

Zeitschrift für Politische Theorie

Jan Christoph Suntrup Die Körpersprache der Demokratie – Gedanken zu
einer jüngeren Debatte / / Renate Martinsen Gewissen ohne Geländer?
Normative Selbstregulation als politisches Phänomen / / Bernd Ladwig
Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und
über Kant hinaus

1.2010

1. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

Inhalt

Editorial	3
-----------------	---

Abhandlungen

<i>Jan Christoph Suntrup</i> Die Körpersprache der Demokratie Gedanken zu einer jüngeren Debatte	7
--	---

<i>Renate Martinsen</i> Gewissen ohne Geländer? Normative Selbstregulation als politisches Phänomen	25
---	----

<i>Bernd Ladwig</i> Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus	51
--	----

Interviews

Die Politische Theorie in Deutschland – eine Umfrage unter Professorinnen und Professoren	71
---	----

Review Essays

<i>Kathrin Morgenstern, Barbara Weber</i> Keine Öffentlichkeit ohne Körper Über James R. Mensch's Phänomenologie der Verkörperung	89
---	----

<i>Claudia Ritter</i> Europäische Identitäten?	95
---	----

Tagungsberichte

Maik Herold

Die Demokratie, die Verfassungsgerichtsbarkeit und die Europäische Integration

Tagung des Sonderforschungsbereichs 804 *Tanszendenz und Gemeinsinn*

vom 17.–18. Juni 2010 an der TU Dresden 103

Eva Marlene Hausteiner

Kein Gründungskongress?

Tagung Internationale Politische Theorie vom 10.–12. Juni 2010

in Frankfurt am Main 112

Andreas Busen

Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten

Tagung im Rahmen der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte,

Frankfurt am Main, 4.–6. März 2010 120

Matthias Lemke

Kein Glasperlenspiel

Jahreskonferenz der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen

Denkens (DGEPD) vom 1.–2. Oktober 2009 in Berlin 127

Berichte aus dem Netz

Cord Schmelzle, Daniel Voelsen

Theorie in Blogsatz

Ein Streifzug durch die Weblogs unserer Disziplin 131

Editorial

Sehr geehrte Leserinnen und Leser,

bereits seit langem wurde in der Gemeinschaft der Politischen Theoretikerinnen und Theoretiker immer wieder die Idee diskutiert, eine deutschsprachige Zeitschrift zu gründen, die ausschließlich die Politische Theorie zum Thema hat. Wir, André Brodocz, Marcus Llanque und Gary S. Schaal, haben uns vor zwei Jahren entschlossen, mit der Gründung der *Zeitschrift für Politische Theorie* (ZPTh) diese Lücke zu schließen.

Anders als Sammelbände kann eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift schneller neue Themenfelder eröffnen und auf aktuelle Debatten reagieren. Ein weiteres Anliegen, das uns motivierte, ist die zunehmende Spezialisierung innerhalb der Politikwissenschaft, die in den letzten Jahren die Rückbindung der Theoriebildung an die verschiedenen Subdisziplinen gelockert hat. Eine nur aus den Bedürfnissen eines bestimmten Gegenstandsbereichs motivierte Theoriebildung verliert leicht den Sinn für die Bedingungen ihrer Möglichkeit und die Perspektive über diesen Gegenstandsbereich hinaus. Umgekehrt hat auch die Politische Theorie nicht immer die stärker anwendungsbezogenen Bedürfnisse der anderen Subdisziplinen im Blick behalten und droht so, zukünftig rein selbstbezüglich zu werden.

Was spricht angesichts der Vielzahl englischsprachiger Zeitschriften für eine primär deutschsprachige Zeitschrift? Anders als die Naturwissenschaften und Disziplinen mit einem eher umgrenzten semantischen Feld, lebt die Politische Theorie in besonderem Maße von der Sprache: Zentrale Begriffe der Politischen Theorie zeigen kulturelle Prägungen aus dem Umfeld ihres Entstehens und ihrer Praxis. Sie sind als Übersetzungen oft bereits Interpretationen und erhalten in einer Fremdsprache andere Konnotationen. Dieser Schwierigkeit, die sicherlich allen im Bereich der Politischen Theorie publizierenden AutorInnen wohl bekannt ist, möchten wir mit dieser Zeitschrift begegnen.

Die ZPTh wird keine ‚Theoriepolitik‘ betreiben. Sie versteht sich vielmehr als ein Forum, das für alle Theorierichtungen und methodischen Ansätze gleichermaßen offen ist. Unser Verständnis der Politischen Theorie ist breit – was die Zusammensetzung des Herausgeberkreises bereits nahelegt – und beinhaltet die politische Ideengeschichte ebenso wie Metatheorie oder Rational-Choice, um nur einen kleinen und nicht erschöpfenden Bogen zu schlagen. Obwohl enge personale Verbindungen zur Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte der DVPW bestehen, ist die ZPTh kein Organ dieser oder einer anderen akademischen Vereinigung. Sie versteht sich vielmehr als Agora der gesamten Teildisziplin.

Mit der Gründung dieser Zeitschrift verbinden wir viele Hoffnungen. Am Herzen liegt uns der Wunsch, ein von vielen KollegInnen genutzter Ort des Austauschs über aktuelle Theorieentwicklungen zu werden. Die politischen Theorien sollen mit der Politischen Theorie wieder stärker ins Gespräch treten. Schließlich hoffen wir, mittelfristig die politikwissenschaftlich relevante Theoriegenese in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen als Blick über den Tellerrand integrieren zu können. Der Erfolg der Neugründungen in den Subdisziplinen der Politikwissenschaft in den letzten Jahren – unter anderem die *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* und die *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* – hat uns bekräftigt, den Schritt zu wagen.

Anders als etliche neu gegründete Zeitschriften es derzeit vormachen, ist es für die Herausgeber aber eine bewusste Entscheidung gewesen, eine Zeitschrift für Politische Theorie gedruckt und nicht ausschließlich digital erscheinen zu lassen. Wir sehen die Politische Theorie zu einem großen Teil als eine Wissenschaft, die von gedruckten Worten lebt. Zumindest mittelfristig möchten wir mit dieser Tradition nicht brechen und haben uns so, entgegen dem aktuellen Trend, nach sorgsamer Überlegung entschieden, die uns anvertrauten Ideen gedruckt der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Anders auch als in den Naturwissenschaften oder den meisten anderen Disziplinen, sind Forschungsergebnisse und Erkenntnisse in der Politischen Theorie weniger schnell ‚überholt‘ oder gar objektiv widerlegbar. Sie knüpfen vielmehr aneinander an, bauen aufeinander auf, stellen Bezüge her – von der Vergangenheit zur Gegenwart bis in die Zukunft. Auch diesem wollen wir Rechnung tragen und wählen nicht zuletzt aus diesem Grund ein Medium, das als weniger schnelllebig, vergänglich und insgesamt als nachhaltiger gilt: das Papier.

Mit der ZPTh bieten wir der wissenschaftlichen Community der Politischen Theorie und den ihr verwandten Fächern sowohl klassische Abhandlungen als auch innovative Serviceangebote. Im Abhandlungsteil werden *wissenschaftliche Artikel* zu einem oder mehreren aktuellen Themenfeldern oder Kontroversen aus der Politischen Theorie veröffentlicht. Pro Heft sollen hier drei bis fünf Texte im Umfang von jeweils 20 bis 25 Seiten publiziert werden. Um die Qualität der Texte zu gewährleisten, durchlaufen alle Artikel ein doppeltes, anonymisiertes Reviewverfahren. Wir wollen mit der ZPTh, statt der Konkurrenz um Drittmittel, Exzellenzen etc., vor allem wieder die Verständigung und den Streit um Wahrheit forcieren und freuen uns deshalb über kurze, circa fünfseitige *Kritiken* an den Abhandlungen. Der Serviceteil dient demgegenüber als Ort der Selbstverständigung der Politischen Theorie im deutschsprachigen Raum. In den fünf- bis zehnteiligen *Review-Essays* wird neue Literatur nicht nur besprochen und vorgestellt, sondern kritisch diskutiert. *Interviews* und *Streitgespräche* mit politischen TheoretikerInnen dienen einerseits ihrer dialogischen Vorstellung, andererseits sollen sie dort die Gelegenheit bekommen, auf Kritiken pointiert zu reagieren und so eigene Geltungsansprüche diskursiv zu rechtfertigen. *Konferenz-, Internet- und Länderberichte* sollen Blicke über die eigenen Tellerränder anbieten: Welche Themen bestimmen gegenwärtig die nationalen und internationalen Tagungen zur Politischen Theorie? In welchen Blogs und Portalen verbreitet sich Politische Theorie im Internet? Wie wird Politische Theorie in anderen Ländern betrieben, was sind die dominierenden Themen und relevanten FachvertreterInnen? *Politikwissenschaftliche Leitbegriffe* ist schließlich die Rubrik, in der wir zukünftig sukzessive die theoretischen Grundlagen, Genealogien und Variationen jener Konzepte systematisch vorstellen, die für die Politikwissenschaft im Ganzen konstitutiv sind.

Die Zeitschrift für Politische Theorie erscheint ab Herbst 2010 zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst) im Verlag Barbara Budrich mit einem Umfang von jeweils 160 Seiten als thematisch offene Hefte. Sie wird von André Brodocz (Erfurt), Marcus Llanque (Augsburg) und Gary S. Schaal (Hamburg) herausgegeben. Rebekka Fleiner leitet als Redakteurin das Hamburger Redaktionsteam. Sie ist auch für alle organisatorischen Fragen – Einreichen von Manuskripten, Rezensionen, Tagungsberichte etc. – die erste Ansprechpartnerin. Obwohl ein reputierlicher Beirat etliche politikwissenschaftliche Fachzeitschriften ziert, hat sich die ZPTh bewusst gegen die Einsetzung eines solchen Beirates entschieden. Wir sind fest davon überzeugt, dass die Zeitschrift durch die enge und lebendige Kooperation zwischen den Herausgebern und der Gemeinschaft der Politischen TheoretikerInnen selbstorganisiert relevante und innovative Themen identifizieren wird.

Eine wichtige Maßnahme, die Qualität der Zeitschrift zu sichern, ist unser *double blind* Review-Verfahren. Alle *Abhandlungen* werden von zwei FachkollegInnen begutachtet, wobei kein fester GutachterInnenpool existiert. Als Zeichen unserer Anerkennung der Arbeit der GutachterInnen, werden in der Frühjahresausgabe der ZPTh die Namen der VorjahresgutachterInnen publiziert. Die Beiträge der anderen Rubriken werden von den Herausgebern begutachtet.

Eine Zeitschrift wie die ZPTh lebt davon, dass die Gemeinschaft der TheoretikerInnen aktiv an ihrer inhaltlichen Gestaltung mitwirkt. Dies gilt insbesondere auch für alle NachwuchswissenschaftlerInnen, die wir an dieser Stelle besonders auffordern, sich durch ihre Beiträge zu beteiligen. Entsprechende Angebote für alle Rubriken der Zeitschrift – Abhandlungen, Rezensionen, Tagungsberichte, politikwissenschaftliche Leitbegriffe etc. – sind uns sehr willkommen und können *jederzeit* in der Redaktion eingereicht werden.

Wir hoffen sehr, durch diese erste Ausgabe Ihr Interesse zu wecken und würden uns freuen, Sie zukünftig als kritische LeserInnen und AutorInnen begrüßen zu können. Jene, die uns direkt und indirekt unterstützt und einen Beitrag geleistet haben, unsere Vision wahr werden zu lassen, sei an dieser Stelle nachdrücklich gedankt. Namentlich möchten wir uns bei Barbara Budrich bedanken, die unserer Zeitschrift eine Heimat gab sowie bei Matthias Lemke, der uns in der Gründungsphase tatkräftig unterstützte.

Die Herausgeber

André Brodocz, Marcus Llanque & Gary S. Schaal

Die Körpersprache der Demokratie

Gedanken zu einer jüngeren Debatte

Jan Christoph Suntrup*

Schlüsselwörter: Demokratietheorie, politische Metaphorik, politische Ideengeschichte, Konflikt

Abstract: In den letzten Jahren ist in vielen Wissenschaftsdisziplinen ein gestiegenes Interesse am Konzept des Körpers zu beobachten, das auch die Politikwissenschaft erreicht hat. Einige neuere Publikationen beleuchten, wie Bilder des politischen Körpers auch in demokratischen Gesellschaften, die oft als ikonoklastisch angesehen werden, Bestand haben. Dieser Beitrag beabsichtigt zunächst, in Bezug auf neue Studien, aber auch auf Klassiker wie Ernst Kantorowicz und Claude Lefort die Bedeutung von Körperbildern für vormoderne Staats- und Herrschaftsordnungen nachzuvollziehen. Anschließend soll gezeigt werden, welche Konsequenzen der mehrdimensionale Fortbestand des Körperlichen für die politische Kultur und das politische Denken in modernen Demokratien hat. Während die zunehmende Inszenierung der Körper der Herrschenden zur Gefahr für die demokratische politische Kultur werden kann, bleibt die ständige Aufgabe der Politischen Theorie, den Abschied von der Metapher des politischen Körpers fortzuschreiben, um einen Rahmen für die gesellschaftliche Konfliktlösung setzen zu können.

Es hat sich in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen als einheitliches Verhaltensmuster etabliert, Perspektiven- oder gar Paradigmenwechsel mit dem Begriff des *turn* zu belegen. Dem in den 1960er Jahren von Richard Rorty ins Spiel gebrachten *linguistic turn* folgten in den vergangenen Jahrzehnten der *cultural turn*, der *iconic turn* und viele andere. In den Geistes- und Sozialwissenschaften ist seit einigen Jahren ein gesteigertes Interesse am Konzept des Körpers festzustellen, das, je nach Zielsetzung der Forschung, als *somatic turn* oder *corporeal turn* bezeichnet wird (vgl. Gugutzer 2006: 9f.).¹

In der noch jungen politologischen Diskussion über verschiedene Erscheinungs- und Inszenierungsformen des politischen Körpers hat sich Philip Manow mit einer Publikation zu Wort gemeldet, die sich nicht nur als politische Kultur- und Ideenforschung versteht, sondern als Anstoß für eine zeitgemäße Version der politischen Theoriebildung. Manow glaubt zunächst, ein Missverständnis moderner Demokratien aufdecken zu können, das am prononciertesten in bestimmten rationalistischen Varianten der gegenwärtigen Demokratietheorie zum Ausdruck käme. In deren Sicht sei die Demokratie „wesentlich ikonoklastisch“ (Manow 2008: 8), kenne also keine Bilder, was sie insbesondere da-

* Jan Christoph Suntrup, M.A., Ludwig-Maximilians-Universität München, Kontakt: j.c.suntrup@gmx.de

1 Alle Zitate werden im Folgenden an die neue deutsche Rechtschreibung angepasst.

zu verführe, „Abschied von der Vorstellung vom politischen Körper“ (ebd.: 9) zu nehmen, die dem monarchischen Zeitalter noch selbstverständlich war. Die Verkörperung von Macht und Souveränität in der Person des Herrschers sei mit der demokratischen Revolution an ihr Ende geraten, wodurch nicht nur, nach einem vielzitierten Diktum Claude Leforts, der Ort der Macht zur „Leerstelle“ geworden sei, sondern sich die demokratische Gesellschaft als „gleichsam körperlose“ (Lefort 1990: 295) konstituiere. Die Vorstellung einer Entkörperung der Macht komme etwa in der deliberativen Demokratietheorie à la Habermas zum Tragen, in der die Volkssouveränität weder durch den gesamten *demos* noch durch seine Repräsentanten verkörpert werde, sondern zur subjektlosen Verfahrensrationalität mutiere. So heißt es provokativ in *Volkssouveränität als Verfahren*: „Die vollends zerstreute Souveränität verkörpert sich nicht einmal in den Köpfen assoziierter Mitglieder, sondern – wenn von Verkörperung überhaupt noch die Rede sein kann – in jenen subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluss der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, dass ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung praktischer Vernunft für sich haben. Eine subjektlose und anonym gewordene, intersubjektivistisch aufgelöste Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die anspruchsvollen kommunikativen Voraussetzungen ihrer Implementierung zurück.“ (Habermas 2006: 626) Gegenüber solchen Entwürfen einer entkörperlichten Volkssouveränität betont Manow nun die Bedeutung einer „zeitgemäßen politischen Theorie und Ideengeschichte“, deren zentrale Aufgabe es sei, „die vordemokratischen Voraussetzungen der Demokratie zu erhellen und das Nachleben der politischen Vorstellungswelt des Ancien régime in den Praktiken der Demokratie zu suchen“ (Manow 2008: 118). Da in der Ideenwelt der vordemokratischen Zeit Bilder und Metaphern des Körpers einen zentralen Platz einnahmen und sich wesentlich auf die politische Ordnung auswirkten, könnte ein Nachweis des Nachlebens dieser Vorstellungen in demokratischen Gesellschaften auch eine Revision der Demokratietheorie erfordern.

Manows Publikation ist nur eine von mehreren, die sich in letzter Zeit dem Ziel gewidmet haben, die Bedeutung von Körperbildern in modernen Demokratien nachzuvollziehen (vgl. auch Koschorke et al. 2007; Diehl/Koch 2007; Haltern 2009; Parotto 2009). Die Aufklärung darüber, inwieweit wir uns immer noch ‚im Schatten des Königs‘ befinden, ist ein lohnendes Projekt, das viel zum Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften beitragen kann, indem es die unter der Oberfläche der Selbstverständlichkeiten angesiedelten Vorstellungen aufdeckt, die unserem Denken von Staat, Ordnung oder Regieren zugrunde liegen. Zugleich gilt es zu prüfen, was diese Analyse und deren Befunde für die zeitgenössische politische Theoriebildung bedeuten. Es ist äußerst zweifelhaft, ob sich mit einem archäologischen Vorgehen bestimmte Varianten der politischen Philosophie einfach entsorgen lassen. Normative Theorien wie jene Leforts oder Habermas’ verstehen sich nicht als bloßes Abbild der Wirklichkeit und auch nicht als „Reproduktion fundierender Mythen“ (Manow 2008: 118), wie Manows Vorwurf lautet. Habermas zu unterstellen, die Volkssouveränität habe sich tatsächlich prozedural verflüssigt, ist unangemessen, wenn das Argumentationsziel explizit lautet, „herauszufinden, wie denn heute eine radikal-demokratische Republik überhaupt *gedacht* werden müsste, wenn wir mit dem Entgegenkommen einer resonanzfähigen politischen Kultur rechnen dürften“ (Habermas 2006: 629; Hervorhebung im Original). Nur wenn man den Unterschied zwischen normativer Theorie auf der einen und politischer Kulturforschung und Ideengeschichte auf der anderen Seite verwischt, kann man etwa zu der kategorischen Aussage gelangen, demokratische Gesellschaften würden sich generell als ikonoklastisch ansehen, so dass

„ein weitgehender Verzicht auf alles Zeremonielle, Spektakuläre und Theatralische“ (Manow 2008: 8) unterstellt werde. Eine solch naive Sicht lässt sich selbst den entschiedenen Anwälten der demokratischen Vernunft wie Habermas nicht zuschreiben, ohne die Differenz zwischen dem Ist- und dem Soll-Zustand zu ignorieren, zu offensichtlich prägt eine Inszenierungslogik Teile des politischen Alltags. Umso wichtiger ist es, die unterschiedlichen Verfahrensweisen und Ansprüche von kulturwissenschaftlicher Analyse und theoretischer Modellbildung in Erinnerung zu rufen.

Dieser Beitrag hat die Absicht, anhand der erwähnten neueren Publikationen zu prüfen, inwiefern man von einem Nachleben oder einer Wiederbelebung des politischen Körpers in unserer Zeit sprechen kann und welche Bedeutung diesen vielschichtigen Analysen für die politische Theoriebildung und das Verständnis moderner demokratischer Gesellschaften insgesamt zukommt. Im ersten Abschnitt (1.) sollen zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur symbolischen Formgebung von Gesellschaften vorgenommen werden. Anschließend werden wichtige Etappen auf dem Weg zur dominanten Metaphorik des politischen Körpers in vormoderner Zeit nachvollzogen (2.). In einem nächsten Schritt soll die These Claude Leforts und Marcel Gauchets untersucht und eingeordnet werden, nach der mit der Geburt der demokratischen Republik die Hinwendung zu einer körperlosen Gesellschaft erfolgt sei. Diese Autoren haben vielleicht den prominentesten Versuch unternommen, die Bedeutung der ‚demokratischen Revolution‘ für die Vorstellungen vom politischen Körper zu erfassen (3.). Anschließend (4.) wird Philip Manows Gegenentwurf zu dieser Auffassung anhand seiner Analyse der Parlamentsarchitektur vorgestellt, bevor die zunehmende körperliche Inszenierungslogik der politischen Repräsentanten als Gefahr für die repräsentative Demokratie und politische Kultur herausgestellt werden soll (5.). Abschließend soll die Bedeutung der Fortdauer des Körperlichen für demokratische Gesellschaften diskutiert werden. Es zeigt sich, dass auch die Aufgaben der Politischen Theorie weiter reichen, als Manow suggeriert. Über das archäologische Vorgehen hinaus bleibt die Dringlichkeit, einen theoretischen oder auch bildlichen Rahmen zu entwerfen, der den demokratischen Konflikt anerkennt, was auch bedeutet, dass der Abschied von einem organologischen Konzept des Politischen gerechtfertigt ist (6.).

1. Gesellschaft als imaginäre Institution

Dass Gesellschaften nicht als organisch zu verstehen sind, ist keine neue These. Claude Lefort etwa hatte schon in den 1970er Jahren, als das marxistische Denken im intellektuellen Frankreich weitgehend marginalisiert wurde, die Überlegung angestellt, dass sich jede Gesellschaft auf eine symbolische Weise konstituiert, die nicht in ökonomischen oder soziologischen Begriffen erfasst werden kann. In seinem späteren Aufsatz *La question de la démocratie* spricht er von einer symbolischen Formgebung der Gesellschaft, die zugleich als Sinngebung (*mise en sens*) und als Inszenierung (*mise en scène*) zu begreifen sei (vgl. Lefort 2001: 20ff.). Unter Sinngebung kann man in etwa das verstehen, was Foucault das ‚Wahrheitsregime‘ nannte: Jede Gesellschaft bezieht ihre Identität durch gewisse Grundunterscheidungen zwischen dem Wahren und Falschen, dem Legitimen und Illegitimen, dem Normalen und Pathologischen. Zu dieser Identität gehört zudem, dass sich die Gesellschaft gegenüber sich selbst in einer bestimmten Form, ob demokratisch, autoritär oder totalitär, repräsentiert. Dies ist ihre Inszenierung, die Lefort als

Quasi-Repräsentation beschreibt, denn eine genuine Repräsentation der Gesellschaft als Ganzes impliziere eine Bezugnahme auf einen unmöglichen externen Platz, von dem aus die Gesellschaft betrachtet werden könnte.

Auch Leforts ehemaliger intellektueller Weggefährte Cornelius Castoriadis hatte nach seiner marxistischen Theoriephase gesellschaftliche Verhältnisse als einen symbolisch vermittelten Bedeutungszusammenhang begriffen und das Schlagwort von der imaginären Institution der Gesellschaft eingeführt (vgl. Castoriadis 1999: 171ff.). Eine gesellschaftliche Ordnung ist in dieser Sicht nicht rein funktionalistisch zu erklären, sondern auch als Produkt historischer Sinnentwürfe (vgl. Honneth 1999: 152). Daraus folgt, dass sich Gesellschaften auch als selbstinstituierend verstehen sollten. Die grundlegenden Bedeutungszusammenhänge rühren hier von einem dynamischen gesellschaftlichen Imaginären her, das den Rahmen für die soziale Sinnstiftung und Integration absteckt.²

Heute wird zunehmend anerkannt, dass die soziale und politische Ordnung durch eine Ordnung des Imaginären, durch Mythen, Narrative und Zeichen zusammengehalten wird.³ Die politische Kulturforschung etwa hat längst ihre kulturalistische Wende vollzogen, indem sie nicht mehr nur politische Einstellungen und Überzeugungen der Bürger⁴ abfragt, sondern die Genese von politischen Vorstellungen betrachtet: „Für die Konzeptualisierung von politischer Kultur heißt das, dass sie stets in ihrem subjektiven *und* objektiven Doppelcharakter, dass sie als Ideensystem und gleichzeitig als Zeichen- und Symbolsystem gesehen werden muss. Zu ihr gehört ‚Sinn‘, aber auch ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Sinnenfälligkeit‘. Sie besteht aus Ideenkomplexen, die eine ästhetisch fassbare und bewertbare Form und Gestalt angenommen haben.“ (Rohe 1996: 7) Wie Karl Rohe betont, seien Demokratien nicht weniger als Diktaturen auf eine ästhetische und symbolische Ausstattung von Politik angewiesen, um sich der affektiven Bindung der Bürger zu versichern und Anerkennung zu erfahren. Manow knüpft daran an, wenn er darauf verweist, dass sich jede Form der politischen Herrschaft im Kontext einer symbolischen Ordnung legitimiere (vgl. Manow 2008: 13).

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass bestimmte Vorstellungen oder Ordnungen des Imaginären schon die Formgebung der Gesellschaft mitbestimmen, indem von Ideen eine institutionsbildende Kraft ausgeht: „Allein damit sich eine Ansammlung von Individuen als kollektiver Agent begreifen kann, um sich überhaupt institutionsfähig zu machen, ist eine Reihe von schöpferischen ästhetischen Prozeduren erforderlich. Es müssen Vorstellungen von Einheit und Ganzheit geschaffen werden, über deren Vermittlung die Beteiligten erst rückwirkend zu einem Selbstverhältnis, zu einem Eigenbild finden.“ (Koschorke et al. 2007: 11) Das gesellschaftliche Imaginäre ist also somit nicht als bloßer Schein oder künstlich fabrizierter Überbau zu verstehen, da es an der Formierung der Gesellschaft entscheidend mitwirkt – im Extremfall kann letztere sogar „praktisch geworden-

2 Wenn die Menschen dieses Imaginäre (das wegen seiner realen organisatorischen Konsequenzen nicht als fiktiv aufgefasst werden darf) nicht als ihr eigenes Produkt erkennen, ist laut Castoriadis das Gefühl der Entfremdung gegeben (vgl. Castoriadis 1999: 198). Der emanzipatorische Schritt zur Autonomie liegt folglich darin, sich als souveräner schöpferischer Urheber des Imaginären, also grundlegender Normen und Vorstellungen, zu verstehen.

3 Exemplarisch sei hier auf die umfangreichen historischen Studien des Münsteraner Sonderforschungsbereichs 496 hingewiesen, der sich seit vielen Jahren mit „symbolischer Kommunikation und gesellschaftlichen Wertesystemen“ vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution beschäftigt (vgl. zum Überblick der Forschung und Publikationen: <http://www.uni-muenster.de/SFB496/>, 03.03.2010).

4 Hier und in der Folge ist die weibliche Form immer mit eingeschlossen.

ne Metaphorik“ (ebd.: 57) sein.⁵ Die Funktionen dieser Metaphorik können dabei so vielfältig sein wie die Metaphern selbst. Dietmar Peil hat in seiner äußerst informativen Habilitationsschrift über Metaphern von staatlicher Ordnung und Herrschaftsverhältnissen seit der Antike gezeigt, dass das jeweils verwandte Bild determiniert, ob eine bestimmte Ordnung legitimiert werden soll oder ihre Änderung bezweckt wird, ob Emotionen vermittelt werden sollen oder politische Gegner diffamiert werden. Eine Metaphorik dient also nicht primär der neutralen Veranschaulichung, sondern ist immer normativ unterfüttert (vgl. Peil 1983: 882f.). Hans Blumenberg hatte schon für die politische Kulturforschung Erhellendes über die strukturbildende Kraft von Metaphern angemerkt: „Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie [...] die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.“ (Blumenberg 1998: 25) Wer Ähnliches von der politischen Realität der eigenen Epoche erfahren möchte, sollte also den verstehenden Blick auch auf die Bildersprache der demokratischen Herrschaftsordnung richten.

Wie die Autoren der überwiegend literaturwissenschaftlichen Studie über den ‚fiktiven Staat‘, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank und Ethel Matala de Mazza, belegen, vollzieht sich die gesellschaftliche Formgebung in der europäischen Tradition vor allem über das Bild des Körpers (vgl. Koschorke et al. 2007). Konkurrenzlos ist dieses zwar nicht, wie Peils Studie aufweist: Die Metaphern von Hirt und Herde, vom Staat als Analogon des Bienenstaats, die Bilder eines Staatsgebäudes, eines Staatsschiffs oder einer Staatsmaschine sind alle im Repertoire der Staats- und Herrschaftsmetaphorik mit je eigenen Implikationen zu finden. Wie Koschorke et al. sieht aber auch Peil im Vergleich des Staates mit dem menschlichen Organismus das „beliebteste und in seiner Wirkung nachhaltigste Bildfeld in der politischen Metaphorik“ (Peil 1983: 302).

Die Körpermetaphorik bezieht sich dabei auf die bildliche Selbstrepräsentation als soziale Gruppe, wirft aber auch stets die Frage auf, wer das Gemeinwesen verkörpern solle, wie die folgende kulturgeschichtliche Betrachtung zeigen soll.

2. Zur vormodernen Tradition des politischen Körpers

Das wohl bekannteste Unternehmen, das Gemeinwesen als politischen Körper darzustellen, findet sich im *Leviathan* von Thomas Hobbes. Schon auf dem berühmten Frontispiz seiner auf die Wirren des englischen Bürgerkriegs antwortenden Schrift wurde die Metaphorik eines anthropomorphen gesellschaftlichen Körpers verdeutlicht. Der soziale Körper sollte analog dem menschlichen als organisches Ganzes funktionieren. Durch eine kollektive Rechtsübertragung wird die Masse der Menschen zu einer Person fusioniert, um aus dem fiktiven Naturzustand des Krieges eines jeden gegen jeden befreit zu werden. Der neu geschaffene Körper ist die Institution der abstrakten Staatsperson, die durch den eingesetzten Souverän verkörpert wird.

Mit dem Gedankenexperiment des Gesellschaftsvertrags ging Hobbes bewusst kontraempirisch vor, um den real bestehenden Macht- und Rechtsverhältnissen das Ideal ei-

5 In Anlehnung an Nietzsches bekannte Wahrheitsdefinition beruhte dann gesellschaftliche Wirklichkeit auf einem beweglichen Heer von Metaphern, die „abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden“ (Nietzsche 1980: 881) sind.

ner absolutistischen Staatsordnung entgegenzusetzen. Die kontraktualistische Narration verschob dabei nicht nur die gängigen Vorstellungen von Macht und Souveränität: „Die Monopolstellung des Souveräns in den frühneuzeitlichen Staatslehren wirkt sich auf die politische Körperschaftsgrammatik insgesamt aus. Während sie die Aufmerksamkeit auf Probleme der Verkörperung und Repräsentation an der Spitze des Staatswesens lenkt, arbeitet sie in der Logik ihres Modells an der Auflösung der gestuften *corporate order* alt-europäischer Prägung.“ (Koschorke et al. 2007: 112f.; Hervorhebung im Original) Die lokalen Körperschaften mussten dann der Gesundheit des gesamten sozialen Körpers abträglich sein, wenn dessen Einheit und Funktionsfähigkeit auf der Repräsentation durch einen absoluten Souverän basierte.

Die verschiedenen Dimensionen der Körperrhetorik lassen sich bei Hobbes gut nachvollziehen. Nicht nur wird das Gemeinwesen mit Referenz auf den menschlichen Organismus imaginiert, sondern auch die Individuen, die Bürger, werden als Einzelkörper Teil der Metaphorik, indem sie als Glieder oder Organe erscheinen. Die dritte Dimension betrifft die Frage der Verkörperung des Ganzen, also das Prinzip der politischen Repräsentation. Dabei argumentiert Hobbes auf zwei Ebenen, auf der textuellen der modernen Staatstheorie, aber auch auf einer bildlichen Ebene. Das Frontispiz versinnbildlicht das Staatsmodell als anthropomorphen Kompositkörper. Die Bürger oder Untertanen sind dem Souverän auf den Leib geschrieben, während sein Kopf herausgehoben ist und nicht in der Masse aufgeht. So ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile, der mächtige Leviathan mehr als seine Körperzellen (vgl. Bredekamp 1999: 81). So wirksam die organologische Metaphorik bei Hobbes auch sein mochte: Sie war klar als solche, als Metapher und damit als normatives Modell, zu erkennen. Die funktionalen Zusammenhänge des Gemeinwesens sollten demonstriert werden, ohne dass Hobbes an der Künstlichkeit des Staatskörpers einen Zweifel gelassen hätte: „For by Art is created that great *Leviathan* called a *Common-Wealth*, or *State*, (in latine *Civitas*) which is but an Artificial Man“ (Hobbes 2008: 9; Hervorhebung im Original).

Die Erfindung des Gesellschaftsvertrags war keinesfalls die Erfindung der Metapher des sozialen Körpers, wie Koschorke et al. in ihrem Gang durch die europäische Geistesgeschichte zeigen. Als eine der Urszenen führen sie eine Passage von Livius' Geschichtswerk *Ab urbe condita* an. Fünf Jahrhunderte vor Christus hätten die Patrizier aus Angst vor einem Bürgerkrieg den Gesandten Menenius Agrippa zum rebellierenden römischen Volk geschickt, der, laut Livius, mit einer Gleichnisrede die Aufständischen zu beschwichtigen wusste. Er hatte das Gemeinwesen mit einem sozialen Organismus verglichen, der nur dann funktioniere, wenn alle seine Glieder in Eintracht zusammenwirkten (vgl. Koschorke et al. 2007: 15f.; vgl. auch Peil 1985). Die Metaphorik diene also nicht der sachlichen Veranschaulichung, sondern stelle eine politische Intervention dar. Auch Platon lässt in der *Politeia* Sokrates den wohlgeordneten Staat mit dem Körper des einzelnen Menschen vergleichen. So wie beim Schmerzen des Fingers der ganze Organismus mitleide, betreffe das Schicksal jedes Bürgers den ganzen Staat (vgl. Platon 2004: V, 10, 462St.). Die paulinische Metapher von der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, als *corpus Christi* wiederum zog die über die religiöse Sphäre hinausreichende, sehr einflussreiche Deutung nach sich, der zufolge die geistliche oder auch die weltliche Gemeinschaft als tatsächlicher einheitlicher Leib vorzustellen sei (vgl. Koschorke et al. 2007: 71ff.). Johannes von Salisbury konnte im 12. Jahrhundert von einigen Vorgängern das organologische Ganzheitsmodell des Staates übernehmen, entwickelte aber wie niemand zuvor die Interdependenz und Funktionalität der einzelnen Glieder (vgl. Peil 1983:

307ff.). Juristische Korporationstheorien des Spätmittelalters wiederum lösten das Kontinuitätsproblem des als staatlicher Körper imaginierten Gemeinwesens, indem sie durch die Konstruktion der *persona ficta* die Basis für die begriffliche Entwicklung der Rechtspersönlichkeit und der juristischen Person bereiteten (vgl. Koschorke et al. 2007: 79ff.).

Ernst Kantorowicz' berühmter Studie zur politischen Theologie des Mittelalters verdankt man eine aufschlussreiche Analyse der Verkörperung der Macht, die mit einer besonderen Form der souveränen Herrschaftslegitimation einherging. Die mystische Fiktion der ‚zwei Körper des Königs‘, entwickelt von englischen Juristen seit der Tudorzeit, sah eine eigenwillige Verdoppelung des königlichen Körpers vor, die zunächst nicht mit jener Trennung von Amt und Person konnotiert war, mit der spätere neuzeitliche Regizide legitimiert werden sollten. Die subtile Unterscheidung zwischen dem royalen *body natural* und seinem *body politic* diente den Juristen ursprünglich dazu, einen Akt des Souveräns als rechtmäßig zu etablieren, auch wenn dieser bereits während der Phase seiner Unmündigkeit geschehen war. Dem mit allen menschlichen Mängeln behafteten natürlichen Körper stand ein quasiheiliger *body politic* zur Seite, der eben nicht die Würde des Amtes repräsentierte, sondern mit dem natürlichen Körper eine untrennbare Einheit bildete (vgl. Kantorowicz 1997: 8f.). Nach der den mittelalterlichen Juristen geläufigen Rechtsmaxime *magis dignum trahit ad se minus dignum* tilgte der mysteriöse *body politic* gar die Unvollkommenheiten des *body natural*, so dass eben auch Handlungen, die der Souverän vor der Krönungszeremonie getätigt hatte, rückwirkend als rechtmäßige Akte des Königs betrachtet werden konnten. Kantorowicz zitiert hier eine einschlägige mittelalterliche Rechtsauslegung aus Edmund Plowdens im elisabethanischen Zeitalter geschriebenen *Reports*: „And the Reason thereof is, because the Body natural and the Body politic are consolidated into one, and the Body politic wipes away every Imperfection of the other Body, with which it is consolidated, and makes it to be another Degree than it should be if it were alone by itself.“ (Plowden 1816: 238, zitiert nach Kantorowicz 1997: 11)

Beim Tod des Monarchen wurde die Trennung der beiden Körper aufgehoben, und der unsterbliche *body politic* verschmolz mit dem natürlichen Körper des Nachfolgers – jedoch ohne dass sein Vorgänger als *König* für tot erklärt wurde. Die Inkarnation des *body politic* in der Person des Königs sorgte nicht nur für die Kompensation der menschlichen Unvollkommenheiten, sondern für ‚Unsterblichkeit‘, so dass die Tudor-Richter über Henry VIII. urteilten, er lebe als König ewig weiter, obwohl er als Henry Tudor seit Jahren tot war (vgl. Kantorowicz 1997: 13f.).

Kantorowicz belegt durch zahlreiche weitere Beispiele, wie stark die Konzeption der Königsherrschaft von einer kryptotheologischen Terminologie geprägt war, was er aber als historisch durchaus gebräuchlichen Transfer *de similibus ad similia* interpretiert. Die Theorie der ‚zwei Körper des Königs‘ beruhte demnach auf der Vorstellung des *duplex corpus Christi*, der neben seinem menschlichen Körper ein überindividuelles *corpus mysticum* besitze (vgl. ebd.: 193ff.). Das Prinzip des unsterblichen *body natural* wiederum lehnte sich auch an die Denkfigur des *dignitas non moritur* an, mit der die Kontinuität von päpstlichen Amtsernennungen über dessen Tod hinaus verbürgt werden sollte. Die unauslöschliche Dignität des zweiten, politischen Körpers wurde durch die Begräbniszeremonie der Effigies festzuhalten versucht, durch die Zurschaustellung einer dem König exakt nachgebildeten Puppe (vgl. Marek 2007).

Kantorowicz betont in seiner Studie ausdrücklich, dass die eigenartige Doktrin der Zweikörperlehre ein englisches Phänomen ohne exaktes kontinentales Pendant gewesen

sei. Das wird deutlich, wenn man die Enthauptung des englischen Königs Charles I. mit der Hinrichtung des französischen Regenten Louis XVI. vergleicht. Wie Kantorowicz unterstreicht, wäre es ohne die Doktrin der zwei Körper dem englischen Parlament nicht möglich gewesen, im Namen des Königs den König anzuklagen (vgl. Kantorowicz 1997: 20f.). Es stellte das Konzept des *body politic* nicht in Frage, sondern stritt die vormals postulierte Einheit der zwei Körper ab, deren Trennung den Weg zu einem abstrakten, depersonalisierten Staats- und Herrschaftsverständnis bahnte (vgl. Koschorke et al. 2007: 117). Mit der von den Puritanern vorgebrachten Kampfformel ‚We fight the king to defend the King‘ wurde folglich versucht, die mystische Einheit der zwei Körper abzustreiten, indem scharf zwischen dem Herrscher und seinem Amt differenziert wurde. Dass hierzu die rechtliche Grundlage fehlte, lässt sich am *law of treason* ersehen, das die Revolutionäre gegen Charles anzuwenden suchten: In diesem Gesetz waren nämlich gerade strafbare Handlungen gegen den König aufgeführt. Solange nicht zwischen dem König als Person und dem von ihm verkörperten Königreich unterschieden wurde, gab es keine Möglichkeit, den König überhaupt anzuklagen (vgl. ebd.: 121f.). Der einzige Ausweg für das Parlament bestand darin zu argumentieren, selbst der legitime Träger des *body politic* zu sein. Es entbrannte also ein Widerstreit über die Legitimationsgrundlage königlicher Macht, der mit einer Umdeutung der Körpermetapher einherging. Bereits 1640 hatte das Parlament den alleinigen Repräsentationsanspruch Charles' I. bestritten, indem es den König zwar als Kopf des *commonwealth* bezeichnete, sich selbst aber als dessen Seele (vgl. ebd.: 122). Im späteren Prozess folgte die Anklage dann der Strategie, diese Abtrennung des (individuellen) Königs vom *body politic* fortzuschreiben, indem nun die parlamentarische Vertretung als einzig vor Gott verantwortliche Quelle von Recht und Gesetz präsentiert wurde, also als wahre Verkörperung des politischen Körpers. Dieser Schritt ging dann auch entscheidend über die ursprüngliche Devise des *to fight the king to defend the King* hinaus, da der Legitimitätstransfer zugunsten des Parlaments keinen Platz mehr für die monarchische Verkörperung des Gemeinwess ließ.

Dass Charles den Deutungskampf schließlich trotz seiner Hinrichtung im Jahre 1649 gewann, indem er sich erfolgreich als Märtyrer inszenierte, soll hier nicht weiter ausgeführt werden (vgl. ebd.: 131ff.). Es sei nur darauf hingewiesen, dass die englischen Auseinandersetzungen, die vor dem Hintergrund der Zweikörperlehre ausgefochten wurden, im französischen Fall irrelevant waren, da hier der natürliche mit dem politischen Körper als eins angesehen wurde. Hier konnte der König nicht im Namen des Königs vernichtet werden, sondern die Enthauptung des Monarchen konnte das Amt nicht unberührt lassen; sie war gleichzeitig Symbol für den Wandel der Herrschaftsordnung.

Da zu den Ritualen des *Ancien Régime* die Apotheose des natürlichen Königskörpers gehört hatte, ging die Hinrichtung Louis' XVI. weit über die Betätigung der Guillotine hinaus; man kann sie durchaus „als inszenierte Negation der königlichen Begräbniszereemonien des Ancien régime lesen. Keine Trauer, sondern Triumph; keine Inszenierung der Kontinuität, sondern bewusste Inszenierung der Diskontinuität; keine langen Übergangsrituale, sondern abrupter Schock; kein Paradebett, keine Totenmasken und Königs-Effigies, mit denen der doppelte Königskörper vorgeführt und die sukzessiv-symbolische Ablösung des Amtes von der Person, die Ablösung des politischen vom leiblichen, des ewigen (*mystical and eternal*) vom sterblichen (*carnal and mortal*) Körper vollzogen wurde. Stattdessen die brutale Inszenierung unmittelbarer Körperlichkeit mit der Absicht der restlosen Entzauberung des Königskörpers.“ (Manow 2008: 59)

Die Desakralisierung des königlichen Körpers bestand in der Zurschaustellung seiner nackten Materialität. Die Kleidung des Monarchen, die eine Art Brücke zwischen der individuellen Person und dem Amtskörper geschlagen hatte, wurde ihm nicht nur abgenommen, sondern durch Verbrennen einer zweiten symbolischen Hinrichtung zugeführt.

3. Geburtsstunde der Demokratie?

Die Absetzung der absoluten Monarchen wird nun häufig nicht nur als Beginn einer neuen Herrschaftsordnung verstanden, sondern als eine Revolution der symbolischen Repräsentation der Gesellschaft: „Mit der Enthauptung des Monarchen im Zuge der demokratischen Revolution [...] endet vor aller Augen die diesseitige Verkörperung einer unantastbaren jenseitigen Ordnung. Die Stelle der Macht wird buchstäblich leer. Das Resultat ist eine Dekorporierung sowohl der Gesellschaft als auch der Macht“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989: 87ff.; Hervorhebung getilgt). Claude Lefort gehörte mit seinem Schüler Marcel Gauchet zu den Ersten, die in der Erfindung der Demokratie einen Übergang zu einer körperlosen Gesellschaft zu sehen glaubten und diesen theoretisch nachvollzogen. Lefort sieht in der demokratischen Gesellschaft zunächst „die Vorstellung einer organischen Totalität außer Kraft gesetzt“ (Lefort 1990: 295). Nicht nur werde dem sozialen Körper der Kopf abgeschlagen, sondern das Bild von Haupt und Gliedern werde selbst schief, da unter republikanischen Voraussetzungen niemand mehr den Platz des Kopfes dauerhaft durch seine ostentative Verkörperung einnehmen dürfe. Die Notwendigkeit eines um ein leeres Zentrum konfigurierten neuen Gesellschaftsentwurfs gehörte zu den Uraufgaben der demokratischen Gesellschaft. Lefort und Gauchet konstatieren ein Auseinandertreten von der Position der Macht und einer autonomen Zivilgesellschaft. In der symbolischen Formgebung der Gesellschaft sehen sie eine Dialektik von Innen und Außen am Werk. Da die Gesellschaft ihre Identität nicht aus sich selbst beziehen könne und keinen positiven Grund habe, verweise sie auf ein konstitutives Außen, eben die Instanz der Macht. Diese ist also der symbolische Pol der Selbstrepräsentation der Gesellschaft, der in Opposition zu dieser tritt (vgl. Gauchet 1990).

Die moderne Entflechtung von Macht, Recht und Wissen führt zu einer pluralistischen Anerkennung des gesellschaftlichen Konflikts, dessen Legitimität zu einer Neuinterpretierung des Ortes der Macht führt: Dieser könne nur noch temporär okkupiert werden, als eine Art „prekäre[r] Platzhalterschaft mit widersprüchlicher Funktion“ (Koschorke et al. 2007: 231), die der persönlichen Besetzung einer an sich unpersönlichen Machtstelle geschuldet sei. Die Volkssouveränität, die als erster Anwärter auf die Nachfolge der souveränen Verkörperung der Macht auftreten könnte, erweise sich als Chimäre, da am Wahltag kein organischer Wille des Volkes ermittelt werde: „Die Zahl tritt an die Stelle der Substanz.“ (Lefort 1990: 295)

Natürlich sehen auch Lefort und Gauchet die historischen Bestrebungen, sich mit der Leerstelle der Macht nicht abzufinden. So habe die demokratische Revolution in ihrem emanzipatorischen Ikonoklasmus unfreiwillig totalitäre Allmachtphantasien geweckt. Denn wenn im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung die traditionellen gesellschaftlichen Legitimationskriterien und mythischen Ursprünge nicht mehr akzeptabel erschienen, werde die Gesellschaft auf sich selbst zurückgeworfen. Der Zwang zur Selbstinstituierung, der in der Demokratie zum Aushalten der Kontingenz führt, bringe immer die Gefahr einer totalitären Beherrschung des sozialen Raumes mit sich: „Von daher erweist

sich die Demokratie als die *geschichtliche Gesellschaft* schlechthin, eine Gesellschaft, die im offenkundigen Kontrast zum Totalitarismus die Unbestimmtheit in ihre Form aufnimmt und erhält. Denn obgleich der Totalitarismus unter dem Vorzeichen der Erschaffung des neuen Menschen errichtet wird, ist seine Ordnung in Wahrheit gegen diese Unbestimmtheit angelegt. Er behauptet, über das Gesetz seiner Organisation und Entwicklung zu verfügen, und zeichnet sich so in der modernen Welt insgeheim als *geschichtslose Gesellschaft* ab.“ (ebd.: 291; Hervorhebung im Original) Der Totalitarismus verschafft sich nicht nur eine demokratisch nicht mehr verfügbare Legitimität über die Fusion von Macht, Recht und Wissen, sondern kehrt über die Aufhebung der Trennung von Macht und Zivilgesellschaft zum Bild des Gesellschaftskörpers zurück, dessen Gesundheit nicht nur durch die Funktionalität seiner Glieder garantiert werden soll: „Den realen Prozess der fortwährenden gewaltsamen Herstellung und Wiederherstellung der Einheit von Partei, Staat und Gesellschaft verdichtet die Ideologie zu dem Bild eines Körpers, dessen Feinde, Parasiten und Krankheitserreger ausgemerzt werden müssen“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989: 96; vgl. auch Lefort 1994: 165ff.). Gegen einen Rückfall in extreme Vorstellungen des sozialen Körpers ist die demokratische Gesellschaft also nicht per se gefeit. Der ‚ursprünglichen Teilung‘ in Macht und konfliktprobierte Zivilgesellschaft stehen Identitäts- und Einheitsbestrebungen unter dem Siegel des Volkes, der Nation oder des Staates entgegen (vgl. Lefort 2001: 300). Dies kann ein demokratisches System solange gut aushalten, wie es „in seinem Schoß beständig den symbolischen Rahmen reproduzier[t], in dem der Kampf der Menschen sich zivilisiert, indem er sich in ihm einschreibt“ (Lefort/Gauchet 1990: 113).

Die demokratische Revolution ermöglicht also zwei grundlegende Varianten, die Dekorporation der Macht ästhetisch zu begleiten. Von der politischen Kultur hängt es dann ab, ob eher der „leere Grund der Autorität“ (Koschorke et al. 2007: 256) in Szene gesetzt wird oder die Gemeinschaft als Ganze. Lefort und Gauchet kommt das Verdienst zu, das leere Machtzentrum theoretisch anspruchsvoll zu denken und zu verteidigen.

Geschichtlich gesehen jedoch gab es nicht nur totalitäre Versuche, dieses eigentümliche Vakuum nicht einfach hinzunehmen. In der jungen französischen Republik wurde einerseits die Unpersönlichkeit des Herrschaftszentrums festgehalten, indem an die Stelle des auratischen Souveräns der ‚Text‘ trat, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte sowie die Verfassung(en). Der Leibhaftigkeit des Königs als Kopf des politischen Körpers folgte die Abstraktion der Schrift (vgl. ebd.: 248). Zugleich wurde aber das Bild des Körpers vom enthaupeten Souverän auf neue kollektive Entitäten übertragen und gerade in den Revolutionsfesten in einer ästhetischen Weise zelebriert, welche dem politischen Herrschaftssystem widersprach: „Ist mit der ‚Herrschaft des Gesetzes‘ im Prinzip die Dekorporation der Macht verbunden, die Idee einer politischen Struktur, die das Zentrum der Macht nur noch kommissarisch besetzt und sich um den ‚leeren Platz‘ herum organisiert, den der Körper des Königs hinterlassen hat, so wird diese[r] [...] doch auf ästhetischer Ebene nicht *dargestellt*, sondern in einer Art fortgesetztem *horror vacui* mit allen möglichen Requisiten aus der Aservatenkammer der Tradition, mit Emblemen, Allegorien und Idolen ausgestopft: Marianne, Herkules oder Allegorie der Natur, Göttin der Vernunft oder ‚Höchstes Wesen‘ – was immer als ikonographischer ‚Schlussstein‘ der Struktur fungiert, es konterkariert in seiner eklektizistischen Bildlichkeit die Idee der Leere selbst, die für die politische Form der Republik konstitutiv ist.“ (ebd.: 276f.; Hervorhebung im Original)

Angesichts dieser kulturgeschichtlichen Erkenntnis wäre die Skepsis vor einem rein ikonoklastischen und auch körperlosen Verständnis demokratischer Gesellschaften be-

rechttigt. Allerdings wird man nach der bisherigen Analyse Leforts und Gauchets Rede von der Demokratie als ‚körperloser Gesellschaft‘ nicht als naive Selbsttäuschung ansehen können, weisen doch die beiden Philosophen auf die gegenläufigen Tendenzen, die auf den *horror vacui* entstehen, deutlich hin. Lefort macht zudem sehr deutlich, dass es ihm nicht um eine präzise geschichtliche Rekonstruktion geht, sondern um eine neue politische Philosophie, die sich dem Nachdenken über die Selbstdarstellung demokratischer Gesellschaften widmet (vgl. Lefort 1990: 296f.).

Philip Manow hingegen bemüht sich in seiner Untersuchung zu zeigen, wie die Symbolik des politischen Körpers auf ästhetische Weise weiterhin im Zentrum der Macht verwurzelt ist – ein Punkt, welchen Lefort und Gauchet etwa mit ihrer idealtypischen Darstellung der Wahlprozedur vernachlässigten.

4. „Im Schatten des Königs“?

Manow warnt davor, wie Lefort und Gauchet im demokratischen Wahlprozedere vornehmlich nur die Substitution des substantiellen Volkswillens durch das Rechenergebnis der gleichgewichteten Einzelstimmen zu sehen. Er erkennt in der Wahl „die im Ritual sublimierte und zivilisierte Hinrichtung des politischen Körpers“ (Manow 2008: 104ff.), durch dessen Tod gerade die Unsterblichkeit des demokratischen Herrschaftskörpers, des *demos*, offenbart werde. Das *corpus mysticum* des Volkes werde durch den in regelmäßigen Abständen erfolgenden Tod des politischen Körpers inszeniert (vgl. ebd.: 108f.). Mit einer innovativen Analyse der modernen Parlamentsarchitektur versucht Manow zu belegen, dass die Stelle der Macht eben nicht leer und körperlos gedacht werde, sondern dass das Parlament den Souverän als Verkörperung des *body politic* abgelöst habe – ganz, wie es die Ankläger Charles’ I. schon vor mehr als 350 Jahren behauptet hatten.

An der Darstellung verschiedener parlamentarischer Sitzordnungen zeigt der Autor den Wandel der politischen Repräsentation durch die Französische Revolution. Die aus der britischen Tradition bekannte Sitzanordnung bilde mit den sich frontal gegenüberstehenden Sitzreihen von Regierung und Opposition sowie dem *Speaker* an der Stirnseite des Saales die Struktur der mittelalterlichen Ständegesellschaft nach, während der Monarch oder sein Wappen bis heute die Einheit des Gemeinwesens verkörpere (vgl. ebd.: 45). In der französischen nachrevolutionären Ära stand diese Möglichkeit der Verkörperung hingegen nicht mehr zur Verfügung, wodurch die Kreisform ersonnen wurde, die dem (im britischen Modell vorhandenen) Eindruck parteilicher Fragmentierung entgegenwirken sollte (vgl. ebd.: 33). Die (in den heutigen Demokratien dominante) Form des Halbkreises symbolisiere die Einheit der politischen Repräsentation; die Idee des *body politic* lebe sogar bildlich in diesem Modell nach, wenn man die parlamentarischen Sitzreihen als Rumpf betrachte, als dessen Kopf der Redner am Rednerpult den politischen Körper komplettiere (vgl. ebd.: 47).

Dem Autor ist also durchaus zuzugestehen, dass auch die demokratische Ästhetik nicht gänzlich aus dem ‚Schatten des Königs‘ herausgetreten ist. Löst man sich von der Frage der Repräsentation, also der Verkörperung der Macht, lassen sich in heutigen modernen Gesellschaften sowohl eine Abkehr von als auch ein Festhalten an der Epistemologie des sozialen Körpers feststellen. Einerseits stellt die neue Metapher des Netzwerkes in Zeiten supranationaler Organisationen und grenzüberschreitender Wirtschafts- und Kommunikationsflüsse das Bild des abgeschlossenen Gesellschaftskörpers radikal in Fra-

ge, was die Möglichkeit der politischen Repräsentation problematisiert (vgl. Koschorke et al. 2007: 384ff.). Andererseits ist zweifellos die Tendenz nationaler Verbünde zu konstatieren, sich weiter als soziale Organismen zu imaginieren. Weniger das Verhältnis von Kopf und Gliedern steht hier zur Debatte als die Gesundheit des Ganzen. Michel Foucaults Untersuchungen zur staatlichen Biopolitik etwa, die nach einer umfassenden Regulierung und Planung des Körpers der Bevölkerung strebt, erscheinen heute aktueller denn je (vgl. Foucault 2004: 285ff.). Das alte Vokabular des Körperlichen lebt als verblasste Metaphorik ohnehin hartnäckig in unserem Staatsverständnis weiter. ‚Staatsoberhäupter‘, ‚Gliederstaaten‘ oder ‚Verfassungsorgane‘ sind nicht so leicht terminologisch zu ersetzen.

5. *Bigger than life?* Die Permanenz der Körperinszenierung und die Herausforderung der Demokratie

Edmund Burke beklagte in seinen Betrachtungen zur Französischen Revolution den Terror der Vernunft, der den schönen Schein der Herrschaftslegitimation gelüftet habe: „All the pleasing illusions, which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society, are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason.“ (Burke 2001: 239) Nicht nur könne nach dieser ‚barbarischen Philosophie‘ niemand mehr das Gemeinwesen verkörpern, sondern auch die Möglichkeiten der affektiven Bindung verschwänden: „On the principles of this mechanic philosophy, our institutions can never be embodied, if I may use the expression, in persons; so as to create in us love, veneration, admiration, or attachment.“ (ebd.: 240) Die vollständige Entmystifizierung des Souveräns hatte mit der Zurschaustellung des Körpers Louis’ XVI. seinen Höhepunkt erreicht. Durch die Exhibition der nackten, von Pomp und Prunk gereinigten Physis wurde der König auf seine bloße Existenz zurechtgestutzt, die von jeder übermenschlichen Aura getrennt war.

Nun ist es kein Geheimnis, dass der Körper des Machthabers nicht final im Licht der Aufklärung verblasst ist, sondern in modernen Demokratien, in denen eine „Kolonisierung des politischen Systems durch das Mediensystem“ (Meyer 2001: 100) beobachtet werden kann, vermehrt zum inszenierten Objekt wird. Hier ist nicht ein ‚Nachleben‘ des politischen Körpers in metaphorischer oder architektonisch-ästhetischer Hinsicht zu konstatieren, sondern ein zumindest auf den ersten Blick gänzlich anderes Phänomen, die mediale Fokussierung und Konstruktion konkreter Körper von Spitzenpolitikern. Kommt auch diesen Körpern ein Symbolwert zu, bleibt noch zu klären, inwiefern er von der ideellen Tradition der vordemokratischen Zeit zehrt.

