorie den politisch aktuellen normativen Problemstellungen widmen müsse und Antworten auf entsprechende Fragen und Konflikte bereitzuhalten habe. Politische Theorie soll unmittelbar auf die politische Praxis gerichtet sein. Das könnte man freilich noch schärfer akzentuieren.

Dazu ist ein Verweis auf einige frankophone politische Philosophen angebracht, beispielsweise auf Miguel Abensour. Die Aufgabe der Philosophin beziehungsweise des Philosophen besteht laut Abensour in der stimmigen Konzeptualisierung einer ‚politischen Philosophie‘, die sich nicht mit einer neutralen, bloß rezeptiven Aufarbeitung von Protagonisten und Modellen der politischen Ideengeschichte zufriedengibt, sondern die ganz grundsätzlich auf das plausible Begründen von politischem ‚Handeln‘ gerichtet ist (Abensour 2009; vgl. auch Richter 2015). Die Politische Philosophie hat laut Abensour nicht vorrangig für begründungsfeste Gewissheiten zu sorgen, mit denen sich vermeintlich unumstößliche Regeln zur idealen Gestaltung der politischen Sphäre gewinnen lassen. Sie hat stattdessen die Aufgabe, den Bürgerinnen und Bürgern zu Einsichten über ihre Möglichkeiten zur Teilhabe am kollektiven Handeln und damit zur Beteiligung an den Begründungsspielen zu verhelfen, aber auch ganz praktisch zur politischen Gestaltungsfreiheit. Das erinnert an jenes Verständnis von politischer Philosophie, mit dem James Tully hervorgetreten ist: Politische Philosophie soll nicht einfach nur eine normative, von Grundwerten geleitete Idealisierung darstellen, sondern die herrschenden Formen der Politik kritisch beobachten und über reflexive Prozesse Alternativen zum Bestehenden erkennbar werden lassen. Sie soll damit im Hinblick auf das kritische Erkennen der Praxis wie auf das konkrete politische Handeln „transformierend“ wirken (Tully 2009). Abensour wie Tully bleiben dem Projekt einer ‚politischen Philosophie als kritische Praxis‘ verbunden.

Mit diesem Gegenstandsbereich stößt die Politische Theorie erneut zu einer sehr grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der ‚Politik‘ vor. Diese wird nicht schlicht als Ablauf öffentlicher Entscheidungsprozesse begriffen, sondern als Modus, in dem sich Individuen ihrer kollektiven Existenz bewusst werden und die Voraussetzungen, Formen und Folgen ihrer intersubjektivität begreifen. Abensour betont dementsprechend, dass es unmöglich sei, den Menschen außerhalb der Sphäre des Politischen zu verstehen. „Der Mensch erkennt und wiedererkennt sich nur insofern als universales Wesen [...], als er zur Sphäre des Politischen Zugang hat und sich das politische Element zu eigen macht. Es ist *sub specie rei publicae*, und nur so, dass der Mensch seine Bestimmung als soziales Wesen erfüllt. [...] Das politische Wesen, der sozialisierte Mensch, erweist sich bei genauerem Hinsehen in Wirklichkeit als das Wesen des Menschen“ (Abensour 2012: 136 f.). Die theoretische Auseinandersetzung mit der Politik verhilft zu der Möglichkeit, auf eine von Zwängen, Entfremdungen, Verstellungen und Interferenzen befreite Koexistenz hinzuarbeiten. Das verschafft der Politischen Theorie eminente handlungspraktische Relevanz.

Insofern richtet sich Abensours Anliegen, aber auch Heins' Plädoyer, berechtigt gegen eine Sozial- und insbesondere Politikwissenschaft, die auf der Basis eines rein empi-

rischen Politikverständnisses alles das für Politik hält, was sie an kollektivem Handeln und an Institutionen des öffentlichen Lebens vorfindet. Es droht gewissermaßen permanent die Reduzierung der Politik auf eine zweckgerichtete Technik des Herrschens. Man ist dazu aufgerufen, und das hätte Heins noch pointierter zum Ausdruck bringen können, Widerstand gegen eine positivistische ‚Soziologisierung‘ der Politik zu betreiben. Es muss beharrlich gegen jenen Szientismus argumentiert werden, dessen Politikbegriff indifferent bleibt gegenüber den Motiven, Absichten, Bedürfnissen und Interessen der Akteure sowie gegenüber den Rahmenbedingungen, Kontexten, vor allem aber gegenüber den kämpferischen Antagonismen und Herrschaftsimplicationen, in denen sich das kollektive Handeln vollzieht.

Vor diesem Hintergrund erscheint es völlig plausibel, dass Heins (2015: 81 f.) die Konfliktlinien einer Krise politischer Repräsentation, die transnationale Diffundierung von Regelungskompetenz, die Verluste an gesellschaftlicher Solidarität und politischem Vertrauen sowie die Verkrustung der Demokratie erwähnt, deren sich die Politische Theorie eingehender zu widmen habe. Dieses Plädoyer bildet für ihn eine Art visionären Ausblick auf das Programm der Politischen Theorie und findet sich erst am Ende seiner Ausführungen. Entsprechende Erwartungen sind jedoch als implizite normative Elemente und Dynamiken einer Auseinandersetzung mit Politik zu begreifen und müssen schon am Anfang jeglicher Beschäftigung mit der Politischen Theorie stehen. Politische Theorie geht unversehens mit einem Aufruf zum Handeln einher.

3. Politische Theorie und Emanzipation

Diese Zuspitzungen führen zu einem letzten Punkt der Fortentwicklung von Heins' Aufgabekatalog der Politischen Theorie. Sie muss als politische Handlungsanweisung immer auch die gesellschaftlichen Brüche, pathologischen Dynamiken und Konfliktlinien im Auge behalten, die sich in den Verwirklichungen kooperativen Handelns abzeichnen. Als ‚westliche‘ Theorie wird sie somit darauf gerichtet sein, die Krise der abendländischen Moderne mit ihrem einseitigen, in sozialökonomischer Logik zum Ausdruck gelangenden Rationalismus zu entlarven. Gleichzeitig muss sie aber als normative Orientierungshilfe in diesen Entfremdungsprozessen die Gegenkräfte identifizieren und stärken können, die der Befreiung des Menschen aus einer nur als Sachzwang, systemkonformer Ordnung, Disziplinierung und Fremdbestimmung verstandenen Rationalität zum Durchbruch verhelfen. Die Politische Theorie hat in einem umfassenden Wortsinne ‚Regimekritik‘ zu betreiben, nämlich die Kritik an einer vergegenständlichten, aber auch an einer internalisierten instrumentellen Vernunft, die sich in den realen Interaktionsformen wie im Bewusstsein der Menschen eingenistet hat. Deshalb schließt eine so verstandene Politische Theorie an das Projekt einer *Emanzipation* an. Diesen Ausblick hätte Heins' seinem eigenen Programm durchaus anfügen können.

Allerdings lässt sich lediglich ein Verständnis von Emanzipation reklamieren, das sich nicht mit den gängigen Vorstellungen gruppenspezifischer Anspruchshaltungen und definitiven Erfüllungsansprüchen deckt. Vielmehr wird in dem Verweis auf die Emanzipation eine *utopische* Dimension der normativen Zielmarken kollektiven Handelns angesprochen. Das führt zurück zum gesellschaftstheoretischen Anspruch einer Politischen Theorie. Denn sie soll eine kritische Gesamtschau auf die Gesellschaft schlechthin betreiben, in der Alternativen erkennbar werden, ohne in dem Anspruch aufzugehen, klare We-

ge zu ihrer Erreichung aufzeigen zu können. Die Emanzipation muss erstrebt werden, aber unter der Bedingung eines Wissens um ihre Unerreichbarkeit. Auch dazu hat Miguel Abensour wertvolle Gedanken beigetragen. Die Emanzipation ist in seinem Verständnis die im konkreten politischen Handeln verortete *Imagination* von einer freien und befreiten „Menschheit“, die aber ein „nicht materialisierbares Ideal“ bleibt (Abensour 1974: 69). Die Utopie ist kein ‚Wissen‘ über die Zielbestimmungen kollektiver Selbstentfaltung, sondern sie ist eine Form des Denkens darüber, dass es das Bestreben zur Entfaltung einer auf Selbstentfaltung gerichteten Dynamik geben muss (Abensour 2009: 359). Jacques Rancière (2008: 23) verweist komplementär auf die wachsame Einspruchshaltung, die aus der Emanzipation erwächst: „Die Emanzipation beginnt dann, wenn man den Gegensatz zwischen Sehen und Handeln in Frage stellt, wenn man versteht, dass die Offensichtlichkeiten, die so die Verhältnisse zwischen dem Sagen, dem Sehen und dem Machen strukturieren, selbst der Struktur der Herrschaft und der Unterwerfung angehören.“

Hannah Arendts Figur der „vita activa“ umschreibt das dynamisierende Handlungsmodell, das diesem emanzipatorischen Bestreben dient. Politische Theorie muss also diese ‚human activity‘ als Quelle der Präsenz von Bürgerinnen und Bürgern im öffentlichen Raum und als deren Streben nach den Verheißungen eines Reiches der Freiheit im Blick behalten – und befördern. Dieser Aufruf zum ‚Handeln‘ bedeutet realpolitisch ein stetiges ‚Eingreifen‘ und ‚Unterbrechen‘: „Ohne diese Fähigkeiten des Neubeginnens, des Anhaltens und des Eingreifens wäre ein Leben, das, wie das menschliche Leben, von Geburt an dem Tode ‚zueilt‘, dazu verurteilt, alles spezifisch Menschliche immer wieder in seinen Untergang zu reißen und zu verderben.“ (Arendt 1981: 315 f.). Dieses Handeln ‚emanzipiert‘ die Akteurinnen und Akteure vom bloßen ‚Arbeiten‘ und ‚Herstellen‘, und damit auch von der Trägheit aller anderen, nichtmenschlichen Existenzformen. Daraus erwächst politische Freiheit: ‚Freiheit‘ bedeutet die Freiheit zum Handeln in der öffentlichen Sphäre in emanzipatorischer Absicht.

Damit sind einige Entwicklungsdynamiken jenes Programms aufgezeigt, das Heins in seinem Beitrag skizziert. Sie verdeutlichen, dass die Politische Theorie ein breit angelegtes Potential birgt, das – in der Terminologie von Heins – durchaus jene Aussicht auf „Fortschritt“ bedienen kann, die er beschwört. Die „Güter“ der Stabilität des Gemeinwesens, der Gerechtigkeit und des Allgemeinwohls, die Heins als Gegenstandsbereich der Politischen Theorie identifiziert, lassen sich in einer solchen Perspektivenerweiterung den übergeordneten Funktionen einer gesellschaftstheoretischen Positionierung, eines Begründens von politischem Handeln und einer emanzipatorischen Dynamik zuordnen. Die „Güter“ erweisen sich letztendlich als bloße konzeptionelle Anreize, um die übergeordneten Funktionsbereiche ihrer Generierung mit Hilfe der Politischen Theorie zu identifizieren und zu problematisieren. Man könnte auf dieser Basis die von Heins bemühten Referenzen auf Leitautorinnen und -autoren der politischen Ideengeschichte nun erneut daraufhin rekapitulieren, wo bereits entsprechende Versuche der Zuordnung zu einem übergeordneten ‚Ganzen‘ erkennbar werden.

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel, 1974: L’histoire de l’utopie et le destin de sa critique II. In: Textures 8–9, 55–81.
 Abensour, Miguel, 2009: Pour une philosophie politique critique. Itinéraires, Paris

- Abensour, Miguel, 2012: Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Berlin.
- Arendt, Hannah, 1981: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München.
- Bourdieu, Pierre, 1987: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt (Main).
- Castoriadis, Cornelius, 1990: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt (Main).
- Dewey, John, 1993: Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Jürgen Oelkers, Weinheim.
- Dewey, John, 2001, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Krüger, Berlin / Wien.
- Fischer, Karsten, 2014: Liberaler Agnostizismus, oder: Der Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit. Eine politische Sinngeschichte. In: Oliver Flügel-Martinsen / Daniel Gaus / Tanja Hitzel-Cassagnes / Franziska Martinsen (Hg.), Deliberative Kritik – Kritik der Deliberation. Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns, Wiesbaden, 103–134.
- Heins, Volker M., 2015: Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 6, 75–83.
- Laclau, Ernesto, 1990: New Reflections on the Revolution of Our Time, London / New York.
- Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- Rancière, Jacques, 2008: Der emanzipierte Zuschauer, Wien.
- Richter, Emanuel, 2015: Miguel Abensour: Politische Philosophie als Staatskritik. In: Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen (Hg.), Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven, Stuttgart, 89–107.
- Sigwart, Hans-Jörg, 2012: Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt, Würzburg.
- Tully, James, 2009: Politische Philosophie als kritische Praxis, Frankfurt (Main) / New York.

Von Eulen und Raben – Antwort an meine Kritiker

*Volker M. Heins**

In der Politischen Theorie sind seit jeher Tiermetaphern beliebt, etwa Wölfe, Füchse oder Löwen. Politische Theoretiker haben sogar sich selbst und andere mit Tieren verglichen. Man denke an Isaiah Berlins Unterscheidung von Füchsen und Igel in der Ideengeschichte. Die Diskussion, die ich mit der Veröffentlichung einer stark gekürzten Fassung meiner Antrittsvorlesung entfacht habe, lässt sich in dieser Tradition als ein Streit zwischen Eulen und Raben stilisieren. Diese bildhafte Unterscheidung finden wir bei James Tully, der sich auf die Mythologie indigener Völker der kanadischen Pazifikküste stützt. Die „Weisheit der Eule“, die in einer Baumkrone sitzend aus immer derselben Perspektive die Welt überblickt, steht demnach im Kontrast zu den „Verhaltensweisen des Raben, der unendlich neugierig ist auf das, worauf wir zusteuern“ (Tully 2008b: 72). Man kann diesen Kontrast auch übersetzen als einen zwischen Idealtheoretikern und Kontextualisten, Monisten und Pluralisten, Normativisten und Empiristen.¹ Oder, in der Sprache meines Beitrags: zwischen den Freunden der „großen ideellen Zusammenfassungen“ und den Beobachtern der vielen „eigensinnigen Realitäten“, die sich den vorschnellen Zusammenfassungen entziehen. Während ich wohl der Partei der Raben zuzurechnen bin, fühlen sich meine Kritiker in unterschiedlichem Maße zu den Eulen hingezogen.

Im Folgenden werde ich meine eigene Position verteidigen und zuspitzen, indem ich in aller Kürze auf die Einwände von Hauke Brunkhorst, Andreas Niederberger und Emanuel Richter eingehe. Ich sortiere meine Entgegnungen nach drei Stichworten: methodischer Pluralismus, Kontextsensibilität und Praxisbezug der Politischen Theorie.

