

 BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Der Bielefelder Wissenschaftspreis 2004-2020

Festvorträge und Laudationes

Bielefelder Wissenschaftspreis

2004 – Renate Mayntz und Fritz W. Scharpf	3
2006 – Ronald Dworkin	19
2008 – Quentin Skinner	45
2010 – Hans Joas	76
2012 – Josef Perner	108
2014 – Lorraine Daston	117
2016 – Pierre Rosanvallon	151
2018 – Barbara Stollberg-Rilinger	179
2020 – Bettina Schöne-Seifert	208

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2004
Verliehen an Renate Mayntz und Fritz W. Scharpf
Stadthalle Bielefeld, 4. Dezember 2004



Bielefelder Wissenschaftspreis 2004

Festvortrag von Fritz W. Scharpf anlässlich der Preisverleihung an ihn und Renate Mayntz

Politische Steuerung - Heute?

Renate Mayntz und ich, die beiden Empfänger des in Erinnerung an Niklas Luhmann gestifteten Bielefelder Wissenschaftspreises, gelten nicht als „Luhmannianer“. Wir zählen nicht einmal zum weiteren Kreis sozialwissenschaftlicher Systemtheoretiker. Wir haben uns aber beide immer wieder in kritischer Auseinandersetzung auf Niklas Luhmann bezogen und auch unmittelbar und persönlich mit ihm diskutiert – ich selber in einem Streitgespräch auf dem Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft im Jahr 1988 (Scharpf 1989), Renate Mayntz bereits in den siebziger Jahren im Laufe eines gemeinsamen empirischen Projekts mit Luhmann sowie im Rahmen eines von ihr initiierten Gesprächskreises über Systemtheorie in den 80er Jahren (Mayntz et al. 1988). Aus diesen getrennt mit Niklas Luhmann geführten Diskussionen haben wir für den heutigen Anlass das uns beide seit langem interessierende Thema der politischen Steuerung herausgesucht.

Luhmanns Äußerungen zum Thema politische Steuerung haben sich mit der Fortentwicklung seiner Theorie gewiss auch verändert. Man hat ihm aber oft die Meinung zugeschrieben, die politische Steuerung anderer gesellschaftlicher Teilsysteme im Sinne der zielgenauen gesellschaftlichen Durchsetzung politisch formulierter Programme sei grundsätzlich unmöglich, und er hat auch in seinen späten Werken keinen Anlass gesehen, solche vereinfachenden Zuschreibungen zu dementieren. Stattdessen setzte er lieber auf einen Schelmen anderthalbe und verglich wirtschaftspolitische Steuerungsbemühungen mit dem Regentanz der Hopi-Indianer – oder ein andermal den Wohlfahrtsstaat mit dem „Versuch, die Kühe aufzublasen, um mehr Milch zu bekommen“ (1998. 369). Im gleichen Geiste hätte

wir als Empiriker die Antwort des alten Baptisten aus dem amerikanischen Süden gefragt, ob er denn an die Kindstaufe glaube zitieren können: „Believe in it? Man, I've seen it done!“

Ernsthafter gesprochen: Renate Mayntz und ich haben bei unseren empirischen und theoretischen Arbeiten immer vorausgesetzt, dass eine im Sinne ihrer Ziele erfolgreiche Einwirkung der Politik auf gesellschaftliche Strukturen und Prozesse zwar schwierig, aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen und unter bestimmten Bedingungen durchaus möglich sei. Unser Interesse galt deshalb diesen Bedingungen (in erster Linie den institutionellen und akteurbezogenen Bedingungen), von denen der Erfolg oder Misserfolg ernsthafter Steuerungsversuche beeinflusst wurde. Dabei haben wir uns freilich wenig um die Anschlussfähigkeit unserer Befunde an Theoreme eines fundamentalen Steuerungspessimismus (Luhmann'scher, Hayek'scher oder neomarxistischer Provenienz) bemüht.

Immerhin hat Renate Mayntz (1987/1997) in einem theoretisch argumentierenden Aufsatz zwar begrüßt, dass Luhmann die Frage der *Steuerbarkeit* gesellschaftlicher Regelungsfelder auf die Agenda der Politikforschung gesetzt habe. Sie hat aber zugleich gezeigt, dass empirisch beobachtbare Steuerungsresistenzen (etwa des deutschen Gesundheitswesens) weniger der autopoietischen Geschlossenheit von Funktionssystemen als dem politischen Widerstand kollektiv handlungsfähiger Akteure zuzuschreiben waren (Mayntz 1990). Umgekehrt habe ich in dem erwähnten „Streitgespräch“ auf dem Politologenkongress 1988 die Schwierigkeiten politischer Steuerung in erster Linie mit (prinzipiell variablen) institutionellen Bedingungen auf Seiten der Politik zu erklären versucht.

Es hätte wohl den Versuch gelohnt, unsere Argumente genauer auf die Architektur der Luhmann'schen Systemtheorie zu beziehen. Deren Steuerungspessimismus folgt ja aus der unterstellten Kommunikationsbarriere zwischen den gesellschaftlichen Funktionssystemen, deren intern sinnhafte Kommunikation durch einen jeweils

funktionsspezifischen binären Code ermöglicht und begrenzt wird Recht/Unrecht für das Rechtssystem, zahlen/nicht zahlen für die Wirtschaft, Macht haben/nicht haben (oder auch Regierung/Opposition) für das politische System. Interaktion zwischen den Funktionssystemen wird Luhmann zufolge nur als „Irritation“, nicht aber als sinnhafte Kommunikation erfahren und kann bestenfalls eine „strukturelle Kopplung“ bewirken. Die Politik kann deshalb auch nur die durch ihren binären Code ausgezeichneten eigenen Probleme des politischen Systems behandeln, nicht aber die der Gesellschaft; und wenn sie denn etwas anderes versuchte, könnten die ihr zur Verfügung stehenden Steuerungsmedien Geld und Recht zwar die Funktionslogik der anderen Systeme Wirtschaft oder Wissenschaft oder Gesundheitswesen irritieren, aber diese in ihren Verhaltensweisen nicht zielgerecht beeinflussen.

Aber sind das denn theoretisch zwingende und empirisch plausible Folgerungen? Gewiß wäre die Hoffnung naiv, die Politik könne allein durch moralische Appelle die Wirtschaft zu sozial oder ökologisch „verantwortungsbewusstem“ Handeln bekehren. Aber reagieren nicht Funktionssysteme höchst sensibel - und oft auch in durchaus vorhersehbarer Weise - auf politische Entscheidungen, die Recht setzen und die Zufuhr oder den Entzug von Geld bewirken? Überdies hat die empirische Forschung gezeigt, dass die Wirkung von finanziellen Anreizen auf die Entscheidungen von Unternehmen erheblich verstärkt wird, wenn sie durch persuasive Begleitprogramme kommunikativ unterstützt werden (Kaufmann/Rosewitz 1983; Scharpf 1983) - ebenso wie ja auch im Brent-Spar-Fall die „Irritation“ des Käuferstreiks erst durch die ökologische Begleit-Kommunikation zielgerichteten Einfluss auf das Verhalten der betroffenen Ölgesellschaft gewinnen konnte.

Umgekehrt öffnet in demokratischen politischen Systemen gerade der binäre Code der Parteienkonkurrenz Tür und Tor für die kommunikative Transformation der Probleme aller anderen Funktionssysteme in Forderungen an die Politik - wie Luhmann selbst dies ja noch vor seiner autopoietischen Wende für die Expansion

des Wohlfahrtsstaats gezeigt hatte (Luhmann 1981). Hängt es deshalb nicht doch auch von der internen Verfasstheit der Politik und der anderen Teilsysteme ab, welche gesellschaftlichen Probleme an die Politik adressiert und welche von dieser aufgegriffen oder abgewiesen werden, ob die Politik in Reaktion darauf eher weit- oder kurzsichtige Maßnahmen ergreift, und ob diese in den betroffenen Teilsystemen schließlich auf Kooperation oder Widerstand treffen?

Gewiss stellen solche Fragen sich leichter, wenn man - wie wir dies tun - von der Existenz beobachtungs-, kommunikations- und handlungsfähiger individueller, kollektiver und korporativer Akteure *innerhalb* der einzelnen Funktionsbereiche ausgeht, während in der Architektur des Luhmann'schen Theoriesystems für diese kein Platz vorgesehen ist. Umgekehrt tendiert unsere akteurtheoretische Perspektive gewiss auch dazu, die Bedeutung teilsystem-spezifischer Handlungsorientierungen zu unterschätzen. Deshalb spricht wohl vieles dafür, wie insbesondere Uwe Schimank (1985; 1988; 2003) immer wieder argumentiert hat, dass beide Perspektiven mit erheblichem Gewinn an Erklärungskraft kombiniert werden können.

Wir sollten jedoch nicht versuchen, in einer Diskussion, die wir zu Luhmanns Lebzeiten nicht zu Ende geführt haben, nun nachträglich noch Punkte zu sammeln. Schließlich waren es ja auch nicht in erster Linie metatheoretische Argumente, die unsere Position bestimmten, sondern Beobachtungen in unseren Forschungsfeldern. Bei Renate Mayntz erwuchs der Eindruck zwar kontingenter und prekärer, aber eben nicht unmöglicher politischer Steuerung zunächst aus den Untersuchungen des von ihr koordinierten DFG-Projektverbunds zur „Implementation politischer Programme“ (Mayntz 1980; 1983) und später aus Projekten unseres Instituts zu politischer Steuerbarkeit und Reformblockaden in „staatsnahen Sektoren“ (Mayntz 1990); eine ähnlich prägende Bedeutung hatten für mich die international vergleichende Politikforschung, die ich am Wissenschaftszentrum Berlin zu betreiben hatte, und meine eigene Untersuchung zur Arbeit Bewältigung der Stagflationskrisen

der siebziger und frühen achtziger Jahre in vier sozialdemokratisch geführten europäischen Ländern (Scharpf 1987).

Manche der untersuchten staatlichen Programme wurden im Sinne ihrer Zielsetzung erfolgreich implementiert, während andere „aus dem Ruder liefen“ oder ganz scheiterten; manche Länder konnten auch in der Stagflationskrise die Vollbeschäftigung bei einigermaßen stabilen Preisen sichern, während andere von Massenarbeitslosigkeit bei eskalierenden Inflationsraten gebeutelt wurden. Daraus hätte man auf der meta-theoretischen Eben mit gleichem Recht entgegengesetzte Schlüsse ziehen können: Man konnte die Beispiele erfolgreicher Steuerung als makrotheoretisch uninteressante Zufallsvariation behandeln, oder man konnte sich „mesotheoretisch“ für die Bedingungen interessieren, von denen Erfolg oder Misserfolg beeinflusst wurde. Luhmann hat sich für die erste, wir haben uns für die zweite Option entschieden, und es gab keinen Grund, die eine oder die andere Wahl zu bereuen.

Allerdings haben wie beide seinerzeit im nationalstaatlichen Rahmen argumentiert; und wir haben auch dann, wenn die Ursachen der ökonomischen Krise aus der internationalen Ökonomie stammten, stillschweigend unterstellt, dass die nationalen Handlungspotentiale im Prinzip ausreichen, um die von der nationalen Politik gewählten Ziele auch realisieren zu können. Inzwischen hat sich jedoch, für alle wahrnehmbar, die auf das eigene Territorium bezogene Handlungsfähigkeit des einzelnen Nationalstaats durch die zunehmende internationale Vernetzung spürbar verringert wobei ich mich hier auf die Folgen der wirtschaftlichen Vernetzung konzentrieren will. Zwar haben sich gleichzeitig auch die Steuerungsbemühungen politischer Institutionen auf Ebenen oberhalb des Nationalstaats ausgeweitet. Aber diese sind gegenständlich enger beschränkt und weniger effektiv als die politische Steuerung im nationalen Rahmen, die sie ergänzen oder ersetzen sollen. Hat Luhmann in der Sache also doch gegen uns Recht behalten?

Will man heute darüber diskutieren, so muss man analytisch trennen zwischen der vertikalen Dimension der weltweiten Integration und internen Differenzierung der einzelnen Funktionssysteme und der horizontalen Dimension des Verhältnisses zwischen dem politischen System und den anderen Funktionssystemen auf den einzelnen Ebenen - der des Nationalstaats, der Europäischen Union und der sogenannten „global governance“. Luhmann selbst hatte zwar schon zu Beginn der siebziger Jahre (1971; 1998a, 145-171) seine theoretische Perspektive auf die Weltgesellschaft ausgerichtet - aber ihn interessierte dabei in erster Linie die vertikale Dimension der zunehmenden Integration eines weltumspannenden aber funktional differenzierten Systems gegenseitiger kommunikativer Erreichbarkeit. Insofern wird man, wenn man heute über die Möglichkeiten politischer Steuerung auf verschiedenen Ebenen diskutiert, über Luhmann hinausgehen müssen, auch wenn gerade dafür seine Konzeptualisierung der vertikalen Architektur der Weltgesellschaft durchaus hilfreich erscheint.

Besonders instruktiv erscheint hier die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Politik und Ökonomie auf der nationalen Ebene. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg hatten die meisten westlichen Industriestaaten gelernt, wie man mit den Mitteln einer keynesianischen Geld- und Finanzpolitik das Auf und Ab der nationalen Ökonomie vorausschauend korrigieren konnte. Aber als diese Praxis am Ende der sechziger Jahre schließlich auch in Deutschland übernommen wurde, war die Steuerbarkeit der Ökonomie im nationalen Rahmen schon wieder prekär geworden. Auf die aus dem Ausland importierte „Vietnam-Inflation“ folgten die Ölpreisschocks der siebziger Jahre, die chaotischen Ausschläge der Wechselkurse und die astronomischen Dollarzinsen der frühen achtziger Jahre und schließlich die internationalen Finanzkrisen der neunziger Jahre - und immer ging es dabei um Störungen aus der Weltwirtschaft, die mit den Mitteln der nationalen Politik nicht abgewehrt werden konnten.

Trotzdem gab es große Unterschiede zwischen den Industriestaaten in der Bewältigung der internationalen Herausforderungen - mit besonders eindrucksvollen Erfolgen für Österreich, Schweden und Deutschland in den siebziger Jahren, für Japan und Deutschland in den Achtzigern, für die Vereinigten Staaten und Großbritannien, aber auch für Dänemark und die Niederlande in den Neunzigern, und so fort. Jedoch wäre es irreführend, daraus auf die generelle Möglichkeit einer erfolgreichen Steuerung der nationalen Wirtschaft zu schließen - dafür waren die jeweils effektiven Problemlösungen zu unterschiedlich und zu sehr abhängig von wechselnden Lagen in der internationalen Ökonomie, von der spezifischen Verwundbarkeit der jeweiligen nationalen Ökonomie und von den je besonderen Handlungspotentialen der nationalen Politik (Scharpf und Schmidt 2000).

Wenn man also die Steuerungshypothese für den Nationalstaat trotzdem nicht aufgeben will, so muss man sie kontingent genug fassen, um auch das Scheitern einzuschließen. Zugleich müsste man sie von allen Perfektionsillusionen befreien, die ihren Vertretern von Luhmann gelegentlich unterstellt wurden. Die geeignete Metapher wäre weder der Thermostat noch gar der Wirtschaftsplan einer *command-and-control economy*, sondern vielleicht eine Segelregatta, bei der unterschiedlich ausgerüstete Boote mit unsicherem Kompass und bei wechselnden Wind- und Wetterlagen einen ungefähren Kurs zu halten versuchen.

Hier gibt es keine garantierten Reise- und Ankunftszeiten und auch Havarien sind nicht auszuschließen. Deshalb hatten wir auch keinen Grund, Luhmann zu widersprechen, als er mit Blick auf das akteurbezogene Steuerungskonzept von Renate Mayntz (1987/2003) ironisch anmerkte:

Wer einen Zweck in die Welt setzt, muss dann mit dem Zweck gegen die Welt spielen - und das kann nicht gut gehen oder jedenfalls nicht so, wie er denkt“
(Luhmann 1988, 330).

Aber daraus folgt ja noch nicht, dass man die professionell gesteuerte Segelyacht mit einem hilflos auf hoher See treibenden Floß verwechseln dürfte.

Trotzdem bleibt es richtig, dass erfolgreiche Steuerung seit dem Ende der sechziger Jahre wesentlich schwieriger geworden ist. Zur Erklärung erscheint gerade die von Luhmann favorisierte historische Perspektive geeignet. Sie betont die in der frühen Neuzeit beginnende Parallelentwicklung einer immer stärkeren Ausdifferenzierung der Funktionssysteme und ihrer immer weitergehenden Internationalisierung, bis sie schließlich als Teilsysteme der einen Weltgesellschaft beschrieben und analysiert werden können. Im Verhältnis zwischen Politik und Ökonomie freilich war dies zumindest im vergangenen Jahrhundert keineswegs ein unaufhaltsam in gleicher Richtung fortschreitender, sondern ein kurvilinearere Prozess. Nach einem steilen Anstieg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erreichte die internationale wirtschaftliche Verflechtung - der Außenhandel und die Auslandsinvestitionen - am Vorabend des Ersten Weltkriegs einen Höhepunkt, der nach einem kurzen Zwischenhoch in den zwanziger Jahren erst am Ende der achtziger Jahre wieder erreicht und dann übertroffen wurde.

Dazwischen lagen nicht nur zwei Weltkriege, sondern vor allem auch die Reaktion der Industriestaaten auf die Weltwirtschaftskrise der frühen dreißiger Jahre. An die Stelle des Goldstandards trat der Abwertungswettlauf; an die Stelle der Kapitalverflechtung die Devisenbewirtschaftung; und an die Stelle des freien Welthandels traten Importzölle, Einfuhrgenehmigungen und Exportsubventionen. Das Ergebnis war - keineswegs nur in Deutschland - die protektionistische Abschottung der Volkswirtschaften mit dem Ziel nationaler ökonomischer Autarkie.

Nach dem Zweiten Weltkrieg - und im Gegensatz zur Zwischenkriegszeit war dann die Reintegration der Weltwirtschaft ein sehr langsamer Prozess, der überdies in Reaktion auf die Lehren der Großen Krise in höchst wirksamer Weise durch eine *internationalisierte Politik* gesteuert wurde. Die Führungsfunktion übernahmen die durch internationale Verträge etablierten und durch die amerikanische Hegemonie gestützten *Bretton-Woods*-Institutionen: Das System der festen Wechselkurse schloß einseitige Abwertung aus, ermöglichte aber vereinbarte Änderungen zur Korrektur

langfristiger Ungleichgewichte, während kurzfristige Krisen durch IWF-Kredite aufgefangen werden konnten. Zölle und andere Handelsschranken wurden in einer Serie von GATT-Verhandlungen über Jahrzehnte hinweg schrittweise abgebaut, ließen aber protektionistische Reaktionen zur Vermeidung nationaler Strukturkrisen ausdrücklich zu - und die Existenz nationaler Kapitalverkehrskontrollen wurde bis in die achtziger Jahre hinein überhaupt nicht in Frage gestellt.

In der Welt der OECD-Staaten war das Ergebnis ein internationales Regime des „*embedded liberalism*“ (Ruggie 1982), das nationale Grenzen schrittweise durchlässiger machen, aber nicht beseitigen sollte, und das den Staaten genügend Handlungsspielraum beließ, um eine Wiederholung der ökonomischen und sozialen Krisen der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre zu vermeiden. Unter diesem Regime haben die westlichen Industrieländer in den Nachkriegsjahrzehnten eine bis dahin nie erreichte Fähigkeit zur Steuerung nationaler Wirtschaftszyklen entwickelt und zugleich die Vorteile einer stetig wachsenden internationalen Ökonomie nutzen können. Fragt man, woran denn diese „keynesianische“ Symbiose zerbrochen ist, so liegt auch hier die Antwort eher bei der Politik als auf Seiten einer prinzipiell nicht steuerbaren Ökonomie.

Innerstaatlich war gerade die Erfahrung der politischen Steuerbarkeit der Wirtschaft in vielen Ländern ein Auslöser für exzessive Lohnsteigerungen und eine Ausweitung öffentlicher Leistungen - mit der Folge steigender Inflationsraten, zunehmender Abgaben und wachsender Staatsverschuldung. Aber anderes als Luhmann unterstellte, enthielt der „Code“ der demokratischen Politik doch auch Stop-Regeln, welche die Eskalation politischer Forderungen beendete, noch ehe die damals befürchtete „Unregierbarkeit“ (Crozier et al. 1975) eintrat. In Deutschland geschah dies wenig spektakulär durch die Kostendämpfungspolitik des Staates und die Stabilitätspolitik der Bundesbank - in Großbritannien, den USA oder Neuseeland aber brauchte es dafür eine radikale „Wende“.

Letztlich war es diese paradigmatische „Wende“, welche die nationale Wirtschaft schließlich der politischen Steuerung entzog. Sie hatte ihren Ursprung auch nicht in der realen Ökonomie, sondern in den Wirtschaftswissenschaften der angelsächsischen Länder (Hall 1986; 1989; 1992). Anders als in Deutschland hatte sich dort nach der Weltwirtschaftskrise eine einseitig keynesianische Situationsdeutung durchgesetzt, welche die Ursache möglicher Störungen ausschließlich auf der Nachfrageseite der Wirtschaft lokalisiert und der praktischen Politik dafür das perfektionistische Instrumentarium einer „antizyklischen Globalsteuerung“ bereitgestellt hatte. Als diese unter dem Inflationsdruck der späten sechziger Jahre immer weniger und in der Stagflationskrise der siebziger Jahre überhaupt nicht mehr wirkte, kam es zu einer paradigmatischen Revolution, welche sich nicht darauf beschränkte, die herrschende Doktrin durch „monetaristische“ Elemente zu ergänzen. Statt dessen kam es zu einer Renaissance und theoretischen Radikalisierung der in den dreißiger Jahren praktisch diskreditierten neoliberalen Wirtschaftstheorie, die nun Staatseingriffe in das Marktgeschehen nicht nur für praktisch unwirksam, sondern für prinzipiell schädlich erklärte.