Die auf den individuellen Politikerkörper zugeschnittene Berichterstattung ist, folgt man Giuliana Parotto, zunächst schlichte Folge einer zunehmend personalisierten Politik, welche die argumentative Aussage zugunsten einer körperlichen „Repräsentanz der Macht“ (Parotto 2009: 77) vernachlässigt. Allerdings hat Gabriele Klein überzeugend gezeigt, dass die Strategie der Personalisierung des Politischen kein neues Phänomen ist, sondern erst eine gewisse Form der medialen Bildproduktion die theatralische Inszenierung der Politikerkörper entscheidend vorangetrieben hat (vgl. Klein 2003). So wird der Körper zur Projektionsfläche: „Der Körper des Politikers ist permanent aufgefordert, bedeutsame Zeichen, interpretierbare Indizien, verwertbare Daten von sich zu geben. [...] Er ist Darstellungsmittel und Ausstellungsobjekt zugleich.“ (Meyer/Ontrup 1998: 530)

Manow sieht in der medialen Inszenierung einen weiteren „Schatten des Königs“, wenn er argumentiert, dass „der Körper des Herrschers auch in der Demokratie kein normaler Körper ist. Er ist *bigger than life* oder soll uns doch zumindest so erscheinen“ (Manow 2008: 140; Hervorhebung im Original). Demnach seien kosmetische Korrekturen wie Silvio Berlusconis Schönheitsoperation oder Gerhard Schröders Haarefärben sowie die digitale Manipulation von Bildern der Herrscher (Nicolas Sarkozys retouchierter Körper auf einer Bootstour, Wahlplakate) keine bloßen Eitelkeiten, sondern Versuche, die *dignitas* des Amtes jenseits der persönlichen Naturerscheinung zu inszenieren: „[D]er leibliche Körper des Herrschers soll seinem politischen Körper nicht in die Quere kommen“ (Manow 2008: 141). Insofern falle der Drang nach körperlicher Perfektion noch unter die webersche Kategorie der charismatischen Herrschaftslegitimation. Dieser Darstellungscharakter des Politischen beschränkt sich jedoch nicht auf die Inszenierung des Übernatürlichen. Während die theatralische Inszenierung von Körper und Pose „als mimetische Angleichungen des realen Körpers an den imaginären Körper des Königs“ (Klein 2003: 610), an das höchste politische Amt, verstanden werden kann, ist der Körper nicht nur zur Repräsentation des Außeralltäglichen berufen, sondern zur Verbürgung der Authentizität von Person und politischem Programm – eine ‚Politik der ruhigen Hand‘ ließe sich schwer von einem Tremorgeplagten vermitteln. Und aus dieser Sicht kann dann noch Barack Obamas öffentlich absolviertes Fitnessprogramm als symbolische Maßnahme gedeutet werden, die über die Pflege von Eitelkeiten hinausgeht: „Mit der Arbeit am eigenen Körper signalisiert Obama, dass wir ihm vertrauen können. Denn wie kann man jemandem die Sorge um den souveränen Körper anvertrauen, wenn er nicht einmal seinem eigenen Körper gerecht wird?“ (Haltern 2009: 141)

Aber noch das Verlangen nach Echtheit ist von den Parametern der politischen Kultur abhängig. Sollte Schröders Kampf um Anerkennung der Echtheit seiner Physis die Redlichkeit und Ehrlichkeit seiner Politik unterstreichen, setzte Berlusconi die kosmetisch geformte Artifizialität seines Körpers bewusst in Szene, was andernorts als Tabubruch angesehen worden wäre. Giuliana Parotto hat die öffentliche Thematisierung des physischen Körpers bei Berlusconis Auftritten ausführlich analysiert: „Der Körper wird [...] zum wahren Spiegel der Person, zum grundlegenden Träger der eigenen Identität, zum konkreten Zeugen für Disziplin und Ordnung“ (Parotto 2009: 117), der gar keine Natürlichkeit mehr simulieren soll, sondern einen perfektionistischen Gestaltungswillen offenbart. So wird selbst die Zurschaustellung der eigenen Schönheitsoperation zum Argument stilisiert. Berlusconi reagierte damit auf seine zuvor erfolgte Abwahl: „Von der Fähigkeit, seinen Körper zu ändern, leitete er die Fähigkeit ab, sich politisch zu erneuern, Ziele durchzusetzen und den politischen Stil an das Bildbedürfnis des Publikums anzupassen. Der performative Einsatz seines Körpers war dabei radikal. Er änderte nicht seine Politik, sondern seinen Körper.“ (Diehl 2007: 119) Spätestens hier ist dann das Ausmaß an Theatralität, welches eine demokratische Kultur verkraften kann, überschritten: „Die Entkörperlichung der Figur des Staatsmannes seit der Französischen Revolution war ein zivilisatorischer Fortschritt ersten Ranges. Dass er nun durch Bildmedien und Rundumbeobachtung – bis hin zu Großaufnahmen verkrampfter Hände bei Talkshows – wieder rückgängig gemacht wird, ist eine bisher kaum begriffene Erschwerung bei der Auslese geeigneten demokratischen Führungspersonals.“ (Seibt 2009: 11)

Die Zentralität der Körper der Herrschenden sollte nicht als weitere Form des Nachlebens des königlichen Körpers begriffen werden, sondern als Wiederaufleben unter gänzlich anderen (medialen) Umständen – mit gravierenden Konsequenzen. Erfolgt die

Selektion und Legitimierung der Volksvertreter nicht mehr über Leistungsmerkmale und persönliche Kompetenzen, die argumentativ vermittelt werden, und tritt selbst das natürliche Charisma hinter der körperlichen Inszenierungslogik zurück, sind elementare Voraussetzungen der repräsentativen Demokratie untergraben. Deren Funktionsfähigkeit ist nämlich an eine zumindest in Grundzügen diskursive Öffentlichkeit gebunden, deren Existenz bedroht ist.⁶ Aber auch in anderer Hinsicht lässt sich von einer Krise der Repräsentation reden, wie Giuliana Parotto argumentiert, genauer von einer solchen der „symbolischen Sprache der Repräsentanz“ (Parotto 2009: 103). Fraglich ist nämlich, ob die Körperinszenierungen der Herrscher mehr als eine assoziative Verbindung zu der königlichen Zweikörperlehre erlauben. Parotto bestreitet dies, da sie im medialen Körper ein neues Phänomen sieht. Er sei (als inszenierter und zumindest medial beliebig reproduzierbarer) weder natürlicher Körper noch politischer Natur: „[D]er Körper ist keine Metapher, er repräsentiert nicht unsichtbare Realitäten, er ist vielmehr für sich und durch sich selbst präsent“ (Parotto 2009: 103). Doppelt sehen könne man durch ihn nicht: „Der mediale Körper schließt das Unsichtbare aus, ein ‚doppelter Körper‘ kann er nicht mehr sein“ (ebd.: 104). Eine politische Bedeutung kommt ihm zu, indem er als Darstellungsobjekt Teil des politischen Alltags ist, aber zur Repräsentation des *body politic* taugt er nicht mehr.

Letztlich ist es diese Theatralisierung der politischen Körperlichkeit *in concreto*, die demokratischen Gesellschaften zu denken geben sollte. Die Existenz verblasster Bilder und Metaphern hingegen sollte sie nicht zu sehr beunruhigen.

6. Folgen für die Politische Theorie

Damit ist abschließend die Frage aufgeworfen, was die bisherigen Befunde für das Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften bedeuten. Die starke mediale Thematisierung des Körpers der politischen Elite lässt sich mit guten Gründen für beklagenswert halten, während die Existenz metaphorischer oder ästhetischer Relikte (man denke an die parlamentarische Architektur) aus monarchischer Zeit gelassen betrachtet werden kann.

Sieht man einmal von der terminologischen Frage ab, ob die Erinnerungsspuren der Monarchie tatsächlich für einen neometaphysischen Charakter der Demokratie sprechen (was Philip Manow in Abgrenzung zu Habermas' ‚nachmetaphysischem Denken‘ konstatiert; vgl. Manow 2008: 12), ist es auf jeden Fall geboten, bei der *conclusio* Vorsicht walten zu lassen. Wenn Manow nämlich von einem „Nachleben vordemokratischer Vorstellungen in der Demokratie“ (ebd.: 10) spricht, ist dies problemlos zu akzeptieren; von dort führt aber noch ein weiter Weg zum selbst gesteckten Ziel, „die vordemokratischen Voraussetzungen der Demokratie zu erhellen“ (ebd.: 118; eigene Hervorhebung), wodurch seine Analyse in die Nähe des Böckenförde-Paradoxons zu geraten scheint (vgl.

6 Manche Beobachter sprechen sogar von einer schleichenden Regression zu Elementen des Öffentlichkeistypus' der vorbürgerlichen Epoche: „Die politische Repräsentation als Vertretung des Volkes auf Zeit verschiebt sich zugunsten medialer Selbstdarstellung und Selbstreferenz der politischen Protagonisten. Insofern lässt sich in liberal-demokratischen Gesellschaften gegenwärtig eine partielle Wiederkehr repräsentativ-feudaler Öffentlichkeit konstatieren, deren Movens es ist, die auf Gleichheit, Offenheit und Diskurs beruhende Sphäre politischer Öffentlichkeit durch eine mit Kalkül betriebene Selbstdarstellungs- und Symbolpolitik zumindest teilweise zu ersetzen“ (Arnold/Fuhrmeister/Schiller 1998: 14). Dieses Kalkül ist dabei nicht unerheblich durch die medialen Kolonisierungseffekte bedingt.

Wenzel 2009). Besagt dieses, dass der säkulare Staat nicht seine eigenen Voraussetzungen garantieren könne (vgl. Böckenförde 1976: 60), suggeriert die Rede von den vor-demokratischen Voraussetzungen, dass auch die Demokratie ihren Bestand nicht aus eigener Kraft gewährleisten könne. Dies folgt nun keinesfalls aus dem Bildererbe der Vormoderne, denn für die Kontinuität demokratischer Gesellschaften dürfte es, neben dem zur Solidarität sublimierten Festhalten an der Idee des Gemeinwohls, weitaus wichtiger sein, den symbolischen Rahmen für die zivilisierte Konfliktlösung zu reproduzieren als das Phantasma des politischen Körpers. Der kulturwissenschaftliche Nachweis, dass unsere politische Sprache und Symbolik noch Spuren der vordemokratischen Epoche aufweisen, macht diese nicht zu konstitutiven Elementen der Demokratie. Über solche Elemente nachzudenken ist nicht zuletzt Aufgabe der Demokratietheorie.

Es hat gute Gründe, dass gerade in der politischen Kultur Deutschlands die organologische Metaphorik stärker verblasst ist als in anderen Demokratien. Peil weist zu Recht darauf hin, dass sämtliche von ihm untersuchten Bildfelder, nicht nur die Ganzheitsmodelle, letztlich auf eine monokratische Lenkung hinauslaufen, welche sie nicht selten als naturgegeben zu legitimieren suchen (vgl. Peil 1983: 873). Insofern hat die hobbesche Variante zumindest den Vorzug, auf die Künstlichkeit des Leviathans zu verweisen. Was geschehen kann, wenn die Metapher des sozialen Organismus für bare Münze genommen wird, hat der Nationalsozialismus auf erschreckende Weise gezeigt. Die Vernichtung der Juden wurde hier zum medizinisch notwendigen Eingriff erklärt, um die Gesundheit des Volkskörpers zu gewährleisten (vgl. Bergdolt 2005: 143).

Ulrich Haltern spricht deshalb von einer politischen Reformation Deutschlands. Das politische Denken habe sich von Vorstellungen der Verkörperung und auch der Sakralisierung politischer Ordnung abgelöst und die existentielle Dimension der Politik dem harmlosen Wettstreit von Vernunft und Interessen geopfert. In der europäischen Integration könne man sogar eine Tendenz zu einer postpolitischen Ordnung finden, die auf eine Anbindung an einen Volkssouverän weitgehend verzichte (vgl. Haltern 2009: 444). Diese Phänomene lassen sich dann aber viel eher auf konkrete Lehren und Traumata der Geschichte zurückführen als auf ein demokratisches Ursprungsdenken, das grundsätzlich den Ort der Macht leer hält. Denn für den US-amerikanischen Fall zeigt Haltern ausführlich, wie der Mythos des organischen Staates, des organischen Volkes beständig, gerade von Obama, fortgeschrieben wird, bis hin zum Opferkult. Auch wenn dieses Staatsverständnis durch einen aufklärerischen Rahmen gebändigt wird (vgl. ebd.: 464), wird deutlich, dass der Schatten des Leviathans in Abhängigkeit vom politisch-kulturellen Sinnzusammenhang unterschiedlich groß ausfällt.

Die Politische Theorie hat diese Unterschiede zur Kenntnis zu nehmen, wenn sie von der ‚Demokratie‘ im Allgemeinen spricht. Aus normativer Sicht führt aber kein gangbarer Weg in das Reich von organischem Staat und substantieller Souveränität zurück, wie deutlich deren kulturgeschichtliche Spuren auch ausfallen mögen. Es erscheint auch zweifelhaft, ob man die Besonderheit der amerikanischen Demokratie mit europäischer Melancholie verfolgen sollte, wie Haltern suggeriert (vgl. ebd.: 482). Anstatt sich nach Aufgehobensein, Ekstase und Opferbereitschaft auch nur verstohlen zu sehnen, könnte man das ‚europäische‘ Projekt auf eine Weise vorantreiben, die verhindert, dass es in eine postpolitische Ordnung abgeleitet.

Zu dieser Aufgabe könnte dann auch die normative Demokratietheorie, die Manow so sehr kritisiert, durchaus einen Beitrag leisten, gerade indem sie neue Selbstbeschreibungen der Gesellschaft vorschlägt, die noch nicht durch die Wirklichkeit gedeckt sind. Hier

ist nämlich eher der Erzähler oder Visionär als der Archäologe oder Analytiker, den Manow bevorzugt, gefragt. Dass ersterer die kulturell verfestigten Erinnerungspuren nicht ignorieren sollte, ist selbstverständlich. Aber es ist nicht nur legitim, sondern notwendig, über das Bestehende hinauszudenken und Anstöße für eine Revision demokratischer Verfahren und Überzeugungen vorzulegen. Eine derartige normative Theorie produziert nämlich nicht zwangsläufig fundierende Mythen, wie Manow unterstellt, sondern könnte, etwa durch Modellbildung, auf unausgeschöpfte Potentiale verweisen, die mit dem emanzipatorischen Erbe der demokratischen Revolution verbunden sind. Dann müsste man etwa Habermas' Streben nach „demokratische[r] Vernunft und Nüchternheit“ (Manow 2008: 8) nicht als falsche Diagnose oder verzerrte historische Nacherzählung auffassen, sondern als Vorschlag, wie man es besser machen könnte. Man muss nicht Anhänger des Modells einer deliberativen Demokratie sein, um der Politischen Theorie auch andere Felder übrig zu lassen als die (ungemein wichtige) „Aufgabe, die in den Ideen und Theorien eingekapselten Mythen freizulegen, über sie aufzuklären und ihre Quellen zu identifizieren“ (ebd.: 118). Im besten Fall wirkt die Theorie an dem wichtigen, wenn auch unheroischen Projekt mit, ein neues gesellschaftliches Imaginäres zu entwerfen, das zu einer normativ besseren sozialen Ordnung führt.

Die dringlichste Aufgabe demokratischer Gesellschaften ist wohl heutzutage, ein gesundes Maß an Gemeinsinn herzustellen, ohne das vielzitierte ‚Faktum des Pluralismus‘ zu ignorieren. Die Anerkennung von Differenz verlangt ein Gesellschafts- und Herrschaftsverständnis, das sich nicht auf die scheinbare Natürlichkeit des Organischen zurückziehen kann. Einen legitimen Rahmen für die zivile Konfliktaustragung zu setzen, gehört also auch zur Aufgabe der Demokratietheorie. Ihr Anspruch auf Vernünftigkeit schließt die Kreation neuer Metaphern und Bilder nicht aus. Am Ende stünde dann kein natürlicher Körper, und auch kein *artificial man*, sondern ein Gebilde, bei dem der Streit der Teile nicht zum Untergang des Ganzen führt.

Literatur

- Arnold, Sabine R. / Fuhrmeister, Christian / Schiller, Dieter, 1998: Hüllen und Masken der Politik. Ein Aufriß. In: dies. (Hg.), Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht, Wien u. a., 7–24.
- Bergdolt, Klaus, 2005: Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell. In: Otto Depenheuer (Hg.), Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie, Wiesbaden, 131–144.
- Blumenberg, Hans, 1998: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt (Main).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt (Main).
- Bredenkamp, Horst, 1999: Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits, Berlin.
- Burke, Edmund, 2001: Reflections on the Revolution in France, hrsg. von J. C. D. Clark, Stanford.
- Castoriadis, Cornelius, 1999: L'institution imaginaire de la société, Paris.
- Diehl, Paula, 2007: Von ‚Medienkanzler‘, ‚singender Bundesrätin‘ und Showman. Körperinszenierung zwischen Unterhaltung und politischer Repräsentation. In: Paula Diehl / Gertrud Koch (Hg.), Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium, München, 106–120.
- Diehl, Paula / Koch, Gertrud, 2007 (Hg.): Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium, München.
- Foucault, Michel, 2004: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt (Main).
- Gauchet, Marcel, 1990: Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 207–238.

- Gugutzer, Robert, 2006: Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen, 2006: Volkssouveränität als Verfahren. In: ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt (Main), 600–631.
- Halter, Ulrich, 2009: Obamas politischer Körper, Berlin.
- Hobbes, Thomas, 2008: Leviathan. Revised Student Edition, Cambridge Texts in the History of Political Thought, hrsg. von Richard Tuck, Cambridge, UK.
- Honneth, Axel, 1999: Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis. In: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen, Frankfurt (Main), 144–164.
- Kantorowicz, Ernst H., 1997: The King's two bodies. A study in mediaeval political theology, Princeton.
- Klein, Gabriele, 2003: Die Theatralität des Politischen. In: Armin Nassehi / Markus Schroer (Hg.), Der Begriff des Politischen, Baden-Baden, 605–618.
- Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Susanne / Frank, Thomas et al., 2007: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt (Main).
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude, 1994: L'invention démocratique, Paris.
- Lefort, Claude, 2001: Essais sur le politique, Paris.
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel, 1990: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 89–122.
- Manow, Philip, 2008: Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt (Main).
- Marek, Kristin, 2007: Überschuss und Dauer. Bildkörper als Topoi des Politischen bei Agamben und Kantorowicz. In: Paula Diehl / Gertrud Koch (Hg.), Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium, München, 27–54.
- Meyer, Thomas, 2001: Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch die Medien, Frankfurt (Main).
- Meyer, Thomas / Ontrup, Rüdiger, 1998: Das „Theater des Politischen“. Politik und Politikvermittlung im Fernsehzeitalter. In: Herbert Willems / Martin Jurga (Hg.), Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch, Opladen, 523–541.
- Nietzsche, Friedrich, 1980: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: ders., Kritische Studienausgabe I, München, 873–890.
- Parotto, Giuliana, 2009: Silvio Berlusconi. Der doppelte Körper des Politikers, München.
- Peil, Dietmar, 1983: Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München.
- Peil, Dietmar, 1985: Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis in 20. Jahrhundert, Frankfurt (Main).
- Platon, 2004: Der Staat. Sämtliche Dialoge, Band 5, Hamburg.
- Plowden, Edmund, 1816: Commentaries or Reports, London.
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut, 1989: Die demokratische Frage, Frankfurt (Main).
- Rohe, Karl, 1996: Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts. In: Oscar Niedermeyer / Klaus von Beyme (Hg.), Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland, Opladen, 1–17.
- Seibt, Gustav, 2009: Der Körper des Staatsmannes. In: Süddeutsche Zeitung vom 08.06.2009, 11.
- Wenzel, Uwe J., 2009: Ein gewaltiges, unförmiges Gespenst. Philip Manows Anatomie der Demokratie und des Parlaments. In: Neue Zürcher Zeitung vom 28.02.2009, 27.

Gewissen ohne Geländer?

Normative Selbstregulation als politisches Phänomen

*Renate Martinsen**

Schlüsselwörter: Gewissen, Moral, politische Ethik, Bioethik, Selbsttechnologien, Aufklärung, Konstruktivismus

Abstract: Trotz des zunehmenden Bedarfs an ethischer Orientierung in der Gegenwart spielt das Gewissen als politisch-gesellschaftlicher Selbstverständigungsterminus kaum mehr eine Rolle. Die Gewissensformel wird öffentlich marginalisiert als Teil einer unverbindlichen Appellationskultur, deren Relevanz allenfalls noch im bloß privaten Bereich anzusiedeln ist. Von politikwissenschaftlicher Seite gibt es dementsprechend keine eingehendere Befassung mit dem Gewissensbegriff. Diese Forschungslücke, so die These, ist symptomatisch für die vorherrschende Inkonsequenz der politischen Ethik, welche die Notwendigkeit einer Aufklärung der Aufklärung zwar erkannt hat, aber bei der erforderlichen Reflexion der Grundbegrifflichkeiten der Disziplin auf halbem Wege stecken bleibt und sich nicht von den Denkmustern des 18./19. Jahrhunderts zu lösen vermag. Die klassischen Diskurse des Gewissens, wie sie mit Bezug auf Kant und Hegel vorgestellt werden, sind dem Paradigma der Allgemeinheit verpflichtet – sie beruhen auf sozio-strukturellen Voraussetzungen, deren Geltungsbasis sich im 21. Jahrhundert bereits seit geraumer Zeit in einem Erosionsprozess befindet. Mittels der Analyse post-klassischer Gewissensdiskurse von Luhmann, Bauman und Foucault lässt sich zeigen, dass das Gewissensphänomen gegenwärtig sehr viel komplexer zu konzeptualisieren ist und einen genuin politischen Charakter aufweist. Plädiert wird schließlich für eine politologische Aufklärung, die die Grenzen des Wissens mit in die Theoriebildung einbezieht: denn Wissen und Ge-wissen sind konstitutiv miteinander verbunden.

„Es kämpfen hier nicht mehr
(nur) Perspektiven gegeneinander,
sondern diese Perspektiven wissen
nun selbst, dass sie welche sind.“
(Nassehi 2003: 13)

1. Politologische Aufklärung der politischen Ethik?

Mit dem Gewissen lässt sich kein Staat machen. Während der mehrheitsfähigen, am Recht orientierten und sozial eingebundenen Moral auf dem Hintergrund neuer normativer Problemlagen zunehmend Bedeutsamkeit in den politikwissenschaftlichen Diskursen zuwächst, erfolgt der Verweis auf die ‚innere Stimme‘ (falls sie überhaupt Erwähnung findet) ganz überwiegend in pejorativer Absicht. Wer sich öffentlich auf Normen beruft,

* Prof. Dr. Renate Martinsen, Universität Duisburg-Essen, Kontakt: renae.martinsen@uni-due.de

sollte demnach zuvor deren Verankerung in politisch-sozialen Kontexten und deren Begründbarkeit in Anbetracht geltender wissenschaftlicher Rationalitätsstandards überprüft haben und sich an diesen moralischen Regeln orientieren: „auch wenn das eigene moralbeladene Gewissen anders empfindet“ (Reese-Schäfer 1997: 653), „der Rekurs auf das eigene Gewissen [reicht] nicht mehr aus“ (Saretzki 1997: 57), „Deliberationen verlangen, dass man vom Aufstand des eigenen Gewissens absieht“ (Daele 2001: 496) – so lauten exemplarische Einschätzungen des Sachverhalts in der Disziplin.

An der unbestreitbaren Renaissance der politischen Ethik zu Beginn des neuen Jahrtausends können die öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Wissensdiskurse anscheinend nur bedingt partizipieren. Im Zuge des Verfalls geschichtsteleologischer Orientierungen sowie des psychoanalytischen Verdachts des Pathologischen scheint die ‚innere Stimme‘ als politisch-gesellschaftlicher Selbstverständigungsterminus in säkularisierten Gesellschaften marginalisiert. Sie wird aus politikwissenschaftlicher Sicht vorwiegend als Teil einer folgenlosen öffentlichen Appellationskultur wahrgenommen (vgl. hierzu Fach/Martinsen 1991). Andererseits gibt es in den gesellschaftlichen Kämpfen um die Definition von Natur, welche die politische Agenda der ‚Bioethik‘ prägen, unverkennbar Anzeichen für eine Re-Politisierung der Diskurse des Gewissens. Indes finden sich gegenwärtig allenfalls Spurenelemente einer politikwissenschaftlich-analytischen Befassung mit der Wissensthematik – meist fungiert der Begriff als nicht weiterer Reflexion zugängliche ‚black box‘. Bereits vor mehr als drei Jahrzehnten wurde auf eine diesbezügliche *Forschungslücke* aufmerksam gemacht („vergeblich sucht man nach einer politischen Wissenstheorie“, Bossle 1974: 20), doch kann die Diagnose auch heute noch unverminderte Gültigkeit reklamieren.¹ Stellt man in Rechnung, dass die Schlagworte ‚Ausdifferenzierung‘ und ‚Individualisierung‘ die zentralen sozialwissenschaftlichen Leitbegriffe des 20. Jahrhunderts bezeichnen, so irritiert dieser Befund.

Bei der folgenden Betrachtung der Beziehungen zwischen Politik und Gewissen wird die *strukturelle Dimension* der Rolle des moralisch-individuellen Gewissens in politischen Gemeinwesen ins Visier genommen.² Die Reflexionen ordnen sich somit ein in das klassische politikwissenschaftliche Rahmenthema einer Untersuchung des Verhältnisses von *individueller Freiheit und politischer Ordnung*. In methodischer Hinsicht wird eine Analyse philosophisch-sozialwissenschaftlicher Diskurse des Gewissens vorgenommen. Im Vordergrund steht dabei die Verfolgung einer epistemologischen Fragestellung: Problematisiert werden die sinnstiftenden Prämissen, welche in die Wirklichkeitsdeutungen der politischen Ethik eingelassen sind.

Wenn ‚Kritik‘ das Aufzeigen *anderer Möglichkeiten* gegenüber dem scheinbar ‚Notwendigen‘ anvisiert, so ergeben sich von einer solch ‚aufgeklärten‘ Wendung zum Sub-

1 Jenseits der konstatierten politikwissenschaftlichen ‚Leerstelle‘ gibt es eine „fast unübersehbare Spezialliteratur“ (Pfeiffer 1990: 7) zum Thema Gewissen – so haben VertreterInnen unterschiedlicher Disziplinen (insbesondere der Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Geschichts- und Erziehungswissenschaften) versucht, dieses schwer fassbare Phänomen aus ihrer jeweils fachspezifischen Perspektive näher zu konturrieren. Hervorzuheben ist hier die Monographie des Historikers Kittsteiner (1995); aus philosophischer Warte instruktiv Hübsch (1995). Auch für die Soziologie wird hingegen aktuell noch eine Forschungslücke konstatiert – nur Luhmann habe sich in den letzten Jahrzehnten explizit mit dem Wissensthema befasst, so Thome (2007).

2 Es geht in diesem Beitrag somit weder um die personale Moralität der PolitikerInnen noch um das öffentlich-soziale Gewissen, das sich im Konzipieren wohlfahrtsstaatlicher Programme entäußert. Für eine ausführliche Erörterung der Grundlegung einer politologischen Wissenstheorie vergleiche Martinsen (2004).

jekt auch unter den erschwerten Bedingungen der intellektuellen Gegenwartsmentalität, die durch eine „eklatante Erschöpfung der Ideologiekritik“ (Sloterdijk 1983: 33) gekennzeichnet ist, Ansatzpunkte für eine Weiterentwicklung kritischer Theorie. Allerdings erfordert dies – so die kontraintuitive These – eine methodologische Umorientierung, welche das Subjekt nicht als substantialistische Entität voraussetzt, sondern es dezentriert und ihm lediglich noch den Status einer Relation in einem historisch variablen Beziehungsgefüge zuweist. Demgegenüber verkennt der populäre verantwortungsethische Appell an die Eigenverantwortung, der das autonome Stiftersubjekt voraussetzt, die konstitutive Bedeutung der politisch-sozialen Kontexte: Die individuellen Freiheitspraxen vollziehen sich stets unter Bedingungen, die den Subjekten nicht zur Disposition stehen. In diesem Sinne ist auch die Gewissensbetätigung durch die politische Ordnung zwar nicht determiniert, aber doch limitiert.

Die Politik- und Sozialwissenschaften befinden sich gegenwärtig offenbar in einer Art *Schwellenstadium*, in welchem die herkömmlichen Annahmen linearer Denkkonzepte und normativer Erklärungsmuster, die in der Tradition des ethischen Humanismus verwurzelt sind, sich seit geraumer Zeit in einem Auflösungsprozess befinden. ‚Reflexion‘ wird zur neuen Königskategorie in der sozialwissenschaftlichen Diskussion, die heute im Zeichen gesellschaftlichen Selbstzweifels steht. Nicht zuletzt der sich ausbreitende Ruf nach einer Aufklärung der Aufklärung beziehungsweise einer Zweiten Aufklärung legt hiervon Zeugnis ab (vgl. für viele Beck 1997) – ebenso wie auch die Debatten um die funktionalen Äquivalente ‚Zweite Moderne‘, ‚Reflexive Moderne‘, ‚Modernisierte Moderne‘ und so weiter. Allerdings lässt sich mit Blick auf die politische Ethik feststellen, dass die angemahnte Reflexion der Grundbegrifflichkeiten der Disziplin auf halbem Wege stecken zu bleiben scheint. Insofern steht hier eine *politologische Aufklärung*, welche die Grenzen des Wissens im Hinblick auf die eigene Theoriebildung reflektiert, noch weitgehend aus. Die fehlende politikwissenschaftliche Befassung mit dem Gewissensbegriff kann in dieser Perspektive als *symptomatisch* dafür gelten, dass die selbstreflexive Wende nur halbherzig vollzogen wurde: denn Wissen und Ge-wissen sind konstitutiv miteinander verbunden.³

Im Folgenden wird zunächst eine erste Konturierung des Gewissensphänomens vorgenommen und die Art der Repolitisierung des Gewissens in den Diskursen der Bioethik problematisiert. In der bioethischen Debatte gelingt es nicht, den klassischen Deutungshorizont, wie er durch die Wissensmodelle von Kant und Hegel aufgespannt wird, zu transzendieren – obwohl die sozio-strukturellen Grundlagen, die seinerzeit die Geltung dieser Modelle zu plausibilisieren vermochten, inzwischen brüchig geworden sind. Die erforderliche Revision tradiertur Sichten wird ausgeführt unter Rekurs auf thematisch einschlägige Arbeiten von Niklas Luhmann, Zygmunt Bauman und Michel Foucault. Die post-klassische Thematisierung des Gewissensphänomens führt im Ergebnis zu einer Neuvermessung des grundbegrifflichen Rahmens politischer Ethik⁴.

3 Der Kybernetiker Heinz von Foerster (1997: 353) legt in seinem Werk *Wissen und Gewissen* dar, dass in der *Methode der Reflexivität*, die davon ausgeht, dass der Beobachter nicht sieht, dass er nicht sieht, was er nicht sieht, eine „implizite Ethik“ enthalten ist. Im Ge-wissen wird das Wissen selbstbezüglich angewandt (siehe hierzu Abschnitt 2.1).

4 *Politische Ethik* stellt in Rechnung, dass auch die private Lebensführung nur unter politischen Konditionen erfolgen kann – dabei wird *Ethik* hier im Anschluss an Luhmann als Reflexionstheorie der Moral verstanden.

2. Politologie des Gewissens – der lange Schatten der humanistischen Tradition

2.1 Der Mensch als das nicht festgestellte Tier

Auf der *phänomenologischen* Ebene ist die Evidenz des Gewissens unbestreitbar: Gewissensregungen sind erlebbar. In der politischen Anthropologie gilt die ‚innere Stimme‘ als ‚anthropologische Tatsache‘, die den homo sapiens vom instinktgeleiteten Tier unterscheidet. Der weltoffene Mensch benötigt demnach offenbar eine normative Steuerungsinstanz, die es ihm ermöglicht, aus dem Überschuss an Verhaltensoptionen eine Auswahl zu treffen und damit eine personale Identität auszubilden (vgl. Fink-Eitel 1993).⁵ Damit sind jedoch die terminologischen Dispositionen noch nicht geklärt, in denen die gewissenhafte Grunderfahrung dieser spezifisch menschlichen Ausstattung reflektiert werden kann. Bereits in den frühen Zeugnissen der Antike lassen sich erste Klärungsversuche des Phänomens ‚Gewissen‘ ausmachen: die *Grundbedeutung* liegt demnach im ‚Mitwissen‘ eines Sachverhalts mit jemandem, das häufig reflexiv auf eigenes Verhalten bezogen wird (im Sinne eines selbstbezüglich begleitenden Bewusstseins) und verbunden ist mit einer bewertenden und beunruhigenden Komponente (vgl. Reiner 1974). Auf einer ganz allgemeinen Ebene kann das ‚Gewissen‘ – hieran anknüpfend – bis heute bestimmt werden als eine menschliche Anlage zu einem Sollensappell, der die affektive Verfasstheit der Person tangiert. Insofern lassen sich in der Regel zwei wesentliche Bestandteile der Gewissensausstattung ausmachen: ein *normativer* Aspekt (Setzung einer Regel) und ein *emotionaler* Aspekt (Motivation, der Sollensaufforderung nachzukommen).

Doch wurde die Gewissensidee historisch immer wieder anders adaptiert. Die Diskurse des Gewissens weisen offensichtlich zwei Komponenten auf, welche Kontinuität sowie Diskontinuität der Begriffsbildung bedingen: Neben dem durchgängig vorfindbaren Aspekt einer anthropologischen Grunddisposition zur Gewissenhaftigkeit zeugen die Varianzen in der begrifflichen Ausgestaltung von der *Einbettung* der Gewissenskonzepte *in sich ändernde Weltbilder*, wie sich etwa beim Übergang von einem *theonomen* zu einem *säkularen* Gewissensmodell zeigen lässt (vgl. hierzu Kittsteiner 1995). Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 17. Jahrhunderts führten zu Erosionserscheinungen des statisch geprägten Weltbildes der Voraufklärungszeit und des heteronom geprägten Gewissenskonzeptes, das die göttlichen Gesetze als oberste Normquelle verankerte und mit starken Motivationsanreizen (‚Himmel und Hölle‘) versehen war. Der ‚Angriff der Philosophen‘ auf die zuvor von Theologen verwalteten Gewissenskonzepte⁶ ging einher mit der Herausbildung eines dynamischen Weltbildes im 18. Jahrhundert. Die passive Hoffnung auf göttliche Erlösung wird nun abgelöst durch den Glauben an Perfektibilität, demzufolge der tätige Mensch selbst seinen Beitrag zum andauernden sittlichen Fortschritt in

5 Der Mensch ist darum in Nietzsches (1988: 81) Worten „das noch nicht festgestellte Tier“. Friedrich Nietzsche war sicherlich einer der prominentesten Gewissenstheoretiker der Europäischen Moderne, der insbesondere den psychologischen Wirkmechanismus des ‚schlechten Gewissens‘ als Mittel zur Selbsterneuerung im christlichen Kontext schonungslos offen gelegt hat. Wesentliche Gedankenfiguren von Nietzsche finden sich in der politischen Theorie von Michel Foucault in abgewandelter Form wieder (vgl. hierzu Kapitel 3.3 dieses Beitrags).

6 Dem religiös ausgerichteten Gewissenskonzept der Voraufklärungszeit wurde insbesondere seine Unfähigkeit zur politisch-sozialen Friedenssicherung vorgeworfen (Stichwort ‚Religionskriege‘) (vgl. Dreitzel 1995).

der Welt zu leisten vermag. Während das 18. Jahrhundert noch als Horizont einer wertschätzenden Befassung mit dem Wissenskosmos gilt, ist das Prestige des Wissensbegriffs als politisch-soziale Kategorie der Selbstverständigung seit Beginn des 20. Jahrhunderts offensichtlich im Schwinden begriffen. Dieser Niedergang wird in der einschlägigen Literatur meist unter dem Schlagwort ‚Krise des Wissens?‘ diskutiert (vgl. Kittsteiner 1995; Hübsch 1995).

Charakteristisch für die Standortbestimmung der Wissenskategorie in den philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskursen der *Gegenwart* ist ein *merkwürdiger Doppelbefund*: die ausgeprägte Skepsis gegenüber der normativen Selbststeuerungsinstanz scheint sich offenbar aus ganz unterschiedlichen, ja nahezu konträren Motiven zu speisen. Einerseits wird die ‚innere Stimme‘ mit transzendenter Qualität ausgestattet, das heißt als autonome Instanz konzeptualisiert, die jenseits aller Sozialität angesiedelt ist und nicht mehr hinterfragbare (‚absolute‘) Werturteile generiert (*Autonomiethese*). Das in diesem Sinne ‚außerrationale‘ Wissen des Wissens könne indes in demokratischen Gesellschaften aufgrund der fehlenden intersubjektiven Verbindlichkeit keine öffentliche Geltung beanspruchen (vgl. hierzu die einleitend zitierten Stimmen der Disziplin). Die potentiell ‚überschießenden‘ subjektiven Energien der Wissensbescheide (‚Willkürcharakter‘) gelten in ihren Auswirkungen für das politische Gemeinwesen als gefährlich – die Wissensmacht wird somit als Gegenmacht zur politisch-sozialen Ordnung konzipiert.

Andererseits wird in der *Internalisierungsthese*, wie sie insbesondere mit der rezeptionsgeschichtlichen Anknüpfung an Nietzsches (1988) Rekonstruktion des Wissens als Bestandteil der psychischen Ausstattung einen Aufschwung erlebte, die innere Instanz als ‚verlängerter Arm der Macht‘ thematisiert. In dieser Optik konstituiert sich das Wissen durch die Verinnerlichung sozialer Regeln. Es leistet Domestizierungsarbeit im Dienste der Gesellschaft, wie sie durch sonstige Kulturbemühungen nicht in dieser Stetigkeit zu erbringen wäre (vgl. Freud 1997: 91). Das Wissen versagt damit als gesellschaftliche Gegeninstanz (vgl. Horkheimer/Adorno 1984: 216) beziehungsweise stellt als ‚implizites Wissen‘ ein durch und durch soziales Phänomen dar (Hegmann 1996).

Im ‚Angriff der Soziologen‘ (wie man in Abwandlung der Terminologie von Kittsteiner formulieren könnte) auf das philosophisch bestellte Normen-Terrain wird Moral als „*soziologischer Tatbestand*“ (Durkheim 1984: 114) definiert – mit diesem Übergang vom Sollen zum Sein wird ihr quasi ‚der Zahn gezogen‘, denn sie büßt ihr gesellschaftstranszendierendes (‚kritisches‘) Moment weitgehend ein. Doch zeugen die Diskurse des Wissens immer wieder von hartnäckigen Versuchen einer Kultivierung der ‚inneren Instanz‘, die offensichtlich nicht im Sozialen ‚aufgeht‘. Zum Aspekt der ‚verinnerlichten Moral‘ muss bei der Begriffsbestimmung des Wissens die Ursprünglichkeit des individuellen Impulses hinzukommen. Insofern kann die Wissensfrage durchaus als *modernes Apriori* gelten. Die konträren Diskurse zur inneren Stimme (‚Willkürinstanz‘ versus ‚Disziplinierungsprodukt‘) decken jeweils nur eine Seite eines spannungsgeladenen Verhältnisses ab.

Es liegt auf der Hand, dass das Wissen als letztentscheidende Instanz sozialen Verhaltens keine tragfähige politische Ordnung gewährleisten könnte – der Anruf des Wissens prägt nicht die Routinen des politischen Alltags. In der (spärlichen) politikwissenschaftlichen Literatur zum Thema wird indes insbesondere auf seine Funktion für den *Grenzfall* hingewiesen, wie er vor allem bei der Herausbildung beziehungsweise Transformation einer politisch-sozialen Ordnung virulent ist. „Gewissen und politische Ordnung [sind] niemals zu trennen“ – so Barth (1957: 215) mit Hinweis auf das sogenannte

‚Souveränitätsparadox‘. Denn der Eintritt von Unvorhergesehenem erweist den bloßen Rückgriff auf tradierte normative Ordnungsmuster als ungenügend – die Orientierung an der sozialen Norm muss demnach in einem individuellen Transzendierungsakt überschritten werden. Darum sei der „Einspruch des Gewissens in der Politik“ insbesondere bei „Entscheidungen im Bereich von Überlebensfragen“ zu erwarten (Nickel 1984: 98). Gewissensrelevante Konfliktfelder in diesem Sinne sind in jüngster Zeit – neben militärischen und ökologischen Themen sowie Fragen des Asylrechts – insbesondere im Problemkomplex *technischer Fortschritt* zu verorten. In dem Maße, in dem der wissenschaftlich-technische Wandel als grundlegend ambivalent wahrgenommen wird (Stichwort: ‚Risikogesellschaft‘), scheint sich indes eine Art permanente Grenzsituation abzuzeichnen.

2.2 Der Kampf um die Definition der Natur – zur Repolitisierung des Gewissens

Eine herausgehobene Rolle im Kontext öffentlich-moralischer Debatten zum technischen Fortschritt spielt die Humangenetik: Die Anwendung der Gentechnik auf den Menschen genießt einerseits in der Bevölkerung die höchste Zustimmung, da sich hiermit die Aussicht auf neue Heilmethoden verbindet, andererseits erzeugt die Möglichkeit eines gezielten Eingriffs in die Erbinformation des menschlichen Organismus (insbesondere auch in der Verbindung mit neuen Reproduktionstechnologien) die massivsten Vorbehalte. Die Doppelgesichtigkeit des Menschen (‚natürliches‘ Wesen plus ‚etwas Anderes‘) als Basis seines kulturellen Selbstverständnisses wird von den humangenetischen Zugriffsoptionen unmittelbar tangiert: Wie kann die Scheidelinie zwischen (unveränderlicher) Natur und (disponibler) Kultur künftig noch bestimmt werden, wenn auch der menschliche ‚Bauplan‘ sich als verfügbar erweist? Jahrhundertlang tradierte Selbstverständlichkeiten beginnen auf diesem Hintergrund zu erodieren. Kritische Stimmen erblicken in dieser *Grenzüberschreitung* eine „dramatische Wende“ (Puntscher-Rieckmann 1996: 124): Es geht um ‚letzte Fragen‘ von Tod und Leben beziehungsweise um die Gefahr einer unwiderruflichen Auslöschung dessen, was bisher unter dem Etikett ‚Mensch‘ firmierte.

Der epistemologische Streit um die Definition der Natur, der die bioethische Debatte grundiert, kann auch reformuliert werden als Frage nach dem gesellschaftlichen Bedarf einer ‚neuen Moral‘: Dabei lässt sich ein Spektrum von Stellungnahmen ausmachen, die bezüglich der Radikalität der geforderten Moralrevision differieren.⁷ Bilanziert man die Debatte, so fällt insbesondere eine *paradoxe* Ausgangslage ins Auge: Die weithin verbreitete These von der Anerkennung einer Pluralität von Moralien in säkularisierten Gesellschaften wird in der Bioethik-Debatte dadurch unterlaufen, dass alle Fraktionen einen Monopolanspruch auf die ‚richtige‘ (adäquate, verallgemeinerungsfähige) Auslegung eines allseits geteilten humanistischen Grundparadigmas erheben. Letztlich wird stets auf einen (voraussetzungsvollen) substantialistischen Wertekern rekuriert, der mit universalistischem Anspruch versehen wird – die Differenzen liegen in der unterschiedlichen inhaltlichen Besetzung des *Höchstwertes*: So erhalten fallweise die Heiligkeit der Natur, der

7 Eine ausführliche und tabellarisch komprimierte Darstellung der Positionen in dieser Debatte sowie deren Konkretisierung im Kontext der Diskussionen um die embryonale Stammzellforschung findet sich in Martinsen (2010) – das Spektrum umfasst Ethiken deontologischer, utilitaristischer, liberaler, konventionalistischer und soziobiologischer Provenienz.

wissenschaftlich-technische Fortschritt, die Qualität des Lebens, der Erhalt des Humanen oder die moderne Universalie ‚Gesundheit‘ den Status eines moralischen Apriori zugewiesen. Ethische Dilemmata werden somit jeweils einseitig aufgelöst. Am bioethischen Konfliktszenario wird offensichtlich, dass im Falle eines grundsätzlichen Wertekonflikts der Verweis auf die gemeinsame Basis von Grundwerten ins Leere läuft. Denn die neuen biomedizinischen Probleme vermögen sich in weit geringerem Maße als tradierte sozial-ethische Konflikte auf gesellschaftlich habitualisierte Regelungsverfahren zu stützen.

Bemerkenswerterweise ist im Kontext der Diskurse im Feld Bio-Medizin eine *Re-Politisierung des Gewissens* feststellbar. Wie lässt sich dieser Befund plausibilisieren? Wissensdiskurse benötigen offenbar die Ausrichtung auf ‚letzte Werte‘. Nach dem Brüchigwerden der Referenzbezüge ‚Gott‘ (biblizistisch geprägtes Zeitalter) und ‚Geschichte‘ (fortschrittsgläubiges Aufklärungszeitalter) eröffnet sich im technischen Zeitalter eine neue Plattform für gewissensnahe Diskurse im Begriff *Natur*. Man macht sich in diesem Kontext verstärkt Gedanken, wie die öffentliche Bedeutungslosigkeit der inneren Stimme zu begründen ist, Überlegungen zur Kultivierung und Zivilisierung des Gewissens werden angestellt, Untergangsszenarien werden beschworen, falls die ‚innere Stimme‘ versagen sollte (vgl. beispielsweise Jonas 1984; Lenk 1997; Daele 2001).

Doch geschieht die Aktualisierung der Gewissensstimme im Bioethik-Diskurs auf eine eigentümliche Weise. Letztlich scheint es unisono darum zu gehen, die konstatierte Brisanz der personalen normativen Regulationsinstanz *zu entschärfen*: entweder mittels kollektivierender Vereinnahmung (durch Gleichsetzung von Moral und Gewissen) beziehungsweise mittels privatisierender Marginalisierung (durch Ausgrenzung des Gewissens aus dem Bereich des Politisch-Öffentlichen). Der rationalistische Bias der Bioethikkonzeptionen äußert sich insbesondere im Unbehagen gegenüber den affektiven (‚unkontrollierbaren‘) Komponenten der Gewissensregung. Ohnmächtige Sollenspostulate werden begleitet von latenten Drohgebärden und Empfehlungen des Einsatzes von mehr oder weniger offen repressiven Maßnahmen, um einer vernunftgemäßen Ethik den Weg in die Gesellschaft zu ebnen.⁸ Die Konzeptualisierung von ethischen Modellen, welche die Normorientierung von emotionalen Antriebsquellen isoliert, offenbart sich deutlich in der Hochkonjunktur, die der Terminus *Verantwortung* (auch) in bioethischen Diskursen genießt. In solchen Ethikkonzeptionen wird zuvorderst fokussiert auf eine Fortsetzung der politischen Steuerung im Bereich des Ethischen (vgl. hierzu Martinsen 2001) – normative Regelkodizes und Begründungsapparaturen sollen helfen, das ‚Problem‘ der menschlichen Freiheit zu entschärfen (so mustergültig vorgeführt bei Lenk 1997). Es geht – anders formuliert – immer wieder um den Wunsch „Emanzipation verbindlich anzuleiten“ (mit Blick auf Habermas: Vobruba 1999: 48).

Die Diskussion bioethischer Fragen scheint solchermassen durch *Ethikpolitiken* beherrscht: Die unterschiedlichen Positionen werden jeweils als universalistisch gültige und intersubjektiv zwingend nachvollziehbare Moralnomen präsentiert, die auf einer humanistisch basierten Vernunfttradition beruhen.⁹ Sie fungieren – implizit – als Teil eines politischen Kampfes um die Durchsetzung von partikular gültigen Wahrheiten. Hier kämpfen – so ließe sich in Anlehnung an das eingangs zitierte Motto von Nassehi formulieren – Perspektiven gegeneinander, die nicht wissen (wollen), dass sie nur Perspektiven sind.

8 So wird beispielsweise bei Lenk (1997) die Gewissenserziehung als sanktionsgestütztes politisches Erziehungsprojekt konzipiert.

9 Ihre Berechtigung hat eine solche Haltung im Kontext der Politikberatung.

Die Bioethik als akademische Disziplin zeigt sich offensichtlich wenig inspiriert von innovativen Theorieentwicklungen. Ihre diversen Ethik-Angebote vermögen den klassisch-humanistischen Problemkorridor, wie er durch die Paradigmenkonkurrenz zwischen Kant und Hegel vorgezeichnet wurde, nicht zu transzendieren – obwohl angesichts massiver sozio-struktureller Umbrüche in der Gegenwart die tradierten Deutungsangebote nicht mehr die Erklärungskraft reklamieren können, die ihnen seinerzeit zukam.

2.3 Klassische Wissensmodelle auf dem Prüfstand

Im 18. Jahrhundert kam es zu einer Neuausrichtung des bis dato religiös ausgerichteten Wissenskonzepts unter metaphysischen Vorzeichen: Der *Vernunft* sollte nun der Platz als oberste Normquelle des menschlichen Handelns zukommen. Nach dem Wegfall externer Normquellen eröffnet sich damit die Problematik des *auf sich selbst zurückgeworfenen Gewissens*.

Die *Kantische* Herangehensweise an diese Grundfragen gilt als paradigmatisch für eine ‚reine‘ Moralphilosophie, bei der die menschliche Vernunft als einzige Normquelle anerkannt wird. Die zentrale Form, in der sich das „moralische Gesetz in mir“ (Kant 1996: 300) Geltung verschafft, ist das Gewissen. Das Postulat einer Freiheit im transzendentalen Sinne zielt nicht ab auf die Vorstellung einer Wahlfreiheit; vielmehr drückt es Kants Überzeugung aus, dass der Mensch das Vermögen besitzt, das Richtige zu tun, das heißt seine Neigungen zu nötigen und das moralische Gesetz in uns praktisch wirksam werden zu lassen. Es geht Kant dabei nicht um den guten Lebenswandel als privatistische Veranstaltung, sondern um die Sicherung eines dauerhaften Friedens durch die Weltherrschaft des Guten (vgl. Kant 1997). Seine rationale Lehre der sittlichen Selbstgesetzgebung enthält somit einen utopischen Überschuss, der einen kritischen Maßstab zur Bewertung der vorfindbaren politisch-sozialen Verhältnisse liefert.

Gegenüber dem Kantischen *kontexttranszendierenden Moralitätsprinzip* offeriert *Hegels Sittlichkeitskonzept* ein alternatives ‚kontextualistisches‘ Paradigma. Auch bei Hegel rangiert das Vernunftprinzip an oberster Stelle, doch der Ausgangspunkt der Betrachtung ist nun nicht mehr der vernünftige Wille des einzelnen Individuums, sondern die Vernünftigkeit des Ganzen, das heißt des modernen Staates als organisch gegliederte Totalität. Die berühmt-berüchtigte Sentenz aus dem Vorwort der Rechtsphilosophie lautet: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (Hegel 1996: 24) Dabei geht es Hegel nicht um die Rechtfertigung alles bloß Gegebenen, sondern darum, den Vernunftkern der bestehenden Institutionen und Gebräuche zu erkennen und als normativen Bezugspunkt zu etablieren. Im Rahmen eines solch neuen Wirklichkeitsverständnisses ist der Freiheitsbegriff nicht mehr abstrakt zu bestimmen, sondern affirmativ im ‚Hier und Heute‘. Die Messlatte für ethisches Verhalten wird deshalb graduiert (vom Kantischen ‚Entweder-Oder‘ zu einem ‚Mehr oder Weniger‘). Im Rahmen einer institutionellen Ethik muss sich das subjektive Gewissen fortlaufend an intersubjektiv gültigen Maßstäben läutern – erst dann wird es zum „wahrhaften“ Gewissen (ebd.: § 137).

Trotz aller Unterschiedlichkeit zwischen den vorgestellten paradigmatischen Entwürfen von Kant und Hegel eint die Idee des Gewissens im 18./19. Jahrhundert die Wahlverwandtschaft zum *Paradigma der Allgemeinheit*: Die klassischen Deutungskonzepte gehen aus von der Wahrheitsfähigkeit und dem allgemeinen Verbindlichkeitsanspruch

des Gewissensurteils. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit des ethischen Wollens legitimiert sich dabei durch eine *geschichtsteleologische Einkleidung*: Die Vorstellung eines linearen Fortschreitens der Welt zum Besseren hat sowohl bei Kant als auch bei Hegel konstitutive Bedeutung für die Überzeugungskraft der jeweiligen Gewissenskonzeption. Nur auf diese Weise lässt sich bei Kant angesichts der Herbheit seiner rigorosen Pflicht-Imperative das Triebkraftproblem entschärfen beziehungsweise bei Hegel in Anbetracht der prinzipiellen Zurückstufung des moralischen Standpunktes gegenüber dem sittlich-institutionellen Standpunkt dem Verdacht einer affirmativen Kurzschließung von Normalität und Normativität vorbeugen. Dabei hat sich der Referenzrahmen der ‚letzten Werte‘, von denen das Gewissen seine Dignität bezieht, gewandelt: von ‚Gott‘ hin zur ‚Geschichte‘.

Das Aufklärungszeitalter, dem die klassisch-idealistischen Gewissensmodelle zuzuordnen sind, hat unsere aktuellen Mentalitäts- und Denkmuster wesentlich geprägt. Die aufklärerische Haltung der kritischen Hinterfragung aller durch Tradition vermittelten Selbstverständlichkeiten und Vorurteilsbindungen bedingten einen radikalen Wandel in der kognitiven Erfassung von Welt. Indes kann die ehemals verkündete objektive Geltungsbasis der historischen Gewissensmodelle, die auf der Koinzidenz von Moral, Wahrheit und Recht aufruht, gegenwärtig nicht mehr plausibilisiert werden. Im Zuge der soziostrukturellen Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionslogiken zerbröckelt das Paradigma der Allgemeinheit, das die metaphysisch affizierten Gewissensdiskurse der Frühmoderne prägte.

Die Zurückgeworfenheit des Gewissens auf sich selbst wird in der Spätmoderne *radikalisiert*: Die *Subjektivierung des Gewissensbegriffs* erscheint solchermassen als die historisch nicht mehr hintergehbare Ausgangslage für zeitgenössische Versuche, das Phänomen des Gewissens konzeptionell zu erfassen. Die kritische Reflexion der Gewissens-theoreme der klassischen Aufklärung führt somit zu einem *Wechsel des grundbegrifflichen Bezugsrahmens*: Erst dadurch lässt sich ein erkenntnistheoretischer Horizont eröffnen, der über die metaphysischen Annahmen der historischen Epoche der Aufklärung konsequent hinauszuführen vermag.¹⁰ Die Grenzen der Aufklärung liegen nun darin begründet, dass das Vernunftvermögen sich nicht auf sakrosankte Normen berufen kann, sondern selbst zeitlich imprägniert ist. Dem Aufklärungsbestreben ist also eine *inhärente Grenze* gesetzt: Eine solche Reformulierung der aufklärerischen Problematik muss ‚Geschichte‘ als Theoriekomponente berücksichtigen.¹¹ Rückblickend erscheint die klassische Aufklärung aus dieser Perspektive als eine Art Abwehrmanöver, die das Problem der Verschiedenheit der subjektiven Standpunkte zwar schon antizipiert, aber durch den Rekurs auf unbezweifelbare Vernunftgewissheiten zu umgehen versucht hat.

10 Charakteristisch für die – häufig anzutreffende – halbherzige Reflexion der Grenzen der klassischen Aufklärung ist die Forderung nach einer bloßen *Korrektur* aufklärerischen Denkens: Hierbei soll über die Folgen der Aufklärung und den damit verbundenen letztlich problematischen Zuwachs an Freiheit aufgeklärt werden. Pointiert ausgedrückt: Die Grenzen der Aufklärung liegen demnach in den Grenzen des Individuums als mündigem Wesen (vgl. stellvertretend Hitzler 1997: 176) – die sozialwissenschaftliche Aufgabe stellt sich solchermassen als politische Ordnungsaufgabe dar.

11 Vergleiche hierzu insbesondere Luhmann (1991) in seinem programmatischen Aufsatz *Abklärung der Aufklärung*.

3. Postklassische Deutungen der normativen Selbstregulationsinstanz

3.1 Das Gewissen als Funktion

Niklas Luhmanns Reformulierung der Kernaussagen klassischer Gewissenslehren¹² setzt bei einer Kritik der ‚alteuropäischen‘ Tradition an: Dem ethischen Grundcredo des klassischen Identitätsdenkens zufolge ist moralisch-sittlich gleichbedeutend mit vernünftig. In den ‚neueuropäischen‘ Varianten der politischen Ethik erscheine lediglich die Vernunftkonzeption in modernisiertem Gewand – es werde jedoch weiterhin an ‚Einheitsformeln‘ bei der Selbstbeschreibung von Gesellschaft festgehalten, wie sie für die hochkomplexen Gegenwartsgesellschaften und ihr prägendes Strukturprinzip der funktionalen Ausdifferenzierung nicht mehr adäquat seien. Um den Funktionsmechanismus moderner Gesellschaften nicht zu verfehlen, muss aus systemtheoretischer Sicht der basale Wechsel im dominanten gesellschaftlichen Differenzierungsmodus von Hierarchie zu einem funktionalen Gliederungsprinzip in seinen revolutionären Konsequenzen für sozialwissenschaftliche Theoriebildung reflektiert werden.

Die Herausbildung pluraler Rationalitäten *ohne* überwölbendes Dach erfordert demnach bei der Thematisierung von Moralfragen eine Umstellung von substantialistischen Wertbegriffen (Individuum) auf formale Strukturen (selbstreferentielle Mechanismen). Auf dem Hintergrund einer solchen sozialwissenschaftlichen Neuausrichtung gilt die leitende Frage im diskursiven Gewissensterrain nicht mehr der Frage nach der Verortung des Gewissens,¹³ denn: „Das Gewissen ist nicht eine Stimme, sondern eine *Funktion*“ (Luhmann 1981: 358). Statt weiterhin nach einem Anderswo des Ortes (beziehungsweise einer obersten Normquelle) zu suchen, sollte in einer post-klassischen Interpretation eine Neukonfiguration des Wissenssachverhalts erfolgen, die einem säkularisierten Welt- und Menschenbild angemessen ist. Ein solches nicht-reduktionistisches Wissensmodell hat Luhmann zufolge insbesondere zwei Aspekte zu berücksichtigen: erstens die Ausdifferenzierung von sozialen und personalen Systemen sowie zweitens die Mehrdimensionalität des Personalsystems selbst.