Methodischer Pluralismus

Von Andreas Niederberger, der neben Hauke Brunkhorst am deutlichsten den Eulenstandpunkt einer monistischen Gerechtigkeitsphilosophie vertritt, fühle ich mich zunächst

* Prof. Dr. Volker M. Heins, Ruhr-Universität Bochum und Kulturwissenschaftliches Institut Essen (KWI)
Kontakt: volker.heins@kwi-nrw.de

¹ Hier und im Folgenden wird das generische Maskulinum lediglich zur besseren Lesbarkeit verwendet und impliziert auch die weibliche Form.

einmal richtig verstanden und dargestellt. Mein Argument richtet sich, wie er sagt, gegen „monistische Theorien“ (Niederberger 2015: 84), die eine einzige Zentralnorm hochhalten und die Wirklichkeit im Lichte dieser Norm als defizitär kritisieren. Ich plädiere dagegen für eine weniger einsilbige Politische Theorie, die sich nicht mit der Aussage begnügt, dass es in Gesellschaft und Politik zu wenig ‚Gerechtigkeit‘ gibt. Vor allem plädiere ich für eine ausdrücklich *politische* Theorie, die nicht nur eine Moraltheorie oder eine Rechtstheorie auf politische Verhältnisse anwendet. So gesehen führt auch der von Niederberger zitierte Utilitarismus-Aufsatz von John Stuart Mill in die Irre, da sich Mill in diesem Text mit der Grundlegung der Moral befasst, nicht aber mit der Grundlegung der Politischen Theorie. Hier gibt es zwar Konvergenzen, aber eben auch Unterschiede.

In meinem Beitrag habe ich in einem ersten Schritt für einen Rekurs auf andere klassische Autoren geworben, die der Politik die Aufgabe zuschreiben, mehrere unterschiedliche Zwecke zu verfolgen. Mein Gewährsmann ist hier James Madison, der zum Beispiel im Artikel Nr. 10 der *Federalist Papers* die Stabilität einer „wohlkonstruierten“ politischen Ordnung unterscheidet von der Gerechtigkeit im Verhältnis der Bürger untereinander und außerdem der Politik zumutet, den Fortschritt der öffentlichen Anschauungen zu befördern („to refine and enlarge the public views“). Die implizite These lautet, dass wir es hier mit mehreren unterschiedlichen, allesamt normativ wertvollen, zugleich aber nicht immer miteinander vereinbaren oder deckungsgleichen Ansprüchen zu tun haben. Die antiken Demokratien waren gerecht, aber instabil; die europäischen Monarchien waren stabil, aber ungerecht, so dachten die amerikanischen Verfassungsväter. Außerdem kann man sich leicht Ordnungen vorstellen, die gerecht *und* stabil sind, aber keine technischen oder moralischen Neuerungen zulassen. Mir ist unklar, wie man aus diesen einfachen Sätzen sogleich eine thomistische Güterethik oder ähnliches Teufelszeug herauslesen kann, wie Brunkhorst unterstellt.

Wirklich streiten kann man sich aus meiner Sicht nur über meine Relativierung der ‚Gerechtigkeit‘ sowie über mein grundsätzliches Verständnis von Politischer Theorie, in der es weniger um die äußerliche Anwendung von Normen als um die Selbstaufklärung alltäglicher Erfahrungen geht. Die Enthronung der Gerechtigkeit als eines unbestreitbar höchsten politischen Wertes ergibt sich aus der Vermehrung normativ erstrebenswerter Zwecke oder „Güter“ sowie aus der keineswegs besonders originellen These, dass es bei der Verfolgung dieser Zwecke zu Konflikten und Unverträglichkeiten kommen kann.

Festzustellen ist, dass es legitime politische Strategien gibt, die primär auf die Stabilisierung von Verhältnissen zielen. Man denke an das Zwei-Grad-Ziel der internationalen Klimapolitik, also den Versuch, die globale Erwärmung auf weniger als zwei Grad Celsius gegenüber dem Niveau vor Beginn der Industrialisierung (ca. 1850) zu begrenzen. Auch wenn die Verfolgung dieses Ziels einen Kollateralnutzen für die globale Gerechtigkeit ergeben könnte, zielt die Klimapolitik ganz bewusst auf die Stabilität des Erdsystems als eines eigenständigen Guts.² Natürlich muss die Politische Theorie solchen Strategien nicht folgen. Die von Niederberger und Brunkhorst nahegelegte Gegenthese, dass es neben der Gerechtigkeit keine anderen normativ wertvollen Ziele geben kann, oder dass die Gerechtigkeit nie in Konflikt mit diesen anderen Zielen geraten kann, muss sich aller-

2 Als politisch-operativer Begriff taucht ‚Stabilisierung‘ erstmals im Namen der Stabilization Force (SFOR) für Bosnien und Herzegowina auf, die 1996 durch einen Beschluss des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen mit dem Ziel der Normalisierung der Verhältnisse in dieser Region ins Leben gerufen wurde. Zum festen Bestandteil des UN-Jargons und einem freistehenden normativen Konzept wurde ‚Stabilisierung‘ allerdings erst mit der Schaffung der United Nations Stabilization Mission in Haiti im Jahr 2004.

dings am Material der realen Politik bewähren. Besonders Brunkhorst (2015: 91) wählt in seiner Kritik starke Worte, wenn er ausdrücklich an einem „jakobinischen Idealismus“ und „abstrakten Gerechtigkeitsrigorismus“ festhält. Ich bestreite nicht den Charme dieser Haltung, befürchte aber, dass sie zu einem Relevanzverlust der Politischen Theorie führen würde, sollte sie sich auch unter jüngeren Kollegen durchsetzen. Hier kommen die realen Kontexte und Konfliktsituationen ins Spiel, denen die „Eulen“ unter den Theoretikern zu wenig Aufmerksamkeit widmen.

Ich frage mich, wie eine „jakobinische“ oder „gerechtigkeitsrigoristische“ Lösung oder auch nur Beurteilung zum Beispiel der gegenwärtigen Flüchtlingskrise im Mittelmeer aussähe. Bei näherer Betrachtung ergeben sich nämlich aus dieser Krise verschiedene Aufgaben, von denen jede einzelne schwer zu lösen ist und die zudem in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Die wichtigsten Aufgaben sind die Seenotrettung und die Regulierung der Aufnahme von Flüchtlingen. Zugleich muss die soziale Bereitschaft zur Aufnahme von deutlich mehr Flüchtlingen in den europäischen Bevölkerungen gestärkt werden. Schließlich müssen alle Maßnahmen in einer Weise koordiniert werden, die zu einer Zerschlagung oder Schwächung der organisierten Schlepper-Kriminalität führt, dämpfend auf die Bürgerkriege vor allem in Libyen und Syrien wirkt und die ohnehin schwache europäische Solidarität nicht zusätzlich belastet. Wie kann es gelingen, das massenhafte Ertrinken von Flüchtlingen durch verbesserte Seenotrettung zu verhindern, ohne das Geschäftsmodell von Menschenschmugglern zu unterstützen, das die Kriege mitfinanziert, die wiederum zur Flucht von immer mehr Menschen führen? Wie ist es möglich, europäische Bürger davon zu überzeugen, dass Flüchtlinge nicht nur ein Kostenfaktor sind, sondern auch zum Allgemeinwohl aller beitragen können? Wie sieht eine Ethik der Immigration aus, die all diesen Ansprüchen gerecht werden soll? Wenn ich vom Material konkreter Konflikte spreche, auf die sich die Politische Theorie einlassen muss, meine ich solche Beispiele, an denen auf Anhieb deutlich wird, dass wir ein bisschen mehr brauchen als einen Jakobinismus der Gerechtigkeit.

Ein anderes, immer wieder lehrreiches Beispiel ist der Palästinakonflikt, der sich wie viele andere Konflikte dadurch auszeichnet, dass nicht nur viele Beobachter, sondern auch die unversöhnlichen Konfliktparteien selbst von einem Übermaß an „Gerechtigkeitsrigorismus“ beseelt sind. Theoretiker, die sich auf die Einzelheiten dieses Konflikts eingelassen haben, sind daher zu dem Schluss gekommen, dass das Streben nach Gerechtigkeit nicht nur ein Teil der Lösung, sondern auch ein Teil des Problems ist. So hat Avishai Margalit (2011) gezeigt, dass unter bestimmten Umständen der ‚Frieden‘ ein höheres Gut sein kann als die ‚Gerechtigkeit‘. Ein Grund hierfür, den Margalit nicht nennt, ist die Unwahrscheinlichkeit, zwischen Konfliktparteien einen empirischen Konsens darüber zu erzielen, was als gerecht zu gelten hat. Weil das häufig so ist, neigen Konflikte um Gerechtigkeit zur Eskalation.³

Die Inkommensurabilität der normativen Zwecke der Politik wird verschärft durch die Heterogenität der miteinander streitenden Gruppen in der Welt. Den Glauben Brunkhorsts, dass sich mit der Zeit aus dem Gewirr der politischen Alltagskommunikation kon-

3 Für die einen ist Robin Hood ein Held der Gerechtigkeit; für die anderen der Freibeuter Tagnar Daneskjöld, dem die Schriftstellerin Ayn Rand in ihrer libertären Gesellschaftsutopie *Wer ist John Galt?* (Original: *Atlas Shrugged*) die folgenden Worte in den Mund legt: „Robin Hood war der Mann, der das was er den Reichen raubte, den Armen gab. Ich dagegen bin der Mann, der das, was er den Armen raubt, den Reichen gibt – oder, um genau zu sein, der Mann, der das, was er den diebischen Armen raubt, den produktiven Reichen zurückgibt“ (Rand 1997: 616).

sensfähige Argumente herauschälen, die dann auch politisch wirksam werden, teile ich sogar. Allerdings zeigt die empirische Beobachtung, dass die soziale Reichweite des entsprechenden Konsenses begrenzt ist und dass politische Wirksamkeit auch bedeuten kann, dass Menschengruppen sich gegeneinander in Staaten, Parteien, Milizen oder Weltanschauungsgruppen verschanzen.

Kontextsensible Theorie

Andreas Niederberger hat aus meinem Gedankengang etwas herausgearbeitet, das ich selbst gar nicht so deutlich formuliert hatte. Ich tendiere nämlich nicht einfach nur zu einer Vermehrung normativer politischer Prinzipien, sondern auch zu einem anderen, weniger prinzipiellen *Typus* von Theorie. Emanuel Richter (2015) folgt Niederberger, wenn er meine Vorgehensweise als zu „konkretistisch“ bezeichnet, weil sie das „übergeordnete Ganze“ nicht berücksichtige. Zugleich verweist Richter auf den eher ‚rabenähnlichen‘ kanadischen Theoretiker Tully, der an der Fähigkeit der akademischen Theorie zweifelt, uns verlässliche Maßstäbe des richtigen politischen Handelns an die Hand zu geben. Ein Grund für dieses Misstrauen, den Tully beiläufig nennt, sind die Beispiele humanistischer europäischer Gelehrter in den Dreißigerjahren des vergangenen Jahrhunderts, die sich ungeachtet ihrer im Hörsaal verkündeten universalistischen Ideale zu den Nationalsozialisten bekannten. Für Tully (2008a: 101) folgt daraus die Aufgabe, „die kritische Philosophie weniger abstrakt zu machen, indem man sie so eng wie möglich an spezifische Kämpfe bindet“.

Dies wiederum erfordert das Eintauchen in das Material konkreter Problemlagen, wie ich es fordere. Meine Beschäftigung mit dem Multikulturalismus als Idee und Programmatik hat beispielsweise gezeigt, dass wir mehr brauchen als eine erweiterte allgemeine Theorie der Minderheitenrechte, nämlich eine stärkere Berücksichtigung von Kontexten, die nicht nur illustrativen Charakter haben. So sollte die Freigabe von Identitätszeichen wie etwa islamischen Kopfbedeckungen in sämtlichen Bereichen der Gesellschaft normalerweise selbstverständlich sein. Gleichwohl gibt es Situationen, in denen eine solche Liberalität nicht ratsam ist. Ich denke an Belfast und andere Städte Nordirlands, wo es ein Gebot der Klugheit und der Versöhnung ist, das öffentliche Zeigen der eigenen Gruppenzugehörigkeit zu unterbinden, indem man zum Beispiel Fahnen an den Außenwänden privater Gebäude oder sogar das Tragen von bestimmten Fußball-Jerseys in bestimmten Kontexten und Räumen verbietet.

Politische Theoretiker sollten sich daher angeregt fühlen, stets eine große Bandbreite von empirischen Fällen zu erkunden sowie nach schwierigen Fällen zu suchen, die die eigenen theoretischen Annahmen auf die Probe stellen (vgl. Carens 2004: 118). Politische Theorie ist zwangsläufig unrein, weil sie sich nicht dem Druck kontingenter Probleme in der Gesellschaft entziehen kann, in der sie entsteht. In unserer Gegenwart sind dies insbesondere der durch Treibhausgase hervorgerufene Klimawandel, die Verknappung natürlicher Ressourcen, die Notwendigkeit, Handlungskapazitäten unterhalb und oberhalb Nationalstaaten aufzubauen oder zu bewahren, das Management der wachsenden ethnischen und religiösen Vielfalt in Einwanderungsgesellschaften und die Entwicklung effektiver ziviler und polizeilicher Antworten auf den islamistischen Terrorismus (vgl. Heins 2015).

Bei all dem ist Niederbergers hartnäckige Nachfrage nach einem „Kriterium“, das zeigt, „warum die eindimensionale Betrachtung der Phänomene [allein unter Gerechtig-

keitsgesichtspunkten] unangemessen sein sollte“ (Niederberger 2015: 86), absolut berechtigt und ringt mir die folgende vorläufige Antwort ab: Die eindimensionale Betrachtung ignoriert die komplexen und oftmals inkonsistenten Wertungspraktiken von Bürger. Die Aufgabe der Politischen Theorie besteht darin, diese Praktiken kritisch auf ihre Grundlagen und Wirkungen zu prüfen und sie konsistent und kohärent zu machen. Politische Theorie beruht nicht auf der Einklammerung der Alltagserfahrung, sondern zielt auf ihre Selbstaufklärung: „elucidation of common experience“, in den Worten von Judith Shklar (1964: 28). Ich denke, dass nur ein solcher Zugang die von allen meinen Kritikern sowie mir selbst geteilte Erwartung erfüllen kann, dass die Politische Theorie, in den Worten Niederbergers, „ein relevanter Faktor für die Entwicklung gesellschaftlich-politischer Verhältnisse“ (Niederberger 2015: 88) sein soll.

Politische Theorie und politisches Handeln

Das bringt mich abschließend auf die Frage des Praxisbezugs der Politischen Theorie, die vor allem in der Kritik von Emanuel Richter aufgeworfen wird. Richter ist derjenige, der am ehesten die Perspektiven von Rabe und Eule in sich vereinigt und erkennt, dass die Unterscheidung von Raben und Eulen keine zwischen Freund und Feind ist. Schon bei Aristoteles bedeutet das Verb *theorein* eben beides: ‚die Dinge anschauen‘ und ‚zurücktreten, um die Dinge zu analysieren‘. Wie Tully scheint es auch Richter darauf anzukommen, Verbindungen und Affinitäten aufzuspüren, wo andere nur Unvereinbarkeiten sehen. Darüber hinaus sind es zwei Antworten, die mir zu seiner Kritik einfallen.