Dieser Paradigmenwechsel in der Wissenschaft hatte auch unmittelbaren Einfluss auf die Situationsdeutung im politischen System - und anders als man nach Luhmann hätte erwarten sollen, basierte dieser Einfluss nicht lediglich auf Irritation, sondern auf expliziter Kommunikation (die überdies auch kaum durch den Code Regierung – Opposition bestimmt wurde). Wichtig war die Vermittlung der Wirtschaftspresse, gelegentlich auch die direkte Kommunikation zwischen Wissenschaft und Politik - wie in dem berühmten „Seminar“ von Oxford-Ökonomen mit Callaghans Labour-Kabinett (Scharpf 1987, Kapitel 5) - aber entscheidend war vor allem der Personalaustausch in den Führungs- und Stabsfunktionen der Finanzministerien, Wirtschaftsministerien und Zentralbanken (Hall 1992) und, so muss man hinzufügen, in den internationalen politischen Institutionen.

Im Ergebnis setzte sich deshalb zunächst in den angelsächsischen Ländern, dann auch in der Europäischen Gemeinschaft und schließlich in der ganzen Welt eine Politik der Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung durch. Sie hat inzwischen die Möglichkeiten einer nationalen Steuerung der Strukturen und Prozesse der nationalen Wirtschaft so drastisch reduziert, dass diese heute sogar deutlich unter dem Niveau liegen, das vor der Weltwirtschaftskrise in den „liberalen“ zwanziger Jahren bestanden hatte.

Der wichtigste Schritt war die Beseitigung nationaler Kapitalverkehrskontrollen. Sie befreite Kapitalbesitzer von der Beschränkung auf Anlagemöglichkeiten im eigenen Land, deren Mindestrendite nach Steuern vom jeweiligen Staat bestimmt werden konnte. Zugleich eröffnete der immer weitergehende Abbau von Handelshindernissen den Unternehmen die freie Wahl zwischen den Produktionsstandorten, ohne dass dadurch ihr Zugang zum bisherigen Heimatmarkt gefährdet wurde. Das Ergebnis ist ein sich verschärfender ökonomischer Regulierungs und Steuerwettbewerb (Ganghof 2004), bei dem es für die nationale Politik darum geht, die „Rahmenbedingungen“ für Kapitalanleger und mobile Unternehmen attraktiv genug zu gestalten, um ein ausreichendes Volumen arbeitsplatzschaffender Investitionen zu gewährleisten.

Der weitere Ausbau internationaler und supranationaler politischer Institutionen hat die Steuerungsfähigkeit der nationalen Politik gegenüber der Wirtschaft nicht verbessert. Die Bretton-Woods-Institutionen haben den Paradigmenwechsel mit vollzogen und implementieren seitdem einen Kapitalmobilität und Freihandel maximierenden „Washington Consensus“, der den Standortwettbewerb eher verschärft als vermindert (Stiglitz 2002). In der Europäischen Union gibt es zwar die Möglichkeit, wirtschaftsregulierende Maßnahmen mit unmittelbarer Rechtswirkung gegenüber den Unternehmen zu beschließen, aber die Reichweite dieser Option wird durch allfällige Interessenkonflikte zwischen den Mitgliedstaaten begrenzt. Gleichzeitig beschränkt die Union aber die Handlungsmöglichkeiten ihrer

Mitgliedstaaten durch eine Wettbewerbspolitik, die immer weitere Infrastruktur- und Dienstleistungsbereiche, die bis vor kurzem als „staatsnahe Sektoren“ einer starken staatlichen Einflussnahme ausgesetzt waren, nun dem vollen Marktwettbewerb aussetzt (Scharpf 1999). Überdies ist es zumindest zweifelhaft, ob der Verzicht auf die Steuerungsinstrumente einer nationalen Geldpolitik durch den Wegfall schwankender Wechselkurse zwischen den Mitgliedstaaten der Währungsunion aufgewogen wird (Enderlein 2004).

Aber was folgt nun aus alledem für unsere unvollendete Diskussion mit Niklas Luhmann? Wir wollen die Antwort in wenigen Thesen zusammenfassen:

1. Bezogen auf das Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaft haben sich unsere empirischen Befunde im Laufe der letzten Jahrzehnte der Luhmann'schen These insoweit angenähert, als man von einem Steuerungsverlust der nationalen Politik sprechen kann, der von der Politik auf europäischer und globaler Ebene nicht ausgeglichen werden kann. Der Grund liegt in dem Verlust der Grenzkontrolle, der die staatliche Einflussnahme auf (potentiell) grenzüberschreitende Transaktionen im Wirtschaftssystem auf entlastende und fördernde Maßnahmen beschränkt.
2. In ihrer historischen Genese wurde diese Entgrenzung freilich nicht durch die autopoietische Eigendynamik des in welchen Grenzen auch immer gefassten Wirtschaftssystems erzwungen, sondern durch eine - historisch kontingente - Selbstbeschränkung der nationalen und internationalen Wirtschaftspolitik am Ende der Nachkriegszeit ermöglicht.
3. Der internationale Vergleich zeigt, dass auch mit dem wesentlich reduzierten Instrumentarium des Nationalstaats höchst unterschiedliche - bessere oder schlechtere - Ergebnisse der Wirtschaftspolitik erzielt werden können. Insofern haben die institutionellen und akteurbezogenen Bedingungen der nationalen Politik eher noch an Erklärungskraft und praktischer Bedeutung gewonnen.
4. Unsere Befunde begründen auch zwei Einwände gegen Luhmanns Konzeptualisierung des politischen Systems: Anders als von Luhmann unterstellt,

erlaubt der dominante Regierungs-Oppositions-Code gerade nicht die autopoietische Abschottung der politischen Kommunikation gegenüber den Forderungen aus anderen Teilsystemen. Und weil die Politik die in ihre Zuständigkeit fallenden Leistungsanforderungen nicht einfach abweisen kann, ist sie im Prinzip offen für Kommunikationen aus dem Wissenschaftssystem, die eine bessere Leistungsbilanz zu versprechen scheinen. Erst recht gilt dies für die „nicht-politischen“ Institutionen im politischen System (Zentralbank, Verfassungsgericht, Europäische Kommission, etc.) die ohne den Druck der Konkurrenz um Wählerstimmen ganz ihrer wissenschaftlich sanktionierten Überzeugung folgen können.

5. Letztes Fazit also: Die politische Steuerung der Wirtschaft ist heute zwar schwieriger als noch vor drei Jahrzehnten. Der Grund liegt jedoch weniger in der autopoietischen Abschottung des Wirtschaftssystems als in politischen Entscheidungen, welche die Globalisierung des Wirtschaftssystems ermöglicht und die Steuerungsfähigkeit der nationalen wie der internationalen Politik vermindert haben.

Literatur

Crozier, Michel, Samuel P. Huntington and Woji Watanuki 1975: *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.

Enderlein, Henrik 2004: *Nationale Wirtschaftspolitik in der europäischen Währungsunion*. Frankfurt/M.: Campus.

Ganghof, Steffen 2004: *Wer regiert in der Steuerpolitik? Einkommenssteuerreform zwischen internationalem Wettbewerb und nationalen Verteilungskonflikten*. Frankfurt/M.: Campus.

Hall, Peter A. (ed.) 1989: *The Political Power of Economic Ideas. Keynesianism across Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hall, Peter A. 1986: *Governing the Economy. The Politics of State Intervention in Britain and France*. Cambridge: Polity Press.

Hall, Peter A. 1992: The Movement from Keynesianism to Monetarism: Institutional Analysis and British Economic Policy in the 1970s. In: Sven Steinmo and Kathleen Thelen (eds.), Structuring Politics. Historical Institutionalism in Comparative Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 90-113.

Kaufmann, Franz-Xaver und Bernd Rosewitz 1983: Typisierung und Klassifikation politischer Massnahmen. In: Renate Mayntz (Hg.). Implementation politischer Programme II. Ansätze zur Theoriebildung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 25-49.

Luhmann, Niklas 1971: Die Weltgesellschaft. In: Archiv für Rechts- und Sozialpolitik 57, 1-35.

Luhmann, Niklas 1981: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München: Olzog.

Luhmann, Niklas 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas 1998: Der Staat des politischen Systems. Geschichte und Stellung in der Weltgesellschaft. In : Ulrich Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/M: Suhrkamp, 345-380.

Luhmann, Niklas 1998a: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Mayntz, Renate (Hg.) 1980: Implementation politischer Programme. Empirische Forschungsberichte. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein.

Mayntz, Renate (Hg.) 1983: Implementation politischer Programme II. Ansätze zur Theoriebildung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Mayntz, Renate 1987/1997: Politische Steuerung und gesellschaftliche Steuerungsprobleme — Anmerkungen zu einem theoretischen Paradigma. In: Thomas Ellwein et. al. (Hg.) Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft. , Bd. 1/1987. Baden-Baden: Nomos, 89-110. Wiederabgedruckt in Renate Mayntz 1997: Soziale Dynamik und politische Steuerung. Theoretische und methodologische Überlegungen. Frankfurt/M: Campus, 186-208.

Mayntz, Renate 1990: Politische Steuerbarkeit und Reformblockaden: Überlegungen am Beispiel des Gesundheitswesens. In: Staatswissenschaft und Staatspraxis 1, 283-307.

- Mayntz, Renate, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank und Rudolf Stichweh 1988: Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt/M.: Campus.
- Ruggie, John Gerard 1982: International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order. In: International Organization 36, 379-415.
- Scharpf, Fritz W. 1983: Interessenlage der Adressaten und Spielräume der Implementation bei Anreizprogrammen. In: Renate Mayntz (Hg.). Implementation politischer Programme II. Ansätze zur Theoriebildung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 99-116.
- Scharpf, Fritz W. 1987: Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa. Frankfurt/M.: Campus.
- Scharpf, Fritz W. 1989: Politische Steuerung und politische Institutionen. In: Politische Vierteljahresschrift 30, 10-21.
- Scharpf, Fritz W. 1999: Regieren in Europa — effektiv und demokratisch? Frankfurt/M.: Campus.
- Scharpf, Fritz W. and Vivien A. Schmidt (eds.) 2000: Welfare and Work in the Open Economy. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Schimank, Uwe 1985: Der mangelnde Akteurbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung. In: Zeitschrift für Soziologie 14, 421-434.
- Schimank, Uwe 1988: Gesellschaftliche Teilsysteme als Akteurfiktionen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40, 619-639.
- Schimank, Uwe 2003: Theorie der modernen Gesellschaft nach Luhmann — eine Bilanz in Stichworten. In: Hans-Joachim Giegel und Uwe Schimank (Hg.), Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns ‚Die Gesellschaft der Gesellschaft‘. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 261-300.
- Stiglitz, Joseph E. 2002: Globalization and Its Discontents. New York: W.W. Norton.

**■ BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN**



**Bielefelder Wissenschaftspreis 2006
Verliehen an Ronald Dworkin
Stadthalle Bielefeld, 15. Dezember 2006**



Bielefelder Wissenschaftspreis 2006

Festvortrag von Ronald Dworkin

Interpretation in General

1.

What are the correct methods and standards for interpreting ourselves – for studying human behavior and societies? Philosophers have been debating this for centuries; it has engaged, among others, both Niklas Luhmann, whose name these lectures celebrate, and Jürgen Habermas, who will generously introduce this lecture. I shall approach the issue in a rather different way than has been traditional, however. I shall expand the question to consider not just the interpretation of human behavior and culture but interpretation in general. We know interpretation in a great variety of distinct genres. The audience will try to interpret me as it hears me speak. Anthropologists and sociologists interpret societies, historians interpret events and epochs, psychoanalysts interpret dreams, lawyers interpret statutes, critics interpret poems and plays and pictures, priests and rabbis interpret sacred texts. Do all these genres of interpretation share some common mode of reasoning? Is that mode of reasoning distinct from the scientific reasoning we bring to bear on physics and biology? If so, what counts as success in that distinct kind of reasoning? Can interpretations, in all these distinct genres, be treated as true or false? If so, in what can the truth of a true interpretive proposition consist?

These are the large questions I shall try to canvas. If I am right, interpretation is a distinct method of reasoning, with distinct standards for success or truth, and the difference does illuminate the old controversies over method in the social sciences. But I will close by applying my conclusions to a different set of issues: the growing trend among lawyers to treat international law as part of the ordinary domestic law of their nations. I cite two examples. The first is the heated controversy about whether it is proper for the United States Supreme Court to cite decisions of foreign

courts in its opinions, as the Court did in holding unconstitutional the execution of children and making homosexual acts criminal. The second is the growing view that ordinary courts have the power, indeed the responsibility, to punish violations of human rights wherever these have occurred. There was a dramatic illustration of this trend recently in Germany: a group of German lawyers has asked prosecutors in Karlsruhe to investigate the prosecution of the former Secretary of Defence, Donald Rumsfeld, and other American officials for torture and other human rights crimes. I hope to show that this trend is justified by legal interpretation as I conceive it.

2.

I emphasized the variety of genres in which we take ourselves to be interpreting something: a lecture, a society, a dream, a statute, a poem, a vision, an epoch. Of course, the fact that we use “interpretation” to describe all these apparently disparate activities is hardly conclusive that they have some important feature in common. That may be only a linguistic accident. Or the genres may be related only by what Wittgenstein called “family resemblance.” Linguistic usage is often misleading in that way: there may be nothing we can usefully call interpretation in general.

That sceptical conclusion might also be suggested by the striking fact that there is no such thing as interpreting in general, that is, interpreting in the abstract rather than in some particular genre. Imagine that flashing dots of color suddenly appear on the wall behind me as I speak, and I ask you to interpret those dots. You could not even make a beginning without some working assumptions, at least, about how the dots were created. You would have to decide whether to treat them as a coded message, perhaps from an extra-terrestrial source, or as a light show designed by some artist, or perhaps just as a natural phenomenon. Only then could you even begin to construct an interpretation: you would need, that is, to take up a particular genre of interpretation before you could interpret at all. That might suggest that the different genres have little in common.

But we should also notice a fact that argues against the sceptical conclusion: that all the genres do seem to share something of considerable importance. In each case we find it natural and illuminating to put our interpretive conclusions in intentional language, the language of purpose and meaning, even when we are speaking not of people but of abstract objects or mental phenomena. We speak of the meaning or significance of a passage in a poem or a play, of the point of a clause in a particular statute, of the motives that produced a particular dream, of the ambitions or understandings that shaped an event or an age.

So, though we cannot assume at the outset that there is any such thing as interpretation in general, I shall treat that as a working assumption, to see what can be made of the idea of a common interpretive method and standards. I begin by noticing a feature of all the genres of interpretation I just mentioned: an odd ambivalence about truth. On the one hand, interpreters seem just to assume that an interpretation can be sound or unsound, correct or incorrect, true or false. We accuse some people of misinterpreting us or Shakespeare or the Renaissance or the Sale of Goods Act; we suppose that there is truth to be found or missed about the meaning of each of these objects of interpretation. We distinguish between an accurate interpretation and one that is admirable in some other way. A musician might find great pleasure in listening to a Glen Gould performance of a Beethoven sonata, but nevertheless think that as an interpretation of the sonata Gould's performance is a travesty. An American lawyer might wish that the Equal Protection Clause could properly be interpreted as requiring states to spend as much educating poor students as rich one, but agree that it cannot be so interpreted.

True, in some contexts it would sound odd for an interpreter to claim unique success. A director or actor who offers a new interpretation of Hamlet need not (and better not) claim that his interpretation is the only correct one and that all other approaches to the play are wrong. But it would be equally odd for a critic who has devoted his life to understanding that play to add, on the last page of his great work, that his study is only one among many interesting approaches, and that other approaches are equally valid. In some circumstances scepticism would seem not only odd but

outrageous. Imagine a judge who sent an accused criminal to jail, perhaps to death, or who awarded a huge verdict against a civil defendant, and then conceded in the course of his opinion that other interpretations of the law that would have required contrary decisions are equally valid to his own.

So at least in most cases what we might call the phenomenology of interpretation – how it feels to interpreters – includes a sense that interpretation aims at truth. But nevertheless interpreters are often uncomfortable making flat claims of truth for their interpretive judgments. Many lawyers, for example, who would be shocked to find the language I just imagined in a judge’s opinion are nevertheless also troubled when legal philosophers suggest that there is always one best interpretation of a legal provision or precedent, and that all the other interpretations are wrong. They prefer locutions that avoid that flat claim: a lawyer might say, for example, that though a particular interpretation of the Equal Protection Clause seems the best to him, he knows that others disagree, and he cannot say that there is only one correct interpretation, that those who disagree with him are simply mistaken. That bizarre form of words makes no sense: if in his opinion one interpretation is best then, also in his opinion, contrary interpretations are inferior, and he contradicts himself when he asserts that some of them are not. But the popularity of statements like these underscores the uncertainty many of us feel about the truth-seeking status of interpretation.

It is not hard to explain this widespread ambivalence about truth in interpretation. We may be struck by a particular reading of a poem, yet we know that other people who seem at least equally competent readers have very different views about what the poem means or how some metaphor should be understood, and find that we have nothing to say that is likely to convert them to our opinion. Indeed, each of us finds that different interpretations of the same poems appeal to him himself at different times. Even when we agree with others about some interpretive insight, about the hidden motives of a character in a novel or the force of an allegory in

explaining a poem, for example, we might still disagree about what makes their shared views the truth about the novel or the poem. Worse still, very few of us can even make plain what our own answer is to my question: what, in our view, makes an interpretation true when it is true. Interpretation often seems ineffable. We sense that some reading of a poem or performance of a piece of music or production of a play is right, that it brings out what is really in the work, but that sense often far outruns our ability to explain why it is right. We must fall back on the idea that what seems or feels right is right. But ineffability is troubling: it makes a poor match with truth. If our instincts are right, and one reading of Yeats or one performance of Schubert really is better than another, then why can't we explain, all the way down, why it is?

In spite of these hesitations and confusions, however, the distinctive truth-seeking phenomenology of interpretation survives, and interpretation would end if it did not. We should try to justify that disposition for truth if we can, and we can justify it only if we can answer the difficult question I asked. When an interpretation in any of these genres is true, then what *makes* it true? What furnishes the *ground* of interpretive truth? Interpretive claims can't be *barely* true: it makes no sense to think that it just *happens* to be true that Hamlet is a play about politics not about revenge. There must be something in the world that *makes* an interpretation true. What in the world can that be?

3.

The most popular answer to that question is some variant of a psychological-state thesis: this holds that interpretive claims are made true, when they are true, by actual or counterfactual facts about someone's mental state. Some interpreters claim that Shylock's daughter in the Merchant of Venice, Jessica, hated herself for being a Jew. If so, the ground of that truth, according to this psychological state thesis, is Shakespeare's intention in writing her lines. Is it true that the Equal Protection Clause of the American Constitution forbids all racial quotas? If so, that proposition is made true by what the 19th Century authors of that clause believed it would do. Was class

solidarity rather than liberty the moving ideal of the French Revolution? If so, that is because a very large number of people who played central roles in that drama had class somehow in mind.

The psychological states that make an interpretive claim true need not, on this view, be simple or even transparent to the person or people whose state it is. Shakespeare's intention might have been subconscious. The congressmen who adopted the Fourteenth Amendment might not have thought about racial quotas; their intentions might have been counterfactual. It may only be true, that is, that they would have wanted their clause to forbid quotas if they had thought about quotas. The thoughts that made class the point of a great revolution might have been made up by many thousands of very different thoughts of many thousands of different people who were not aware of having that joint thought at all. But in the end it is psychological states of some kind that make an interpretive claim true, or nothing does.

This psychological state theory seems right in the special case of conversational interpretation. You are indeed trying to discover something about my intentions as I speak to you, namely my intentions as to what you should think I mean to say to you. But the psychological state theory is obviously unsatisfactory as an account of historical interpretation. If the American Revolution, properly understood, was about not freedom but commerce, that fact does not consist in anyone's intentional state. The psychological state theory is also ineligible for legal interpretation because though individual parliamentarians have mental states, parliaments do not. True, the psychological state theory has been popular in literary interpretation: scholars often speculate about what Milton or Shakespeare or Philip Roth had in mind. But the theory is controversial even there, and is rejected by many contemporary literary scholars who believe that the author of a text is only, in Paul Ricoeur's nice phrase, the first interpreter. So the psychological state theory can't be right as a unified theory of interpretation. It can't be that interpretation just *is* retrieving some historical intention. There must be some other, deeper, explanation of what makes an

interpretation true when it is true. That deeper explanation must explain why the psychological state theory seems illuminating in those cases when it does and also why it fails when it does.

I shall now try to state that more general account. We need some background. We carry out each of the genres of interpretation I distinguished collectively, as a kind of cooperative practice. You and I reflect on and discuss and perhaps argue about whether Hamlet is a political play or whether the Equal Protection Clause of the American Constitution rules out affirmative action or what the real meaning is of the Mona Lisa or of the French or American revolution. We all assume that there is point to these discussions: we do not treat them as pointless. And yet there is room for disagreement and argument about what their point should be taken to be. Consider a relatively simple example: legal interpretation. Lawyers assume that the point of interpreting statutes and precedents is to promote the rule of law. But two lawyers might agree on that, and yet disagree about what more concretely that means. One might think it promotes the rule of law to discover what most of the legislators actually intended in using the language they did and another that it promotes the rule of law better to discover what the legislators *should* have intended in using that language. They might disagree in that way because they disagree about exactly what kind of government is most democratic, and they might disagree about *that* because they disagree about the most basic requirements of a just society. And so on.