Dem Ausdifferenzierungstheorem folgend bestimmt Luhmann das Verhältnis von *Moral und Gewissen* neu: Die beiden Ethikgrößen werden epistemologisch nicht mehr kurzgeschlossen, sondern anderen Systemtypen zugeordnet. Die Moral gehört als (streitnaher) Mechanismus der sozialen Verhaltenssteuerung zum Gesellschaftssystem, während das Gewissen als Teil der Umwelt der Sozialsysteme klassifizierbar ist: Als höchste Kontrollinstanz des psychisch-personalen Systems orientiert es sich in seinen Selbststeuerungsprozessen an einer *Eigenlogik* (vgl. Luhmann 1973: 224). Durch die Annahme einer

12 Luhmann hat sich nicht nur bei zahlreichen Gelegenheiten mit Fragen der Moral, sondern in zwei Beiträgen aus konkreten Anlässen dezidiert auch mit dem Wissensphänomen auseinandergesetzt: In einem Fall bildete die (auch rechtliche) Debatte um ‚Kriegsdienstverweigerer‘ den gesellschaftspolitischen Hintergrund (Luhmann 1981); der andere Text entstand auf dem Hintergrund der wissenschaftsinternen Kontroverse um das Naturrechtsdenken (Luhmann 1973).

13 Der etablierten Lehre attestiert Luhmann (1981: 327, 332) ein Versagen vor dem Phänomen ‚Gewissen‘, da an der tradierten konzeptionell unfruchtbaren Vorstellung einer qualitativen Differenz zwischen einem (die Erfahrungswelt transzendierenden) ‚Innen‘ und einem (im Verhalten sichtbaren) ‚Außen‘ festgehalten werde. Tatsächlich wurde später in der Bundesrepublik die Orientierung am Innen-Außen-Schema nicht mehr als Grundlage von rechtlichen Entscheidungen zur Beurteilung der Wissensnot von Kriegsdienstverweigerern herangezogen.

Co-Evolution von sozialer Ausdifferenzierung und Mikrodiversifizierung wird die für die Moderne kennzeichnende Subjektivierungstendenz des Gewissens radikalisiert. Das höchstpersönlich gewordene Gewissen ist entkoppelt von tradierten Bezügen, es ist rechtsfern und nicht mehr wahrheitsfähig: der gewissenhafte Unbedingtheitsimperativ verpflichtet lediglich noch die Person selbst (vgl. Luhmann 1981: 331).

Das Gewissensphänomen wird somit konzeptualisiert als formaler selbstreferentieller Steuerungsmechanismus zur personalen Identitätssicherung in Abgrenzung gegenüber einer Umwelt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass auch die Prozesse der Selbstidentifikation *mehrdimensional* erfolgen (vgl. Luhmann 1973: 224): Neben der sachlichen (Einheitsbildung der Selbstdarstellung) und der sozialen (gegenseitige Erwartungskonditionierung) ist eine zeitliche Funktion (kontrafaktische Normbildung) zu berücksichtigen. Angesichts der Pluralität von sinnkonstituierenden Gewissensdimensionen wird „Einheitswahrung ein Problem“ (Luhmann 1981: 340). Die Spezifik von Gewissensfragen im Kontext des Spektrums der Optionen zur Selbstthematisierung des personalen Systems ist bedingt durch den massiven Grad der Verunsicherung des Selbst, das heißt es geht dabei nicht um bloße Befindlichkeitsstörungen, die durch eine Regulierung von Anspruchsniveaus ausbalanciert werden könnten, sondern um eine Krise des gesamten Steuerungssystems. Die Riskanz des Scheiterns besteht dabei in doppelter Hinsicht: Sowohl eine (opportunistische) Untersteuerung als auch eine (neurotische) Übersteuerung können das Funktionsziel einer Stabilisierung der Persönlichkeit gefährden. Im Grenzfall verweist die Gewissensproblematik auf die Todesthematik als hintergründig mitlaufendem Deutungshorizont: Die Freiheit des Gewissens ist schließlich die „Freiheit eines letzten Mittels“ (ebd.: 341).

Die komplexere Konzeptualisierung der Zentralinstanz zur persönlichen Handlungsregulierung hat eine Reihe von interessanten *Neuperspektivierungen* im normativen Terrain zur Folge. (1) Zunächst wird die vorherrschende These von der Konsensfähigkeit des Normativen, mittels derer versucht wird, einen Mindestbestand an allgemeiner Moral zu plausibilisieren, verworfen. Das Konsenspostulat basiert aus systemtheoretischer Sicht auf einem ‚Vorurteil‘: Unangemessenerweise wird der Normbegriff nicht auf die zeitliche Generalisierung von Verhaltenserwartungen beschränkt. Vielmehr wird zumeist suggeriert, dass er auch auf die soziale Dimension applizierbar sei. Demgegenüber belegt das Gewissensphänomen gerade, „dass es nichtinstitutionalisierbare normative Urteile gibt, die eine Identität gegen Fakten sichern, ohne dafür auf Konsens angewiesen zu sein“ (ebd.: 338). (2) Die verbreitete Internalisierungsthese stellt aus der Sicht Luhmanns nur eine säkularisierte Neuauflage der klassischen Gewissenslehre dar: denn in beiden Fällen wird die Orientierung des Gewissens an extern vorgegebenen Regeln unterstellt – lediglich die Herkunft der Standards wird anders (naturrechtlich beziehungsweise sozial) bestimmt. Darüber hinaus ist diese Herangehensweise ungeeignet, um den Gesamtbereich verinnerlichter sozialer Normen differenziert zu erörtern, da zwischen (sozial vermitteltem) Rollenproblem und (persönlichkeitszentralem) Identitätsproblem nicht unterschieden wird. Gewissensprobleme zeichnen sich dadurch aus, dass das personale Steuerungssystem als Ganzes tangiert ist. (3) Schließlich induziert die Sozialdimension die Unhintergebarkeit der Orientierung an sozialen ‚Außenhalten‘ für die Ausbildung der Persönlichkeit. Denn der Mensch benötigt soziale Orientierungshilfen, um zwischen variablen und konstanten Anteilen der Persönlichkeit selektieren zu können – nur letztere stehen für eine gewissensnahe Tiefenlage der Normfixierung, die einem „Reflexionsstop“ gleichkommt (Luhmann 1993: 5). Damit – so die Schlussfolgerung – ist „jede rigorose individualistische Gewissensethik widerlegt“ (Luhmann 1981: 339). (4) Zwar ist das normative

Urteil des Gewissensspruchs in der neuen Fassung inhaltlich unbestimmt – doch ist es keinesfalls (wie im Relativismusverdacht unterstellt) beliebig, da die Normbildung im personalen System in temporaler Hinsicht pfadgebunden verläuft: Gewissensakte schließen an andere Gewissensakte an. Mit anderen Worten: Die Persönlichkeit steht normativ nie am ‚Punkt Null‘. (5) Die Reflexionen zur vielschichtigen Selbstidentifikation offerieren eine Deutungsfolie zum Verständnis der Plastizität der Gewissensbetätigung: So können etwa gewissensbasierte Verunsicherungen in der zeitlichen Dimension (Verfehlungen in der Vergangenheit) durch Generalisierungen in sachlicher beziehungsweise sozialer Hinsicht kompensiert werden, zum Beispiel durch finanzielle Almosen oder karitative Hilfe. Das Gewissen wäre demnach die Instanz, welche den Zusammenhang zwischen den diversen Verhaltenssequenzen herstellt.

Wenn die Gewissensbetätigung – wie im systemtheoretischen Modell unterstellt – solchermaßen eigensinnig erfolgt, könnte dies prekäre Konsequenzen für die sozialen Systeme haben, deren Funktionsmodi einer anderen Logik folgen. Kann das alarmierte Gewissen somit zu Eruptionen in der *sozialen Umwelt* führen? Nach Luhmann müsste eine ausdifferenzierte Sozialordnung stärkste Vorbehalte gegen die Gewissensorientierung anmelden – hätte sie nicht institutionelle Schranken im Sozialsystem errichtet, welche die Gelegenheiten gewissensbasierten Handelns stark limitieren. So sollen etwa verschiedene soziale Entlastungsmechanismen (zum Beispiel Alternativenreichtum an Handlungsoptionen, Unpersönlichkeit des Verhaltens, Grundrecht der Gewissensfreiheit) den Handlungskontext so strukturieren, dass der Einzelne *im Regelfall* an seinem Gewissen „vorbeigesteuert“ wird (ebd.: 344). Dies bedeutet auch, dass in besonderen Lagen die Gewissensorientierung den Ausschlag für das Verhalten geben kann (mit allen Risiken, die dies dann für die betreffende Person mit sich bringt). Damit wird etwaigen Hoffnungen/Befürchtungen bezüglich der Möglichkeit einer gegenseitigen Fremdsteuerung eine klare Absage erteilt: Weder kann das Gewissen soziale Systeme nach Maßgabe normativer Kriterien regulieren noch kann umgekehrt das (politische) Funktionssystem der Gesellschaft die eigensinnigen Gewissen kontrollieren.¹⁴

3.2 Das Gewissen als präsozialer Impuls

Auch Zygmunt Bauman setzt an zu einer Fundamentalkritik der gängigen Ethiklehren – doch ist bei den sprach- und wissenschaftskritischen Reflexionen dieses Autors die Skepsis gegenüber dem Systemdenken wegweisend. Die Grundlagen zur Revision der orthodoxen Lehrmeinungen zum Themenfeld Gewissen – Moral – Ethik legt er in seinem bekanntesten Werk *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* (1992). Kernanliegen dieses modernen Klassikers, der sich insbesondere auf historische Spezialstudien über die Massenvernichtung im Dritten Reich stützt, ist es nicht, den Holocaust zu erklären, sondern die Moderne. Hiervon ausgehend zieht Bauman dann weitreichende Schluss-

¹⁴ Die systemtheoretische Denkfigur der ‚strukturellen Kopplung‘, die Luhmann (vgl. 2000) in anderem Zusammenhang erörtert, lässt sich hier zum weiteren Verständnis der ‚sinnbasierten‘ Synchronisationsweise zwischen personaler Regulationsinstanz und gesellschaftlichen Funktionssystemen heranziehen: Demnach können die lose gekoppelten Systeme sich kognitiv gegenseitig zwar irritieren, nicht aber determinieren. Gewissensbetätigung als *Irritation* der sozialen Strukturentwicklung hat für die Gesellschaft eine doppelte Funktion: störend und zugleich stützend – denn die Sozialsysteme sind zum Strukturaufbau auf innovative Ressourcen angewiesen, die quer liegen zur dominanten Verlaufsform der soziokulturellen Evolution.

folgerungen zur gegenwärtigen Lage der Soziologie, der er eine „potentiell suizidale Blindheit“ (ebd.: 10) bescheinigt, da deren Erklärungsmodelle von Irritationen unberührt blieben – „auch trotz und nach dem Holocaust“ (ebd.: 16).

Nicht die gelingenden Systemabläufe, sondern der Ausnahmefall der miserogenen Autopoiesebildung beziehungsweise der Paradefall des moralischen GAU eröffnet den Einstieg in die Normproblematik. Doch – und dies ist der Clou der Argumentation – die Extremsituation stellt in dieser Sichtweise nicht lediglich einen ‚Betriebsunfall‘ vor, sondern vermag vielmehr das hintergründige Gefahrenpotential zu verdeutlichen, das auch im gesellschaftlichen Normalzustand quasi im ‚blinden Fleck‘ der Systeme lauert (vgl. ebd.: 18). Entgegen den populären sozialwissenschaftlichen Selbstdeutungen der Moderne als Fortschrittserzählung muss – so Baumanns Gegenthese – davon ausgegangen werden, dass die moderne soziale Ordnung durch grundsätzliche Ambivalenz geprägt ist. In anderen Worten: Es besteht eine Art *Wahlverwandtschaft* zwischen *Moderne* und *Holocaust* – beide huldigen dem Paradigma rationaler Ordnung (ebd.: 103).¹⁵

Um die These vom Holocaust als Produkt der Moderne zu plausibilisieren, führt Bauman vor Augen, wie Prinzipien rationalen Handelns die Handlungsabläufe der bürokratisch durchgeplanten Massenvernichtung angeleitet haben. Auf Seiten der Funktionsträger und Vollstrecker wirken rational-administrative Handlungsmuster, wie sie auch Bestandteil einer normal funktionierenden politischen Ordnung sind, in Richtung eines Abbaus natürlicher Hemmschwellen: die Orientierung an technokratischen Normen (sogenannte *Adiaphorisierungsstrategien*) erzeugt moralische Indifferenz. Aber auch die durch Selbsterhaltungsinteressen bestimmte Rationalität der Opfer lässt sich zum Zwecke der eigenen Vernichtung instrumentalisieren – so „kooperierten“ beispielsweise die Funktionsträger „Judenräte“ in den selbstverwalteten Gettos im nazideutsch besetzten Europa mit den Todfeinden bis hin zur makabren Bemühung der Arithmetik für eine vernünftigen „Begründung“ der Todesurteile (ebd.: 148). Die Schlussfolgerung, die Bauman aus diesen Befunden einer „Rationalität des Bösen“ (ebd.: 216) zieht, lautet: Rationalitätsprinzipien enthalten keine immanenten Stoppregeln gegenüber zivilisatorischen Entgleisungen – darum sind für sozialwissenschaftliche Morallehren „Grenzen für die Rationalität“ (Bauman 1999: 112) in Rechnung zu stellen.

Das Ungenügen der gängigen sozialwissenschaftlichen Erklärungsmuster mit ihrem eingebauten Konnex ‚gesellschaftliche Rationalität‘ – ‚Humanität‘ offenbart sich nach Bauman nicht zuletzt bezüglich der Frage des Widerstands gegen staatliche Autoritäten: Für Menschen, die im Dritten Reich „der Stimme ihres Gewissens folgten“ (Bauman 1992: 182) finden sich in den orthodoxen Lehren (paradigmatisch hierfür Emile Durkheim) keine aufnehmenden Strukturen, da sozial unregulierten Lebensäußerungen per se die moralische Qualität abgesprochen wird. Baumanns Versuch einer grundlegenden *Neuverortung* des Status von Moral gegenüber den reduktionistischen Lehrmeinungen stellt die etablierten Kerntheoreme auf den Kopf: Angesichts der Befunde der Holocaust-Studie rückt das „Problem der sozialen Natur des Bösen“ (ebd.: 184) ins Blickfeld – die Kehrseite dieser Einsicht führt den Autor zum Gedanken einer „präsozialen Fundierung moralischen Verhaltens“ (ebd.: 192). Dieses Theorem versucht er in späteren Arbeiten weiter zu explizieren, indem er zwei normative Modelle einander gegenüberstellt: *Ethik* versus *Moral*.

15 Ein aktuelles Beispiel liefert in diesem Zusammenhang die Misshandlung von irakischen Strafgefangenen 2004 in Abu Ghraib, die sich als Teil einer vom US-Militärgeheimdienst angeordneten wohlkalkulierten ‚Strategie‘ darstellt – vergleiche hierzu die eindruckliche Studie von Bergem (2006).

In der dominanten regelorientierten *Ethik von oben* wird Moral als rationale Haltung konzipiert (Bauman 1995: 48) – sie fungiert, wie Bauman mit kritischer Intention ausführt, als ein Instrument politisch-sozialer Herrschaft. Philosophische Normsetzung und politische Normdurchsetzung in der Moderne als einem Kontrollprojekt konvergieren in ihrem gemeinsamen Anliegen eines Kampfes gegen die ambivalente Vielfältigkeit anarchischer Lebensäußerungen im Namen von *Universalität* und *Begründung* (vgl. ebd.: 62–72, 98–108). Der Vorzug rationalistisch begründeter Moralvorschriften liegt in ihrer sozialtechnologischen Operationalisierbarkeit – entsprechend werden Gefühle als potentiell moralisch relevante Größen in der abendländischen Tradition disprivilegiert. Verantwortung ist im Ethik-Modell heteronomen Ursprungs. Als Folge der politisch-wissenschaftlichen Domestizierungsversuche kommt es Bauman zufolge zu einer *Lähmung vitaler moralischer Impulse*.

Dieser (problematischen) Ethikkonzeption konträr gegenübergestellt wird der Gedanke einer *Moral von unten*, in der die moralische Autonomie des Selbst im Zentrum steht. Freiheit als Kompetenz zum Selbstentwurf ist das Signum des moralischen Selbst – Moral wird „re-personalisiert“ (ebd.: 57). Mit anderen Worten: Es geht um eine „Moral ohne ethischen Code“ (ebd.: 54). In diesem Kontext wird das Gewissen konzeptualisiert als nicht-rationaler, ambivalenter, drängender *präsozialer Impuls*. Das Präfix ‚vor‘ zielt dabei nicht ab auf eine Zeitsequenz („früher“), sondern auf ein „Anders-Sein“ („besser“).

Bei der weiteren Ausarbeitung eines solchen gewissenhaften Moralkonzepts rekurriert Bauman insbesondere auf Reflexionen des Moralphilosophen Emmanuel Lévinas über die existentielle Qualität des Zusammenlebens mit dem Anderen als „Antlitz“ (das heißt als einzigem sterblichem Wesen, nicht als Exemplar der Gattung).¹⁶ Die Letztverantwortung des Subjekts ist demnach unhintergebar, denn sie ist vor-sozial und vor-kognitiv, nämlich existentiell fundiert. Bauman wendet sich deshalb dezidiert gegen die gängige Forderung, Moral müsse sich in anderen als ihren eigenen Begriffen legitimieren. Da die gewissenhafte moralische Handlung den Bruch mit den aus ontologischer Perspektive gültigen Bewertungen voraussetzt, gilt: „Moralische Praxis kann nur *unpraktische* Begründungen haben“ (ebd.: 126). Im Bauman'schen Diskurs ist Moral selbstgenügsam und weist kreativ-transitorische Züge auf, denn die Maßstäbe werden im moralischen Vollzug selbst gesetzt (ebd.: 113–114). Bauman plädiert dafür, den Weg vom sozialen zum moralischen Selbst zurückzugehen, um zu vermeiden, dass durch a priori festgelegte Begriffsdispositionen eine mögliche Wiederkehr der Barbarei von vornherein aus dem analytischen Fokus ausgeschlossen wird.

Gegenüber Lévinas betont Bauman die Notwendigkeit historisch-politischer Analysen, um zu zeigen, wie die aporetische Struktur der Institutionenwelt systematisch problematische Rückwirkungen auf die moralische Welt zeitigt: Historisch unterschiedliche politisch-institutionelle Mechanismen wirken dabei in Richtung einer Neutralisierung des gewissenhaften Impulses. In der heraufziehenden Postmoderne¹⁷ gibt es beispielsweise neue technologisch basierte Adiaphorisierungsstrategien, um moralische Gleichgültigkeit

16 Das Zusammenleben mit dem Anderen ist nach Lévinas (1995) durch eine asymmetrische Grundstruktur ausgezeichnet – denn der Andere hat stets den Vortritt! Die Sorge um den Anderen kennzeichnet demnach die primäre – aller gesellschaftlichen Diversifizierung vorgelagerte – Struktur des Zwischenmenschlichen: sie beinhaltet einen utopischen Überschuss gegenüber dem Sein. Gewissensregungen signalisieren somit ein „Infragegestellt-Sein“ (ebd.: 179).

17 Die Postmoderne charakterisiert Bauman (1995: 55) als „Moderne ohne Illusionen“: In ihr wird – anders als in der Moderne – die Polyvalenz von Ordnungen akzeptiert. Kontingenz erscheint nun als unentrinnbares Schicksal.

zu erzeugen (vgl. ebd.: 57). So tragen etwa die mediale Veralltäglicdung von Gewalt oder die neue Qualität von Entfernung durch optimierte Kriegstechnologie zur Abstumpfung gegenüber Grausamkeiten bei.

Baumans eigener Versuch, die moralische Verantwortlichkeit, wie sie die Beziehung der Intimität (Frage der Moralität) kennzeichnet, auf die politisch-institutionelle Welt (Frage der Gerechtigkeit) auszudehnen, kann indes nicht überzeugen. Der *Rückweg* vom moralischen zum sozialen Selbst, der nun unter der Parole ‚Mehr Politik‘ zur Abwehr des Diktats der Marktgesetze beschworen wird, bleibt bloßes Postulat (vgl. Bauman 2001). Denn in der Bauman’schen Ethikversion beruht Moralität auf einer freiwilligen Hinwendung zum Anderen – ‚Fordern‘ und ‚Protestieren‘ der Unterdrückten ist demnach kein moralischer Akt. In nicht-moralischen Gesellschaften aber müssen – einem sozialwissenschaftlich als valide geltenden Erkenntnisstand zufolge – moralische Haltungen, um über punktuelle Wirksamkeit hinauszugelangen, mit Interessen zusammenfallen. Dies dürfte aber weiterhin die Ausnahme sein.

Die Bauman’schen Überlegungen vermögen somit eindrücklich die emotionale Komponente der gewissenhaften Betätigung ins Blickfeld zu rücken. Der Diskurs über das ambivalente, existentiell vorsozial fundierte Moralgewissen kann aber nicht mit einem Diskurs über politisch-soziale Gerechtigkeit kurzgeschlossen werden, ohne unfruchtbare Widersprüchlichkeiten zu zeitigen.

3.3 Das gedoppelte Gewissen

Auch Michel Foucault versucht, die gängigen Schematisierungen der hegemonialen Ethik-Diskurse zu unterlaufen, und wählt als Ausgangspunkt – wie Luhmann – die Analyse bestehender Ordnungen. Allerdings fokussiert er nicht auf abstrakte Systeme, sondern auf konkrete Praktiken in unterschiedlichen Problemfeldern. Um das großangelegte lebensgeschichtliche Projekt zu verfolgen, eine „Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (Foucault 1985: 103), entwickelt Foucault einen komplex angelegten *Erfahrungsbegriff*, der nicht auf die übliche Unmittelbarkeitsrhetorik rekurriert, sondern dreistrahlig angelegt ist: Er umfasst die nicht aufeinander reduzierbaren Dimensionen *Wissen*, *Macht*, *Subjekte*. Die darauf fußende Subjektkonzeption ist somit mehrteilig: Sie weist sowohl fremd- als auch selbstbestimmte Dimensionen von Subjektivität auf. Während der frühe und mittlere Foucault in seinen Analysen des Macht-Wissen-Komplexes insbesondere den negativen Diskurs über das Subjekt entfaltet, erfolgt im Spätwerk eine konstruktiv-konzeptionelle Weiterentwicklung in der Erörterung von Subjektivierungsweisen und zugleich eine Rehabilitation der normativen Perspektive.

Die Entfaltung eines *negativen* Konzepts von Subjektivität geht Hand in Hand mit Foucaults Kritik an den etablierten humanistischen Diskursen: Die Fiktion eines selbstgewissen Subjekts, die sich in einem zeitenthobenen normativen und emotionalen Begriffsfeldes sedimentiert, dient demnach als kognitives Gleitmittel der Vermachtung von Individuen. Indem etwa der Diskurs des Gewissens in der abendländischen Moderne dem Menschen ein bestimmtes Selbstbild („frei im Bereich des Urteils, der Ordnung der Wahrheit unterworfen“, Foucault 1991: 94) nahelegen möchte, wird diesem suggeriert, er sei mächtig – auch unter Machtverzicht. Die dabei zugrunde gelegte Konzeption einer Verzahnung von Macht- und Wissensstrategien profitiert von der Säkularisierung ur-

sprünglich *christlicher* Methoden der Seelenführung. Die traditionelle, christlich geprägte Pastormacht unterhielt mit ausgefeilten Prozeduren der Geständnisexaminierung und Gewissenssteuerung eine lebenslange institutionalisierte Sorge um andere, die „Seelsorge“ (Foucault 1994: 290), die auf das jenseitige Seelenheil ausgerichtet war.

Foucaults These vom *Staat* als „neue Form der Pastormacht“ (Foucault 1985: 109) geht davon aus, dass um das 18. Jahrhundert eine neue (politische) Organisation entsteht, welche die – ehemals kirchlich geprägte – umfassende Betreuungs- und Leitfunktion der Individuen übernimmt sowie die Sorge-Angelegenheiten mit weltlichen Zielsetzungen (Wohlstand, Gesundheit, Sicherheit) ausstattet – und damit das Leben der Individuen bis ins Kleinste reguliert. Die Fatalität einer Macht von pastoralem Zuschnitt liegt darin begründet, dass sie gleichzeitig *individualisierend* und *totalisierend* wirkt. Die berühmte These vom ‚Tod des Subjekts‘ zielt darauf ab, die substantialistische Vorstellung einer Entität ‚Subjekt‘ aufzulösen zugunsten der Vorstellung eines Kontinuums von – historisch und kulturell unterschiedlichen – Formen der Subjektivierung. Das ‚Subjekt‘ ist in solcher Optik nicht konstitutiv (Stiftersubjekt), sondern es wird durch (fremdbestimmte) Macht- und Wissensstrategien in *Verfahren der Subjektivierung* erst erzeugt. Die Herausbildung des modernen Staates und die Entstehung des modernen Subjekts sind somit aufs Engste miteinander verbunden.

Den sogenannten *Sozialwissenschaften* haben sich auf diesem Hintergrund neue Betätigungsfelder eröffnet: Sie liefern die epistemologischen Instrumente für die Regierungstätigkeit, indem sie die pastoralen Führungstechniken der gewissenhaften Wahrheitserkundung in einem neuen Kontext fruchtbar machen (vgl. Foucault 1993). Die Transformation der traditionellen religiösen Gewissenspraktiken in sozialwissenschaftliche Verbalisierungsstrategien zur Erzeugung eines Selbst, das auf ‚Geständnis-Wahrheiten‘ beruht, verzeichnet dabei das historische Novum, auf die – im christlichen Kontext geforderte – Negation des Selbst verzichten zu können. Die wissenschaftlich verfeinerten Methoden der Subjektivierung bieten ein *positiv* definiertes Selbst zur Identifikation an. Der Clou dieser Subjektivierungsstrategie liegt nach Foucault darin, dass selbst da, wo der Mensch glaubt, als ‚Subjekt‘ zu handeln oder die ‚innere Stimme‘ zu erforschen, er humanwissenschaftlich vermittelten Bildern einer Selbst-Regierung folgt, durch die er fremdregierbar gemacht wird.¹⁸ In dieser Perspektivierung liefert die Psychoanalyse, die sich herrschaftskritisch gebärdet, nur ein besonders subtil wirkendes politisches Dispositiv, da hier das gewissenhafte Erforschen des Begehrens mit dem Versprechen der Emanzipation amalgamiert ist.

Im Spätwerk¹⁹ wendet sich Foucault einer historisch weit entlegenen Epoche zu, da er glaubt, erst in der *antiken Welt* eine *Kontrastfolie* zu den Subjektivierungsverfahren in der Moderne ausmachen zu können. Ausgangspunkt der Reflexionen zur Antike bildet der überraschende Befund, dass in dieser Zeit moralische Stengevorschriften nicht über Verbote durchgesetzt werden (sollen) – vielmehr handelt es sich um eine ‚Männermoral‘, bei der einer kleinen kulturell privilegierten Gruppe Verhaltensanleitungen offeriert wurden

18 Ein aufschlussreiches Beispiel hierfür liefert die neoliberale Strategie der Transformation gesellschaftlicher Verantwortung für Risiken in Selbstsorge-Angelegenheiten – vergleiche hierzu eine Studie (Cruikshank 1996) über die ‚self-esteem‘-Bewegung in den USA: Durch die Instrumentalisierung von ‚Selbstpolitiken‘ sollen im Rahmen eines kalifornischen Regierungsprogramms Individuen regierbar gemacht werden.

19 Vergleiche insbesondere Band 2 und 3 des Zyklus *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste* (1997a) und *Die Sorge um sich* (1997b).

mit dem Ziel, die männliche Lebensführung zu formen (Foucault 1997a: 33). Hieraus ergibt sich für Foucault das Erfordernis einer begrifflichen Ausdifferenzierung des moralischen Feldes – er unterscheidet *zwei Grundtypen* von Moral, die in einem Verhältnis der relativen Autonomie zueinander stehen:²⁰ *Moral*, bei der sich das Moralsubjekt allgemeinen Regeln und Codes zu unterwerfen hat, die von Autoritätsinstanzen etabliert und sanktioniert werden (Moral im weiten Sinne) und *Ethik*, bei der Modi der Selbstgestaltung des Individuums im Zentrum stehen (Moral im engen Sinne gleichbedeutend mit Ethik).²¹

Ethische Subjektivierungsprozesse sind nicht einfach ‚abgeleitete‘ oder ‚verinnerlichte‘ Formen des moralischen Gesetzes, sondern beanspruchen einen eigensinnigen Realitätsstatus.

Das in der spätantiken Kultur ins Zentrum gerückte *Prinzip der Selbst-Sorge* ist keineswegs als privatistische Angelegenheit misszuverstehen. Vielmehr entwickelte sich in der Kommunikation mit anderen über die Verfasstheit des Selbst eine gesellschaftliche Praxis, die in institutionalisierte Beziehungsnetzwerke eingebettet war. Innerhalb des vielschichtigen Kranzes von ‚Sorge‘-Aktivitäten, der sowohl körperlich-praktische Übungen als auch mentale Techniken umfasste, hielt „man es für wichtig, sein Gewissen zu prüfen“ (Foucault 1997b: 84). Dabei geht es bei der Gewissensbefragung nicht um einen juristischen Vorgang der Schuldermittlung und Strafverhängung; vielmehr erinnert sie eher an den technokratischen „Charakter einer Inspektion“ (ebd.: 85). Wenn diese „Arbeit der Diskrimination“ von nicht lebensdienlichen Vorstellungen, die zur Ermittlung nützlicher (subjektiver) Wahrheiten in konkreten Kontexten führen soll, regelmäßig durchgeführt wird, verdichtet sie sich zu einer „ständigen Haltung, die man sich selbst gegenüber einnehmen muss“ (ebd.: 86). ‚Gewissen‘ zielt bei Foucault auch in diesem Kontext nicht auf eine Instanz mit authentisch-existentieller Qualität ab. Der administrativ orientierte Diskurs des Gewissens in der Antike handelt vielmehr von einer Regulationsinstanz zur *ästhetischen Stilisierung* der individuellen Existenz im Diesseits – das Leitbild einer gewissenhaften Selbstoptimierung der Individuen stellt zuvorderst eine Freiheitspraxis und Machtprobe vor, denn die selbstbestimmten Technologien der Subjektivierung sollen allen Tendenzen entgegenwirken, welche die Lebensführung unter Fremdbestimmung stellen könnten.

Foucault erblickt die *Affinität* der normativen Konstellation zwischen der heidnisch-antiken Welt und den fortgeschrittenen säkular-modern verfassten Gesellschaften insbesondere in dem analog ausgerichteten *Bewusstsein der Endlichkeit* des Lebens (Foucault 1994: 267). Die antike Konzeption des Gewissens stellt für Foucault indes kein inhaltliches Vorbild dar, sondern erscheint ihm in formalem Sinne hilfreich, da sie auf die Möglichkeit einer andersartigen Politik des Selbst verweist, die anstelle von Begründung auf *Erfahrung als Argument* fokussiert. Damit eröffnet sich eine Perspektive, das Setting der von den Humanwissenschaften mit einem rationalistischen Framing versehenen Ethik-Diskurse zu transzendieren. Diese „Neubegründung der Ethik“ (Schmid 2000) hat ihren ‚Grund‘ nicht mehr in der abstrakten Begründung universalisierungsfähiger Ord-

20 Die Crux der Ausbildung des modernen Gewissenskonstruktes (christlicher oder säkularisierter Provenienz) besteht Foucault zufolge gerade in der *Gleichschaltung von Moral und Ethik*. Dass ein diesem Geiste analoges Gewissensmodell nur eine kulturell-historisch geprägte Form von Gewissen vorstellt, soll der Vergleich mit der Antike verdeutlichen.

21 Die Begriffe *Moral* und *Ethik* werden im Rahmen von Foucaults Analysen also grundlegend anders definiert als bei Bauman – die wertende Konnotation der Termini ist bei den beiden Autoren geradezu gegenläufig.

nungen, sondern im Erkennen der ‚Hauptgefahr‘ konkreter Ordnungen. Der ethische Kampf wird weniger darum geführt, ein geheimes Selbst zu entdecken oder zu befreien, sondern darum, „neue Weisen der Individualität“ (Foucault 1985: 110) zu erfinden – und somit das Selbst in einer kreativen Freiheitspraxis erst herzustellen.

Es ist indes wichtig zu berücksichtigen, dass ethische Freiheit bei Foucault nicht – wie in der Subjektphilosophie – radikale Autonomie impliziert, sondern sich nur in *vermittelter* Form verwirklichen kann, das heißt innerhalb der (kontingenten) Begrenzungen durch die konkrete historische Situation. Das Gewissen konstituierende Subjektivierungsprozesse sind in diesem Sinne durch eine grundlegende *Doppelstruktur* gekennzeichnet: Eigenbestimmte (ethische) und (fremdbestimmte) über Macht-Wissensstrategien vermittelte Technologien bedingen die Komplexität der gewissensbasierten Selbststeuerung. In der Zusammenschau der beiden von Foucault entwickelten Gewissenskonzepte verweist die Formel ‚Gewissen‘ also auf ein Doppeltes: einen ‚Pseudo-Souverän‘, wie er im humanistischen Diskurs der erkenntnisbasierten Vermachtung des Individuums gepflegt wird, und auf ein ethisches Gegenmodell, das Orientierungsansätze liefert, um in der experimentellen Transformation des Selbst die freiheitsgenerierende Subjektivitätsdimension gegenüber den fremdbestimmten Weisen der Subjektivierung zu stärken.

4. Plädoyer für eine politische Ethik zweiter Ordnung

Zwar scheinen in den Politik- und Sozialwissenschaften die herkömmlichen Prämissen linearer Denkkonzepte inzwischen fraglich geworden zu sein (symptomatisch hierfür ist der Ruf nach einer Zweiten Aufklärung), doch werden die Konsequenzen der Ausdifferenzierung pluraler Rationalitäten im Bereich politische Ethik nicht hinreichend wahrgenommen: Durch den Rekurs auf Ersatzkonstruktionen verbindlicher Vernünftigkeit soll vielmehr das aufbrechende Problem der Verschiedenheit der subjektiven Standpunkte in der Moderne entschärft werden. Von solchen Abwehrmanövern zeugt nicht zuletzt die mangelnde analytische Befassung mit der Kategorie des ‚Gewissens‘ sowie der Versuch, das Gewissensphänomen dem Bereich des bloß Privaten zuzuordnen. Dass der Mensch im Gewissen auf sich zurückgeworfen ist, wurde von Kant angedacht – am Anfang des 21. Jahrhunderts wird das ganze Ausmaß dieser normativen Selbstübernahme des Menschen sichtbar, die nur im Rahmen einer komplex gebauten politischen Ethik noch adäquat formuliert werden kann.

Rekapituliert man die *post-klassischen Deutungsangebote* zum Gewissen, so wird deutlich, dass es hier nicht einfach um neue Antworten auf überlieferte normative Fragestellungen geht, sondern um eine Reorganisation der begrifflichen Mittel im Bereich politische Ethik, die einem *Paradigmenwechsel* gleichkommt.²² Das Allgemeingültigkeitsprinzip der klassischen Diskurse des Gewissens wird dabei konsequent verabschiedet, da die sozio-strukturellen Voraussetzungen seiner Geltung im nach-metaphysischen Zeitalter nicht mehr plausibilisiert werden können. Die Herausbildung polyvalenter Ordnungen in der Spätmoderne *ohne* ein überwölbendes Rationalitätsdach impliziert für die Normati-

22 Im Beitrag werden die post-klassischen Gewissensdiskurse zuvorderst im Hinblick auf die vorgenommene semantische Reorganisation im Feld politische Ethik vorgestellt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit möglichen kritischen Einwänden kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden – sie findet sich an anderer Stelle (vgl. Martinsen 2004).

vitätsproblematik den Wegfall eines fokalen Punktes, von dem aus die Konstruktion eines allgemein verbindlichen ethischen Regelwerks noch möglich wäre.

Anhand der Analysen der Diskurse des Gewissens, die den Wechsel vom Paradigma der Allgemeinheit zu dem der Subjektivierung vollzogen haben, lassen sich folgende *Bausteine* einer post-klassischen Wissenspolitologie und ihrer Konsequenzen für die politische Ethik ausmachen:

- (1) Ausgangspunkt ist stets die kritische Auseinandersetzung mit den überlieferten Begrifflichkeiten des ‚humanistischen‘ Diskurses und den darin transportierten Implikationen. Die Skepsis betrifft das Festhalten an einem universalistischen Wertekernbestand, die Selbstbeschreibung der Moderne als lineare ‚Fortschrittserzählung‘ wie auch die Rolle der Wissenschaft als Lieferant von ‚Gründe‘-basierten Regelkonstruktionen zur Weltverbesserung. Um zu verbergen, dass nach der Abkopplung von Religion die gesellschaftliche Aufgabenstellung der Moral in der Gesellschaft paradoxal wird (Soziales soll durch Soziales eine Begrenzung erfahren), werden demnach Externalitäten (‚Vernunftgründe‘) konstruiert. Anstelle der herkömmlichen Forderung nach ‚Begründung‘ wird in post-klassischen Deutungsangeboten auf *Selbstbezüglichkeit* als basalem Ethik-Modus umgestellt.
- (2) Ausdifferenzierung als Strukturimperativ der Spätmoderne affiziert auch die Normbildungsprozesse: Es kann nun nicht mehr von einer konstitutiven Zusammengehörigkeit von Moral- und Gewissenstheorie ausgegangen werden, wie sie für die mit einem Allgemeinheitsanspruch operierenden Ethikmodelle der Frühneuzeit charakteristisch waren. Vielmehr ist für gegenwärtige moderne Gesellschaften charakteristisch, dass personale und soziale Regulierungen des Normativen je eigenen Logiken folgen. Der *Status von Subjektivierungsprozessen* ändert sich dahingehend, dass sie keiner Legitimation in einer ‚wertigeren‘ Ordnung bedürfen, deren abgeleitetes Resultat sie darstellen. Zugleich bildet ein vermeintlich souveräner Standpunkt des Selbst (Stiftersubjekt) nicht mehr den geometrischen Ausgangspunkt zur Konstruktion von Selbst- und Weltbildern. Subjektivität wird dezentriert – das heißt auch, dass sie stets in ihren Beschränkungen im Rahmen politisch-historischer Bedingungsverhältnisse zu thematisieren ist.
- (3) Das *Verhältnis von Moral und Gewissen* wird neu adjustiert: Die normative Selbstregulierung im Gewissen ist strukturell an moralische Kommunikationen gekoppelt. Zwar beinhaltet die personale Normbildung im Gewissen auch eine soziale Dimension, aber sie geht – anders als es die auf Konsens fixierten hegemonialen Moraltheorien nahe legen – nicht darin auf, sondern ist auch ‚eigensinnig‘. Damit werden die populären reduktionistischen Deutungen (Autonomie- sowie Internalisierungsthese) zurückgewiesen. Die Ausdifferenzierung von makrosystemischen Sozial-Ordnungen und mikrosystemischen Personal-Ordnungen impliziert zugleich die gegenseitige Nichtsteuerbarkeit: weder ist eine zielgerichtete politische Lenkung der gewissenhaften personalen Systeme möglich noch sind – umgekehrt – gewissensgetriebene Individuen in der Lage, die Machtorientierung im politischen System oder gar die Evolution ‚umzupolen‘. Mit anderen Worten: Gesellschaftliche Kommunikations- und personale Bewusstseinsprozesse können einander irritieren, aber nicht determinieren.
- (4) Der bevorzugte *Ausgangspunkt* zur Konstruktion einer politischen Ethik in der Neuzeit, nämlich die Fiktion eines regellosen Urzustandes, wird ad acta gelegt. Denn solche prozeduralistischen Verfahrenskonstruktionen zur Schaffung eines ‚kritischen‘ Standpunktes ‚jenseits‘ der Gesellschaft weisen zwei essentielle Probleme auf: Zum

einen bleibt fraglich, ob die Abstraktion von allen gesellschaftlichen Kontextbedingungen gelingen kann, da wir nicht sehen können, was wir nicht sehen („Problem des blinden Flecks“). Zum anderen vermögen rationalistische Moralthorien kaum plausibel zu machen, was nach Verlassen des fiktiven Urzustandes und dem Eintritt in die empirische Welt die Individuen noch motivieren könnte, sich an die vernünftig konstruierten Moralgesetze zu halten („Transferproblem“). Statt also zu starten an einem „Punkt Null“ der Geschichte, an dem sich der Ethiker machttheoretisch „unschuldige“ Konstruktionsprinzipien für die Gesellschaft ausdenkt, sollte – so die post-klassische Gegenoptik – am Vorhandensein von Ordnungen angesetzt werden. Denn es gibt in einem politischen Gemeinwesen immer schon *faktische Ordnungen* (politische, wissenschaftliche und so weiter) und diesen inhärente Gefährdungen, die als Ausgangspunkt normativer Reflexionen zu wählen sind.

- (5) Das *Theorie-Praxis-Verhältnis* verändert sich grundlegend: Wissenschaft kann nicht als Ethik-Unternehmen zur politischen Steuerung via wohlbegründeten Regelkodizes verstanden werden nach dem Motto: die Theorie erleichtert der Praxis die Arbeit. Stattdessen legt „Theorie als Praxis“ das Augenmerk darauf, dass politische Theorien nicht einfach eine instrumentelle Sortierhilfe darstellen – sie sind vielmehr wirklichkeitskonstituierend: Sie bringen die Wirklichkeit erst hervor, indem sie die Welt mit Hilfe von bestimmten Leitunterscheidungen (zum Beispiel System-Umwelt, Norm-Abweichung) beobachten. Da die Leitunterscheidung eines Theorieansatzes im Rahmen des eigenen Paradigmas nicht mehr reflektiert werden kann, hat jede Theorie notwendigerweise ihren „blinden Fleck“. In diesem Sinne hat politische Ethik als akademische Disziplin die Aufgabe, fortlaufend das als selbstverständlich geltende Vorwissen zu *problematisieren*, das heißt die habitualisierten Weisen der Wahrnehmung zu hinterfragen und ethische Dilemmata als solche ernst zu nehmen.
- (6) Die gewissenhafte Leitfrage wird ausgetauscht: fokussiert wird nicht mehr auf die oberste Normquelle (zum Beispiel Gott, Geschichte, Natur), sondern auf die *Funktion* der normativen Selbstorganisationsprozesse. Die Frage nach der Funktion des Gewissens ist wiederum je nach gewähltem Referenzbezug differenziert zu beantworten. Für das Individuum geht es um die Optimierung der normativen Selbstgestaltung. Für die Gesellschaft ist eine sozialtechnologische Perspektivierung der Gewissensfrage wenig zielführend – denn in gesellschaftlicher Hinsicht können gerade die nicht-intendierten Konsequenzen funktional sein, da die eigensinnigen sozialen Funktionssysteme „Irritationen“ zur Erhöhung ihres Resonanzpotentials benötigen.²³
- (7) Die Aufgabe universalistischer Wertekonzeptionen ist keineswegs – wie häufig befürchtet – gleichbedeutend mit normativer Beliebigkeit. Geschichtliche Imprägnierung kennzeichnet nicht nur die gesellschaftliche Moral (Erfordernis der Anschlussfähigkeit moralischer Kommunikationssequenzen), sondern auch die Ordnung der Subjekte, deren ethischer Spielraum keineswegs frei manövrierbar ist: das Individuum ist zu keinem Zeitpunkt ein normativ unbeschriebenes Blatt. Auch die personale Gewissensentwicklung verläuft *pfadgebunden*, das heißt die autonome Transzendie-

23 In den politikwissenschaftlichen Diskursen fungiert die angestrebte kollektive Verpflichtung auf einen moralischen Konsens, der abweichende („innovative“) Impulse diszipliniert, bisweilen als friedensstiftende De-Thematisierung von Konflikten. In einer alternativen Lesart lässt sich darauf verweisen, dass die Pluralisierung subjektiver Standpunkte für komplexe Demokratien eine konstruktive Funktion haben kann, da die gemeinsame Erfahrung im Umgang mit Konflikten auch soziale Bindungen erzeugt (vgl. Hirschman 1994): Eine Konfliktkultur auf höherem Niveau lässt sich semantisch framen als *Kreativitätsgewinn*.

rung der Norm im Gewissen wird kanalisiert durch den vorhandenen sozialen Normbestand in einem konkreten historischen Kontext.

Auf der Grundlage dieser Charakterisierung von basalen Elementen einer zeitgemäßen Gewissenspolitologie, welche das Theorem der Subjektivierung der Gewissen in seinen Konsequenzen reflektiert, kommt es zu einer *Ausdifferenzierung von Deutungsfolien* der zentralen Selbststeuerungsinstanz. Es lässt sich zeigen, dass die ausgewählten unterschiedlichen Ausgestaltungen post-klassischer Gewissenskonzepte jeweils spezifische Akzente setzen, die sich in der Zusammenschau als *komplementäre Theorieperspektiven* vorstellen lassen:

Luhmann prätendiert, die ethische Materie aus einer reflektiert-distanzierten Außenperspektive (Beobachtung zweiter Ordnung) zu analysieren. Unter Zugrundelegung eines ‚engen‘ Gewissensbegriffs (invariable Bestandteile des personalen Systems) vermag er insbesondere die doppelte Riskanz der Gewissensbetätigung für das personale und das soziale System herauszuarbeiten. Gewissensbasierte Freiheit führt das Individuum an die Grenze des personalen Systems. Die Frage der *Stabilitäterhaltung* von Systemen steht im Zentrum des Erkenntnisinteresses der systemfunktionalen Analyse – dynamisch-transitorische Momente der Normgenerierung bleiben hingegen eher unterbelichtet.

Bauman nimmt demgegenüber eine kritisch-engagierte Position ein bei der Suche nach dem Entwurf einer ‚Ethik nach Auschwitz‘. Gleichwohl er die Polyvalenz von Ordnungen in der Gegenwart hervorhebt, stellt sein Gewissensmodell keine ausdifferenzierte Instanz vor – es ist vielmehr existentiell-präsozial fundiert. Die Historizitätskomponente geht dabei ein in die Betrachtung geschichtlich variabler Einwirkungsversuche zur Lähmung der präsozialen Moralimpulse. Bauman vermag insbesondere die Rehabilitierung des *emotionalen Faktors* als motivationale Ressourcenzufuhr im Rahmen von Normbildungsprozessen zu verdeutlichen. Kontingenz äußert sich hier in vereinzelt anarchisch-radikalen Befreiungsakten. Sein Versuch, den ‚Rückweg‘ vom moralischen zum sozialen Selbst (Frage der sozialen Gerechtigkeit) anzutreten, kann indes nicht überzeugen – die moralische Welt muss durch ihre kontrafaktisch-existentielle Fundierung zur politisch-sozialen Welt im Verhältnis der Opposition verbleiben.

Foucault stellt unterschiedliche Gewissensbegriffe vor, deren Wurzeln in jeweils anderen historischen Epochen aufzufinden sind: Das juristische Gewissensmodell, wie es im humanistischen Diskurs gepflegt wird, beruht auf macht- und wissensbasierten Verfahren der Subjektivierung; im administrativen Gewissensmodell der antiken Welt stehen hingegen die Technologien des Selbst im Zentrum. Auf der Grundlage seiner dreiteiligen Subjektivitätskonzeption bildet sich in der Zusammenschau der beiden Perspektivierungen ein ‚gedoppeltes Gewissen‘. Es geht somit um die kreativen Freiheitspraxen der Individuen, die durch historisch-konkrete Macht- und Wissensordnungen limitiert sind. Foucault nimmt eine bewusst parteiiche Position ein: Es gelingt ihm, die *Fluidität von Grenzen* im Rahmen einer Kampf-Ethik vorzustellen, die eine reflexiv-distanzierte Haltung des Selbst voraussetzt – damit wird das formale Motiv der ‚Andersheit‘ gegenüber dem Etablierten hervorgehoben. Angesichts der Beharrungskraft von sozialen Normbeständen scheint diese subversive Gewissenskonzeption eher für eine privilegierte Gruppe von Individuen konzipiert.

Die unterschiedlichen post-klassischen Realitätskonstruktionen einer normativen Selbstgestaltung setzen somit jeweils andere Akzente in der selbstreferentiellen Organisation des Individuums: die Diskurse des Gewissens fokussieren dementsprechend auf *Selbsterhaltung*, *Selbstbefreiung* oder *Selbsterfindung*.

Eine politologisch aufgeklärte kritische Theorie erfordert die De-Zentrierung des Stiftersubjekts im Rahmen einer *polyvalenten Theorieanlage*: Erst wenn dem *Subjekt nur noch der Status einer Relation* in einem Beziehungsgefüge zugewiesen wird, können dem Akteur mit Theoriemitteln wieder neue Freiheitsgrade erschlossen werden. Das gewissenhaft handelnde Individuum ist in seinem Aktionsradius unhintergebar durch konstituierende politisch-soziale Kontexte begrenzt: es ist solchermassen frei und unfrei zugleich.

Allerdings erfordert das Postulat einer politologischen Aufklärung darüber hinaus auch eine komplexe Theorietechnik in einem weiteren Sinne. Denn jede Gesellschaftstheorie kann die Leitunterscheidung²⁴, mit der sie ihre Theoriebildung beginnt, selbst nicht mehr reflektieren: sie weist einen ‚blinden Fleck‘ auf, der sich theorietechnisch nicht vermeiden lässt. Weder die Konzentration auf einen Deutungsansatz (‚eine Schule‘) noch die althergebrachte Suche nach einer neuerlichen Synthese, bei der unterschiedliche Theorieperspektiven entweder in eine hierarchische Relation gebracht oder eklektizistisch zusammengeführt werden, sind angemessene Weisen des Umgangs mit dem Problem des blinden Flecks. Um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es keinen Theorie-Standpunkt mehr gibt, von dem aus sich alles beobachten lässt, müsste ein konstruktivistisches Arrangement in Form einer *negativen Theoriesymbiose* Eingang in die begrifflichen Überlegungen finden. Dabei geht es nicht einfach um die Aneinanderreihung pluraler Interpretationsansätze zu einem politisch relevanten Phänomen wie dem Gewissen. Vielmehr sind solche nicht aufeinander reduzierbaren Deutungsangebote ‚auf Augenhöhe‘ miteinander zu konfrontieren, welche die Bedingung der Supplementarität aufweisen, das heißt die geeignet erscheinen, eine Perspektivenoptik zur wechselseitigen Erhellung der jeweiligen ‚blinden Flecken‘ zu ermöglichen – und die sich auf diese Weise gegenseitig relativieren. Statt auf eine finale Lösung des Streits abzielen, munitioniert das Switchen zwischen Interpretationsangeboten die Eigendynamik einer imperfekten Ordnung.²⁵

Im Rahmen einer so verstandenen *politischen Ethik zweiter Ordnung* gibt es kontingente Realitätskonstruktionen des basalen ‚Selbst-Wissens‘, mit denen experimentiert werden kann.²⁶ Die Abstimmung der unterschiedlichen Selbstbewusstseins-Logiken (Selbsterhaltung, Selbstbefreiung, Selbsterfindung) wird vom jeweiligen Individuum in einer Art tristabilem Schwanken zwischen unterschiedlichen Zielsetzungen und Gefährdungen (Sicherheit-Erstarrung, Vitalität-Erschöpfung, Gestaltung-Ausgrenzung) ausgelotet. Der gewissenhafte Mensch ohne Geländer²⁷ ist seine fortlaufende Selbst-Schöpfung. Ob dieses wertsetzende Eigenoptimierungswissen beim Übergang in den massenkulturellen Diskurs noch das Label ‚Gewissen‘ erhält oder mit einer neuen Semantik wie ‚Autor-Wissen‘, ‚Selbst-Wissen‘ et cetera ausgestattet werden wird, kann an dieser Stelle offenbleiben.

In den post-klassischen Diskursen zum Gewissen wird der normativen Selbstgestaltungsinstanz zugleich neue politische Relevanz zugewiesen, insofern die Konsequenz aus der Einsicht gezogen wird, dass es keinen privilegierten Ort mehr gibt, von dem aus sich

24 Beispiele für solche Leitunterscheidungen in Gesellschaftstheorien sind etwa Arbeiter/Kapitalist (Marxismus), System/Umwelt (Systemtheorie), Mann/Frau (Feminismus).

25 Im Rahmen einer Perspektivenoptik ist der Streit zwischen Theorien gerade „die Lösung“, wie Teubner (1997) in anderem Zusammenhang formuliert.

26 Dabei kommt universalistischen Ethiklehren allenfalls noch der Status *einer* Interpretationsfolie (mit tendenziell schwindender Überzeugungskraft) in einer Ethik-Paradigmenkonkurrenz zu.

27 So lässt sich in Abwandlung von Hannah Arendts Maxime „Denken ohne Geländer“ (1996: 110) formulieren.

allgemein verbindliche normative Regelwerke konstruieren beziehungsweise Vergleiche der Letzt-Instanzlichkeiten anleiten lassen. Der theoretische ‚Zusatznutzen‘ einer Gewissenspolitik liegt in der Aufwertung der normativen Einzelvoten – politische Ethik wird so *anschlussfähig an Demokratietheorie*.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1996: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. v. Ursula Ludz, München / Zürich.
- Barth, Hans, 1957: Staat und Gewissen im Zeitalter des Säkularismus. In: Klaus Ziegler (Hg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen, 195–214.
- Bauman, Zygmunt, 1992: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Bauman, Zygmunt, 1995: *Postmoderne Ethik*, Hamburg.
- Bauman, Zygmunt, 1999: „Über die Rationalität des Bösen“, Interview mit Zygmunt Bauman. Geführt von Harald Welzer. In: Harald Welzer (Hg.), *Auf den Trümmern der Geschichte*. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen und Zygmunt Bauman, Tübingen, 91–125.
- Bauman, Zygmunt, 2001: *The Individualized Society*, Cambridge, UK.
- Beck, Ulrich, 1997 (Hg.): *Kinder der Freiheit*, Frankfurt (Main).
- Bergem, Wolfgang, 2006: Abu Ghraib – Die Bilder der Macht, die Macht der Bilder und der Diskurs über Folter im „Ausnahmestand“. In: Wilhelm Hofmann (Hg.), *Bildpolitik – Sprachpolitik*. Untersuchungen zur politischen Kommunikation in der entwickelten Demokratie, Münster, 3–23.
- Bossle, Lothar, 1974: *Das Gewissen in der Politik*, Osnabrück.
- Cruikshank, Barbara, 1996: *Revolutions within: self-government and self-esteem*. In: Andrew Barry / Thomas Osborne / Nikolas Rose (Hg.), *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago, 231–251.
- Daele, Wolfgang van den, 2001: Gewissen, Angst und radikale Reform – Wie große Ansprüche an die Technikpolitik in diskursiven Arenen klein gehandelt werden. In: Georg Simonis / Renate Martinsen / Thomas Saretzki (Hg.), *Politik und Technik. Analysen zum Verhältnis von technologischem, politischem und staatlichem Wandel am Anfang des 21. Jahrhunderts*, PVS-Sonderheft 41, Wiesbaden, 476–498.
- Dreitzel, Horst, 1995: *Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 36, 3–34.
- Durkheim, Emile, 1984: *Die Regeln der soziologischen Methode*. Herausgegeben und eingeleitet von René König, Frankfurt (Main).
- Fach, Wolfgang / Martinsen, Renate, 1991: Haltlose Moralität. Über die Ablösung des guten Lebens durch das gute Gewissen. In: *Leviathan* 19, 542–557.
- Fink-Eitel, Hinrich, 1993: Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie. In: ders. / Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt (Main), 57–88.
- Foerster, Heinz von, 1997: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, hg. v. Siegfried J. Schmidt, 4. Auflage, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1985: Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: *Freibeuter. Vierteljahresschrift für Politik und Kultur* 7, 103–110.
- Foucault, Michel, 1991: *Von der Subversion des Wissens: Mit einer Bibliographie der Schriften Foucaults*, hg. v. Walter Seitter, Neuauflage des 1974 erschienenen Bandes, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1993: *Technologien des Selbst*. In: ders. / Rux Martin / Luther H. Martin et al. (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt (Main), 24–62.
- Foucault, Michel, 1994: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten* (Interview mit Michel Foucault). In: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 2. Auflage, Weinheim, 265–292.
- Foucault, Michel, 1997a: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, 5. Auflage, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1997b: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, 5. Auflage, Frankfurt (Main).

- Freud, Sigmund, 1997: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, 4. Auflage, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1996: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. In: ders., *Werke*, Band 7, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, 5. Auflage, Frankfurt (Main).
- Hegmann, Horst, 1996: *Sind Individuen der adäquate Forschungsgegenstand der Sozialwissenschaften? Diskussionsschriften aus dem Institut für Finanzwissenschaften der Universität Hamburg*, Nr. 47, Hamburg.
- Hirschman, Albert O., 1994: *Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft*. In: *Leviathan* 22, 292–304.
- Hitzler, Ronald, 1997: *Der unberechenbare Bürger. Über einige Konsequenzen der Emanzipation der Untertanen*. In: Ulrich Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt (Main), 175–194.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 1984: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 11. Auflage, Frankfurt (Main).
- Hübsch, Stefan, 1995: *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Göttingen.
- Jonas, Hans, 1984: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1996: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: ders., *Werkausgabe VII*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 13. Auflage, Frankfurt (Main), 107–302.
- Kant, Immanuel, 1997: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders., *Werkausgabe VIII*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 11. Auflage, Frankfurt (Main), 649–879.
- Kittsteiner, Heinz D., 1995: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt (Main).
- Lenk, Hans, 1997: *Einführung in die angewandte Ethik. Verantwortlichkeit und Gewissen*, Stuttgart u. a.
- Lévinas, Emmanuel, 1995: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München / Wien.
- Luhmann, Niklas, 1973: *Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit*. In: Franz Böckle / Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, 223–243.
- Luhmann, Niklas, 1981: *Gewissensfreiheit und das Gewissen*. In: ders., *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt (Main), 326–359.
- Luhmann, Niklas, 1991: *Soziologische Aufklärung. In: ders.: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 6. Auflage, Opladen, 66–91.
- Luhmann, Niklas, 1993: *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg.
- Luhmann, Niklas, 2000: *Die Politik der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt (Main).
- Martinsen, Renate, 2001: *Ethikpolitik als mentale Steuerung der Technik – Zur Kultivierung des Gewissens im Diskurs*. In: Georg Simonis / Renate Martinen / Thomas Saretzki (Hg.), *Politik und Technik. Analysen zum Verhältnis von technologischem, politischem und staatlichem Wandel am Anfang des 21. Jahrhunderts*, PVS-Sonderheft 41, Wiesbaden, 499–525.
- Martinsen, Renate, 2004: *Staat und Gewissen im technischen Zeitalter. Prolegomena einer politologischen Aufklärung*, Weilerswist.
- Martinsen, Renate, 2010: *Der Mensch als sein eigenes Experiment? Bioethik im liberalen Staat als Herausforderung für die politische Theorie*. In: Clemens Kauffmann / Hans-Jörg Sigwart (Hg.), *Biopolitik im liberalen Staat*, Baden-Baden (i. E.).
- Nassehi, Armin, 2003: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Nickel, Egbert, 1984: *Parteilichkeit. Bemerkungen zur Reaktivierung des Gewissens im politischen Prozeß*. In: ders. / Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt (Main), 95–102.
- Nietzsche, Friedrich, 1988: *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral*. In: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 5, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montari, 2. Auflage, Berlin / New York.
- Pfeiffer, Gerhard, 1990: *Das Gewissen in geistesgeschichtlicher Sicht*, Saarbrücken-Scheidt.
- Puntscher-Riekmann, Sonja, 1996: *Von der Beherrschung zur Überwindung der Natur: Versuch einer Theorie der Macht über die Natur*. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 25, 121–135.