Zunächst denke ich, dass die von Richter (2015: 97) geforderte Orientierung an „Emanzipation“ ein Ziel vorgibt, das ausbuchstabiert werden muss. Das ergibt sich aus der Liste der großen Gegenwartsprobleme, die ich weiter oben aufgelistet habe. Die wenigsten Leute glauben heute noch wie Brunkhorst daran, dass es jeweils eindeutig linke oder rechte Beschreibungen oder Lösungen dieser Probleme gibt (vgl. Nassehi 2015). Vermutlich als Ergebnis einer Überdosis an französischer Politikliteratur neigt Richter außerdem zu paradoxen Formulierungen, die seine eigene Praxisorientierung unterlaufen. „Die Emanzipation muss erstrebt werden, aber unter der Bedingung eines Wissens um ihre Unerreichbarkeit“ (ebd.), heißt es bei ihm. Ich behaupte dagegen, dass Menschen nur für etwas kämpfen, dessen Realisierung sie für möglich halten. Als Theoretiker darf man auch an nichtrealisierbaren und utopischen Zielen festhalten, um Diskussionsanreize zu schaffen und etwas radikal Neues denkbar zu machen. Sobald man jedoch handelnd in den Gang der Dinge eingreift, muss man zumindest daran glauben, die gesteckten Ziele auch erreichen zu können. Andernfalls versiegt die Motivation zur Praxis. Albert Hirschman hat von „notwendigen Illusionen“ gesprochen, die uns veranlassen, unausweichliche Aufgaben in Angriff zu nehmen, vor denen wir zurückschrecken würden, wären wir uns ihrer Größe bewusst. Illusionen über das Ausmaß von Problemen sind manchmal eine Bedingung ihrer Lösung (vgl. Hirschman 1967). Hirschmans Überlegung bringt die unüberbrückbare Differenz zwischen Teilnehmern und Beobachtern, Engagierten und Kritikern ins Spiel. In der Politischen Theorie und den Sozialwissenschaften gibt es kein Pendant zu den notwendigen Illusionen der Praktiker. Vielmehr besteht ihre durchaus lösbare Aufgabe darin, die Probleme der Gegenwartsgesellschaften angemessen zu beschreiben, die dann von anderen gelöst werden oder auch nicht.

Der zweite Punkt betrifft das teleologische und holistische Denken, das ich gerne zurückgedrängt sehen würde. Im Unterschied zu Richter (2015: 96) glaube ich weder, dass es

eine „übergeordnete“ Totalität gibt, deren Erkenntnis und Veränderung die Politische Theorie anstreben sollte, noch dass der Mensch „außerhalb der Sphäre des Politischen“ nicht zu verstehen sei. Die Linie von Aristoteles über Rousseau und Hegel zu Hannah Arendt geht fälschlicherweise davon aus, dass der Mensch nur in und durch Politik und Öffentlichkeit seine Erfüllung finden kann. Eine andere Linie führt von Epikur über Thomas Jefferson zu John Dewey und Judith Shklar.⁴ Ein Grenzfall ist vielleicht noch der ansonsten heute kaum noch interessante Marcuse, der immerhin das „glückliche Individuum“ in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt (vgl. Heins i. E.). Diese antiteleologische Traditionslinie verteidigt das Recht des Apolitischen und die „good uses of private life“ (Shklar 1998: 116). Bei Shklar schließt sich auch der Kreis der oftmals irreführenden Tiervergleiche der klassischen Politischen Theorie. Ein weiterführender Gedanke, den Shklar verfolgt hat, liegt darin, die private körperliche Existenz des Menschen – wenn man so will: seine Animalität – als Voraussetzung seiner Traumatisierbarkeit zu begreifen. Daraus wiederum ergibt sich eine normative Richtschnur für die Konstruktion politischer Gemeinwesen, die vor der Verwirklichung von Idealen der Vermeidung von Grausamkeit dienen. Auf diese Weise gelangen wir nun doch noch zu einem einzigen „ultimate standard“ (Mill 1991: 133) der Beurteilung von Politik und Gesellschaft, obgleich es sich hier wohl weniger um ein Prinzip als um einen Impuls handelt, der im vorpolitischen Raum kultiviert werden muss.

Literatur

- Brunkhorst, Hauke, 2015: Methodische Anmerkungen zu Volker M. Heins' Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 6, 89–92.
- Carens, Joseph H., 2004: A Contextual Approach to Political Theory. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 7, 117–132.
- Heins, Volker M., 2015: Der lange Krieg um Vielfalt. Warum ein wohlverstandener Multikulturalismus auch in Zeiten des islamistischen Terrors aktuell ist. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 16.06.2015, 15.
- Heins, Volker M., i. E.: Herbert Marcuse, „One Dimensional Man“. In: *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, Oxford.
- Hess, Andreas, 2014: *The Political Theory of Judith N. Shklar: Exile from Exile*, New York.
- Hirschman, Albert O., 1967: The Principle of the Hiding Hand. In: *The Public Interest* 6, 10–23.
- Margalit, Avishai, 2011: *Kompromisse und faule Kompromisse*, Berlin.
- Mill, John Stuart, 1991: *Utilitarianism*. In: *John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays*, Oxford.
- Nassehi, Armin, 2015: *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*, Hamburg.
- Niederberger, Andreas, 2015: Die Ironie des Fortschritts? Kommentar zu Volker M. Heins' Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 6, 84–88.
- Rand, Ayn, 1997: *Wer ist John Galt?*, Hamburg. (Original: 1957: *Atlas Shrugged*.)
- Richter, Emanuel, 2015: Anmerkungen zur Reichweite Politischer Theorie. Kommentar zu Volker M. Heins' Fortschritt und Ironie in der Politischen Theorie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 6, 93–99.
- Shklar, Judith N., 1964: *Legalism: An Essay on Law, Morals, and Politics*, Cambridge (Mass.).
- Shklar, Judith N., 1998: *Redeeming American Political Thought*, Chicago.
- Tully, James, 2008a: *Public Philosophy in a New Key, Vol. I: Democracy and Civic Freedom*, Cambridge.
- Tully, James, 2008b: *Public Philosophy in a New Key, Vol. II: Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge.

4 Zu dieser neuerdings wiederentdeckten Autorin vergleiche die bemerkenswerte Studie von Hess (2014).

Alles recht so? Neues über Rechtfertigung und Rechtsprechung im europäischen Mehrebenensystem

Jörn Ketelhut / Léa Roger*

Neyer, Jürgen: The Justification of Europe: A Political Theory of Supranational Integration, Oxford University Press, Oxford 2012.

Grimmel, Andreas: Europäische Integration im Kontext des Rechts, Springer VS, Wiesbaden 2013.

Zapka, Klaus: Der Europäische Gerichtshof. Zur Ökonomik judizieller Governance, Springer VS, Wiesbaden 2014.

Das Recht spielt im europäischen Integrationsprozess eine herausragende Rolle. Jürgen Neyer, Andreas Grimmel und Klaus Zapka zollen diesem Umstand in ihren Untersuchungen, die hier zusammen vorgestellt werden sollen, aus ganz unterschiedlichen Perspektiven Rechnung. Für Neyer ist das Recht der normative Referenzrahmen, die ‚gemeinsame Sprache‘, in dem sich europäische Rechtfertigungsprozesse entfalten. Grimmel nimmt einen anderen Bereich in den Blick. Er beschäftigt sich mit der ‚Integration durch Recht‘. Er fragt in diesem Zusammenhang nach den kontextabhängigen Rationalitätskriterien, die der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) zugrunde liegen. Zapka knüpft hier an. Er macht in seiner Untersuchung auf die systemischen Interdependenzen zwischen Recht und Ökonomie aufmerksam, die die judizielle Governance im europäischen Mehrebenensystem prägen.

Rechtfertigung als europäisches Demokratiesubstitut

Jürgen Neyer untersucht das europäische Demokratiedefizit aus einer neuen Perspektive. Die schlichte, aber weitreichende These lautet: Supranationalismus und Demokratie sind nicht vereinbar, Demokratie ist allein im Nationalstaat möglich. Die Legitimität der Euro-

* Dr. Jörn Ketelhut, Helmut-Schmidt-Universität / Universität der Bundeswehr Hamburg
Kontakt: ketelhut@hsu-hh.de
Dr. Léa Roger, Technische Universität Kaiserslautern
Kontakt: lea.roger@sowi.uni-kl.de

päischen Union (EU) speist sich aus ihrer integrierenden Funktion. Indem die EU einen Rahmen für die gegenseitige mitgliedsstaatliche Kontrolle zur Verfügung stellt, gewährleistet sie in den Mitgliedsstaaten Demokratie unter den Bedingungen der Globalisierung, denn die Bürger¹ als betroffene Rechtsträger gewinnen die Autonomie über ihre Freiheit zurück. Politisches Handeln – und insbesondere die externen Effekte solchen Handelns auf andere Mitgliedsstaaten – wird in supranationalen Rechtfertigungsprozessen legitimiert. Dem Recht kommt dabei eine strukturierende Funktion zu: Recht fungiert als „gemeinsame Sprache“ – es setzt die Standards, anhand derer die Rationalität von Argumenten beurteilt werden kann. Rechtfertigungsprozesse zwischen dem politisch Handelnden und seinem Herausforderer finden *coram publico* statt: Dem Bürger als unbeteiligten Dritten fällt die Aufgabe zu, die Legitimität des Handelns anhand der Angemessenheit der zugrunde liegenden Argumente zu beurteilen.

In zwischenstaatlichen Rechtfertigungsprozessen bilden die EU-Verträge den argumentativen Bezugspunkt. Diese horizontalen Rechtfertigungsprozesse aber bergen die Gefahr der Ausgrenzung nichtstaatlicher Akteure aus der Entscheidungsfindung. Der Verbindung supranationaler Institutionen, mitgliedsstaatlicher Regierungen und Bürgern über vertikale Rechtfertigungsprozesse kommt daher zentrale Bedeutung zu. Diese ist aber geprägt durch die Dominanz der Exekutiven und dem damit einhergehenden Fehlen einer Opposition. Die EU leidet somit unter einem ‚Rechtfertigungsdefizit‘, das den Demokratiedefiziten in den Mitgliedsstaaten geschuldet ist. Vor diesem Hintergrund fordert Neyer eine Stärkung der nationalen Parlamente in ihrer Rolle als Vermittler auf europäischer Ebene zwischen dem Regierungshandeln einerseits und dem Bürgerbewusstsein (*citizen awareness*) andererseits. Konkret soll das interparlamentarische Forum COSAC, die Konferenz der Europaausschüsse, in eine konstitutionelle parlamentarische Versammlung umgewandelt werden, mit Vorschlagsmonopol für Vertragsreformen. Nationale Parlamente, so argumentiert Neyer, beschränkten sich nicht länger auf die Beschaffung parlamentarischer Mehrheiten zur Legitimierung von Regierungshandeln, sondern forderten ihre Kontrollfunktion zurück. Die EU wäre einer fortwährenden kritischen internen Reflexion ausgesetzt. Außenpolitisches Handeln würde ergänzend kritisch reflektiert und mit öffentlichen Begründungen versehen. Damit, so das abschließende Fazit, wäre die Legitimität der EU nach innen wie nach außen garantiert. Supranationale Rechtfertigungsprozesse ermöglichen die Verwirklichung des demokratischen Ideals der *self-governance* innerhalb der nationalstaatlichen Räume.

Indem er Demokratie ausschließlich im Nationalstaat verortet, blendet Neyer die Demokratie-Dimension der Europäischen Integration vollständig aus. Der Autor bleibt die Antwort schuldig auf die drängende Frage, wie das Grundprinzip von Demokratie – ‚Rechtsautoren gleich Rechtsadressaten‘ – in einer immer stärker integrierten EU gesichert werden kann. In supranationalen Rechtfertigungsprozessen wird der souveräne Bürger zum unabhängigen Beobachter. Sein Recht, die politischen Akteure zur Verantwortung zu ziehen, muss er weitgehend den Regierungen überlassen, die als Agenten seiner Interessen fungieren. Die Gewährleistung demokratischer Kontrolle des Regierungshandelns bürdet der Autor einzelnen nationalen Parlamentsabgeordneten im Rahmen von COSAC auf. Damit präsentiert Neyer einen Reformvorschlag, der noch hinter der ersten großen demokratischen Reform in der Europäischen Union – die Einführung der Direktwahl des Europaparlamentes im Jahre 1979 – zurückbleibt. Inwiefern (je Nationalstaat

1 Wir verwenden nur aus Gründen der Lesbarkeit das generische Maskulinum.

sechs) entsandte Abgeordnete nationaler Parlamente parlamentarische Kontrolle besser gewährleisten können sollen als (in Deutschland 96) direkt gewählte europäische Abgeordnete, denen Neyer die Legitimationsfunktion abspricht, verschweigt der Autor dem Leser leider. Zumal die COSAC-Abgeordneten aus eben jenen nationalen Parlamenten entsandt werden, denen Neyer – vor dem Hintergrund der Mehrheitsverhältnisse in parlamentarischen Systemen – ebenfalls die Fähigkeit zur Kontrolle des Regierungshandelns abspricht. Hier offenbart sich die eigentliche Inkonsistenz in der Argumentation Neyers: Indem er die parlamentarische Kontrolle in EU-Angelegenheiten in einer europäischen Versammlung ansiedelt, gesteht Neyer ein, dass diese auf nationalstaatlicher Ebene nicht hinreichend gewährleistet werden kann; die Forderung nach der Stärkung (beziehungsweise Schaffung) demokratischer, direkt legitimer Institutionen auf supranationaler Ebene aber verweigert der Autor mit dem Argument, Supranationalismus und Demokratie seien inkompatibel. Das Werk bleibt hinter seinem eingangs formulierten Anspruch, einen Reformvorschlag zur Legitimierung der EU vorzulegen, zurück: Europäische Demokratie wird reduziert auf interstaatliche Rechtfertigungsdiskurse, demokratische Kontrolle verortet in einem indirekt legitimierten interparlamentarischen Forum, dessen fachliche Expertise sich auf die eher allgemeinen Kenntnisse der Mitglieder der nationalen Europaausschüsse beschränkt. Die Übertragung souveräner Kompetenzen auf europäische Institutionen aber macht eine direkte demokratische Rückkopplung politischen Handelns auf supranationaler Ebene unabdingbar, denn die politischen Entscheidungen entziehen sich der Kontrolle der Regierungen und der nationalen Parlamente. Öffentliche Rechtfertigungsprozesse, wie von Neyer plausibel aufgezeigt, wirken Entdemokratisierungstendenzen entgegen. Die mit nationalstaatlichen Souveränitätsverlusten einhergehende Entkopplung der Bürger von politischen Entscheidungsprozessen vermögen sie jedoch nicht zu beheben.