We can trace a similar tree of possible disagreement in other genres as well, and I shall try to illustrate some of these later. But I want first, finally, to formulate the more general account of interpretation that I promised. I will put it cryptically at first, and then try to make it seem less mysterious. An interpretation of an object or event is true or successful if it best achieves the best understanding of the purposes of the genre. This is a normative theory of interpretation: it holds interpretation is always, and at bottom, a normative exercise.

This normative theory passes the first assignment I described: it helps to explain when the psychological theory is appropriate and when it is not. In the case of conversation, there is not much doubt about the purpose of interpretation. The purpose is translation: it is better to understand what the speaker intends to be understood as having said. So the best achievement of that purpose lies in a psychological retrieval: retrieval of what I intended to say to you. It also explains why the role of author's interpretation in literary criticism is debatable: it is disputed as a matter of aesthetic theory how much and in what way an author should be allowed control over what his artistic creation should be taken to mean. Those who believe the author should have a large measure of control must think that the purpose of literary interpretation is to discover how he meant to exercise that control. Those who assign a smaller control to the artist will reject that purpose in favor of one that make discovering authorial intent less central. The normative theory also explains the phenomenon I began by noticing: that there is no such thing as interpreting in general. Since interpretation depends on the purpose of its genre, and since genres differ in the purposes we can assign them, we cannot even begin without knowing what genre we are taking up.

4.

Interpretation is largely intuitive and ineffable. Perhaps some genres – literary interpretation, for one -- would be ruined if interpreters were too self-conscious. But my proposal suggests a way in which its assumptions and premises could be made articulate if we had any reason to do that. I shall pretend that we do. We would first classify genres of interpretation according to the most general account and uncontroversial account of their purpose and then develop branching points of disagreement and noting how each choice would end in concrete interpretive consequences. With that in mind, I propose the following main categories or families of interpretation. There is collaborative interpretation, explanatory interpretation, and conceptual interpretation.

Collaborative interpretation supposes that the creator of some object and its interpreter are in partnership to achieve some goal: the interpreter, who arrives later,

continues a project the creator has begun. Conversational interpretation is a paradigm of collaborative interpretation, and literary and legal interpretation are also paradigms. These all suppose a cooperative venture, and they all have a parallel structure. They require a theory of success in the overall enterprise and a theory of the proper division of labor.

In literature, each of these sub-theories is controversial. Compare the theories of the connection between art and morality that were popular in the Bloomsbury circle, which stressed the importance of a moral dimension in art, with the general disdain for that dimension today. Contrast the interpretive styles of, say, F. R. Leavis and Frank Kermode. Or, in the case of artistic interpretation, consider the rise, then fall, and now slight rebound of the theory that artistic value depends on beauty. The Columbia philosopher of art, Arthur Danto, is fascinating on that story. In law, there is consensus, as I said, that the purpose interpretation is to promote legality, the rule of law. But there is wide division about what that means and lawyers and judges divide because they hold different theories of justice, policy and democracy that dictate widely different theories, for example, about the division of labor between legislators as creators and judges as interpreters of law. That disagreement matches in structure the disagreement among literary scholars about the division of labor between author and critic, though of course it is grounded, in the case of law, in a very different sense of the underlying purpose of the interpretive activity.

In explanatory genres of interpretation, the underlying consensus of purpose has nothing to do with partnership. History provides a good example. Historians of the French Revolution are not in collaboration with Jacobins; German historians are not in partnership with Hitler. It is rather a matter of finding something in the object of interpretation that has special meaning or significance for the audience to which the interpretation is addressed. I believe we should understand sociology and anthropology as genres of explanatory interpretation. They are driven not, I think, by any epistemological axioms of understanding human behavior, but by the much

more practical assumption that we study ourselves and our societies for some purpose that requires understanding them, not in terms of observed behavioral regularities or functional systems, but rather in terms of their animating principles and self-understandings. We make best sense of the competing schools of sociology and anthropology by contrasting not their metaphysical assumptions but their sense of the value of sociology for the society it addresses.

The third family of genres of interpretation is that of conceptual interpretation. In conceptual interpretation there is no distinction between author and interpreter. We all share certain interpretive concepts we have together created, and we interpret them as part of using them. The central concepts of personal and political morality – good, right, freedom, equality, democracy and law – are interpretive concepts. We share these as concepts not in virtue of either necessary and sufficient conditions or an agreed extension but because we agree that they name values and that their extension depends on values. Most of what is now called meta-ethics is spoilt by a failure to recognize that the central moral concepts are interpretive concepts of that kind. The reigning assumption of the entire subject of that branch of moral theory, which is that we can analyze the concepts of right and good without adopting substantive moral theories of right and good, is a deep mistake.

5.

I offer these distinctions among families of interpretation to illustrate the structure and complexity of what I have called the normative theory of interpretation. Plainly the typology of genres could be continued into much greater detail and subtlety. But let us now consider a different kind of distinction: between the ways that different interpretations of the same object may or may not conflict with one another. We must distinguish three relations: independence, complementarity and conflict. Independent interpretations are interpretations that have no bearing on one another. I can construct an explanatory explanation of the rise of novels as an art form in Germany that has no bearing on my collaborative interpretation of *The Magic*

Mountain. Complementary interpretations are different: each brings out a different facet of a creation that the genre assumes have multiple meanings. Different productions of a classic, like Shakespeare's Hamlet, each provide an interpretation intended to be complementary to other such interpretations. Conflicting interpretations, on the other hand, must be understood not as complementary but as competitive: if one is right the other must be false, like two competing interpretations of some provision of the criminal law.

It is often an interesting interpretive question how to classify some interpretive divergences. Imagine two interpreters of Yeats' poem *Solomon and Sheba*. The first treats the poem as a dissertation on the interplay between chance and choice. He never mentions the fact that Yeats wrote the poem on his honeymoon. The second emphasizes that fact and describes the poem's emphasis on sexual imagery. What is the connection between the two? They may be independent: the first may be collaborative and the second explanatory. Or they may be complementary: each may suppose himself to be bringing out something in the poem that is not inconsistent with what the other finds. In some circumstances, however, conflict is the only available understanding of divergence. As I said, two contrary judicial interpretations of a single statute or constitutional provision can only be treated as in conflict. There is no room for independence since both must be collaborative, and no room for complementarity because no legislative value is achieved by multiple readings.

Some cases of difference that might well be treated as independent or complementary seem more like conflict. Traditional critics of Walt Disney's Mickey Mouse legends have stressed the charm of anthropomorphic animals. But recently darker feminist interpretations have become popular that call's attention to Mickey's exploitation of Minnie Mouse. These two interpretations need not necessarily be in conflict – the feminist interpretation could be explanatory of the forces that produced the comic strip – but the feminists certainly regard themselves as rejecting the old interpretations. They charge that there is something wrong in treating the

Disney legend as an occasion for collaborative interpretation, silly to talk about charming rodents when it much more useful to expose miscegenation. This is a different kind of conflict: conflict about when a genre of interpretation is appropriate. That is the complex way in which the deconstructionist critics were in conflict with traditional literary criticism, and in the way the movement called critical legal studies in American law schools was in conflict with more orthodox legal scholarship.

6.

Now we can step back from these distinctions and contrasts to consider again our larger subject: interpretation in general. Interpretation as a distinct kind of intellectual activity that runs through and defines all the different genres. Inquiry, whether scientific or interpretive, is always a purposive activity. We investigate genetic structures and intergalactic space and the birth of the universe and the meaning of Yeats' poetry and the meaning of the German constitution for purposes. Some of these are practical – we hope to cure diseases – but many are simply the excitement of knowledge. In the case of scientific inquiry the purposes of our investigation, whatever these are, play no role in any proper test of our success, of the truth of our conclusions. We may study the stars because we are enchanted by the mysteries of space, but it does not count in favor of the big bang theory that we find it enchanting, if we do. In science, we might say, truth stands apart from purpose.

But interpretation, on the contrary, is drenched in purpose. Whether a particular reading of a poem or a statute is successful as an interpretation depends on what the right reason is for worrying about how to read the poem or the statute. That is a striking and very deep difference. Science is fundamentally, when truth is in question, non-normative. Interpretation is normative all the way down. That is the true difference between explanation and understanding.

I am afraid that this account will encourage you to skepticism about interpretation. You may think that if interpretation is normative all the way down, then there is no sense in claiming truth for an interpretation of an historical epoch or a legal provision or a great poem, particularly a controversial interpretation. You may read me as endorsing some skeptical view that claims that there are no true interpretations but only different ones. As I said much earlier, that conclusion is a standing temptation. But it must be resisted because it is a kind of nonsense.

The root idea that there is no truth in morality is itself a kind of nonsense, as I have argued in other work. I can't repeat my arguments here, but I must warn against one confusion. You must distinguish truth from demonstrability. Moral and other normative claims may be true, as I believe many of them are, but there are not demonstrable: they do not admit of proof. In that contrast we have the best explanation of the ambivalence I noted earlier. We are drawn to identify truth and demonstrability, but so long as we do we will face the dilemma that we can neither claim truth or deny truth for what we most profoundly believe about society, poetry, law and history.

7.

Finally I turn, by way of the example I promised, to a particular issue of legal interpretation. How shall we understand the two trends I described, the trend toward national courts citing foreign and international law as bearing on purely national issues, and the trend toward such courts trying alleged human rights violations far away? The Supreme Court quotes the European Court of Human Rights to declare anti-sodomy laws unconstitutional. Pinochet is tried in a British court for murders in Chile. German prosecutors are asked to consider prosecuting Donald Rumsfeld.

It is easy to see why these trends seems problematic, indeed objectionable, to many lawyers. For many centuries it has been assumed that law comes in state-sized bites. That was one consequence of the dominance of legal positivism. Even when lawyers

face a legal issue involving multinational transactions, they ask, as an initial threshold question, which nation's law should govern. The two trends I cite challenge that ingrained assumption. They suppose that in addition to national laws as self-contained systems, and international law as law between sovereign states, there is an international common law that applies directly to citizens and officials. Can we interpret the new trend in such a way not simply to explain it, but to justify it as carrying forward the best understanding of law?

Ordinary, conventional legal interpretation, within distinct national legal systems, has as its underlying purpose a political ideal. This is the ideal of integrity: the principle that a sovereign state should so far as possible allow everyone the benefit of the same political principles. Government, as I have said, must speak with one voice in matters of principle. Why? Because the exercise of coercive power must be legitimate, and its legitimacy depends upon integrity. Legitimacy demands equal treatment: it demands that a state judge everyone within its power according to same principles across the full range of their conduct. From that start, lawyers build a theory of what legal integrity is and what it requires. I tried to defend one such theory in my book, *Law's Empire*.

I offer this hypothesis. In fits and starts since World War II, a new idea has gained currency. This is the idea that the international community itself, as a kind of collective body, has legitimate authority over the use of coercion. We may call this the principle of collective international action. The United Nations is the formal embodiment of that idea, but the existence and authority of the UN signals that the idea had already begun to take root. Acts of the UN authorizing military action, or peace keeping actions, exhibit the principle of collective action. But a UN decision is not necessary to international legitimacy: when a UN vote failed to authorize coercive force in Bosnia, but only because one nation vetoed the resolution, it was still widely accepted that the American military action there was authorized by the international community. The most dramatic illustration of the new principle was

provided, in a counterfactual way, by Iraq. Much of the debate before the American invasion presupposed the principle; it was widely assumed that the American invasion would have been proper had it secured the votes of a majority of the Security Council. But it is equally widely assumed that the American action was illegitimate without that international sanction.

My claim that the principle of international collective action now exists as part of a world order is of course an interpretive claim. I interpret the statements and actions of states, officials and commentators to yield that principle. You may disagree, although I do not expect that many will disagree. I want therefore to emphasize what I take to be an important consequence of that claim. If the international community claims legitimate power to authorize coercive force, then the community must also accept a demand of integrity in *its* actions, and this demand must be honored not only by the community itself in its collective decisions but by the individual nations that make up the international community when they act alone, either internationally or domestically. In particular, the international community must seek integrity in its judgments of what human rights are and how they should be enforced.

I hope you see the connection between that claim and the two legal trends I described. If my interpretive argument is correct, then the growing practice of constitutional courts citing decisions of other constitutional courts about constitutional rights can be understood as a response to the demand of integrity I described: a demand that the international community speak with one voice on the character and content of human rights. It is not only understandable but required, for example, that the United States Supreme Court should seek to coordinate its decisions about making homosexuality a crime with the decisions of the European Court of Human Rights. If my interpretive argument is correct, it is also understandable that national courts have begun to feel a responsibility to punish violations of human rights, wherever these have been committed, once it has physical jurisdiction over the alleged violator of human rights. It is understandable that British courts should have undertaken to judge General Pinochet, and that German lawyers

believe it would be appropriate for a German court to prosecute Donald Rumsfeld if he were unwise enough to visit this part of old Europe. That would vindicate dramatically the principle that the international community must speak with one voice on matters of human rights, and that no member of that community can unilaterally exempt its officials from such prosecution.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2006

Jürgen Habermas, Laudatio auf Ronald Dworkin

Es war im September 1983, als die von der Bundesregierung beschlossene Raketenstationierung in Mutlangen und anderswo mit Sitzblockaden bekämpft wurde. Peter Glotz, damals Generalsekretär der SPD, hatte zu einer Veranstaltung über Zivilen Ungehorsam nach Bonn eingeladen. Nach den engagierten Vorträgen kam Heinrich Böll auf mich zu, zeigte auf den aus London eingeflogenen amerikanischen Professor, der unserem Unternehmen argumentative Kraft, rhetorischen Glanz und internationales Flair verliehen hatte, und fragte neugierig: „Wer ist das eigentlich?“ Ein Jurist, der einen qualifizierten bürgerlichen Ungehorsam rechtfertigt, war damals noch eine Rarität. Eine Ausnahmeerscheinung ist Ronald Dworkin geblieben. Er ist ein Solitär sowohl im Kreise der Rechtsgelehrten wie der Philosophen, er genießt große Reputation unter den öffentlichen Intellektuellen seines Landes, er ist ein begnadeter politischer Redner. Mit etwas weniger Brillanz, Widerspruchsgeist und Genialität wäre er längst Richter am Supreme Court in Washington geworden. Ich will versuchen, auf Heinrich Bölls Frage heute Abend eine Antwort zu geben.

Wenn Sie das jüngst erschienene Buch von Ronald Dworkin – *„Justice in Robes“*, Gerechtigkeit in Richterroben – aufschlagen, begegnen Sie in den ersten Sätzen einer Geschichte, die sich um Oliver Wendell Holmes, eine legendäre Gestalt unter Amerikas berühmten Richtern, rankt: „Zu seiner Zeit als Richter am Supreme Court nahm Holmes auf seinem Weg zum Gerichtshof den jungen Learned Hand“ – der später Dworkin’s Lehrer wurde – „in seinem Wagen mit. Hand stieg, an seinem Fahrtziel angelangt, aus, winkte und rief munter hinter dem weiterfahrenden Auto her: ‚Sorgen Sie für Gerechtigkeit, Richter Holmes‘. Holmes ließ den Fahrer den Wagen stoppen und zum überraschten Hand zurückkehren, um sich mit den Worten aus dem Fenster zu lehnen: ‚*That’s not my job*‘. Anschließend kehrte der Wagen wieder um und beförderte Holmes zu seiner Arbeit, die angeblich *nicht* darin bestand, für

Gerechtigkeit zu sorgen.“ Dworkin will mit dieser Geschichte eine Frage veranschaulichen, die ihn ein Leben lang beschäftigt: Welchen Einfluss dürfen, ja sollen und müssen die moralischen Überzeugungen eines Richters auf dessen Rechtsprechung haben?

Natürlich weiß der Jurist, dass Recht und Gerechtigkeit zwei Paar Stiefel sind. Aber darf der Richter in der Robe den internen Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit ganz ignorieren? Ja, könnte er es, selbst wenn er wollte? Hier ist eine methodische Unterscheidung wichtig, die ich mit einem Seitenblick auf den großen Gesellschaftstheoretiker erläutern kann, in dessen Namen Ronald Dworkin heute Abend ausgezeichnet wird.

Während Niklas Luhmann das Rechtssystem aus dem Abstand des soziologischen Beobachters beschreibt und die Selbstbeobachtung des Juristen und Rechtstheoretikers in seine eigene, distanzierte Beobachtung einbezieht, entwickelt Dworkin seine Theorie des Rechts aus der Perspektive von Teilnehmern, die in Konfliktfällen Recht suchen und Recht sprechen. Dem Richter, dem er bei seiner Arbeit über die Schulter schaut, gibt Dworkin den Namen Herkules, weil auch der, der Recht spricht, auf der Suche nach der richtigen Antwort bleibt. Gegenüber Luhmanns ökumenischer Umarmung aller Teilnehmer müsste Dworkin darauf beharren, dass auch der Soziologe, bevor er sich auf seinen objektivierenden Beobachterposten zurückzieht, aus der Sicht eines virtuellen Teilnehmers verstanden haben muss, worum es in der Praxis der Rechtsprechung überhaupt geht. Ohne diesen vorgängigen hermeneutischen Blick bliebe für ihn sogar der Code des Rechtssystem, was recht und was unrecht ist, eine *black box*. Hier ist die Frage: Wer kann wen umarmen?

Interessanterweise steht bei dieser Frage mehr auf dem Spiel als eine methodische Option zwischen den Einstellungen der einen oder der anderen wissenschaftlichen Disziplin. Es geht vielmehr um einen Streit, den die Juristen über den Begriff des

Rechts unter sich austragen: Lässt sich das Recht als eine moralisch neutrale Größe begreifen? Weil Ronald Dworkin und Niklas Luhmann darauf *als Juristen*, die sie von Haus aus sind, konträre Antworten geben, bewegen sie sich von ihrer Herkunftsdisziplin aus in entgegengesetzte Richtungen. Beide entwickeln großformatige und einflussreiche Theorien des Rechts und der Politik, der eine als Sozialwissenschaftler, der andere als Philosoph. Sie entfernen sich dabei immer weiter voneinander, weil sich ihre Wege schon am Ausgangspunkt verzweigen.

Es geht um die Stellung zur Tradition des Rechtspositivismus, den Luhmann aufnimmt und Dworkin bekämpft. Dworkin beginnt seine Laufbahn mit einer Aufsehen erregenden Kritik an H. L. A. Hart, dem er übrigens auf dem Lehrstuhl in Oxford nachfolgen wird. Er entfaltet diese Kritik 1977 in seinem ersten großen Werk „*Taking Rights Seriously*“ und verteidigt diese noch in seiner jüngsten Publikation gegen Erwiderungen, die sich in Harts Nachlass fanden. Der Rechtspositivismus trägt der Änderbarkeit des modernen Rechts und dem Eigensinn des Rechtsmediums Rechnung. Aber er betont die schon von Kant hervorgehobenen formalen Eigenschaften der Rechtsnormen nur um den Preis einer abstrakten Trennung von Recht und Moral. Gegen die Unterscheidung zwischen den beiden Normsorten hat Dworkin nichts einzuwenden, wohl aber gegen die moralische Neutralisierung des Rechts.

Dworkin hatte als Student in Harvard die Überlegungen kennen gelernt, die John Rawls später in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ veröffentlichte. Mit diesem Paukenschlag war auch in der analytischen Philosophie die vornehme Trennung zwischen dem wertenden Gehalt moralischer Urteile und der vermeintlich wertfreien metaethischen Untersuchung dieser Urteile hinfällig geworden. Seitdem ging auch die tonangebende angelsächsische Philosophie wieder davon aus, dass moralische Urteile einen kognitiven Gehalt haben, der kritisiert und begründet werden kann. Ebenso wichtig war der Weg des Kantischen Konstruktivismus, auf dem Rawls die Revolution der empiristischen Denkungsart herbeiführte. Denn auf diesem Wege

konnte Dworkin den revolutionären Funken innerhalb der Rechtstheorie zünden, ohne in den sterilen Streit zwischen Positivismus und Naturrecht zurück zu fallen. Um den moralischen Gehalt des Rechts im Prozess seiner Anwendung nachzuweisen, genügte es nun, sich auf den dürren moralischen Standpunkt zu stellen, von dem aus wir jedem gleiche Achtung und Rücksichtnahme schulden.

Gewiss, der Richter ist an die Faktizität des geltenden, vom politischen Gesetzgeber gesetzten Rechts und an die Tradition der bisherigen Rechtssprechung gebunden. Denn ohne Rechtssicherheit, also eine gewisse Prognostizierbarkeit der Entscheidungen könnte das Recht seine Funktion, Handlungen zu koordinieren und Verhaltenserwartungen zu stabilisieren, nicht erfüllen. Andererseits kann der Richter sich nicht nur an einer verbindlichen Vergangenheit orientieren; er muss auch den in der Gegenwart (und ihn selbst) überzeugenden Standards Rechnung tragen. Ohne die intersubjektiv geteilte Voraussetzung, dass ein anhängiger Fall eine gute Chance hat, „richtig“ entschieden zu werden, bräche die Praxis der Rechtssprechung zusammen. Wie kann der Richter diesen Bezug zu moralischen Überzeugungen der Gegenwart mit dem der Vergangenheit zugewandten Bezug zum Korpus des geltenden Rechts in Einklang bringen? Herkules darf sich in der Suche nach der einzig richtigen Lösung nicht irritieren lassen und muss sich zutrauen, aus der Perspektive des Einzelfalls die Rechtsordnung als ein integriertes, aber bewegliches Ganzes aus Prinzipien und Regeln zu erschließen. Die richtige Lösung ist nur als Ergebnis einer konstruktiven Leistung zu finden, weil die einschlägigen Prinzipien und Regeln erst durch die kontextsensible und fallbezogene Argumentation in die jeweils angemessene Rangordnung gebracht werden.