- Reese-Schäfer, Walter, 1997: Die Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt (Main).
- Reiner, Hans, 1974: Artikel „Gewissen“. In: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, Darmstadt, 574–592.
- Saretzki, Thomas, 1997: Technisierung der Natur – Transformation der Politik? Perspektiven der politikwissenschaftlichen Analyse zum Verhältnis von Biotechnologie und Politik. In: Renate Martinsen (Hg.), Politik und Biotechnologie. Die Zumutung der Zukunft, Baden-Baden, 37–60.
- Schmid, Wilhelm, 2000: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt (Main).
- Simonis, Georg / Martinsen, Renate / Saretzki, Thomas, 2001 (Hg.): Politik und Technik. Analysen zum Verhältnis von technologischem, politischem und staatlichem Wandel am Anfang des 21. Jahrhunderts, PVS-Sonderheft 41, Wiesbaden.
- Sloterdijk, Peter, 1983: Kritik der zynischen Vernunft. Band 1, Frankfurt (Main).
- Teubner, Gunther, 1997: Im blinden Fleck der Systeme: Die Hybridisierung des Vertrags. In: Soziale Systeme 3, 313–326.
- Thome, Helmut, 2007: Luhmanns Reflexionen über das Gewissen – Anregungen für ein empirisches Projekt. In: Jens Aderhold / Olaf Kranz (Hg.), Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und sozialer Systeme, Wiesbaden, 252–269.
- Vobruba, Georg, 1999: Kritische Theorie und Sozialpolitik. Politische Soziologie der Gesellschaftskritik. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 24, 33–51.

Menschenwürde als Grund der Menschenrechte?

Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus

*Bernd Ladwig**

Schlüsselwörter: Immanuel Kant, Menschenwürde, Menschenrechte, Werte und Interessen, Status der Unverletzlichkeit, Konsequentialismus, Luftsicherheitsgesetz

Abstract

Der Artikel wendet sich gegen die Ansicht, dass die Menschenwürde der rechtfertigende Grund für die Menschenrechte sei. Er diskutiert dazu ausführlich den Versuch Immanuel Kants, unsere Würde in der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung zu verankern. Kants Konzeption wird als reflexive Werttheorie der Moral gedeutet. Sie ist ungeeignet, die menschenrechtlichen Merkmale der Universalität und der Gleichheit zu begründen. Überdies vermittelt sie kein angemessen differenziertes Verständnis des menschenrechtlichen Inhalts. Die vom Autor bevorzugte Alternative bildet eine interessenorientierte Rechtsauffassung. Die ‚Menschenwürde‘ spielt darin keine begründende Rolle. Der Begriff hebt aber hervor, dass zu den Menschenrechten ein besonders starker moralischer Status der Unverletzlichkeit gehört.

Das deutsche Grundgesetz erweckt den Eindruck eines Begründungszusammenhangs zwischen Menschenwürde und Menschenrechten. Es erklärt die Menschenwürde für unantastbar, fährt fort mit der Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, sie zu achten und zu schützen (Art. 1, Abs.1 GG), um scheinbar zu schlussfolgern: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ (Art. 1, Abs. 2 GG)

Dieses ‚darum‘ möchte ich hinterfragen. Ich will dazu einen philosophisch besonders anspruchsvollen und einflussreichen Versuch betrachten, unseren menschenrechtlichen Status mit der Menschenwürde zu begründen. Immanuel Kants Konzeption der Würde findet in der verfassungsrechtlichen Formel Ausdruck, der Mensch dürfe nicht zum bloßen Objekt staatlichen Handelns gemacht werden. Auch die Menschenbild-Formel des Bundesverfassungsgerichts verrät kantischen Einfluss: Der Würdenorm liege „die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“ (BVerfGE 45, 187 [227]). Mit anderen Worten: Wir haben Menschenrechte, weil wir eine Würde haben, und wir haben eine Würde, weil wir zu einer autonomen Lebensführung bestimmt sind.

* Prof. Dr. Bernd Ladwig, Kontakt: ladwig@zedat.fu-berlin.de

Aber Kants Konzeption der Würde verdient eine kritischere Würdigung, als ihr hierzulande zumeist zuteil wird. Sie ist ungeeignet, die menschenrechtlichen Merkmale der Universalität und der Gleichheit zu begründen. Überdies vermittelt sie kein angemessen differenziertes Verständnis des menschenrechtlichen Inhalts. Die Menschenwürde kann daher jedenfalls in ihrer kantischen Deutung nicht der rechtfertigende Grund für die Menschenrechte sein. Eine Alternative bildet eine interessenorientierte Rechtsauffassung. In ihr spielt die Menschenwürde keine begründende Rolle. Der Würdebegriff hebt aber hervor, dass zu den Menschenrechten ein besonders starker moralischer Status der Unverletzlichkeit gehört.

1. Die konzeptionelle Nähe der Menschenwürde zu den Menschenrechten

„Würde“ ist Kants Wort für den absoluten Wert, an dem jeder Mensch teilhat, weil er ein Vernunftwesen ist. Die Würde ist nicht relativ zu den Interessen und Vorlieben anderer. Ebenso wenig hängt sie davon ab, wie ein Würdesubjekt selbst sein Leben bewertet, was es empfindet, erlebt und leistet. Die Würde gilt unbedingt. Auch erlaubt sie „kein Äquivalent“ (Kant 1786: BA 77): Sie ist über jede vergleichende Beurteilung erhaben. Damit ist erstens gesagt, dass kein anderer Wert sie anfechten kann. Wann immer die Würde ins Spiel kommt, haben alle anderen Wertgesichtspunkte zurückzutreten. Zweitens bedeutet dies, dass wir die Würde des einen gegen die Würde noch so vieler anderer nicht verrechnen dürfen. Die Menschenwürde ist nicht abwägbar, weder gegen andere Werte noch gegen die Würde anderer. In diesem speziellen Sinne, der jede vergleichende Gewichtung normativ ausschließt, ist sie auch nicht abstufbar. Jeder, der Würde besitzt, besitzt sie als ein Gleicher.

Die konzeptionelle Nähe zu den Menschenrechten liegt auf der Hand. Als moralisch begründete Ansprüche an politische Systeme und gesellschaftliche Grundordnungen gelten auch sie unbedingt. Wir müssen sie uns nicht verdienen und können sie nicht verwirken. Gesetzgeber können sie nicht gewähren, sondern nur gewährleisten. Und auch die Menschenrechte bringen gemeinhin alle anderen Wertgesichtspunkte politischen Urteils zum Schweigen – Ronald Dworkin (1990: 14) vergleicht sie darum mit Trumpfkarten. Ebenso dürfen die gleichen Menschenrechte mehrerer Menschen normalerweise nicht gegeneinander verrechnet werden. Meine Rechte auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit oder auf Selbstbestimmung sind keine Manövriermasse im Bemühen um bestmögliche Weltzustände. Sie sind es nicht einmal zu dem Zweck, ein Maximum an Lebenszeit, körperlicher Unversehrtheit oder Selbstbestimmung unter allen Menschen zu erzielen. In Gestalt der Menschenrechte genießen wir einen einzigartig starken moralischen Status der Unverletzlichkeit (vgl. Kamm 2007: 254). Und wiederum enthält das Verbot der Abwägung das Verbot der Abstufung: Wer irgendein Menschenrecht besitzt, besitzt es als ein Gleicher. So wäre das Recht auf Leben kein Menschenrecht, wenn die Ermordung einer Vierzigjährigen ein äußerst gravierendes Vergehen, die gleiche Tat an einem Achtzigjährigen aber nur eine lässliche Sünde darstellte.

Zum Begriff der Menschenrechte gehört damit, was auch zum kantischen Begriff der Würde gehört: Wir alle besitzen sie gleichermaßen, ohne dass sie darum quantifiziert werden dürften. Sie sind gleich im Sinne von inkommensurabel (vgl. Hill 2003: 159). So formuliert das Bundesverfassungsgericht am Beispiel des Lebensrechts: „Der Schutz des

einzelnen Lebens darf nicht deswegen aufgegeben werden, weil das an sich achtenswerte Ziel verfolgt wird, andere Leben zu retten. Jedes menschliche Leben [...] ist als solches gleich wertvoll und kann deshalb keiner irgendwie gearteten unterschiedlichen Bewertung oder gar zahlenmäßigen Abwägung unterworfen werden.“ (BVerfGE 39, 1, 59)

Wie sollen wir diese konzeptionelle Nähe verstehen? Wir können sie als einen Begründungszusammenhang deuten: Die Menschenrechte folgen aus der Menschenwürde. Aber das ist nicht zwingend. Vielleicht ist ‚Menschenwürde‘ nichts als ein Wort, das den besonders starken moralischen Status bezeichnet, ein Subjekt von Menschenrechten zu sein. Womöglich bringt es einfach abkürzend – und motivational anziehend – zum Ausdruck, dass uns Menschenrechte zustehen. Es wäre dann kein Wunder, dass deren normative Merkmale auch die der Menschenwürde sind. Ich halte diese zweite Ansicht für richtig. Hingegen glaube ich nicht, dass wir eine Menge von Eigenschaften finden werden, die unsere Würde ausmachen und unseren menschenrechtlichen Status rechtfertigen könnten. Gäbe es solche Eigenschaften, so müssten sie wenigstens fünf Angemessenheitsbedingungen genügen (vgl. dazu Ladwig 2007: 89ff.).

Weil alle einzelnen Menschen Subjekte von Menschenrechten sind, müssten alle die gesuchten Eigenschaften haben (Allgemeinheit). Weil Menschenrechte gleiche Rechte sind, müssten alle Menschen die Eigenschaften gleichermaßen haben (Gleichheit). Weil Menschenrechte moralisch begründet sind, müssten die Eigenschaften moralisch belangvoll sein (moralische Erheblichkeit). Weil wir mehr als ein Menschenrecht haben, müssten die Eigenschaften für die Begründung eines jeden belangvoll sein; sie müssten verständlich machen, warum wir welche Rechte haben (kontextuelle Erheblichkeit). Weil Menschenrechte Verbindlichkeit für Beliebige beanspruchen, müssten alle verständigen Personen guten Willens die Eigenschaften prinzipiell erkennen können (allgemeine Zugänglichkeit).

Zwei Arten von Eigenschaften scheiden von vornherein aus. Rein biologische Merkmale wie der Besitz menschlichen Erbguts scheitern am Erfordernis moralischer Erheblichkeit. Wir müssten schon wissen, was Menschen moralisch gesehen wertvoll macht, um am Genom erkennen zu können, wem ein solcher Wert zukommt. Andernfalls unterliefe uns ein naturalistischer Fehlschluss: eine Bestimmung moralischen Wertes in naturwissenschaftlichen Begriffen, deren moralische Bedeutsamkeit erst zu beweisen wäre. Übernatürliche Eigenschaften wie die Gottesebenbildlichkeit oder der Besitz einer unsterblichen Geistseele scheitern am Erfordernis allgemeiner Zugänglichkeit: Nicht alle verständigen Personen guten Willens müssten prinzipiell einräumen, dass es sie gibt.

2. Menschenwürde bei Kant

Auf diesem negativen Weg wird verständlich, was Kants Vorschlag, die gesuchten Eigenschaften mit unserem Vernunftvermögen zu identifizieren, anziehend macht. Dieses Vermögen ist erstens allgemein einsehbar, wenn auch in einem besonderen Sinne. Zwar sagt Kant, dass Vernünftigkeit keine empirische Eigenschaft sei. Aber sie sei mit der Idee des praktischen Sollens untrennbar verbunden. Aus diesem Grund ist das Vernunftvermögen zweitens auch moralisch relevant. Nur wer verantwortlich handeln, sein Tun und Lassen also prüfen, rechtfertigen und korrigieren kann, kommt als moralischer Akteur in Betracht. Ohne Zurechnungsfähigkeit wäre Moralität nicht möglich.

Kant betont außerdem, wir müssten die Sollensbegründung als unsere eigene Aufgabe ansehen. Wir sollten alle sittlichen Gesetze als selbstgegeben begreifen. Damit ist

nicht gemeint, dass wir moralische Regeln nach Belieben wählen können. Autonom sind wir zunächst im negativen Sinne: Niemand nimmt uns das moralische Urteilen ab; nicht die normblinde Natur und auch kein gütiger Gott. Selbst wenn es ‚dort oben‘ eine gesetzgebende Instanz gäbe: Es wären immer noch wir, die für die Auslegung ihrer Gebote voreinander einzustehen hätten. Und mit bloßer Auslegung wäre es nicht getan, weil selbst eine oberste Instanz keine Garantin des Guten und Rechten wäre. Als wichtigster Theoretiker der Autonomiemoral hat Kant uns wie kein anderer auf unsere normative Zuständigkeit gestoßen.

Aus dieser allgemeinen Annahme über die Epistemologie der Moral folgt allerdings noch nicht die werttheoretische These, die Kant zum Theoretiker der Menschenwürde macht. Warum sollen nur diejenigen, die Pflichten beurteilen und beachten können, auch deren Nutznießer auf der Empfängerseite der Moral sein? Warum sollen nur sie um ihrer selbst willen gültige Ansprüche auf Rücksicht haben? Das eben ist Kants Ansicht: Nur wer als Vernunftwesen sich selbst das (Sitten-)Gesetz geben kann, hat einen direkten moralischen Status. Über alle anderen Wesen dürfen wir grundsätzlich verfügen. Wir dürfen ihnen Tauschwerte zuweisen. Einzig wir selbst sind als moralische Gesetzgeber vom System der Äquivalente ausgenommen. Allein wer moralisch urteilen und handeln kann, hat einen absoluten Wert. Die Moralfähigkeit ist die notwendige und auch die hinreichende Bedingung unserer Würde.

Diese Annahme fußt, wie gezeigt werden soll, auf einer reflexiven Werttheorie der Moral. Sie unterscheidet sich nicht allein von der unter heutigen Kantianern verbreiteten Auffassung eines Vorrangs des (Ge-)Rechten vor dem Guten. Sie stimmt auch nicht mit neueren Versuchen überein, der zweiten Formel des Kategorischen Imperativs, der sogenannten Zweckformel, ein materiales Moralprinzip abzugewinnen – entgegen Kants erklärter Absicht, jedes derartige Prinzip auszuschließen.

2.1 Die Zweckformel des Kategorischen Imperativs

Die Zweckformel ist für unser Thema besonders ergiebig, weil sie den Zusammenhang herstellt, in dem Kant in der Grundlegung zuerst von der Menschenwürde spricht: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jedes andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant 1786: BA 67) Hinter dieser Formel steht die Behauptung, dass wir jeden Menschen als Zweck anerkennen müssen, weil er an sich zweckhaft ist. In genau diesem Sinne besitzen wir Würde.

Auch die Rechtsbegründung in der Metaphysik der Sitten (Kant 1797: AB 43ff.) setzt mit der Zweckformel ein. Mit ihr vollzieht Kant den Übergang vom ‚innerlichen‘ Geltungsbereich moralischer Motive zum ‚äußerlichen‘ Geltungsbereich rechtlich regelbarer Handlungen. Innerlich ist zunächst die Selbstachtung als moralische Person, die Kant als Pflicht versteht. Eine Person mit Selbstachtung tritt allen anderen gegenüber mit dem Anspruch auf, selbst Zweck und nicht bloß Mittel zu sein. Dann aber muss sie konsequenterweise auch bereit sein, jedem anderen, der ein Zweck ist wie sie selbst, das Seinige zu lassen. Sie muss darum einer rechtlichen Ordnung zustimmen, die gewährleistet, dass die Freiheit des einen mit der Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Kant (1797: AB 45) nennt dies das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“. Als Recht ist es bezogen auf äußere Handlungen, nicht auf innere Motive. Aber es ist begründet in der Würde der sitt-

lich-autonomen Person, ein Zweck an sich selbst zu sein. Und sein Inhalt, die Freiheit, bringt die Achtung zum Ausdruck, die uns als moralischen Gesetzgebern zukommt (vgl. Bielefeldt 1998: 69).

Manche Kantinterpreten halten die Zweckformel für attraktiv, weil sie scheinbar einen Inhalt entfaltet, der über den Formalismus der Gesetzesformel¹ hinausweist (vgl. etwa Tugendhat 1993; Seel 1996: 247f.). Der Inhalt der Moral komme durch die notwendige Zweckhaftigkeit menschlichen Handelns ins Spiel: „So, nämlich als ein selbstbestimmtes und darin selbstzweckhaftes Leben, heißt es bei Kant, ‚stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor.‘“ (Seel 1996: 247; mit Bezug auf Kant 1786: BA 66) Das gibt uns eine inhaltliche Hinsicht moralischer Rücksicht: Wir wollen als Zwecke setzende und Zwecke verfolgende Subjekte normativ gelten. Wir sind um das selbstbestimmte Gelingen unseres Lebens besorgt und erwarten moralisch, dass alle anderen dies unbedingt beachten. Tatsächlich behandeln moralische Wesen einander als Zwecke: Sie tun und lassen manches um des anderen willen. So lässt sich die ungewöhnliche Formulierung, jemand ‚sei‘ ein Zweck, zwanglos verstehen.

Geradezu gewaltsam scheint jedoch der begründende Schritt zu sein. Warum soll aus der allgemeinen subjektiven Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Lebens folgen, dass dieses auch objektiv selbstzweckhaft ist?² Wie gelangen wir von der – empirisch ohnehin zweifelhaften – Behauptung, dass jeder sein Leben immer auch als Zweck behandelt, zu der ganz anderen Behauptung, dass jeder darum ein Zweck an sich selbst sei? Was je für mich zweckhaft ist, ist es darum noch nicht ‚an sich‘. Ein Grund für intersubjektive und intrasubjektive Achtung ist aus der jeweiligen Selbstliebe heraus nicht zu gewinnen. Aus dem Sein der teleologischen Struktur menschlichen Strebens folgt kein moralisches Sollen.

Auch kantintern wäre dies ein Fehlschluss. Schließlich hat Kant vorausgesetzt, dass sich das Prinzip der Moral ohne jeden noch so formalen empirischen Inhalt darlegen lassen muss. Die Selbstliebe und die an sie geknüpften Interessen jedoch bilden einen empirischen Inhalt. Kant argumentiert, keine Zwecksetzung um der Glückseligkeit willen könnte aus der Naturkausalität herausführen. Über deren moralische Nichtigkeit lässt er uns nicht im Unklaren: „Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert (pretium vulgare). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis [...].“ (Kant 1797: A 93; Hervorhebung d. A.)

Wäre die Moral für den Schutz empirischer Interessen da, so hätten wir ein materiales Moralprinzip, nicht unähnlich dem utilitaristischen. Kant hat jedoch behauptet, dass seine Zweckformel des Kategorischen Imperativs nur eine andere Formulierung für das in der Gesetzesformel Gesagte sei. Die Gesetzesformel kommt ohne allen empirischen Inhalt aus. Wie kann diese Eigenschaft in der ‚inhaltlichen‘ Zweckformel erhalten bleiben? Offenbar nur so, dass der Inhalt kein empirischer Inhalt ist. Tatsächlich unterstellt Kant, dass unsere Bestimmung zur Moral dieser zugleich ihren Inhalt gebe. Er glaubt, den werthaften Inhalt seines Moralprinzips auf reflexivem Weg zu gewinnen: durch Besinnung

1 „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1786: BA 52)

2 Diesen Einwand erwähnt auch Seel (1996: 248).

auf den moralischen Standpunkt selbst (vgl. dazu Schönecker 1999; Schönecker/Wood 2002). Seine Herleitung lässt sich in vier Schritten nachvollziehen.

2.2 Gesetz und Gesetzgeber

(a) Indem wir überhaupt moralisch urteilen, (an-)erkennen wir das moralische Gesetz als unbedingt achtungswürdig. Jeder, der auf dem Standpunkt der Moral steht, erkennt damit auch ihre Allgemeinheit an. Weil moralische Gründe Gründe für beliebige Normadressaten sind, ist mögliche ‚Gesetzgebung‘ zumindest ein notwendiges Merkmal jeder Moral.³ Die Anerkennung ist unbedingt, das heißt, sie hängt nicht von außermoralischen Erwägungen ab. Zugleich wissen wir, dass wir es sind, die das moralische Gesetz anerkennen. Ohne dieses Wissen wären wir nicht zurechnungsfähig. Moralische Akteure tun das Richtige nicht automatisch und blind, sie tun es zumindest der Möglichkeit nach reflektiert. Nur weil sie selbstbewusst sind, können sie ihr Handeln verantworten.

(b) Dem moralischen Gesetz ist das Selbstbewusstsein des Subjekts nicht äußerlich. Auch beim Anblick einer Blume weiß ich, dass ich es bin, der die Blume erblickt. Für die Blume macht das jedoch keinen Unterschied. Sie ist, wie sie ist, ob angeschaut oder nicht. Das moralische Gesetz hingegen ist nicht denkbar ohne wenigstens vorgestellte Subjekte, deren überlegtes Handeln es leitet. Es soll den Willen aller vernünftigen Wesen binden; darin allein liegt sein Sinn. Der Wille eines vernünftigen Wesens kann aber als solcher nur durch Einsicht gebunden werden. Und er muss durch Einsicht gebunden werden, wenn irgendwo in der Welt ein moralischer Wert sein soll.

Dieser Gedanke verweist auf den Anfang der Grundlegung: In jeder möglichen Welt dürfte einzig ein guter Wille als uneingeschränkt, das heißt moralisch, gut gelten. Der gute Wille wäre vom moralischen Wissen nicht zu trennen. Nur wer das unbedingt Gebotene allein schon deshalb täte, weil es unbedingt geboten ist, wäre ein moralisch guter Mensch. Ob je ein Mensch in diesem Sinne gut war, ist oder sein wird, können wir nicht wissen. Der gute Wille ist kein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Aber wir müssen die Möglichkeit moralischen Wertes um unseres praktischen Selbstverständnisses willen postulieren. Daher müssen wir voraussetzen, dass moralische Subjekte das Gesetz aus Einsicht beachten können. Ohne praktische Verbindlichkeit für beliebige Vernunftwesen wäre das Gesetz nichtig. Anders als Naturgesetze gelten Gesetze der Freiheit nur, sofern sie begründet sind. Die Begründung vollzieht nicht einfach nach, was der Fall ist und warum es der Fall ist. Sie ist mit der Geltung des Begründeten einerlei.

(c) Weil das moralische Gesetz nur aus Einsicht beachtet werden kann, muss es selbst genuin vernünftig sein. Jede andere als eine einsichtige Befolgung wäre keine Befolgung des moralischen Gesetzes. Allenfalls ginge sie äußerlich mit ihm konform. Kant behauptet, dass ich, um das Gesetz befolgen zu können, vernünftig sein muss und dass ich, soweit ich vernünftig bin, ihm wissentlich und willentlich folgen werde. Ich werde ihm als Vernunftwesen unbedingt folgen, weil ich mich eben so als Vernunftwesen selbst annehme. Das ist die eigentliche ‚Begründung‘ der Moral, wie Kant sie im dritten Abschnitt der Grundlegung darlegt (vgl. dazu Schönecker 1999; Forst 2004).

Der moralisch Handelnde, und dieser allein, bringt sein wahres Selbst als Vernunftwesen zur Geltung. Er erkennt (an), dass er zu Höherem berufen ist als bloß zur Verfol-

3 Kant hält sie überdies für hinreichend.

gung egozentrischer Zwecke. Er nimmt sich als möglichen (Mit-)Gesetzgeber in einem nach Freiheitsgesetzen regierten Reich der Zwecke wahr. So folgt er dem moralischen Gesetz nicht wie einer äußeren Vorgabe, sondern aus freien Stücken. Das Gesetz ist nichts anderes, als was ein beliebiges Vernunftwesen als solches notwendig will. Ein beliebiges Vernunftwesen hat es sich selbst gegeben. Darum sind moralisch Handelnde, und nur sie, autonom: selbstgesetzgebend im Reich der Zwecke. Das moralische Gesetz ist von ihrem vernünftigen Tun nicht zu trennen.

(d) Ist das Gesetz unbedingt achtungswürdig, so auch der vernünftige Wille und somit das moralische Subjekt. Menschen sind moralische Subjekte und also unbedingt achtungswürdig. Eine Besonderheit – manche mögen sagen: Absonderlichkeit – der kantischen Konzeption ist, dass die Achtung für Menschen aus der Achtung für das Gesetz zu folgen scheint, nicht umgekehrt.⁴ Tatsächlich sind das für Kant aber nur zwei Seiten derselben Sache: ohne Gesetz kein moralisches Subjekt; ohne moralisches Subjekt kein Gesetz. Diese Gleichursprünglichkeit steckt im Grundgedanken seiner Autonomiemoral.

Kurz, unser Wert als moralische Gesetzgeber zeigt sich zwingend in jeder moralischen Reflexion. Er ist der für Moralität schlechthin konstitutive Wert. In diesem Sinne ist er absolut. Kant hat nicht einfach, wie heutige Kantianer (vgl. Rawls 2006: 134; Habermas 1991), das Richtige dem Guten übergeordnet. Vielmehr hat er im Herzen des Richtigen das moralisch grundlegende Gute aufgespürt. Dieses Gute bildet den Inhalt der Moral. Der Inhalt ist nicht empirisch, weil Moralität nicht empirisch ist. Wie diese verweist er auf eine bloß gedachte („intelligible“) Welt: das Reich der Zwecke.

Die inhaltliche Hinsicht des Richtigen ist das Gute, das wiederum im Wollen des Richtigen besteht. Dieses Wollen ist das vernünftige Wollen. Daher kann Kants absoluter Wert auch kurz „Vernunft“ heißen. Die Teilhabe an ihr macht unsere Menschenwürde aus. Sie ist moralisch grundlegend im doppelten Sinne: Sie ist vom Daseinsgrund der Moral, der Freiheit⁵, nicht zu trennen. Und sie allein gibt uns genuine Gründe für moralische Rücksicht. Wären wir nur Sinnenwesen, so wären wir nichtswürdig und austauschbar wie Vieh. Einzig Vernunftwesen verdienen Rücksicht um ihrer selbst willen. Jede moralische Rücksicht muss Ausdruck oder Ausfluss der Achtung sein, die wir Vernunftwesen schulden. In Kants Worten: „Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“ (Kant 1797: A 93)

3. Zur Bewertung der reflexiven Werttheorie

Diese werttheoretische Rekonstruktion macht einige der vermeintlichen Unstimmigkeiten und kontraintuitiven Schlüsse kantintern verständlich, an denen sich heutige Kantianer

4 Darauf hat mich Susanne Schmetkamp hingewiesen.

5 Die Freiheit hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „ratio essendi“ der Moral bezeichnet (Kant 1788: A 5,6, Fußnote). Gemeint ist die Selbstbestimmung von Vernunftwesen als solche. Gemeint ist Autonomie, nicht heteronome Freiheit der Willkür.

stoßen. Um nur zwei zu nennen: Kant geht wie selbstverständlich davon aus, dass wir nicht nur fremd-, sondern auch selbstbezogene Pflichten haben. Zudem betrachtet er Grausamkeit als solche nicht als moralisch erheblich.

3.1 Selbsttötung, Leiden und das Verlangen nach Hilfe

Einer liberalen Kantauslegung sind die vorgeblich selbstbezogenen Pflichten ein Dorn im Auge. Auch abgesehen von der möglichen Unstimmigkeit schon des Gedankens einer selbstbezogenen Pflicht (vgl. dazu Singer 1975: 355–363): Kant zieht aus diesem Gedanken rigide Konsequenzen. Die bekannteste ist die absolute Pflicht, das eigene Leben, und sei es unter Qualen, zu erhalten. Sie gibt zu erkennen, dass Kant in einer wesentlichen Hinsicht eben kein Liberaler ist.

Linke wie rechte Liberale, von John Rawls und Ronald Dworkin bis hin zu Robert Nozick, betonen die Einzigkeit jeder Person: Diese habe nur ein Leben, das sie möglichst selbstbestimmt führen können sollte. Diese liberale Ansicht macht vor dem Lebensende nicht halt. Ein möglichst selbstbestimmter Tod liegt ganz auf der Linie der Wertschätzung personaler Autonomie (vgl. dazu Dworkin 1994). Kant hingegen würdigt nicht die personale, sondern allein die moralische Autonomie. Er attestiert der sittlichen Selbstbestimmung einen Wert, der mit der Einzigkeit einer Person gar nichts zu tun hat. Die Vielfalt der Interessen und Perspektiven, die uns als Sinnenwesen voneinander trennt, kann ihn nur verdecken. Allein in der Allgemeinheit der Vernunft kommt er zum Tragen. Diese Allgemeinheit ist in den vielen Individuen bloß verkörpert.

Der einzige Wert, der moralisch zählt, ist der moralische Subjektstatus. Ich kann ihn ‚in meiner eigenen Person‘ so gut verletzen wie in der Person eines anderen. Der empirische Mensch ist gleichsam ein Gefäß, das etwas Heiliges birgt. Um dieses Heiligen willen darf es nicht beschädigt werden – und sei das Gefäß ein leidender Leib, der nach finaler Erlösung verlangt. Im Angesicht ‚der Menschheit‘ spielt das noch so dringende eigene Interesse an Selbsttötung keine Rolle. Es zählt schlechterdings nicht. Wer sich selbst tötet, unterwirft seine Moralität seiner Sinnlichkeit. Für Kant ist das der Inbegriff moralischer Verfehlung. Die Selbsterhaltung als moralisches Subjekt ist die schlechthin fundamentale Pflicht, und gegen sie verstößt der Selbsttöter. Um im Bild zu bleiben: Er gibt das Heilige preis, indem er das Gefäß, das er ist, zerbricht.

Leiden als solches ist ohnehin nicht moralisch erheblich. Diese allgemeine Behauptung mag noch befremdlicher wirken als das besondere Verbot der Selbsttötung, aber ebenso klar wie dieses folgt sie aus Kants System. Dass wir leiden können, hebt uns nicht aus der Tierwelt heraus. Ohne die spezifische Differenz der Moralfähigkeit bliebe unsere Sonderstellung auch auf der Objektseite der Moral unverständlich. Nur aufgrund unserer leidensunabhängig begründeten Sonderstellung haben wir sekundär auch auf mögliches Leiden achtzugeben – bei uns und bei allen anderen. So kommt Kant zu der berühmt-berüchtigten Ansicht, dass wir Grausamkeit gegen Tiere nicht um der Tiere, sondern um unserer willen unterlassen sollen. Was wie eine Pflicht gegen Tiere aussieht, soll sich als selbstbezogene Pflicht der Menschen entpuppen. Wer rücksichtslos gegen Tiere handle, fördere mutwillig die eigene Verrohung und werde schließlich unfähig zur gebotenen Rücksicht gegen Menschen (vgl. Kant 1797: A 108).

Auch wir wären als bloß leidensfähige Kreaturen durchaus nichtswürdig. Dass unser Leiden gleichwohl zählt, liegt daran, dass jede Missachtung von Menschen eine Miss-

achtung des absoluten Werts der Vernünftigkeit bedeutet. Achtlosigkeit gegen Menschen bringt Achtlosigkeit gegen den absoluten Wert zum Ausdruck, dessen Träger wir als schwache Leibwesen sind. Mein Leib verdient Beachtung nicht um seinetwillen, sondern um der Moralität willen, die er verkörpert. Da wir jedoch fehlbare Sinnenwesen sind, müssen wir unsere moralische Empfindsamkeit pflegen.⁶ Dazu sollte uns das geringste Wesen recht sein, wenn es nur eine Hinsicht darbietet, die unter Menschen moralisch erheblich wäre. Die deutlichste dieser Hinsichten ist das Leidenkönnen.

Zeigt das aber nicht, welch unökonomischen Aufwand Kant treiben muss, um sein System mit den einfachsten Intuitionen zu versöhnen? Das Problem tritt nicht erst mit Blick auf die Tiere zutage, sondern bereits im Binnenraum der Moral unter Menschen: in Kants Betrachtung der ‚unvollkommenen‘ Pflicht zu Beistand und Hilfe. Unvollkommen ist die Pflicht, weil wir eine Welt ohne Hilfspflichten zwar ohne Widerspruch denken, jedoch nicht ohne Widerspruch wollen können. In seiner Tugendlehre sagt Kant dazu: „Wohltätigkeit, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde.“ (Kant 1797: A 124) Da nun kein Mensch ein allgemeines Erlaubnisgesetz, Notleidenden nicht zu helfen, wollen könne, folge eine Pflicht zum Wohltun gegen Notleidende, „und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind“ (ebd.).

Das aber heißt: Grund und Hinsicht der Rücksicht treten im Fall der Hilfspflichten auseinander. Der Grund ist allein unsere Würdigkeit als Vernunftwesen. Die Hinsicht hingegen ist unsere Bedürftigkeit. Diese verbindet uns mit den vernunftlosen Tieren. Sie ist von unserer Bestimmung zur Moral logisch unabhängig. Auch faktisch besteht keine zwingende Verbindung zwischen der Rücksicht auf Bedürfnisse und der Fähigkeit zur Pflichterfüllung. Ein besonders starker Charakter wird auch unter heftigen Schmerzen seine Versprechen halten. Wenn wir ihm gleichwohl beistehen sollten (sofern er es nicht anders wünscht), so offenbar deshalb, weil er leidet. Wenn das aber unter uns moralisch relevant sein soll, warum dann nur unter uns? Eine solche Exklusivität wäre willkürlich, wenn da nicht Kants werttheoretische Voraussetzung wäre. Die aber tut bei der Erläuterung des Unwerts von Schmerzen nichts Entscheidendes zur Sache.

Kants Konstruktion steht deshalb in Spannung zum Erfordernis kontextueller Erheblichkeit (vgl. dazu Rachels 1990: 181): Sie betrachtet die Moralfähigkeit als Alles-oder-nichts-Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Empfänger moralischer Rücksicht. Aber einige Hinsichten der Rücksicht haben mit unserer Moralfähigkeit nichts Wesentliches zu tun. Wesentlich an erheblichen Schmerzen und anderen leibgebundenen Qualen ist, dass sie unangenehm sind und wir sie deshalb *prima facie* vermeiden wollen. Eine moralische Verallgemeinerung allein mit Bezug auf diesen Sachverhalt müsste zur Einbeziehung auch der leidensfähigen Tiere führen.

6 „Denn obgleich das Vermögen (*facultas*) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben wird.“ (Kant 1797: A 33)

3.2 Ausschluss und Abstufung

Was für die Tiere gilt, gilt auch für viele Menschen. Wenn unsere Würde mit der Vernunft steht oder fällt, so bleiben die nicht vernunftfähigen Angehörigen unserer Art ohne Würde. Schwer geistig Behinderte und selbst hochintelligente Soziopathen sind keine möglichen Subjekte der Moral. Kant hat diese Schwierigkeit übergangen: Sie hat augenscheinlich mit empirischen Voraussetzungen zu tun, von denen er seine Moraltheorie im Grunde freihalten wollte. Selbst noch die Tugendlehre, die von lauter empirischen Problemen mit unserer Schwäche und Verführbarkeit handelt, beruht ganz auf der Prämisse, dass jeder Mensch moralisch handeln kann, weil er weiß, dass er es soll. Das aber weiß ein schwer geistig Behinderter nicht und für einen Soziopathen bleibt dieses Wissen jedenfalls ohne praktische Kraft.

Die neuere Hirnforschung macht uns auf empirische Voraussetzungen aufmerksam, ohne die wir nicht moralfähig wären (vgl. Anderson et al. 1999). Um das zu akzeptieren, müssen wir nicht die reduktiv-naturalistische Hintergrundphilosophie mancher dieser Forscher teilen. Wir können, frei nach Kant, aber ohne dessen Zwei-Welten-Lehre, an der Irreduzibilität des Normativen festhalten. Ein Handeln im logischen Raum der Gründe ist etwas kategorial anderes als ein naturgesetzlich ablaufendes Geschehen. Moralisch Handelnde müssen sich so verstehen, dass sie aus Einsicht das Richtige tun wollen. Ihr Überlegen zielt auf ein Handeln aus den besten rechtfertigenden Gründen (vgl. dazu Scanlon 1998).

Ohne naturale Basis allerdings ist jedenfalls in dieser Welt moralische Freiheit nicht zu haben. Bei schwer geistig Behinderten und wohl auch bei Soziopathen ist diese naturale Basis nicht gegeben. So können wir erklären, warum sie als moralische Akteure nicht in Betracht kommen. Wer aber nicht moralisch handeln kann, hat Kant zufolge keine Würde. Das zeigt: Die reflexive Werttheorie der Moral ist mit dem moralischen Universalismus unvereinbar. Sie ist es selbst dann, wenn wir einen Universalismus nur für Menschen wollen. Ein Universalismus nur für Vernunftwesen wäre ein Partikularismus für Menschen.

Wie steht es um den Egalitarismus der modernen Moral? Kant behauptet, dass Vernunftwesen einander notwendig als Gleiche begegnen. Dass auch daran Zweifel angebracht sind, zeigen zwei aufeinander bezogene Einwände, die schon jeder für sich die Werttheorie der Moral ins Wanken bringen. Ich nenne sie den Einwand der Ambivalenz und den Einwand der Graduierbarkeit.

Der Einwand der Ambivalenz besagt, dass die Vernunft als solche nicht eindeutig gut ist. Schließlich gehen aus ihr Gutes und Böses gleichermaßen hervor. Wer verantwortlich ist, kann das Richtige und das Falsche tun. Kant sieht das stellenweise selbst, kann es jedoch mit seiner vorbehaltlosen Schätzung der Vernunft nicht vereinbaren. Folglich schwankt er mit Blick auf das moralisch Falsche zwischen zwei Ansichten.

Einerseits scheint ihn seine ‚offizielle‘ Doktrin zu einer naturalistischen Lesart des Schlechten zu zwingen. Wenn der Mensch rein als Vernunftwesen notwendig das Rechte wollte, so könnte er das Falsche nur vorziehen, soweit er empirisch dazu genötigt würde. Ganz in diesem Sinne sagt Kant im dritten Abschnitt der Grundlegung: „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten [...] vorlegt, nicht wünschte, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zustande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein.“ (Kant 1786: BA 113)

Wäre das richtig, so wäre Schlechtigkeit nur eine Form der Willensschwäche. Wie aber könnte dann der Schlechte für seine Missetaten verantwortlich sein? Kant hat daher andererseits, namentlich in der Religionsschrift, dem Menschen ein mysteriöses Vermögen zugesprochen. Er könne die Hierarchie von Vernunft und Sinnlichkeit willentlich verkehren, was doch wohl heißt: mit Verstand gegen seine Moralität Stellung nehmen. Kant nennt eine solche Verkehrung radikal, nicht nur, „weil sie den Grund aller Maximen verdirbt“ (Kant 1794: B 36; A 33), sondern vor allem, weil sie sich weder ursächlich erklären noch rechtfertigen lasse. Jede ursächliche Erklärung stieße auf Kausalitäten, die unsere Zuständigkeit erstickten. Jede Rechtfertigung widerlege, dass die Vernunft stets das Gute will. Die Zuschreibung moralischer Schuld wird so zu einer unverständlichen Unterstellung. Auf sie können wir jedoch nicht verzichten, soll nicht die Idee normativer Verantwortung in der Luft hängen.

Unsere moralische Zuständigkeit wird nur begreifbar, wenn die praktische Vernunft die Bedingung der Möglichkeit von Gut und Böse ist. Entscheidend ist daher die angemessene moralische Performanz: der Gebrauch der Vernunft zu guten Zwecken. Moralisch richtiges Handeln ist eine Aufgabe der Vernunft. Ihr kann sie mehr oder weniger gerecht werden. Eben als Vernunftwesen sind wir normativ fehlbar.

Hier schließt der Einwand der Graduierbarkeit unmittelbar an (vgl. dazu Wolf 1990: 33f.). Er drängt sich auf, sobald man einmal die moralische Performanz als dasjenige erkannt hat, was allein einen unbedingten moralischen Wert haben mag. Bereitschaft und Fähigkeit zu moralisch richtigem Handeln sind unter Menschen nicht gleich verteilt. Sie sind es ebenso wenig wie andere geistige und charakterliche Qualitäten. Nun käme mit Blick auf nichtmoralische Vorzüge keiner auf die Idee, seine Schätzung anders als proportional zu verteilen: im richtigen Verhältnis zum Grad ihrer Ausprägung. Ein sehr tapferer Mensch verdient in genau dem Maße mehr Lob als ein anderer, wie er tapferer ist als dieser. Warum sollte die Moral hier eine Ausnahme machen? Warum sollte ein moralischer Minimalist ebenso viel wert sein wie ein guter Samariter oder gar ein moralischer Held?

Die meisten von uns sind in nahezu allen Lebenslagen moralische Minimalisten. Immerhin aber bewundern wir Menschen, die zu mehr Opfern bereit sind als wir selbst. Folglich stellen wir uns mit diesen nicht auf dieselbe Stufe moralischer Vorzüglichkeit. Das ist, da es um Wertschätzung geht, nur konsequent. Das Schätzenswerte ist generell graduierbar. Auch das moralisch Schätzenswerte begegnet uns in Graden.

Kant könnte antworten, dass man keinem Menschen und keiner Handlung den guten Willen ansehen könne.⁷ Das ist richtig, räumt den Einwand der Graduierbarkeit aber nicht aus. Jede realistische Charakterlehre zeigt, dass sich Menschen in moralisch erheblichen Hinsichten wie Einfühlungsvermögen, Urteilskraft, Opferbereitschaft und Willensstärke voneinander unterscheiden. Außerdem kann man einer Handlung sehr wohl ansehen, ob sie wenigstens ‚legal‘, also mit dem moralisch Gebotenen inhaltsgleich ist. Das Problem der Unerkennbarkeit moralischer Motive stellt sich allein bei äußerlich moralkonformen Handlungen. Bereits zu solchen sind aber nicht alle Menschen in gleichem Maße bereit oder wohl auch nur fähig.⁸

7 Diesen Hinweis verdanke ich Matthias Iser.

8 Dagegen schreibt Wolfgang Wieland: „Überdies ist sie [die Moralfähigkeit; Anmerkung d. A.] für den Menschen keine akzidentelle Bestimmung, sondern ein essentielles Wesensmerkmal, das ihm eigen ist, solange er existiert, und zwar auch dann, wenn er, aus welchen Gründen auch immer, daran gehindert ist, den Anspruch der Moral wahrzunehmen und ihm sein Handeln zu unterstellen. Wie alle für den Men-

Kurz, unter werttheoretischen Vorzeichen ist ein moralischer Egalitarismus allenfalls durch radikale Abstraktion zu bekommen: Wir müssten von allem absehen, was eine ungleiche Verteilung der Schätzung nahelegt. Für alle nichtmoralischen Fälle erscheint dies widersinnig. Niemand käme auf die Idee, den mäßig bemühten Dilettanten auf eine Stufe zu stellen mit dem rastlosen Genie. Eine Wertschätzung verliert geradezu ihren Witz, wenn sie nicht mehr proportional zu den Eigenschaften und Fähigkeiten vergeben wird, auf die der Urteilende Wert legt (vgl. Honneth 1992: 196ff.). Soll die Moral eine Ausnahme machen, so jedenfalls nicht aufgrund von Werturteilen über Individuen.

Zusammengefasst: Von den fünf Angemessenheitsbedingungen einer Begründung der Menschenrechte mit Würdeverleihenden Eigenschaften mag die kantische ‚Vernünftigkeit‘ zwei erfüllen. Sie mag allgemein einsehbar und moralisch erheblich sein. Das zweite ist sie indes nur in dem eingeschränkten Sinne ihres guten Gebrauchs. Weil zu diesem nicht alle Menschen, und nicht alle in gleichem Maße, bereit und fähig sind, verfehlt sie die Bedingungen der Allgemeinheit und der Gleichheit. Außerdem steht sie in Spannung zum Erfordernis kontextueller Erheblichkeit: Zu den Hinsichten moralischer Rücksicht, die uns wichtig sind, gehören solche, die mit unserer Kreatürlichkeit als bedürftige und versehrbare Sinnenwesen zu tun haben. Es wäre jedenfalls grob kontraintuitiv, sie einzig instrumentell, mit Blick auf unsere Moralfähigkeit, und nicht auch um ihrer selbst willen zu beachten.

4. Für eine Umkehrung des Blicks

Ich bin zu meinem negativen Ergebnis im Zuge einer detaillierten Auseinandersetzung mit Kant gelangt. Ich habe diesen Weg gewählt, weil Kant immer wieder als Kronzeuge für das im Grundgesetz gemeinte Würdeverständnis herhalten muss. Aber das grundsätzlich Gleiche ist über alle sonstigen Versuche zu sagen, unsere Würde aus Eigenschaften zu gewinnen, wie sie nur rationale und vernünftige Personen haben. Welche Eigenschaften wir auch wählen, sie werden manchen Menschen fehlen. Das passt nicht zur Inklusivität der Menschenrechte, deren Besitz doch begründet werden soll. Da Rationalität und Vernünftigkeit naturale Voraussetzungen haben, werden sie auch unter prinzipiell mündigen Menschen nicht gleich verteilt sein. Das passt nicht zu dem menschenrechtlichen Merkmal der Egalität.

schen essentiellen normativen Bestimmungen ist auch die Moralfähigkeit nicht graduierbar.“ (Wieland 2002: 163) Mit dem ‚Menschen‘ ist offenbar nicht ein beliebiges menschliches Individuum gemeint, denn sonst wäre der Satz falsch. Daran ändert der Einschub nichts, dass ein Mensch, „aus welchen Gründen auch immer“, am moralischen Handeln gehindert sein könnte. Wer nie die Fähigkeit zu solchem Handeln besessen hat und sie nie besitzen wird, der ‚hat‘ sie in keinem Sinne des Wortes. Wer sie einmal hatte und sie nun irreversibel verloren hat, der hat sie ebenfalls nicht (mehr). Überdies ist die Moralfähigkeit, wie jede Fähigkeit, ob essentiell oder nicht, durchaus graduierbar. Ein kleines Kind ist nicht ebenso zur Moral fähig wie ein normal entwickelter Erwachsener, und der durchschnittliche Erwachsene wird das moralisch heldenhafte Handeln eines Mahatma Gandhi nur bewundern können. Wieland muss daher den ‚Menschen‘ im Sinne eines normativ typisierenden Gattungsbegriffs meinen. Warum aber der moralische Status *von Individuen* von einem solchen Gattungsbegriff abhängen soll, ist alles andere als klar.

4.1 Vernunftwesen und verletzbare Kreaturen

Die Begründung unseres menschenrechtlichen Status mit unserer Rationalität und Vernünftigkeit bricht sich auch am Erfordernis kontextueller Erheblichkeit (vgl. dazu Rachels 1990: 181). Unsere ‚höheren‘ Vermögen spielen sicher eine Rolle, um den Stellenwert einiger Menschenrechte verständlich zu machen. Nur wer überlegen kann, hat etwas von der Meinungsfreiheit. Nur wer begreifen kann, was Ämter sind, kann sinnvoll von seinem politischen Wahlrecht Gebrauch machen. Nur wer sich als Subjekt mit einem eigenen normativen Status verstehen kann, hat eine Selbstachtung zu verlieren. Auch Verletzungen wie die Folter beziehen einen Teil ihrer menschenrechtlichen Abscheulichkeit aus dem Aspekt der Demütigung, die sie darstellen.⁹ Aber das ist sicher nicht alles, was Folter furchtbar und schlechthin verwerflich macht. Sollen wir dem Aspekt der leibgebundenen Qualen kein eigenes Gewicht geben? Erhebliche Schmerzen sind in sich selbst schlecht. Sie einem anderen absichtlich zuzufügen, ist darum *prima facie* falsch, ganz unabhängig davon, ob das Opfer ein brillanter Intellektueller oder ein einjähriges Kind ist, ob es auf Lawrence Kohlbergs Stufenfolge moralischer Urteilsfähigkeit Stufe eins oder Stufe sechs einnimmt, ob es sprechen oder nur schreien kann (vgl. dazu Ladwig 2007a: 209f.).

Man könnte einwenden, ohne vernünftige Personen gebe es gar keine Moral und keine Menschenrechte. Verleiht uns dies nicht doch eine Würde, die uns aus dem moralblinden Tierreich heraushebt? Eine einfache Überlegung von Martin Seel (1995: 319) zeigt, warum das nicht folgt. Als vernünftige Personen müssen wir uns fragen, welche Aspekte unserer Verletzbarkeit uns gute Gründe für menschenrechtliche Rücksicht geben. Dabei darf es uns nicht bekümmern, wer außerdem von unserer Begründung profitieren könnte. Allein der Inhalt eines gültigen Grundes entscheidet über die Bedingung menschenrechtlicher Zugehörigkeit in der durch den Grund hervorgehobenen Hinsicht. Allein die Tatsachen entscheiden, wer die Bedingung der Zugehörigkeit erfüllt. Gebührt uns Rücksicht aufgrund unserer Anlage zur Autonomie, so gehören in dieser einen Hinsicht nur Menschen dazu, die wenigstens der Möglichkeit nach mündig und selbstverantwortlich sind. Hinsichtlich unserer Schmerzempfindlichkeit hingegen gehören alle dazu, die Schmerzen empfinden können wie wir. Schließlich trifft ein Grund, den wir als einschlägig betrachten (sollten), auf sie ebenso zu wie auf uns.

Die Begründung der Menschenrechte, die sich damit abzeichnet, ist nicht wertorientiert wie bei Kant, sie ist interessenorientiert.¹⁰ Sie kommt ohne Wertannahmen aus, die

9 Statt von ‚Demütigung‘ – oder ‚Erniedrigung‘ – können wir auch von ‚Entwürdigung‘ reden. Dieser begriffliche Umstand macht den Vorschlag verständlich, die Menschenwürde gleichzusetzen mit dem Recht, nicht erniedrigt zu werden (vgl. dazu Schaber 2003). Erniedrigend sind direkte oder strukturelle Angriffe auf die Selbstachtung einer Person (vgl. dazu Margalit 1997). Diese Art der Verletzung kann daher nur erleiden, wer einen Sinn für den eigenen moralischen Status hat oder jedenfalls haben kann. Das aber trifft nicht auf alle Träger der Menschenrechte zu. Deshalb sollten wir die Menschenwürde in ihrem menschenrechtlichen Verständnis auf diesen – wenn auch wichtigen – Aspekt nicht verengen (vgl. dazu Ladwig 2003: 48ff.). Wir würden sonst einmal mehr die Universalität der Menschenrechte verfehlen.

10 Der folgende Vorschlag unterscheidet sich grundlegend von dem ebenfalls interessenorientierten Ansatz Norbert Hoersters (2003). Hoerster vertritt eine individualistische Moralkonzeption. Er behauptet, zur Begründung moralischer Normen reichten egozentrische Klugheitskalküle hin. Die Interessen aller einigungsfähigen Menschen würden an bestimmten Punkten, wie dem Tötungsverbot und grundlegenden Kooperationsnormen, inhaltlich konvergieren. Dagegen ist die von mir vertretene Konzeption eine Spielart der Unparteilichkeitsmoral. Sie beruht auf der Überzeugung, dass moralische Normen allgemein und positionsunabhängig akzeptabel sein müssen: Ein Beliebiger muss gute Gründe haben, sie in sein Gewissen

über den Vorteil der Berücksichtigung von Interessen für deren Subjekte hinausgingen. Subjekte menschenrechtlicher Rechtfertigung nehmen sich selbst notwendig als vernunftbegabt und als verletzbar wahr: als vernunftbegabt, weil moralfähig, als verletzbar, weil moralbedürftig. Und ihre Vernunftbegabung ist selbst eine Quelle der Verletzbarkeit: Ob sie selbstbestimmt und in Selbstachtung leben können, hängt auch von dem Schutz und der Förderung ab, die sie von Seiten anderer und durch institutionelle Ordnungen erfahren. Aber ihre Menschenrechtsbedürftigkeit geht in ihrer Bestimmung zur Selbstbestimmung – oder zur Begründung und Beachtung moralischer Normen – nicht auf. Sie umfasst auch die kreatürlichen Aspekte der Sterblichkeit, der körperlichen Verletzbarkeit, der leibgebundenen Leidensfähigkeit und der vitalen Angewiesenheit auf andere. Und sie umfasst sie als Gesichtspunkte eigenen Rechts, über ihre instrumentelle Bedeutung für unsere Autonomiefähigkeit hinaus. Das macht die Einbeziehung auch konstitutionell unmündiger, aber leidensfähiger Menschen in den Kreis der Nutznießer menschenrechtlicher Rücksicht normativ zwingend.

Mit diesem Argument haben wir unversehens die Blickrichtung gewechselt. Bildhaft gesprochen: Anstatt die moralische Rücksicht angebotsseitig, mit unserer Moralfähigkeit, zu begründen, rechtfertigen wir sie nunmehr nachfrageseitig, mit unserer Moralbedürftigkeit. Diese Vorgehensweise hat die Vorzüge sozialer Inklusivität und sachlicher Differenziertheit. Nicht nur rationale und vernünftige Personen, sondern alle Menschen, die etwas erleben können und darum subjektiv verletzbar sind, gehören direkt zur menschenrechtlichen Gemeinschaft.

4.2 Ist ‚Menschenwürde‘ bloß rhetorisch?

Was folgt daraus für die Menschenwürde? Ganz offenbar spielt sie keine die Menschenrechte begründende Rolle. Sie scheint ein grundsätzlich redundanter, wenn auch rhetorisch anziehender Ausdruck dafür zu sein, dass wir eine Menge von (Anspruchs-)Rechten besitzen. Sie steht abkürzend und motivational gewinnend für den moralischen Status, ein Recht auf Menschenrechte zu haben. Und menschenwürdig lebt, wer im sicheren Genuss aller für ihn nützlichen Menschenrechte lebt. Zu deren Begründung bemühen wir hingegen Interessen. Einige unserer Interessen sind so grundlegend oder zentral, dass wir sie für hinreichend halten, andere zu ihrem Schutz und ihrer Förderung zu verpflichten (vgl. dazu Raz 1986: 166).

Dabei ist wesentlich, dass die Rücksicht zwar auf Interessen bezogen, aber Einzelwesen geschuldet ist. Anders als der Utilitarismus, der von einer ‚unpersönlichen‘ Grundnorm der Verbesserung von Weltzuständen ausgeht, ist eine Konzeption moralischer Rechte zugeschnitten auf die gültigen Ansprüche unvertretbar einzelner Individuen. Jeder einzelne Mensch hat einen gültigen Anspruch hinsichtlich solcher Interessen, von denen wir alle unparteiisch wollen, dass sie Schutz und Förderung in menschenrechtlicher Form erfahren. Um dafür infrage zu kommen, muss ein Interesse viererlei erfüllen.

Es muss sich erstens allgemein befriedigen lassen. Für mein Interesse, Professor zu werden, gilt das zum Beispiel nicht, denn Professuren sind begrenzt. Es muss zweitens überhaupt dazu taugen, fremde Pflichten zu erzeugen. Das schließt Bedürfnisse wie Liebe

aufzunehmen. Ein gültiger moralischer Grund verdient unsere Zustimmung unabhängig von allen Kräfteverhältnissen und kontingenten Neigungen. Bei Hoerster hingegen dürfen beide eine bestimmende Rolle spielen.

aus, die nur als Geschenke erfüllbar sind. Es muss drittens, um Pflichten normativ auslösen zu können, grundlegend oder zentral sein. Das schließt triviale oder Luxusanliegen aus. Noch so viele geringfügige Vorlieben noch so vieler anderer können meine menschenrechtlich erheblichen Interessen, etwa am Leben, an körperlicher Unversehrtheit oder an Selbstbestimmung, nicht aushebeln. Es darf viertens nicht in sich selbst moralisch verkehrt sein. Freuden an der Entrechtung oder Erniedrigung anderer können im Rahmen einer Moral mit Rechten schlechterdings nicht zählen. Das dritte und das vierte Erfordernis trennen die Interessenkonzeption der Rechte von einem reinen Konsequentialismus. Die Möglichkeit der Aggregation guter Folgen über Individuengrenzen hinweg wird von vornherein durch die unabhängige moralische Stellung jedes Einzelnen und seine besonders wichtigen Interessen oder Bedürfnisse begrenzt.