Europäische Integration im Kontext des Rechts

Die Analyse der ‚Integration durch Recht‘ erfreut sich in der politikwissenschaftlichen EU-Forschung immer mehr an Beliebtheit. Seit den 1990er Jahren hat sich eine stetig wachsende Diskursgemeinschaft entwickelt. Gleichwohl sind noch längst nicht alle Aspekte dieses Feldes zufriedenstellend erforscht worden. Insbesondere ist der Kontext, in dem sich die ‚Integration durch Recht‘ vollzieht, vielfach noch immer unbekanntes Terrain. Andreas Grimmelt setzt mit seiner ambitionierten Arbeit hier an. In ihr wird das Recht als ein autonomer Bereich des Denkens, Handelns und Kommunizierens konzeptualisiert. Grimmelt beklagt, dass eine solche Perspektive in der Politikwissenschaft bislang kaum Beachtung findet. Vielmehr würde der Mainstream der Forschung sich darauf beschränken, im Recht einen Erklärungsgegenstand, nicht aber einen Erklärungsfaktor zu sehen. Grimmelt möchte sich damit nicht zufrieden geben. Er ist daran interessiert, der Eigenrationalität des Europarechts nachzugehen und zu zeigen, wie diese das Handeln des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) beeinflusst.

In theoretischer Hinsicht bedient sich die Untersuchung bei Max Weber und Ludwig Wittgenstein. Sie verbindet Webers Überlegungen zum Kontextprinzip der Rationalität mit Wittgensteins Sprachphilosophie. Beide Ansätze verschmelzen zu einem Analyseinstrument, mit dem Grimmelt der ‚inneren‘ Funktionalität des EU-Rechts auf den Grund gehen möchte.

Grimmel verwendet viel Platz darauf, sein theoretisches Argument zu entwickeln. Die Empirie, die er in der Studie präsentiert, fällt dagegen dürftig aus. Grimmel untersucht zunächst den Kontext, in dem die beiden konstitutionellen Eckpfeiler der europäischen Rechtsordnung – die Grundsätze der Direktwirkung und des Anwendungsvorrangs – entstanden sind. Anschließend richtet er den Blick auf die Grundrechtejudikatur des EuGH. Hier sind es drei in der Literatur kontrovers diskutierte Entscheidungskontexte, die näher beleuchtet werden. An ihnen entzündete sich in jüngster Zeit eine rege Debatte über die angeblich politisch motivierte Rechtsprechung des EuGH. Inhaltlich geht es dabei um die Reichweite des Arbeitnehmerschutzes in einer liberal ausgestalteten Marktordnung (Rechtssachen ‚Viking‘ und ‚Laval‘), das Spannungsfeld zwischen den europäischen Grundrechtsgarantien und den internationalen Verpflichtungen der EU (verbundene Rechtssachen ‚Kadi‘ und ‚Al Barakaat‘) sowie die Patentrechte in der embryonalen Stammzellenforschung (Rechtssache ‚Brüstle‘).

Grimmel erteilt der These, der EuGH sei ein politisch agierendes Gericht, eine Absage. Der EuGH folge vielmehr der Eigenrationalität des EU-Rechts. Grimmel zeigt mit Blick auf den Kontext, in dem der EuGH agiert, dass es nicht die (machtpolitischen) Interessen der Richter sind, die durchgesetzt werden, sondern das im EU-Recht angelegte Integrationsprogramm. Vorwürfe, der EuGH würde seine Kompetenzen überschreiten, weist Grimmel zurück. Solche Fehleinschätzungen seien auf die konsequente Ausblendung des rechtlichen Kontexts zurückzuführen.

Grimmel macht mit seiner Arbeit auf eine eklatante Schiefelage aufmerksam, in der sich die politikwissenschaftliche Analyse der ‚Integration durch Recht‘ derzeit befindet: In der Tat setzten sich viele Arbeiten, die in diesem Feld bislang entstanden sind, zu wenig mit dem rechtlichen Kontext auseinander, der das Entscheidungsverhalten des EuGH prägt. Grimmel ist daher zuzustimmen, wenn er für eine Neujustierung der Forschungsagenda plädiert. Insbesondere die Zusammenarbeit zwischen Politik- und Rechtswissenschaft könnte davon profitieren. Allerdings ist der Ansatz, den Grimmel entwickelt und zur Debatte stellt, nicht vollständig überzeugend. Zunächst einmal ist nicht klar, warum Weber und Wittgenstein als Referenztheoretiker herhalten müssen. Warum dieser Umweg? Gab es seither keine Forschung? Die Kontextrationalität des Rechts samt ihrer handlungsanleitenden Wirkungen hätte auch durch einen Rückgriff auf zeitgenössische Autoren direkter entwickelt werden können. Gerade die moderne amerikanische Forschung hat in diesem Zusammenhang eine ganze Menge zu bieten. Die von Grimmel in den Mittelpunkt gerückten Kategorien – kontextabhängige Rationalität sowie Sprache und Recht – sind dort in Rechtssoziologie und Politikwissenschaft gleichermaßen Gegenstand theoretischer Debatten wie empirischer Analysen. Leider schenkt Grimmel diesem Umstand nicht hinreichend Beachtung. Der Ansatz, den er präsentiert, ist dadurch nur unzureichend an den Forschungsstand angekoppelt.

Darüber hinaus übersieht Grimmel, dass die von ihm unterstellte Eigenrationalität des Europarechts das Entscheidungsverhalten des EuGH nicht vollständig erklären kann. Recht ist nämlich eine interpretationsoffene Materie. Seine Rationalität kann daher nicht absolut objektiv sein. Das EU-Recht bildet da keine Ausnahme. Viele seiner Bereiche sind lückenhaft und deutungsoffen gestaltet. Der EuGH hat die Aufgabe, diese Leerstellen bei Bedarf zu schließen. In der Regel gibt es verschiedene Möglichkeiten, das fragliche EU-Recht im Lichte eines konkreten Falls zu betrachten. Hier kommt nun die von Grimmel gescholtene Akteursrationalität wieder ins Spiel: Der EuGH kann nämlich wählen, welche Auslegung seiner Ansicht nach überzeugender oder angemessener ist. Das Recht

rationalisiert somit nur die Zahl der zur Verfügung stehenden Handlungsalternativen. Es determiniert hingegen nicht sachlogisch den Ausgang einer Entscheidung. Die kontroversen Debatten, die die Rechtsprechung des EuGH immer wieder begleiten, weisen darauf hin. Sie zeigen regelmäßig alternative Interpretationsansätze auf, die ebenfalls beanspruchen, der Rationalität des EU-Rechts zu entsprechen.

Der EuGH und die Ökonomik judizieller Governance

Auch Klaus Zapka beschäftigt sich mit dem EuGH. Seine Untersuchung nimmt die Rechtsprechung des EuGH aus ökonomischer Perspektive in den Blick. Richterliches Entscheiden wird von Zapka als ein Governance-Modus konzeptualisiert, der im Kontext der EU darauf abzielt, die Marktintegration zu fördern.

Die Untersuchung greift die Kritik auf, die dem EuGH seit den kontrovers diskutierten Urteilen der Rechtssachen ‚Viking‘, ‚Laval‘ und ‚Rüffert‘ zunehmend entgegenschlägt. Vielfach wurde dem EuGH unterstellt, er betreibe unzulässige richterliche Rechtsfortbildung. Zapka hegt den Verdacht, dass die harschen Vorwürfe, mit denen der EuGH konfrontiert wird, nicht immer berechtigt sind. Der Debatte fehle es nämlich vielfach an dem nötigen Gespür für die grundlegende ökonomische Zielsetzung der europäischen Integration, die sich in der Rechtsprechung des EuGH niederschlägt. Zapka geht davon aus, dass die primäre Aufgabe des EuGH darin besteht, an der Errichtung und Aufrechterhaltung des Gemeinsamen Marktes mitzuwirken. Es gehöre somit zu den Pflichten des EuGH, sämtliche nationale Regelungen, die dem liberalen Geist des europäischen Marktes zuwiderlaufen, aus dem Weg zu räumen. Dieser Umstand werde von zahlreichen Kritikern leider häufig übersehen.

Hier setzt Zapka an. Für ihn ist es unhaltbar, rechtlich-normative Fragen losgelöst von ihrem Inhalt zu diskutieren. Nur wenn beide Aspekte zusammen in den Blick genommen werden, lässt sich nach Ansicht des Autors überhaupt erkennen, ob der EuGH aus einer politischen Motivation heraus den Rahmen seiner Kompetenzen verlässt. Um zu prüfen, ob die Kritik am EuGH berechtigt ist, richtet Zapka den Fokus auf die ökonomischen Ziele und Paradigmen, die hinter den richterlichen Entscheidungen stehen. Das Analyseinstrument, das er dabei zur Anwendung bringt, zeigt immer dann ein politisch motiviertes Handeln des EuGH an, wenn die Regeln und Prinzipien des Gemeinsamen Marktes durch die supranationale Rechtsprechung beeinträchtigt werden.

Zapka verdeutlicht am Beispiel von Urteilen aus den Bereichen der Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit, des Grundrechtsschutzes und der Antidiskriminierungspolitik, dass der EuGH sein Mandat keineswegs überschreitet. Vielmehr stärke der EuGH durch eine bisweilen rigide und kompromisslose Abwehr nationaler Protektionismen die normativ absolut gebotene Leistungsfähigkeit des Gemeinsamen Marktes.

Zapka möchte den EuGH vor unberechtigter Kritik in Schutz nehmen. Dieses Ansinnen ist grundsätzlich zu begrüßen. Schließlich musste der EuGH im Anschluss an ‚Viking‘, ‚Laval‘ und ‚Rüffert‘ einiges einstecken, auch unfaire Schläge. Da tut es gut, wenn der EuGH Unterstützung erfährt. Allerdings macht es sich Zapka mit seinem Ansatz, der sämtliche Kritiker des EuGH in einem schlechten Licht erscheinen lässt und ihnen eine mangelnde ökonomische Kompetenz unterstellt, zu einfach. Zudem ist das Analyseinstrument, das zur Anwendung kommt, so konfiguriert, dass es das „Politische“ in der Rechtsprechung des EuGH überhaupt nicht wahrnehmen kann. Das ökonomische

Telos der europäischen Integration – an dessen Ausdifferenzierung und wirtschaftstheoretischer Rahmung der EuGH erheblichen Anteil hat – steht hinter jeder Entscheidung, die im Kontext der Untersuchung diskutiert wird. In den ausgewählten Fällen geht es um die Umsetzung der vom EuGH mitgestalteten Grundfreiheiten und Marktbürgerrechte. Allerdings tangieren die Entscheidungen auch benachbarte Bereiche: Regelungs- und Politikfelder, in denen die EU nur geringe oder gar keine Kompetenzen besitzt. Die auf Marktöffnung ausgerichtete Rechtsprechung gerät durch ihre *spill-over*-Effekte somit immer wieder in Konflikt mit Regelungen, die eben nicht Gegenstand der Integration sein sollen. Der Grundsatz der effektiven Auslegung, die *implied powers*-Doktrin und das Vorrangparadigma – alles rechtsdogmatische Innovationen ‚Made in Luxembourg‘ – geben dem EuGH aber probate Werkzeuge an die Hand, um die tangierten Normbestände bei Bedarf als Integrationshemmnisse zu brandmarken und sie dann aus dem Weg zu schaffen. Der EuGH vergrößert auf diese Weise die Reichweite des EU-Rechts und damit auch seinen eigenen Handlungs- und Gestaltungsspielraum.

Zapka schenkt diesem Umstand, der die Forschungsliteratur zum EuGH seit den 1990er Jahren beherrscht, keine weitere Aufmerksamkeit. Er vernachlässigt außerdem, dass der EuGH nicht nur seine Interpretationswerkzeuge selbst geschaffen hat, sondern auch die inhaltlichen Bezugssysteme, in denen er sich bewegt. Stellt man diese Dinge jedoch in Rechnung, so fällt es äußerst schwer, den EuGH als einen politisch neutralen *bouche de la loi* zu betrachten.

Neben der unzureichenden politikwissenschaftlichen Tiefenschärfe des Analyseinstruments ist abschließend noch ein weiterer Punkt anzusprechen, unter dem die Untersuchung leidet: Zapka geht an einigen Stellen sehr frei mit der Literatur um, die er diskutiert. Besonders bedauerlich ist es, dass er Autoren, zum Beispiel Alec Stone Sweet, in die Phalanx der EuGH-Kritiker einreicht, die dort nicht hingehören. Zapka erweckt den Eindruck, dass alle, die den EuGH als einen politischen Akteur begreifen und ihn als einen solchen analysieren, dies aus normativen Gründen letztendlich auch bedauern. Das ist aber nicht der Fall! Vielmehr steht dahinter die Absicht, die vom EuGH und anderen Gerichten betriebene judizielle Governance stärker im Bewusstsein der empirisch forschenden Politikwissenschaft zu verankern.

Fazit

Neyer, Grimm und Zapka legen in überzeugender Weise dar, dass dem Recht eine herausragende Bedeutung innerhalb des europäischen Integrationsprozesses zukommt. Es fungiert in allen drei Untersuchungen als Bezugsrahmen, der es ermöglicht, die Rationalität von Argumenten zu beurteilen. Leider tragen die Autoren dabei dem Umstand, dass das Recht selbst ein interpretationsoffener Gegenstand ist, nur partiell Rechnung. Der Referenzrahmen, in dem Rechtfertigungs- und Rechtsprechungsprozesse ablaufen, ist kein objektiver; er wird in beträchtlichem Maße von den bestehenden Rationalitätskriterien der Akteure mitgeprägt. Das europäische Recht kann daher nur bedingt als eine gemeinsame Sprache betrachtet werden. Es besteht vielmehr aus verschiedenen Dialekten, die einer unmissverständlichen Kommunikation den Weg verstellen. Die Rationalität der Argumente kann unter diesen Umständen somit nicht immer zweifelsfrei beurteilt werden.

Zwischen Autor, Text und Rezipient

Lukas Gomber*

Tagungsbericht zu „*Die Stimme des Intellekts ist leise*‘ –
Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams“
der DVPW-Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“,
Georg-August-Universität Göttingen, 16.–18. September 2014

„Klassiker abseits des Mainstreams“ war das Thema der Herbsttagung 2014 der DVPW-Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“, zu der *Walter Reese-Schäfer* und *Samuel Salzborn* eingeladen hatten. Schon im Vorfeld war das Thema umstritten. Auch während der Tagung blieb es eine Herausforderung, mit der Ambivalenz zwischen dem Anspruch der Tagung einer kritischen Reflexion der zunehmenden Kanonisierungsprozesse im Teilgebiet der Politischen Theorie, wie Reese-Schäfer es formulierte, und dem Titel der Veranstaltung: „*Die Stimme des Intellekts ist leise* – Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams“ umzugehen. Einerseits ging es also in der Metaperspektive um die Frage, wer oder was die kanonisierten „Klassiker/innen“ sind und wie sie zu solchen wurden, während andererseits der Blick auf Texte und Autorinnen und Autoren „abseits des Mainstreams“ die Frage nach der Marginalisierung stellte. Insbesondere die letzte Frage beschäftigte die Tagung über weite Strecken und mit unterschiedlichen Herangehensweisen.