In dem 1986 erschienenen Werk „*Law's Empire*“ entfaltet Dworkin diesen ingeniosen Gedanken einer prinzipienorientierten Auslegung des Rechts unter dem zweideutigen Stichwort der „Integrität“. Dworkin will nicht nur hermeneutische Einsichten gegen ein falsches Modell der Rechtsanwendung zur Geltung bringen. Es geht ihm nicht nur um den holistischen Blick auf die Kohärenz der Rechtsordnung,

die die Richterin in casu herzustellen hat. Von der „Integrität“ einer Rechtsordnung darf erst dann die Rede sein, wenn die moralischen Gehalte der Rechtsprinzipien derart zusammenhängen, dass die Legalität jedes Urteils von diesem Ganzen eine moralisch gehaltvolle Legitimitätsprämie bezieht.¹ Das ist der Fall, wo „Rechte ernstgenommen“ werden, also im demokratischen Rechtsstaat, der Menschenrechte als Grundrechte positiviert. Denn Menschenrechte gießen moralische Gehalte in die Form individueller Rechte. In der Gestalt der Grundrechte gewinnen die moralischen Gehalte die Geltungskraft positiver Rechte. Und über diese Kanäle durchdringen und imprägnieren sie wiederum die Rechtsordnung im ganzen.

Diese Auffassung nötigt Dworkin zu einem Zweifrontenkrieg. Er kämpft nicht nur gegen Rechtspositivisten, die die moralischen Gehalte des Rechts neutralisieren, sondern auch gegen Rechtsrealisten, die das Recht an die Politik angleichen und es als ein weiteres Instrument zur Gestaltung der Zukunft gebrauchen. Dworkin verteidigt den normativen Eigensinn des Rechtsmediums gegenüber dem Versuch, das Recht in seiner Rolle als Organisationsmittel der staatlichen Macht aufgehen zu lassen. Wer Rechte ernstnimmt, darf sie nicht gegen unerwünschte Konsequenzen abwägen und die Konditionalprogramme, wie Luhmann sagen würde, den Zielprogrammen einfach unterordnen. Angesichts der inflationären Rede von „Rechtsgütern“ besteht Dworkin auf dem kategorialen Unterschied zwischen Normen und Gütern. Wenn individuelle Rechte gegen den Sog einer utilitaristischen Folgenabschätzung den deontologischen Sinn von Schutzhüllen bewahren sollen, müssen sie die Kraft behalten, kollektive Zielsetzungen regelmäßig zu übertrumpfen.

Dworkins profilierte Rechtstheorie ist freilich nur der motivbildende Ausgangspunkt für ein umfassendes, in der Ethik wurzelndes und auf die politische Philosophie ausgreifendes Werk, das sich bis in erkenntnistheoretische Fragen hinein verzweigt.

¹ R. Dworkin, *Law's Empire* (Harvard UP), Cambridge, Mass. 1986, 243: “Law as integrity asks judges to assume ... that the law is structured by a coherent set of principles about justice and fairness and due process, and it asks them to enforce these in fresh cases that come before them, so that each person’s situation is fair and just according to the same standards. That style of adjudication respects the ambition integrity assumes, the ambition to be a community of principle.”

Den Philosophen Dworkin für einen Rechtstheoretiker zu halten, hieße so viel wie Luhmann, den Gesellschaftstheoretiker, mit einem Rechtssoziologen zu verwechseln. Schon der frühe, 1978 veröffentlichte Essay über Liberalismus lässt den größeren philosophischen Zusammenhang erkennen. Dworkin wollte von vornherein die Politik- und Rechtsphilosophie auf ein breiteres Fundament stellen. Er entfaltet die Grundbegriffe und Verfahren des demokratischen Rechtsstaates aus der Substanz und dem kämpferischen Geist eines *ethischen* Liberalismus. Dieser steht und fällt mit einer bevorzugten Konzeption des richtigen Lebens und einer spezifischen Lebensform.

Der Aristoteliker in Ronald Dworkin scheut vor einer anthropologischen Begründung der gerechten politischen Ordnung nicht zurück. Das richtige Bild vom Menschen trägt die ästhetisch-expressiven Züge der schöpferischen Person, die die Verpflichtung spürt, aus ihrem Leben etwas Produktives zu machen. Am Anfang steht die Einsicht, dass wir für die Gestaltung unseres eigenen Lebens verantwortlich sind. Kant behält nicht das letzte Wort. Am Jüngsten Tage müssen wir Rechenschaft ablegen, aber nicht in erster Linie über die Wunden, die wir anderen zugefügt haben, sondern über die verspielten Möglichkeiten des eigenen, falsch genutzten Lebens.² Die Achtung gegenüber anderen gründet in der Generalisierung dieser Pflicht sich selbst gegenüber: “Our various responsibilities and obligations to others flow from that personal responsibility for our own lives. Only in some special roles and circumstances – principally in politics – do these responsibilities to others include any requirement of impartiality between them and ourselves.”

Dieser Vorrang der ethischen Freiheit des einzelnen Gesellschaftsbürgers vor der moralisch-politischen Freiheit des Staatsbürgers erklärt den interessanten Unterschied zwischen Rawls’ und Dworkins Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit. Der sozialdemokratische John Rawls hält in einer

² R. Dworkin, Justice for Hedgehogs: Synopsis (MS. 2006),1. Dem geht der Satz voran: „We each have an enduring and special responsibility for living well, for making something of value of our own lives, as a painter makes something valuable of his canvas.“

kapitalistischen Gesellschaft nur das Maß an sozialer Ungleichheit für legitim, das auch noch die benachteiligten Klassen aus eigenem Interesse in Kauf nehmen können. Demgegenüber entwickelt Dworkin in seinem anspruchsvollen Buch „*Sovereign Equality*“ (2000) eine sozialliberale Theorie der Verteilungsgerechtigkeit. Weil die persönliche Freiheit der Privatperson im Mittelpunkt steht, trägt jeder selbst das Risiko für die Wahl des Lebens, das er führen möchte. Gleichheit der Chancen wird dadurch gewährleistet, dass alle *zu Beginn* über die gleichen Ressourcen verfügen und durch eine Art Auktion einen Ausgleich zwischen mehr oder weniger kostenintensiven Lebensentwürfen herbeiführen. Unter dem Gesichtspunkt der Ressourcengleichheit bedürfen auch die unverschuldeten Defizite und Benachteiligungen, mit denen Umstände und genetische Ausstattung das persönliche Leben belasten, der Kompensation. Diese höchst raffinierte Versuchsanordnung hat unter den Experten viel Beachtung gefunden.

Eine Rede auf den Juristen und Philosophen Ronald Dworkin verfehlt an dieser vitalen Person einen wesentlichen Zug. Ich meine die Geistesgegenwart des Intellektuellen, der seit vielen Jahrzehnten in der *New York Review of Books* und in den angesehensten Law Reviews zu den Themen, die das Land bewegen, mit Sachverstand und Eloquenz Stellung nimmt. Die einzigartige Verbindung von argumentativem Scharfsinn und rhetorischer Eleganz verdankt sich auch der frühen Schulung des Advokaten, der gelernt hat, die Sache eines Mandanten vor Gericht zu vertreten. Als Bürger und Intellektueller hat Dworkin freilich keine Klienten mehr. Er greift aus eigener Initiative – auch dann, wenn die Aussicht auf Erfolg gering ist – in die Debatte ein.

Seit den 1960er Jahren gibt es in der amerikanischen Öffentlichkeit kaum eine politische Kontroverse von Wichtigkeit, die Dworkin nicht dazu herausgefordert hätte, seine politischen Gegner vor das Forum wohlervogener Gründe zu zitieren. Es mag sich um affirmative action oder Abtreibung handeln, um Pornographie und Pressefreiheit, hate speech oder Sterbehilfe, um zweifelhafte Kandidaten für den

obersten Gerichtshof oder um exzentrische Urteile des Supreme Court selber, wenn dieser – wie im Falle Gore vs. Bush – die Verfassung eher strapaziert als schützt. Dabei spielt auch die Kultur eines Landes, wo sich politische Streitfragen vor Gericht in *hard cases* verwandeln, dem Juristen Dworkin in die Hände.

Aber schon die Theorie des Juristen und Philosophen stiftet, wenn sie aus den Fragmenten des geltenden Rechts ein System der Rechte entziffert, das zur Verwirklichung *drängt*, eine Verbindung zur Praxis des engagierten Intellektuellen. Die traurigen Fakten des bestehenden Rechtszustandes verraten bereits die Aspiration auf eine wohlverstandene Herrschaft des Rechts. In diesem Sinne spricht Dworkin vom *aspirational concept of law*. Darin drückt sich ein sehr amerikanischer Patriotismus aus, dessen anrührenden Impuls ein anderer amerikanischer Philosoph, Richard Rorty, auf einen unverdächtigen Begriff gebracht hat – *achieving our country*. Ronald Dworkin hat mit seinem letzten Buch von diesem Brechtschen Impuls, das eigene Land zu verbessern, ein bewegendes Zeugnis abgelegt.³

Die kleine Schrift beginnt mit dem Eingeständnis „Die amerikanische Politik befindet sich in einem entsetzlichen Zustand“. So beginnt sie nur deshalb, weil sie aus der beängstigenden politischen Polarisierung des Landes zwischen den Lagern einer religiösen Rechten und eines marginalisierten Linksliberalismus herausführen soll. Dworkin verleugnet natürlich nicht den parteinehmenden Anwalt der liberalen Sache; aber er verteidigt diese Sache in der Rolle eines Moderators, der beide Seiten erst geduldig zu Wort kommen lässt, um sie dann an die Basis ihrer gemeinsamen Werte zu erinnern.

Dworkin lässt kein heißes Eisen aus. Er verhandelt uneingeschüchtert Guantanamo und die Verweigerung von Justizgrundrechten, die terroristischen Gefahren und jene Folterpraktiken, die als *coercive interrogation* verniedlicht werden; er diskutiert über staatliche Sicherheitsinteressen und die Eingriffe in individuelle Bürgerfreiheiten,

³ R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?* (Princeton UP), Princeton, NJ, 2006

über die Todesstrafe und die utilitaristische Aushöhlung des Strafrechts; er spricht über den religiösen Fundamentalismus und die weltanschauliche Neutralität des Staates, über die Homosexuellehe und das Verhältnis des biblischen Glaubens zur Autorität der Wissenschaften; er erörtert die neoliberale Wirtschaftspolitik und die Frage der sozialen Gerechtigkeit, den Sozialstaat als Legitimitätsbedingung der Demokratie und die Zerstörung der politischen Öffentlichkeit durch die Medienmacht der privaten Konzerne. Aber dieses Mal zeichnet sich seine Argumentation dadurch aus, dass er als Patriot über sehr tiefe Gräben hinweg die Grundlagen der gemeinsamen politischen Kultur beschwört. Hier appelliert einer im Tenor von „We Americans“ an die Gegenseite, den besseren Teil der nationalen Werte nicht zu vergessen.

Weil ich weiß, wie sehr mich selbst die Polemik in ähnlich angespannten Situationen reizt, verhehle ich nicht meine Bewunderung für die demokratische Geistesart dieser um Konsens werbenden Intervention, die den Faden der diskursiven Auseinandersetzung auch mit extremen Gegnern nicht abreißen lassen will. Blindes Vertrauen in die Zerreißfestigkeit der eigenen politischen Kultur ist gewiss nicht ungefährlich; aber in begründeten Fällen ist es Ausdruck der reiferen demokratischen Tradition.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2008

Verliehen an Quentin Skinner

Auditorium maximum der Universität Bielefeld, 30. Januar 2009



Bielefelder Wissenschaftspreis 2008

Festvortrag von Quentin Skinner

A genealogy of liberty

To speak of political liberty is to speak of one of our core political values, so it would be good if I could manage to work towards a definition on which we might all agree. This aspiration to supply purportedly neutral analyses of key concepts has been important in recent moral and political philosophy. But I am inclined to agree with Nietzsche in *The Genealogy of Morality* when he says that concepts with a history -- and especially concepts that have become locked into ideological disputes -- necessarily escape definition. And liberty is unquestionably one such concept, for its meaning and application have been contested throughout the history of the modern world. So how *should* we proceed? Perhaps the most illuminating answer, it seems to me, is the one Nietzsche himself went on to propose: that we should proceed genealogically, trying to see how the concept has developed in our culture, but also how it has been contested, how rival understandings have emerged and done battle with one other over time.

This, then, is what I shall attempt. But this is obviously a vast undertaking, so I need to do something to bring my materials under some kind of control. What I have decided to do is to concentrate on how the concept has been discussed, and contested, in Anglophone political thought. This is not because I necessarily think the Anglophone case the most interesting one. But I want to avoid presupposing that, if I were at the same time to talk about theorists who were actually speaking about *Liberté*, or *Freiheit*, and so on, I would necessarily be discussing the same concept. I might be, but it will be best to be sure that I don't assume what would have to be proved. So for that reason I'm going to limit myself to the Anglophone case.

Genealogies, unlike narratives, do not have clear beginnings, any more than they can be said to come to an end. But perhaps the least arbitrary moment at which to begin happens to be with the greatest work of political philosophy in the English language, Thomas Hobbes's *Leviathan* of 1651, this being the earliest Anglophone work in which a systematic attempt is made to analyse what Hobbes calls 'the liberty of subjects'. A further merit of beginning with Hobbes is that his understanding of civil liberty has turned out to be extraordinarily influential, so that his analysis is also a very familiar one, as you will see at once if we look at this FIRST IMAGE, on which I have tried to lay out what seems to me something like the essence of his argument. As you see, I have called this the liberal concept of individual freedom. (I ought to pause for a moment here to make a purely terminological point, which is that in this lecture I shall speak interchangeably of freedom and of liberty. This is not to say that I take these terms to be exact synonyms. But in what I shall have to say not much of philosophical interest hinges, I think, on their differences.) As you see, what we have here is a simple concept, with just two components: There must be power on the part of the individual to act in pursuit of a given option (or at least alternative) and no interference with the exercise of this power by any external agent or agencies.

Let me take those ideas in turn.

Hobbes insists -- very valuably I think -- that it makes no sense to talk about freedom of action except in relation to your having a power or ability to act. If you lack the power or ability to act in a certain way -- for example, the ability to walk on water -- then as Hobbes says you are neither free to do it nor unfree to do it, because you are simply unable to do it. The question of freedom does not arise. To put the same point the other way round -- thereby bringing out its significance -- if you *are* unfree to act in some particular way, this must be because you have been *disempowered* by some identifiable agency. Hobbes's second claim is in effect about how to understand this core idea of disempowerment. You are said to be disempowered,

and hence unfree, if and only if some other person or some other kind of agency *interferes* with you in the exercise of a power.

So on this analysis, freedom simply consists in the absence of interference by such external agencies. (By the way, this explains why, in current political theory, freedom is so often described as a ‘negative’ concept) The suggestion is that the presence of freedom is always marked by an absence, and, specifically by absence of interference. But obviously this doesn’t get us very far. For if freedom simply consists in absence of interference, it turns out that what we really need to understand is: what is to count as interference?

Now, here again Hobbes offers a straightforward analysis, which I have laid out here. According to the Hobbesian analysis, external agencies are said to *interfere* when they act on the body of an individual in such a way that an action within the power of the individual is either prevented or compelled due to the application of physical force by the external agent in such a way as to render the pursuit of any alternative by the individual impossible. So liberty, as Hobbes puts it in Chap. 21 of *Leviathan*, is simply absence of opposition, and by opposition, he adds, he means external impediments of motion, impediments that actually stop you, as he says, from acting at will.

May I just underline three points here.

First, I speak of agencies as well as agents, since on this account the external force that takes away your freedom of action could be a purely natural force.

Second, notice that you can always be disempowered from pursuing alternatives in one of two ways: you can either be stopped *from* acting in a certain way; or else forced *to* act in a certain way.

Finally, there is what you might call a deeply counter-intuitive implication of Hobbes’s analysis.

It is said to be only *bodily* interferences that takes away freedom of action. So if it is only your will that is coerced, when you thereupon act you nevertheless act freely. As Hobbes summarises, ‘fear and liberty are consistent’. Hobbes really means this, and we can illustrate his doctrine with an example often used in the c17, that of the highwayman who says: ‘Your money or your life’. When you decide, Hobbes says, to adopt the alternative of handing over your money, don’t forget that you were offered a choice. You could have decided to hand over your life, so don’t say you didn’t act willingly and hence freely. As Hobbes puts it, in a nasty joke, you’ll find when you think about it that you act in this type of case not only willingly but *very* willingly. This way of thinking about liberty remains widely endorsed.

For example, you will find, in two of the most ambitious recent treatises on the theory of freedom that it’s exactly this basic picture that they endorse. I’m thinking here of Ian Carter, *The Measure of Freedom*, (1999), and of Matthew Kramer, *The Quality of Freedom* (2003). So this genealogical line runs down into our own time.

You might think, however, that there is something amiss with this view about the compatibility of free action with coercion of the will. And the view that there is something amiss was immediately taken up in the generation after Thomas Hobbes. I now want to turn to that generation, and in particular to note the criticism to be found in the most celebrated work of political theory from that time, John Locke’s *Two treatises of government*, first published in 1690. So, pursuing my genealogy, I now want to say a word about Locke’s retort. Locke agrees of course that you are unfree to act if you are bodily prevented from exercising a power, but he insists that you are *also* unfree if your will is coerced. If a robber (I’m quoting Locke) with a dagger at my throat forces me to seal documents, so I do so freely?

Locke’s question is purely rhetorical, for what he wants to say is that in such a predicament I have no alternative. I am not free to act otherwise, and hence I do not act freely. Locke’s point is that, while coercion of the will may not render an action

within your powers *impossible* to perform, such coercion *can* make it so unappealing that you would never freely choose to do it. So the addition of Locke's analysis makes our genealogy look like this.

We now have Hobbes's analysis here on the left wing (although that is not at all where he wants to be). But we also have Locke's addition here on the right. And here -- and indeed throughout this lecture -- when I make an addition, I signal it in bold. So, in ***bold***, Locke's addition is that unfreedom, lack of liberty, arises from interference by external agents acting on the body OR on the will so as to coerce you into acting, or forbearing from acting, in some particular way.

May I underline two points here. One is that in this version of the liberal understanding of freedom the key concept turns out to be coercion, the effect of which is said to be to make actions ineligible, that is, such that you would never choose them. So on this view, if you want to understand the concept of liberty, what you really turn out to need to understand is the concept of coercion of the will.

The other point is that Locke doesn't give us an *analysis* of what he *means* by coercion, and hence ineligibility. He just offers us various examples, which he lists in paragraph 222 of the *Second Treatise*: threats, promises, offers and bribes, by all of which means other people can, as Locke says, bend your will to their designs. However, since this is as far as he carries us, let me add his specific examples.

But what about this list? Surely it is not altogether satisfactory. For example, is it really true that, if I offer you a *bribe*, I thereby *coerce* you into acting in a certain way, so that you really had no alternative? I don't think a politician taking a bribe would be allowed to offer that defence. But what this shows is that we now need something that Hobbes doesn't need at all, namely an account of what's to count as the *sort*, or the *extent*, of the bending of the will that does take away freedom to act otherwise. Now, this is not something that Locke provides. And, so far as I can see, the earliest

Anglophone philosopher to do so is Jeremy Bentham in his great treatise *Of Laws in General* of 1806.

So my genealogy now shifts from the beginning of the c18 to the beginning of the c19.

Bentham proposes that we need to distinguish two different ways of bending someone's will to make them act as you want. One is to *reward* them for *compliance* with your will. You say something like: if you do what I ask, I'll give you a million euros. So either they act in conformity with your will, in which case they are much better off. Or they refuse to comply, in which case they are no worse off, but the same as before. But the other way of bending someone's will, as Bentham says, is to *penalise* them for *non-compliance*. You say something like: if you *don't* do what I ask, I'll kill you. Here the other person *either* acts in conformity with your will, in which case they are no better off; they simply avoid death. Or they refuse to comply, in which case they are *much worse* off; indeed, they are dead.

Now what Bentham wants to say is that what coercion is, is this second way of bending the will. Faced with such a threat, it *does* make sense to say that you have no choice. Or rather, this will be so` if the threat itself fulfils various conditions: notably that it is not only *serious* -- as a threat to your life obviously *is* -- but also *credible* and *immediate*. So in that case, even if you act, you do *not* act freely, but under duress. But the other way of bending someone's will -- that is, by rewarding compliance -- Bentham suggests, is *not* coercive; it's what he calls (following Blackstone) a case of *allurement*. Here you can easily say no, so you do choose freely, and your liberty is unaffected. This seems to me a valuable suggestion, and it certainly allows us to refine Locke's list of alleged methods of coercing others, so let's see how the proposed refinement works.

So here is Bentham's refinement:

-- On the one hand, (d) [a bribe] is on this account clearly alluring and so *non-coercive*.

-- So are (c) [offers] and (b) [promises] unless they are in effect threats, as in the case made famous in the film *The Godfather* of the offer you cannot refuse.

-- But on the other hand (a) [a threat] clearly is coercive -- at least if it is serious and at the same time credible and immediate.

So let me now incorporate Bentham's proposed refinement.

Here it is: the proposal that to say your freedom of action has been coercively interfered with is at least to say that an alternative has been rendered ineligible due to a threat which is at the same time credible, immediate and serious.