In einem früheren Aufsatz habe ich angenommen, das sei im Wesentlichen alles: Statt von der Menschenwürde könnten wir auch direkt von den Interessen reden, die unsere menschenrechtliche Rücksicht begründen (vgl. Ladwig 2003). Gerade in Deutschland ist die Neigung groß, die Menschenwürde als Totschlagformel zu verwenden, um Debatten zu beenden oder zu verhindern, die vielen gefährlich vorkommen: ob man Embryonen zu Forschungszwecken verwenden darf, ob Feten ein ebenso starkes Lebensrecht haben wie geborene Menschen, ob das Recht auf Selbstbestimmung auch das Recht einschließt, nach Sterbehilfe zu verlangen, ob Leihmutterschaft erlaubt sein sollte und so weiter. Oft scheint dabei die Gefahr vor allem eine für die eigene moralische Selbstgewissheit zu sein. Nicht um diese sollte es Verteidigern der Menschenrechte aber doch vorrangig gehen, sondern um Bedingungen menschlichen Wohlbefindens und menschlicher Selbstbestimmung – und insofern natürlich auch und grundlegend um den Schutz des Lebens. Von Interessen statt von Menschenwürde zu reden, bietet den Vorteil, die Aufmerksamkeit aller Beteiligten direkt auf die gefährdeten Güter zu lenken, die uns vernünftigerweise nach Menschenrechten verlangen lassen. Und zu diesen Gütern gehört nicht, dass wir weiterhin ruhig schlafen können, weil wir zur Abwehr von Zweifeln ja die Formel der Menschenwürde haben.

5. Menschenwürde als Recht auf starke Rechte

Mittlerweile meine ich indes, dass ‚Menschenwürde‘ mehr bedeutet als nur, dass wir ein Recht auf Rechte haben. Sie steht abkürzend für den besonders starken Status menschenrechtlicher Unverletzlichkeit, von dem eingangs des Artikels die Rede war. Dieser Status ist durch weitreichende Verbote der Abwägung und der Abstufung gekennzeichnet. Zu deren Begründung reicht aber die bislang skizzierte Interessenkonzeption nicht hin. Das sei abschließend an der Schwierigkeit verdeutlicht, das Abwägungsverbot zu begründen (zum analogen Problem, das Verbot der Abstufung zu rechtfertigen, vgl. Ladwig 2010).

5.1 Leben gegen Leben

Was spricht etwa für die Ansicht, wir dürften Leben nie gegen Leben aufrechnen? Das Bundesverfassungsgericht hat sie in seinem Urteil zum Luftsicherheitsgesetz (BVerfGE 115, 118) ausdrücklich bekräftigt und mit der Menschenwürde begründet. Die Interessenkonzeption legt jedoch genau das umgekehrte Urteil nahe. Wenn je mein Interesse am

Leben zählt und jedes Leben gleich viel wiegt, dann gilt: Wir sind in tragischen Lagen prima facie dazu verpflichtet, so viele Leben wie möglich zu retten, auch wenn das bedeutet, einige zu opfern.¹¹ Andernfalls könnte jeder Einzelne, der zusätzlich gerettet werden könnte, beklagen, dass sein Leben behandelt werde, als spiele es für die moralische und rechtliche Richtigkeit der Entscheidung keine Rolle (vgl. dazu Scanlon 1998: 232). Schließlich ist das Interesse des Einzelnen an seinem Leben weder trivial noch in sich unmoralisch. Es ist schlechterdings grundlegend und scheint daher nur den bestmöglichen Schutz zu verdienen. Und wenn das Leben jedes Einzelnen zählt, so sind die vielen Leben doch wohl zählbar. Was also sollte uns daran hindern, das beste Ergebnis unter sonst gleichen Umständen mit der größten Zahl der Geretteten gleichzusetzen?

Eine Konzeption absoluten Wertes mag zu einem anderen Ergebnis führen, aber das dürfte eher zusätzliche Zweifel an ihrer allgemeinen Annehmbarkeit wecken. Man könnte sich dazu vorstellen, das Leben jedes Einzelnen sei die Inkarnation eines Heiligtums, das, einmal angetastet, für immer entweiht wäre. Dabei spielte es keine Rolle, wie oft oder in wie vielen Inkarnationen es angetastet würde: entweiht ist entweiht. Hier wäre in der Tat nicht wichtig, wie viele Leben verloren gingen, weil bereits mit einem alles verloren wäre. Aber wäre es für uns alle, die wir am eigenen Leben hängen, vernünftig, seinen menschenrechtlichen Schutz auf einen so steilen metaphysischen Gedanken zu stellen?

Man mag einwenden, die Konzeption absoluten Wertes passe besser als die Interessenkonzeption zu unseren stärksten rechtsmoralischen Intuitionen. Schließlich sei das Verbot, Leben gegen Leben zu verrechnen, ein konstitutiver Grundsatz jeder menschenrechtlichen Ordnung. Das klingt plausibel, solange man nicht auch etwas anderes bedenkt: Die Wertkonzeption führt, konsequent betrachtet, zu einem moralischen Absolutismus. Sie kann keine Ausnahmen zulassen, egal in welcher Situation und egal wie entsetzlich der Gesamtschaden wäre. Sie lässt zum Beispiel keinen Raum für Ausnahmen vom menschenrechtlichen Tötungsverbot in noch so gerechtfertigten Kriegen. Das heißt, sie schließt, bei realistischer Betrachtung dessen, was Kriege stets bedeuten, deren Rechtfertigung ausnahmslos aus. Ebenso könnte die noch so gut begründete Befürchtung noch so vieler Toter den Abschuss eines als Waffe verwendeten Passagierflugzeugs nicht rechtfertigen, wenn in ihm auch nur ein unschuldiger Passagier säße.

Zu einem solchen Schluss ist kaum einer bereit, mag er auch vom Vokabular des Absolutismus nicht lassen. Das führt beispielhaft Julian Nida-Rümelin (2006: 81) vor: „Die Tötung Unschuldiger bleibt auch dann verboten, wenn die Zahlen in die Höhe gehen, wie im Falle 9/11. Je extremer die Konsequenzen allerdings sind, desto eher ist es gerechtfertigt, die Prinzipien deontologischer Ethik abzuschwächen und zuzulassen, dass angesichts der horrenden Konsequenzen entgegen diesen Prinzipien gehandelt wird.“ Das heißt doch wohl: Sind die Konsequenzen nur schlimm genug, so ist das weiterhin Verbotene wenigstens zulässig. Was aber soll es dann bedeuten, es bleibe verboten, auch wenn „die Zahlen in die Höhe gehen“? Und noch schärfer gefragt: Wenn einhunderttausend evident gefährdete Leben eine Abweichung rechtfertigen, die einhundert das Leben kostete, warum genügen dazu nicht eintausend? Und wenn eintausend, warum dann nicht einhundertundeins? Jedes Mal sterben schließlich – nach menschlichem Ermessen – Menschen, und wir könnten mehr Menschen retten, wenn wir Ausnahmen vom menschenrechtlichen Tö-

11 Dass auch ein Kantianer, bleibt er Kants theoretischen Prämissen verbunden, solche Opfer nicht ausschließen kann, versucht David Cumminskey (1990) zu zeigen. Sein unorthodoxer Versuch, Kant ins Lager der Konsequentialisten zu ziehen, bildet eine Alternative zu meiner eher orthodoxen Kant-Deutung.

tungsverbot zuließen. Warum also sollten wir dieses Verbot nicht gleich unter die einschränkende Bedingung des bestmöglichen Ergebnisses in eben dieser Hinsicht, des Lebensschutzes, stellen?

Anders gesagt: Fast alle, die sich auf deontologische Intuitionen berufen, setzen stillschweigend Schwellenwerte des gerade noch Erträglichen voraus. Mit deren Überschreitung sind sie zu Ausnahmen von ihren zunächst absolut formulierten Verbotsnormen geneigt. Leider bleibt dabei so gut wie immer der Grundsatz im Dunkeln, der ganz bestimmte Ausnahmen mit der Überschreitung ganz bestimmter Schwellenwerte rechtfertigen könnte. Die Rhetorik des Absolutismus lenkt ab von der konzeptionellen Unklarheit, die hier augenfällig herrscht.

5.2 Bereiche und Ebenen moralischen Urteilens

Eine Alternative wäre, der Interessenkonzeption verbunden zu bleiben, dabei aber zwei Bereiche und zwei Ebenen moralischer Betrachtung zu trennen. Die Bereiche sind die einer Interaktionsmoral unter Menschen einerseits, einer Moral für politische Institutionen andererseits (vgl. dazu Pogge 2002: 170). Wir haben einerseits gute Gründe, an politische Institutionen stärker konsequentialistische Erwartungen zu richten als an einzelne Menschen. So scheint es vernünftig, Normen der Armutsbekämpfung und der Angleichung von Lebenschancen primär an Institutionen zu adressieren. Von allen Einzelnen verlangen wir dagegen vor allem, dass sie bei der Verfolgung persönlicher Zwecke moralisch begründete Verbotsnormen beachten und nur ausnahmsweise auch, dass sie Fremden helfen. Für eine solche Arbeitsteilung sprechen Gründe der Fairness, der Effektivität und Effizienz sowie der Entlastung des Einzelnen.

Andererseits haben wir manchmal auch Gründe für die umgekehrte Gewichtung: Eine Folgenorientierung, die dem Einzelnen erlaubt sein mag, könnte unzulässig sein als institutionalisierte Norm, die das Tun und Lassen staatlicher Akteure bestimmt. Schließlich steht diesen das Gewaltmonopol, mit allen Gefahren des Missbrauchs und des Dammbruchs, zu Gebote. So ist es zweierlei, ob ein Vater einen Entführer schlägt, um sein Kind wiederzubekommen, oder ob dies ein Polizist für ihn tut. Ebenso ist es zweierlei, ob ein einzelner Polizist oder Soldat in einer tragischen Situation Gewalt gebraucht oder ob das Gesetz ihm dies ausdrücklich erlaubt oder sogar vorschreibt.

Am Beispiel des Luftsicherheitsgesetzes hat deshalb Bernhard Schlink (2005) auf die Grenzen des rechtlich Regelbaren hingewiesen. Manchmal müsse selbst ein militärischer Befehlshaber auch um den Preis des Rechtsbruchs seinem Gewissen folgen. Er mag moralisch im Recht sein, wenn er etwa den Befehl zum Abschuss gibt, und darf dann nur noch auf Verständnis, Milde oder Gnade hoffen. Aber schlimmer als das Aushalten dieses Konflikts wäre seine Leugnung durch Beseitigung der Rechtsnorm, die den Einzelnen im Regelfall davor schützt, Opfer eines konsequentialistischen Kalküls zu werden.

Warum aber sollten wir den Einzelnen davor schützen, wenn nicht, weil er einen absoluten Wert verkörpert: einen Wert, der „kein Äquivalent verstatet“ (Kant 1786: BA 77)? Das Problem mit der Wertkonzeption ist, dass sie nicht einräumen kann, was etwa Schlink für möglich hält: dass das rechtlich Verbotene, die Opferung Unschuldiger, in Grenzfällen das moralisch Gebotene ist. Wer einen schlechterdings nicht abwägbaren Wert verkörpert, der darf eben nicht mit dem Argument, andernfalls stürben Abertausende, in den Tod geschickt werden. Wer ein solches Argument auch nur für erwägenswert

hält, muss darum auch eine Alternative zur Wertkonzeption erwägen. Eine mögliche Alternative beruht auf der Trennung zweier Ebenen rechtsmoralischen Urteilens: einer prinzipiellen und einer pragmatischen.

Prinzipiell gesehen sollten wir die menschenrechtlich erheblichen Interessen aller so gut wie möglich schützen und fördern. Eine interessenorientierte Rechtsauffassung privilegiert zum Beispiel nicht unbedingt die negativen Pflichten. Aber das menschenrechtliche Optimierungsgebot verwickelt uns in pragmatische Fragen. Dazu gehören die Gefahren moralischer Überforderung und Korruption, des institutionell begünstigten Missbrauchs, des Dammbrochs oder sogar der Erosion einer Rechtsordnung als Ganzes. Sie könnten für mehr akteur-relative Einschränkungen und Erlaubnisse sprechen als auf der prinzipiellen Ebene vorgesehen.¹² Ebenso könnten sie uns Klugheitsgründe für eine Bindung staatlichen Handelns an nahezu (!) absolute Verbotsnormen geben.

Das ist nur scheinbar paradox: Die weitreichenden menschenrechtlichen Begrenzungen des Konsequentialismus dürften nicht zuletzt selbst konsequentialistisch gerechtfertigt sein. Auch ist dies kein Utilitarismus, selbst nicht in dessen regelutilitaristischen Variante: Am letzten Grund aller folgenorientierten Erwägungen steht keine ‚unpersönliche‘ Norm der Optimierung von Weltzuständen. Ihre Basis bilden die gültigen Ansprüche unvertretbar einzelner Menschen.

Trennen wir wie angedeutet Bereiche und Ebenen rechtsmoralischen Urteilens, so können wir weite Teile der Menschenwürdenorm rekonstruieren, ohne dazu einen absoluten Wert à la Kant annehmen zu müssen. Unsere ‚Würde‘ steht abkürzend für unseren gültigen Anspruch auf starke Rechte. Starke Rechte sind unter normalen Umständen weder abwägbar noch abstufbar. Sie schützen uns vor konsequentialistischen Kalkülen auf Kosten unserer menschenrechtlich zentralen und grundlegenden Interessen. Sie bewahren uns zum Beispiel vor einer Verrechnung von Leben gegen Leben. Aber sie tun dies nicht absolut: In Grenzfällen unserer Rechtsordnung und Rechtswirklichkeit wie gerechtfertigten Kriegen könnten Abwägungen erlaubt oder sogar geboten sein, die unter normalen Umständen kategorisch verboten blieben. Wo genau diese Grenzen zu ziehen sind, wird womöglich immer umstritten bleiben. Auch die Annahme eines absoluten Werts kann diesen Streit nicht schlichten. Allenfalls macht sie ihn unkenntlich, um ihren Anhängern ein unverdient gutes Gewissen zu geben.

Literatur

- Anderson, Steven W. / Bechara, Antoine / Damasio, Hanna et al., 1999: Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex. In: John T. Cacioppo / Gary G. Berntson / Shelley E. Taylor et al. (Hg.), *Foundations in Social Neuroscience*, Cambridge, Mass., 333–344.
- Bielefeldt, Heiner, 1998: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Cumminskey, David, 1990: Kantian Consequentialism. In: *Ethics* 100, 586–615.
- Dworkin, Ronald, 1990: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt (Main).
- Dworkin, Ronald, 1994: *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Reinbek.

12 Akteur-relative Einschränkungen verbieten uns, etwas zu tun, um das Gute zu maximieren, etwa einen Mord zu begehen, um eine größere Zahl von Menschen zu retten. Akteur-relative Erlaubnisse geben uns Spielräume für persönliche Entscheidungen ohne Rücksicht auf das insgesamt Gute. Wir dürfen zum Beispiel das Studium unserer Kinder fördern, obwohl wir mit dem Geld anderswo Leben retten könnten.

- Forst, Rainer, 2004: Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, 179–197.
- Habermas, Jürgen, 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt (Main).
- Hill, Thomas E., 2003: Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 153–174.
- Honneth, Axel, 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt (Main).
- Hoerster, Norbert, 2003: Ethik und Interessen, Stuttgart.
- Kamm, Frances M., 2007: Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm, Oxford.
- Kant, Immanuel, 1993: Die Metaphysik der Sitten. In: ders., Werkausgabe VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, 10. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1993: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: ders., Werkausgabe VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, 10. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1995: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zweite Auflage. In: ders., Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sonderausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, 1. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1995: Kritik der praktischen Vernunft. In: ders., Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sonderausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, 1. Auflage, Frankfurt (Main).
- Ladwig, Bernd, 2003: Ist „Menschenwürde“ ein Grundbegriff der Moral gleicher Achtung? Mit einem Ausblick auf Fragen des Embryonenschutzes. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 35–60.
- Ladwig, Bernd, 2007: Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte. In: Leviathan 35, 85–106.
- Ladwig, Bernd, 2007a: Zwei Wege der Begründung von Menschenrechten. Überlegungen am Beispiel des elementaren Rechts auf körperliche Unversehrtheit. In: Sibylle van der Walt / Christoph Menke (Hg.), Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts, Frankfurt (Main) / New York.
- Ladwig, Bernd, 2010: Menschenrechte und Tierrechte. In: Zeitschrift für Menschenrechte 1, 130–156.
- Margalit, Avishai, 1997: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin.
- Nida-Rümelin, Julian, 2006: Leben und töten lassen. In: Cicero 5, 80–82.
- Pogge, Thomas, 2002: World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms, Cambridge, UK.
- Rachels, James, 1990: Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism, Oxford.
- Rawls, John, 2006: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt (Main).
- Raz, Joseph, 1986: The Morality of Freedom, Oxford.
- Scanlon, Thomas M., 1998: What We Owe to Each Other, Cambridge, Mass.
- Schaber, Peter, 2003: Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt zu werden. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 119–132.
- Schlink, Bernhard, 2005: An der Grenze des Rechts. In: Der Spiegel vom 17.01.2005, 34.
- Schönecker, Dieter, 1999: Kant. Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg / München.
- Schönecker, Dieter / Wood, Allen W., 2002: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführer Kommentar, Paderborn.
- Seel, Martin, 1995: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt (Main).
- Seel, Martin, 1996: Wohlergehen über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt (Main).
- Singer, Marcus G., 1975: Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens, Frankfurt (Main).
- Wieland, Wolfgang, 2002: Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz. In: Gregor Damschen / Dieter Schönecker (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Berlin / New York.
- Wolf, Ursula, 1990: Das Tier in der Moral, Frankfurt (Main).

Die Politische Theorie in Deutschland – eine Umfrage unter Professorinnen und Professoren

Die Zeitschrift für Politische Theorie (ZPTh) möchte einen Beitrag zur Selbstverständigung und zur Binnenkommunikation der Politischen Theorie in Deutschland leisten, indem sie ein Forum für Diskurse und Debatten bietet. Diese Diskurse möchten wir in der ersten Ausgabe mit einer Umfrage eröffnen, die wir – auch mit einem Augenzwinkern – durchgeführt haben. Wir verbanden mit der Umfrage mehrere Hoffnungen: die produktive Pluralität, ja Heterogenität, der Politischen Theorie in Deutschland zu dokumentieren; einen Überblick über die aus der Binnenperspektive drängendsten Herausforderungen für die Politische Theorie in den nächsten Jahren zu liefern und schließlich einen Einblick in die individuelle Motivation der Kolleginnen und Kollegen zu eröffnen, Theorie zu betreiben.

In der ersten Runde wurden ausschließlich Kolleginnen und Kollegen, die an einer deutschen Universität eine Professur mit der Denomination ‚Politische Theorie‘ innehaben, angeschrieben. Wir bemühten uns, *alle* Kolleginnen und Kollegen zu erreichen. Nichtsdestoweniger ist es möglich, dass unser E-Mail-Verteiler aufgrund von personalen Veränderungen, Neuberufungen etc. Lücken aufweist. Für diesen Fall bitten wir um Ihr Verständnis. Den Fragebogen können Sie jederzeit unter redaktion@zpth.de anfordern, die Veröffentlichung einer zweiten Runde erfolgt in einer der nächsten Ausgaben.

Schon eine erste Durchsicht der in der ersten Runde veröffentlichten Fragebögen zeigt die Vielfalt, ja auch Heterogenität dessen, was Kolleginnen und Kollegen unter Politischer Theorie verstehen, wer die Leitbilder sind, was die Zukunft bringen wird. Diese Vielfalt ist natürlich eine große Stärke, aber sie ist auch eine Schwäche in den Behauptungskämpfen, die der Disziplin noch bevorstehen. Die Frage könnte sein, ob die Vielfalt beliebig ist und sich zeigt, dass Politische Theorie eine weiterhin individuelle Angelegenheit ist und welche Forderungen daraus für die auch finanzielle Förderung der Disziplin abgeleitet werden müssen, oder ob sich einige Hauptstränge abzeichnen, die bestimmte Kooperationen innerhalb der Disziplin erleichtern, andere erschweren.

Wir möchten uns noch einmal bei allen ganz herzlich bedanken, die sich die Mühe gemacht haben, unseren Fragebogen – teilweise sehr ausführlich – zu beantworten und die es uns erlaubten, ihre Antworten personalisiert zu publizieren. Wir hoffen, dass Sie – die Leserinnen und Leser – bei der Lektüre der Antworten ähnlich überrascht, angeregt oder irritiert werden, wie die Herausgeber es bei der ersten Durchsicht der Antworten wa-

ren, und hoffen, dass es Ihnen so ergeht wie uns: ermutigt zu sein angesichts der Vitalität unserer Disziplin.

Der Herausgeberkreis der ZPTh

Prof. Dr. Ulrich von Alemann*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?
Rawls, denn er hat mehr Fragen gestellt, als wir heute beantworten können.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Demokratiethorie – weltweit, denn wir müssen fragen, ob die ganze Welt unsere westliche Demokratie will?

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Es wird sie sicher geben und sie wird Fragen stellen, die wir heute noch nicht wissen können.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Nein, BA und MA sind besser als ihr Ruf, nur manche Fachbereiche sind zu bequem, das Potential, das in einer fundamentalen Studienreform steckt, richtig zu nutzen.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?
Aristoteles, *Nikomachische Ethik*.

Kant, *Vom ewigen Frieden*.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Machiavelli, *Il Principe*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Als ich bei meiner Master Thesis 1971 für eine kanadische Universität darüber nachdachte, warum machst du das eigentlich?

Prof. Dr. Yves Bizeul**

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?
Claude Lefort.

* Professor für Politikwissenschaft am Institut für Sozialwissenschaften der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

** Lehrstuhl für Politische Theorie am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften der Universität Rostock

Lefort ist einer der wenigen Denker des Politischen der Gegenwart, der wirklich neue Ideen entwickelt hat. Seine theoretischen Überlegungen ermöglichen ein besseres Verständnis sowohl der modernen Demokratien als auch der totalitären Systeme. Demokratie wird von ihm nicht mehr in erster Linie mit der (mythischen) Vorstellung der Volkssouveränität in Verbindung gebracht oder auf eine Methode des friedlichen Elitenaustausches reduziert. Sie wird mit Machtdiffusion, Entkörperungsprozessen und mit einer grundlegenden Wandlung der Repräsentationen assoziiert. Erst dadurch wird eine seriöse Untersuchung dieser komplexen Lebensform und politischen Ordnung möglich. Leforts Werk blieb in Deutschland leider lange kaum beachtet. Das ändert sich heute allmählich dank der aktiven Vermittlung durch Autoren wie Ulrich Rödel oder Oliver Marchart.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Vom hermeneutischen Ansatz.

Will man die politischen Prozesse tiefgründig erfassen, sollte man sich weniger mit Problemen der instrumentellen und der diskursiven Rationalität beschäftigen als mit der politischen Symbolik und mit dem gesellschaftlichen ‚Imaginären‘. Nur ein tiefgehendes Verstehen der Entstehung, Verbreitung und Auswirkung des ‚politischen Glaubens‘ kann helfen, nicht nur die gegenwärtige Reaktivierung religiöser Muster in der Politik, sondern auch das scheinbar irrationelle Verhalten gesellschaftlicher Akteure in Wirtschaft und in Politik zu beleuchten.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Entweder wird es die ‚Politische Theorie‘ in zwanzig Jahren noch geben oder die Politikwissenschaft wird zu einer reinen Unterhaltungsveranstaltung und zu einer bloßen Talkshow degradiert, eine Entwicklung, die schon heute zumindest der Tendenz nach im Gange ist.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Eindeutig „Ja“!

Die deutsche Universität ist dabei, sich selbst zu sabotieren. Das hat sicherlich auch mit einer an sich richtigen Entwicklung in Richtung Demokratisierung des universitären Betriebs zu tun. Leider wird dieser Trend durch eine – wahrscheinlich unvermeidliche – rapide Senkung des Niveaus, sowohl der Lehre (Stichwort ‚politische Durchsetzung von reinen Lehrmaschinen‘ ohne Bezug zur Forschung) als auch der Studierenden, begleitet. Die frühere elitäre deutsche Universität ist heute zu einer Massenuniversität mit Massenabfertigungen geworden. Die Einführung von BA- und MA-Studiengängen ist hier nur ein Symptom dieser Entwicklung.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Es sind zwei: Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* und Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*. In diesen Schriften findet man die beiden Idealtypen der gegenwärtigen Demokratien (Liberalismus und Republikanismus/England und Frankreich), wobei die Bewunderung Montesquiens durch Rousseau zeigt, dass diese Idealtypen keineswegs unvereinbar und gegensätzlich sind. Sie lassen sich untereinander kombinieren (so zum Beispiel in der US-Verfassung).

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Alain Renauts, *Les Philosophies politiques contemporaines (Histoire de la philosophie politique, Bd. 5)*.

Hier werden die wichtigsten Themen der modernen politischen Theorie kompetent und ohne unnötige Ausschweifungen angesprochen und diskutiert.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Eine Mischung aus Interesse für politikwissenschaftliche, philosophische und theologische Fragestellungen, wobei ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber politischen Ideologien aller Art eine wichtige Rolle bei dieser Wahl gespielt hat.

Prof. Dr. André Brodocz*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Für sein Lebenswerk: Jürgen Habermas.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Als dringlichste Aufgabe sehe ich die Überwindung der anwachsenden Differenzierung in Mikro-, Meso- und Makrotheorien. Erkenntnisgewinn verspreche ich mir deshalb von Ansätzen, die das gepflegte Nebeneinander der Theoriebildung in dieser Hinsicht beenden.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Ohne politische Theorie wird es keine Politikwissenschaft geben.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

„Früher war [zwar] alles besser ...“, doch: „Es gibt nichts Gutes außer man tut es.“

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Hobbes' *Leviathan* und Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Als Lehrstunde der Theoriebildung: Niklas Luhmanns *Soziale Systeme*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Irgendwann wollte ich schon immer Politische Theorie machen.

* Professor für Politische Theorie an der Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erfurt

Prof. Dr. Hauke Brunkhorst*

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Da gibt es viele Kandidaten und viele verschiedene Felder methodischer Praxis. Zum Beispiel:

Rationale Rekonstruktion der Ideengeschichte: In den letzten 30, 40 Jahren ist die von Nietzsche „antiquarisch“ genannte, historisierend-kontextualisierende und hermeneutisch sensible Interpretation von Texten auf das höchste Niveau getrieben worden. Man denke nur an Quentin Skinners schulbildenden Einfluss. Aber auch die Anregungen, die von der Foucaultschen Diskursanalyse ausgingen, sind für eine, an den konkreten, strategischen Performanzen einer bestimmten Zeit orientierte, antiquarische Ideengeschichte genutzt worden. Demgegenüber stehen objektivistische Verfahren eines detranszendentalisierten Hegelianismus oder einer funktionalistischen Evolutionstheorie, wie sie etwa in der Kosellekschen Begriffsgeschichte einerseits, in der Luhmannschen Gesellschaftssemantik andererseits, vorliegen. Das hat zur Etablierung einer Reihe „progressiver Forschungsprogramme“ (Lakatos) geführt, deren Erkenntnisfortschritt sich aber langsam zu erschöpfen beginnt. Jetzt werden plötzlich die Verluste im Historisierungs- und Objektivierungsprozess erkennbar. Die etablierten Programme von Skinner bis Luhmann haben alle Bindungen zur *normativen* Dimension Politischer Theorie zerschnitten. Sie sind die politischen Theorien eines postkritischen Zeitalters, das sich *als* Forschungsprogramm (ganz unabhängig vom politischen Engagement oder den progressiven/reaktionären Einstellungen ihres jeweiligen Personals) mit den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen arrangiert hat.

Mittlerweile fragt man sich, ob das in einer Zeit noch ausreicht, in der die *Krise* und die *sozialen Differenzen* mit Macht zurückgekehrt sind. Gegenwärtig verringert sich der Sicherheitsabstand, der uns, und damit meine ich die westlichen Mittel- und Oberklassen, vom Elend der Welt trennt, dramatisch. Bis auf ein paar Superreiche werden alle spätestens dann zum Prekariat, wenn die Renten auch für Professoren und Ärzte nicht mehr sicher sind. Und aus dieser erkenntnisfördernden Perspektive wird die allzu rasche Preisgabe der Kritik seit Reagan, Thatcher und dem Fall der Mauer zum Problem und plötzlich als Verlust erkennbar. Der antiquarische Historiker Skinners und der teilnahmslos teilnehmende Beobachter Luhmanns abstrahieren nämlich so radikal von der Handlungsperspektive der Akteure, dass sie nicht mehr handlungsrelevant respezifiziert werden können. Hegel hat das treffend „schlechte Abstraktion“ genannt. Ihr bleibt nur der praktisch irrelevante Hinweis darauf, dass Kontexte beziehungsweise die Umwelt überkomplex sind, Sprechhandlungen im Anschluss an andere Sprechhandlung diese Komplexität strategisch oder funktional reduzieren und es dann doch immer wieder anders kommt und die Evolution es sowieso richten wird.

Man kann aber der Kritik an repressiven und ungerechten Lebensverhältnissen Ausdruck verschaffen, ohne gleich nach der anderen Seite aus der Geschichte herauszukippen und dem Schrecken oder der endlosen Langeweile des leeren Sollens zu verfallen. Dafür bietet die alte Methode *immanenter Kritik*, die an die negativistische Seite Hegels anschliesst und den affirmativen Rest rechts liegen lässt, immer noch ein breites Anregungspotential, zumal sie in den 1960er und 1970er Jahren mit einigem Erfolg von Konstruktivisten, Fallibilisten, Pragmatisten und Neomarxisten zur *rationalen Rekonstruktion* aufgerüstet worden ist. Hier gibt es einiges wiederzuentdecken, zumal dann, wenn man

* Professor am Department for Sociology der New School for Social Research in New York

sich dieser Methode bedient, um die bedeutenden Einsichten des performativ gewendeten Neo-Historismus und Neo-Funktionalismus nicht einfach ad acta zu legen, sondern aufzugreifen und zu integrieren. Anders als diese muss man dann jedoch die *normative Perspektive der Akteure* ideengeschichtlicher und politischer Kämpfe *ernst* nehmen und darf sie nicht auf ihre strategische oder funktionale Seite reduzieren. Die wirklichen historischen Akteure haben nämlich nicht nur *strategisch* agiert, sondern ihre eigenen Kämpfe auch als Kämpfe um die *Emanzipation* unterdrückter Klassen, Völker und Glaubensgemeinschaften verstanden und im Rückgriff auf ihren „sense of injustice“ (Barrington Moore) *gerechtfertigt* und *begründet*. Sie haben dabei *selbst* rationale und universalistische Ansprüche artikuliert, die sich immer noch und unabhängig von den wechselnden strategischen Kontexten oder Systemperspektiven ihrer jeweiligen Äußerung dem Pro und Contra besserer Argumente aussetzen lassen. Die Politische Theorie sollte deshalb, und durch die Einsichten und Erkenntnisse des neuesten Historizismus und Funktionalismus belehrt, erneut versuchen, die Geschichte ihrer Ideen unter dem Gesichtspunkt des berechtigten Emanzipationsverlangens geschichtlicher Akteure, die strategisch überleben müssen, aber auch das Richtige tun wollen, zu rekonstruieren.

Transdisziplinäre Methoden sollten neben der rationalen Rekonstruktion eine noch stärkere Berücksichtigung in der Politischen Theorie finden, als das ohnehin schon, besonders im Bereich historischer Kontextualisierung, der Fall ist. Was fast ganz verlorengegangen ist, ist die Kooperation mit der Rechtsgeschichte, aber auch mit aktuellem Verfassungs- und internationalem Recht. Politische Theorie sollte noch mehr Gesellschaftsgeschichte des Staates aufnehmen und weiterentwickeln. Vor allem aber sollten die leider abgebrochenen Beziehungen zur Theorietradition der Soziologie, besonders zur Gesellschaftstheorie, aber auch zum disziplinenübergreifenden Marxismus, der seit 1989 zu Unrecht verdrängt worden ist, wieder aufgenommen werden.

Die Methode *offener Klassiker-Editionen*, die Anregungen des Dekonstruktivismus und des Neo-Historismus aufnimmt, überwindet den Klassizismus der üblichen Werkausgaben, legt die offenen Enden des Denkens frei, macht Widersprüche und gegenläufige Lesarten erkennbar. Das wird am Ende den großen Werken gerechter als der Gadamerische Vorgriff auf Vollkommenheit. Ein glänzendes Beispiel für einen solchen Ansatz, der endlich wirklich historisch und kritisch verfährt, ist die Fortsetzung der MEGA-Edition seit dem Zusammenbruch der DDR. Solche Editionen erfordern übrigens von vornherein ein transdisziplinäres Vorgehen und sie kommen auch der rationalen Rekonstruktion entgegen, die ja selbst eine mit Widersprüchen operierende, dialektische Methode ist.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Das ist nicht so wichtig. Disziplinen haben kein Recht auf Selbsterhaltung. Wenn sie gut sind, gibt es sie. Wenn sie schlecht sind, verschwinden sie zu Recht. Leider ist es manchmal auch umgekehrt. Aber im Großen und Ganzen glaube ich an die immanente Vernunft der Wissenschaftsevolution.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Die Katastrophe der Hochschulreform besteht in der Unterwerfung der Curriculum-Planung unter die sachfremde (und ökonomisch höchst verschwenderische) Logik der Betriebswirtschaftslehre, die auf die Kolonialisierung der Köpfe der Ministerialbürokratien und der

meisten Universitätspräsidien durch die neoliberale *episteme* zurückzuführen ist. Früher hätte man gesagt, was da stattfindet, ist die Unterwerfung der Universität unter die Warenform. Das trifft immer noch den Nagel auf den Kopf. Wir haben diese fatale Entwicklung übrigens den sozialdemokratischen Regierungen der neuen Mitte unter Schröder und Blair zu danken. Was die weiblichen und männlichen Studenten und Professoren dann aus den *workloads* und ECTS-Punkten machen, ist freilich eine zweite Frage. Da kann man nur mit Luhmann auf die Resistenz des Systems Universität gegen Steuerungsversuche von außen setzen und auf eine intelligente Umfunktionierung der reformerischen Umweltirritationen hoffen. Aber man kann so komplexe Gebilde wie Universitäten, die man nicht von außen steuern kann, leider von außen kaputt machen. Wie man aus der Unternehmensforschung weiß, kann gerade mehr Leistungsentlohnung (W3, Zielvereinbarungsterror, Drittmittel, Exzellenzcluster) und Kontrolle (Dauerevaluation, Aufhebung der Differenz von Studium und Examen, Formation eines neuen, akademischen Disziplinarindividuums) das Attributionschema *intrinsische Motivation*, ohne das es keine Wissenschaft und keine einzige Hypothese gibt, die es wert wäre, aufgeschrieben zu werden, so sehr schwächen, dass die intrinsische Motivation am Ende aus dem System verschwindet. Dann ist es aus mit der Universität und der Produktivität der Wissenschaft. Im Falle der Wissenschaft zumindest ist egalitäre Freiheit die Bedingung der Möglichkeit hypothesenschaffender Phantasie.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Für die Geschichte ist das einfach zu beantworten: ohne Zweifel Aristoteles, aber in tausend verschiedenen und völlig gegensätzlichen Lesarten. Marx war ebenso Aristoteliker wie Hannah Arendt, und viel gegensätzlichere Theorien des Politischen kann man sich kaum vorstellen. Von den modernen Autoren ist sicher Hobbes prägender gewesen als Macchiavelli, Rousseau prägender als Montesquieu, Hegel und Marx prägender als Tocqueville. Deshalb sind Macchiavelli, Montesquieu und Tocqueville auch die heute so beliebten Musterkandidaten für gegenhegemoniale Lesarten, wie sie durch die Heideggerschule (zum Beispiel Arendt), aber auch Althusser und Skinner angeregt worden sind. In diesem einen, einzigen Fall glaube ich jedoch, dass die Vernunft wirklich einmal auf Seiten der hegemonialen Mächte des Diskurses ist.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

That depends. Ich würde wahrscheinlich mal das eine (Rousseaus Zweiten Discours), mal das andere (Marx' 18. Brumaire) empfehlen, mich aber in jedem Fall durch die Einnengung auf einen Autor handlungsunfähig fühlen.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Der Zufall, dass mir eine Lehrstuhlvertretung in diesem Fach angeboten wurde, und dann gleich noch eine, und noch eine. So kommt man zur Disziplin und rum. Ansonsten interessiert mich zwar Politische Theorie noch riesig, aber ich bin ja nicht mehr im Fach angestellt und unterrichte Soziologie, wenn auch mit Schwerpunkten in Politischer Soziologie und Politischer Theorie. Daher fällt es mir auch leicht, schräg von der Seite Transdisziplinarität zu empfehlen. Ich mache das selbst so, um meine – Gott sei Dank – sehr allgemeinen Fachverpflichtungen mit meinen spezielleren Forschungsinteressen verbinden zu können.

Prof. Dr. Wolfgang Leidhold*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Amitai Etzioni als Hauptvertreter der Communitarians.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Von einer Renaissance der Ideengeschichte und von Ansätzen, die die Grundsatzfragen politischer Ordnung wieder aufgreifen.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Zum einen wird dies von uns selbst abhängen und die ZPTh kann und wird hier hoffentlich einen enormen Beitrag leisten! Zum anderen wird das auch vom vorherrschenden Theorieverständnis bestimmt.

Heute dominiert folgendes Konzept: (a) Empirische Methoden produzieren Erkenntnisse über Gesellschaft und Politik. (b) Die Theorie bringt diese Erkenntnisse in einen Zusammenhang von allgemeinen Gesetzesaussagen. (c) Fehlende Zusammenhänge beziehungsweise Gesetzesaussagen produzieren gegebenenfalls den Bedarf weiterer empirisch-methodischer Forschung – und so fort. In diesem Modell ist die Theorie Angelegenheit der jeweiligen Teildisziplin und als eigenständiges Unternehmen überflüssig.

Daneben gibt es ein zweites Konzept: (a) Die Politische Theorie befasst sich mit den Grundfragen – wie zum Beispiel der Frage: Was ist politische Realität? Welche Methoden können, je nach Antwort auf diese Frage, adäquat sein? (b) Methoden und Forschungsansätze entwickeln sich aus den verschiedenen Antworten auf die Grundfragen. (c) Der Ertrag aus der Anwendung von Methoden und Ansätzen stimuliert die Auseinandersetzung über die Grundfragen.

Ich denke, Politische Theorie und Ideengeschichte haben nur dann eine Zukunft, wenn sie diese zweite Variante stark machen.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Es gilt zunächst für alle Teile der Politikwissenschaft, denn BA und MA folgen einer Idee der Wissensvermittlung, die eher einer Tankstelle als einem wissenschaftlichen Unternehmen ähnelt. Da jedoch insbesondere Grundsatzfragen, das Verstehen von Ideen und das Ausprobieren verschiedener Theorien einen gewissen Überblick, Zeit und Muße erfordern, kommt dieser Aspekt unseres Berufes zunehmend zu kurz. Wissensvermittlung dominiert, die Einübung eigenständigen Denkens tritt zurück; folglich gerät dann besonders die Theorie systematisch ins Hintertreffen.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Aristoteles, *Nikomachische Ethik* und *Politik* (muss man als Einheit sehen).

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

* Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte am Forschungsinstitut für Politische Wissenschaft und Europäische Fragen der Universität zu Köln

Eric Voegelin, *Order and History*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Als ich feststellte, dass die akademische Disziplin ‚Philosophie‘ (für die ich mich zunächst begeistert habe) hierzulande primär Philosophiegeschichte war und kaum mehr eigenständiges philosophisches Denken hervorbrachte, fiel mir auf, dass die Politische Theorie sich nach wie vor mit den Grundfragen der menschlichen Existenz befasste. Da lag der Wechsel nahe.

Prof. Dr. Marcus Llanque*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?
Posthum an Max Weber, in dieser Liga spielt heute niemand mehr. Niemand hat die Weite seiner Perspektive.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Die um Diskursivität erweiterte Hermeneutik: zum Zwecke des Verstehens normenorientierten politischen Verhaltens, von der rationalen Interessendeutung bis zum Glauben, darunter dem Glauben an die Aussagekraft von Statistiken und Rechtsgutachten.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Ja, wenn sie lernt, sich im Ressourcenkampf zu behaupten (mehr Machiavelli lesen!) und sich als Grundagentheorie anbietet, um alle politisch-theoretischen Überlegungen, in den Subdisziplinen der Politikwissenschaft wie in allen anderen mit Politik beschäftigten Fächern, von der Theologie und Rechtswissenschaft bis hin zu einer sich zusehends auf Ethik reduzierenden Politischen Philosophie, zu bündeln.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Es sind größere didaktische Anstrengungen erforderlich, um dem subjektiven Empfinden der Studierenden, Getriebene zu sein, entgegenzuwirken und sie zu ermutigen, die Freiheit des Denkens zu bewahren statt prüfungsrelevante Denkschablonen mit Wissenschaft zu verwechseln.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Aristoteles, *Politik*, Buch 3.

Hobbes, *Leviathan*, Bücher 1 und 2.

Das ist nicht mit der Frage zu verwechseln, welches die Politische Theorie am meisten hätte prägen sollen: Hegels Rechtsphilosophie, sozialwissenschaftlich gelesen.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Den Objektivitäts-Aufsatz von Max Weber noch einmal lesen.

* Professor für Politische Theorie an der Universität Augsburg

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Der naive Friedensbegriff in Teilen der Politikwissenschaft und Philosophie führte mich zu Theorien des Politischen. Als meine Bewunderung für Carl Schmitt in Verachtung umschlug, gab ich die Rechtswissenschaft auf und widmete mich der Politischen Theorie im Rahmen der Politikwissenschaft.

Prof. Dr. Renate Martinsen*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?
Michel Foucault (posthum).

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?
Konstruktivistische Theorieansätze.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?
Ja – falls sich die Gliederung in Teildisziplinen überhaupt erhält.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?
Ja, leider!

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?
Das Werk von Max Weber.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?
Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Der Entschluss meine Abschlussarbeit im Bereich Politische Theorie zu schreiben.

Prof. Dr. Tilman Mayer**

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?
S. Huntington.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?
Normative Ansätze.

* Universitätsprofessorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Theorie am Institut für Politikwissenschaft der Universität Duisburg-Essen

** Professor für Politische Theorie, Ideen- und Zeitgeschichte am Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Keine Verschlechterung.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Ja, da sie Leseerfordernis mit sich bringt, Zeit verlangt – die weniger vorhanden zu sein scheint.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Natural Right and History, Leo Strauss.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

- A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*
- B. Max Weber, *Politik als Beruf*
- C. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*
- D. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*
- E. Henning Ottmann, *Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart*

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?
Die Begegnung mit Wilhelm Hennis.

Prof. Dr. Peter Niesen*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, war hätte ihn verdient?

Rawls lebt nicht mehr, aber er wäre der Kandidat Nr. 1 gewesen. Die deutschsprachige Politische Theorie hätte den Paradigmenwechsel ja fast verschlafen, da hätte ein Nobelpreis in den späten Siebzigerjahren sie aus dem dogmatischen Schlummer reißen können.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Politische Philosophie im nachmetaphysischen Sinn, ideengeschichtlich informierte normative Theorie, insbesondere Rechts- und Demokratietheorie: Das sind die beiden Bereiche, in denen die bleibende Existenzberechtigung der Politischen Theorie in den vergangenen 20 Jahren international nachgewiesen wurde und in denen sich heute wenig überraschend, die vielversprechenden jüngeren Leute professionalisieren.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Die Politikwissenschaft, zuallererst die Internationalen Beziehungen, nähert sich über die Legitimitätsfrage der Politischen Theorie seit zehn, fünfzehn Jahren wieder an. Die Vergleichende Politikwissenschaft zieht dort, wo sie sich nicht völlig quantitativ abkoppeln

* Professor am Institut für Politikwissenschaft an der TU Darmstadt.

will, trotz heftiger Polemik teilweise nach. Wenn die Politische Theorie sich nicht selbst zynisch zu ihrem Kerngeschäft, nämlich zur Explikation und Modernisierung eines demokratischen Legitimitätsbegriffs verhält, kann sie Orientierungspunkt der restlichen Politikwissenschaft bleiben.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Dem wird man für den BA kaum widersprechen können. Allerdings liegt in der Reduktion auch die Chance, sich mittels stärkerer Kanonisierung (die dann natürlich willkommenen Anlass für Problematisierung bietet) zu einem überregionalen Kernbereich des Faches zu bekennen. Wie die Herausforderung im englischsprachigen Bereich belöst wird, darüber kann man sich bei Kymlicka, Swift oder Catriona McKinnons *Issues in Political Theory* informieren.

Im MA-Bereich wird man zumindest für die spezialisierten Angebote in Politischer Theorie nicht davon sprechen können, das Studium der politischen Theorie sei oberflächlicher geworden. Dazu wird es oft notwendig sein, die Ressourcen verschiedener Universitäten zu Studiengängen zusammenzuführen, wie exemplarisch im MA Politische Theorie in Darmstadt und Frankfurt.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Ein Lackmustest für die Ernsthaftigkeit des Unternehmens ist Rainer Schmalz-Bruns, *Reflexive Demokratie*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Die Begegnung mit Ingeborg Maus, der die Unausweichlichkeit der demokratiewissenschaftlichen Fragestellung zur zweiten Natur geworden ist.

Prof. Dr. Peter Nitschke*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Derzeit keiner, weil kein Vertreter von Politischer Theorie systematische Antworten auf die Herausforderungen der Globalisierung liefert.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Vom Skeptizismus, weil er zur Dekonstruktion der bestehenden Positionen führt.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Die Politische Theorie wird Bestand haben, sofern sie tatsächlich ‚politisch‘ argumentiert und nicht einfach nur referentiell bezogen auf bestimmte Schulmeinungen.

* Universitätsprofessor für Wissenschaft von der Politik am Institut für Sozialwissenschaften und Philosophie der Hochschule Vechta

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Eigentlich nicht – im Gegenteil bestehen hier nunmehr Möglichkeiten, die Politische Theorie besser in der Gesamtdisziplin zu positionieren.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Grundsätzlich: Aristoteles' *Politik*.

Gegenwart: Rawls' *Theory of Justice*.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Platons *Politeia*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies? Gibt es da spezifische Momente? Das ist doch eher ein Prozess.

Prof. Dr. Walter Reese-Schäfer *

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Amitai Etzioni für 2010, Jürgen Habermas 2011, Bassam Tibi 2012. Etzioni für sein Lebenswerk, insbesondere sein wirtschaftsethisches Werk *Die faire Gesellschaft* (The Moral Dimension). Habermas für seine Theorie des kommunikativen Handelns und seine Aufsätze zur Zivilgesellschaft. Tibi für seine bahnbrechenden Arbeiten zum politischen Islam und seine Konzeption des aufgeklärten Euroislam.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Von einer Kooperation mit aktuellen Ansätzen der Wirtschaftswissenschaften. Das gilt sowohl für die kliometrisch fundierte Institutionenökonomik Douglass Norths als auch für die Ansätze von James Buchanan, Edmund Phelps oder William Baumol. In Zukunft wird die cutting edge der Forschung ohnehin stark interdisziplinär ausgerichtet sein, im Grunde nicht so sehr anders als in der Biochemie oder vergleichbaren Fächern. Das Neue und Anregende entsteht aus dem Aufeinanderstoßen und Kooperieren differenter Fächerkulturen.

Weitere Anregungen erwarte ich mir von Arbeiten zur interkulturellen politischen Theoriebildung, insbesondere in Kooperation mit den heute stärker sozialwissenschaftlich-orientierten Islamwissenschaften, sowie den Modern Indian Studies und den Modern Chinese Studies.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Sie wird nur dann und nur insoweit zu retten sein, wenn sie in der Lage ist, durch ihre Beiträge zur Forschung wieder eine paradigmatische Schlüsselstellung einzunehmen, das heißt dort, wo ihre Tiefbohrungen wesentliche Beiträge zur Wandlung der Staatlichkeit, zur Analyse des Globalisierungsprozesses seit 1492, des Wirtschaftssystems oder zur einer interkulturell angelegten Theorie der modernen Politik zu leisten vermögen. Ich bin aber optimistisch, dass dies möglich sein wird.

* Hochschulprofessor am Seminar für Politik an der Georg-August-Universität Göttingen

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Im Gegenteil. Die Neustrukturierung der Curricula hat das Nachdenken darüber, was wirklich wichtig ist, außerordentlich vorangetrieben, was sich in einer Vielzahl exzellenter Lehrbücher zur Politischen Theorie der Gegenwart manifestiert hat. Es hat also eine Art Kanonbildung stattgefunden. Früher wurden hauptsächlich Steckenpferde gepflegt, seit Bologna haben wir uns besonnen, dass ein solides und allgemein vorauszusetzendes Grundlagenwissen die Basis für darauf aufbauende individuelle Spezialisierungen sein muss. Ungefährlich ist das natürlich nicht, denn der Kanon muss ständig in Bewegung bleiben. Sobald er erstarrt, dümpelt die Wissensvermittlung nur noch an der Oberfläche. Das erwarte ich aber nicht, weil unser Theoriebereich hinreichend vielgestaltig ist, der Kanon also in dynamischer Unruhe bleiben wird.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Hannah Arendts *Ursprünge und Elemente der totalen Herrschaft*, insbesondere das Schlusskapitel ‚Ideologie und Terror‘. Sie hat das Jahrhundertthema des Totalitarismus am schärfsten zugespitzt, während andere Arbeiten zum Thema längst verblasst sind. Vor allem: Sie steht frei und unabhängig außerhalb der Großideologien, während viele ihrer Kritiker glaubten und zum Teil heute noch glauben, man könne den Nationalsozialismus nur dann kritisieren, wenn man ganz oder teilweise von der Gegenideologie Gebrauch macht.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Luhmanns *Soziale Systeme*, gerade wegen der Abstraktheit des Textes, denn er gibt methodisch für die meisten Themen interessante Anregungen. Natürlich gibt es kein ‚one fits for all‘, und bei dieser Frage wird am deutlichsten, dass sich dieser Fragebogen eher auf einer Art Casting-Show-Format bewegt. Macht aber nichts, wenn man es spielerisch nimmt. In Wirklichkeit muss man jeder Doktorandin gegenüber im richtigen Augenblick (kairos!) das an diesem Wendepunkt hilfreichste Werk erwähnen („nahelegen“ klingt schon so autoritär).

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Der Spiegel-Titel *Revolutionär Dutschke* in Heft 51/1967 vom 11.12.1967. Eine bizarre, dynamische Aufbruchszeit, wo alles mit höchstem theoretischen Anspruch vorgetragen wurde, der allerdings so wenig gedeckt war wie die griechischen Staatsfinanzen. Aus heutiger Sicht erscheint das alles viel kleiner, theoretisch schwach, oder genauer: Was als ‚Theorie‘ ausgegeben wurde, waren studentenphilosophische Billigkredite, die bei Marx und der Dritten Internationale aufgenommen worden waren. Später nicht mehr einlösbare Zertifikate. Ich war damals bei den Reformisten, was als peinlich galt.

Prof. Dr. Ulrich Sarcinelli*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Jürgen Habermas.

* Professor für Politikwissenschaft am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Koblenz-Landau

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Ich rechne mit einer Renaissance normativer politischer Theorien.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Politische Theorie als Teildisziplin steht in der Gefahr, marginalisiert zu werden. Das ist umso bedauerlicher und auch umso unverständlicher, als der schnelle Wandel gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse eigentlich die Bedeutung der theoretisch-philosophischen Anteile im Studium stärken müsste.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Nein, nicht generell. Aber die Gefahr der ‚Vernutzung‘ besteht durchaus. Vordergründige Orientierung an Berufsrelevanz droht, die Politische Theorie zu marginalisieren.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

„Das“ Werk gibt es für mich nicht. Nach wie vor finde ich die ‚klassischen‘ Klassiker am faszinierendsten.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Pardon, die Frage ist falsch gestellt. Wenn jemand in Politischer Theorie promovieren will, sollte er eines solchen Ratschlags nicht bedürfen!

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Die Art und Weise, wie mein späterer Doktorvater die von politiktheoretischen und staatsphilosophischen Fragen ausgehende Faszination zu vermitteln wusste.

Prof. Dr. Gary S. Schaal**

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Da nur lebende Personen in Frage kommen: Jürgen Habermas (second best: ein fast Fachfremder: Cass R. Sunstein).

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Für die Politische Ideengeschichte: Methodische Ansätze der E-Humanties, insbesondere Textmining in Verbindung mit automatischer Sprachverarbeitung.

Für die Politische Theorie: Neuere Machtkonzepte, unter anderem soft power und Deutungsmacht.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

** Professor für Politikwissenschaft, insbesondere Politische Theorie, an der Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg

Ich befürchte, dass die Politische Theorie im Zuge der Ökonomisierung der Bildung an Relevanz verlieren wird. Sie wird – wenn wir uns nicht aktiv darum bemühen – vermutlich auch nicht mehr Reflexionsgrundlage des gesamten Faches sein. Die Politische Theorie droht dann durch politische Theorien substituiert zu werden. In der Lehre werden integrierte und an konkreten Themen- und Fragestellungen orientierte Module dominieren, an denen die Politische Theorie zwar beteiligt sein wird, als solche aber nur noch schwer zu erkennen ist. In methodischer Hinsicht erfolgt eine Annäherung an die Kulturwissenschaften.

Hubertus Buchstein schrieb einmal: Es gibt keinen Artenschutz für akademische Disziplinen. Daher erwarte ich auf der institutionellen Ebene, dass wir es noch häufiger mit Bindestrichtheorieprofessuren zu tun haben werden (‚Politische Theorie und Governance‘, ‚Politische Theorie und Innenpolitik‘) und die Denomination ‚und Ideengeschichte‘ langsam verschwinden wird.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Die Politische Theorie hat es an vielen Universitäten verpasst, sich innovativ im Kern von BA und MA zu etablieren. Sie ist häufig nur Zusatz, der – im Gegensatz zu anderen Modulen – den Titel der Subdisziplin (‚Politische Theorie I und II‘) trägt und damit die Unverbundenheit auch symbolisch verdeutlicht. Damit einher geht häufig eine Kürzung der Anzahl der obligatorischen Kurse in der Politischen Theorie. Da der Workload für Studierende insgesamt gestiegen ist, fehlt zudem die freie Zeit, um ‚off topic‘ zu lesen. Es ist daher in der Tat schwieriger geworden, Politische Theorie anspruchsvoll zu unterrichten.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Die (?) Politische Theorie?

Ideengeschichtlich:

Liberale Theorie: J. S. Mill, *Second Treatise*.

Republikanische Theorie: J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*.

Zeitgenössisch:

J. Rawls, *A Theory of Justice*.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

So kanonisiert ist das Fach nicht.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Ein Hauptseminar von Hubertus Buchstein zu ‚Kritischen Demokratietheorien‘ am OSI – von mir (unerlaubterweise) im ersten Semester besucht.

Prof. Dr. Alfons Söllner*

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Hannah Arendt! Sie hat der politischen Ideengeschichte einen völlig neuen Horizont eröffnet, hat entscheidend zur Diagnose der gegenwärtigen Gesellschaften beigetragen, und sie hat einen wundervollen Essay-Stil geschrieben, der die Politische Theorie aus ihrer akademischen Erstarrung erlöst hat.

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Von der alt-neuen Kombination aus hermeneutischer Textarbeit und historischer Kontextualisierung: Text und Kontext sollten sich gegenseitig erläutern, wobei die Methoden möglichst flexibel (oder eklektisch) gehandhabt werden sollten.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Es wird sie geben, und sie wird sogar von steigender Bedeutung sein – in dem Maße, in dem der konventionelle Fachkanon sich auflöst und die Beziehungen zu den angrenzenden Disziplinen revitalisiert werden.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Es gilt leider für die Politische Theorie in ganz besonderem Maße, weil weder die historische noch die systematische Dimension wirklich entfaltet werden kann. Vielleicht muss man zur Kompensation intelligente Fallstudien ins Zentrum der Ausbildung rücken.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Historisch: Rousseaus *Contrat Social*. Zeithistorisch: Hannah Arendts Totalitarismus-Buch.

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Rousseaus *Contrat Social*.

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Die Auseinandersetzung mit Peter Weiss' *Die Ermittlung* im letzten Jahr des Gymnasiums.

Prof. Dr. Reinhard Zintl**

Wenn es einen Nobelpreis für Politische Theorie gäbe, wer hätte ihn verdient?

Russell Hardin. Seine Fragen sind die klassischen und immer zentralen Fragen der Politischen Theorie; er nimmt die Ideengeschichte ernst – nicht als Museum, sondern als eine Geschichte der Versuche, die Fragen zu beantworten; er beherrscht das Instrumentarium der modernen Theoriebildung, ist aber in seinen Themen niemals vom Instrumentarium getrieben.

* Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte am Institut für Politikwissenschaft an der TU Chemnitz

** Professor für Politische Theorie an der Universität Bamberg

Von welcher Methode oder welchem Ansatz erwarten Sie für die Politische Theorie in den nächsten Jahren den höchsten Erkenntnisgewinn?

Von einem mit Augenmaß und ohne Dogmatismus verwendeten, individualistisch-rationalistischen Programm einer verstehenden Sozialwissenschaft. Leider wird unter dem Etikett ‚Rational Choice‘ manchmal eine philosophisch verarmte politische Theorie betrieben; aber in methodologisch reflektierter Weise betrieben, ist R.C. meiner Ansicht nach der fruchtbarste Ansatz.

Welche Bedeutung wird in zwanzig Jahren die Teildisziplin ‚Politische Theorie‘ in der deutschen Politikwissenschaft besitzen? Wird es sie überhaupt noch geben?

Ich denke, dass die Bedeutung eher zunimmt. Man sieht jetzt schon erste Zeichen, dass die vermeintlich praxisnahen Versionen des Faches so praktisch gar nicht sind. Nichts ist praktischer als eine gute Theorie (die ja nur gut ist, wenn sie empirisch nicht leer ist). Eine politische Theorie, die die wichtigen Fragen des Faches mit einem modernen Instrumentarium bearbeitet, scheint mir auch am besten geeignet, das innerdisziplinäre Auseinanderdriften der Teildisziplinen zu dämpfen, nicht indem sie die Königs-Teildisziplin spielt, sondern indem sie Brücken baut.

Viele klagen darüber, dass das Studium der Politikwissenschaft durch die Einführung von BA und MA oberflächlicher geworden ist. Gilt das auch oder vielleicht sogar noch stärker für die Politische Theorie?

Nein. Man muss es nur richtig anstellen. ‚Verschulung‘ ist keine natürliche Eigenschaft von Bologna; und es gibt deutliche Zeichen, dass allmählich verstanden wird, dass gerade das kürzere Bachelor-Studium nur dann für die Praxis taugt, wenn in diesem Studium sehr grundlegende Eigenschaften – insbesondere intellektuelle Wachheit, Urteilkraft, Lernfähigkeit – entwickelt werden können, die dann das lebenslange Lernen ermöglichen, das von den Bologna-Advokaten so gerne beschworen wird. Man muss sie eben beim Wort nehmen.