Die empirische Rezeptionsgeschichte, die Reese-Schäfer und Salzborn in ihrer

Keynote vorbrachten, relativierte den Eindruck eines monolithischen Kanons. Die Analyse der Lehrbücher offenbarte: Jenseits von Platon, Aristoteles und Machiavelli zeigen sich schnell erste Risse, die bis ins 20. Jahrhundert immer größer werden und den vermeintlich stabilen Block klassischer Autoren zu einem eher losen Feld wichtiger Referenzautoren machen. Die empirische Betrachtung von Reese-Schäfer schärfte den Blick zugleich für zwei Leerstellen, die die Tagung immer wieder beschäftigten: den eklatanten Mangel an Frauen (mit Ausnahme Hannah Arendts) und nichtwestlichen Autorinnen und Autoren. Konnten für die Lehre doch noch einige zentrale Autoren gefunden werden, ließen sich für die Forschung, gemessen an der Beschäftigung mit bestimmten Autorinnen und Autoren auf den Sektionstagungen der DVPW, keine so deutlichen Konzentrationsprozesse beobachten, wie Salzborn berichtete. Ob ein Klassiker der Lehre auch Klassiker der Forschung ist, ist also fraglich.

Das erste Panel widmete sich den Rezeptionsprozessen in der Politischen Theorie und Ideengeschichte. *Marcus Llanque* betonte, es seien weniger die Autorinnen und Autoren, sondern die Texte, die durch permanente Rezeption zum Klassiker würden. Die Rezeption, die sich über die Schritte der Selektion, Adaption und Interpretation vollzö-

* Lukas Gomber, M. A., Georg-August-Universität Göttingen
Kontakt: lukas.gomber@sowi.uni-goettingen.de

ge, erfolge zudem unter einem jeweils spezifischen Zugriff: dem des Archivs und dem des Arsenal. Während das Archiv im Katalogisieren und im Im-Bestand-Halten oder im Am-Bestand-Arbeiten bestehe, zeichne sich das Arsenal als ein instrumenteller, problemorientierter Zugriff auf die vom Archiv bereitgestellten Texte zur Beantwortung aktueller Fragen aus. Begreift man die Lehre und Lehrbücher eher als Bereitstellen eines Bestandes und die Forschung eher als zweckmäßigen Zugriff auf diesen, lässt sich der unterschiedliche Grad der Kanonisierung beider Wissenschaftsbereiche besser verstehen. In der Diskussion der Begriffe, die im Verlauf der Tagung wichtige Referenzen blieben, wurde klar, dass die bewusste Auswahl nur die eine Seite der Kanonisierung sein kann und zumindest die eventuellen zufälligen Prozesse der Nichtbeachtung reflektiert werden müssten, was in den späteren Vorträgen auch mehr in den Fokus rückte.

An die Diskursivität der Kanonisierung knüpfte *Alexander Weiß* im zweiten Vortrag des Panels an. Einer zunehmenden Fokussierung auf die westlichen Stationen der Demokratie, von der antiken Polis zur Französischen Revolution zuungunsten (vorder-)asiatischer und indianischer Beiträge zur Geschichte der Demokratie, versuchte er durch die Betonung nichtwestlicher *Akteure* entgegenzuwirken. Er brachte mit Figuren wie Simón Bolívar, Sun Yat-sen und Mahatma Gandhi einen neuen Typ der/des Autors/-in ein, der einerseits zwar eine nichtwestliche Perspektive aufzeigte, der/dem aber andererseits als Protagonisten/-in der Politik, nicht der Wissenschaft, eine für den politikwissenschaftlichen Diskurs weniger mächtige Sprecherrolle zukommt. Von einem ähnlichen Rezeptionsproblem berichtet auch *Sebastian Edinger* im zweiten Panel in seinem Vortrag über den Privatgelehrten Panajotis Kondylis. Seiner Rezeption standen sowohl seine Unabhängigkeit vom universitären Wissenschaftsbetrieb wie seine Abstammung aus dem diskursiven Randgebiet Griechenland im Wege; trotz inhaltlicher Anschlussfähigkeit, wie Edinger mit einem Vergleich von

Foucaults Biopolitik und Kondylis Planetarischer Politik zu zeigen versuchte. Hierbei, wie auch noch in späteren Vorträgen, wurde deutlich, dass die Marginalisierung bestimmter Texte nicht von ihrer/ihrer Autor/-in zu trennen ist, auch wenn es – falls Llanque recht hat – vor allem die Texte und nicht so sehr die Autorinnen und Autoren sind, die zu „Klassiker/innen“ werden. Zumindest insofern mit der/dem Autor/-in eine mehr oder weniger mächtige Sprecherposition verbunden ist.

Mit der wenig mächtigen Stellung von Frauen im Kanon der Politischen Theorie und Ideengeschichte beschäftigten sich die ersten beiden Vorträge des zweiten Panels. *Antonia Schmid* stellte Hannah Fenichel Pitkins Repräsentationstheorie vor und fragte, inwieweit Pitkin als jüdischer Emigrantin breitere Rezeption verwehrt blieb. Der Vortrag trug zur weiteren Differenzierung des Klassikerbegriffs bei, denn, so der Einwand in der Diskussion, zumindest für die Beschäftigung mit politischer Repräsentation sei Pitkins Buch erste Anlaufstelle. Ein Text könne also ein „bereichsspezifischer Klassiker“ aus dem Arsenal zur Beantwortung bestimmter Fragen sein, ohne sich in der Dichotomie von Klassiker und Marginalisierten gleich auf der Seite der Marginalen wiederfinden zu müssen. Dass eine gründliche Archivarbeit die Voraussetzung für die Entwicklung von Alternativen und neuen Lesarten ist, zeigte auch *Harald Bluhm* mit seinem Vortrag über die beiden Smith-Adaptionen von Sophie de Grouchy und Harriet Martineau. Für Bluhm sind beide integrale Elemente einer feministischen Ideengeschichte. Insbesondere bei Martineau verwundert ihre Stellung heute, weil sie in ihrer Zeit breit rezipiert wurde und einen im Vergleich mit Alexis de Tocqueville reformistischeren und kritischeren Bericht von der amerikanischen Gesellschaft vorlegte, welcher aber nie ähnliche Wirkung entfaltete.

Dass sich ein heutiger Klassikerstatus nicht von seiner eventuell sehr erfolgreichen historischen Rezeption ableiten lässt und umgekehrt, wurde im Verlauf der Tagung

immer wieder deutlich. Ob bei Arnold Brecht, der von *Hanna Bethke* vorgestellt wurde und dem trotz starker Rezeption und großem Lob zu Lebzeiten eine spätere Rezeption verwehrt blieb, oder bei dem von *Andreas Busen* eingebrachten „arabischen Machiavelli“ Ibn Khaldûn, der ebenfalls oft (posthum) euphorisch besprochen und doch ebenso schnell vergessen wurde. Die Gründe dafür sind vielfältig. Bei Brecht, einem ehemaligen Politiker, trug wohl sein eigenes enges, von der Erfahrung geprägtes, Vorverständnis von Politik und ein Wandel des Theorieverständnisses zur mangelnden Anschlussfähigkeit bei; bei Ibn Khaldûn hingegen scheinen neben materiellen Faktoren wie der fragmentarischen Übersetzung und dem Umfang des Werks die passenden Schubladen des Archivs schon mit anderen Autoren belegt gewesen zu sein, so dass eine Einreihung in der Ideengeschichte heute wenig Neues liefert und auch dort wenig Resonanz findet.

Der zweiten identifizierten Leerstelle im Kanon der Politischen Theorie, dem Mangel an nichtwestlichen Autorinnen und Autoren, widmete sich das dritte Panel. Nach Andreas Busens Vorstellung Ibn Khaldûns beschäftigte sich *Björn Goldstein* mit dem „seltsamen Mangel an Mengzi, Periyar Ramasami und Aurobindo Ghose in der politischen Theorie des ‚Westens‘“. Der westliche Ethnozentrismus lasse, so Goldstein, nur eine stereotype Rezeption nichtwestlicher Autorinnen und Autoren zu. Dagegen brachte er die drei höchst unterschiedlichen asiatischen Autoren in Stellung, die seiner Auffassung nach alle vermeintlich genuin westliche Ideen auf autochthone Weise entwickelten und uns heute alternative Narrative zur Begründung von Menschenrechten und Kritik der Macht (Mengzi), Fortschritt (Aurobindo Ghose) sowie Individualismus und Religionskritik (Periyar Ramasami) eröffnen könnten.

Im ersten Vortrag des Panels ging *Ina Kerner* anhand der Rezeptionsgeschichte von einem der „Urväter der *postcolonial studies*“, Frantz Fanon, der Frage nach, was, wann und

wo gelesen wurde. Sie zeichnete eine höchst wechselhafte Geschichte nach, die von der Kritik Fanons als Apologeten der Gewalt in den 1970er Jahren nach Jahren des Vergessens zu der gegenwärtigen Lesart als postkolonialen Humanisten führte. Die Dynamik seiner Rezeption und die von vielen anderen der vorgestellten Autorinnen und Autoren machen Llanques Klassiker-Definition der dauerhaften Rezeption problematisch. Im historischen Maßstab allerdings gibt es keinen Autoren, dessen Werk nicht bestimmten Konjunkturen und Phasen des Vergessens unterworfen war. Martin Saar machte im Laufe der Diskussion darauf aufmerksam, dass gerade der Moment der Aktualisierung von etwas zuvor Vergessenem elementar zur Erfahrung des Klassischen dazugehöre. Das Beispiel Fanon zeigte aber auch, wie unterschiedliche Texte in unterschiedlichen Problemkontexten neu aufgegriffen und losgelöst von den bisherigen Zuschreibungen der/des Autors/-in neu interpretiert werden können.

Philip Erbentraut stellte im vierten Panel die Bedeutung des Klassikers selbst in Frage. Auf den Spuren Hans Rosenbergs versuchte er, Ideengeschichte, am Beispiel der Parteientheorie im Vormärz, nicht als „Gipfellauf“, das heißt Fokussierung auf die wenigen Autorinnen und Autoren ersten Ranges, sondern mit Blick auf die vielen Autorinnen und Autoren „zweiten und dritten Ranges“ zu betreiben. Erbentrauts Verfahren fragt nach der Repräsentativität klassischer Texte für die historischen Diskurse. Kristallisieren in den klassischen Texten die zentralen Momente der Debatten, wie Reese-Schäfer meinte, oder lässt sich diese Frage nur durch eine möglichst breite Rekonstruktion der historischen Diskurse beurteilen? Für die Kontextualisierung ideengeschichtlicher Texte plädierte auch Sybille de la Rosa in der Abschlussrunde. Nur diese ermögliche das Verstehen des Anderen als Anderes und könne so die Kontingenz der eigenen Position erfahrbar machen. Nur ein solches Verfahren ermögliche es, die Titel gebenden „leisen Stimmen“ hörbar zu machen. Oliver Flügel-Martinsen fragte hingegen in der Dis-

kussion zu Erbentrauts Vortrag, ob in einem solchen Verfahren tatsächlich die Andersartigkeit des historischen Diskurses erfasst werden könne oder ob nicht heutige Annahmen, manifestiert in unseren Begriffen, in sie hineingelesen würden.

Mag eine historische Kontextualisierung im Rahmen des Archivs angemessen sein, stellt sich die Frage, welche Bedeutung der historische Diskurs für problemorientierte Reaktualisierung hat. *Daniel Schulz* versuchte eine solche im fünften Panel am Beispiel von Anacharsis Cloots und seiner Idee des Weltstaats in der Zeit der Französischen Revolution. Gerade der revolutionäre Kontext erleichterte die Problematisierung der überschießenden Geltungspotenziale von Cloots' kosmopolitischem Universalismus. Einerseits ist es die Parallelität der historischen Problemanalysen, die eine Reaktualisierung so fruchtbar machten, andererseits lenkte der Vortrag von Schulz den Blick auch auf die heutigen Diskussionen, innerhalb derer eine solche Reaktualisierung ermöglicht oder eben verunmöglicht wird. Eine neue Diskursformation kann, ähnlich wie bei Bethke im vorigen Vortrag zu Arnold Brecht, wo es zum Versanden der Rezeption führte, entweder zum Ausschluss eines vorher hochgelobten Textes oder zur Neuentdeckung einer/eines bisher wenig beachteten Autors/-in führen.

Bereits im vierten Panel sah sich *Paul Sörensen* bei dem von ihm vorgestellten Autor Cornelius Castoriadis mit ganz ähnlichen Problemen konfrontiert. Sörensen stellte insbesondere zwei Rezeptionshemmnisse in den Vordergrund, die trotz aller potenzieller Anschlussfähigkeit an heutige Debatten, zum Beispiel zum Postfundamentalismus (Oliver Marchart), einer breiteren Rezeption Castoriadis' entgegenstehen: erstens Castoriadis' disziplinäres Grenzgängertum, das eine saubere archivarische Sortierung behindere. Trotz inhaltlicher Anschlussfähigkeit kann Castoriadis so im heutigen politiktheoretischen Diskurs kaum gehört werden. Die disziplinären Grenzen der Rezeption, die er dabei offenlegte, so ließ sich folgern, werden gerade angesichts der heute vehement geforderten Inter-

disziplinarität immer häufiger zu einer Herausforderung für die Kanonisierung und damit andauernde Rezeption. Zweitens verhindere Castoriadis' „Privatsprache“ eine breitere Wirkung. Mit der Form des Textes tritt so eine weitere Dimension hinzu, die zum Klassikerstatus beiträgt. Wie schon bei Kondylis und Pitkin stellte sich die Frage, inwieweit Stil und Tonalität einer/eines Autors/-in zur Verbreitung ihrer/seiner Texte beitragen. Vielleicht ist es gerade eine bewusste sprachliche Selbstmarginalisierung, mit der sich manche Autorinnen und Autoren gegen eine umfassende Rezeption wehren. So bleibt einer/einem solchen Autor/-in, wie Reese-Schäfer es formulierte, nur noch der Status als „Klassiker des Marginalen“.

Gerade dieses höchst subjektive Moment rückte die/den Leser/-in in den Fokus, den *Frauke Höntzsch* in der Abschlussdiskussion zum eigentlichen Garanten des Klassikerwerdens erhob. Höntzsch sprach sich für ein leserorientiertes Textverständnis aus, dass nach Llanques Schritt von Autor/-in zum Text gewissermaßen noch einen Schritt weiter zur/zum Leser/-in machte. Für Höntzsch könne ein Text nur dann zum Klassiker werden, wenn er möglichst viele Unbestimmtheitsstellen, wie sie es in Anknüpfung an Roman Ingarden formulierte, aufweise. Diese ermöglichen ein Ablösen vom historischen Kontext und öffnen so die Interpretation. Je mehr dieser Unbestimmtheitsstellen ein Text aufweise, desto fruchtbarer sei das Bergen und Reaktualisieren. Das brachte ihr von *Sybille de la Rosa* den Vorwurf der Machtvergessenheit ein, den Höntzsch durch das Einbinden von Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes Konzeption des „leeren Signifikanten“ nachholen könne. In eine ähnliche Richtung ging die Kritik von Martin Saar, der am Beispiel Machiavellis und dessen starker Kontextgebundenheit eher von Überdeterminiertheit als von Unbestimmtheit sprechen wollte.