Now is this, perhaps, the analysis of freedom we want? (If so, this will be a very short lecture.) Within the Anglophone liberal tradition, it was I think agreed for some time that the answer is yes, and many philosophers would nowadays accept an analysis along these lines. For example, this is the preferred analysis of liberty offered in the most influential of all recent Anglophone discussions of my theme, Isaiah Berlin's essay, *Two Concepts of Liberty*.

So this genealogical line has also come down to our own times.

However, within the liberal tradition, there arose a further complicating moment only a generation after Bentham, when John Stuart Mill published his classic essay, *On Liberty*, in 1859. One of the moves that Mill makes is to point out that the liberal tradition thus far endorses one principle that Mill thinks is questionable. Here it is, at the top of the chart: that freedom consists in the absence of interference with the exercise of your powers by external agencies -- by another person or group or natural force that either threatens you or leaves you powerless. But what Mill asks, in Chapter 3 of his essay, is: is it true that freedom is necessarily an interpersonal idea in this way? Or could it be that the agent who takes away your freedom could somehow be yourself.

As soon as you entertain that thought, the chart of the liberal tradition begins to become more complicated. And this is what happens in later nineteenth-century

social theory, as successive attempts are made to make sense of this radical extension of the notion of interference.

So here is our chart with this addition included. The whole classical liberal tradition is now over on the left, but the addition now proposed is that the self can prevent or compel its own actions due to the operation of -- well, due to the operation of what? How, that is, *can* the self undermine its own freedom of action? Here we enter deep philosophical waters, but I think that, without being too schematic, we can distinguish four leading answers that, within the tradition I am sketching, have been proffered.

First due to (a) passion. This thought is certainly present in Mill, but this is an ancient thought, a Platonist thought, and one that enters Anglophone discourse as early as Erasmus's paraphrase of Plato's *Timaeus*, first published in the 1530s. Here the key suggestion is that the will can ally itself either with the passions of the soul, in which case the resulting action is an expression not of liberty but of licence. Or else the will can ally itself with reason, in which case the resulting actions will be genuinely free. For a classic articulation of these distinctions in Anglophone philosophy in the early-modern period, you might think of John Locke's discussion in the *Essay Concerning Human Understanding* of 1690. But in fact it remains with us in several idioms in which we still speak about the passions of the soul. We say things like: 'I was beside myself with rage' -- the self somehow out of control of the self. And we say that love is blind -- that the passion stops us from acting with full control of our faculties. However, this is not I think the proximate source of Mill's insight. Rather he is moved by the fact that, as he says at the start of his essay *On Liberty*, in his time 'the yoke of law has become lighter but the yoke of opinion heavier'. It is certainly true that pleas for freedom in the c17 had generally been pleas against the power of the state. But Mill -- like his elder contemporary de Tocqueville -- is more impressed by the power of society to limit our freedom by demanding conformity to its conventions and norms. And Mill thinks that, if this demand is very strong, as he thought it was in mid-

Victorian Britain, then the effect can be to make you inauthentically internalise these social norms until you follow them in preference to your authentic desires.

So this brings me to possibility (b) on my chart: inauthenticity. As Mill expresses it in Ch. 3 of *On Liberty*: ‘The people of England think themselves free, but they choose what is customary in preference to their inclination until it does not occur to them to have any inclination except for what is customary and the mind itself becomes bound to the yoke’. I have spoken of this as Mill’s contribution, which is I think historically accurate in the Anglophone case. But we subsequently find this view much developed in existentialist moral philosophy, and in that form this line of the genealogy has also come down to our own time. Let me round off this part of my discussion by adding a word about two other possibilities, although admittedly this will cause me for a moment to skid off my strictly Anglophone track.

So here is possibility (c), which speaks of undermining our own freedom by acting contrary to our real or human interests. Notice how close Mill’s theory already comes to this idea with his observations about what he calls ‘the permanent interests of man as a progressive being’. But the classic expression of it is of course to be found in the social philosophy of Karl Marx. The key suggestion here is that if, as Marx claims in *Capital*, social being determines consciousness, and if your consciousness is determined by a society in which your freedom of action is conceived in bourgeois and hence in consumerist terms, then you will be liable to become the agent of your own servitude by endorsing a consumerist and hence, Marx wants to say, a false account of what is in your own real interests.

Finally here is possibility (d) which carries us forward a further generation in my genealogy, to the moment when Freud’s theory of the unconscious extended even further our sense of how *we ourselves* may be capable of undermining our own freedom of action. We can do so, Freud suggests, because the unconscious contains motives that can lead us to act in compulsive and neurotic ways. But if we are made aware of

the causes of these patterns of motivation, we can hope to liberate ourselves from the resulting obsessional behaviour. As Freud himself always insisted, his was a theory of liberation. As he was rather unfortunately translated as saying, he aimed 'to make ego master in its own house'.

As a footnote let me add possibility (e), which is there just to remind us, in the spirit of Foucault, that the notion of an exhaustive classification is probably an incoherent one.

We now have a complex array of different theories of freedom, and definitely a genealogy rather than a linear narrative. But notice that they all have one basic element in common: they all explicate freedom as absence of interference, and hence as a matter of fending off intrusions of various kinds. But towards the end of the nineteenth century -- which is where my genealogy has now reached -- a number of Anglophone political philosophers began to argue that this vision is radically incomplete. Drawing on the philosophy of Hegel, they began to argue that the idea of liberty as nothing more than absence of interference merely gives us the negative moment in a dialectic of freedom. Freedom, that is, may require absence of impediment, but we still need to know what it is that we want to be unimpeded from doing. One obvious retort to this is the one we already find at the top of our chart: we want to be unimpeded from pursuing whatever options we may happen to entertain for ourselves.

But I next want to focus on a very different answer that rose to prominence in Anglophone political theory as a critique of liberalism at the end of the c19, and remains with us to this day. According to this view of things, we want to be free not merely in order to be able to act at will, but rather in order to act in such a way as to realise the essence of our natures. As a leading late c19 exponent of this view, T. H. Green, was to put it, 'to be free is to have realised that which we have it in ourselves to become'. According to this view of freedom, we ought therefore to characterise as free -- that is, as truly and fully free -- only those persons who, as Green puts it,

have in fact acted in such a way as to realise their natures. Here we find ourselves staring into a large conceptual gulf separating this view of freedom from the kinds of theories I have so far discussed.

The theories I am now considering do not construe freedom as an absence, and hence as a negative concept. Rather they assign to the idea of free action a positive content. We have entered the realm of what Isaiah Berlin famously called positive liberty. As the Canadian philosopher Charles Taylor has expressed and defended this idea in his treatise *Sources of the Self*, freedom is not merely an opportunity concept: it does not merely consist, that is, of opportunities opened up to us by absence of interference. Rather, freedom is an exercise concept: it consists in exercising our powers in a certain way. So here is the idea that freedom consists in self-realisation, realisation of the essence of your nature. You may not think it makes sense to speak of some activities as fully human, and others as inhuman, or less than fully human. But if you are willing to think that human nature may itself be normative in this way, then it's clear that there are going to be as many different theories of positive liberty as there are coherent views you can adopt as to what constitutes the essence of human nature.

And, within the broad intellectual frameworks we have inherited, there have been, I think we may say, two main candidates for filling out the positive content of the idea of liberty in this way. One candidate stems from classical philosophy, and the other from the subversion of classical philosophy by Christianity.

Here is possibility (a) the classical view: that as Aristotle phrases it, man is the political animal, so that you realise the essence of your nature most fully, and hence count as most truly and fully a free person, when you exercise your talents in the public sphere. But according to the Christian view that, historically, challenged this vision of human nature, we realise our natures most fully not in the service of the community but in the service of God.

So here is possibility (b) on our chart: that your essence is spiritual. Now obviously this latter view has historically been of the utmost importance, but equally clearly this is not a political idea at all; rather it embodies a repudiation of politics in the name of a higher life. If we turn back to possibility (a), however, we arrive at the heart of so-called positive views of political liberty, and they remain important in our time. The philosopher who has most famously taken this view in our time has been Hannah Arendt, especially in her essay on freedom in *Between past and future*. Freedom, as Arendt puts it, consists in politics, since the activity of self-government, and the social virtues this requires, is the activity in which we most fully realise our natures, and freedom consists in such self-realisation. So too Charles Taylor and his view of freedom in *Sources of the self*. As he puts it, ‘freedom resides at least in part in collective control over the common life’, because the exercise of such control is the form of activity in which the essence of our humanity is most fully realised.

So this strand in the genealogy has likewise come down to our own time. And may I, as a footnote, again just add this, that is, possibility (c) to remind you that I’m not claiming this classification as exhaustive.

I want to pause at this point, for I think it would be generally agreed that we now have on our chart about as full an analysis as can coherently be given of the concept of liberty. But it seems to me that this is to miss something absolutely vital in the genealogy of liberty. I can best begin to suggest what is I think still missing by making a point about Hobbes’s argument that commentators on Hobbes’s political theory rarely stress. This is that, when he insisted that liberty is simply absence of interference, he was making an intensely polemical point. He was trying to discredit a completely different way of understanding negative liberty, and he managed so successfully that the alternative has become largely lost to sight. But I want to end by trying to resurrect it, for I have come to think that it is the most important point of all, and that it is a serious matter that we have lost sight of it. The key contention that Hobbes was trying to discredit is one that we find most clearly articulated in the

Codex of Roman law, which marks a basic and hugely influential distinction between the figure of the free man or woman, the *liber homo*, and the figure of the slave. Now, accordingly to this view of freedom, anyone living in servitude is *ex hypothesi* unfree. But the key question is obviously: what is it that makes a slave unfree? It's crucial to see that the answer is *not* that those living in servitude are necessarily interfered with in the pursuit of their goals. A slave who only ever does his master's or ruler's bidding may never suffer any coercive interference at all. So what makes slaves unfree? It is the fact, according to this Roman law analysis, that they are obliged to live in dependence on the will of someone else. The mere fact of your being dependent on, and thus subject to, the arbitrary will of someone else is what takes away your liberty. The reason is that you do not have power to act at will. When you act, it is always by the leave and hence with the implicit permission of your master or ruler. Your entire behaviour is thus controlled by someone else, the master or ruler at whose mercy you live. And that is servitude by contrast with liberty.

Furthermore, as soon as you become aware of your dependence, you will self-censor: that is, shape and adapt your behaviour in just such a way as to minimise the risk that your master or ruler will intervene in your life in a detrimental way. This is a view of freedom that closely connects it with equality, since it claims that the mere fact of living in a state of inequality, by way of living in dependence on the will of a ruler or master, in itself takes away liberty. So it is easy to see why defenders of the absolute power of states such as Hobbes did their very best to discredit this rival, essentially classical, view of liberty. You can see the profound ideological forces at work in Hobbes's confrontation with this classical theory if we now go on to ask: who, then, according to the classical theory, are in fact condemned to live as slaves?

So let us go on to that question. The claim is -- so let me add it -- that freedom is NOT a matter of 'no interference' but of 'no dependence', for you will not be a *liber homo* but a slave if there *could* be interference, contrary to your interests, due to your dependence on the arbitrary will and power of others. Who, then, live as slaves? Let

me first note the main answer that was given to Hobbes in the seventeenth century, for example by James Harrington, the greatest of the English republican writers, in his *Oceana* of 1656: [SLIDE 17]: (a) all who live as subjects of monarchs live as slaves. All monarchs, as Harrington argues, have prerogatives, and hence discretionary powers. But to the extent that they do, their subjects depend on their arbitrary will. But to be dependent is to be unfree. The crucial implication, which John Milton was likewise to draw soon afterwards in his *Ready and Easy Way to Establish A Free State* of 1660, is that it is therefore be possible to live in freedom only under a self-governing republic. Next, we find an extension of this argument in the early eighteenth century. (b) all who live under unchecked executives live as slaves. This is the attack mounted by the so-called English commonwealthmen whose writings were so crucial to the defence of the American revolution of 1776. As they point out, executive power, without the control of an elected Legislative, is discretionary. But all discretionary power leaves us in dependence on the will of those who exercise it. And such dependence in itself undermines our freedom to act, especially because we are sure to self-censor in the face of such unchecked power.

Next, chronologically, we find the claim that became crucial with the rise of the European Empires in the same period: (c) all who live in colonies under imperial powers live as slaves. This, for example, was the argument used against the British by the thirteen American colonies in 1776, and by such English defenders of the American cause as Joseph Priestley, Thomas Paine and Richard Price. The common core of their argument is that, if you are governed and especially taxed by a colonial power, but have no representation in the Legislative imposing those taxes, then this is to say that you are entirely dependent on the good will of that Legislative for the level of taxation imposed. But this dependence, as the colonists claimed in the Declaration of 1776, serves in itself to take away liberty, since it leaves you entirely at the mercy of the imperial power. Which explains why the Declaration is called a Declaration of Independence. Independence from what? From dependence, of course, dependence upon the arbitrary powers of the British crown -- and hence

independence from servitude. A further answer began to come powerfully to the fore in the revolutionary decade of the 1790s. (d) that on this analysis all women who lack independent means live as slaves. As Mary Wollstonecraft already stresses in her pioneering *Vindication of the Rights of Women* in 1792, women have to know how to commend themselves to men, upon whom they depend, and are thereby rendered servile in their attitudes. To which John Stuart Mill was to add, in his essay *The Subjection of Women* of 1869, that because women's property passes to their husbands upon marriage, they thereupon become wholly dependent, lacking even the legal right to make their own wills. So that, as he says in the opening chapter of his essay, 'such women are no different from bondslaves'. And of course I need to add one further possibility, possibility (e), not just for the same reasons as before, but also by way of asking if we can be so optimistic as to suppose that this form of unfreedom is unknown to us in the liberal democracies of the present day. We are currently living in conditions in which our Executives have been claiming more and more discretionary powers. Quite apart from the dangers of self-censorship to which this may give rise, the mere presence of such arbitrary power, on the analysis I am considering, has the effect in itself of undermining our liberty.

Here I begin to draw to a close, so I should like to try to bring out what I take to be the point of these remarks.

I want in fact to make two points. The first is that the sort of genealogy I've been tracing is always critique, and particularly of conceptual analysis. The way this critique works in the present case is I think as follows. We're repeatedly told, at least in current Anglophone political philosophy, that there can only be one coherent view of liberty: liberty must be a negative concept, and must consist in the absence of interference on some analysis of what is meant by interference. But I have spoken of writers like Arendt, like Taylor, who insist that liberty ought not to be construed as a negative concept at all. And I have spoken of a tradition which insists that, even if liberty is construed as a negative concept, it does *not* have to be construed as absence

of interference. And, as I've tried to show, each of these positions seems to me coherent in its own terms.

My second point: while each of these accounts is coherent, you cannot simply combine them. You're going to have to make some choices, because these stories do not fit together. Take the view that freedom essentially consists in independence. As I've said, one immediate implication is that there can be lack of freedom even if there is no coercive interference. But contrast this with the Hobbesian view that freedom is taken away only by bodily interference. One implication here is that there can *be* freedom even if there *is* coercive interference. But contrast this in turn with mainstream liberalism, which says that there can be *no* freedom if there is coercive interference. And, most dramatically, if you're a positive libertarian you are committed to the view that, even if your actions are independent, and unimpeded, they may *still* be less than fully free, because they may fail to realise your nature. So, if you now look finally at my genealogy in full array -- and here, finally, it is -- you find yourself confronting some choices. Which choice, then, should you make?

That question brings me, finally, to the most important point I want to make in this lecture. It seems to me that University teachers, like myself, ought not to tell people what to think about the issues they discuss. They ought to try to open up issues, to show how one might think about them. And that is what I have tried to do in this lecture. I have tried to present you with information relevant to answering the question: What is civic liberty? But as for what answer we should give, I must leave that to you.

Vielen Dank.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2008

Axel Honneth, Laudatio auf Quentin Skinner

Es wird wohl kaum einen zweiten Ort in Deutschland geben, der für eine Ehrung von Quentin Skinner besser geeignet wäre als der Hörsaal, in dem wir uns im Augenblick versammelt haben. Die Universität Bielefeld ist über Jahrzehnte hinweg ein wissenschaftliches Laboratorium für die Behandlung all der Probleme und Fragen gewesen, die auch unseren Preisträger von Anfang an in den Bann geschlagen haben. Hier hat Reinhart Koselleck seit 1973 sein ehrgeiziges Projekt einer Begriffsgeschichte verfolgt, mit dem er der Tatsache Rechnung tragen wollte, dass uns geschichtliche Entwicklungen immer nur im Lichte von erfahrungsgestützten und zugleich erwartungstiftenden Begriffen gegeben sind; hier hat Niklas Luhmann in etwa demselben Zeitraum an seinen Studien zur Wissenssoziologie gearbeitet, in denen er den semantischen Wandlungen nachgegangen ist, die den sozialgeschichtlichen Durchbruch zur modernen, funktional differenzierten Gesellschaft begleitet haben; und hier ist schließlich unter Anstoß von Eike von Savigny eine Art Zentrum der deutschen Wittgenstein-Forschung entstanden, in dem vor allem diejenigen späteren Schriften des großen Philosophen behandelt wurden, die für Quentin Skinner bis heute eine wesentliche, ja vielleicht die wichtigste Inspirationsquelle bilden. Die Universität Bielefeld ist der intellektuelle Ort in Deutschland, an dem die Spannung zwischen Historik und systematischer Philosophie, zwischen geschichtlichem Kontingenz-bewusstsein und rationalen Universalitätsansprüchen institutionell auf Dauer gestellt wurde; nur hier ist zur Sache einer akademischen Dauerreflexion geworden, was auch die Triebkraft und das bohrende Thema der Schriften von Quentin Skinner ausmacht.

Insofern wäre es ein Leichtes für diese Universität gewesen, in ihren eigenen Reihen einen Laudator für den Preisträger des heutigen Abends zu finden; dass sie hingegen mir, einem Frankfurter, die ehrenvolle Aufgabe angetragen hat, eine Preisrede zu halten, nehme ich als Aufforderung wahr, eine etwas andere, eher für meine

Universität typische Perspektive zu verfolgen. Der Anlass unserer akademischen Feier verlangt zwar sicherlich eine Erinnerung an die außerordentlichen Leistungen, mit denen Quentin Skinner auf die Richtung der Ideengeschichte und politischen Theorie in den letzten beinahe fünfzig Jahren maßgeblich Einfluss genommen hat. Im Weiteren möchte ich aber die Frage zu klären versuchen, inwiefern Skinner mit und durch seine fulminanten Untersuchungen zur Ideengeschichte der frühen Neuzeit auch unser Verständnis von Gesellschaftskritik verändert hat. Schließlich soll die Geschichtsschreibung, wie unser Preisträger immer wieder versichert, auch einen Beitrag leisten können zur Kritik der gegenwärtigen Lebensverhältnisse.

Das, was im Nachhinein die „Skinner'sche Revolution“ im Feld der politischen Ideengeschichte genannt wurde, zeichnet sich schon früh im intellektuellen Entwicklungsweg des englischen Gelehrten ab. Bereits als junger, hochtalentierter Student an der Universität Cambridge entwickelt er erste Vorbehalte gegen die methodische Einstellung, in der damals auf das politische Denken der großen, kanonischen Autoren Bezug genommen wurde; so zu tun, als gäben deren Schriften Antworten auf einige ganz grundsätzliche, perennierende Fragen, die auch noch die unseren sein sollten, erschien ihm von Beginn an als Ausgeburt einer theoretisch undurchschaute Fiktion. Mit der berühmten, von ihm stets hochgehaltenen Formulierung Collingwoods im Rücken, derzufolge die Philosophie kein eigenes Sachgebiet besitze, sondern nur sich wandelnde Antworten auf historisch immer neue Fragen kenne, macht Skinner sich noch während seines Studiums auf die Suche nach methodischen Alternativen; dabei kommt ihm der Umstand zu Hilfe, dass zu jener Zeit einige britische Ideenhistoriker wie Peter Laslett und der nur wenig ältere John Pocock darangegangen waren, von sich aus die überkommene Methode einer bloß gegenwartsbezogenen, auf uns zulaufenden Geschichtsschreibung zeitloser Doktrinen in Frage zu stellen und die entsprechenden Schlüsselautoren viel stärker in ihrem sozialhistorischen Kontext zu betrachten – innerhalb von nur wenigen Jahren begann sich damals in den 1960er Jahren das Bild etwa von John Locke oder von Machiavelli zu ändern, weil mit den geschichtlichen Zeitumständen auch zu

Tage trat, dass jene Denker theoretische Absichten und Ziele verfolgt hatten, die mit den von uns in sie hineinprojizierten Paradigmen nur wenig zu tun hatten. Im Unterschied zu den Vertretern dieser Vorreitergeneration besitzt Skinner aber von Hause aus ein ungleich größeres Interesse an methodologischen, originär philosophischen Fragestellungen; ihn beschäftigen die metatheoretischen Probleme einer angemessenen Form der Ideengeschichte ebenso sehr wie deren materiale Herausforderungen, so dass er schon bald die Gewohnheit entwickelt, systematisch-methodische Studien und historische Untersuchungen sich abwechseln zu lassen. In dieser Doppelung von philosophischen und ideengeschichtlichen Absichten, in dieser Aufhebung der Arbeitsteilung zwischen systematischer Theoriebildung und archivarischer Tätigkeit ist die einzigartige Leistung von Quentin Skinner begründet; aus ihr erwächst im Laufe der Jahre jene theoretische Neuerung, die sich im Rückblick als eine Revolution in der Denkungsart über unsere politisch-philosophische Vergangenheit begreifen lässt.