Was ist für Sie das Werk, das die Politische Theorie am meisten geprägt hat?

Hobbes’ *Leviathan*, nach wie vor (für den modernen demokratischen Rechtsstaat würde ich allerdings die Federalists gerne mit ins Spiel bringen).

Welches Werk der Politischen Theorie würden Sie einer Graduierten/einem Graduierten, die/der überlegt, im Fach Politische Theorie zu promovieren, als erstes zur unverzichtbaren Lektüre nahelegen, ungeachtet des Promotionsthemas?

Machiavelli (aber natürlich die *Discorsi*).

Was war der Augenblick in Ihrem Leben, der Ihnen den Weg in die Politische Theorie wies?

Erstes Semester, die Lektüre von Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*.

Keine Öffentlichkeit ohne Körper

Über James R. Menschs Phänomenologie der Verkörperung

*Kathrin Morgenstern, Barbara Weber**

Mensch, James R., 2009: Embodiments. From The Body To The Body Politic, Evanston.

Aufgrund der menschlichen Verkörperung geht ein irreversibler Riss durch die Grundbedingung seines Daseins: In seiner zeitlich-räumlichen Verhältnismäßigkeit bildet der Körper das Grundgerüst der Grammatik – sowohl der Sprache als auch des Raumes: Ich und Nicht-Ich, Hier und Dort. Dennoch lässt sich die Bedeutung des Körpers für die Politische Philosophie am ehesten durch seine Abwesenheit charakterisieren: Für die Politische Theorie ist er schlichtweg ‚nicht existent‘. Auf ebensolche Weise ist die Idee des ‚Politischen Raumes‘ mit einem Stigma behaftet. Und selbst Denkerinnen und Denker, die wie Hannah Arendt oder Maurice Merleau-Ponty entschieden gegen diese Tradition gedacht haben, fokussierten je nur auf einen der beiden Aspekte: Arendt behandelt zwar eingehend den politischen Raum, dessen Vernachlässigung sie der philosophischen Tradition zum Vorwurf machte, stellt aber nie den konkreten Leib in den Mittelpunkt dieses Raumes. Für Merleau-Ponty hingegen steht der Leib im Zentrum seines Erkenntnisinteresses, den politischen Raum untersuchte er jedoch nur jenseits dieser Grundkonstante. Die phänomenologische Rekonstruktion des politischen Raumes auf der Grundlage des Körpers ist deshalb mehr als nur eine Antwort auf ein Forschungsdesiderat: Sie ist vielmehr die Offenlegung eines geistesgeschichtlichen blinden Flecks, welche letzten Endes zu einer Bedeutungsumkehrung wesentlicher politischer Begriffe wie Freiheit, Gewalt und politischer Raum führt.

Die zentrale Frage des neuen Buches von James R. Mensch lautet: „How can we think of the state, not just as a soul written large, but as a ‘body politic’, that is reflecting our embodied being?“ (Mensch 2009: 4) Dass eine solche Fragestellung und die damit verbundene Perspektive mit vielen traditionellen philosophischen Vorstellungen wie der Möglichkeit völliger Objektivität, absoluter Erkenntnis oder des reinen Denkens kollidiert, ist Mensch bewusst. An die Stelle der Objektivität tritt durch die phänomenologische Analyse jedoch die sinnhafte Verankerung in der menschlichen Bedingtheit, welche im Körper ihren Ausgang nimmt. Durch eine solche Herangehensweise dekonstruiert er allen voran den klassischen Descartesschen Dualismus von Körper und Geist beziehungsweise Leib und Seele. Denn der Leib muss zur Erkenntnis nicht überwunden werden, wie es die traditionelle Philosophie lange verlangte, sondern dient vielmehr als Instrument der

* Dr. phil. Barbara Weber, Universität Regensburg, Kontakt: dr.barbara.weber@web.de
Kathrin Morgenstern, Universität Regensburg, Kontakt: kamo79@freenet.de

Weltaneignung und der eigenen Verortung (vgl. ebd.: 7f.). In diesem Sinne stellt der politische Raum einen Chiasmus des Sehens und Gesehenwerdens dar: „‘Public space’ is the space where individuals see and are seen by others as they engage in public affairs.“ (ebd.: 175) Er wird zentraler Ort intersubjektiver Sinnaneignung und Selbstverwirklichung.

Ein kennzeichnendes Strukturmerkmal des Buches erinnert an die Idee des *continuous return*. Mensch beschreibt diese Figur als wiederholte Rückkehr zum *excessive character* des Anderen. Dies bedeutet, dass der Andere in seiner Persönlichkeit grundsätzlich mehr beinhaltet, als er es in einer einmaligen Begegnung offenbaren könnte. Daher muss man immer wieder auf den Anderen zurückkommen, um ihn eingehender verstehen und weitere Handlungsoptionen erfahren zu können. Der Prozess des Verstehens ist aber niemals abgeschlossen, weil uns der Andere in seiner Freiheit und Zukünftigkeit immer übersteigt. Dieselbe Denkbewegung findet sich nun in Mensch's Methodik: Er kehrt immer wieder zu den bereits beschriebenen Konzepten zurück, um sie aus einem anderen Blickwinkel heraus noch eingehender zu begreifen oder in ein anderes Licht zu rücken. Dadurch entsteht ein eng verwobenes, stark interdependentes Begriffsgeflecht, das alternative Denkansätze hervorbringt und den Leser zum Weiterdenken anregt. Damit bewegen sich die Darstellungen fern vom Pathos der Absolutheit.

Die ersten fünf Kapitel des Buches dienen als Begriffsexposition. Außer den Metakategorien Verflochtenheit (*intertwining*) und Rückkehr (*return, recursion*), die neben einer inhaltlichen auch eine methodische Komponente haben, stehen hier die Begriffspaare beziehungsweise Begriffe ‚Körper-Welt‘, ‚Sichtbarkeit-Wahrnehmung‘, ‚Objekt-Subjekt‘, ‚Menschlichkeit‘ und ‚Enthüllung‘ in ihren jeweiligen Bezügen aufeinander im Mittelpunkt. Diese Konzepte bleiben auch in den Kapiteln sechs bis 13 die für die Argumentation entscheidenden Kategorien. Durch die inhaltliche Ausrichtung dieser Kapitel geht das Buch hier jedoch über die bis dahin allgemeine theoretische Darstellung hinaus. Vielmehr versucht Mensch eine detaillierte Phänomenanalyse klassischer politischer Begriffe anhand konkreter Beispiele. Hierzu gehören Begriffe wie zum Beispiel Gewalt und Souveränität, aber auch Themen wie Toleranz und Vergebung, die zwar nicht genuin politischen Ursprungs sind, aber doch immense politische Implikationen haben.

Methodisch geht Mensch sehr strukturiert vor. In einem ersten Schritt werden traditionelle Denkweisen aufgezeigt und ihre wesentlichen Probleme expliziert. Im Anschluss daran folgt eine phänomenologische Rekonstruktion der zentralen Begriffe auf der Grundlage des Körpers. Diese Neukonzeption wird schließlich an konkreten politischen oder sozialen Situationen erprobt und ihre Sprengkraft vor Augen geführt. Im Einzelnen setzt sich Mensch sowohl mit Vordenkern der phänomenologischen Tradition, in erster Linie mit Edmund Husserl, Hannah Arendt und Maurice Merleau-Ponty, als auch mit traditionellen Denkern der politischen Ideengeschichte wie Thomas Hobbes, John Locke oder Immanuel Kant auseinander. Dabei handelt es sich um ein konsequentes Weiter- und Zu-Ende-Denken des In-der-Welt-Seins als konkretes körperliches Sein unter Anderen im politischen Raum. Nicht selten führt dies zu einer Art ‚Umkehrung‘ der klassischen Denkweise. Ein Beispiel hierfür ist die politische Freiheit: Traditionell wird der öffentliche Raum als die gegenseitige Einschränkung von Freiheit zum Schutz aller gedacht. Das heißt, der Andere gilt zuallererst als die Bedrohung meiner eigenen Freiheit. In den Kapiteln acht (*Politics and Freedom*) und elf (*Public Space*) lässt sich nun eine dezidierte Umwendung dieser Bedeutung nachweisen.

In Kapitel acht konstatiert Mensch den Freiheitsbegriff noch weitestgehend in Einklang mit Arendt (vgl. Arendt 2006). Diese Freiheit habe ihren Ursprung in der Gemein-

schaft und sei damit an die Anderen gebunden: "Human freedom gains its specifically political character in the multiple interactions that make up social life." (Mensch 2009: 90) Ohne diesen konkreten Kontext gerät die Pluralität schnell ins Hintertreffen und es droht die Verwechslung von Freiheit und Souveränität, das heißt, Freiheit wird als volle Beherrschung einer Situation durch den Einzelnen betrachtet (vgl. ebd.: 97). In diesem ‚fälschen‘ Freiheitsverständnis liegt für Arendt wie auch für Mensch die Wurzel der Gewalt in der Politik. Um diese Gefahr einzuhegen, betonen beide die grundlegende Bedeutung des politischen Handelns um seiner selbst willen: "Beyond all goals involving the economy, public safety, welfare, health, and so on, politics wills its own continuance as a free activity. It wills the multiply determined social space that makes possible political action." (ebd.: 98) Wenn es jedoch um die Frage geht, woher die Inhalte dieser Freiheit kommen, wird Arendt wenig konkret. Mensch dagegen antwortet: In der Interaktion mit anderen, das heißt in der echten, körperlichen Begegnung, lernen wir von Kindesbeinen an, was Freiheit bedeuten kann (vgl. ebd.: 91). Durch die Vielzahl von alltäglichen Begegnungen im Laufe eines Lebens bildet sich nach und nach ein schier unerschöpfliches Reservoir an möglichen Bedeutungen und korrespondierenden Handlungsoptionen. Die von den anderen dargebotenen Alternativen überschreiten das, was das Selbst in seiner begrenzten Lebenszeit je ausdrücken könnte. Welche Handlungsweise in einer bestimmten Situation gewählt wird, ist somit nie absehbar, das Individuum ist immer mehr, als es zeigen kann.

Dieser Fokus auf die konkrete und alltägliche Begegnung mit den Anderen liegt nahe: Es geht bei Mensch nicht nur, wie bei Arendt, um eine politische Freiheit, sondern um den Begriff der Freiheit per se. Als singuläres Wesen erscheint dem Menschen sein Sein zunächst als notwendig. Erst die Begegnung mit Anderen raubt dem Sein seine Unabdingbarkeit. Das Subjekt ist konfrontiert mit der Alterität des Anderen, durch welche ihm die Möglichkeiten des ‚So oder anders‘ zukommen. In diesem Sinne schließt sich Menschens Freiheitsbegriff an Sartres Konzeption des Nichts an. Die Sekretion des Nichts ist grundsätzlich sozial und kann sich nicht jenseits der durch die Anderen eröffneten Möglichkeiten ereignen (vgl. Sartre 1998): Freiheit ist deshalb nicht reine subjektive Willens- oder Gedankenfreiheit, sondern eine Freiheit, die sich in erster Linie den Anderen verdankt: "freedom as the gift of our others" (Mensch 2009: 12). Deshalb kehrt Mensch das Verhältnis zwischen Freiheit und Anderem um. Er sieht den Anderen nicht mehr als Bedrohung, sondern wesentlich als Voraussetzung und Quelle der Freiheit.

Selbstverständlich ist dieser Gedanke in sich zunächst nichts Neues, sondern wird unter anderem auch von Arendt vertreten. Mensch geht hier jedoch über Arendt und Sartre hinaus, insofern als der Mensch als primär leiblich situiertes Wesen im Sinne Merleau-Pontys gesehen wird und damit der Begriff der Freiheit an die Leiblichkeit rückgebunden bleibt: "Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes." (Merleau-Ponty 1966: 167f.) Das heißt, vom ‚Ich kann Rad fahren‘ bis zum ‚Ich kann eine politische Partei wählen‘ konstituiert sich menschliche Identität und Sinn im leiblichen Bezug auf die Welt und auf andere. Analog interpretiert nun Mensch den Freiheitsbegriff als die Erweiterung des ‚Ich kann‘. Und weil wir qua Körper auf ähnliche Weise in der Welt verankert sind, können wir voneinander lernen und dadurch zur gegenseitigen Erweiterung unserer Möglichkeiten beitragen. Mensch erkennt also eine intersubjektive Genese der Freiheit: Durch unsere Begegnungen mit Anderen erhalten wir von ihnen Alternativen zu unserer eigenen Weltsicht und Handlungsoptionen. Was wir von den Anderen sehen, erkennen wir als allgemeine menschliche Fähigkeit, das heißt auch uns offenstehende Mög-

lichkeit. Dadurch zeigen sich alternative Wege, die Welt zu enthüllen: Jede Art von eindeutig vorherbestimmter Notwendigkeit erhält eine Absage. So eröffnet sich auch die Möglichkeit, einen Schritt vom eigenen Standpunkt zurückzutreten und die momentane Sichtweise infrage zu stellen. Das menschliche Handeln ist nicht von der Welt determiniert, sondern die Menschen haben die Möglichkeit, die Welt durch ihr Handeln zu ändern (vgl. Mensch 2009: 130).

Nicht nur die öffentlich-politische Freiheit, auch die privaten Freiheiten sind für Mensch von ihrer Erscheinung im öffentlichen Raum abhängig. Die Inhalte, die dafür ebenso entscheidend sind, werden wiederum in der oben vorgestellten Art und Weise von den Anderen dargeboten. Insofern ist das Private ebenfalls sozial konstituiert. Andererseits beruht die öffentliche Freiheit auf dem individuellen Handeln, das heißt auf der privaten Begegnung mit dem Anderen. Sie kann als Ergebnis und Ursache privater Freiheit interpretiert werden. Das letzte Refugium der ausschließlichen Privatheit findet sich für Mensch jedoch im Leiblichen: Niemand kann für uns essen, trinken oder sterben – mit diesem Themenkomplex beschäftigt sich der Autor in Kapitel fünf (*Flesh and the Limits of Self-Making*). Der öffentliche Raum ist somit gekennzeichnet von den in sich verschlungenen Manifestationen der Freiheit. Er gibt der Freiheit einerseits überhaupt erst die Möglichkeit zu erscheinen, andererseits ist er aber auch in seiner eigenen Existenz auf ihre Erscheinung angewiesen. Er entsteht durch das freie Handeln, aber dieses Handeln ist wiederum durch ihn geprägt (vgl. ebd.: 133). Freiheit und öffentlicher Raum sind also als eng verwobene Konzepte zu begreifen. Dadurch gewinnt der öffentliche Raum in Menschs Freiheitsverständnis eine entscheidende Rolle: Ohne ihn gibt es keine Freiheit.¹

Eine ähnliche Umkehrung findet sich in Menschs Gegenentwurf zu Husserls Konzept der Anerkennung des Anderen in Kapitel neun (*Sovereignty and Alterity*): Die Anerkennung erfolgt bei Mensch, anders als bei Husserl, nicht nur auf der Basis von Ähnlichkeiten, sondern auch und vor allem auf der Basis von Unterschieden. Diese Sichtweise erscheint gerade im politischen Kontext als fruchtbarer und praktikabler: Sie lässt den Anderen in seiner Andersartigkeit gelten, was für das Funktionieren von Demokratien unerlässlich ist. Gleichzeitig bringt sie neue Inhalte und damit auch neue Handlungen hervor, wohingegen in Husserls Konzept fast nur die Wiederholung des bereits Etablierten möglich ist. Als Gegenbeispiel werden totalitäre Systeme herangezogen. Phänomenologisch zeichnen sich solche Systeme durch die Unverbundenheit und Isolierung der Individuen aus. Durch Überwachung und Bestrafung wird jegliche Interaktion, jeglicher Austausch zwischen den Individuen eingeschränkt beziehungsweise unterbunden. Auf der anderen Seite drängen totalitäre Systeme nach Uniformität. Ziel ist es, die natürliche Pluralität beziehungsweise Einzigartigkeit/Andersartigkeit von Menschen in einem Staat zu unterdrücken. Beide Aspekte reduzieren so auf dramatische Weise die Expansion des ‚Ich kann‘, das heißt die Freiheit, welche uns genuin über den Anderen zukommt. Es folgt, dass die Bürger ‚vergessen‘, sich mit anderen zu verbinden. Sie verlieren die Fähigkeit, sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede ihrer Perspektiven sowie ihres leiblichen In-der-Welt-Seins wahrzunehmen. Auf individueller Ebene wird die organische und soziale Funktion der Individuen zerstört, weil ihnen die Grundlage für jede Selbstaktualisie-

1 Ähnliches sagt Arendt über diesen Raum, allerdings nur im Hinblick auf die öffentliche Freiheit (vgl. dazu Arendt 2006: 219). Somit ist der Verfall des öffentlichen Raumes für Mensch noch ruinöser. Während Arendt auch jenseits des öffentlichen Raumes zumindest noch die Möglichkeit privater und daher unvollkommener Freiheit anerkennt, steht für Mensch mit dem Verschwinden des öffentlichen Raumes nicht nur die öffentliche Freiheit, sondern die menschliche Freiheit per se auf dem Spiel.

rung im gemeinsamen Handeln entzogen wird. Hinter einem solchen Streben steht der Versuch, den öffentlichen Raum und die ihm zugrunde liegende Funktion der Erweiterung von Freiheit und Macht zu destruieren. Im Gegenzug sieht Mensch die Zivilgesellschaft als Resultat des offenen und öffentlichen Austauschs und der gegenseitigen Anerkennung von Unterschieden: „It is based on the overlap and excess of the interpretative accounts of the shared political and social space. Such interpretations point to the plurality of projects that overlap, yet differ. In civil society, the disclosed presence of the social space is multiply determined by such projects.“ (ebd.: 89f.)

Resümierend folgt, dass der öffentliche Raum auf den Blick und das Gesehenwerden durch den Anderen angewiesen ist, weil sich erst hieraus eine gemeinsame Bedeutung konstituiert. Ein Rückzug in die Monade des Selbst führt zur Destruktion des Politischen und verwehrt sich zugleich die Erweiterung der eigenen Macht, Freiheit und damit der Selbstwerdung: denn das auf den privaten Raum reduzierte Individuum ist seiner sozialen Funktionen beraubt. Letztlich ist *Embodiments* ein Plädoyer für die Funktion und Bedeutung des Körpers für das Erscheinen des öffentlichen Raumes – ein Phänomen, das angesichts medialer Möglichkeiten zu verschwinden droht. Ein Grund mehr, sich auf den Wert des Körpers zurückzubedenken. Gerade deshalb lässt sich die Relevanz des Buches – für die Politikwissenschaft im Allgemeinen sowie die Politische Theorie und Philosophie im Besonderen – kaum genug betonen.

Literatur

Arendt, Hannah, 2006: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.

Mensch, James R., 2009: *Embodiments. From The Body To The Body Politic*, Evanston.

Merleau-Ponty, Maurice, 1966: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

Sartre, Jean-Paul, 1998: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.

Europäische Identitäten?

*Claudia Ritter**

Checkel, Jeffrey T. / Katzenstein, Peter J., 2009 (Hg.):
European Identity, Cambridge

Literatur zur europäischen Identität hat seit drei Jahrzehnten gleichbleibende mittlere Konjunktur. Neben der Verunsicherung über den Gegenstand ist es die Anerkennung der identitätstheoretischen Arbeiten von Habermas (vgl. 1982), die bereits eine sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit europäischen Identitätsfragen zu legitimieren scheint. Kaum eine Arbeit zur europäischen Identität wird ohne eine mit unterschiedlichem Ehrgeiz betriebene Abarbeitung an Habermas' Argumenten zum Verfassungspatriotismus verfasst.

Empirische Studien zur europäischen Identität weisen seit gut einem Jahrzehnt eine Beständigkeit der Befunde auf: Lediglich europäische Eliten verstehen sich in erster Linie als EuropäerInnen. Von jenem ganz überwiegenden Teil der BürgerInnen in der EU, die ihrer nationalen Identität den Vorrang einräumen, lehnt 2004 knapp die Hälfte die EU aus nationalistischen Motiven ab, während die andere Hälfte eine Mitgliedschaft in der EU befürwortet und sich situativ europäisch fühlt (vgl. Eurobarometer EB 61 April 2004). Das umfangreiche empirische Datenmaterial zur europäischen Identität lässt nicht erkennen, dass sich diese Identitätskonstellation in greifbarer Zukunft ändern könnte.¹

Zugleich fördern die empirischen Daten eine soziale Spaltung der Bevölkerungen in der EU zutage, die Konfliktpotential birgt. Es sind die gut gebildeten EU-Eliten und die ökonomischen Gewinner der europäischen Integration aus der mittleren und oberen Mittelschicht, denen ihre europäische Identität wichtig ist. Die breite ‚Masse‘ der BürgerInnen in der EU bleibt national orientiert und steht der EU und Europa umso häufiger skeptisch und feindlich gegenüber, je weniger sie über Bildung und materiellen Wohlstand verfügt.

Mit dieser Spaltung verbunden existiert eine Persistenz des Nationalen, deren sozialwissenschaftliche Einschätzung Probleme bereitet, da sie sich nicht allein aus der Geschichte der Nationalstaaten plausibel erklären lässt. Die EU, die angesichts ihrer ökonomisch-bürokratischen Kälte, ihrer unklaren territorialen Grenzziehung und ihren in Verträgen versteckten abstrakten Werten als primäre Identifikationsfolie aus der Ferne für jene, die nicht in Brüssel ansässig sind, nicht recht taugt, ist ebenfalls eine wichtige, aber ebenso unzureichende Erklärung für die anhaltende Bedeutung des Nationalen.

* Dr. Claudia Ritter, Universität Kassel, Kontakt: claudia.ritter@uni-kassel.de

1 Nach wie vor stellen die quantitativen Erhebungen des Eurobarometers einen elementaren Teil der empirischen Forschung zur europäischen Identität dar.

Dieser Eigensinn europäischer Identitätsentwicklung wird zumeist in Sammelbänden präsentiert und dabei aus der Perspektive verschiedener Disziplinen reflektiert. Häufig unterstellen ihre empirischen Arbeiten, eine europäische Identität sei mit der Existenz eines europäischen Verfassungspatriotismus gleichzusetzen. Die meisten systematischen Ansätze versuchen jedoch zu zeigen, warum sie Habermas' Konzept für unzureichend halten.

In dieser Auseinandersetzung um einen angemessenen theoretischen Ansatz zu kollektiven Selbstverständigungsprozessen steht eine Annahme aus der Politischen Theorie im Zentrum der Argumentation: *Demos* und demokratisches Selbstverständnis gehören zusammen und können nicht ohne einander existieren. Auch Habermas legt diese Annahme zugrunde, interessieren ihn doch die Voraussetzungen einer demokratischen EU, die ohne ein auf demokratischen Grundprinzipien aufbauendes, gemeinsames Selbstverständnis ihrer BürgerInnen nicht auskommen könne. Worauf ein Verfassungspatriotismus dagegen verzichten könne, das sei die Identifikation mit konkreten staatlichen Institutionen (vgl. Habermas 2008).

Nun lassen sich grob drei Strategien der Abgrenzung von Habermas' Ansatz skizzieren, die in ihrer Argumentation diese theoretische Kernannahme zum Ausgangspunkt nehmen. Die erste, ursprünglich von Weiler (vgl. 2003) und Kielmansegg (vgl. 2003) vorgenommene Argumentation besagt, in einem Europa der Nationen könne und werde kein europäischer *Demos* entstehen und somit auch kein gemeinsames demokratisches Selbstverständnis der BürgerInnen der EU. Eine zweite Argumentation geht von der Dominanz der EU-Governance aus und verweist darauf, dass diese bisher auch ohne eine gemeinsame politische Identität erstaunlich reibungslos als ‚good governance‘ gedeihen konnte. Einen dritten Weg der Abgrenzung verfolgt die Dekonstruktion eines liberalen Europaverständnisses, um zu zeigen, wen und was es ausgrenzt. Die ersten beiden Argumentationen hinterfragen die Logik der *Demos*-Annahme nicht, sondern sagen lediglich, dass sie – und mit ihr die Logik des Verfassungspatriotismus – in der EU nicht auftrete. Die Dekonstruktion kann in ihrer Konzentration auf die Kritik liberaler Theoriebestände nicht dem Dilemma entkommen, auf diese Weise den Blick für neue Strategien der Identitätskonstruktion nicht schärfen zu können.

Diese theoretische Arbeit in der Literatur zur europäischen Identität, die sich zuweilen liest wie reine Abgrenzungsliteratur, gefangen in der Auseinandersetzung mit Habermas, produziert ihr eigenes Theoriedefizit, das darin besteht, europäisierungs- und globalisierungsbedingte Veränderungen in der Konstruktion von kollektiven politischen Selbstverständnissen weder erklären noch normativ reflektieren zu können.

Was kann und soll nun Politische Theorie von Veröffentlichungen zur europäischen Identität erwarten, die empirische Analyse und theoretische Reflexion aufeinander beziehen möchte? Zwei Fragen bieten sich zur Qualitätskontrolle an:

Erstens, können die Beiträge helfen, aktuelle Entwicklungen, zum Beispiel die ‚Solidarität‘ für Griechenland, besser zu verstehen?

Zweitens, werden in den Beiträgen theoretische Argumente entfaltet, die neue Identitätsformationen als Konstruktion kollektiver politischer Selbstverständnisse in Räumen jenseits des Nationalstaats reflektieren?

Die AutorInnen des jüngst von Jeffrey T. Checkel und Peter J. Katzenstein herausgegebenen Buches *European Identity* versuchen nicht gerade, den oben skizzierten Theorieritualen zu entkommen. Aber sie beanspruchen sehr wohl, neue Perspektiven auf europäische Identitätskonstruktionen zu eröffnen. Sie möchten den Blick vom Wertekonsens eines

Verfassungspatriotismus weg auf die Konflikte richten, die um den Aufbau der EU entstanden sind. Sie fragen, inwieweit die Osterweiterung der EU einer Vorstellung von Europa Auftrieb gegeben hat, die – anders als die offizielle verfassungspatriotisch orientierte Identität der EU und ihrer Eliten – nationale Authentizität und ein kulturell distinktes Europa betont, dessen Mehrheit weiß und christlich ist.

Die vermeintliche Annahme, eine europäische Identität sei grundsätzlich ein ziviles, weltaufgeschlossenes Selbstverständnis, reproduzieren Checkel und Katzenstein nicht. Im Gegenteil, sie zeigen auf innereuropäische Solidaritätsbekundungen für nationalistische Hassparolen und halten es für naiv zu glauben, die meisten BürgerInnen der EU schlossen sich langfristig der liberalen europäischen Identität aus dem Westen an (vgl. Checkel/Katzenstein 2009: 214). Dabei müssen die AutorInnen aufpassen, nicht selbst in eine westliche Stereotypisierung abzugleiten, die gerne von einem weniger zivilisierten Osten und einem zivilisierteren Westen spricht. Aber vor allem rücken sie einen Kernaspekt europäischer Identitätsentwicklung ins Zentrum ihrer Arbeiten, der in der Forschung bisher eher zu kurz kam. Ihrer Auffassung nach ist mit dem illiberalen Europaverständnis ein „fundamental change in the underlying dynamics of identity formation [...] underway“ (Holmes in Checkel/Katzenstein 2009: 52), den es aufzuzeigen und theoretisch zu reflektieren gilt.

Die Vorgehensweise der AutorInnen ist eher unspektakulär: Sammelband, weite Systematik, konventionelle Methoden und theoretische Perspektiven aus der Politischen Theorie, Soziologie, Anthropologie und Geschichtswissenschaft. Die analysierten empirischen Daten stammen aus den neunziger Jahren und decken gerade noch das Jahr 2004 ab. Da müssen sich die AutorInnen schon darauf konzentrieren, bekanntes Datenmaterial auf neue Weise zu interpretieren.

Dies gelingt ihnen insofern, als sie den Blick auf eine komplexe Konfliktformation in der EU richten. Im Laufe der Lektüre zeichnen sich in den Beiträgen vor allem vier Konflikte um ein angemessenes Verständnis von Europa ab. Zum einen stehen europäische Eliten den eher national orientierten breiten Bevölkerungen in der EU gegenüber. Ein zweiter Konflikt wird durch das Gegeneinander von liberalen und illiberalen Interpretationen Europas virulent gehalten. Beide Konflikte überschneiden sich mit dem alten Gegensatz, der zwischen Nord- und Südeuropa besteht und der längst von den Unterschieden zwischen Ost und West in der EU überlagert wird.

Diesen Fokus auf die Konflikte begründet Hartmut Kaelble in seinem Beitrag mit der enormen Politisierung, die die Gestaltung der EU seit den achtziger Jahren erfahren hat. Intellektuelle Abgrenzung von der ökonomischen Gemeinschaft, das Ende des Kalten Krieges, 9/11 und Globalisierung setzten eine Dynamik frei, die das Verständnis, das die Menschen in der EU von Religiosität und von nationaler Souveränität hatten, stark verunsichert hat.

Die AutorInnen legen ihren Analysen eine in den Sozialwissenschaften übliche Definition von kollektiver Identität zugrunde. Ihr Bezugspunkt sind „shared representations of a collective self as reflected in public debate, political symbols, collective memories, and elite competition for power“ (Checkel/Katzenstein 2009: 4). Mit dieser Betonung des Gemeinsamen, auf dem eine kollektive Identität gegründet ist, können die AutorInnen das Neben- und Gegeneinander von Europaverständnissen unterschiedlicher Gruppen darstellen. Die in dem Sammelband vorherrschende Rhetorik geht von einer Mehrzahl an europäischen Identitäten aus und grenzt sich ausdrücklich von den Vorstellungen *einer* („one“) beziehungsweise *einer* gemeinsamen („single“) europäischen Identität ab (ebd.:

3). Weitergehende Aspekte zur Bedeutung von Konflikten in der Identitätsproduktion werden mit dieser Definition nicht hervorgehoben.

Drei Beiträge sollen die Konstruktion illiberaler europäischer Selbstverständnisse beleuchten, wie sie von Eliten als „project“ (ebd.: 3) konzipiert werden. Drei weitere Beiträge arbeiten ergänzend heraus, wie illiberale Identitäten ebenso aus der zivilgesellschaftlichen Praxis resultieren und sich als „process“ (ebd.: 3) formieren. Das Projekt europäischer Verfassungspatriotismus steht im Zentrum der Kritik, die Dario Castiglione im Rahmen der Politischen Theorie formuliert. Habermas' Ansatz argumentiere, wie andere theoretische Ansätze zur europäischen Identität auch, am Kern der Konstruktion eines europäischen Selbstverständnisses vorbei. Politische Identitäten basierten nicht auf einem Wertekonsens, wie Habermas meine, sondern resultierten aus den Konflikten einer demokratischen Politik (vgl. ebd.: 30). Föderalisten und Europaskeptiker wehrten sich gegen ein liberales Europaverständnis. Sie konstruierten ‚ihre‘ europäische Identität „nation-like“ (ebd.: 34ff.), indem sie auf Gemeinschaftsverbundenheit, Treue und soziale Solidarität setzten. Doch Castiglione führt ebenso aus, wie nicht nur in der EU, sondern in verschiedenen historischen Kontexten kollektive Identitäten mit unterschiedlichen Reichweiten reibungslos zusammengingen. Bereits bei Weber und Hegel ließen sich Passagen finden, die Patriotismus als ein Gespür für die Notwendigkeit einer Ordnung konzipieren, das ohne eine tiefe emotionale Verwurzelung auskäme (vgl. ebd.: 49).

Castigliones zum Teil sehr richtige und wichtige Ausführungen zu kollektiven Identitäten machen aber auch dessen Schwierigkeiten sichtbar, in der Abgrenzung von Habermas' Begründungen, eigene theoretische Argumente zu formulieren. Castiglione zählt als eigene Thesen auf, was sich auch in den Schriften zum Verfassungspatriotismus finden lässt: kollektive Identitäten als Resultat öffentlicher Auseinandersetzungen ‚entwurzelt‘ von traditionellen emotionalen Einbindungen. So bleibt ihm zum Schluss lediglich die Feststellung, dass Identitäten heute mehr fragmentiert und mit überlappenden Zugehörigkeiten konstruiert werden (vgl. ebd.: 51).

Die anthropologischen Ausführungen von Douglas R. Holmes nehmen gleichsam eine Schlüsselstellung in der Herausarbeitung zentraler Konflikte um ein europäisches Selbstverständnis ein. Er möchte zeigen, wie sich in ganz unterschiedlichen Gruppierungen und Lebensbereichen ein vergleichbares Muster eines illiberalen Europaverständnisses beobachten lässt, das auf ‚fundamental neue Identitätskonstruktionen‘ hinweist (vgl. ebd.: 52). Über ganz Europa verstreut, so Holmes, werde auf lokaler Ebene mit Identitätspolitiken experimentiert, die sich von universalistischen Werten und einer Weltaufgeschlossenheit distanzieren und in ihren nationalistischen Gesinnungen innereuropäisch vernetzen. Dies gelte für religiös organisierte Projekte der autoritären Fürsorge (vgl. ebd.: 62ff.) ebenso wie für rechtsradikale Bewegungen, die ihre Anhänger vom Polizisten, über den Studenten bis hin zum Kleinunternehmer erfolgreich in der unteren Mittel- wie Arbeiterschicht rekrutierten. Ein dominantes Vorbild in Ost und West sei Jean-Marie Le Pen (vgl. ebd.: 55ff.). Holmes sieht eine Wechselwirkung zwischen liberalen und illiberalen Selbstverständigungsprozessen. Das liberale Verständnis von Multikulturalismus, insbesondere das aus der katholischen Soziallehre hervorgegangene und seit Maastricht in der EU etablierte Subsidiaritätsprinzip, das Pluralität und *Diversity* honoriere, biete der Entfaltung von nationalistischen wie xenophobischen Aggressionen erst einen Raum, ohne eine plausible Idee der Gegensteuerung zu haben (vgl. ebd.: 74f.). Doch Holmes Ausarbeitung des ‚fundamental‘ Neuen an diesen illiberalen Identitätsexperimenten bleibt

vage. Deutsche und kroatische Nazis, italienische wie spanische und portugiesische Faschisten haben sich seinerzeit ebenfalls miteinander verbündet.

In Ergänzung zu Holmes Aufzeichnung der dezentralen illiberalen Identitätsproduktion arbeitet Juan Díez Medranos heraus, wie sich der Konflikt zwischen Eliten und ‚Massen‘ mit illiberalen Positionen überschneidet. Dazu analysiert er empirische Studien, die Zeitungsartikel in sechs westeuropäischen Staaten (United Kingdom, Frankreich, Deutschland, Italien, Niederlande, Schweiz) im Zeitraum von 1990 bis 2002 sowie aus Polen (2000 bis 2004) auswerten. Diesen Studien zufolge sind es ganz überwiegend EU-Eliten, die sich öffentlich zu Europa äußern und in den wenigen Artikeln zu Europa den Ton angeben. Häufig thematisieren sie darin ihren Streit über das Ausmaß an nationalstaatlicher Souveränität, das auf die EU übertragen werden sollte (vgl. ebd.: 100). Soziale Gleichheit und Kohäsion, immerhin in den Artikeln der vierthäufigste angesprochene Themenbereich, werden nicht von EU-Eliten, sondern überwiegend von Gewerkschaften und NGOs zur Sprache gebracht (vgl. ebd.: 97). Auf diese Weise verstärkten die EU-Eliten den Eindruck, sie interessierten sich nicht für die Sorgen der BürgerInnen. Da diese aber, wie die Daten des Eurobarometers immer wieder zeigen, die Mitgliedschaft in der EU nur unterstützen, solange sie den Eindruck haben, persönlich Einfluss auf die EU-Politik nehmen zu können, befürchtet Díez Medranos, werden sie sich immer häufiger dem rechtsradikalen Lager zuwenden, um dort Antworten auf soziale Fragen zu finden, je länger EU-Eliten ihre Strategien der Öffentlichkeitsarbeit beibehalten.

Aus historischer Perspektive wendet sich Holly Case der Identitätsbildung als „process“ (ebd.: 3) zu. Sie macht darauf aufmerksam, dass die Stereotypenbildung zwischen den Menschen im Osten und Westen Europas von signifikanten Gemeinsamkeiten in der Identitätskonstruktion ablenkt, die beide Gruppen miteinander teilen. Die Menschen im Osten der EU fühlen sich als EuropäerInnen zweiter Klasse und sehen sich von den WesteuropäerInnen als nationalistisch verunglimpft. Diese wiederum müssen sich dem Vorwurf stellen, arrogante neoliberale Egoisten zu sein (vgl. ebd.: 113). Doch ungeachtet dieser Distinktionsmanöver zeichne sich ein europaweites Muster ab, das Europäische aus der jeweils eigenen nationalen Perspektive zu definieren. Alle Nationen interpretierten Krieg, Revolution und Utopie, um das Europäische zu konstruieren. Doch die Bedeutungen, die sie ihnen zuweisen, variieren aufgrund der sehr unterschiedlichen historischen Erfahrungen ganz erheblich und hätten die verschiedenen nationalen Europaverständnisse zur Folge (vgl. ebd.: 111). Dieser Beitrag bietet eine interessante Ergänzung zu bisherigen Studien, die ebenfalls nationale Differenzen zwischen den Europabildern untersuchen (vgl. Robyn 2005).

Neil Fligstein reflektiert noch einmal das Auseinandergehen von elitärer europäischer Identität und nationaler Identität der Menschen aus den unteren sozialen Lagen. Anschließend schaut er sich an, wie politische Parteien auf diese Identitätsentwicklung reagiert haben. Die Daten seiner eigenen Erhebung sowie des Eurobarometers von 2004 zeigen, wie Manager, Geschäftsleute und Vertreter europäischer Assoziationen, die im europäischen Ausland arbeiten oder leben und mehrere Sprachen beherrschen, sich am häufigsten mit jenen 12,7 Prozent² der Menschen in der EU überschneiden, die sich in erster Linie als EuropäerInnen oder gleichrangig sowohl Europa als auch der Nation zugehörig fühlen (vgl. Checkel/Katzenstein 2009: 136). Weitere 43,3 Prozent der Menschen in der EU betonen zuerst ihre nationale Zugehörigkeit. Sie haben dabei

2 Die folgenden Prozentzahlen stammen aus dem Standard Eurobarometer EB 61, 2004.

aber ein positives Bild von der EU. Diese breite Streuung eines positiven Europaverständnisses in den mittleren sozialen Lagen der EU hat, so vermutet Fligstein, seit den achtziger Jahren die großen Parteien der Mitte im United Kingdom, in Frankreich und der alten Bundesrepublik veranlasst, ihre politischen Programme auf eine positive Haltung zur EU und zur europäischen Frage umzustellen. Um jene 44 Prozent der Menschen in der EU, die gänzlich national orientiert geblieben sind und am häufigsten aus der unteren Mittel- und Arbeiterklasse kommen, werben dagegen Parteien vom linken und rechten Rand. Dazu hätten sie gezielt EU-skeptische bis -feindliche Programme aufgelegt (vgl. ebd.: 150). Mit seinen Beobachtungen zeigt Fligstein auf, dass der Konflikt zwischen einer positiven europäischen Identität und europafeindlichen Identifikationen längst eine Institutionalisierung in den Parteiensystemen erfahren hat. Mehr noch deutet er damit an, dass mit dieser Entwicklung der Parteien der Gegensatz zwischen Elite zu Masse und ein Gegensatz von BefürworterInnen der EU und EU-SkeptikerInnen hervorgehoben wird.

Der Elite-Masse-Gegensatz erhält dagegen weiteren Auftrieb durch zwei Migrationsbewegungen in der EU, wie der sehr informative und differenziert analysierende Beitrag von Adrian Favell zeigt. Die Mobilität der EU-GewinnerInnen, der gut gebildeten erfolgreichen Geschäftsleute, Verbandsvertreter- und WissenschaftlerInnen, habe in urbanen Zentren wie London und Amsterdam zu einem eigenen europäischen Lebensstil geführt. Von ImmigrantInnen aus ‚Drittstaaten‘ aber, wie sie insbesondere aus dem Süden, aus Afrika kommen und bestenfalls Billiglohnjobs erhalten, wird erwartet, dass sie sich in die EU integrieren, indem sie die nationale Identität ihres Aufnahmelandes übernehmen (vgl. ebd.: 175).

Doch die eigentlich entscheidende Herausforderung für europäische Identitäten sieht Favell in einer dritten Migrationsbewegung. Aus den neuen Mitgliedsstaaten ziehen „freemovers“ (ebd.: 182) von Ost nach West. Hinzu kommen aus den konzentrisch um den Osten der EU lokalisierten (potentiellen) Beitrittskandidaten weitere Arbeitssuchende in den Westen der EU. Insbesondere die von der Mobilitätsfreiheit profitierenden MitteleuropäerInnen werden von den Menschen in Westeuropa als vorübergehend Beschäftigte betrachtet, die zwischen Ost und West zirkulieren. Von ihnen wird erwartet, dass sie eines Tages wieder in den Osten zurückkehren. Deswegen müssten sie sich nicht in den Westen integrieren. Sie werden als MigrantInnen weit weniger aggressiv abgewehrt und ausgegrenzt als „ethnic migrants“ (ebd.: 182), die aus dem Süden sowie aus islamischen Kulturen kommen und bleiben möchten (vgl. ebd.: 188). Mit den Reaktionen auf diese dritte Migrationsbewegung werde eine Ethnifizierung der Abgrenzung des Europäischen sichtbar, die insbesondere auch die Menschen in Westeuropa praktizierten. Sie bevorzugten höhergebildete weiße Christen aus dem Osten, deren Vorliebe für nationale Identitäten sie eher willkommen heißen als postkoloniale *otherness* (vgl. ebd.: 189). Ob dies die südeuropäischen Staaten auf die Dauer mitmachen werden, deren Geschichte eine starke Durchmischung mit nordafrikanischen Kulturen kennt, bleibt abzuwarten.

Der Wert eines wissenschaftlichen Buches bemisst sich unter anderem daran, inwieweit es interessante Fragen aufwerfen kann. Dieser Sammelband provoziert mehrere weiterführende Fragen. Seine AutorInnen machen deutlich, wie wenig die Konflikte in der EU klar voneinander abgrenzbar sind und wie notwendig es ist, die Wirkungen ihrer vielfachen Überlappungen differenziert zu betrachten. Favells Beitrag zeigt wie die Bewegungen von Ost nach West den Gegensatz *zwischen* Ost und West abfedern könnten, um den Preis einer ethnischen Konstruktion europäischer Identität. Vielleicht gelingt dies

aber auch nur, solange *freemovers* von der Abwehr eines religiösen Pluralismus und der Migration aus Afrika profitieren.

Im Anblick der verschiedenen Konfliktlinien, die in dem Buch aufgezeigt werden, drängt sich die Frage auf, inwieweit in der EU die Gegensätze zwischen einem Südosten, der ärmer, eher national orientiert und religiös heterogener ist, und dem reichen – mit Ausnahme Englands –, EU-freundlichen Nordwesten, größer geworden sind und sich längst zu einer eigenen Konfliktlinie verdichtet haben. Die Verschuldungskrise Griechenlands drohte zuerst einen derartigen Konflikt zu schüren. Doch ausgerechnet die ökonomisch motivierten Vorschläge zur ‚solidarischen‘ Behebung der Krise, die die Staaten aus allen Teilen der EU unterbreitet haben, durchkreuzten ein Auseinandergehen von Südost und Nordwest. Bei der eingangs gestellten Frage nach der Anregung, die das Buch zur Reflexion aktueller Probleme bieten kann, schneidet es gut ab. Es führt Verstärkungseffekte an und rekonstruiert, wie die Vielfalt der Interessen und Identitäten Konflikte um die Definition Europas abschwächen können. Mit dem Beschluss zur europäischen Kontrolle nationaler Haushalte sind in der Eurokrise selbst *hardliner* der Wahrung nationaler Souveränitäten unter Druck geraten.

Schwieriger gestaltet sich die Antwort auf die zweite Frage, in der es um die Einschätzung der theoretischen Anregung geht, die der Sammelband bieten kann. Reicht die berechtigte Feststellung, in postnationalen Konstellationen entstünden nicht nur liberale, sondern auch illiberale kollektive Selbstverständnisse, aus, um die Vielzahl fragmentierter, ineinander greifender kollektiver Identitäten als ‚fundamental neue‘ Identitätsformationen zu erklären? Die AutorInnen belegen in ihren Beiträgen erst einmal die Möglichkeit der Ausbildung illiberaler nationalistischer Selbstverständnisse einschließlich der entsprechenden Europabilder, die trotz des Aufbaus der EU weiter bestehen. Gegen diese Praxis kollektiver Selbstvergewisserung war das Projekt der liberalen EU und des verfassungspatriotisch orientierten europäischen Selbstverständnisses schließlich aufgestellt worden. Die AutorInnen bieten über ihre differenzierte Darstellung der Vielzahl an europäischen Identitäten keine theoretischen Alternativen an, die über die Argumente des Konzepts zum Verfassungspatriotismus hinausgehen und dessen Schwächen kompensieren könnten.

Dieses Theoriedefizit deutet sich bereits in der Definition von kollektiven Identitäten an, die die AutorInnen zugrunde legen. Diese stellt in erster Linie auf Gemeinsamkeiten ab und lässt ausgerechnet die vielfältige Rolle von Konflikten offen, die für theoretische Reflexionen so wichtig werden können. Die AutorInnen gehen trotz des Titels, der *eine* europäische Identität suggeriert, von einer Vielzahl gegensätzlicher europäischer Identitäten aus, die sich durch Konflikte stärken. Doch kollektive Identitäten formieren sich nicht nur in der Abgrenzung von Konfliktparteien. Eine Kernerfahrung nationaler Identitäten von Gesellschaften mit demokratisch verfassten Rechtsstaaten besteht darin, dass sie aus heftigen Konflikten um eine angemessene Interpretation des Nationalen hervorgegangen sind. Die USA war von Anfang an eine zutiefst gesplante Gesellschaft. Dennoch wird ihrer Bevölkerung nicht ‚ihre amerikanische Identität‘ abgesprochen.

Wenn heute SozialwissenschaftlerInnen zögern, den konkurrierenden Interpretationen Europas oder der EU vorschnell eine Verdichtung zu einer gemeinsamen Identität vorzusagen, dann mögen Sie mit ihrer Intuition Recht behalten. Doch eine theoretische Erklärung müsse nicht nur die Bedingungen der kollektiven Identitätskonstruktion jenseits des Nationalstaats erklären, sondern auch Kriterien benennen können, ab wann wir davon sprechen können, dass Konflikte zu Verdichtungen eines gemeinsamen Selbstver-

ständnisses führen können, das die Konfliktparteien einschließt, und ab wann wir davon ausgehen, dass sie im Sinne Mouffes agonistisch verharren oder antagonistisch eskalieren (vgl. Mouffe 2007).

Literatur

- Checkel, Jeffrey T. / Katzenstein, Peter J., 2009 (Hg.): *European Identity*, Cambridge.
- Habermas, Jürgen, 1982: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden. In: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 92–127.
- Habermas, Jürgen, 2008: Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich? In: Ders., *Der gesplante Westen*. Frankfurt am Main, 86–82.
- Kielmansegg, Peter G., 2003: Integration und Demokratie. In: Markus Jachtenfuchs / Beate Kohler-Koch (Hg.), *Europäische Integration*, Opladen, 49–83.
- Mouffe, Chantal, 2007: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main.
- Robyn, Richard, 2005 (Hg.): *The Changing Face of European Identity*, London.
- Weiler, Joseph H. H., 2003: In defense of the status quo: Europe's constitutional Sonderweg. In: Joseph H. H. Weiler / Marlene Wind: *European Constitutionalism beyond the State*, Cambridge, 7–26.

Die Demokratie, die Verfassungsgerichtsbarkeit und die Europäische Integration

Tagung des Sonderforschungsbereichs 804
Transzendenz und Gemeinsinn
vom 17.–18. Juni 2010 an der TU Dresden

Maik Herold*

Das Lissabon-Urteil in der Kritik – so lautete der Titel der ersten Sektion jener Tagung, welche vom 17.–18. Juni 2010 im Rahmen des DFG Sonderforschungsbereiches *Transzendenz und Gemeinsinn* an der TU Dresden stattfand. Ein Titel, der zugleich treffend den inhaltlichen Kern der gesamten Konferenz charakterisierte, denn im Fokus stand exakt jenes Urteil vom 30. Juni 2009, in dem das Bundesverfassungsgericht den EU-Vertrag von Lissabon zwar grundsätzlich gebilligt, gleichzeitig aber das entsprechende Begleitgesetz als verfassungswidrig zurückgewiesen und dabei größere Gestaltungsspielräume für Bundestag und Bundesrat gefordert hatte. Bereits der Gastgeber der Tagung, Prof. Dr. Hans Vorländer, Inhaber des Lehrstuhles für Politische Theorie und Ideengeschichte und Sprecher des SFB 804, wies in seinen einleitenden Bemerkungen auf die besondere Tragweite sowie die politische beziehungsweise politiktheoretische Brisanz des Urteils hin. Im Zentrum der Entscheidung des zweiten Senats standen nämlich nicht nur Fragen der Organisation von Politik in Mehrebenensystemen, sondern grundsätzliche Probleme von Demokratie- und Souveränitätstheorie, die das BVerfG deutlich im Sinne des Nationalstaates beantwortet habe. Indem etwa mit Verweis auf Art. 79 III GG eine „unverfügbare Verfas-

sungsidentität“ (BVerfGE 123, 267 [344]) konstatiert werde, so Vorländer, setzte das Gericht alle weiteren politischen Schritte hin zu einem europäischen Bundesstaat a priori dem prinzipiellen Verdacht der Verfassungswidrigkeit aus. Einer tieferen supranationalen Integration würden damit enorm hohe Hürden in den Weg gestellt, denn, der Logik des Urteils entsprechend, sei dieses Ziel in letzter Konsequenz nur durch Demission des Grundgesetzes, das heißt auf Basis einer neuen deutschen Verfassung, möglich. Bezeichnenderweise überrasche die Argumentation der Urteilsbegründung mit einer bemerkenswert zuspitzenden Normativität, die etwa im angeführten Demokratieverständnis oder der offensiv vorgetragenen staatlichen Trinitätslehre zum Ausdruck komme. In der Konsequenz werde damit eine Selbstermächtigung des Gerichts rhetorisch untermauert, sich in Bezug auf Fragen zur europäischen Integration das Recht auf Letztentscheidung vorzubehalten.

Wie aber ist die kontroverse öffentliche Diskussion des Urteils in Bezug auf seine Integrationskraft zu bewerten? Auf diese Frage fand Prof. Dr. André Brodacz (Erfurt) in seinem Beitrag über *Integration durch Kritik* eine eindeutige Antwort. Aus der größtenteils kritischen Aufnahme des Urteils ließen sich keine langfristigen Folgen für die

* Von: Maik Herold, M.A., TU Dresden
Kontakt: Maik.Herold@tu-dresden.de

Vertrauenswürdigkeit ableiten. Im Gegenteil: Gerade dessen lebhaft diskursive Behandlung impliziere den Fortgang eines auf die deutsche Verfassung gerichteten Integrationsprozesses. Hierbei, so Brodacz, werde das Grundgesetz in seiner Bedeutung diskursiv geöffnet, fungiere als „deutungsöffner Signifikant“, mit dessen Hilfe sich eine politische Gemeinschaft über sich selbst verständigen könne. Nur wenn also die ‚richtige‘ Auslegung – etwa des Art. 23 GG – ständig umstritten bleibe und gleichzeitig in einer möglichst breiten Öffentlichkeit diskutiert werde, könne die Verfassung integrierend wirken. Auch die diskursive Deutungsöffnung der Lissabon-Entscheidung selbst sei dafür notwendig. Denn würde es mit ihrer Hilfe tatsächlich gelingen, die europarechtlichen Rahmenvorgaben des Grundgesetzes endgültig, zweifelsfrei und für alle Beobachterinnen und Beobachter eindeutig festzulegen, hätte letztlich auch die Verfassung bezüglich dieser Fragestellung seine interpretatorische Offenheit verloren. Weil es sich bei den Prozessen von Deutungsöffnung beziehungsweise Deutungsoffenheit jedoch um ein emergentes Phänomen handle, sei es nicht etwa die Gewissheit über die Existenz der politischen Gemeinschaft, sondern lediglich der Konsens über den dieser Ordnung zuzuschreibenden Sinngehalt, der fraglich bleiben müsse. Kontrovers diskutierte Urteile wie die Lissabon-Entscheidung eignen sich deshalb hervorragend dafür, eben dieses Gleichgewicht zwischen Gewissheit und Unklarheit, zwischen individuell unterstellter Eindeutigkeit und emergenter Deutungsoffenheit zu erhalten, und seien daher konstitutiv für die integrative Wirkung der BVerfG-Rechtsprechung.

Dass die Lissabon-Entscheidung erheblich integrationsfreundlicher sei, als sie allgemein rezipiert werde, argumentierte auch *Steven Schäller* (Dresden), der in seinem Beitrag *Zwischen Staatenbund und Bundesstaat* die vom Karlsruher Gericht gesetzten verfassungsrechtlichen Schranken föderaler Integration herausarbeitete. Den Ausgangspunkt bildete dabei die Diskussion um die

Auslegung des Art. 23 GG. Das Gericht irritierte hier die herrschende Verfassungsrechtsdogmatik mit der Klarstellung, dass der europäische Bundesstaat ein extrakonstitutionelles Konzept sei, da der Sinngehalt von Art. 23 GG allein eine Integration zu einem ‚Staatenverbund‘ zuließe. In eben dieser Begriffslegung, so Schäller, liege jedoch der Zugang zu einer integrationsfreundlichen Lesart des Urteils, da die damit verbundene Überwindung der klassischen Dichotomie von Staatenbund und Bundesstaat im eigentlichen Sinne ein Gesprächsangebot an die politischen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger beinhalte. Das Gericht, so Schäller, argumentiere nämlich keinesfalls im Hinblick auf ein Souveränitätsverständnis, das grundsätzlich allein den Nationalstaaten vorbehalten sei, sondern stelle stattdessen das Prinzip der Volkssouveränität in den Mittelpunkt – ein Schlüsselkonzept föderaler Verfassungstheorie. Erst mit Hilfe einer Idee von Volkssouveränität könne hier die Spannungslage demokratischer und föderaler Prinzipien zu einem fruchtbaren Ausgleich gebracht werden. Souveränität und Demokratie werden aneinander gebunden. Für das Beispiel einer fortschreitenden europäischen Integration hieße das: Solange die normativen Potentiale des entstandenen supranationalen Föderalismus innerhalb der Union nicht im Einklang mit dem Demokratieprinzip umgesetzt werden, solange bleibe der verfassungsgemäße Weg in einen europäischen Bundesstaat versperrt. Exakt diese Argumentation vertrete das BVerfG, wenn es die staatsanaloge Ausgestaltung der Europäischen Union von deren demokratischer Organisation abhängig mache. Diese Anforderung als Behinderung des europäischen Integrationsprozesses zu deuten, sei verfehlt und stelle die föderalismustheoretische Argumentation des Gerichts gleichsam auf den Kopf. Ein historischer Vergleich mit den USA etwa zeige, dass gerade mit der Fundierung der Bundesregierung im Prinzip der Volkssouveränität, zum Teil unbeabsichtigt, der Grundstein für einen erfolgreichen Bundesstaat gelegt werde.

Darüber hinaus, so Schäler weiter, begreife das Gericht – seiner Definition von ‚Staatenverbund‘ entsprechend – die gegenwärtige europäische Rechtsordnung als eine aus dem Willen der Mitgliedsstaaten *abgeleitete* Rechtsordnung. Die maßgeblichen Akteure seien die souveränen Mitgliedsstaaten, die Subjekte demokratischer Legitimation die jeweiligen Staatsvölker. Was das Bundesverfassungsgericht demnach ebenfalls von einem sich prozessual integrierenden Europa einfordere, sei die Anerkennung der staatlichen Hoheitsmacht der Mitgliedsstaaten. Denn aus Sicht des Bundesverfassungsgerichts sei Europa auf dem besten Wege, über die prozessual-integrationistische Abkoppelung der Rechtsordnung die Gestaltungsmacht der Mitgliedsstaaten auszuhebeln. Auch in dieser Forderung, so Schäler, folge das BVerfG jedoch lediglich der zentralen Annahme eines föderalismus-theoretischen Konzepts ‚getrennter Verfassungsräume‘, welches auch den Gliedern eines Bundesstaates gegenständlich begrenzte, nicht vom Bund abgeleitete, sondern von ihm anerkannte Bereiche staatlicher Hoheitsmacht zugestehen. Auch diese zweite Bedingung formuliere das Gericht also gerade im Hinblick auf und nicht etwa in Abgrenzung zu der Option eines europäischen Föderalstaates.

Das Urteil, so Schäler, stelle daher insgesamt einen Versuch des Gerichts dar, die nationalstaatliche Souveränitätskonzeption mit den Prozessen europäischer Supranationalisierung zu vereinen, ohne dabei die hohen Ansprüche einer normativen Demokratietheorie aufzugeben. Anstatt lediglich den weiteren europäischen Integrationsprozess hin zu einem möglichen europäischen Bundesstaat an unüberwindbare verfassungsrechtliche Hürden zu binden, sei das Angebot zum Dialog mit der Politik deutlich zu erkennen. Die Lissabon-Entscheidung per se als „integrationsfeindlich“ oder gar „antieuropäisch“ abzuqualifizieren, sei daher deutlich verfehlt.

Zum Abschluss von Sektion I stand am 17. Juni 2010 schließlich eine Abendveran-

staltung auf dem Programm, die die Tagungsteilnehmer¹ in die Dresdner Frauenkirche führte. Im Rahmen des Forums *Freiheit und Ordnung*, einer Veranstaltungsreihe der Stiftung Frauenkirche Dresden in Kooperation mit der TU Dresden, dem Universitätsklinikum Carl Gustav Carus und dem Freistaat Sachsen, sprach dort *Prof. Dr. Dr. Udo Di Fabio* zum Thema *Freiheit und Ordnung in Europa*. In seinem Vortrag analysierte Di Fabio den grundlegenden Wandel politischer Leitbilder vor dem Hintergrund wirtschaftlicher Entgrenzung und supranationaler Zusammenschlüsse und stellte dabei insbesondere den Begriff der Freiheit ins Zentrum seiner Betrachtungen. Müsse eine internationale, eine europäische Freiheitsordnung an die Stelle einer staatlichen Ordnung treten oder sei einzig der Nationalstaat in der Lage, unsere Freiheit zu garantieren? Welche Zukunft die Freiheit in Europa habe, wer sie garantieren und wie sie aussehen könne, dies war die zentrale Fragestellung Di Fabios, der in seinen Ausführungen indirekt auch jene grundlegenden Argumentationsstränge zum Verhältnis von Freiheit, Ordnung und Demokratie reflektierte, die in der Lissabon-Entscheidung des BVerfG zum Ausdruck gekommen waren.