Auch *Elisabeth Conradi* nahm in der Abschlussdiskussion die/den Rezipienten/-in in die Pflicht, jedoch aus einer gänzlich anderen Perspektive. Conradi warb für gründliche und systematische Archivarbeit, die sich

die Kenntnis der blinden Flecken des Kanons und der Rezeptionshemmnisse zunutze machen sollte, um so die potenziellen Klassiker in der schier unendlichen Fülle des Materials zu identifizieren. Nur eine reflektiertere Auswahl der Texte kann eine weitere Zementierung des Kanons und den dauerhaften Ausschluss von Frauen, nichtwestlichen und allen anderen, die durch die tradierten Raster fallen, verhindern. Für dieses Programm und zu einer Reflexion der Auswahl der Texte hat die Tagung in Göttingen sicherlich beigetragen. Sowohl in der rezeptionsgeschichtlichen Betrachtung der Klassi-

ker auf Makroebene wie auch im Durchgang durch das Denken der einzelnen vorgestellten Autorinnen und Autoren auf Mikroebene wurde der Blick geschärft für die eigene Textauswahl in Forschung und Lehre. Zu beachten bleibt dennoch bei der Rolle der/des Lesers/-in, dass auch die Rezeption (zum Beispiel in der Lehre) an eine Diskursposition gebunden ist, die mit mehr oder weniger Macht verknüpft ist. Die Rezeption eines Klassikers sagt also, wie Marcus Llanque schon im ersten Vortrag betonte, möglicherweise mehr über die/den Rezipienten/-in als über die/den Rezipierte/-n aus.

Den Konservatismus politisch denken

Markus Rutsche*

Bericht zum Workshop *Conservatism* an der Universität Zürich,
6.– 7. November 2014

Konservative Positionen nehmen in der gegenwärtigen Landschaft des politischen Denkens eine eigentümliche Sonderstellung ein. Im Vergleich zu anderen Ideologien gilt der Konservatismus häufig als konzeptionell unscharf und entzieht sich – nicht zuletzt aufgrund seiner oftmals theoriefernen Stoßrichtung – einer vorschnellen Einordnung in geläufige Konfliktlinien der politiktheoretischen Debatte. Die Frage, was eine konservative Haltung überhaupt auszeichnet, wird zudem von Konservativen und Nichtkonservativen höchst unterschiedlich beantwortet und stellt ihrerseits einen Gegenstand der politischen Auseinandersetzung dar. Vor diesem Hintergrund nahm sich vom 6. bis 7. November 2014 ein hochkarätig besetzter Workshop am Ethik-Zentrum der Universität Zürich des Themas an und diskutierte darüber, wie die zumeist am Rande des Fachinteresses stehende „konservative Disposition“ philosophisch und politiktheoretisch zu begreifen sei. In drei lose verbundenen Blöcken gingen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Workshops vor allem den Fragen nach, wie die teils gegenläufigen Leitbegriffe der konservativen Ideengeschichte sowohl untereinander als auch gegenüber dem Liberalismus in ein kohärentes Theorie-

gefüge überführt werden könnten, unter welchen Bedingungen sich ein Status-quo-Bias rational rechtfertigen lasse und wie schließlich ein genuin konservativer Wertbegriff philosophisch zu erfassen sei.

Francis Cheneval (Universität Zürich), der die Tagung gemeinsam mit *Martin Beckstein* leitete, machte in seinem Eröffnungsvortrag jedoch zunächst darauf aufmerksam, dass jede Politik – im griechischen Sinne des Wortes als Sphäre der öffentlichen Deliberation und kollektiven Entscheidungsfindung – strukturell konservativ verfasst sei und einen unhintergehbaren Bias zugunsten des Status quo aufweise. Im Vergleich zu anderen Handlungssphären wie der Wirtschaft, dem Recht oder der Technologie sei es für die gesetzgeberisch tätige Politik geradezu konstitutiv, mit Pfadabhängigkeiten und Vetospielen im Sinne Tsebelis⁷ zu tun zu haben, so dass gesellschaftlicher Wandel heute in aller Regel von Handlungssphären ausgehe, die ihrerseits nicht selbst als ‚politisch‘ zu verstehen seien. Dem wurde aus dem Plenum freilich entgegengehalten, dass Kontinuität und Wandel für politische Prozesse gleichermaßen charakteristisch seien und eine Überbetonung von institutionellen Beharrungskräften in der Politik eine aristotelisierende Engführung darstelle. Cheneval wollte seine These vom strukturellen Konservatismus der Politik indes nicht als Annahme

* Markus Rutsche, M. A., Universität St. Gallen (HSG)
Kontakt: markus.rutsche@unisg.ch

über die empirische Verbreitung bestimmter Ideologeme verstanden wissen, sondern lediglich als Plädoyer dafür, bei der Betrachtung des Konservatismus auch die institutionelle Ausgestaltung von politischen Systemen in den Blick zu nehmen. Dieser Wunsch konnte im Laufe der Tagung allerdings nicht weiter verfolgt werden, was damit zu tun haben mag, dass – bei aller Einsicht in die Porosität der jeweiligen Fachgrenzen – die Politikwissenschaft im Gegensatz zur (politischen) Philosophie etwas unterrepräsentiert war.

Mit Oakeshott über Oakeshott hinaus?

Wie *Emily Robinson* (University of Sussex) betonte, wird der Konservatismus für gewöhnlich weniger als eine klar abgrenzbare Ideologie oder politische Theorie wahrgenommen, sondern vielmehr als eine habitualisierte Denk- oder Seinsweise, für die ein positiver Bezug auf die im ‚gesunden Menschenverstand‘ niedergelassene Alltagserfahrung kennzeichnend ist. Von dieser Beobachtung ausgehend, setzte sie sich im Laufe ihres Vortrags mit der innerhalb des (proto-)konservativen Textkanons oftmals übersehenen Spannung zwischen dem Prosaischen und dem Poetischen auseinander. Wie Robinson darlegte, besteht in diesem Schrifttum einerseits eine Tendenz dazu – wie es etwa bei Oakeshott heißt –, „das Vertraute gegenüber dem Unbekannten, das Bewährte gegenüber dem Unerprobten, das Faktische gegenüber dem Mystischen [...] zu bevorzugen“ (Oakeshott 1962: 169). Andererseits zeige sich bereits beim frühen Burke mit dessen Vorliebe für das Erhabene und Sakrale ein ebenso wirkmächtiges, hierzu jedoch scheinbar konträres Leitmotiv des konservativen Denkens. Für „wahre“ Konservative, so Robinson, liege in der beschriebenen Spannung indes eine grundlegende Bedingung der ästhetischen Erfahrung überhaupt begründet, die es nicht zu beseitigen, sondern in ihrer Widersprüchlichkeit auszuhalten gelte: Weil das Erhabene eine Eigen-

schaft sei, die ihrem Wesen nach aus dem gewöhnlich Schönen erst hervorgehe, müsse gerade das Alltägliche und Prekäre der menschlichen Existenz für den Konservativen einen Gegenstand der Hochachtung und ein transzendentes, da überzeitliches, Mysterium darstellen.

In der weiteren Diskussion wurde allerdings deutlich, dass der Konservatismus – vielleicht in höherem Maße als andere Ideologien – nicht allein durch interne Spannungen, sondern vor allem durch sein Verhältnis zu konkurrierenden Theorieangeboten wie etwa dem Liberalismus gekennzeichnet ist. Eine mögliche Annäherung zwischen konservativem und liberalem Denken skizzierte *Vanessa Rampton* (Universität Zürich) daher in ihrer Fallstudie zu nichtmarxistischen Theoretikern im vorrevolutionären Russland. Dabei ging sie insbesondere der Frage nach, wie sich beide Auffassungen gegenüber Phänomenen des sozialen Wandels verhalten, und führte am Beispiel von hierzulande weitgehend unbekannten Denkern wie Alexander Nikitenko oder Pavel Novgorodtsev aus, dass es gerade unter den historisch kontingenten Umständen einer Revolution zu einer Übereinstimmung zwischen liberalen und konservativen Gesinnungen kommen könne. Wie Rampton anhand der beiden Denker zeigte, können liberale und konservative Positionen vor allem dadurch zueinander finden, dass sie einen pragmatischen Blick auf historische Veränderungen entwickeln und diese – etwa im Sinne Rortys – als inkrementelles Vehikel zur Bearbeitung von gesellschaftlichen Problemkonstellationen zu begreifen lernen.

Dass liberale und konservative Positionen einander nicht diametral entgegengesetzt sein müssen, sondern etwa in ihrem Eintreten für eine Begrenzung des staatlichen Regierungshandelns kongruieren können, verdeutlichte auch *Christoph M. Michael* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) exemplarisch anhand der politischen Theorie von Michael Oakeshott. Es ist unbestritten, dass der britische Philosoph zu den originellsten und wirkmächtigsten Vertretern des Konservatis-

mus im 20. Jahrhundert zu zählen ist. Umso überraschender mutet es jedoch an, dass die Rezeption seines Werkes zumindest im deutschsprachigen Raum bislang eher verhalten ausgefallen ist und außerhalb der politischen Philosophie kaum Eingang in die theoretische Selbstverständigung konservativer bestimmter Lebenswelten gefunden hat. Von der Diagnose ausgehend, dass sich der deutsche Konservatismus weitgehend in einem politischen und intellektuellen Dornröschenschlaf befinde, unterzog Michael daher einige der bedeutendsten Schriften Oakeshotts – darunter die zum Klassiker avancierte Einleitung in Hobbes' *Leviathan* – einer intensiven Neulektüre und zeigte anhand ausgewählter Schlaglichter deren fortwährende Relevanz für die konservative Theoriebildung auf. So bleibe Oakeshott etwa trotz seines antirationalistischen Impulses einer individualistischen Moraltheorie verpflichtet, die seiner Gleichsetzung von Tradition und Praxis geschuldet sei. Gegen die sterile Anwendung abstrakter Gerechtigkeitsprinzipien, wie sie Oakeshott zufolge für politische Ideologien im engeren Sinne charakteristisch sei, halte er zudem an der Eigenständigkeit und Inkommensurabilität verschiedener menschlicher Erfahrungsweisen fest und lehne es daher – hierin MacIntyre nicht unähnlich – ab, die Rechtfertigung moralischer Urteile anders denn im Modus einer Kohärentisierung der in ihnen verkörperten Traditionen zu erweisen.

In der Absicht, auch das selten gelesene Frühwerk von Michael Oakeshott für die konservative Theoriebildung fruchtbar zu machen, skizzierte *Eno Trimcev* (Leuphana Universität Lüneburg) anschließend eine erfahrungszentrierte Figuration des Konservatismus, die er nicht durch eine schlichte Affirmation des Bestehenden, sondern durch eine Haltung des „wohlwollenden Dissens“ (*sympathetic dissent*) gegenüber der liberalen Ordnung charakterisiert sehen wollte. Der für die Politische Theorie interessante Dissens, den die konservative Philosophie zum Ausdruck bringe, richte sich gegen die historische ‚Immanenz‘ des Liberalismus und insbesondere gegen dessen Neigung,

von einer abstrakten Ausgangssituation wie etwa dem rawlschen Urzustand auf das konkrete Institutionengefüge einer zu schaffenden Gesellschaftsordnung zu schließen. Aus Sicht des Konservatismus, so Trimcev, liege hier ein Missverständnis dessen vor, was es bedeute, (politische) Theoriebildung zu betreiben. Weil die konservative Denkbewegung in gerade umgekehrter Richtung erfolge und dabei eine starke Trennung von Theorie und Praxis vornehme, müsse sie notwendigerweise auch die Frage nach der transzendenten Verfasstheit von menschlicher Ordnung überhaupt stellen. Für den ‚wohlwollenden‘ Dissens des Konservatismus sei es dabei kennzeichnend, dass jene Bewegung innerhalb der liberalen Ordnung selbst verlaufe.

Ist der Konservatismus die „siegende“ Ideologie?

Die Keynote-Speech von *Michael Freedon* (University of Nottingham/University of Oxford) war der Frage gewidmet, wie sich der Konservatismus gegenüber konkurrierenden Theorieangeboten behauptete – könnte er aus einem solchen Vergleich womöglich als die „siegende“ Ideologie hervorgehen? Von der These ausgehend, dass „politisch denken“ als sprachlich konstituierte Praxis ein ubiquitäres, die gesamte Lebenswelt durchziehendes Phänomen darstelle, für das sich jenseits der ideologischen Stoßrichtung universell geteilte Strukturmerkmale angeben ließen, entwickelte Freedon eine mehrgliedrige Anatomie politischer ‚Denkakte‘, anhand derer sich ein Standortvorteil für die Praxis des konservativen Denkens gegebenenfalls zu erweisen hätte. Ohne dabei eine Aussage über die Wahrheit oder Vernünftigkeit des Konservatismus treffen zu wollen, wies Freedon darauf hin, dass gerade dessen häufig beklagte konzeptionelle Vagheit sowie der eklektische Charakter der entsprechenden Disposition eine relative Stärke gegenüber anderen Ideologien darstelle: So seien Konservative besonders versiert darin,

ihre politischen Ziele durch den Verweis auf höhere, transzendente Autoritäten in den Schleier des Apodiktischen zu hüllen und somit gegenüber anderen Idealen als ‚alternativlos‘ darzustellen, wodurch sich die grundlegende ‚Anmaßung‘ des Politischen, über den semantischen Rahmen der kollektiven Entscheidungsfindung zu bestimmen, häufig in dem von ihnen gewünschten Sinne vollziehe. Bei der Anordnung von symbolisch oder materiell verkörperten Sinngehalten – man denke etwa an das rawlsche Diktum von der Gerechtigkeit als „*erster Tugend sozialer Institutionen*“ – könne der Konservatismus hingegen keinen inhärenten Vorsprung für sich verbuchen, da seine Berufung auf die traditionsbasierte Autorität des Sakralen für sich genommen nicht überzeugender sei als etwa die legitimitätsbasierte Autorität des Rechten, welche der Liberalismus zur Untermauerung der ihm eigenen Forderungen geltend mache. Auch bei der (De-)Mobilisierung von öffentlicher Unterstützung – ein weiteres Universalattribut politischer Denkkakte – zeige sich der „adaptive Schwung“ des Konservatismus in dessen Fähigkeit, terminologische Versatzstücke aus anderen Ideologien (wie etwa die kontraktualistische Idee einer politischen ‚Verpflichtung‘) zu entnehmen und diese der eigenen Theoriesprache einzuverleiben. Zugleich habe der Konservatismus jedoch kein Monopol darauf, sich – etwa durch eine rhetorische Naturalisierung von Ungleichheit – in begrifflich-konzeptionelle Diskurse über die Stabilität oder Konflikthaftigkeit von sozialen Ordnungen einzufügen oder an deren Aushandlung beteiligt zu sein, wie etwa an der politischen Wende des späteren Rawls sichtbar werde. Wenngleich es also letztlich keine objektiven Maßstäbe zur Beantwortung der Frage gebe, welche Ideologie insgesamt als die „siegreiche“ zu gelten habe, könne der Konservatismus in jedem Fall als die anpassungsfähigste bezeichnet werden.