Nachdem er im Laufe der Sechziger Jahre bereits einige Aufsätze zum ideologischen Hintergrund der Hobbesschen Staatskonstruktion vorgelegt hatte, veröffentlicht Skinner im Jahre 1969 eine methodologische Abhandlung, die ihm sofort die Aufmerksamkeit einer weit über den Kreis der Ideenhistoriker hinausgehenden akademischen Öffentlichkeit sichert; unter dem Titel „Meaning and understanding in the history of ideas“ geht er darin der Frage nach, wie wir es beim Verstehen der Texte klassischer Autoren des politischen Denkens vermeiden können, bloß unsere eigenen Fragestellungen und Problemhorizonte unbedacht in sie hineinzuprojizieren. Wer sich diese brillante Abhandlung heute aus einem Abstand von vierzig Jahren noch einmal vornimmt, wird überrascht feststellen, wie viele methodische Operationen sie im Ausgang mit der zeitgleich veröffentlichten „Archäologie des Wissens“ von Michel Foucault teilt: Wie Foucault, so möchte auch Skinner den hermeneutischen Fiktionen nachspüren, die entstehen, wenn wir einen beliebigen Text der Vergangenheit vorweg in begriffliche Schemata pressen, die den interpretatorischen Gepflogenheiten unserer eigenen Epoche entstammen; es wird

dann nämlich der falsche Eindruck erzeugt, als gehörten jene historisch fernen Äußerungen bereits unserem heutigen Spiel des Nehmens und Gebens von Gründen an, so dass sie wie kohärente Antworten auf die uns bedrängenden Fragen erscheinen müssen. Skinner spießt in seinem Aufsatz drei solche Fiktionen auf, die er in dem Sinn als „Verdinglichungen“ begreift, dass durch sie die historischen Texte dem Fluss der sozialen Auseinandersetzungen ihrer Zeit entzogen und wie vorgefertigte Theoriegebäude behandelt werden: Wir nehmen die verstreuten, vielfältigen Äußerungen klassischer Autoren, sobald wir sie unbedacht in unser eigenes Diskursuniversum einbeziehen, erstens als auf unsere Fragen antwortende „Doktrinen“ wahr, fassen sie zweitens als Elemente eines „kohärenten Ganzen“, eines einheitlich durchdachten Theorieentwurfs auf, und erliegen drittens der Suggestion einer geschichtlich bereits wirksamen Prolepsis oder Vorwegnahme der uns beschäftigenden Probleme. Wo Foucault dann aber am Ende seiner Studie in der Verlängerung all dieser Dekonstruktionen nur noch auf anonyme Äußerungen stößt, die sich als intentionslose Textelemente in irgendwelchen Archiven finden lassen sollen, verfügt Skinner damals schon über ein theoretisches Instrument, das ihm einen ganz anderen, vom Autor der „Archäologie des Wissens“ später im übrigen selbst praktizierten Zugang zum historischen Material verschafft. Inzwischen nämlich hatte sich Quentin Skinner, getrieben durch seine philosophischen Interessen, mit den „Philosophischen Untersuchungen“ von Wittgenstein auseinandergesetzt, war auf deren Fortsetzung in der Sprechakt-Theorie von John Austin aufmerksam geworden und hatte sich aus diesen Entdeckungen einen Reim auf die methodologischen Probleme der Ideengeschichte gemacht: Wenn wir schriftliche Äußerungen wie Sprechakte betrachten, mit denen wir eine Handlung in der sozialen Welt vollziehen, dann können wir die Texte der Klassiker, so schloss er, als Stellungnahmen in ihrem jeweiligen politischen Kontext auffassen, ohne dem Mythos einer geschichtslosen Wahrheit zu verfallen. Skinner beginnt dementsprechend damit, das theoretische Feld der Ideengeschichte systematisch umzupflügen, indem er die behandelten Schriften und Traktate in den zeitgeschichtlichen Horizont zurückversetzt, in dem sie entstanden waren; dort

werden sie dann als lokal gebundene, direkt adressierte Stellungnahmen verständlich, mit denen die Autoren Veränderungen in den politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit bewirken wollten. An die Stelle einer, wie wir mit Nietzsche sagen können, „monumentalistischen Geschichtsbetrachtung“, die in der Vergangenheit nur nach „ewigen Vorbildern“ für die Gegenwart sucht und dabei dem Trug „verführerischer Ähnlichkeiten“ verfällt, soll eine differenzbewusste Geschichtsschreibung treten, die den zurückliegenden Dokumenten ihre Eigenart belässt, indem sie deren strategischen, ja konfrontativen Äußerungscharakter ernst nimmt.

Es ist nicht schwer zu sehen, dass eine solche Absicht zunächst einmal auf die Art von Geschichtsbetrachtung hinauszulaufen scheint, die sich wiederum mit Nietzsche wohl am besten als „antiquarisch“ bezeichnen lässt; von ihr heißt es im Zweiten Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, dass sie ein „Hindurchfühlen und Herausahnen“ praktiziert, „ein Wittern auf fast verlöschten Spuren, ein instinktives Richtiglesen der noch so überschriebenen Vergangenheit, ein rasches Verstehen der Palimpseste, ja Polypseste“. Es ist mir nicht ganz klar, ob Quentin Skinner einer solchen Methode der Ideengeschichte gleich zu Beginn dieselbe Skepsis entgegengebracht hat, mit der Nietzsche ihr sofort gegenüberstand; diesem zufolge sieht der antiquarische Historiker „das Wenige, was er sieht, viel zu nahe und isoliert ...; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles als gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig.“ Was Nietzsche hier als Gefahr einer kontextversessenen und daher maßstablosen Geschichtsschreibung anmahnt, ist auch in den geschichtstheoretischen Auseinandersetzungen der Gegenwart häufig vorgebracht worden, um Skinners Methode der Rekonstruktion politischer Theorien in Zweifel zu ziehen: Je stärker sich eine derartige Ideengeschichte bei der Erklärung historischer Texte nur auf die Rationalitätsstandards beschränkt, die zu deren Zeit einer bestimmten Äußerung ihre illokutionäre Kraft verliehen haben, desto weniger scheint sie jenen Texten noch irgendeine Bedeutung entnehmen zu können, die für uns heute von informierender oder erhellender Relevanz wäre. Es lässt sich sogar noch einen Schritt weitergehen und mit Gadamer fragen, ob wir uns bei den

Bemühungen um ein Verstehen historisch zurückliegender Texte überhaupt soweit von unserem gegenwärtigen Wissens- und Denkhorizont befreien können, dass wir deren Sinn gewissermaßen vorurteilsfrei zu fassen bekommen. Wie immer Bedenken solcher Art damals auf Skinner eingewirkt haben mögen, sie konnten ihn auf jeden Fall nicht davon abhalten, zunächst einmal das Geschäft des Antiquars aufzunehmen und uns die Schriften der Vergangenheit in dem gleißenden Licht zu deuten, das auf sie fällt, wenn sie in die politisch-ideologischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit einbezogen werden. Ja, so können wir getrost von heute aus sagen, es ist paradoxerweise gerade diese von Nietzsche gescholtene Methode des Sich-Versenkens in den historischen Kontext gewesen, der wir eine Reihe der profundesten Beiträge Skinners zur Methode und Durchführung der Ideengeschichte verdanken.

Im Laufe der Siebziger Jahre veröffentlicht Skinner in schneller Abfolge eine Vielzahl von Aufsätzen und Büchern, in denen die inzwischen gewonnenen Einsichten weiterentwickelt und substantialisiert werden; wiederum wechseln sich in der für ihn typischen Weise theoretische Beiträge und historische Studien einander ab, so dass er die Debatten sowohl in den Sozial- als auch in den Geisteswissenschaften maßgeblich zu beeinflussen vermag. Das zweibändige Werk über die „Foundations of Modern Political Thought“ revolutioniert mit einem Schlag das Bild, das bislang von der Entstehung des modernen politischen Denkens bestanden hatte; nun erweist sich in der Form ideengeschichtlicher Archivarbeit, welchen Wert es hatte, die „monumentalistische“ durch die „antiquarische“ Perspektive abzulösen und die Texte der Vergangenheit in ihren politisch-strategischen Entstehungskontext zurückzuverlagern. Skinner gelingt der detaillierte Nachweis, ermöglicht nur durch eine nahezu spielerische Beherrschung des Lateinischen, dass sich die Entstehung der Renaissance dem Versuch einiger Gelehrter in den norditalienischen Städten des 11. Jahrhunderts verdankt, durch die Wiederaneignung römischer Werte einen freiheitlichen Bürgergeist zu erzeugen, mit dessen Hilfe die päpstliche oder imperiale Vorherrschaft abgeschüttelt werden sollte; und ihm gelingt es, wohl zum ersten Mal

in dieser historischen Dichte, den Durchbruch zum modernen politischen Denken als das Resultat eines begrifflichen Neuschöpfungsprozesses zu erklären, durch den der Staat nicht länger als Inbegriff der Verhaltensweisen eines Herrschers, sondern als eine unpersönliche Machtagentur begriffen werden konnte. Hinter jeder dieser bahnbrechenden Thesen stand damals die Kritik und Abwehr einer weit zurückreichenden Tradition ganz anders gelagerter Deutungen: Die Ideen der Renaissance als geistiges Ergebnis eines politischen Unabhängigkeitskampfes zu interpretieren bedeutete, ihnen den Anschein zeitlos-schöner Erbaulichkeit zu nehmen, das politische Denken der Moderne auf die begriffliche Innovation eines funktionstüchtigen Staatsapparates zurückzuführen sollte bezwecken, darin nicht die Heraufkunft der von uns geschätzten Gerechtigkeitsnormen hineinzuspekulieren. Jedesmal bringt Skinner die Subversion eingespielter, „monumentalistischer“ Sichtweisen durch eine radikale Historisierung der Entstehungskontexte und Ausgangsmotive politischer Ideen zustande: Dadurch, dass sie wie Handlungen als sprachliche Manöver in normativ-ideologischen Auseinandersetzungen analysiert werden, verlieren sie die Aura geschichtsloser Doktrinen und werden als theoretische Instrumente im Kampf um symbolische Deutungshoheit erkennbar.

Diese Amalgamierung politischer Ideen an Mittel eines moralischen Deutungskampfes treibt Skinner in demselben Zeitraum aber nicht nur in der materialen Geschichtsschreibung voran, sondern macht sie auch für das Feld der Sozialtheorie fruchtbar. Bis heute haben die zahlreichen Aufsätze, in denen er damals der Logik solcher politisch-normativen Konflikte auf die Schliche zu kommen versuchte, nichts von ihrer Brisanz und Aktualität verloren: In Form einer Generalisierung von Einsichten Max Webers wird hier theoretisch umrissen, wie soziale Akteure ein bereits bestehendes Vokabular von ethisch positiv konnotierten Begriffen rhetorisch heranzuziehen vermögen, um damit ihre eigenen, noch neuen und fragwürdigen Verhaltenspraktiken auszuzeichnen und auf diesem Wege allmählich öffentlich zu legitimieren. Erst die letzte Stufe in einem derartigen, konfliktreichen Prozess der ethischen Umwertung stellt dann das dar, was wir ein

wenig artifiziell und objektivierend als eine neuartige politische Idee begreifen können: Es handelt sich dabei stets um dasjenige Konglomerat von innovativen Begriffen, das kulturell bestehen bleibt, wenn eine veränderte Sichtweise oder Lebensform erfolgreich mit althergebrachten Wertungen überzogen worden ist. Im Rückblick wünschte man sich häufig, dass diese dreißig Jahre zurückliegenden Überlegungen Skinners schon viel früher die theoretischen Wirkungen gezeigt hätten, die ihnen heute wie selbstverständlich eingeräumt werden; wie viele an unfruchtbaren Debatten über den Ideologiebegriff und die geschichtliche Rolle der Moral wären uns erspart geblieben, wenn die Funktion sozial legitimierender Umwertungen bereits kurz nach dem Verfall des orthodoxen Marxismus so klar bestimmt worden wäre wie in diesen wegweisenden Aufsätzen unseres Preisträgers.

Trotz all ihrer Originalität, trotz ihrer schnell spürbaren Erfolge wohnt den Schriften Skinners aus den 70er Jahren aber doch ein seltsames Unbehagen inne; immer wieder finden sich Stellen, an denen er sich wie in einer Art von Selbstberuhigung gegen den Vorwurf zu verteidigen scheint, dass sein Unternehmen am Ende doch nur auf eine quietistische, antiquarische Geschichtsbetrachtung hinausläuft. Es ist, als falle der lange Schatten Nietzsches auch auf das Schaffen Skinners in dieser mittleren Periode, um hier immer wieder die Zweifel daran wiederkehren zu lassen, worin denn all das Herumstöbern in den historischen Archiven je einen Beitrag für uns heute in unserem Selbstverständnis leisten könne. Für einen Autor wie Quentin Skinner, in dem sich historische Wahrheitssuche und kritische Zeitgenossenschaft mindestens die Waage halten, müssen solche Rückfragen damals einen ständigen Stachel des Antriebs zur Weiterarbeit und konzeptuellen Umgestaltung gebildet haben; und wenn es auch pure Spekulation sein mag, so glaube ich doch, dass es die Reibung an der beunruhigenden Skepsis Nietzsches war, die ihn dann schließlich zum Übergang von einer „antiquarischen“ zu einer „kritischen“ Geschichtsbetrachtung bewogen hat.

Gewiss, all das, was wir vom Werk Skinners bislang schon kennengelernt haben, stellt als solches bereits eine enorm imponierende Leistung dar; unter der historisierenden Perspektive, die er zur Anwendung bringt, verlieren die politischen Schriften der Vergangenheit ihren starren, bloß gleichnishaften Charakter, werden in das konstellative Umfeld ihrer ursprünglichen Entstehung zurückversetzt und gewinnen dadurch jene illokutionäre Lebendigkeit und Kraft zurück, die sie einst wohl einmal ausgezeichnet hat; nicht minder bedeutsam ist auch der gleichzeitig unternommene, soziologische Versuch, diesen Entstehungskontext politischer Ideen in seiner strategischen Konflikthaftigkeit weiter zu erschließen, indem die Logik einer interessegeleiteten Umwertung bestehender Vokabularien des Schätzens und Guttheißens stufenweise freigelegt wird. Aber doch bleibt beim Lesen all der damit gemeinten Arbeiten Skinners der zwiespältige Eindruck zurück, dass mit jedem weiteren Schritt einer solchen Historisierung die Kluft zwischen unserer Gegenwart und der Vergangenheit des politischen Denkens nur immer größer und unüberbrückbarer wird: Je tiefer sich unser Autor in den ursprünglichen Entstehungsort der alten Texte und Kampfschriften hineinbegibt, je skrupulöser er dort nach ihren ideologischen Anlässen, Gegnerschaften und rhetorischen Absichten sucht, desto weniger sprechen sie noch zu uns in unseren Nöten und Problemen, desto maßloser wird die Distanz zwischen uns und ihnen. Dieses Unbehagen, ein schwacher Abglanz der Zweifel Nietzsches, ist nach meinem Eindruck auch Quentin Skinner nicht gänzlich fremd geblieben; einen Ausweg findet er freilich erst, als er damit beginnt, den von ihm wiederentdeckten Begriff der republikanischen Freiheit auch als methodischen Schlüssel für sein eigenes Tun in der Geschichtsschreibung zu verwenden.

Schon früh hatte Skinner ein Interesse an dem Begriff der Freiheit herausgebildet, der in mehr oder weniger klarer Gestalt dem politischen Selbstverständnis der norditalienischen Republiken zugrunde gelegen hatte: Die Freiheit, die der einzelne Bürger genießen sollte, wurde hier nicht als dessen eigene Leistung begriffen, sondern als Resultat der politischen Verfassung des ganzen, ihn beheimatenden

Gemeinwesens, das sich durch die gemeinsam praktizierten Tugenden der Gemeinwohlorientierung und wechselseitigen Opferbereitschaft eine Unabhängigkeit von jeder Fremdherrschaft zu bewahren wissen sollte. Mit Beginn der Achtziger Jahre beginnt das Interesse an diesem Freiheitsbegriff bei Skinner zu wachsen und sich zu einem eigenständigen Strang seiner Forschungen zu entwickeln: in der ideengeschichtlichen Studie über „Machiavelli“, 1981 auf Englisch veröffentlicht, widmet er dessen Betrachtungen zur Gefahr des Freiheitsverlustes durch Sittenverfall ein ganzes Kapitel, drei Jahre später lässt er der historischen Untersuchung einen systematischen Ansatz folgen, in dem die begrifflichen Errungenschaften Machiavellis mit Hilfe der von Isaiah Berlin stammenden Unterscheidung von „negativer“ und „positiver“ Freiheit weiter geklärt werden sollen. Die Idee, die von nun an im Denken Skinners immer klarere Konturen annehmen wird, besteht in der Vorstellung, dass die Äußerungen Machiavellis nur eine Stimme in einer wesentlich umfassenderen, „neo-römischen“ Tradition bilden, in der die individuelle Freiheit in einer sich unseren modernen Distinktionen nicht fügenden Weise begriffen wurde: Zwar war die Freiheit des Einzelnen hier zunächst nur rein negativ bestimmt, weil sie als Abwesenheit von Hindernissen bei der Verfolgung individuell gewählter Ziele aufgefasst wurde, zugleich aber sah man dabei als ein entscheidendes Hindernis den Mangel an kooperativen Einstellungen an, so dass sie insgesamt doch an die Voraussetzung öffentlicher, gemeinwohlorientierter Tugenden gebunden blieb. Für Skinner liegt mithin das Besondere an dieser, in der Renaissance wiederbelebten Freiheitsauffassung darin, dass sie den Vollzug von bloß individueller Wahlfreiheit an die Bedingung gemeinsam ausgeübter Praktiken knüpft: Der einzelne Bürger kann nur dann nach Gutdünken seine individuellen Präferenzen verfolgen, wenn er simultan in Kooperation mit seinen Mitbürgern die Tugenden praktiziert, die dafür sorgen, dass das geteilte Gemeinwesen unabhängig von Fremdherrschaft bleibt. Seitdem der damit umrissene Begriff der Freiheit zum ersten Mal von ihm im Rückgriff auf Machiavelli formuliert wurde, ist Skinner in immer neuen Veröffentlichungen darangegangen, ihm deutlichere, auch philosophisch haltbare Konturen zu verleihen; so hat er im bereits vertrauten Wechselspiel

zwischen ideengeschichtlichen und systematischen Studien Hobbes als den Autor ausgemacht, der durch seine bahnbrechende Souveränitätskonstruktion jener neo-römischen Freiheitstradition endgültig den Garaus gemacht hat, und ist gleichzeitig dem Versuch nachgegangen, das Verhältnis dieser republikanischen Freiheitsidee zu derjenigen der „negativen“ Freiheit weiter zu klären. Inzwischen sind die Ergebnisse all dieser Untersuchungen zur Inspirationsquelle und Triebfeder einer ganzen, so lässt sich wohl sagen, Theoriebewegung in der politischen Philosophie geworden: Flankiert durch die Studien von Philip Petit wird hier der Gedanke der Nichtbeherrschung zur Grundlage eines alternativen Freiheitsmodells gemacht, das sich weder auf den Nenner einer bloßen Wahlfreiheit noch auf den einer positiven Freiheit bringen lassen soll. Ich will auf die Zweifel, die ich gegenüber diesem republikanischen, irgendwie jedoch für ethisch neutral gehaltenen Begriff der Freiheit hege, hier nicht weiter eingehen; eine Preisrede ist gewiss nicht der Ort, um komplizierte, zwischen den Beteiligten noch offene Probleme auszutragen. Mich interessiert stattdessen die Frage, ob und inwiefern Skinner durch das von ihm an Machiavelli entdeckte und dann weiterverfolgte Freiheitsmotiv dazu bewogen wurde, einen etwas anderen Blick auf seine eigene Form der Geschichtsschreibung zu werfen. Welche Veränderung bewirkt die Idee der Nicht-Beherrschung, so will ich zum Schluss fragen, an dem Selbstverständnis, in dem Skinner seine ideengeschichtlichen Studien betreibt?

Tatsächlich mehren sich im Laufe der späten Achtziger und frühen Neunziger Jahre die Anzeichen, dass Quentin Skinner zugleich mit seinem wachsenden Interesse am republikanischen Freiheitsmodell auch die methodologische Beschreibung seines eigenen Tuns zu ändern beginnt. War bislang, auch gegen innere Vorbehalte, immer nur trotzig davon die Rede, dass die Historisierung der Ideengeschichte einen Wert an sich besäße, weil sie der Vergangenheit ihr Eigenrecht zurückerstatte, so finden sich nun Äußerungen, die in eine ganz andere Richtung weisen: Zum ersten Mal wird jetzt rein polemisch von einer bloß archivarisches Geschichtsschreibung gesprochen, zum ersten Mal wird erwähnt, dass der Ideengeschichte auch eine

Funktion für unsere Gegenwart zukommen müsse. Allerdings dürfen diese verstreuten Bemerkungen keinesfalls so verstanden werden, dass sie eine Abkehr von der zuvor entwickelten Methode der Kontexterschließung signalisieren sollen; weiterhin und bis heute ist Skinner davon überzeugt, dass wir den Sinn von politischen Texten der Vergangenheit nur verstehen können, wenn wir uns deren strategische Absicht im Ideenkampf ihrer eigenen Zeit klarzumachen vermögen. Wenn sich aber an ihrem historisierenden, „antiquarischen“ Charakter selbst nichts ändern soll, wie ist dann zu verstehen, dass die Ideengeschichte von irgendeinem Interesse für unser heutiges Selbstverständnis sein soll? Nietzsche glaubte, dass aus Gründen der Selbstkorrektur auf die „antiquarische“ eine „kritische“ Geschichtsbetrachtung zu folgen habe, die die Kraft besitzen müsse, wie es bei ihm heißt, „die Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen; wir sollten, um in der Gegenwart ohne Irritationen leben zu können, so war er überzeugt, die historischen Archive hinter uns lassen, indem wir sie vor Gericht ziehen und dort im Lichte unserer eigenen Maßstäbe verurteilen. Aber auch das kann gewiss nicht die Lösung sein, die Skinner vor Augen schwebt, ist er doch viel zu sehr vom Eigenrecht und gedanklichen Wert der politischen Zeugnisse unserer Vorgeschichte überzeugt. Skinner hat nicht vor, die „antiquarische“ durch eine „kritische“ Geschichtsbetrachtung zu ersetzen, sondern er will der antiquarischen Ideengeschichte selbst eine kritische Funktion beimessen. Wie aber soll das möglich sein, wenn doch eine solche Geschichtsforschung sich allein um den Sinnhorizont vergangener Zeiten zu bemühen scheint?