In Sektion II *Der Vertrag von Lissabon und die europäischen Verfassungsgerichte* wurde die Tagungsdiskussion mit zwei Beiträgen von *Prof. Dr. Michel Troper* (Paris) sowie *Prof. Dr. Valerio Onida* (Mailand) schließlich selbst auf eine transnationale Perspektive hin geöffnet. Zunächst schilderte Michel Troper das Verhältnis von Verfassungsgerichtsbarkeit und Europäischem Recht in Frankreich. Auch hier brachte der Conseil Constitutionnel 2006 mit Blick auf Artikel 61 der französischen Verfassung den Begriff einer ‚französischen Verfassungsidentität‘ ins Spiel. Die Hintergründe dieser Begriffsbildung, so Troper, seien jedoch mit der deutschen Ausgangsposition nur bedingt vergleichbar. Dies äußere sich bereits darin,

1 Hier und in der Folge ist die weibliche Form immer mit eingeschlossen.

dass der Conseil Constitutionnel in Frankreich, ganz im Gegensatz zum Lissabon-Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts, nicht etwa um eine Aneignung zusätzlicher Kompetenzen bemüht sei oder – womöglich aus Angst um den eigenen Bedeutungsverlust – bestehende auszuweiten versuche, sondern sich im Gegenteil einer derartigen, bisweilen durchaus naheliegenden Erweiterung der eigenen Aufgabenbereiche aktiv verweigere. Das notorisch überlastete Verfassungsgericht habe hier, so Troper, eine Reihe von Initiativen unterstützt, um das eigene Kompetenzprofil zu schärfen.

So wurden etwa durch eine Verfassungsänderung von 2008 die traditionell bestehenden Varianten der Verfassungsmäßigkeitsprüfung a priori erstmalig durch die Möglichkeit einer Prüfung ‚a posteriori‘ ergänzt, bei der ein Kläger vor einem ordentlichen Gericht die Verfassungsmäßigkeit eines Rechtsanwendungsgesetzes in Frage stellen kann. Die höchsten Gerichte des jeweils angerufenen Instanzzuges fungieren dabei, so Troper, als eine Art ‚Filter‘, die den Conseil Constitutionnel entlasten sollen. Des Weiteren habe der Conseil Constitutionnel unlängst deutlich gemacht, dass ein nicht im Einklang mit bestehendem europäischem Vertragsrecht oder internationalen Abkommen stehendes französisches Rechtsstatut nicht automatisch auch der französischen Verfassung widerspreche. Damit, so das Gericht, falle die entsprechende Prüfung nicht in den eigenen Kompetenz- beziehungsweise Zuständigkeitsbereich, da es selbst, als französisches Verfassungsorgan, eben nur die nationale französische Verfassung dieser Prüfung zugrunde legen könne. Das durch diese Verweigerung entstandene ‚Prüfungsvakuum‘ wurde – ungeachtet der in der Argumentation des Conseil Constitutionnel zum Ausdruck gebrachten grundsätzlichen verfassungsrechtlichen Bedenken – jedoch bald von anderen nationalen höchsten Gerichtsbarkeiten ausgefüllt. Cour de Cassation und Conseil d’Etat sprangen hier schrittweise ein, zogen die entsprechende Kompetenz an sich und etablierten auf diese Weise das In-

strument einer sogenannten ‚Konventionalitätsprüfung‘. Mit ihrer Hilfe können Gesetze und Verordnungen des französischen Parlaments auch aufgrund ihres Widerspruches zu internationalem Vertragsrecht verworfen werden.

Mit der Etablierung dieses Instruments, so Troper, sei das Verhältnis der verschiedenen Normenebenen jedoch keinesfalls zufriedenstellend geregelt worden, denn nach wie vor könne die normenhierarchische Unterlegenheit eines Parlamentsgesetzes gegenüber internationalem Vertragsrecht durch die Integrierung dieses Gesetzes in die Verfassung oder durch die Behauptung, das Gesetz sei Ausdruck zentraler ‚konstitutioneller Prinzipien‘, umstandslos in ihr Gegenteil verkehrt werden. Da dem generellen französischen Rechtsverständnis nach das Hauptanliegen des Conseil Constitutionnel darin bestehe, die unantastbare Vorrangstellung der französischen Verfassung als Spitze einer jeden denkbaren Normenhierarchie zu bewahren, blieben derartige Diskrepanzen im Umgang mit europäischem Recht unvermeidbar. Der fundamentale Widerspruch zwischen dem nationalen Selbstverständnis der französischen Verfassungsrechtsdogmatik und dem grundsätzlichen Vorrangcharakter europäischen Rechts konnte noch bis zum europäischen Verfassungsvertrag 2004 erfolgreich ignoriert werden. Erst hier wurde die bereits zuvor vom EuGH unentwegt proklamierte Suprematie europäischen Rechts explizit ausformuliert.

Im Hinblick auf Artikel 54 und 61 der französischen Verfassung haben verschiedene Urteile des Conseil Constitutionnel seit der Maastricht I-Entscheidung 1992 deshalb zwei deutungsoffene Diskursfiguren konstruiert. Zum einen verstoße ein internationaler Vertrag nur dann gegen die Verfassung, wenn durch ihn „fundamentale Bedingungen nationaler Souveränitätsausübung“ angetastet werden. Auf der anderen Seite könne keine staatsrechtliche Norm den Prinzipien „französischer Verfassungsidentität“ zuwiderlaufen. Die rechtsdogmatische Einführung dieser beiden Formeln schaffe, so

Troper, dem französischen Verfassungsrecht den nötigen Freiraum, um einerseits die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen des weiteren europäischen Einigungsprozesses bereitzustellen, ohne dabei andererseits die entscheidende und vermutlich identitätsrelevante Prämisse vom prinzipiellen Vorrang der französischen Verfassung (tradition) aufgeben zu müssen.

Wie der frühere Präsident des italienischen Verfassungsgerichts, *Valerio Onida*, in seinem Beitrag *The Italian Constitutional Jurisprudence and the European Integration* deutlich machte, hat auch die italienische Verfassungsrechtsprechung spezifische Formen entwickelt, um dem angeblichen „Substanzverlust demokratischer Gestaltungsmacht“ (BVerfGE 123, 267 [341]) durch die Prozesse europäischer Integration zu begegnen. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen nationaler und inter- beziehungsweise supranationaler Rechtsordnung seien hierbei, so Onida, insbesondere zwei Gesichtspunkte bemerkenswert. Einerseits werde in der italienischen Rechtskultur traditionell ein rigider Dualismus praktiziert, nach dem externe Normen nur dann von Relevanz für die nationale Rechtsordnung seien, wenn sie durch ein nationales Gesetz ratifiziert, das heißt in nationales Recht überführt werden. Supranationales Recht besitze – einige „generelle Bestimmungen“ des internationalen Rechts ausgenommen – auf diesem Wege letzten Endes lediglich denselben Status wie nationales einfaches Recht. Auf der anderen Seite jedoch akzeptiere Artikel 11 der Verfassung eine „Limitierung der Souveränität“ Italiens, wenn diese zum Aufbau einer internationalen Friedensordnung notwendig erscheine. Der grundlegenden dualistischen Schließung des italienischen Staatsrechts stehe hier eine weitreichende Öffnungsklausel gegenüber, mit deren Hilfe europäisches Recht bereits durch einfaches Gesetz in nationales Recht inkorporiert werden könne, auch wenn – und dies sei entscheidend – dieses supranationale Recht in Teilen den Geltungsanspruch der italienischen Verfassung beeinträchtige. Dem europäischen Recht, so entschied das

italienische Verfassungsgericht in Anlehnung an den EuGH, werde hier eine Vorrangstellung eingeräumt.

In einer Verfassungsänderung 2001 wurde dieses Prinzip durch Neufassung des Artikels 117 der Verfassung nicht nur ausdrücklich unterstrichen, sondern zusätzlich vereinfacht, indem etwa den nationalen Rechtsanwendungsgesetzen europäischen Vertragsrechts eine zusätzliche Sonderstellung innerhalb der nationalen Rechtsordnung zugebilligt wurde. Die hierauf bezogene Kompatibilitätsprüfung könne folglich – sofern es sich um „direkt anwendbare Normen“ des europäischen Rechts handle – von ordentlichen Gerichten vorgenommen werden. Nur dann, wenn die Kollision eines Gesetzes mit ratifiziertem europäischem Vertragsrecht festgestellt wurde, werde das Verfassungsgericht angerufen, das das strittige Gesetz dann mit Verweis auf Artikel 117 gegebenenfalls für verfassungswidrig erkläre. Die einzige Einschränkung dieser integrationalistischen Rechtspraxis werde, so Onida, – auf den ersten Blick ähnlich wie vom französischen Conseil Constitutionnel oder dem deutschen BVerfG – mit der Formel von den „obersten Prinzipien“ der italienischen Verfassung umschrieben, welche in jedem Falle unverletzt bleiben müssen. Die politische Gestaltungs- beziehungsweise Deutungsmacht des italienischen Verfassungsgerichts sei demzufolge insbesondere dann gefordert, wenn es darum gehe, die Vereinbarkeit nationalen Rechts mit jenen allgemeinen Prinzipien der supranationalen Rechtsordnung zu prüfen, die keine direkt anwendbaren Normen formulieren. Im Gegensatz zum deutschen BVerfG nutze das *Corte costituzionale della Repubblica Italiana* diesen Gestaltungsraum jedoch nicht zu Verteidigung und Inszenierung der eigenen Machtposition. Im Gegenteil: Häufig werde vor der Entscheidung des *Corte costituzionale* vom Verfassungsgericht selbst zunächst der EuGH angerufen, um die hieraus resultierende EuGH-Entscheidung – als direkt anwendbare Norm des europäischen Rechts – dem eigenen Urteil formal und inhaltlich zu-

grunde zu legen und so das spezifische Rechtsproblem der ordentlichen Gerichtsbarkeit wieder zugänglich zu machen.

Ein Vergleich beider Verfassungsrechtssprechungskulturen zeige daher, so Onida, dass es wichtig sei, das Problem des gespannten Verhältnisses nationaler und supranationaler Souveränitäts- und Rechtsetzungsansprüche von jenem der demokratischen Legitimation europäischer Institutionen strikt zu trennen. Die Legitimität des europäischen Rechtssystems sei nicht bereits deshalb in Frage zu stellen, weil hier ohne direkte Mitwirkung einzelstaatlicher ‚Verfassungsgeber‘ eine supranationale Rechtsordnung geschaffen wurde, die Teile der durch den fiktiven nationalen *pouvoir constituant* einst festgelegten Souveränitätsrechte in supranationale Organisationsformen aufgehen lasse. Wer das Demokratiedefizit der Europäischen Union anprangere, dürfe sich nicht zwangsläufig auf die Perspektive einer vermeintlich ursprünglicheren Volkssouveränität nationaler Staatlichkeit zurückziehen, sondern müsse vielmehr – mit Blick auf einen europäischen Demos – eine stärkere Rolle des Europäischen Parlaments einfordern. Darüber hinaus zeige gerade das Beispiel Italiens, dass – im Widerspruch zu den Annahmen der Lissabon-Entscheidung des BVerfG – auch die Aufgabe nationalstaatlicher Souveränitätsrechte verfassungsrechtlich und demokratisch legitimiert sein kann, ohne dabei vermeintlich substanziellen Prinzipien demokratischer Souveränität zu widersprechen.

Warum garniert das BVerfG seine juristisch klare und zielsichere Urteilsbegründung also mit derart umfangreichen, in intellektueller Schärfe und Ausgewogenheit stark kritikbedürftigen Überlegungen zur Demokratietheorie und deutscher Rechtstradition? Lassen sich hinter diesen rhetorischen Maßnahmen nicht ganz andere, eventuell gar selbstbezogene Motivlagen des Karlsruher Gerichts vermuten, als nur mit der Wahrung des Demokratieprinzips die Rechte des deutschen Parlaments stärken zu wollen? Diese Fragen wurden in Sektion III

Der Vertrag von Lissabon und die Demokratie anhand zweier Beiträge von Prof. Dr. Pasquale Pasquino (New York/Paris) und Prof. Dr. Christoph Möllers (Berlin) sowie eines Kommentars von Thorsten Thiel (Frankfurt) diskutiert.

Zunächst untersuchte Pasquale Pasquino dabei die demokratietheoretische Argumentation der Karlsruher Richter und wies ihr einen widersprüchlichen Gehalt nach. Denn während das BVerfG „Demokratie“ im rechtlich-normativen Sinne als „Recht auf gleiche Teilhabe an der demokratischen Selbstbestimmung“ („demokratisches Teilhaberecht“, BVerfGE 123, 267 [341]) verstanden wissen will, finden sich im politischen System und in der politischen Kultur der Bundesrepublik selbst zahlreiche Beispiele, die diesem einseitig zugespitzten Demokratiebegriff nicht genügen. Verstoßen damit etwa das deutsche Verhältniswahlrecht oder Ausprägungen des deutschen Föderalismus nicht auch gegen die „Verfassungsidentität“ des Grundgesetzes? Wie ist es außerdem zu erklären, dass ein Organ, dessen eigene demokratische Legitimation durchaus in Zweifel gezogen werden kann, dem demokratisch legitimierten Parlament und der aus ihm hervorgehenden Regierung theoretische und praktische Anweisungen zu Auslegung und Grenzen des Demokratieprinzips – und damit des eigenen Handlungsspielraumes – gibt? Handelt es sich nicht – anstatt beim sogenannten ‚Lissabon-Vertrag‘ – vielmehr beim ‚Lissabon-Urteil‘ um eine Konstellation, bei der „im grundgesetzlichen Organgefüge die Rechte des Bundestages wesentlich geschmälert werden und damit ein Substanzverlust demokratischer Gestaltungsmacht für dasjenige Verfassungsorgan eintritt, das unmittelbar nach den Grundsätzen freier und gleicher Wahl zustande gekommen ist“ (BVerfGE 123, 267 [341])? Da, nach der Einschätzung von Pasquino, in naher bis mittlerer Zukunft ohnehin keine reale Möglichkeit der Gründung eines europäischen Bundesstaates gegeben sei, baue das BVerfG mit seinen umfassenden Ausführungen nahezu irrealer Bedro-

hungsszenarien auf. Dies diene dem Gericht dazu, sich selbst in Szene zu setzen und seine eigene Bedeutung – etwa im Hinblick auf eine Konkurrenz supranationaler Gerichtsbarkeiten – eigenmächtig zu festigen. Hinter dem demokratiethoretischen Argument sei in Wahrheit die Angst um die eigene Identität und die zukünftige Bedeutung des Gerichts zu vermuten. Das Lissabon-Urteil, so Pasquino, bleibe daher insgesamt, gerade in seinen demokratiethoretischen Implikationen, eine sehr problematische Entscheidung.

Zum „demokratischen Mandat des BVerfG im Integrationsprozess“ bezog anschließend auch Christoph Möllers Stellung. Auch seiner Ansicht nach sei die Lissabon-Entscheidung Ausdruck einer spezifisch deutschen politischen Kultur. Nicht jedoch der besondere Einfluss möglicherweise ungenügend demokratisch legitimer Veto-spieler, sondern das BVerfG selbst sei als Institution europaweit einzigartig. Obwohl ihm im Grundgesetz selbst kein entsprechendes Maß an Legitimität explizit zugesprochen werde, erfand sich das Gericht in der Geschichte der Bundesrepublik gleichsam selbst in einer Rolle als „repräsentatives Verfassungsorgan“. Damit verbunden war stets die Behauptung eines impliziten „populistischen Mandats“, denn schließlich sei es gerade die Möglichkeit zur Verfassungsbeschwerde, welche Freiheit und Gleichheit des Einzelnen gegenüber dem Staat garantiere. Im Hinblick auf die Problematik der europäischen Integration und ihrer verfassungsrechtlichen Bewertung sei das Gericht nun quasi der Logik dieser symbolischen Selbstbeschreibung zum Opfer gefallen. Nach jahrzehntelanger bewusster Zurückhaltung bei der Bewertung außenpolitischer Entscheidungen der Regierung sah es sich seit Mitte der 1990er mit fortschreitendem europäischen Integrationsprozess und wachsendem öffentlichen Konfliktpotenzial zunehmend dazu genötigt, diesen aktiv zu kommentieren. Dabei sei, so Möllers, eine eigenartige Verschmelzung zwischen seiner staatsrechtlichen Aufgabe als „Hüter des Grundgesetzes“ einerseits und dem informell

konstatierten „populistischen Mandat“ andererseits zu konstatieren. Das Karlsruher Gericht versuche nämlich den kritischen Diskussionsbedarf in der deutschen Öffentlichkeit zu Fragen der EU aufzugreifen und so einen Raum symbolischer „Ersatzdeliberation“ zu schaffen. Der hieraus erwachsende Automatismus einer starken Politisierung der Entscheidungen, welcher sich etwa in immer umfangreicheren Entscheidungs begründungen ausdrücke, sei unter den EU-Mitgliedsstaaten einzigartig.

In der anschließenden Diskussion wurde nochmals die besondere Spannung zwischen demokratie- und repräsentationstheoretischen Argumenten herausgestellt. Gerade die – etwa im Sinne von Jürgen Habermas oder gar Carl Schmitt – übersteigerten Erwartungen an die Umsetzung des Demokratieprinzips seien es, die die Karlsruher Richter dazu verleiteten, im Namen „des Volkes“ (und nicht etwa ‚im Namen der Bürgerinnen und Bürger‘) aktiv die eigene Stellung gegenüber den originär demokratisch legitimer Verfassungsorganen zu behaupten. Hinter der strengen Hervorhebung des Demokratieprinzips stecke daher in Wahrheit die implizite Übernahme früherer national-konservativer Argumente, mit denen Interessen und Souveränitätsansprüche des Volkes gegen potenzielle Bedrohungen zu schützen seien – gleichgültig ob diese Bedrohungen von inneren Verwerfungen, äußeren Mächten oder einer gedankenlosen Vertretungskörperschaft ausgehen. Nicht eine universelle Menschenwürde, sondern die partikulare „Verfassungsidentität“ der Bundesrepublik Deutschland bildet demnach den rhetorischen Kern der Argumentation des Gerichts – Werte, um deren Schutz es folglich einer nationalen Gerichtsbarkeit bedarf, da sie von keinem internationalen Gerichtshof hinreichend gewährleistet werden können.

Hinzu komme ein besonderes Bewusstsein der öffentlichen Wirkung eigener Gestaltungs- beziehungsweise Deutungsmacht, die in mehreren Studien zur symbolischen Praxis des BVerfG unlängst nachgewiesen wurde. Das Gericht zelebriere sich gleich-

sam als Hüter „of the people, by the people and for the people“, ohne dabei den konsensualen Gestus eines rein rationalen Verfassungsinterpreten, frei von jeglichen politischen Ambitionen, zu verlassen. Andererseits aber gehe das Gericht auch nicht soweit, mit weitreichenden Grundsatzentscheidungen aktiv Politik gestalten zu wollen, indem es etwa die Verfassungsmäßigkeit europäischen Vertragsrechtes grundsätzlich in Frage stelle. Da den Verfassungsrichtern hier scheinbar deutlich die legitimen Grenzen der eigenen politischen Gestaltungskompetenz bewusst seien, belasse es das Gericht bei symbolischen Machtdemonstrationen. Zu diesen zählen sowohl umfangreiche Änderungsanforderungen an nationales Recht, die Verwerfung einzelner Bestimmungen innerhalb der Rechtsanwendungsgesetze supranationaler Verträge als auch die symbolische Geltungsbehauptung des eigenen Machtanspruches durch extensive Urteilsbegründung.

Dies alles habe, so das Fazit der weiteren Diskussion, jedoch auch ganz andere Effekte: Indem das BVerfG mit der Rolle des populistischen Vetospielers kokettiere, werde etwa im Hinblick auf die europäische Integration ein gewisses Ventil für den Euroskeptizismus in der Bevölkerung geschaffen – und so vermutlich die Gründung einer euroskeptischen Partei unwahrscheinlicher. „Das Verfassungsgericht“, so müsse dessen unschwelliges Selbstverständnis formuliert werden, „passe schließlich auf, dass im oft so entrückten und intransparenten Berliner und Brüsseler Politikbetrieb die essentiellen verfassungsrechtlichen Interessen des einzelnen Bürgers gewahrt bleiben“. Das Gericht sei – im Gegensatz zu „anderen Verfassungsorganen“ – als unabhängige und verlässliche Instanz immer dann zur Stelle, wenn diese Rechte in Gefahr geraten.

In Sektion IV der Tagung wurde schließlich das der verfassungsrichterlichen Argumentation zugrunde liegende Spannungsfeld zwischen souveräner Staatlichkeit und transnationalen Konstitutionalisierungsprozessen einer näheren Analyse unterzogen. Prof. Dr.

Ulrich Fastenrath (Dresden) untersuchte in seinem Beitrag *Souveräne Verfassungsinterpretation* den vom Verfassungsgericht verwendeten Begriff von Souveränität, der als Argumentationsfigur deutlich sichtbar die Urteilsbegründung präge. Überraschenderweise werde dabei Souveränität als „völkerrechtlich geordnete und gebundene Freiheit“ (BVerfGE 123, 267 [346]) definiert und eng an einen Begriff von Demokratie geknüpft. Souveräne Staatlichkeit, so das BVerfG, stehe für „einen befriedeten Raum und die darin gewährleistete Ordnung auf der Grundlage individueller Freiheit und kollektiver Selbstbestimmung“ (BVerfGE 123, 267 [346]). Weil die Vorstellung eines europäischen Demos im diesem Sinne faktisch nicht wirksam sowie nicht hinreichend in den europäischen Institutionen verwirklicht sei, könne ein derartig normatives Demokratieverständnis nur auf die Nationalstaaten projiziert werden. Die Souveränität, so argumentiere das Gericht hier in Carl Schmittscher Manier, liege schließlich beim politisch handelnden Demos und keine übergeordnete Vertragsbestimmung sei in der Lage, diesen prinzipiellen Entscheidungsvorbehalt des demokratischen Souveräns zu suspendieren. „Das demokratische Prinzip ist nicht abwäungsfähig; es ist unantastbar.“ (BVerfGE 123, 267 [343]) Das zeige sich insbesondere dann, wenn durch die Bedrohung der „Verfassungsidentität“ des Grundgesetzes etwa der berühmte ‚Ernstfall‘ eintrete, denn schließlich habe die verfassungsgebende Gewalt „den Vertretern und Organen des Volkes kein Mandat erteilt, über die Verfassungsidentität zu verfügen. Keinem Verfassungsorgan ist die Kompetenz eingeräumt, die nach Art. 79 Abs. 3 GG grundlegenden Verfassungsprinzipien zu verändern“, so das Gericht (BVerfGE 123, 267 [344]). Das hieraus logisch hervorgehende Primat nationalen Rechts lasse internationales Vertragsrecht in seiner Bindungswirkung zurücktreten und suggeriere etwa die – dem allgemeinen Völkerrecht widersprechende – Möglichkeit eines Staates, bestehende völkerrechtliche Verträge einseitig zu kündigen.

Mit dieser Vorstellung staatlicher Souveränität näherte sich das Gericht, so Fastenrath, deutlich jenen Vorstellungen an, die etwa im Namen eines G. W. F. Hegel den Staat als verabsolutiertes Ganzes und zentralen Ausgangspunkt a priori unverfügbar stellen. An einer Weiterentwicklung dieser Vorstellung von Staat oder Souveränität, etwa hin zu der Vorstellung eines „vielgliedrigen Mehrebenensystems“, sei dem Gericht anscheinend nicht gelegen. Darüber hinaus sei insbesondere der Gebrauch des Begriffes ‚Volk‘ im Sinne eines *pouvoir constituant* rechtslogisch zweifelhaft. Wie in der anschließenden Diskussion konstatiert wurde, erweise sich dieses Missverständnis als besonders fatal, da hieran jenes fragwürdige Selbstverständnis der Lissabon-Entscheidung anknüpfe, nach dem das Gericht im Namen und anstelle des nicht-präsenten Verfassungsgebers darüber wache, ob Integrität und Identität dieses souveränen *pouvoir constituant* gewahrt bleibe.

Ist die Rede von einer „Verfassungsidealität“ aber in Wirklichkeit nicht gerade als Abkehr von überkommener nationalstaatlicher Rhetorik und als Öffnung gegenüber der Idee eines transnationalen Konstitutionalismus zu beurteilen? Dr. *Oliviero Angeli* (Dresden) bestritt dies und untersuchte in seinem Beitrag *Von der nationalen Identität zur Verfassungsidealität?* das Verhältnis von Lissabon-Urteil und transnationalem Konstitutionalismus. In Wahrheit, so Angeli, bleibe das BVerfG, trotz veränderter sprachlicher Formeln, einer nationalstaatlich-fixierten Logik verpflichtet und suche nur rhetorisch den Neubeginn, da eine Rede von der nationalen Identität Deutschlands (wie etwa noch im ‚Maastricht-Urteil‘ von 1992) dem Zeitgeist nicht mehr entspreche. Zu dieser Schlussfolgerung gelange man, wenn man versuche, mit Hilfe verschiedener analytischer Kategorisierungen dem Identi-

tätsbegriff des Gerichts auf die Spur zu kommen. So sei im Falle der Argumentation des Lissabon-Urteils eine Vermischung von verfassungsimmanenten und verfassungstranszenten Bezugspunkten, von diachronischen und synchronischen Abgrenzungsversuchen sowie von staatlichen wie vorstaatlichen Legitimationsgrundlagen zu beobachten. Dies werde etwa am Begriff des Volkes, dem demokratietheoretischen Kernbegriff der Lissabon-Entscheidung, deutlich. Die Diskrepanz zwischen einem staatlich verfassten Volk als Souverän und einem vorstaatlichen Volk als Verfassungsgeber werde bewusst einer Thematisierung entzogen. Gerade die inkonsistente Durchmischung beider Vorstellungselemente mache es jedoch möglich, den Anspruch des Gerichts auf legitime Repräsentation eines nicht-präsenzfähigen *pouvoir constituant* zu rechtfertigen, indem es sich als Anwalt des imaginiert-präsenzfähigen Volkssouveräns inszeniere. Mitschwingende nationalstaatlich induzierte Homogenitätsvorstellungen werden dabei von der idealisierten Hilfskonstruktion des vorstaatlichen Volkes auf die gegenwärtige Natur demokratischer Souveränität übertragen. Auf diese Weise, so Angeli, werde die eigentliche, normativ-instrumentalisierende Argumentationspraxis des Gerichtes transparent. Anstatt die performative Offenheit des Prozesses konstitutioneller Identitätsstiftung in den Blick zu nehmen, interpretiere das Gericht die Verfassung gerade als Ausdruck eines bereits abgeschlossenen Verständigungsprozesses über die grundlegenden Ordnungsvorstellungen des politischen Gemeinwesens. Anstatt eines Kerns nationaler Identitätsmuster werde jedoch ein Kern identitätsrelevanter Verfassungsprinzipien behauptet und mit der Inanspruchnahme letztverbindlicher Ausdeutungskompetenz durch das BVerfG verbunden.

Kein Gründungskongress?

Tagung *Internationale Politische Theorie*,
Frankfurt am Main, 10.–12. Juni 2010

Eva Marlene Hausteiner

Eine etablierte und klar konturierte politikwissenschaftliche Teildisziplin mit dem Namen Internationale Politische Theorie (IPT) existiert in Deutschland nicht – noch nicht: Diesem Tenor und den davon aufgeworfenen Fragen widmete sich Anfang Juni die gemeinsame Tagung der DVPW-Sektionen Politische Theorie und Internationale Politik, veranstaltet von Nicole Deitelhoff (Goethe-Universität Frankfurt am Main) und Peter Niesen (TU Darmstadt). Frankfurt wirkte dabei als Sitz des 2007 gegründeten Exzellenzclusters Die Herausbildung normativer Ordnungen tonangebend: Normative oder normenanalytische Annäherungen an theoretische Fragen der Politik jenseits des Nationalstaates nahmen breiten, wenn auch sicherlich nicht allen Raum an den drei Veranstaltungstagen ein.

Divergierende Perspektiven auf das im Entstehen begriffene Feld der IPT wurden bereits in der Eröffnungsdiskussion der Zeitschrift für Internationale Beziehungen explizit. Peter Niesen pointierte in seiner Einleitung disziplinäre Hintergründe und Herangehensweisen der Politischen Theorie und Internationalen Beziehungen (IB) an die IPT. Die relativ geringere Rolle der normativen Theorie in den IB im deutschsprachigen Raum sei demnach zumindest aus Sicht der

Politischen Theorie begrüßenswert – diese könne so als „Reflexionswissenschaft“ für die IB einspringen. Die Verbindung von politiktheoretischer Normativität mit den empirisch-analytischen Theorien der IB stehe daher im Zentrum der IPT, wobei die Produktion von Naturrecht als internationale Ethik besonderen Stellenwert einnehme. Legitimationsfragen seien, anders als im Nationalstaat, auf globaler Ebene nicht einfach durch den Verweis auf demokratische Strukturen zu erledigen; Niesen forderte deshalb die Aufrechterhaltung normativer Ansprüche bei ihrer gleichzeitigen Dezentrierung. *Stephan Stetter* (ZIB) riss ebenfalls zwei die gesamte Tagung durchziehende Themen an, nämlich die Frage nach der Art der Zusammenarbeit zwischen Politischer Theorie und IB (trans- oder interdisziplinär?) und dem Grad der Normativität der IPT (Beobachtung erster oder zweiter Ordnung?). Die erste Frage griff *Antje Wiener* (Universität Hamburg) auf und warnte vor einer reinen „Elstern-Interdisziplinarität“, in der dekontextualisierend passende Ansätze gegenseitig appropriiert würden; auch *Oliver Kessler* (LMU München) riet von einem unflexiblen Festhalten beider Teildisziplinen an ihren etablierten Positionen ab. Am Randgebiet der Politikwissenschaft versuchte *Thomas König* (Universität

* Eva Marlene Hausteiner, M.A., Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: eva.hausteiner@sowi.hu-berlin.de

Mannheim) eine Annäherung aus der Perspektive der ökonomischen Theorie. An die zweite Frage Stettens schloss schließlich Hauke Brunkhorst (Universität Flensburg) an, indem er die Unzulänglichkeit ausschließlich realistischer oder normativer Ansätze zur Grundlage eines Plädoyers für deren Integration nahm: Ein übermäßig reduktionistischer und damit unrealistischer Realismus, im Sinne der IB-Theorie, sei ebenso wenig zielführend wie ein übermäßig idealistischer Normativismus. Holistische Ansätze wie die Systemtheorie und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule würden auch der IPT gut zu Gesicht stehen, so Brunkhorst. Rainer Forst (Goethe-Universität Frankfurt) bekräftigte die Forderung nach einem „realistischen Realismus“ und bestimmte ein mögliches Profil der IPT *ex negativo*: Eine Definition legitimer Herrschaft aus einem normativ minimalistischen, von Rawls inspirierten ‚overlapping consensus‘ sei ebenso unzureichend wie etwa eine funktionale Definition von Menschenrechten oder das Missverständnis von IPT als globale Ethik. Nötig sei dagegen ein Fokus auf das genuin Politische: auf soziale Konflikte und ihre Produktivität sowie auf reale Herrschaftsverhältnisse und deren Überprüfung. *Ex positivo* definierte Nicole Deitelhoff die IPT anhand ihrer Gegenstände: Handle es sich zwar um ein „amorphes Feld“, was Methoden und Fragestellungen anbelange, so verschränkten sich die Erkenntnisinteressen von Politischer Theorie und IB doch in sinnvoller Weise. Die Transformationen des internationalen Systems, und eben nicht nur neue Wahrnehmungsformen, werfen neue Fragen nach Legitimation und dem Umgang mit Dissens seitens internationaler Herrschaftsstrukturen auf. Michael Greven (Universität Hamburg) wandte aus dem Publikum gegen diese Einschätzung ein, dass tatsächlich auch theoretische und normative Perspektiven, wie etwa die Verschiebung von friedens- zu gerechtigkeits-theoretischen Ansätzen hin, deutliche Spuren im Forschungsfeld hinterlassen hätten – ein Wandel, den Deitelhoff mit einer Verschiebung vom Kooperations- zum Governanceparadigma deutete.

Diese ersten Annäherungen an das Feld der Internationalen Politischen Theorie strukturierten die Diskussionen der folgenden zwei Tage und wurden anhand konkreter Anwendungsbeispiele in den Panels evaluiert. Ihre Vorläufigkeit und mangelnde Geschlossenheit erledigte sich damit freilich nicht, und so hatte Klaus-Dieter Wolf (TU Darmstadt) sicherlich nicht Unrecht, wenn er bereits zu Beginn der Eröffnungsdiskussion eine fehlende kohärente „Markenqualität“ der IPT anmerkte.

International Political Theory als Vorbild?

Zu einem späteren Zeitpunkt der Tagung sollte Greven einen nur vordergründig beiläufigen Einwand äußern: Das neue Forschungsfeld müsse richtigerweise nicht als Internationale Politische Theorie, sondern als Theorie der Internationalen Politik bezeichnet werden; schließlich sei nicht die Theorie selbst, sondern deren Gegenstand international. Die Ursache für diese Namensgebung wurde schon von Peter Niesen in den Eingangsbemerkungen erklärt; es handelt sich bei ihr um eine direkte Übersetzung der *International Political Theory*, einer schon seit geraumer Zeit etablierten Forschungsrichtung an angloamerikanischen Universitäten.¹ Grevens Anmerkung legte damit einen grundsätzlicheren Verdacht in Bezug auf das Unterfangen einer IPT in Deutschland nahe: Dass sie sich nämlich nicht nur dem Namen nach an einer direkten Übersetzung der angloamerikanischen IPT ins Deutsche versuchen könnte, wenn nicht nur Fragestellungen, sondern auch Methoden und vor allen Dingen der normative Schwerpunkt in Anlehnung an die englisch-

1 Einflussreiche Publikationsforen für die International Political Theory sind etwa: *Ethics & International Affairs*, *Philosophy & Public Affairs*; und in jüngster Zeit *Journal of International Political Theory* sowie, mit stärkerem IB-Schwerpunkt, *International Theory*.

sprachige Disziplin entwickelt würden. Die Übersetzbarkeit von Forschungsdisziplinen war auf der Tagung eher *en passant* Thema – dennoch wurde die Frage, wie sehr die IPT einer angloamerikanischen *International Political Theory* gleichen soll und kann, implizit wiederholt berührt. Ob etwa eine Tendenz zur „normativistischen Verengung“ (Karsten Fischer, LMU München) zu kritisieren sei und wie sich eine Internationale Politische Theorie zu den politikwissenschaftlichen Teildisziplinen und über ihre Grenzen hinaus verhalten könne – durch derlei Problematiken stand die mögliche Vorbildrolle der *International Political Theory* die gesamte Tagung über im Raum.

Greifbar wurden sie durch drei Nachmittagsvorträge prominenter Größen der britischen und US-amerikanischen IPT am zweiten Konferenztag. *Chris Brown* (London School of Economics) fragte nach den möglichen normativen Grundlagen einer künftigen, sowohl von autoritären als auch demokratisch regierten Großmächten bestimmten Weltordnung. Würden sich in einem solchen Szenario die *emerging powers* dem nach 1945 zunehmend global durchgesetzten westfälischen Interventionsverbot unterwerfen? Brown zufolge zeichneten sich bereits jetzt zwei voneinander getrennte normative Ordnungen ab, die auf verschiedenen Souveränitätsverständnissen ruhen – auf einem ‚weicheren‘, vom Menschenrechtsdiskurs geprägten Zuschnitt in der westlichen Welt und einem rigideren Verständnis unter den neuen Großmächten. Dieser ‚two world theory‘ stellte *Michael Zürn* in der Diskussion die Anzeichen einer Kooptation der *emerging powers* in G20 und IWF entgegen; und in der Tat erschien die Vortragsthese zwar plausibel, aber in ihrem prognostischen Anspruch empirisch nicht zwangsläufig gesichert. *Leif Wenar* (King’s College London) verhandelte mit *Clean Trade in Natural Resources* ein Thema, mit dem er in den vergangenen Jahren beträchtliche Aufmerksamkeit in der IPT erhalten hatte. Ausgehend vom *resource curse*-Theorem demonstrierte Wenar anhand des Beispiels Äquatorialguinea,

dass der Export von Rohstoffen gerade aus diktatorisch geführten Staaten nicht nur der einheimischen Bevölkerung selbst, sondern auch den importierenden Staaten des Westens schade. Wenars Kritik am Fehlen eines globalen Eigentumsrechtsregimes, ohne das wie im Falle des Diktators Obiang militärische Gewalt statt Volkssouveränität über Handelsbefugnisse entscheide, mündete in der Forderung nach einem Boykott despotischer Rohstoffexporteure. Stefan Gosepaths Nachfrage, ob Wenar tatsächlich Völkern ein Recht an natürlichen Ressourcen zuspreche oder er dies nur im Rahmen einer non-idealen Theorie voraussetze, war ebenso instruktiv wie der Hinweis darauf, dass der *resource curse* in demokratischen ebenso wie in autoritär regierten Staaten nachgewiesen und somit für Wenars Argument nicht zentral sei. Auf theoretischerer Ebene näherte sich *Terry Nardin* (National University of Singapore), dessen Buch *Law, Morality, and the Relations of States* von 1983 weiterhin zentral für die IPT-Debatte ist, der Frage der Realitätsverwurzelung normativer Politischer Theorie: Eine ‚middle ground ethics‘ dürfe weder in die Fallstricke einer überabstrakten angewandten Ethik geraten noch in einen vorschnellen Realismus umschlagen, sondern müsse einen Ausgleich zwischen substanzieller und prozeduraler Moralität herstellen. In der Diskussion wurde nach diesen Grundlagenüberlegungen eine Antwort auf den Vortragstitel *What is the ‚Political‘ in International Political Economy?* eingefordert. Nardin präziserte, es dürfe sich bei der IPT nicht um eine interpersonale Ethik im globalen Maßstab handeln, sondern die Sensibilität für die kollektive Ebene und für politisches Handeln müsse erhalten bleiben – er forderte damit ein Primat von Politik und Recht vor Ethik und Moral. Zwar handelte er sich so den Vorwurf des Anti-Moralismus und die Frage nach dessen moralischer Grundlage ein (Niesen), doch die hier eingeführte Unterscheidung von Politik und Moral, die Nardin auf Kants Unterscheidung zwischen Tugend und Recht zurückführte, sollte die Tagung bis in die ab-

schließende Podiumsdiskussion beschäftigen.

Die englischsprachigen Gastvorträge, die sich somit – verkürzend gesprochen – Überlegungen zu Ressourcenverteilung, Prognosen für weltpolitische Normenkonjunkturen und einem Plädoyer gegen *applied ethics* widmeten, konnten den Generalverdacht der Empiriefierne gegen die *International Political Theory* also nicht erhärten. Möglicherweise waren sie sogar besonders geeignet, diesen Verdacht zu relativieren und zu veranschaulichen, dass auch das englischsprachige Forschungsfeld sich nicht auf Neo-Rawlsianismus beschränkt. Der kurze Blick auf das angloamerikanische Feld aber erwies auch, dass zwar in der *International Political Theory* empirische Rückbindung durchaus gewollt ist, dass aber doch die ideale Theorie und ihre normativen, der Moralphilosophie nahestehenden Fragestellungen eine zentrale, definierende Rolle spielen. Wenn also eine deutsche IPT nicht frühzeitig eine theoretische Verengung vollziehen soll, dann sollte nicht nur nach ihrem Verhältnis zur Empirie – also ihrer Realitätsanbindung –, sondern auch nach der Präsenz nicht-normativer Ansätze, die einem explanatorischen, deskriptiven oder ideengeschichtlichen Erkenntnisinteresse folgen, befragt werden: Diese Formen von Theorie leisten einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Verständnis internationaler politischer Phänomene und Entwicklungen und können auch einer differenzierteren normativen Evaluation nur zuträglich sein. Der Aspekt der Empirie wurde auf der Frankfurter Tagung gebührend und kontrovers diskutiert; die Pluralität von Theorie jenseits des Normativen aber kam nur selten explizit zur Sprache, wenngleich sie in einzelnen Panelvorträgen durchaus demonstriert wurde.

Annäherungen an eine deutsche IPT im Panelkaleidoskop

Die von deutschen Politikwissenschaftlerinnen und Politikwissenschaftlern bespielten Panels zeichneten sich durch hohe Diversität bei

gleichzeitiger Übermacht der Politischen Theorie aus. Vier verschiedene Konzeptionierungsversuche der IPT strukturierten die insgesamt neun Panels;² sie wurde als Gesellschaftstheorie, normative Theorie, IB-Theorie und als Theorie legitimer Herrschaft durchgespielt. Diese Strukturierung allerdings wurde innerhalb der einzelnen Teile selten durchgehalten: Beschäftigte sich etwa ein Panel mit Legitimationsfragen, so waren doch IB-Theorien und normative Ansätze stets mit von der Partie. Schon dieses Misslingen einer Trennung der Perspektiven kann als Erfolgsmeldung der Tagung verbucht werden, demonstriert es doch das zwangsläufige Ineingreifen der Teildisziplinen und Methoden, wenn es um das Ergründen von Phänomenen der internationalen Politik geht.

Mit einer *Gesellschaftstheorie der Internationalen Beziehungen* befassten sich Antje Wiener (Universität Hamburg), Tobias ten Brink (Goethe-Universität Frankfurt) und Michael Zürn (Wissenschaftszentrum Berlin). Wieners und Listes Beitrag widmete sich der Überprüfung von Anne-Marie Slaughters ‚Global Community of Courts‘-These in Deutschland und Kanada. Hinter dieser spezifischen Fallstudie stand die allgemeine Frage nach der normativen Basis und der gemeinschaftsfördernden Wirkung transnationaler institutioneller Entwicklungen wie eben der *Cross-Referencing*-Praxen von Gerichten in Staaten unterschiedlicher Rechtstraditionen. Ten Brinks Beitrag zur „Untersuchung geo-

2 Im Folgenden kann aus Gründen zeitlicher Überschneidung nur eine Auswahl diskutiert werden; die folgenden Panels können daher an dieser Stelle leider nicht eingehender betrachtet werden: Internationale Gerechtigkeit (Eva Herschinger, Tamara Jugov, Clara Brandi, Jürgen Neyer), Kultur/Kommunikation (Sibylle de la Rosa, Jörn Knobloch, Renate Martinsen, Mariano Barbato), Neo-Naturrecht? (Christopher Daase, Marcus Llanque, Jürgen Neyer, Peter Niesen), Ideologiekritik der Internationalen Politischen Theorie (Anna Geis, Axel Heck, Gabi Schlag, Christine Löw, Jens Wissel) und Revision der IB-Theorie (Felix Berenskoetter, Joscha Wullweber, Rainer Baumann, Benjamin Herborth).

politischer Phänomene im globalen Kapitalismus“ versuchte sich an einem groß angelegten, kritischen Blick auf globale Herrschaftsverhältnisse als Ineinandergreifen kapitalistischer und – alles andere als vormoderne – geopolitischer Strukturen. Als Möglichkeiten, diese Strukturen aufzubrechen, deuteten Brink alternative Wirtschaftsmodelle an; der große Argumentationsbogen und die globale Perspektive warfen allerdings in der anschließenden Diskussion Fragen nach der empirischen Evidenz auf. Michael Zürn (*Normativität und Deskription in der Internationalen Politischen Theorie*) plädierte für eine empirische Fundierung aller Forschungsaspekte in der IPT – also der Entwicklung normativer Prinzipien ebenso wie der institutionellen Gestaltung und der konkreten Anwendung – und stellte damit grundsätzlich die Trennbarkeit empirischer und normativer Ansätze in Frage. Da weder normative Überlegungen im empiriefreien Raum stattfinden noch empirische Ansätze sich normativen Voraussetzungen völlig entziehen dürften, seien ein kontinuierlicher Dialog und ein Zusammenwirken beider Theorieperspektiven vonnöten. Vier kosmopolitische Modelle zur Gestaltung globaler Ordnung evaluierte Zürn auf ihre empirische Rückbindung und Umsetzbarkeit hin, um sich dabei für die Seite des kosmopolitischen Pluralismus zu entscheiden. Zürns Prämisse „ought implies can“ – ohne empirische Kontextbedingungen keine validen normativen Aussagen – stellte Nicole Deitelhoff in ihrem Kommentar allerdings kritisch in Frage.

Das folgende, thematisch prägnante Panel zu *Externer Herrschaft*, moderiert von *Christoph Weller* (Universität Augsburg), versammelte drei unterschiedliche Ansätze zur Legitimationsherleitung. *Cord Schmelzle* (FU Berlin) brachte in die laufende Debatte über gerechten Krieg und Nachkriegsordnungen eine „Abhängigkeitsthese“ ein, gemäß der sich das *ius post bellum* substantiell aus dem *ius ad bellum*, also den gerechten Kriegsgründen, ergeben müsse. Dieses Argument hat weitreichende Implikationen für die Herrschaftsbefugnis externer kriegsfüh-

render Akteure: Diese haben, so Schmelzles These, nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, hinreichende Kriegszwecke nachhaltig zu gewährleisten. Darüber hinaus könnten im Prinzip auch beitragende Kriegszwecke, wie die Realisierung von Minderheitenrechten, legitimerweise verfolgt werden, allerdings sei hier aus Proportionalitätserwägungen Skepsis geboten. Auch das Paper von *Daniel Voelsen* (FU Berlin) fragte nach der Legitimität externer Herrschaft im Fall von Übergangsverwaltungen wie etwa Ost-Timor oder Kosovo. Voelsens Herleitung vollzog sich mittels dreier Grundannahmen über menschliche Interessen (Autonomie, gleiche moralische Anerkennung und Freiheit von physischem Schmerz), aus deren Berücksichtigung Übergangsverwaltungen Legitimität beziehen und die Gratwanderung des nicht-paternalistischen externen Regierens meistern könnten. Der Beitrag von *Thorsten Bonacker* (Universität Marburg) und *André Brodacz* (Universität Erfurt) dagegen argumentierte nicht mit externen Legitimitätskriterien, sondern behandelte die Legitimität internationaler Administrationen als empirisches Problem, also als Resultat von Zuschreibungen und autoritativer Deutungsmacht. Zu diesem Zweck entwickelten Bonacker und Brodacz ein Phasenmodell für Transitionsregime, dessen Nützlichkeit für künftige Forschungsdesigns in der Diskussion mehrfach herausgestrichen wurde. Weller verglich und kommentierte die drei Legitimationsperspektiven und zielte dabei vor allem auf die in den Argumentationen implizierten Normen ab: So fragte er bei Schmelzles und Voelsens Ansätzen nach der Haltung zu konkurrierenden Legitimationsgründen sowie bei Bonacker und Brodacz nach dem Verhältnis zu externen Legitimationsquellen. Die Angreifbarkeiten sowohl rein normativer als auch rein empirischer Ansätze wurden in der Diskussion erneut deutlich: Relativiert die fragwürdige Umsetzbarkeit gesetzter Normen in konkreten Nachkriegsordnungen nicht die vorgebrachten normativ-theoretischen Ansätze (Ina Kerner, HU Berlin)? Sind Kriegs- und Nachkriegssituationen mit Blick auf em-

pirische Beispiele wie den Irakkrieg tatsächlich trennbar (ten Brink)? Steht hinter einem rein empirischen Blick wie dem von Bonacker und Brodocz der unausgesprochene normative Maßstab von Friedensherstellung (Weller)? Das Panel zu externer Herrschaft demonstrierte somit, trotz oder gerade aufgrund der methodischen Heterogenität bei ähnlichem Erkenntnisinteresse der Beiträge, in gelungener Weise deren notwendige gegenseitige Ergänzung, um den Blick auf transnationale politische Phänomene nicht nur zu schärfen, sondern vor allen Dingen zu vervollständigen.

Nicht um klassische Legitimationsquellen, sondern um *Legitimitätsalternativen* ging es in einem anderen Panel am Samstagmorgen. Gegen eine Übertragung des Demokratiebegriffs als Maßstab legitimen Regierens auf transnationale Räume sprachen sich *Jörg Take* und *Dirk Jörke* (Universität Greifswald) aus: Durch sie werde erstens Global Governance zwangsläufig an der Legitimationshürde scheitern, zweitens würden Maßstäbe für demokratisches Regieren verwässert, und darüber hinaus liefen demokratietheoretische Ansätze Gefahr, Institutionen wie NGOs oder deliberative Elitennetzwerke unverdient als demokratisch zu adeln. Hingegen gelte es, graduellere Kriterien zu entwickeln, indem man etwa nach Input-, Throughput- und Outputlegitimität differenziere. *Thorsten Thiel* (Goethe-Universität Frankfurt) evaluierte den Nutzen verschiedener republikanischer Perspektiven auf internationales Regieren und verteidigte einen pluralistischen Republikanismus gegen den republikanischen Kommunitarismus und neorömischen Republikanismus. Während letztere für eine Ausweitung der Herrschaftssphäre aufgrund eines zu exklusiven Demos-Anspruchs beziehungsweise aufgrund einer Tendenz zur Depolitisierung ungeeignet seien, trage ein pluralistischer Republikanismus gerade der Diversität und Dynamik transnationaler Herrschaft Rechnung: In einer Theorie des pluralistischen Republikanismus seien Stabilität und Legitimität nur durch einen fortlaufenden Prozess der (Re-)Politisierung

und Auseinandersetzung zu erlangen. *Jens Steffek* (TU Darmstadt) erkundete die Ideengeschichte der Vorstellung „guten funktionalen Regierens“ als Alternative zu demokratischer Herrschaftsbegründung. Die Legitimationsquellen der in der Zwischenkriegszeit von einem Kreis britischer Internationalisten um David Mitrany gegründeten Schule seien Effizienz, Wissenschaftlichkeit und rechtsförmige Herrschaft; der Erfolg der Idee funktionalen Regierens bis heute liege gerade in ihrer Konsensfähigkeit auch in nicht-demokratischen Gemeinwesen auf globaler Ebene. *Daniel Gaus* (ARENA Oslo) meldete in seinem Kommentar Zweifel an: Rechtfertige die Gefahr der Verwässerung des Demokratiebegriffs bei Take und Jörke tatsächlich die Abschaffung des Ideals? Auch Cord Schmelzle fragte kritisch nach, ob die so verstandene Legitimität eine Art „Demokratie für arme Leute“ darstelle – die Problematik der begrenzenden Macht der Empirie über normative Maßstäbe holte also auch die Diskussion in diesem Panel ein. Jenseits dieser Frage demonstrierten die beiden Beiträge von Thiel und Steffek indes, dass auch und gerade die Ideengeschichte bei gegenwärtigen Theorieanstrengungen von Nutzen sein kann.

Fragen der Demokratie und Legitimität bildeten einen roten Faden auf der Tagung, der im Panel *Demokratie jenseits des Staates*, moderiert von *Emanuel Richter* (RWTH Aachen), mündete. *Frank Nullmeier* (Universität Bremen) schlug einen großen Argumentationsbogen zwischen sich wandelnden Legitimationsparadigmen und forderte die Einlösung von Volkssouveränität auf globaler Ebene in Form nicht nur einer demokratischen Struktur, sondern einer demokratischen Konstitution internationaler Organisationen. Weltvolkssouveränität durch demokratische Verfassungsgebung auf globaler Ebene – dieser hohe Anspruch und die in großen Schritten verfahrenende Argumentation provozierte in der Diskussion kritische Nachfragen. Auch stand Nullmeiers Beitrag in starkem Kontrast zu dem eher „rekonstruktiven Verfahren“ (Richter) von *Andreas Niederberger* (Goethe-Uni-

versität Frankfurt). Dieser diskutierte den Demokratisierungsgehalt bestimmter Entwicklungen in der Global Governance, wie etwa der Reformen der UN-Menschenrechtskommission und des UN-Sicherheitsrates, und schlussfolgerte die mangelnde und unklare Verwirklichung von traditionellen Demokratie-kriterien wie etwa inklusiver Entscheidungsverfahren und eines gleichen Rechtsstatus der betroffenen Bürgerinnen und Bürger. Wie Richter feststellte, fußte Niederbergers Ansatz damit auf der Übertragung von Demokratie-kriterien und Rechtsinstitutionen von der nationalen auf die globale Ebene. *Christoph Humrich* (HSFK) und *Dawid Friedrich* (Universität Lüneburg) plädierten dagegen, ausgehend von einem von Habermas inspirierten Demokratie-begriff als Ausdruck von und Mittel zur Autonomie, für eine funktional fragmentierte Demokratisierung: Angesichts der funktionalen Fragmentierung von Herrschaft auf globaler Ebene müssten diese Funktionsbereiche auch jeweils auf die Anerkennung von Autonomie überprüft werden. Aus dem Publikum wies Bernd Ladwig (FU Berlin) auf die Schwierigkeit der Evaluation von Maßnahmen auf ihre Autonomieförderlichkeit hin; auch wurde die Brauchbarkeit des Autonomiebegriffs für globale Herrschaftsverhältnisse aufgrund seines kollektiven Zuschnitts hinterfragt. Die unterschiedlich hohen Ansprüche und möglichen Maßstäbe für transnationale Demokratisierung wurden im letzten Panel der Tagung damit sehr deutlich – ein Fazit, das Takes und Jörkes vorangegangene Kritik am Demokratiemaßstab für globales Regieren erneut in Erinnerung rief.

Gründungskongress oder Feldsondierung?

Hielt Peter Niesen es in seinen einleitenden Worten für unkontrovers, „dass das Untersuchungsgebiet der IPT eine Schnittmenge der Gegenstandsbereiche von Politischer Theorie und Internationalen Beziehungen“ bilde, so zeigte sich im Verlauf der Tagung wie auch in der Abschlussrunde, dass die

Diskussion über die Einbeziehung weiterer Disziplinen wie der Soziologie und der Internationalen Politischen Ökonomie oder etwa ideologiekritischer Ansätze keineswegs abgeschlossen ist. Unabhängig davon, wie sinnvoll eine solche Ausweitung über die Grenzen der Politikwissenschaft hinaus wäre, veranschaulichten die Forderungen nach einer Öffnung der IPT doch, dass vor allem die methodischen Perspektiven auf internationale politische Phänomene kontrovers sind – und zwar über die zentrale Frage nach Normativität versus Empirie hinaus.

Auch wenn die IPT als Zusammenwirken der Teildisziplinen Politische Theorie und IB begriffen wird, stellt sich die Frage nach einer vorgelagerten Festschreibung oder Offenheit von Gegenstand und Methode, also nach der institutionellen Vorbestimmtheit des neuen Forschungsfeldes. *Stefan Gosepath* (Goethe-Universität Frankfurt) sprach sich in seinem Beitrag zur Abschlussdiskussion gegen einen verfrühten „IPT-Selbstverständigungsdiskurs“ aus: Zunächst müssten Arbeiten zur internationalen Politik vorgelegt werden, um erst im nächsten Schritt einer Reflexion über eine weitergehende Institutionalisierung Raum zu machen. *Benjamin Herborth* (LMU München) wandte dagegen die Abhängigkeit gerade des akademischen Mittelbaus von institutionellen Rahmenbedingungen ein: Die derzeitigen Anreizstrukturen für interdisziplinäres Arbeiten in den Politikwissenschaften seien so entmutigend, dass junge Forscherinnen und Forscher schnell einer „teildisziplinären Staatenlosigkeit“ zum Opfer fielen – damit legte er eine zügige Institutionalisierung der IPT in weiteren Lehrstühlen und Forschungsprojekten nahe. Die Zusammenarbeit zwischen Politischer Theorie und IB sei zudem essentiell notwendig: Wenn die Politische Theorie für die IB als Reflexionsdisziplin diene – so Peter Niesens Formulierung zu Tagungsbeginn –, so sei sie ihrerseits auf die stärker empirischen Beiträge der IB angewiesen. Dieses wechselseitige Verhältnis dürfe sich aber dennoch – so der Konsens in der Diskussion – nicht auf eine festgelegte instrumentelle Arbeitsteilung beschränken. Die

Zusammenarbeit der Teildisziplinen nach Maßgabe der jeweiligen Fragestellung forderte auch Michael Zürn: Die Relevanz und Brisanz internationaler politischer Themen sei ebenso augenfällig wie das Schweigen in der theoretischen Aufarbeitung und Analyse, beispielsweise in der Debatte um den deutschen Afghanistaneseinsatz. *Rainer Schmalz-Bruns* (Universität Hannover) rechnete der Tagung mindestens eine performative Leistung für die Etablierung der IPT an. Wenn sie schon nicht ein Gründungskongress sein wolle und könne (Gosepath), so verleihe sie doch den Ansätzen der Internationalen Politischen Theorie disziplinäre Sichtbarkeit. Schließlich setzten sich sowohl Zürn als auch Schmalz-Bruns und Frank Nullmeier erneut mit dem Stellenwert von Normativität in der IPT auseinander: Begriff Zürn nicht-ideale Ansätze als besonders fruchtbare Betätigungsfelder, so warnte Schmalz-Bruns vor einer Regression in bloße „Aspirativität“ angesichts der realen Grenzen von normenorientiertem Handeln. Auch Nullmeier begriff die normative Überprüfung politischer Herrschaft jenseits des Staates ebenso wie deren empirische Analyse als zentrale Aufgaben der IPT.