Traditionen und die Bewahrung des Status quo

Den zweiten Tag des Workshops eröffnete *Martin Beckstein* (Universität Zürich) mit dem Versuch, Karl Poppers Vorhaben der Entwicklung eines „rationalen“ Traditionsbegriffs fortzuführen und für die konservative Theoriebildung fruchtbar zu machen. Dazu warf er zunächst einen Blick auf die Popper-Oakeshott-Debatte, in der sich gezeigt habe, dass beide Autoren – trotz ihrer vielfältigen Differenzen – an Traditionen vor allem deren Legitimationsfunktion für die Aufrechterhaltung eines bestimmten Status quo betonten. Zugleich hielt er ihnen jedoch vor, dass sie zu geringes Augenmerk auf die Möglichkeit endogener Wandlungsprozesse gelegt hätten; ihre gemeinsame Annahme, dass Traditionen nur einer exogenen Überprüfung und Weiterentwicklung zugänglich seien, müsse daher als verfehlt gelten. Um diese These zu untermauern, entwickelte Beckstein einen prozedural unterfütterten Traditionsbegriff, demzufolge eine Tradition sich durch eine repetitive Abfolge von ‚Tradierungsakten‘ konstituiere, bei denen ein heterogen strukturiertes Traditionsmaterial – etwa eine bestimmte Institution oder soziale Praxis sowie der mit ihr verbundene Sinngehalt – von einer Vielzahl an Absendern an ebenso viele Empfänger weitergereicht, eben: ‚tradiert‘ werde. Ein solches Traditionsverständnis, so Beckstein, bekomme die Möglichkeit eines von innen erfolgenden Wandels in den Blick und lasse es erwarten, dass sich das zu tradierende Material im Laufe der Zeit beständig aus eigener Kraft erneuern und reflexiv modernisieren werde, um auch angesichts exogener Anpassungszwänge seine identitätsverbürgende Bedeutung wahren zu können.

Im Anschluss daran skizzierte *Geoffrey Brennan* (Australian National University Canberra/Duke University) die Umrisse eines „responsiven“ Konservatismus, den er als folgerichtige Antwort auf eine strukturelle Tatsache menschlicher Selbstorganisation verstanden wissen wollte und mit der Auffas-

sung verband, dass ein bestimmter Status quo schon aufgrund seiner Faktizität eine genuine ‚Quelle‘ des Normativen darstelle. Dabei ging er von der spieltheoretischen Betrachtung aus, dass für eine dauerhaft erfolgreiche Bewältigung von Koordinationsproblemen – etwa im Straßenverkehr – nicht nur ökonomisch kalkulierende Zweckrationalität, sondern auch eine Neigung zu konventionsgeleitetem Handeln unumgänglich sei. Im Laufe seines Vortrags spürte er deshalb der umfangreichen Frage nach, woher derartige Konventionen auch unter nichtparetoeffizienten Bedingungen ihre normative Kraft nähmen. Wie er überaus bildhaft anhand zweier Anekdoten aus der Geschichte des Kricketsports darlegte, lässt sich die Normativität sozialer Konventionen nicht etwa auf eine historisch informierte Nutzenerwartung und somit auf eine Form des Konsequentialismus reduzieren, sondern ist häufig der Ausfluss einer sozial konstituierten Praxis, die durch ihr bloßes In-der-Welt-Sein eine eigenständige Beharrungskraft gewinnt.

Eine Gegenposition hierzu nahm *Kieron O'Hara* (University of Southampton) ein, der in seinem Vortrag den Konservatismus als Inbegriff einer skeptizistischen Epistemologie verteidigte und die Auffassung vertrat, dass ein Status-quo-Bias zu dessen Bestimmung weder notwendig noch hinreichend sei. Dazu entfaltete er ein zweigliedriges Verständnis des Konservatismus, demzufolge – erstens – jegliches Wissen über die Gesellschaft und ihre Institutionen durch komplexitätsbedingte Unsicherheit gekennzeichnet sei und – zweitens – der Status quo für gewöhnlich unterbewertet werde, weshalb sozialer Wandel grundsätzlich als risikobehaftet gelten müsse und mithin allenfalls inkrementell und reversibel erfolgen dürfe. Wie O'Hara betonte, trete eine solche Auffassung nicht notwendigerweise, sondern nur unter ‚geeigneten‘ Umständen für eine Aufrechterhaltung des Status quo ein, kritisiere jedoch ihrerseits den Rationalismus dafür, jenem gegenüber gerade negativ voreingenommen zu sein. Zudem sei ein Bias zugunsten des Status quo für einen so verstan-

denen Konservatismus schon deshalb nicht hinreichend, weil Letzterer sich im Regelfall ohnehin einer Diskussion über quantifizierbare Nutzenkalküle verweigere.

Im letzten Referat des Vormittags widmete sich *John Skorupski* (University of St Andrews) schließlich der konservativen Kritik am philosophischen Liberalismus, den er dazu explizit von dessen ‚politischer‘ Variante rawlsscher Provenienz abgrenzte. Ohne dabei einen besonderen Anspruch auf kategoriale Trennschärfe zu erheben, legte er dar, dass sich der konservative Einspruch gegenüber dem Liberalismus maßgeblich an dem Dreiklang aus Individualismus, der Forderung nach gleichem Respekt und dem Ideal einer autonomen Vernunft entzünde. Weniger als empirische Streitfragen über die ‚Natur‘ menschlicher Bedürfnisse liege dem Dissens dabei eine moralepistemologische Uneinigkeit zugrunde, ob die Verbindlichkeit von Werten immer nur „relativ zu (ihrem) Wert zugunsten, von oder in einer Person“ (T. H. Green) zu bestimmen sei, oder nicht vielmehr erst aus der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe hervorgehe. Die konservative Kritik an der idealistischen Vorstellung, dass allen Menschen aufgrund ihrer Fähigkeit zu individueller Selbstbestimmung ein Anspruch auf ungeteilten Respekt zukäme, stelle hingegen auch den Liberalismus selbst vor ein ernsthaftes Begründungsproblem. Diesem könne er, so Skorupski, womöglich nur um den Preis einer radikalen Subjektivierung der Moral entkommen – oder durch den Verweis auf ein genuin ‚staatsbürgerliches‘ Ethos der gleichen Rede- und Gedankenfreiheit, wie es in liberalen Gesellschaften vor allem durch die beständige Erfahrung mit demokratischen Praktiken eingeübt und stabilisiert werde.

Der Wert des Partikularen

Den Umstand, dass politische Ideologien häufig durch eine bestimmte Anordnung von Wertpräferenzen charakterisiert und voneinander unterschieden werden, nahm *Kevin*

Mulligan (Universität Genf) zum Anlass, dem Verhältnis von konservativem Denken und Handeln zu einer materialen Wertethik im Sinne Max Schelers nachzugehen. Seine Überlegungen mündeten in der These, dass konservative politische Philosophie letztlich nichts anderes als einen Anwendungsfall von ‚Wertphilosophie‘ darstelle. Während sich der Liberalismus etwa – sofern er sich überhaupt einer axiologischen Sprache bediene – durch den Bezug auf unpersönliche, universelle Werte wie Gerechtigkeit oder Gleichheit auszeichne, bekenne sich der Konservatismus stattdessen zu der intrinsischen und irreduziblen Werthaftigkeit eines Gemeinwesens und seiner Teilglieder für die einzelne Person. Zudem sei er, wie Mulligan im Rückgriff auf den berühmt gewordenen Konservatismus-Vortrag von G. A. Cohen darlegte, von der charakteristischen Vorstellung eines „Werte-Aktualismus“ getragen, demzufolge dem konkreten Vorhandensein von positiv beurteilten Wertinstanzierungen ein zusätzlicher Eigenwert (frei nach und gegen Kant: als „reales Prädikat“) zukomme.

Cohens (partielle) Verteidigung eines wertezentrierten Konservatismus stand auch im Mittelpunkt des anschließenden (und gemeinsam mit Geoffrey Brennan erarbeiteten) Vortrags von *Alan Hamlin* (University of Manchester), in welchem er den Versuch unternahm, die analytische Möglichkeit eines „nominalen“ – das heißt, auf die axiologische Rechtfertigung eines Status-quo-Bias zielenden – Konservatismus zu erkunden, der ohne die Begleitannahme von epistemischer Unsicherheit auskomme. Wie Hamlin in Übereinstimmung mit Mulligan und Cohen erklärte, bestehe der für eine nominal-konservative Disposition kennzeichnende Wertbezug in der Auffassung, dass die in einem spezifischen Einzelding verkörperte Instanzierung eines bestimmten Werts ‚höher‘ zu bewerten sei als eine bloß abstrakte oder antizipierende Vorstellung desselben Wertes. Anders als jedoch von Cohen behauptet, stehe der konservative Grundimpuls, eine für wertvoll befundene Sache gerade aufgrund ihrer Partikularität zu bewahren (und somit –

bis zu einem bestimmten Grad – ihre Austauschbarkeit zu leugnen), keineswegs im Widerspruch zu der Haltung eines wertemaximierenden Konsequentialismus. Darüber hinaus sei es auch denkbar, wie Hamlin teilweise gegen Cohen ausführte, eine zugleich konservative und liberal-egalitäre Position einzunehmen, sofern nur die Möglichkeit eines Trade-offs zwischen dem Wert der Gerechtigkeit und partikularen Wertinstanzierungen anerkannt und Ersterer ein lexikalischer Vorrang gegenüber Letzteren eingeräumt werde.

Gegen die bei alledem zum Ausdruck kommende Vorstellung, dass eine konservative Disposition wesentlich durch ihren „nominalen“ Bezug auf partikulare Werte und einen Impuls zur Bewahrung von deren Status quo charakterisiert sei, meldete *Erich Hatala Matthes* (Wellesley College) in seinem Folgevortrag jedoch grundsätzliche Bedenken an. Wie ein Blick auf jenseits des Politischen angesiedelte Praktiken zeige, könne ein genuin konservativer Werterahmen den Status quo auch nachdrücklich in Frage stellen: So gehe es etwa im Bereich der Kunstrestauration nicht nur um die Erhaltung von bestehenden, sondern ebenso um die Wiederherstellung von verlorenen Werten, so dass nicht weniger als die physische Integrität eines bestimmten Kunstwerks auch die Erfahrung von dessen ursprünglicher Verfasstheit zum Objekt der konservativen Wertschätzung avancieren könne. Im Bereich des Umweltschutzes – der, wie Matthes betonte, ebenfalls ein paradigmatisch konservatives Anliegen verkörpere – sei es zudem möglich und wahrscheinlich, dass der Status quo selbst als Gefahr für die zu schützenden Werte wahrgenommen werde, zumal die substanzielle und zeitliche Bezugsgröße der ökologischen Idee mindestens unklar, wenn nicht gar arbiträr sei. Weil es daher insgesamt unplausibel sei, eine konservative Haltung auf die Affirmation und Erhaltung des Status quo zu reduzieren, schlug Matthes vor, den Konservatismus nicht axiologisch, sondern als Ausdruck einer bestimmten ‚Tugend‘ zu begreifen, welche sich gegenüber

dem Objekt ihrer Wertschätzung – gleichsam als Synthese aus aristotelischer Mesoteslehre und biblischem Schöpfungsauftrag – um eine angemessene Mitte zwischen aneignender Nutzbarmachung („engagement“) und respektvoller Bewahrung bemühe.

Im letzten Vortrag des Workshops ging *Emma Tieffenbach* (Universität Genf) schließlich der Frage nach, welche Rolle die Vorstellung von „unersetzbaren Gütern“ bei der Rechtfertigung einer konservativen Disposition spielen könne. Auch sie folgte dabei weitgehend der Auffassung Cohens, dass die ‚Unersetzbarkeit‘ eines wertvollen Objekts eine Eigenschaft sei, die ihm nicht etwa aufgrund seiner Historizität und Einzigartigkeit, sondern aufgrund seines tatsächlichen Vorhandenseins zukomme – selbst unter der kontrafaktischen Annahme, dass als Ersatz für das fragliche Objekt ein gleichwertiges Duplikat zur Verfügung stünde. Rein deskriptiv betrachtet, handle es sich bei unersetzbaren Gütern schlicht um solche, denen als Gegenstand einer affektiven ‚Pro-Einstellung‘ starke Emotionen wie Fürsorge, Zuneigung oder Liebe entgegengebracht werden. Tieffenbach verwahrte sich jedoch sowohl gegen die ‚nihilistische‘ Annahme, dass der Wert des Unersetzbaren vollständig in dieser Beschreibung aufgehe, als auch gegen einen Subjektivismus, dem schon die bloße Zuschreibung einer solchen Wertschätzung als konstitutiv und hinreichend für die Unersetzbarkeit des fraglichen Objekts

gelte. Stattdessen plädierte sie für einen metaethischen Realismus, demzufolge die konservative Würdigung eines ‚unersetzbaren Guts‘ immer als Reaktion auf eine von dieser Haltung unabhängig existierenden Eigenschaft zu deuten sei. Wie sie zudem unter Verweis auf den Rechtsphilosophen Joseph Raz betonte, ergebe sich die Neigung des Konservatismus, für die Bewahrung unersetzbarer Güter erhebliche Opportunitätskosten in Kauf zu nehmen, nicht zuletzt aus dessen Auffassung, dass der Wert solcher Güter nur unter der Bedingung ihrer realen Existenz überhaupt angemessen zu erfassen sei.

Es liegt vielleicht in der Natur der Sache, dass in den lebhaften Diskussionen während und am Rande der Tagung nicht alle der aufgeworfenen Probleme erschöpfend behandelt werden konnten. Ein produktiver Dissens blieb vor allem hinsichtlich dreier Fragen bestehen: Ist der konservativen Disposition notwendigerweise ein Status-quo-Bias eingeschrieben? Lässt sie sich eher als Ausdruck einer bestimmten Moralepistemologie oder einer Sozialontologie deuten? Und schließlich: Ist es möglich, den Konservatismus im Ganzen mit liberalen und utilitaristischen Vorstellungen zu versöhnen? Als unstreitig kann jedoch gelten, dass dem Konservatismus ungeachtet seiner oftmals antirationalistischen Tonlage ein erhebliches theoretisches, nicht zuletzt auch (gesellschafts-)kritisches Potential innewohnt, das noch lange nicht ausgereizt ist.

Zwischen Aktualität und Unschärfe

Tobias Albrecht*

Bericht zur Tagung *Zur Lage republikanischer Politiktheorie* an der RWTH Aachen, 11.–13. März 2015

Vor dem Hintergrund nachlassender Überzeugungskraft des Liberalismus ist das Interesse an republikanischen Denkfiguren jüngst wieder neu entfacht.¹ Auch *weil* das Feld republikanischer Theoriebildung in den letzten Jahren gewachsen ist, wird gleichzeitig aber zunehmend unklar, was das ohnehin weite Paradigma genau ausmacht. Diesem doppelten Umstand von Aktualität und Unschärfe des Republikanismus-Begriffs trugen die Veranstalter² der diesjährigen Frühjahrstagung der DVPW-Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“, Emanuel Richter (Aachen) und Marcus Llanque (Augsburg) Rechnung. So kam die Theoriesektion vom 11. bis 13. März 2015 in Aachen zusammen, um sich „Zur Lage republikanischer Politiktheorie“ auszutauschen. Ziel der Konferenz war, wie es der erste Redner Martin Saar (Leipzig) ausdrückte, eine „Landkarte“ des Republikanismus zu zeichnen.