Die Lösung, zu der Skinner nach meinem Eindruck inzwischen gelangt ist, zeichnet sich ab, wenn wir prüfen, welche Rückwirkung das von ihm enthusiastisch verfolgte Freiheitsmotiv auf sein eigenes Selbstverständnis als Ideenhistoriker haben musste. Zwei Schritte waren es, die er in seiner gedanklichen Entwicklung hat vollziehen müssen, um hier einen systematischen Zusammenhang herstellen zu können. Zunächst war es nötig, die historische Einsicht in die mit Hobbes einsetzende Unterdrückung des republikanischen Freiheitsbegriffes irgendwie mit dem Thema

der Freiheit in eine Art von Verbindung zu bringen; ein erster Hinweis ergibt sich in seinen Schriften dort, wo er davon spricht, dass wir uns heute in unserer politischen Selbstverständigung eingeschränkt wissen können, weil wir über jene alternative Freiheitskonzeption der Renaissance nicht mehr verfügen. Bestimmte Denkhorizonte, so ist das zu verstehen, können sich unter *der* Bedingung als Freiheitseinschränkung verstehen lassen, dass sie uns den Blick auf Alternativen verstellen, die in der Vergangenheit schon einmal formuliert worden sind; wir sind dann gewissermaßen, um mit Wittgenstein zu sprechen, in einem fixen Bild gefangen, das uns davon abhält, andere Möglichkeiten in Betracht zu ziehen. Wenn wir diese, zunächst nur am Beispiel des republikanischen Freiheitsverständnisses entwickelte These verallgemeinern, so lässt sich sagen, dass sich Denk- und Werthorizonte immer dann als Formen der Beherrschung verstehen lassen, wenn sie uns historisch bereits einmal gedachte Alternativen nicht mehr in den Blick nehmen lassen; solche gedanklichen Ausschlüsse und Blockierungen können uns in derselben Weise zu Sklaven werden lassen wie eine demokratisch nicht mehr kontrollierte Staatsführung oder eine von außen oktroyierte Herrschaft. Skinner wendet in diesem ersten Schritt, so ließe sich sagen, das republikanische Freiheitsverständnis an, um damit dessen eigene Verdrängung in der europäischen Ideengeschichte als eine Form der Freiheitseinschränkung zu beschreiben: Dass wir heute kaum mehr Zugang zum originären Freiheitsverständnis der neo-römischen Tradition haben, stellt eine Form der Fremdbeherrschung dar, der wir uns aus Gründen unserer eigenen Freiheit entgegenzusetzen haben.

Es ist nun die Besinnung darauf, wie eine solche Entgegensetzung beschaffen sein könnte, die Skinner zu seinem zweiten Schritt gelangen lässt; dieser ergibt sich als Antwort auf die Frage, welche theoretische Einstellung oder Disziplin geeignet sein könnte, uns von den freiheitseinschränkenden Denkhorizonten der Gegenwart zu befreien. Es ist klar, dass eine bloß „monumentalistisch“ verfahrenende Geschichtsbetrachtung eine derartige Aufgabe nicht erfüllen könnte; denn sie würde uns in der Vergangenheit nur wie in einem Spiegel all die Ideen und Gedanken

wiedererkennen lassen, über die wir schon heute verfügen und die uns doch gerade eingeschränkt sein lassen. Insofern bedarf es einer Form der Geschichtsbetrachtung, die uns das zurückliegende Gedankengut in einer Weise erschließt, die es in seiner Fremdheit, uns zunächst kaum verständlichen Bedeutung bestehen lässt; nur dann nämlich, wenn wir in den Ideen der Vergangenheit die Alternativen zu unserem eigenen Denkhorizont zu erkennen vermögen, können wir uns mit deren Hilfe von den gedanklichen Beschränkungen unserer Selbstverständigung befreien. Die Aufgabe einer Emanzipation von freiheitseinschränkenden Paradigmen kann daher nur durch eine historisierende Ideengeschichte geleistet werden: Je stärker wir uns in den gedanklichen Kontext vergangener Zeiten hineinversetzen, desto eher werden wir uns solcher Ideen und Konzepte bewusst, die sich als Alternativen zu dem von uns Gedachten verstehen lassen. Skinner möchte heute, wenn ich es richtig sehe, seine eigene, archivarische Form der Geschichtsschreibung mit genau diesem Selbstverständnis versehen; sie soll uns durch Historisierung zurückliegende Denkmöglichkeiten vor Augen führen, mit denen wir uns aus undurchschaute Abhängigkeiten der Gegenwart befreien können. Lässt man seine intellektuelle Entwicklung noch einmal Revue passieren, so hat Quentin Skinner entgegen aller Bedenken Nietzsches das Kunststück vollbracht, der „antiquarischen“ Geschichtsbetrachtung einen kritischen, ja emanzipatorischen Sinn zu verleihen.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN**



**Bielefelder Wissenschaftspreis 2010
Verliehen an Hans Joas
Kunsthalle Bielefeld, 19. November 2010**



Bielefelder Wissenschaftspreis 2010

Festvortrag von Hans Joas

Die Sakralität der Person

Eine der unfruchtbarsten Debatten auf dem Gebiet der Geschichte und der Philosophie der Menschenrechte dreht sich um die Frage, ob die Menschenrechte eher auf religiöse oder auf säkular-humanistische Ursprünge zurückzuführen sind. Ganz gewiss sind Sie alle mit der weitverbreiteten Ansicht vertraut, derzufolge die Menschenrechte eine Frucht der Französischen Revolution seien. So heißt es, sie seien zum ersten Mal in der Geschichte am 26. August 1789 in der berühmten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte kodifiziert worden. Von dieser Erklärung wiederum wird behauptet, dass diese aus dem Geist der französischen Aufklärung hervorgegangen sei, der – wiederum laut dieser konventionellen Ansicht – zumindest antiklerikal, wenn nicht offen antichristlich oder religionsfeindlich war. In dieser Sichtweise sind die Menschenrechte eindeutig nicht die Frucht irgendeiner religiösen Tradition, sondern vielmehr die Manifestation eines Widerstands gegen das Machtbündnis von Staat und (katholischer) Kirche oder gegen das Christentum als ganzes. Ein letztes Element dieser Sichtweise ist die Annahme, dass die französischen Revolutionäre zwar zur Abfassung einer solchen Erklärung imstande waren, es ihnen aber nicht gelungen sei, ihrem historischen Durchbruch auch ein wirklich konsistentes begriffliches Fundament unterzulegen. Für dieses müsse man sich nach Deutschland wenden, wo – angeblich – Kants Moral- und Rechtsphilosophie die mehr oder weniger unwiderlegbare Grundlage für die Idee der Menschenrechte und der universalen Menschenwürde geliefert habe.

Diese konventionelle Sicht ist nie unwidersprochen geblieben; es lassen sich auch nationale und konfessionelle Varianten der Genealogie der Menschenrechte feststellen. Aber abgesehen von einigen kleineren Differenzen zwischen konkurrierenden Narrativen scheint es eine Art Wahlverwandtschaft zu geben

zwischen dieser konventionellen Sicht und einem säkularen Humanismus – sowie, auf der anderen Seite, eine Tendenz christlicher, vornehmlich katholischer Denker, eine alternative Meistererzählung vorzutragen. Diese entstand zum größten Teil im zwanzigsten Jahrhundert, als sich die katholische Kirche von ihrer Verdammung der Menschenrechte als einer Form von liberalistischem Individualismus ab- und einer leidenschaftlichen Verteidigung der Menschenrechte zuwandte. Die Verfechter dieser Sichtweise konzentrieren sich auf langfristige religiöse und intellektuelle Traditionen. Für sie wurde den Menschenrechten im modernen Sinn der Weg gebahnt durch das Verständnis der menschlichen Person, wie es aus den Evangelien zu uns spricht, und von der philosophischen Ausarbeitung dieser religiösen Inspiration in Verbindung mit einem personalistischen Gottesbegriff in der mittelalterlichen Philosophie. Es gibt auch eine Art Kompromissbildung zwischen den beiden Ansichten dort, wo behauptet wird, dass zwar die Aufklärung sich anti-christlich verstanden haben möge, ihre tiefsten Motive aber nichts anderes seien als eine Folge der christlichen Betonung von Individualität, Aufrichtigkeit und Nächstenliebe (oder Mitleid).

Ich habe diese Debatte gleich zu Beginn meines Vortrags als unfruchtbar bezeichnet. Der Grund dafür liegt nicht einfach darin, dass der Austausch der Meinungen auf diesem Feld bisher kaum zu wechselseitigen Modifikationen der ursprünglichen Argumentationen geführt hat. Wichtiger ist, dass nach meiner Auffassung keine der skizzierten Positionen haltbar ist. Das konventionelle säkular-humanistische Narrativ ist empirisch unhaltbar; darüber gleich mehr. Obwohl es mir die historische Wirklichkeit des achtzehnten Jahrhunderts zu verzerren scheint, hat es doch immerhin das Verdienst, eine kulturelle Innovation aus den Bedingungen eben der geschichtlichen Periode heraus erklären zu wollen, in denen diese Innovation tatsächlich stattfand. Die alternative Geschichte kann dagegen nicht überzeugend erklären, warum ein bestimmtes Element christlicher Lehre, das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimes vertrug, die alle nicht auf der Menschenrechtsidee fundiert waren – warum dieses Element plötzlich zur

dynamischen Kraft bei der Institutionalisierung der Menschenrechte hätte werden sollen. Reifung über Jahrhunderte ist keine soziologische Kategorie, und auch wenn wir von der Aufzählung geistesgeschichtlicher Vorläufer auf die Ebene institutioneller Traditionen umschalten, wo die These eher plausibel klingt, dürfen wir nicht vergessen, dass Traditionen sich nicht von selbst perpetuieren, sondern nur durch die Handlungen von Menschen. Selbst wenn wir wenigstens retrospektiv einräumen mögen, dass die Idee der Menschenrechte zu einem gewissen Maß als moderne Neu-Artikulation des christlichen Ethos aufgefasst werden kann, müssen wir die Frage beantworten können, warum es dann 1700 Jahre gedauert hat, bis das Evangelium in dieser Hinsicht in eine juristisch kodifizierte Form übersetzt wurde. Außerdem bin ich sehr argwöhnisch gegenüber der erwähnten Kompromissposition. Es sieht ein bisschen nach einem Taschenspielertrick aus, wenn etwas als Errungenschaft der eigenen Tradition beansprucht wird, was von den Vertretern derselben Tradition verdammt wurde, als es entstand.

Meine Hauptbotschaft in diesem Vortrag und in einem Buch, das im Herbst 2011 erscheinen wird, ist, dass es eine Alternative zu dieser ganzen Gemengelage von Narrativen gibt. Das Stichwort für diese Alternative ist das Wort Sakralität, Heiligkeit. Ich schlage vor, den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses zu betrachten, eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen wird und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wird. Nach einer kurzen Zusammenfassung einiger der Gründe, deretwegen ich die konventionelle Sicht für empirisch unhaltbar erachte, will ich (1) kurz charakterisieren, was ich meine, wenn ich von der Sakralisierung oder Sakralität der Person spreche; (2) ein Schema für die Analyse von Sakralisierungsprozessen vorschlagen; (3) erklären, wie wir uns das Verhältnis von Sakralisierungsprozessen und religiösen Traditionen vorzustellen haben; und (4) veranschaulichen, wie sich der Sinn des Wortes „Rechtfertigung“ verändert, wenn wir von der Ebene philosophischer rationaler

Argumentation zu dem übergehen, was ich „Wertegeneralisierung“ nenne. Als Beispiel für diese Veranschaulichung benutze ich dabei den Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Warum also soll die konventionelle Sichtweise empirisch unhaltbar sein? Erstens ist seit Georg Jellineks Buch von 1895 klar, dass die französische Erklärung mit Sicherheit nicht die chronologische Priorität in der Geschichte der Menschenrechte hat. Sie war vielmehr direkt beeinflusst von oder sogar modelliert nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und den verschiedenen „Bills of Rights“, die 1776 in Virginia, Pennsylvania und anderen sich unabhängig erklärenden nordamerikanischen Kolonien proklamiert wurden. Wichtiger als die chronologische Frage ist, dass diese amerikanischen Erklärungen keinesfalls auf einer feindseligen Abkehr von der Religion beruhten. Jellinek ging so weit, für sie sogar religiöse Wurzeln zu behaupten; diese lägen aber nicht einfach im Christentum als solchem, auch nicht im Protestantismus als solchem, sondern in einem spezifischen Lernprozess, der einige Protestanten des siebzehnten Jahrhunderts dazu inspirierte, Religionsfreiheit nicht nur für ihr eigenes Bekenntnis zu erkämpfen, sondern auch für „Juden, Heiden und Türken“. Jellineks zentrale These war: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen ...“.

Auf dem heutigen Stand historischer Forschung sind gewiss eine ganze Reihe eher nebensächlicher Elemente von Jellineks Beweisführung zu modifizieren, zum Beispiel hinsichtlich der genauen Rolle der Calvinisten in dieser Geschichte im Unterschied zu der der Baptisten und Quäker, des Verhältnisses zwischen amerikanischer und französischer Revolution und der Rolle der Religionsfreiheit in

der amerikanischen Revolution. Aber sein grundlegender Ansatz scheint mir gut bestätigt.

Der zweite Grund ist, dass wir uns vom Mythos der antireligiösen Französischen Revolution befreien müssen. In der Forschungsliteratur ist es heute unumstritten, dass in der Frühphase der Revolution „kein Treffen stattfinden konnte ohne eine Anrufung des Himmels, dass auf jeden Erfolg ein Te Deum folgen musste, dass jedes Symbol, das man annahm, gesegnet werden musste.“ Obwohl die Bande von Thron und Altar zerrissen worden waren, war ein neues Band – zwischen der Revolution und dem Altar – etabliert worden. Die Teilnahme am Gottesdiensten scheint während der ersten Jahre der Revolution zu- und nicht abgenommen zu haben. „Das Fest, mit dem jedes Jahr des Falls der Bastille gedacht wurde, hatte einen religiös-rituellen Rahmen. Die traditionellen katholischen Festtage und Prozessionen wurden mindestens bis zum Sommer 1793 sowohl in Paris wie in der Provinz mit großer Beteiligung gefeiert. Bis zu diesem Datum wurden in der Tat Versuche gewisser Radikaler in Paris, Prozessionen in Paris aufzuhalten, von der Bevölkerung selbst rundweg abgelehnt.“

Aber mit diesen Hinweisen soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die Französische Revolution zum „ersten staatlich geförderten Angriff auf das Christentum in Europa seit der frühen römischen Kaiserzeit“ (Timothy Tackett) führte. Was diese Eskalation des revolutionären Prozesses in anti-christlicher Richtung herbeiführte, war aber eben nicht die religiöse, sondern die wirtschaftliche und die politische Rolle der Kirche. Die ersten Schritte betrafen die völlige Unterdrückung der Abgabepflichten („Zehnt“) gegenüber der Kirche und der grundherrlichen Rechte der Kirche – und diese Maßnahmen waren äußerst populär. Im nächsten Schritt ging es um die Versuche zur Bildung einer Staatskirche, d.h. einer Nationalisierung der katholischen Kirche, um die politische Zuverlässigkeit des Klerus sicherzustellen. Diese Maßnahmen spalteten Klerus und Gläubige. Der Klerus zerfiel in diejenigen, die den Loyaltätseid auf die Nation zu schwören bereit

waren, und diejenigen, die dies als einen Bruch mit ihrem priesterlichen Gelübde empfanden. Gegen die Eidverweigerer richtete sich eine zunehmende und oft tödliche Feindseligkeit der Revolutionäre, die vor allem in Kriegszeiten (von 1792 an) durch die Unterstellung der Loyalität zum Feind (Österreich) hysterische Ausmaße annahm. Erst in der quasi-millennaristischen Erhitzung dieser Zeit gelang es „bestimmten aggressiv anti-religiösen oder atheistischen Positionen, Positionen, die nur von einer kleinen und randständigen Gruppe von Philosophen des 18. Jahrhunderts und in der Frühphase der Revolution nur von einer winzigen Minderheit Pariser Intellektueller vertreten wurden, vorübergehend eine substantiell größere Anhängerschaft zu gewinnen“. Eines der tragischen Resultate dieser spiralförmigen Eskalation war die päpstliche Verdammung der Revolution und der von ihr proklamierten Prinzipien, einschließlich der Menschenrechte, als blasphemisch, häretisch und schismatisch. Alexis de Tocqueville hatte 1856 in seinem Buch über das ancien régime schon Ausführungen gemacht, die den Mythos von der anti-religiösen Französischen Revolution zu zerstören geeignet wären; aber das paßte nicht in die religionspolitischen Konstellationen im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts.

Doch jetzt will ich zu der von mir vorgeschlagenen Alternative kommen. (1) Ein Prozess wie der der Institutionalisierung der Menschenrechte ist nicht einfach ein Phänomen der Geschichte des Rechts oder der Politik und noch weniger der Geschichte der Philosophie. Er stellt vielmehr eine tiefgreifende kulturelle Transformation dar. Ohne eine solche Transformation bleibt ein Papier, das eine Kodifizierung enthält, bloßes Papier; eine solche Kodifizierung wird labil und ständig gefährdet bleiben. Eine kulturelle Transformation im Vollsinn findet statt, wenn die neuen Werte den Menschen subjektiv evident und für sie affektiv intensiv werden. Dies sind m.E. die zwei Kennzeichen tiefsitzender Wertbindungen. Wir empfinden kein Bedürfnis rationaler Rechtfertigung vor uns selbst, wenn etwas subjektiv evident ist, und jeder Verstoß gegen einen Wert führt zu moralischer Empörung, wenn wir eine intensive affektive Bindung an ihn haben. Für diesen Sachverhalt gibt es

natürlich ein traditionelles Wort: sakral, heilig. Da dieser Terminus oft so aufgefasst wird, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung, wollen viele ihn nicht im Zusammenhang mit säkularen Werten benutzen. Das ist auch der Grund, warum die deutsche Verfassung (das Grundgesetz) die Menschenwürde nicht als heilig, sondern als „unantastbar“ bezeichnet, und es ist ein wenig ironisch, dass dieses Wort eindeutig der Regulierung des physischen Kontakts („antasten“) entspringt, die immer eine wichtige Komponente von Heiligkeit im religiösen Sinne war.

In sozialwissenschaftlicher Perspektive ist Sakralität nicht einfach eine inhärente Qualität von Objekten, sondern eine Attribution, eine Zuschreibung durch Menschen, die mit diesem Objekt Berührung hatten oder die Erfahrungen machten, welche sie davon überzeugten, dass eine solche Zuschreibung angemessen ist. Das bedeutet, dass wir solche Prozesse der Sakralisierung studieren können, wie sie in religiösen Traditionen oder besonders spektakulär dort stattfinden, wo religiöse Innovationen geschehen. Das Heilige, oder wie Max Weber *mutatis mutandis* gesagt hätte, das Charismatische ist nie einfach gegeben, sondern immer im Fluss. Verschiedene Dinge können sakralisiert werden. Das ganze System der Sakralisierung kann umgewälzt werden, wie z.B. in der sogenannten Achsenzeit, als die Idee der Transzendenz als des eigentlichen Quells aller Heiligkeit entstand.

Niemand hat mehr zur soziologischen Analyse solcher dynamischen Prozesse von Sakralisierung beigetragen wie Emile Durkheim, der große französische Begründer der Disziplin. Er wandte seine Ideen auch schon auf säkulare Inhalte an, z.B. die Sakralisierung der Nation im Nationalismus des 19. Jahrhunderts, der etwa Attribute des Nationalstaats wie die Flagge so sehr mit sakralen Qualitäten ausstattete, dass Menschen bereit wurden, für sie ihr Leben zu opfern. Durkheim war ein militanter Säkularist, für den die Entklerikalisierung des französischen Erziehungswesens einen wichtigen historischen Schritt nach vorne darstellte. Aber man muss diese politischen Intentionen nicht teilen, um zu würdigen, dass seine Idee der „Sakralisierung“ wichtig ist und besonders ihre Anwendung auf die Menschenrechte. Durkheim war

ein glühender Verfechter von Kants Philosophie, versuchte aber auch, über Kant hinauszugehen, indem er die Menschenrechte als Resultat eines Prozesses der Sakralisierung des Individuums analysierte. Hier ist eine Stelle aus seinen Schriften, an der er mitten im Getümmel des Dreyfus-Skandals 1898 Menschenrechte in diesem Sinne beschreibt:

„Diese menschliche Person, deren Definition gleichsam der Prüfstein ist, an dem sich das Gute vom Schlechten unterscheiden muss, wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wären sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral [...] ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.“ (S. 56f.)