Dass das Spannungsverhältnis zwischen idealer und nicht-idealer Theorie gerade in einer in Entstehung – oder Institutionalisierung – begriffenen IPT augenscheinlich und greifbar, aber darum nicht weniger komplex wird, darf damit als ein Ergebnis der Tagung begriffen werden. Die fehlende Kongruenz dieser Spannungslinien mit den disziplinären Grenzen zwischen Politischer Theorie und Internationalen Beziehungen macht das Unterfangen eines solchen Zusammenwirkens dabei nicht einfacher, sind doch klare Ar-

beitsteilungen damit von vorneherein ausgeschlossen. Rainer Schmalz-Bruns warnte aber eindringlich vor der angesichts dieser Komplexität drohenden Beliebigkeit im Umgang mit den betreffenden Forschungsfragen. Nötig sei etwa eine gründliche Theoretisierung der Kriterien für die Wahl normativer Ansprüche.

Unterrepräsentiert in der Debatte um Profil und Zukunft einer IPT blieb letztlich die normativen Überlegungen vorgelagerte Frage nach den geeigneten Gegenständen für ein solches „amorphes Feld“: Sind Methoden und disziplinäre Perspektiven kontrovers, so sollten zunächst die zu betrachtenden politischen Phänomene definiert werden. Wertvoll war hier Benjamin Herborths Verweis auf die Unschärfe des Begriffs der Internationalen Politischen Theorie, wenn er nach der weiterhin unklaren Bedeutung des ‚Internationalen‘ fragte. In der Tat bleibt daher abzuwarten, wohin sich der Fokus ‚junger‘ Internationaler Politischer Theorie verengen, ausweiten oder verschieben wird: ins Internationale, Transnationale oder schlicht Globale? In Frankfurt waren in diesen Junitagen Fragestellungen zu politischer Ordnung und Herrschaft auf all diesen Ebenen, und zudem aus den verschiedensten methodischen Perspektiven, vertreten. Diese Vielfalt, die laut Organisatorin Nicole Deitelhoff die Vielfalt der eingereichten Papers widerspiegelt, lässt erahnen, dass es der Internationalen Politischen Theorie in Deutschland, wenn sie nicht nur Zweigstelle der *International Political Theory* sein will, in Zukunft weder an inhaltlichem noch an – bei 160 Teilnehmerinnen und Teilnehmern – personellem Potential mangeln wird.

Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten

Tagung im Rahmen der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte, Frankfurt am Main, 4.–6. März 2010

Andreas Busen

Obwohl Demokratie und Gerechtigkeit nach wie vor zu den zentralen Konzepten in der politischen Theorie gehören, werden sie – so die der Tagung zugrundeliegende Feststellung – kaum hinsichtlich ihres Bezugs aufeinander diskutiert. Dabei zeigt sich die Interdependenz der beiden Konzepte nicht erst neuerdings mit Blick auf Fragen und Probleme jenseits einzelstaatlicher Grenzen, sondern mit unverminderter Brisanz auch innerhalb derselben.

Gleichermaßen drängend wie aufschlussreich präsentiert sich das Verhältnis von Demokratie und Gerechtigkeit im Kontext von Verteilungskonflikten, wie die Organisatorinnen der Tagung in ihren einleitenden Überlegungen überzeugend darlegten. Die Verteilung von Gütern ist dabei einerseits eine der zentralen Fragestellungen innerhalb zeitgenössischer Gerechtigkeitstheorien, die zu bestimmen versuchen, wann die Verteilung welcher Güter überhaupt gerechtigkeitsrelevant ist und welche Verteilungsverhältnisse jeweils als gerecht gelten können. Entgegen einer solchen a priori Bestimmung gerechter Verteilungen verweisen andererseits demokratietheoretische Ansätze darauf, dass konkrete Verteilungen letztlich nur an den Entscheidungsverfahren beziehungsweise -prozessen, vermittels derer sie zustande

gekommen sind, gemessen werden können. Damit bleiben jedoch zahlreiche Fragen offen: Setzt Demokratie nicht bereits die gerechte Verteilung bestimmter grundlegender Güter, wie zum Beispiel bürgerschaftlicher Rechte, voraus? Inwiefern können auch demokratische Verfahren substantiell ungerechte Verteilungen produzieren, die gegebenenfalls wiederum negativ auf die Demokratie rückwirken – man denke an das hohe Maß sozialer Ungleichheit, das auch (oder gerade) in westlichen Demokratien zu konstatieren ist? Welche alternativen Entscheidungsverfahren und -strukturen können möglicherweise ‚gerechtere‘ Ergebnisse vorweisen beziehungsweise bedarf es unterschiedlicher Verfahren für unterschiedliche Güter? Und schließlich: Bis zu welchem Grad sind die im nationalstaatlichen Kontext entwickelten Konzepte Demokratie und Gerechtigkeit den veränderten politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen noch angemessen?

Ziel der Tagung war es dementsprechend diese Fragen aus unterschiedlichen – theoretischen wie empirischen – Perspektiven zu beleuchten und so zu einer systematischen Analyse des Verhältnisses zwischen Demokratie und Gerechtigkeit beizutragen. Das Tagungsprogramm, in dem die Organi-

* Dipl.-Pol. Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@wiso.uni-hamburg.de

satorinnen entsprechend quantitativ wie qualitativ forschende Politikwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler ebenso wie politische Philosophinnen und Philosophen miteinander ins Gespräch brachten, konnte dabei als konsequente und gelungene Umsetzung dieses Anspruchs gelten.

Am Donnerstag stand zunächst die philosophische Verständigung über die grundlegende Bestimmung von Demokratie und – insbesondere – Gerechtigkeit im Mittelpunkt. Dabei trat zum einen zu Tage, dass die Gäste aus Großbritannien offenbar stärker an einer Verbindung dieser Grundlagen mit praktischen Problemen interessiert sind als ihre deutschen Kollegen. Insbesondere die Gäste aus Großbritannien widmeten sich der Aufgabe einer expliziten Verbindung gerechtigkeits-theoretischer Fragen mit praktischen Problemen, die aktuell auf der Agenda globaler Politik stehen.

So diskutierte gleich im ersten Vortrag der Tagung *David Miller* drei unterschiedliche theoretische Konzeptionen von ‚fair trade‘, um festzustellen, dass keine von ihnen dessen empirischen Facetten und Problemen vollständig gerecht werden könne. Gerade die theoretischen Verhandlungen eigene Tendenz, klare Positionen durch ‚Lagerbildung‘ – cosmopolitans vs. statists, justice as external to the practice of trade vs. subsumed under a wider account of (distributive) justice, etc. – zu erkaufen, so Miller, verhindere letztlich oft ein angemessenes und vollständiges Erfassen gerechtigkeitsrelevanter Beziehungen und Konstellationen. Mit Blick auf Gerechtigkeit in globalen Handelsbeziehungen plädierte Miller dagegen für eine Perspektive, die gleichermaßen gerechte Beziehungen zwischen Staaten im Rahmen der internationalen Beziehungen und die gerechte Behandlung von Individuen im Rahmen von Menschenrechten einbezieht.

Auch der zweite Gast aus Oxford, *Simon Caney*, widmete sich in seinen Vortrag über die gerechte Verteilung von Treibhausgasemissionen einem praktischen Problem globaler Politik. Ähnlich wie Miller verwandte auch er einige Zeit darauf, die Unzuläng-

lichkeiten vorherrschender theoretischer – insbesondere egalitaristischer – Positionen aufzuzeigen, die durch eine isolierte Betrachtung des Problemfeldes sowie einen methodischen Atomismus die Komplexität und globale Eingebundenheit nicht adäquat erfassen könnten. Anders als Miller plädierte Caney aber trotzdem klar für die zentrale Rolle einer grundlagenorientierten theoretischen Theorie: Bezüglich Treibhausgasemissionen – wie auch anderen spezifischen Fragen globaler Gerechtigkeit – müssten zunächst die grundlegenden Prinzipien von Verteilungsgerechtigkeit geklärt werden, von denen dann unter Beachtung je spezifischer Einschränkungen Antworten auf diese konkreten Fragen abgeleitet werden könnten. Trotz dieser programmatischen Klarheit galt aber auch für Caney, was Thomas Schramme bereits in seinem Kommentar zu Miller angebracht hatte, dass nämlich der begrüßenswerte Versuch einer Verbindung theoretischer Positionen und praktisch dringlicher Fragen hier noch nicht deutlich über die Kritik bestehender Ansätze hinaus zu einem positiven Konzept gelangt sei.

Eine zweite Entwicklung des ersten Tages war ein – wie Albert Weale es gleichsam aus der Außenperspektive formulieren konnte – „good old German Methodenstreit“, auch wenn es sich bei dessen Objekt tatsächlich nicht so sehr um die Frage des methodischen Zugangs, sondern vielmehr um die substantiellen Bestimmung von Gerechtigkeit handelte.

Rainer Forst lancierte seine inzwischen gut eingeübte Kritik an Gerechtigkeitskonzepten, in denen Verteilungsfragen als konstitutiv gelten, und argumentierte für eine alternative ‚politische‘ Konzeption von Gerechtigkeit, die auf der Analyse von Machtstrukturen basiert. Bevor überhaupt über eine gerechte Verteilung von Gütern gesprochen werden könne, so Forst, müsse gefragt werden, wer an der Produktion dieser Güter in welcher Weise beteiligt gewesen sei und vor allem wer über deren Verteilung entscheide; nur wenn die entsprechenden Strukturen garantierten, dass Entscheidungen ge-

genüber allen Betroffenen gerechtfertigt sein, könne von Gerechtigkeit gesprochen werden. Auch wenn Forst hier die nicht zuletzt durch den Tagungstitel nahegelegte Verbindung zur Demokratie nicht weiter verfolgte und auch die Implikationen seines Vorschlags hinsichtlich globaler Gerechtigkeit nur skizzenhaft anreißen konnte, war damit aber doch eine klare Herausforderung an Advokaten egalitärer Verteilungsgerechtigkeit ausgesprochen.

Diese nahm *Stephan Gosepath* gerne an und unternahm in seinem Vortrag eine ‚Verteidigung der Verteilungsgerechtigkeit‘. Strittig sei, so Gosepath, offenbar weder, *dass* Gerechtigkeitsfragen Verteilungsfragen sind, noch *wie* diese Verteilung erfolgen solle (nämlich durch die Selbstgesetzgebung gleicher, autonomer Personen), sondern *was* verteilt wird. Die Kritik an egalitärer Verteilungsgerechtigkeit gehe nun dort fehl, wo sie dieser vorwirft nur die Verteilung materieller Güter in den Blick zu nehmen – tatsächlich seien aber auch Rechte, Pflichten, Einfluss oder Chancen Güter, die stets in bestimmter Weise in einer Gemeinschaft verteilt sind. Während ein umfassender Gerechtigkeitsbegriff für solch unterschiedliche Güter notwendig unterschiedliche Verteilungen vorsehen müsse, bleibe doch die Verteilung das grundlegende Prinzip. Der weitere Vorwurf, ein solch idealer Gerechtigkeitsbegriff werde der sozialen und politischen Wirklichkeit nicht gerecht, übersehe schließlich, dass auch eine explizit kritische Theorie nicht auf eine moralisch informierte ideale Theorie als Maßstab verzichten könne.

Dieses Plädoyer für die Unverzichtbarkeit eines ‚moral point of view‘ in Gerechtigkeitsfragen markierte dabei, wie schon Forsts Forderung nach einer Theorie *politischer* Gerechtigkeit, ein weiteres Thema, das an die Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Empirie anknüpfte (und somit dann doch als ‚echter‘ Methodenstreit gelten konnte) und sich über den ersten Tag hinaus durch die gesamte Tagung zog, namentlich die Frage nach der angemessenen Rolle und

Form politischer Theorie beziehungsweise Philosophie. Dabei zeichnete sich ab, dass die unter anderem als eine Entscheidung zwischen *armchair philosophy* und *real(istic) philosophy* skizzierte Antwort auf diese Frage zwar offensichtlich differenzierter ausfallen müsste, eine solche Dichotomie aber bestehende Positionen und Fronten nicht gänzlich falsch wiedergibt.

Dies zeigte sich bereits im dritten Panel, mit dem der zweite Teil der Tagung begann, der den Schwerpunkt von der Gerechtigkeit stärker zur Demokratie und Fragen der Organisation und Institutionalisierung von (gerechten) Entscheidungsstrukturen verlagerte.

Albert Weale stellte zunächst die Frage, inwiefern ein zentraler gerechtigkeits-theoretischer Strang – Vertragstheorien – mit einem entsprechend prominenten demokratietheoretischen Strang – Theorien deliberativer Demokratie – zusammengebracht werden könnte. Während Weale unterschiedliche Formen von Vertragstheorien diskutierte, um dann anhand einer Untersuchung erfolgreicher Deliberationen über die Verteilung von Allmendegütern zu zeigen, wie Elemente deliberativer Demokratie sich mit Vertragstheorien in Form von ‚speaking social contracts‘ verbinden lassen, bewegte sich das grundlegendere Argument – wie auch Rainer Schmalz-Bruns in seinem Kommentar klar herausarbeitete – auf einer anderen Ebene. Tatsächlich war Weales zentraler Punkt nämlich ein methodischer: So kritisierte er die vorherrschenden Vertragstheorien für ihre deduktive Vorgehensweise, die von hypothetisch gewonnenen, idealen Prinzipien ausgeht und diese dann realen Situationen annähert. Die Alternative, die Weale in seinem Vortrag im Anschluss an Überlegungen von Brian Barry formulierte, ist im Gegensatz dazu eine induktive Vorgehensweise: Durch die komparative Analyse ‚erfolgreicher‘ institutioneller Normgefüge und deren Herausbildung könnten die für diesen ‚Erfolg‘ verantwortlichen Bedingungen herausgefiltert werden und dann in die Theoriebildung einfließen.

Hatte Weale so in eleganter Weise eindeutig Stellung gegen ‚ideale Theorie‘ bezogen, verfolgte auch *Christina Lafont* in ihrem Vortrag eine eher ‚realistische‘ Variante politischer Theorie. Ihr Vortrag widmete sich der Frage, wie globale Politik demokratisch legitimiert werden könne, ohne die Einrichtung eines ‚Weltstaats‘ anzustreben. Ein solcher sei nämlich praktisch unrealistisch, wobei die Alternative eines staatszentrierten Modells politischer Verantwortlichkeit zu dem normativen Dilemma führe, dass nationalstaatliche Repräsentanten in globalen Institutionen gleichzeitig für die Interessen der von ihnen vertretenen Bürgerinnen und Bürger als auch für die – damit oftmals konfligierenden – Menschenrechte eintreten sollen. Anhand von Beobachtungen über IMF und WTO argumentierte Lafont für ein Modell inklusiver Verantwortlichkeit, gemäß dem es kein Widerspruch sein müsse, wenn die globale Verfolgung nationalstaatlich konstituierter Interessen nur innerhalb der Grenzen stattfindet, die die Mitgliedschaft in globaler Organisationen zum Schutz von Menschenrechten auferlegt.

Rainer Schmalz-Bruns’ Kommentar wie die anschließende Diskussion hinterfragten allerdings, ob Lafonts Zurückweisung einer staatszentrierten Perspektive in Form einer Verlagerung der primären Verantwortlichkeit von der nationalen auf die globale Ebene und der damit einhergehenden Pluralisierung von Verantwortlichkeit bei gleichzeitiger ‚Fragmentierung‘ der Akteure tatsächlich überzeugen könne. Dabei verknüpfe sie nämlich nicht nur Verantwortlichkeit mit einem zu wenig differenzierten Inklusionsbegriff, sondern setze auch zu unproblematisch die Existenz von Menschenrechten, den damit einhergehenden Pflichten und den Trägern dieser Pflichten voraus – was auch ihrer eigenen ‚realistischen‘ Perspektive nicht gerecht würde.

Die Uneinigkeit, die sich am Donnerstag hinsichtlich des Verhältnisses von Theorie und Praxis angedeutet hatte, wurde noch einmal besonders deutlich in der Diskussion, die an das erste Panel am Freitag anschloss.

Dort hatte *Gabriel Wollner* sich systematisch mit unterschiedlichen theoretischen Konzepten von Gleichheit und den daraus resultierenden Verteilungsprinzipien auseinandergesetzt und dabei gefragt, inwiefern diese sensibel für die Verschiedenheit von realen Personen seien. Wollners Argumentation anhand abstrakter Einzelfälle sowie die methodische Überzeugung, dass die Ergebnisse solcher ‚Testfälle‘ sich entsprechend verallgemeinern ließen, führten zu einer höchst kontroversen Debatte über Aussagekraft und Relevanz kontrafaktischer ‚Gedankenspiele‘ für die soziale Wirklichkeit.

Zuvor hatte sich bereits *Franziska Martinsen* zu einem sehr ähnlichen Spannungsverhältnis geäußert, auch wenn sie es explizit nicht als eines von Theorie und Praxis gekennzeichnet hatte. Vielmehr handle es sich beim Verhältnis zwischen Demokratie und Gerechtigkeit um einen Konflikt zwischen grundlegenden *Werten*. Dieser werde allerdings oft nicht ernst genug genommen, sondern in Form einer unproblematischen ‚Aufgabenteilung‘ zwischen Politikwissenschaft und Philosophie vermeintlich aufgelöst. Dort, wo doch der Zusammenhang beider Werte diskutiert werde, geschehe dies fälschlicherweise stets in Form einer Überordnung eines Wertes über den anderen: So werde entweder Gerechtigkeit als Korrektiv demokratischer Entscheidungen, als Voraussetzung oder als zentrales Charakteristikum demokratischer Prozesse verstanden. Die hier stets implizite Gegenüberstellung von ‚Prozeduralität‘ und ‚Substanz‘ ließe sich, so Martinsen, aber nur überwinden, wenn man das Spannungsverhältnis ernst nehme und „Demokratie als Forderung der Gerechtigkeit“ verstehe, die sich aus dem Begriff der positiven Freiheit ergebe, der für Gerechtigkeit und Demokratie konstitutiv ist. Die anschließenden Fragen implizierten aber, dass nun auch die von Martinsen aufgeworfene Frage möglicherweise nicht *rein normativ* zu beantworten ist. Denn weder sei klar, wie die vermeintlich unabhängige ‚Substanz‘ von Gerechtigkeit gewonnen werden könne, noch sei ausgeschlossen – so Samuel Salz-

born in seinem Kommentar –, in Umkehrung von Martinsens Schlussfolgerung, Gerechtigkeit als Forderung der Demokratie zu begreifen: Dementsprechend müsste – im Anschluss an Gustav Radbruch –, wenn nicht festgestellt werden kann, was gerecht ist, festgesetzt werden, was rechtens sein soll.

Einen gänzlich anderen methodischen Zugang zur Beantwortung von Gerechtigkeit in Verteilungsfragen stellt *Joachim Behnke* vor. Im Sinne eines Rawls'schen ‚reflective equilibrium‘, so Behnke, müssten die den Verteilungsregeln zugrundeliegenden normativen Überlegungen mit den empirisch bei den Betroffenen vorzufindenden Überzeugungen abgeglichen werden, wobei Letztere mit Hilfe entsprechender, auf Rational-Choice-Annahmen aufbauenden Experimenten erhoben werden könnten. Auch wenn die Ergebnisse, die Behnke dazu vorstellte, zu großen Teilen den Intuitionen des Auditoriums entsprachen, verhinderte dies nicht, dass auch hier (nicht zuletzt in Michael Grevens Kommentar) grundsätzlich in Frage gestellt wurde, inwiefern diese Ergebnisse zwar für Individuen, nicht aber für soziale Zusammenhänge verallgemeinerbar seien beziehungsweise eine solche „experimentelle Psychologie“ (Grevén) als Grundlage für institutionelles Design dienen könne.

Mit aktuellen Entwicklungen bestehender demokratischer Systeme beschäftigte sich *Jörn Knobloch*. War politisches Handeln in Demokratien bisher insbesondere durch seine Öffentlichkeit gekennzeichnet, so hält durch die zunehmende Verlagerung von Entscheidungen in Netzwerke verstärkt das ‚Geheimnis‘ Einzug in die Demokratie. Diese Entwicklung fordert aber, so Knoblochs Analyse, von der politischen Theorie eine grundlegende Neubewertung politischer Herrschaft und Repräsentation. Dabei müsse vor allem geprüft werden, inwiefern entsprechend veränderte Verständnisse mit neuen Gerechtigkeitsideen einhergehen.

Analysen bestehender Demokratien und der (Un-)Gerechtigkeit der dort je spezifisch vorfindbaren Strukturen – insbesondere mit Blick auf politische Beteiligung und Bürger-

schaft – wurden auch in den letzten beiden Vorträgen am Freitag präsentiert. *Hans-Jürgen Burchardt* und *Ingrid Wehr* berichteten über die Demokratien in Lateinamerika, in denen sich trotz umfangreicher politischer Rechte und einer hohen politischen Beteiligung gerade der sozial Schwachen keine institutionellen Reformen hin zu einer Ausweitung sozialer Teilhaberechte abzeichnen, obwohl dort eine große und beständige Ungleichheit festgestellt werden kann.

Den unterschiedlichen Aspekten von Bürgerschaft und den damit einhergehenden Ungleichheiten in der EU widmete sich schließlich *Claudia Wiesner*. Ausgehend von T. H. Marshalls Unterscheidung zwischen bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten, skizzierte sie dabei zunächst die Entwicklung des europäischen Bürgerrechts und die daraus resultierende neue Kopplung mehrerer – europäischer und nationaler – Bürgerschaften. Von einem unabhängigen europäischen Bürgerrecht, so Wiesner, könne nach wie vor nicht gesprochen werden, insofern es zwar einige eigenständige, teilweise über die jeweiligen nationalen hinausgehende Rechte gibt, denen aber kaum Pflichten korrespondieren. Besonders kritisch sei dabei die Entwicklung sozialer Rechte im Rahmen des Paradigmas des gemeinsamen Marktes, die tendenziell zu einem ‚race to the bottom‘ führe.

Tine Steins Kommentar zu diesen beiden Vorträgen und die anschließende Diskussion fragten dann vor allem danach, inwiefern vermeintliche Paradoxien, wie die von Burchardt und Wehr geschilderten Entwicklungen, nicht daraus resultierten, dass der wissenschaftliche, dominante Begriff von Demokratie nach wie vor westlich geprägt sei und nicht-westlichen Demokratien entsprechend nicht gerecht werde. Gerade kulturelle Dispositionen zu bestimmten politischen und insbesondere Sozialsystemen, in denen zum Beispiel soziale Teilhabe in erheblichem Maße zivilgesellschaftlich organisiert ist, müssten dabei genauer erforscht werden.

Mit der Verteilung von öffentlichen Gütern und dem Einfluss des technologischen Fortschritts auf die Transformation bestehender und die Herausbildung neuer öffentlicher Güter, begann der letzte Tagungstag, der noch einmal intensive Debatten mit sich brachte. *Anja Karnein* argumentierte für ein bedingungsloses Recht auf Elternschaft und zeigte, dass ein solches Recht von unterschiedlichen theoretischen Standpunkten, sowohl im Rekurs auf egalitäre Menschenrechte als auch innerhalb prozeduraler Konzeptionen von Gerechtigkeit, begründet werden kann. Die entsprechenden medizinisch-technologischen Entwicklungen, die es heute zum Beispiel auch Frauen im Alter von über 60 Jahren ermöglichen Kinder zu bekommen, machten dabei, so Karnein, die Anerkennung eines Rechts auf Elternschaft unumgänglich.

Auf die Auswirkungen des technischen Fortschritts, insbesondere in Form des Internets, auf den Status geistigen Eigentums bezog sich *Carolyn Stange*. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen zu dieser Entwicklung, die von Forderungen nach vollständiger Freigabe geistigen Eigentums bis zu solchen nach aktiverem staatlichen Eingreifen zum Schutz desselben reichen, konstatierte Stange deren Unzulänglichkeit und stellte als Alternative das Modell einer ‚Kultur-Flatrate‘ vor, nach dem – ähnlich den Rundfunkgebühren – für die Benutzung eines Internetanschlusses eine pauschale Gebühr erhoben und diese an die Inhaber digitaler, im Internet verfügbarer Inhalte verteilt werden würde. Nötig würden solche alternativen Herangehensweisen aber, weil sich geistiges Eigentum derzeit unweigerlich zu einem öffentlichen Gut entwickle.

Barbara Holland-Cunz wies in ihrem Kommentar darauf hin, dass die von beiden Referentinnen als Folge technologischen Fortschritts beschriebene Transformation bestimmter Güter zu öffentlichen Gütern, nicht zuletzt aufgrund der Geschwindigkeit solcher Entwicklungen, ein von klassischer ‚Commonalisierung‘ deutlich unterschiedliches Phänomen darstellen könnte und umso

mehr ernsthaft Alternativen zu solch vermeintlich unabwendbaren Entwicklungen untersucht werden müssen. In der Diskussion traf vor allem Karneins Recht auf Elternschaft auf deutlichen Widerstand, der auf ein Ernstnehmen ‚natürlicher Grenzen‘ verwies und vor einer ‚anything goes‘-Einstellung warnte.

Auch die letzten beiden Vorträge der Konferenz konnten als Beiträge zur Debatte zwischen Theorie und Praxis, oder auch zwischen – wie es als Gegensatz zurzeit gern konstruiert wird – ‚idealer‘ und ‚nicht-idealer‘ Theorie verstanden werden.

Michael Hirsch begann seinen Vortrag mit einer doppelten Krisendiagnose für die heutige Gesellschaft. Diese sei bestimmt durch eine Krise der Erwerbsarbeit sowie eine Krise der Geschlechterordnung. Obwohl Gleichheit und Gerechtigkeit als normative Leitlinien der politischen Steuerung der Arbeitsgesellschaft dienen, werde die Hegemonie der Norm von kontinuierlicher Vollzeitbeschäftigung in Erwerbsarbeit nicht in Frage gestellt. Realpolitische – wie (ideal-) theoretische – Bemühungen zu einer gerechteren Gestaltung der Arbeitswelt dehnen, so Hirsch, diese Norm über die klassische Erwerbsarbeit hinaus aus und unterwerfen so immer mehr Bereiche sozialen Lebens einer ökonomischen und androzentrischen Rationalität. Um die gegenwärtige(n) Krise(n) zu überwinden sei aber vielmehr eine grundlegende Änderung der kulturellen Wertmuster der Gesellschaft notwendig. Anknüpfend an Überlegungen von André Gorz und Nancy Fraser, deutete Hirsch an, wie eine entsprechend ‚transformative‘ Strategie, die sich unter anderem auf ein bedingungsloses Grundeinkommen und eine strikte Begrenzung ökonomisch organisierter Arbeit bei gleichzeitiger Etablierung neuer Formen sozialer Integration stützen müsste, sich als Weg zur Überwindung der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft erweisen könnte.

Armin Schäfer ergänzte seinen Vorredner insofern besonders gut, als seine Ergebnisse Hirschs Krisenanalyse teilweise empirisch

risch unterfütterten. Schäfer stellte zunächst Daten vor, die einen generellen Anstieg sozialer Ungleichheit in den OECD-Staaten über die letzten Jahre dokumentieren, um anschließend mögliche Gefährdungen zu erkunden, die solche Ungleichheiten für Demokratien bedeuten können. Anhand von Daten aus dem European Social Survey für 17 westeuropäische Staaten konnte er sowohl zeigen, dass größere soziale Ungleichheit generell mit einer geringeren Demokratiezufriedenheit einhergeht, als auch, dass sinkende Wahlbeteiligung zwar durch einen verstärkten Rückgriff auf unkonventionelle Beteiligungsformen aufgefangen werde, Letztere aber in deutlich stärkerem Maße als Wählen sozial verzerrt sind. Insofern unkonventionelle Partizipation in höherem Maße Ressourcen wie Zeit, etc. voraussetzt, resultieren hier – anders als beim Wählen – deutlich unterschiedliche Chancen der politischen Einflussnahme. Auch wenn Demokratie nicht notwendig eine umfassende Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger voraussetze, zeige sich hier doch, dass große Ungleichheit die Demokratie gefährden könne.

Was die Beiträge der drei Tage insgesamt unterstrichen, ist, dass mit der Tagung die richtigen Fragen gestellt worden waren. Wie sich in nahezu allen Beiträgen zeigte, stoßen abstrakte gerechtigkeits-theoretische Urteile über reale Verteilungsordnungen ebenso zwangsläufig auf praktisch-politische (demokratische) Entscheidungsverfahren und -strukturen, wie andersherum die Reflexion dieser Verfahren und Strukturen auf normative Prämissen zurückgreift. Die enge Ver-

bindung von Gerechtigkeit und Demokratie (wie auch von alternativen Formen politischer Herrschaft) – das konnte die Tagung deutlich machen – ist weder von der Hand zu weisen noch kann sie in die eine oder andere Richtung aufgelöst werden. Wie mit diesem spannungsvollen Verhältnis umgegangen werden kann, blieb aber größtenteils perspektivische Überlegung und Aufgabenstellung. Was darüber hinaus aber ebenfalls deutlich wurde, ist, dass eine perspektivische Engführung auf Fragen von Verteilungskonflikten zwar heuristisch ertragreich sein kann, letztlich aber verkürzt ist, da mit spezifischen Verteilungen von Gütern gleichzeitig auch stets die entsprechenden Entscheidungsprozesse und -strukturen, deren gesellschaftliche Bedingungen und Voraussetzungen sowie die zugrundeliegenden Werte und Überzeugungen in Frage gestellt werden. So deutet schließlich Vieles darauf hin, dass früher oder später eine grundlegendere Frage angegangen werden muss, die in zahlreichen Momenten der Tagung an die Oberfläche kam, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von idealer und nicht-idealer Theorie, von Philosophie und Empirie, von Theorie und Praxis. Dass auf der Mitgliederversammlung der Sektion dann auch darüber diskutiert wurde, ob man sich auf einer der folgenden Sektionstagungen selbstkritisch mit der Rolle und Aufgabe der Politischen Theorie als einer Disziplin, die sich zentral an genau dieser Schnittstelle verortet, beschäftigen sollte, ist nur folgerichtig. Man darf hoffen, dass diese Debatte in Bälde fortgeführt wird.

Kein Glasperlenspiel

Jahreskonferenz der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens (DGE PD),
Berlin 1.–2.10.2009

*Matthias Lemke**

Das Verhängnis, in das Hermann Hesse in seinem bekannten Zukunftsroman *Das Glasperlenspiel* den Magister Ludi Joseph Knecht treiben lässt, resultiert aus einer überspitzten Entfremdung von Welt und Wissenschaft. Nun ist die deutsche Politikwissenschaft und mit ihr die Teildisziplin der Politischen Theorie des Jahres 2009 nicht Kastalien. Aber dem Vorwurf der – nicht immer uneitlen – Selbstzentrierung, Realitätsferne und gering ausgeprägten empirischen Belastbarkeit sieht sich die akademische Disziplin der Politischen Theorie dennoch ausgesetzt.

Politische Theorie und Praxis

Ob das Verhältnis von Theorie zu Praxis in der Politischen Theorie also tatsächlich aus den Fugen geraten ist, galt es im Rahmen der Jahreskonferenz der DGE PD ‚Die Zukunft der Politischen Theorie in Deutschland‘ zu verhandeln. Dass die Politische Theorie mehr sein solle als eine den anderen Teildisziplinen der Politikwissenschaft „zuarbeitende Bereichstheorie“, wie Clemens Kauffmann dieses gegenwärtig verbreitete und unnötig devote Theorieverständnis auf einen Nenner brachte, darüber bestand Konsens. Einzig die Frage nach der Ausgestaltung der

selbst zugeschriebenen Kompetenz war strittig. Dass sie strittig war und blieb, stellt allerdings keinen negativen Befund dar, sondern macht deutlich, dass das Fach zwischen verschiedenen sinnvollen, wissenschaftlich tragfähigen Aufgabenzuschreibungen zu wählen vermag. Die Politische Theorie erscheint also wesentlich bunter, als es die von Kauffmann zu Recht kritisierte Selbstbeschränkung vermuten ließe.

Was also ist gute wissenschaftliche Praxis für die Politische Theorie? Der Strauss von Vorschlägen umfasste eine „Grundlagen- und Prämissenreflexion des Politischen“ (Barbara Zehnpfennig), wie auch die „Kanonisierung der einschlägigen politiktheoretischen Werke“ bis hin zu einer „analytischen Aufbereitung von Begriffen, Ideen, Symbolen, Metaphern“ (Henning Ottmann) politischer Diskurse. Die naheliegendste und zugleich praktischste Idee, was Politische Theorie leisten könne, formulierte indes Volker Gerhardt. Neben der Vermittlung eines gegenwartsdiagnostischen Verständnisses politischer Praxis ging es ihm um die Intervention der Politischen Theorie in der politischen Praxis selbst. Damit rückt jenes Bild des öffentlichen Intellektuellen wieder stärker in den Mittelpunkt, das zuletzt noch von Pierre Bourdieu eingelöst worden war.

* Dr. Matthias Lemke, Universität Duisburg-Essen
Kontakt: matthias.lemke@uni-due.de _

Dass der 2002 verstorbene französische Soziologe mit seinen Interventionen gegen den Neoliberalismus häufig aneckte und nicht nur Begeisterung, sondern auch manifesten Widerspruch erfuhr, tut der Forderung Gerhards keinen Abbruch. Denn, wie Julian Nida-Rümelin betonte, die demokratischen Institutionen dieses Staates und die bürgerschaftlichen Interventionen in eben dieses Institutionengefüge hinein stehen in einem „wechselseitigen Stützungsverhältnis“. Dabei kann ein wissenschaftlicher, hoffentlich auch polarisierender Diskurs gar nicht ungelegen kommen. Betrachtet man die im Rahmen des Bundestagswahlkampfes so häufig beklagte Konturlosigkeit der politischen Positionen und die damit ursächlich verknüpfte hohe Wahlenthaltung, dann kann die Politische Theorie tatsächlich Stützungsdienste leisten.

Doch so begrüßenswert diese Praxisausrichtung Politischer Theorie auch sein mag – ein Makel bleibt. Denn auch wenn Nida-Rümelin und Gerhardt mehr Praxisbezug einfordern, so muss dieser Appell zuerst in eine Debatte um die empirische Ausrichtung der Teildisziplin als Ganzes münden. Denn die Debatte um das inhaltliche wie methodologische Verhältnis der Politischen Theorie zur Empirie jenseits der hermeneutischen Erschließung geschriebener Texte steht noch aus. Es bleibt abzuwarten, ob der von der DGEPT-Tagung ausgehende Impuls in diese Richtung Gehör finden wird, auch wenn Gesine Schwan (Frankfurt/Oder), Wolfgang Thierse oder auch der neue DVPW-Vorsitzende Hubertus Buchstein (Greifswald) für die Öffnung der Politischen Theorie hin auf ihre Verantwortung gegenüber der repräsentativen Demokratie plädiert hatten – egal ob im lokalen, nationalen oder transnationalen Raum. Damit ist die Tagung wieder ganz nah bei der politischen Philosophie Hannah Arendts, die eine Ermächtigung zum politischen Handeln in der Interaktion der Vielen, und nicht etwa beim isolierten Einzelnen verortet hatte. In *Macht und Gewalt* schrieb Arendt: „Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Un-

terstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat.“ Bei dieser „Organisation der Gleichen vor dem Gesetz“, so kann ein inhaltliches Fazit der Tagung lauten, wird sich die Politische Theorie jederzeit aktiv einbringen müssen.

Berliner Erklärung

Neben dieser inhaltlichen Verortung hat die DGEPT auch wissenschaftspolitisch Position bezogen. Im Rahmen ihrer Mitgliederversammlung verabschiedete sie die auf eine Initiative von Julian Nida-Rümelin zurückgehende *Berliner Erklärung*. Aus Sorge um die aktuelle Entwicklung des Faches Politische Theorie an deutschen Universitäten, das im internationalen Vergleich innerhalb der Disziplin deutlich an Gewicht zu verlieren drohe, betonten die Unterzeichner der Erklärung – Barbara Zehnpeinig (Passau), Clemens Kauffmann (Erlangen) und Julian Nida-Rümelin – die grundsätzliche reflexive Leistung der Politischen Theorie als ‚Grundlagenwissenschaft‘. Sowohl „die kulturelle und historische Dimension politischer Praxis bedürfen der wissenschaftlichen Analyse, Stellungnahme und Begründung“, so der Text der Erklärung.

Damit die Politische Theorie als eigenständiges Fach dieser Funktion gerecht werden kann, bedürfe es einer verstärkten Einbindung politiktheoretischer Inhalte in interdisziplinäre sozial- oder kulturwissenschaftliche Master-Studiengänge. Auch hinsichtlich der Drittmittelfähigkeit des Faches dürfe die Evaluation der Leistungen der Politischen Theorie nicht an den sonst üblichen Standards der empirischen Sozialwissenschaften gemessen werden. In dieser Forderung schwingt die Sorge mit, der Politischen Theorie drohe auf mittlere Sicht eine Unterfinanzierung von Lehre und Forschung. Diese Sorge erscheint nicht unberechtigt, denn eine als ‚hermeneutische Geisteswissenschaft‘ deklarierte Politische Theorie, die

sich mit den übrigen *Social Sciences* in einer Konkurrenz um knappe Finanzressourcen aus der öffentlichen wie aus der privaten Hand befindet, wird sich immer der Frage nach der Belastbarkeit und Nachhaltigkeit ihrer Forschungsergebnisse ausgesetzt sehen.

Was bleibt?

Die Politische Theorie in Deutschland, das bleibt in der Rückschau von Berlin, steht also zunächst einmal lebendiger da und befindet sich weiter entfernt vom Abgrund als vermutet, ihr droht kein kastalisches Verhängnis. Noch zu klären ist allerdings die Frage nach dem Verhältnis des Faches zur Empirie. Ob diese empirischen Bezugnahmen hinsichtlich der Verankerung demokratischer Praxis in transnationalen Räumen, wie Hubertus Buchstein betonte, oder aber schlicht in der exi-

stenziellen Notwendigkeit einer lebendigen Ausgestaltung der Demokratie selbst liegen könnten, wie Wolfgang Thierse annahnte, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Als während des letzten Vormittags Thierses Handy klingelte und sich Gesine Schwan zu dem Kommentar hinreißen ließ, ob Thierse sich doch noch für die Übernahme des Parteivorsitzes entschieden habe, ergriff eine gewisse Heiterkeit das Plenum. Zuvor hatten Schwan und Thierse für die Öffnung der Politischen Theorie hin auf ihre Verantwortung gegenüber der repräsentativen Demokratie plädiert. Ob das Plenum wohl geahnt haben mag, dass am anderen Ende der Leitung genau jene Empirie lauerte, die man, wie Thierse vorher noch gewarnt hatte, „nicht allein den Politikern überantworten“ dürfe?

Theorie in Blogsatz¹

Ein Streifzug durch die Weblogs unserer Disziplin

*Cord Schmelzle und Daniel Voelsen**

1. Blogs?

Weblogs, oder kurz Blogs, sind regelmäßig aktualisierte Webseiten, auf denen die Autoren² relativ kurze Texte veröffentlichen und mittels einer Kommentarfunktion zur Diskussion stellen. Die Beiträge sind in der Regel mit Datum und Uhrzeit versehen und erinnern insofern an klassische Tagebuch- oder Logbuch-Einträge – woraus sich die Etymologie des englischen Begriffs *Weblog* ergibt. Im Gegensatz zur sprichwörtlichen Intimität eines Tagebuchs sind Blogs jedoch

ein ausgesprochen öffentliches und interaktives Medium; alle Einträge können von jedem Internet-Nutzer gelesen, kommentiert und verlinkt werden. Noch vor wenigen Jahren galt diese Form des privaten Publizierens daher als leicht exzentrischer Zeitvertreib für Profilneurotiker, Exhibitionisten oder sozial isolierte Computerfreaks, kurzum Zeitgenossen, die auf die anonyme Aufmerksamkeit des Internets angewiesen sind.

Dieses kulturkritische Klischee hat sich mittlerweile weitgehend überlebt: Blogs werden von traditionellen Medien zunehmend als legitime Quellen behandelt, von Politikern und Unternehmen als ‚authentisches‘ Kommunikationsmittel genutzt und nicht zuletzt vom Feuilleton zu *dem* Medium einer demokratischen Gegenöffentlichkeit stilisiert: Blogs gelten ihm als Chance, das emanzipatorische Versprechen unvermächter Kommunikation auch dort einzulösen, wo bisher staatliche Zensur, gleichgeschaltete Medienimperien oder schlichtweg mangelnde Rentabilität dem freien Publizieren im Wege standen. Bei allem emphatischen Überschuss scheint gerade dieser letzte Punkt für den Erfolg von Blogs entscheidend. Blogs erlauben es, unabhängig von technischen und ökonomischen Zwängen eigene Texte zu veröffentlichen und diese mit Gleichgesinnten zu diskutieren. Wer es schafft, sich ein E-Mail-Konto anzulegen, verfügt im Grunde bereits über die notwen-

* Dipl.-Pol. Cord Schmelzle, Dipl.-Pol. Daniel Voelsen, beide: Freie Universität Berlin, Kontakt: cord.schmelzle@fu-berlin.de / daniel.voelsen@fu-berlin.de

1 Für zahlreiche Anmerkungen und den Arbeitskontext, der diesen Beitrag erst ermöglicht hat, danken wir unseren Kolleginnen und Kollegen vom *Theorieblog*, Eva Marlene Hausteiner, Susanne Schmetkamp, Ulrike Spohn, Thorsten Thiel, Christian Volk und Maïke Weißpflug, sowie unserem Berliner Kollegen Andreas Oldenbourg.

2 Im Folgenden wird zur Nennung von Personen die männliche Form benutzt, um die Lesbarkeit des Textes zu verbessern. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass im Zusammenhang mit der sprachlichen Gleichstellung von Männern und Frauen immer sowohl Männer wie auch Frauen gemeint sind, es sei denn es handelt sich um die konkrete Nennung von nur Männern oder nur Frauen.

digen Kenntnisse, auch ein Blog zu betreiben. So überrascht es nicht, dass täglich eine Unmenge neuer Blogs zu allen erdenklichen Themen ins Leben gerufen wird, und ebenso viele schon bald vernachlässigt und dann vergessen werden. Diese Entwicklung zeigt, dass Blogs heute nicht mehr vornehmlich über ihren vermeintlich privaten Inhalt definiert werden, sondern über ihr spezifisches Format. Man kann über alles bloggen und es wird über alles gebloggt. Dies schließt natürlich wissenschaftliche Themen im Allgemeinen und die Politische Theorie im Besonderen mit ein. Für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind Blogs besonders reizvoll, da die relevanten Fach-Communities häufig relativ klein und weit verstreut sind. Blogs können ein Forum für den Austausch von Ideen, Klatsch und Informationen bieten, das sonst nur im Rahmen von Konferenzen gegeben ist. Wie das konkret aussehen kann, möchten wir im Folgenden anhand einiger exemplarischer Blogs aus dem Bereich der Politischen Theorie und Philosophie darstellen, die sich der hohen Fluktuation zum Trotz zumindest im angloamerikanischen Bereich zu fixen Bezugspunkten entwickelt haben. Insbesondere ist uns dabei daran gelegen, den Mehrwert von Blogs gegenüber traditionellen Medien des wissenschaftlichen Diskurses zu thematisieren, aber auch aufzuzeigen, was Blogs nicht leisten können.

2. Typen von Wissenschafts-Blogs

In einer ersten Annäherung an diese noch sehr neue Form innerwissenschaftlicher Kommunikation schlagen wir vor, drei Typen von akademischen Blogs zu unterscheiden: feuilletonistische Blogs (1), Blogs als wissenschaftliche Dienstleister (2) und Blogs, die aus einer bewusst persönlich gehaltenen Perspektive die wissenschaftliche Lebenswelt beleuchten (3). Jeden dieser Typen möchten wir anhand einiger Beispiele etwas näher vorstellen, bevor wir abschließend einen kurzen Blick auf die deutsche Blogszene im Feld der Politischen Theorie werfen.

2.1 Blogs als erweitertes Feuilleton

Crooked Timber ist ein sehr gelungenes Beispiel für ein Blog, das aus der Perspektive Politischer Theorie aktuelles Zeitgeschehen reflektiert. Die Autoren kommen aus den Vereinigten Staaten, Australien und Großbritannien und sind überwiegend jüngere Professorinnen und Professoren. In ihren Beiträgen diskutieren sie etwa Fragen sozialer Gerechtigkeit im Anschluss an die jüngste Finanzkrise, den Einfluss libertärer politischer Philosophie auf die *Tea-Party*-Bewegung oder die moralischen Implikationen staatlicher Organspende-Regelungen. Der Zugang zu den Themen ist dabei zumeist von originär akademischen Fragestellungen geprägt und ihre Auswahl ist erkennbar von den individuellen Forschungsinteressen der Autoren geleitet, was nicht zuletzt das Medium Blog selbst nahelegt: Blogbeiträge werden vergleichsweise schnell geschrieben und sind ein Experimentierfeld für neue Ideen in zumeist vertrauten Gefilden. Wer sich etwa schon länger mit Fragen der Bio-Ethik beschäftigt, nimmt beispielsweise einen Zeitungsartikel zu Organspenden zum Anlass, Möglichkeiten staatlicher Regulierung zu diskutieren. Auf aufwändige Recherche und umfassende Zitation wird dabei in der Regel verzichtet. Das Ergebnis sind Beiträge, die sowohl inhaltlich als auch im Umfang stark variieren. Man könnte dies als Beliebigkeit deuten und doch bietet eine solche Herangehensweise eine Reihe von Vorteilen. Für den Autor selbst ist ein Blogbeitrag eine Möglichkeit, eine Idee oder ein Argument öffentlich zu erproben und in der Diskussion mit den Lesern weiterzuentwickeln. Für die Leser bietet gerade die thematische Spezialisierung von Blogs eine Gelegenheit zu einer Diskussion unter Experten, wie sie sonst im Alltag nur schwer zu finden ist. Und schließlich eröffnen Blogs dieser Art die Möglichkeit, einer breiteren Öffentlichkeit die Welt der Politischen Theorie nahezubringen, was im Fall von *Crooked Timber* durch insgesamt über 250.000 Leserkommentare eindrucksvoll dokumentiert

wird. Ähnlich erfolgreich ist das Blog *The Monkey Cage*, das aus politikwissenschaftlicher Perspektive aktuelle politische Ereignisse kommentiert und explizit den Anspruch hat, eine Brücke zwischen der aktuellen Nachrichtenberichterstattung und der politikwissenschaftlichen Forschung zu schlagen. Der Erfolg dieses Konzepts zeigt sich neben hohen Besucherzahlen (etwa 500.000 pro Jahr) vor allem darin, dass immer wieder Zitate oder gar ganze Beiträge dieses Blogs ihren Weg in die traditionellen Medien finden.

2.2 Blogs als wissenschaftliche Dienstleister

Richten sich die bisher genannten Blogs bewusst an ein breiteres Publikum, so versteht sich das Blog *Public Reason* in erster Linie als ein Forum zur innerdisziplinären Verständigung. Während *Crooked Timber* von einem festen Stamm von Autoren betrieben wird, steht die Mitarbeit bei *Public Reason* allen professionellen Theoretikern offen. Zu den knapp 100 beteiligten Wissenschaftlern gehören bekannte Größen des Fachs wie etwa Allen Buchanan oder Simon Caney. Einen Großteil der Beiträge machen hier Ankündigungen von Konferenzen und Calls-for-Papers aus. Diese sind auch aus deutscher Perspektive interessant, bilden sie doch recht genau ab, was gerade in der englischsprachigen Szene diskutiert wird. Besonders erwähnenswert bei *Public Reason* ist zudem das Format regelmäßig stattfindender Internet-Lesegruppen. Zuletzt wurde hier über mehrere Wochen hinweg Amartya Sen's neues Buch *The Idea of Justice* kapitelweise kommentiert und diskutiert. Noch etwas lebhafter, nicht zuletzt aufgrund der Teilnahme des Autors, war die Diskussion zu David Estlunds *Democratic Authority*. Estlund setzte sich hier in längeren Kommentaren mit Kritik und Fragen zu seinem Buch auseinander, die zuvor in der Diskussion aufgeworfen wurden.

Ein ähnlicher Ansatz findet sich beim Blog *PEA Soup*, dessen Name auf ‚Philoso-

phy, Ethics, and Academia‘ verweist. Auch hier findet sich neben Konferenzankündigungen und kurzen forschungsbezogenen Texten ein Format, das traditionelle und web-basierte Medien des wissenschaftlichen Diskurses verbindet: Im Rahmen einer Kooperation mit der Zeitschrift *Ethics* wird ein Artikel pro Ausgabe von den Machern des Blogs ausführlich kommentiert und von *Ethics* für einen Zeitraum von drei Monaten frei im Internet verfügbar gemacht. Die Autoren der jeweiligen Artikel beteiligen sich an der Debatte, die so in gewisser Weise den Diskussionen im Anschluss an Vorträge in Kolloquien oder im Rahmen von Konferenzen ähnelt. Zwar entfällt der unmittelbare persönliche Kontakt, dafür bietet ein solches Forum jedoch die Möglichkeit, zunächst in Ruhe den vorgestellten Text zu lesen und gedanklich zu verarbeiten. Auch bleiben die Kommentare und Antworten permanent sichtbar. Bei *Public Reason* und *PEA Soup* deuten sich hiermit also zwei Kooperationsformen zwischen Blogs und eher traditionellen Publikationen an, die eine vielversprechende Ergänzung zu bestehenden Formaten des wissenschaftlichen Austausches bilden. Während Bücher und Zeitschriften den Gegenstand einer Diskussion liefern, sind Blogs ein zusätzliches Forum, in dem Autoren und Leser miteinander ins Gespräch kommen können.

2.3 Blogs als privates Stelldichein

Der dritte Typus wissenschaftlicher Blogs ist bewusst persönlich gehalten. Jacob T. Levy etwa, Professor für Politische Theorie an der McGill University, schreibt Vermischtes über den akademischen Betrieb, seine eigenen Arbeiten und seine Lieblingsfernsehserie *LOST*. Ein anderes Beispiel ist der mittlerweile emeritierte politische Philosoph Robert Paul Wolff, der seine – sehr unterhaltsame – Autobiographie per Blog als Fortsetzungsroman veröffentlicht und so mittlerweile über 140.000 Leser gefunden hat. Und schließlich schreiben nicht wenige Wissenschaftler anonym über ihre guten und

schlechten Erfahrungen im akademischen Mikrokosmos. Ein schönes Beispiel hierfür ist das Blog *The Philosophy Smoker*, in dem sich drei anonyme Nachwuchswissenschaftler über die Willkürlichkeiten des amerikanischen Arbeitsmarktes, Verzweiflung und Freude ob ihrer Studenten und manchmal auch die großen Zweifel des Wissenschaftlerdaseins auslassen („Hätte ich doch bloß Jura studiert...“). Warum diese Autoren anonym schreiben, liegt auf der Hand: Was sie mit teils schonungsloser Offenheit beschreiben, fällt ganz deutlich in den Bereich jener vertraulicheren Gespräche, die man in der Kaffeepause mit Freunden oder Kollegen führt – oder gerne führen würde. In dieser Hinsicht erfüllen solche Blogs neben ihrem nicht geringen Unterhaltungswert auch eine wichtige Funktion für den Wissenschaftsbetrieb, indem sie einen zwanglosen Austausch über das professionelle Selbstverständnis erlauben. Und das trotz aller Anonymität auf ganz überwiegend hohem Niveau.

3. Und in Deutschland?

Blogs spielen auch in der deutschsprachigen Wissenschaft eine immer größere Rolle, doch ist es bisher noch schwierig, klare Fixpunkte in der Blog-Landschaft auszumachen. In Deutschland gibt es mit Portalen wie *PolitikON* und *Gender-Politik-Online* zwar bereits umfangreiche Sammlungen von politikwissenschaftlich relevanten Inhalten; das interaktive Element fehlt hier jedoch ebenso wie der Anspruch, aktuelle Informationen bereitzustellen und auf das politische Zeitgeschehen zu reagieren. Einen vielversprechenden Weg schlagen die Schweizer Kollegen mit dem vor kurzem gegründeten Blog *PoliSciZurich* ein: Ganz ähnlich wie bei *The Monkey Cage* bemühen sich die Autoren, Politikwissenschaftler der ETH und der Universität Zürich, das politische Geschehen in Europa an die sozialwissenschaftliche Forschung rückzukoppeln. Dass sie dabei auf Englisch schreiben, folgt aus ihrem Anspruch, einerseits innerhalb Euro-

pas die Disziplin der Politikwissenschaft weiter zu integrieren und andererseits den Austausch mit den US-amerikanischen Kollegen auch an dieser Stelle zu ermöglichen.

In einigen Nachbardisziplinen ist die Entwicklung schon etwas weiter fortgeschritten. Mit *H-Soz-Kult* verfügen die Geschichtswissenschaften schon seit Längerem über eine Online-Plattform, die sich explizit als wissenschaftlicher Dienstleister versteht. Hier werden Stellenausschreibungen veröffentlicht, Veranstaltungen bekannt gegeben und Neuerscheinungen besprochen. Für die Philosophie nimmt die Webseite der Zeitschrift *Information Philosophie* eine ähnliche Funktion wahr. Beide Angebote bieten umfassende und aktuelle Informationen, ihnen fehlen jedoch ebenfalls interaktive Elemente und der persönliche Ton, der Blogs auszeichnet. Eine ganz andere Entwicklung lässt sich in den Rechtswissenschaften mit dem *Beck-Blog* beobachten: Logistisch und finanziell vom Verlag C.H. Beck getragen, nehmen hier ausgewählte Juristen zu aktuellen rechtlichen Entwicklungen Stellung und stehen für Diskussionen zur Verfügung. Bemerkenswert an dieser Konstellation ist, dass hier ein Blog nicht von Wissenschaftlern selbst gegründet wurde, sondern von einem Wissenschaftsverlag, der dieses auch als Marketing-Instrument versteht. Offen bekennt C.H. Beck, dass es Ziel sei, „die Nutzer über die freien Inhalte auch an das Bezahl-Angebot“ (Verlag C.H. Beck 2010) des Verlages heranzuführen.

Im juristischen Bereich finden sich aber auch viele kleinere Blog-Projekte, welche stärker die spezielle Leichtigkeit des Mediums nutzen. Im *Verfassungsblog* etwa äußert sich der Jurist und Schriftsteller Maximilian Steinbeis in informierter und durchaus pointierter Form zu rechtswissenschaftlichen und rechtspolitischen Fragen. Gerade der Kontrast zwischen den zwei zuletzt erwähnten Blogs zeigt eine Besonderheit der deutschen Blog-Szene auf: Während anders als im angloamerikanischen Bereich private Blogs von Wissenschaftlern noch relativ selten sind, scheint hier die Neigung stärker, Blogs

in einen klaren institutionellen Rahmen einzuflügen und damit stärker an die bestehenden Wissenschaftstraditionen anzubinden.

Während sich also im deutschsprachigen Raum eine Reihe von Blog-Projekten in der Politikwissenschaft und ihren Nachbardisziplinen beobachten lassen, ist das Angebot im engeren Bereich der Politischen Theorie noch recht überschaubar. Zwar gibt es einige Blogs, die sich einer bestimmten theoretischen Position oder spezifischen Themen verschrieben haben – etwa libertäre, marxistische oder feministische Blogs – aber ein Forum für die Politische Theorie als wissenschaftliche (Sub-)Disziplin fehlte bis vor Kurzem. Aus diesem Grund haben wir mit sechs weiteren Kolleginnen und Kollegen Anfang dieses Jahres das *Theorieblog* gegründet. Das *Theorieblog* versteht sich im Sinne der oben angedeuteten Typologie wissenschaftlicher Blogs als eine Mischung aus dem feuilletonistischen und dem dienstleistungsorientierten Typus. Zum einen ist uns daran gelegen, aktuelle politische Ereignisse aus theoretischer Perspektive zu beleuchten, zum anderen möchten wir den Austausch und die Vernetzung innerhalb der Disziplin vorantreiben. So greifen wir etwa Themen wie das belgische Burka-Verbot auf, bieten regelmäßig einen Überblick über die Debatten in einschlägigen Fachzeitschriften und berichten mit Hilfe zahlreicher Gastautorinnen und -autoren von Tagungen und Konferenzen im Feld der Politischen Theorie.

4. Fazit

In einem der wenigen wissenschaftlichen Aufsätze zum akademischen Bloggen hat Jill Walker die Frage aufgeworfen, ob Blogs mittelfristig die herkömmlichen Formen wissenschaftlichen Publizierens ersetzen werden (vgl. Walker 2006). Die Bestandsaufnahme, die wir hier vorgenommen haben, legt eine solche Entwicklung zumindest für die Politische Theorie nicht nahe. Blogs scheinen da am besten zu sein, wo sie in den Dialog mit klassischen Medien treten und diese um die

Interaktion zwischen Autor und Leser ergänzen. Dass sie klassische Formen wissenschaftlichen Publizierens ersetzen, ist daher nicht zu erwarten – und wäre auch nicht wünschenswert. Statt eine künstliche Konkurrenz zwischen den verschiedenen Publikationsformen aufzumachen, schlagen wir deshalb vor, die Eigenheiten des Bloggens als Bereicherung des innerwissenschaftlichen Austausches zu begreifen und nach weiteren Möglichkeiten der sinnvollen Ergänzung ‚alter‘ und ‚neuer‘ Formen des wissenschaftlichen Schreibens zu suchen.

Literatur

- Verlag C.H. Beck, 2010: Frequently Asked Questions des Beck-Blogs; <http://blog.beck.de/faq>, 28.06.2010.
Walker, Jill, 2006: Blogging From Inside the Ivory Tower. In: Axel Bruns/ Joanne Jacobs (Hg.), *Uses of Blogs*, New York, 127–138.

Im Beitrag erwähnte Blogs und Webseiten

- Beck-Blog, <http://blog.beck.de/>
Crooked Timber, <http://www.crookedtimber.org/>
Gender Politik Online, <http://www.gender-politik-online.de/>
H-Soz-Kult, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/>
Information Philosophie, <http://www.information-philosophie.de/>
Jacob T. Levy, <http://jacobjtlevy.blogspot.com/>
The Monkey Cage, <http://www.themonkeycage.org/>
PEA Soup, <http://peasoup.typepad.com/>
PoliSciZurich, <http://poliscizurich.wordpress.com/>
PolitikON, <http://www.politikon.org/>
Public Reason, <http://www.publicreason.net/>
Robert Paul Wolff, <http://robertpaulwolff.blogspot.com/>
The Philosophy Smoker, <http://philosophysmoker.blogspot.com/>
Theorieblog, <http://www.theorieblog.de/>
Verfassungsblog, <http://www.verfassungsblog.de/>