I. Eine Landkarte des Republikanismus

Wie umfassend diese Landkarte aussehen würde, deutete sich bereits am ersten Tag an. So näherten sich die Redner der ersten beiden Panels – zu *Ideengeschichtlichen Grundlagen* und zum *Neo-Republikanismus Philip Pettits* – dem Thema von beiden seiner Enden her. Im Ideengeschichte-Panel wurden vor allem die modernen Grundlagen des Republikanismus behandelt. Im Mittelpunkt stand dabei immer die Frage, was aktuelle republikanische Theoriebildung aus der Ideengeschichte noch lernen könnte. Neben Martin Correll (Erlangen), der dem Neorepublikanismus das „Angebot“ unterbreitete, Rousseaus Freiheitsbegriff in die Theoriebildung mit aufzunehmen, und Tamara Jugov (Berlin), die einen ähnlichen Vorschlag bezüglich Kants Machtbegriff machte, beeindruckte vor allem die Spinoza-Interpretation von Martin Saar. Saar schlug vor, auch Spinoza als (modernen) Klassiker des Republikanismus zu lesen, was alles andere als selbstverständlich ist. So orientierte sich Spinoza zwar selbst am klassischen Republikanismus und stand in regem Austausch mit den radikalrepublikanischen Denkern aus den Niederlanden, jedoch wird sein Theorie- und Wissenschaftsverständnis gängigerweise in

* Tobias Albrecht, M. A., Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main
Kontakt: to.albrecht@em.uni-frankfurt.de

1 Für einen ersten Eindruck vergleiche die Schwerpunkt-Ausgabe der ZPTh 1/2014.
2 Hier und im Folgenden wird das generische Maskulinum lediglich zugunsten der besseren Lesbarkeit verwendet. Die weibliche Form ist immer ausdrücklich mitgemeint.

Beziehung zu Hobbes – einem klaren Vor-denker des Liberalismus – gesetzt. Saars Rekonstruktion aber erlaubte es, Spinoza als „anormalen“ Republikaner kennenzulernen, der für die republikanische Theoriebildung zudem drei Lehren bereithalte: die Betonung der Affektivität des Politischen, die Konzentration auf den Machtbegriff und das (ambivalente) Verständnis radikaler Demokratie.

Das Panel zum Neorepublikanismus Philip Pettits direkt im Anschluss suggerierte zunächst eine Kluft zwischen aktuellen neorepublikanischen Ansätzen und der (kontinentalen) ideengeschichtlichen Tradition. Besonders breit erschien diese im Vortrag von *Jürgen Sirsch* (Mainz), der so weit ging, die neorömischen Entwürfe Pettits und Lovettts neben einen liberalen Egalitarismus à la John Rawls zu stellen. Er kritisierte die von republikanischer Seite vorgebrachten Äquivalenz- und Überlegenheitsthesen, plädierte aber am Ende dennoch für eine Aufnahme neorepublikanischer Positionen in die liberal-egalitäre Theoriebildung. Das Potential neorepublikanischer Diagnosen liege aber weniger im Ergebnis als in deren Begründung. Emanuel Richter und Bernd Ladwig kritisierten in ihren Anmerkungen, dass Pettit hier zu sehr in der Sprache Rawls' rekonstruiert werde und warnten davor, die republikanische Position so zu entkernen. Zum Abschluss des Tages unterzog *Johannes Schulz* (Frankfurt) noch die vor allem in der (Klima-)Gerechtigkeitstheorie geführte Debatte um intergenerationale Beherrschung einer Kritik. Zwar lehne er es ab, im Fall von intergenerationalen Beziehungen von Beherrschung zu sprechen, jedoch zeige die Debatte darüber anschaulich die Schwächen von Pettits Herrschaftsbegriff auf, der beispielsweise Schwierigkeiten habe, bestimmte Formen struktureller Herrschaft adäquat zu fassen.

II. Verbindungslinien zu anderen Diskursen

Der zweite Tag nahm zunächst die Beziehungen des Republikanismus zu anderen, aktuell vieldiskutierten Theorierichtungen in den Fokus. Den Auftakt machte das Panel zur *Radikaldemokratie*. Der Vortrag von *Daniel Schulz* (Dresden) und seine Lesart des Poststrukturalismus als Reaktion auf eine Transzendenzkrise des Republikanismus wurden eingerahmt von den sich teils gegenüberstehenden Argumenten von *Dagmar Comtesse* (Frankfurt) und *Nabila Abbas* (Aachen/Paris). Während Comtesse versuchte, „ausgerechnet über Rousseau“ eine Brücke zwischen Republikanismus und Radikaldemokratie (sie nannte Rancière als *einen* Vertreter, fasste die Strömung insgesamt aber weit) zu schlagen, zeigte Abbas, dass gerade Rancière nicht der republikanischen Tradition zugeordnet werden sollte. Sie stellte ihn stattdessen als einen Denker vor, der erstens Vorbehalte gegenüber dem republikanischen Tugendkonzept (und dessen homogenisierenden Tendenzen) hegt, zweitens Demokratie immer jenseits, das heißt zusätzlich zur institutionellen Ordnung, denkt und drittens demokratisches Handeln nicht als an einen Ort (die ‚politische Sphäre‘) gebunden versteht. Diese Spezifika würden beim Versuch, Rancière zu reibungslos in die republikanische Tradition einzuordnen, gerade verloren gehen.

Der zweite Block des Tages versuchte die (nicht ganz einfachen) Verbindungslinien zwischen Republikanismus und *Kosmopolitismus* zu zeichnen. Was hier als Verhältnis zweier Theorierichtungen zueinander formuliert wurde, betrifft ein akutes Problem zeitgenössischer republikanischer Theoriebildung. Die Frage lautet: Ist der Republikanismus – der klassischerweise mit einem begrenzten Demos assoziiert wird – im Zeitalter einer zunehmend globaler werdenden Welt aktualisierungsfähig? „Ja“, antwortete *Mareike Gebhardt* (Regensburg). Allerdings müsse der republikanische Volksbegriff in das Konzept einer kritischen Bürgerin um-

formuliert werden. Dies könne vor allem im Vokabular postmoderner Theoretiker geschehen. Wie im Panel zuvor war Rancière hier häufig Bezugspunkt. Das Thema der Bürgerschaft stand auch im Vortrag von *Kolja Möller* und *Philipp Schink* (beide Frankfurt am Main) im Vordergrund. Fragte ihre Vorrednerin zuvor noch danach, *wer* Bürger ist, stand bei ihnen die Frage, *was* aktive Bürgerschaft ausmacht, im Fokus. In ihrem kontrovers diskutierten Vortrag plädierten Möller und Schink für ein austromarxistisches Verständnis von Bürgerschaft. Gegenüber dem neorepublikanischen Verständnis, nach dem Bürger im ‚Stand-by-Modus‘ vor allem mit Einspruchsrechten ausgestattet sind, wollten sie die Rolle der Bürgerschaft als Drohkulisse stärken. Durch die ständige Drohung der Diktatur des Proletariats *von außen* solle im Zentrum eine lebendige republikanische Kultur gewährleistet werden. Während sie zwar Zustimmung für ihr Anliegen ernteten, äußerten viele Kommentatoren jedoch Bedenken, ob das Vokabular des Marxismus – mit seinem funktionalistischen Politikbegriff – das richtige dafür sei.

III. Anwendungsdimensionen

Beide Nachmittagspanels des zweiten Tages befassten sich mit aktuellen und möglichen *Anwendungsdiskursen des Republikanismus*. Im Sinne des zu Beginn geäußerten Wunsches, die Konferenz möge eine Landkarte zeichnen, stach am Nachmittag der systematisierende Vortrag von *Dorothea Gädeke* und *Thorsten Thiel* (beide Frankfurt am Main) hervor. Die beiden besprachen Trends in der aktuellen politiktheoretischen Literatur. Sie wählten Texte aus, die sich selbst im republikanischen Diskurs verorten und/oder explizit die These der Aktualität des Republikanismus vertreten. Ihre Auswahl, die „von den Rändern her“ kam, das heißt, bewusst auf die großen Themen ‚Verfassung‘ und ‚Bürgerschaft‘ verzichtete, identifizierte die Themencluster ‚Multikulturalismus‘, ‚Migration‘, ‚Ökonomie‘, ‚Strafrecht‘, ‚Umweltpo-

litik‘, ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ und ‚Internet‘ als zentrale Gegenstände jüngster republikanischer Literatur. Sie attestierten dem Republikanismus eine relativ hohe Anschlussfähigkeit im allgemeinen Diskurs und sahen seine Bedeutsamkeit vor allem in der zur Verfügung gestellten kritischen Vokabular. Der systematisierende Vortrag war zugleich ein gutes Vorwort, um auf die inhaltlichen Vorträge des Nachmittags hinzuleiten: In diesen wurden exemplarische Anwendungsdimensionen wie ein historisch-pragmatisches Republikanismus-Verständnis (*Jörn Knobloch*, Potsdam), die Frage nach dem Sezessionsrecht von Minderheiten (*Andreas Oldenbourg*, Dortmund) sowie das in der aktuellen Republikanismus-Debatte stark vernachlässigte Thema der Finanzverfassung (*Sebastian Huhnholz*, München) diskutiert. Besonders die Vorträge des Nachmittags zeigten, dass die Aktualität republikanischer Theorie mehr ist als pure Rhetorik.

IV. Noch einmal: Was macht den Republikanismus aus?

Am letzten Tag fanden schließlich ein Panel zu *Republikanismus und Demokratie* und eine Podiumsdiskussion statt. Dass sich beide englischsprachigen Redner des letzten Panels, *James Bohmann* (St. Louis) und *John McCormick* (Chicago) mit Pettit auseinandersetzten, könnte als weiterer Ausdruck der Trennung zwischen kontinentaler und anglo-amerikanischer Debatte gedeutet werden. Vor allem der Vortrag von Bohmann relativierte aber die am ersten Konferenztag durch die Gegenüberstellung von Ideengeschichte- und Pettit-Panel suggerierte Dichotomie teilweise wieder. Bohmann griff zunächst die bereits im Kosmopolitismus-Panel aufgeworfene Frage veränderter globaler Umstände wieder auf. Vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Globalisierung seien die (neo-)republikanischen Ziele, Freiheit und Nichtbeherrschung, nicht mehr ausschließlich über Selbstgesetzgebung zu realisieren. Gerade im transnationalen Kontext, so Boh-

mann, stimme der Kreis der Betroffenen von Entscheidungen oft nicht mehr mit dem Kreis der diese Entscheidungen (in Selbstgesetzgebung) Treffenden überein. Er schlug daher vor, transnationale republikanische Theoriebildung in ihren gerechtigkeits-theoretischen Grundlagen noch stärker zu betonen und nach der Fähigkeit der Einzelnen zu fragen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Mit dieser Schwerpunktverschiebung weg vom Ideal der Selbstgesetzgebung hin zum allgemeineren Ideal der Selbstbestimmung schlug Bohmann auch den Bogen zurück zu Tamara Jugov, die ganz zu Anfang die Wichtigkeit eines kantisch inspirierten Verständnisses befähigender Macht (*power to*) herausgehoben hatte.

Obwohl chronologisch an vorletzter Stelle, bildete die Podiumsdiskussion inhaltlich einen guten Abschluss der Tagung. Unter dem Titel *Liberalismus und Republikanismus als Kontrahenten?* wollten die Veranstalter sich nicht nur der der Konferenz zugrunde liegenden Frage, was den Republikanismus ausmacht, noch einmal strukturiert annähern, sondern auch eine Brücke schlagen zur Liberalismus-Tagung im nächsten Jahr. Einigen konnten die Diskutanten sich darauf, dass das Hauptthema republikanischer Theorien die Freiheit darstellt. Auch wenn sie unterschiedliche Aspekte dieses Freiheitsbegriffs betont wissen wollten. Während Marcus Llanque beispielsweise die kollektive Dimension des republikanischen Freiheitsverständnisses für zentral erachtete, deutete Emanuel Richter auf einen Gleichheitsbegriff, der der republikanischen Freiheit zugrunde liege. Erst nachdem sich die Subjekte als gleiche Interaktionspartner anerkannt haben, könne diese „Autonomiegleichheit“ in politische Teilhaberechte überführt werden. Weitere Themen waren das Verhältnis von Freiheit und Befreiung, die Frage nach der Ordnung der Freiheit, sprich: nach Institutionen sowie der Tugend. Vor allem letzterem Konzept standen alle Diskutierenden eher skeptisch gegenüber. Richter würde die Tugend-Idee „am liebsten komplett über Bord werfen“. *Hans Vorländer*

(Dresden) merkte an, dass die Vorstellung einer Antithetik von Tugend *oder* Institution weder ideengeschichtlich haltbar noch besonders produktiv sei. Es sei gerade dieses eher komplexe Verhältnis, das die Unterscheidung von republikanischen und liberalen Ordnungsvorstellungen im Detail manchmal so schwer zu treffen mache.

Fazit

Insgesamt gelang der Konferenz die angestrebte Skizze einer republikanischen Landkarte. Es liegt in der Vielseitigkeit und Weite des Themenfeldes, dass diese im Rahmen einer Konferenz noch grob ausfällt. Allerdings konnten zentrale Begriffe (‚Freiheit‘) identifiziert, Themen (neben ‚Bürgerschaft‘ und ‚Verfassung‘ auch *neue* wie zum Beispiel ‚Multikulturalismus‘, ‚Internet‘ oder ‚Ökonomie‘) benannt und exemplarische Stränge (‚kontinentale‘ ideengeschichtliche oder neo-republikanische) konturiert werden. Die Verbindungen zu anderen aktuell vieldiskutierten Theorierichtungen (Radikaldemokratie, Kosmopolitismus) wurden herausgearbeitet, der Nachweis der Aktualität republikanischer Politiktheorie zweifelsfrei erbracht. Auch aktuelle Herausforderungen, wie sie beispielsweise durch eine fortschreitende Globalisierung entstehen, und offene Fragen wurden benannt. Zu Letzteren gehört sicherlich auch die immer wieder in kritischer Absicht aufgeworfene Frage nach der Tugend. Ist republikanische Politik ohne Tugend denkbar, wie Richter es sich wünscht? Welche Rolle spielen die von Saar angesprochenen Affekte in der Politik? Ist gar ein positiv besetzter ‚emotionaler‘ Begriff von Politik – *Helmut König* (Aachen) sprach von der Freude des Handelns – denkbar? Damit hängt teilweise die Frage danach zusammen, wie republikanische Institutionen heute im Detail aussehen könnten. Auch die während der Konferenz thematisierten Verhältnisse zwischen athenischer und römischer beziehungsweise kontinentaler und angloamerikanischer Tradition verlangen noch weiterer

Klärung. Dass die Konferenz diese Fragen eher anschneiden denn endgültig beantworten konnte, liegt aber in der Natur der Sache. Vielleicht sollte die Auseinandersetzung mit der republikanischen Theoriebildung und die

Verständigung über ihre Varianten und Dynamiken ohnehin analog zum republikanischen Politikbegriff verstanden werden: als die Anerkennung und Bejahung von Pluralität.