Durkheim kam auf die Idee in vielen seiner Schriften zurück und wandte sie auf viele verschiedene Forschungsgegenstände an: warum der Selbstmord im Verlauf von Individualisierungsprozessen zunehmend und nicht weniger moralisch empörend wurde; warum die Empfindlichkeit gegenüber unerwünschten sexuellen Annäherungen intensiver wurde; wie sich das Ethos wissenschaftlicher Diskussion zu dieser Hochschätzung jedes Individuums verhält. Andere haben im Gefolge Durkheims auf damit verbundene Phänomene des Alltagslebens wie Begrüßungspraktiken oder Verschiebungen im Arzt-Patienten-Verhältnis aufmerksam gemacht. Das wichtigste Anwendungsgebiet ist vielleicht die Erforschung des Strafrechts und besonders der Abschaffung der Folter. Derselbe Prozess, der uns für die Grausamkeit eines Verbrechens sensibler macht, lehrt uns

auch, grausame Formen der Bestrafung abzulehnen. Ein nicht-foucaultianisches Verständnis der Veränderungen der Strafjustiz im 18. Jahrhundert folgt aus dieser Grundidee der Sakralisierung des Individuums.

(2) Es wäre jedoch eine Übertreibung, wollte man behaupten, dass Durkheim wirklich eine befriedigende Analyse solcher Sakralisierungsprozesse anzubieten hat. In einer solchen Analyse müssen drei verschiedene Dimensionen voneinander unterschieden werden, die ich Institutionen, Werte und Praktiken nenne. Institutionen, z.B. das Recht, übersetzen Werte in bindende Regeln. Sie sind viel präziser als Werte, aber in ihrer Beschränkung auf bindende Regeln reduzieren sie auch den potentiellen Sinn eines Werts auf einen ganz bestimmten Inhalt. Werte figurieren in diesem Zusammenhang als diskursive Artikulationen von Erfahrungen, aus denen eine Bindung hervorgeht, die als subjektiv evident und affektiv intensiv erfahren wird. In Praktiken lebt ein prä- oder nicht-diskursives Bewusstsein dessen, was gut oder böse ist. Wenn wir so im Schema eines Dreiecks von Institutionen, Werten und Praktiken denken, ist es nicht überraschend, dass immer Spannungen zwischen diesen drei Dimensionen aufkommen. Institutionen beziehen ihre Legitimation aus artikulierten Werten. Die Menschenrechte können z.B. in einem bestimmten Verständnis von Menschenwürde fundiert sein, und es ist kein vernünftiger Einwand gegen diesen Begriff (der Menschenwürde), dass er viel vager ist als die Menschenrechtskataloge selbst. Das ist genau der springende Punkt: Artikulationen von Erfahrungen und konstitutive Bindungen sind nie definitiv. Werte schöpfen andererseits auch Praktiken nie ganz aus, und die Spannungen zwischen den Institutionen und den Praktiken des Alltagslebens sind schlicht offensichtlich. Für das Verständnis kultureller Transformationsprozesse und in diesem Zusammenhang von Prozessen der Sakralisierung ist es wesentlich, dass solche Prozesse ihren Ausgang von jeder der drei Ecken des Dreiecks nehmen können. Institutionalisierung im Sinn rechtlicher Kodifizierung kann am Anfang stehen. Das westdeutsche Grundgesetz ging meines Erachtens der Etablierung einer demokratischen Kultur in Deutschland voraus. Werte können auch am Anfang

stehen: Eine intellektuelle Debatte darüber, was als gut gerechtfertigt werden kann, kann chronologische Priorität haben; aber dasselbe trifft für Praktiken zu. Ob die Folterung eines Gefangenen, das Schlagen von Kindern, die Erzwingung eines sexuellen Kontakts etwas ganz Normales sind oder etwas moralisch Anstößiges, hängt von Entwicklungen in den Dimensionen der Werte und der Praktiken ab. Wie die genaue Konstellation in einem spezifischen Sakralisierungsprozess aussieht, ist dann eine rein empirische Frage. Hier gibt es kein ahistorisches Gesetz. Was die Rolle eines aufklärerischen Intellektuellen wie Cesare Beccaria oder eines aufgeklärten Herrschers wie Friedrich II. von Preußen bei der Abschaffung der Folter war oder die Rolle untergründiger Prozesse der Sensibilisierung, das muss Land für Land, Epoche für Epoche einzeln erforscht werden. In der Geschichte der Menschenrechte gibt es spektakuläre Momente der Kodifizierung, aber auch ausgedehnte Prozesse der Herausbildung und Durchsetzung sozialer Bewegungen (so im Fall der Anti-Sklaverei-Bewegung). Wenn man hier ins Detail geht, stößt man auf die große Bedeutung der Gewaltgeschichte für die Geschichte der Menschenrechte, der Bedingungen für die Transformation von Erfahrungen der Entwürdigung in eine Intensivierung der Bindung an die Menschenwürde.

Anders als ich dies hier tue, hat auch Niklas Luhmann an Durkheims Analysen angeknüpft. Durkheim hatte schon einen Zusammenhang hergestellt zwischen der fortschreitenden funktionalen Differenzierung einer Gesellschaft und ihrer steigenden Angewiesenheit darauf, integrative Ressourcen zu finden, um noch zusammenzuhalten. Dieser Gedanke wird von Luhmann so radikalisiert, dass es scheint, als würden die angeblich völlig autonom gewordenen Funktionssysteme die Individuen zur bloßen Umwelt machen, worauf diese „zur Entschädigung für den Verlust aller festen Positionen mit subjektiven Rechten ausgestattet“ werden (Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S.487). So lautet der Tenor bei ihm von dem frühen Buch „Grundrechte als Institution“ bis zum späten „Das Recht der Gesellschaft“. Völlig erwartbar erscheint dann, dass die ersten Kodifizierungen der Menschenrechte in eine erste Hochphase intensivierter funktionaler Differenzierung

Ende des 18. Jahrhunderts fallen und dass unsere Zeit der Globalisierung erneut eine Konjunktur der Menschenrechte mit sich bringt. Aber empirisch ergibt dieser extreme Funktionalismus eine Vogelperspektive, in der die nationalen Unterschiede und die Erfahrungen und Ziele der Akteure, die die Menschenrechte erkämpften, nicht mehr wahrnehmbar sind. „Mit Werten kann man leicht und billig argumentieren“ (Grundrechte, S. 213), schrieb Luhmann spöttisch, als sei das bei seinem Universalschlüssel „Funktion“ nicht erst recht der Fall. Mit Luhmann teile ich also den analytischen Blick auf Sakralisierungsprozesse, die Bereitschaft, auch angeblich „natürliche“ Rechte als Institution zu sehen. Aber im Unterschied zu Luhmann will ich mich über das Selbstverständnis der beteiligten Akteure nicht hinwegsetzen und glaube ich nicht an die funktionale Differenzierung als unbezweifelbaren master trend der Geschichte.

(3) Auch Religionen spielen eine Rolle in der Dynamik eines Sakralisierungsprozesses, aber diese Rolle ist sehr variabel. Obwohl es zutrifft, dass alle nach-achsenzeitlichen Religionen emphatische Bekenntnisse zur Würde aller Menschen; zur Verpflichtung, anderen zu helfen, unabhängig davon, wer sie sind; zur Heiligkeit des Lebens, einem Ethos der Liebe oder umfassender Achtung enthalten, ist es doch auch wahr, dass die Religionsgeschichte ebenso ständig Versuche hervorgebracht hat, diese universalistischen Ansprüche auf die Mitglieder bestimmter religiöser oder politischer Gemeinschaften einzuschränken, „Fremde, Barbaren, Feinde, Ungläubige, Sklaven und Werkleute“ (Ernst Troeltsch) auszuschließen. Diese Gefahr – das will ich schnell hinzufügen – wohnt säkularen Versionen von Universalismus ebenso inne. In Wertedebatten können Religionen deshalb treibende Kräfte in Richtung auf Universalisierung sein, aber auch Hemmnisse. Die Rolle, die religiös motivierte Akteure bei Institutionalisierungsprozessen spielen, hängt von ihren politischen und ökonomischen Interessen und ihrer Definition der Situation ab. Alle Versuche, aus den zentralen Lehren einer Religion abzuleiten, welche politische Rolle sie spielen wird, sind deshalb verfehlt. Wenn eine kulturelle Innovation wie die Kodifizierung

der Menschenrechte geschieht, müssen die religiösen Akteure, Individuen oder Kollektive, sich in Bezug auf sie positionieren. Im Prinzip ist dann das ganze Spektrum von Reaktionen möglich: von glatter Verdammung zu völliger Aneignung. Papst Pius VI. identifizierte tragischerweise die brutale Verfolgung der katholischen Kirche durch französische Revolutionäre – mehr als 3000 Priester verloren ihr Leben, Zehntausende wurden ins Exil gezwungen – mit dem Glauben an die Menschenrechte. Viele Menschen besonders in ländlichen Gegenden Frankreichs und in Ländern, die von der französischen Revolutionsarmee besetzt wurden, teilten diese Reaktion. Der Papst war nicht imstande, zwischen der Nationalisierung der Kirche, die er mit Recht zurückwies, und der Institutionalisierung von Religionsfreiheit, die er hätte begrüßen sollen, zu unterscheiden. Daraus erwuchs eine Polarisierung, die in Nordamerika vermieden wurde. Unter dem Einfluss der Erfahrung von Faschismus und Nationalsozialismus änderte sich die Haltung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten komplett. Die Neubewertung der Menschenrechte löste weitere Umstellungen der kirchlichen Lehre (auf dem II. Vatikanischen Konzil) aus, aber auch Versuche, die wahren Wurzeln des Glaubens an die Menschenrechte in christlichen Vorstellungen zu finden wie denen einer unsterblichen Seele als des sakralen Kerns jeder Person und von unserem Leben als Gabe, die Verpflichtungen zur Folge hat, die über bloße individualistische Selbstbestimmung hinausgehen. Zumindest retrospektiv erscheint damit die religiöse Tradition als die Präformation des neu entstandenen Werts oder der neu entstandenen Institution. Ähnliche Spannungen lassen sich in den anderen Weltreligionen feststellen. Die Sakralität der Person muss zu anderen Sakralisierungen, religiösen oder säkularen, ins Verhältnis gesetzt werden, und dies läuft nicht einfach und glatt ab.

(4) Wenn wir die Geschichte der Menschenrechte als einen Prozess der Sakralisierung der Person begrifflich fassen, dann beeinflusst dies auch die Art, wie wir unsere Bindung an die damit betroffenen Werte rechtfertigen. Wir müssen dann zugeben, dass der Glaube an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde

ein Glaube ist und nicht ein kognitiver oder normativer Geltungsanspruch. Wir verfügen zwar über eine ausgearbeitete Theorie der rationalen Argumentation über kognitive oder normative Geltungsansprüche, aber nicht über eine ähnliche Theorie zu dem, was ich die Logik einer Kommunikation über Werte nenne. Ich behaupte, dass es eine solche Logik gibt, die sich aber von der Struktur des rational-argumentativen Diskurses im strikten Sinn unterscheidet, allerdings auch von einem bloßen Konflikt der Werte oder Identitäten oder Kulturen und von jeder Form eines irrationalistischen Dezisionismus, als könnten wir letzte Werte nur in existentieller Weise wählen – ohne alle vernünftige Überlegung und intersubjektive Plausibilität. Auch hier kann ich nur ein Element einer viel komplexeren Argumentation nennen, nämlich das der notwendigen Narrativität unserer Kommunikation über Werte. Wir können unsere Bindung an Werte nicht plausibel machen und verteidigen, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, Geschichten über die Erfahrungen anderer Menschen oder über die Folge, die ein Verstoß gegen unsere Werte in der Vergangenheit hatte. Wir werden nie verstehen, warum andere Menschen sich an andere Werte gebunden fühlen oder andere Artikulationen ähnlicher Werte als evident empfinden, wenn wir nicht ihren Geschichten zuhören. Biographische, historische und mythologische Geschichten sind in diesem Sinn nicht nur eine Sache der Veranschaulichung aus didaktischen Gründen, sondern ein notwendiger Teil unseres Selbstverständnisses und unserer Kommunikation über Werte. Eine strikte Trennung von Genesis und Geltung ist im Falle der Werte nicht möglich. Was wir stattdessen brauchen, ist eine Kombination narrativer und argumentativer Elemente, für die ich den Begriff „affirmative Genealogie“ geprägt habe. Wir brauchen eine Struktur von Argumentation, die „genealogisch“ ist, weil sie die Kontingenz der Entstehung von Werten berücksichtigen muss, aber das heißt nicht, dass ihr Effekt in dem Sinne „destruktiv“ sein muss, wie Nietzsche und Foucault dies annahmen. („Eine affirmative Genealogie“ ist deshalb der Untertitel des kommenden Buches.).

Zusätzlich brauchen wir aber auch ein Verständnis der Art und Weise, wie konkurrierende Werte durch einen solchen Kommunikationsprozess transformiert werden können. Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons hatte dafür eine geniale Idee. Seine Theorie des sozialen Wandels enthält als eine von dessen Dimensionen die der „Wertegeneralisierung“, eines Prozesses, in dem Wertmuster auf einer höheren Verallgemeinerungsstufe gefasst werden, „wenn sie die spezifischen Werte aller differenzierten Teile des sozialen Systems legitimieren sollen“. Es ist offensichtlich, welches konkrete Beispiel Parsons im Auge hatte, als er diese Theorie entwickelte. Es handelte sich um die Differenzierung von Kirche und Staat und die Institutionalisierung einer „moral community“ innerhalb einer Gesellschaft, „die sowohl konfessionelle Linien im engeren religiösen Sinn wie die von ethnischen Kulturen durchschneidet“. „Durchschneiden“ heist hier – und das ist eine Definition von Wertegeneralisierung – „the inclusion, under a single legitimizing value-pattern, of components which are not only diverse and differentiated from each other, but many of which have, historically, claimed some sort of an ‚absolutistic‘ monopoly of moral legitimacy.“ Was ich an diesem Begriff so attraktiv finde, ist, dass er eine Perspektive eröffnet auf Prozesse, in denen verschiedene Wertetraditionen in der Tat ein generelleres, meist auch abstrakteres Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln können, ohne dabei ihre Wurzeln in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, an die sich die Handelnden affektiv gebunden fühlen. Ob nun eine Erklärung der Menschenrechte die Frucht der jüdisch-christlichen Tradition oder der Aufklärung ist – keinesfalls bedeutet dies, dass andere kulturelle und religiöse Traditionen im Licht dieser spezifischen Artikulation eines Wertes nicht neu interpretiert werden oder sich nicht vielmehr selbst neu interpretieren könnten, wodurch ihr eigenes Potential zur Artikulation eben dieses Wertes ans Licht kommt. Eine solche Neuinterpretation darf selbstverständlich keine Intellektualisierung sein. Abgetrennt von der affektiven Seite einer Tradition bliebe sie wirkungslos. Wertegeneralisierung als ein mögliches Resultat einer Kommunikation über Werte wäre dann weder ein bloßer Konsens über ein universalistisches Prinzip, das jeder als gültig zu akzeptieren habe, noch ein

bloßer Beschluss, trotz Wertedissenses in friedlicher Koexistenz zu leben. Das Ergebnis einer Kommunikation über Werte kann zugleich mehr und weniger sein als das Ergebnis eines rationalen Diskurses: kein voller Konsens, sondern eine dynamische wechselseitige Modifikation und ein Anreiz zur Erneuerung der eigenen Tradition.

Im Schlussteil dieses Vortrags möchte ich die Fruchtbarkeit des Konzepts der Wertegeneralisierung und meines ganzen Ansatzes bei einer bestimmten Anwendung demonstrieren, nämlich am Fall der Abfassung der Universalen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948. Vertreter ganz unterschiedlicher Wertetraditionen kamen damals zusammen, verbunden in ihrer gemeinsamen Zurückweisung von Nationalsozialismus und Faschismus, und formulierten eine Erklärung, die nicht eine rationalistische Rechtfertigung hat, sondern sich als gemeinsame Artikulation all der Wertetraditionen darstellt, die Teil des Prozesses waren. Werfen wir einen genaueren Blick auf die hauptsächlich individuellen Akteure in diesem Prozess. Vorsitzende des Komitees war Eleanor Roosevelt, die Witwe des kurz zuvor verstorbenen Präsidenten der USA, Franklin D. Roosevelt, eine erfahrene Aktivistin, aber gewiss eher die organisatorische Leiterin und diplomatische Moderatorin der Gruppe als ihr intellektueller spiritus rector. Viele Jahre lang wurde der französische Jurist René Cassin als Hauptautor der Erklärung betrachtet; er erhielt für seine Leistung sogar den Nobelpreis. Er war der Sohn einer orthodox-jüdischen Mutter und eines säkular-republikanischen französischen Vaters. Er war in der „Résistance“ der Franzosen gegen die Nazis aktiv gewesen und stand während des Krieges General de Gaulle nahe. Zwei Dinge sind hinsichtlich seiner Rolle bemerkenswert. Obwohl er selbst ein säkularer Rationalist war, scheint er dem nicht-reaktionären Flügel des französischen Katholizismus gegenüber sehr aufgeschlossen gewesen zu sein und „bei einer Reihe von Gelegenheiten“ „diskrete Ermutigungen vom Päpstlichen Nuntius in Frankreich“ in jener Zeit erhalten zu haben, von Angelo Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII. Der andere erwähnenswerte Punkt ist, dass es schwierig ist, in seinen Äußerungen vor Kriegsende und trotz der traditionellen

französischen Betonung der Menschenrechte als einer Errungenschaft Frankreichs irgendwelche Bezüge zu den Menschenrechten zu finden – was im Übrigen auch für die anderen Figuren der Résistance gilt.

Jüngere Forschungen stimmen darin überein, dass zwar Cassins juristischer Sachverstand für den Prozess der Entstehung der Menschenrechtserklärung sehr wichtig war, dass aber andere hinsichtlich der Formulierungen des Textes im einzelnen viel einflussreicher waren als Cassin. Die zwei wichtigsten „Autoren“ der Erklärung waren Charles Malik und Peng-chung Chang. Malik war ein christlicher Araber, ein griechisch-orthodoxer Philosoph aus dem Libanon, der bei Whitehead in den USA studiert hatte und bei Heidegger in Deutschland, wo er von jungen Nazis wegen seines „semitischen“ Aussehens attackiert worden war, ein Sprecher der arabischen Völker im Konflikt um die Teilung Palästinas, tief beeinflusst vom neokatholischen Diskurs des Personalismus und einem „würdebezogenen“ Verständnis der Rechte dort und in „Kontinentaleuropa“, viel mehr als von den „eher individualistischen Dokumenten anglo-amerikanischer Herkunft“. Der andere Hauptautor ist sogar eine noch farbigere Erscheinung: Peng-chung Chang, ein chinesischer Philosoph, Dramatiker, Diplomat, mit einem konfuzianischen Hintergrund, der an der Columbia University in New York City bei John Dewey promoviert hatte. Als Mitglied des diplomatischen Dienstes im präkommunistischen China hatte er die Aufgabe übernommen, die japanischen Massaker in China (den sogenannten „Rape of Nanking“) in der Welt bekannt zu machen. Als Botschafter in der Türkei hatte er Vorträge gehalten, in denen er den Konfuzianismus und den Islam oder die chinesische und arabische Geschichte miteinander verglich; als Botschafter in Chile war er mit dem lebendigen Menschenrechtsdiskurs in Lateinamerika in Kontakt gekommen. Seine permanente Kritik an den Versuchen, entweder ein aufklärerisches Verständnis von „Vernunft“ oder eine spezifische religiöse Tradition als einzig legitime Grundlage der Menschenrechte zu behaupten, war für den intellektuellen Austausch in dem Komitee zentral. Andere wichtige Beiträge scheinen Herman de la Cruz, ein Sozialist aus Chile, Kindheitsfreund von Salvador Allende, der den gerade erwähnten lateinamerikanischen Diskurs

einbrachte, und Hansa Mehta gewesen zu sein, eine indische Delegierte, der es u.a. gelang, die Sprache der Erklärung geschlechtsneutral zu gestalten. Nun will ich gewiss kein idealisiertes Bild der Diskussionen in diesem Komitee malen. Zweifelsohne gab es dort viele „Meinungsunterschiede, Missverständnisse, persönliche Launen, nationale Rivalitäten und koloniale Ressentiments“, aber trotz dieser aller und ernsthafter äußerlicher Hindernisse war der Prozess der Wertegeneralisierung am Ende erfolgreich. Selbst was uns heute als die schwierigsten Punkte erscheinen mögen – nämlich die Haltung moslemischer Repräsentanten zur Konversion weg vom Islam und zur Stellung der Frauen innerhalb und außerhalb der Familie – erwies sich als nicht unüberwindlich. Mit der Ausnahme von Saudi-Arabien akzeptierten alle teilnehmenden Staaten mit großen moslemischen Bevölkerungsanteilen die Erklärung.

Nur eine detaillierte Nacherzählung könnte hier der Dynamik eines Prozesses der Wertegeneralisierung wirklich gerecht werden, aber vielleicht genügen schon die hier erwähnten Bruchstücke, um meine Behauptung plausibel zu machen, dass wir es hier in der Tat mit einem prototypischen Fall von Wertegeneralisierung zu tun haben. Der Mythos eines westlichen ideologischen Konstrukts, das der übrigen Welt übergestülpt worden sei, kann der genauen historischen Untersuchung der Abfassung der Erklärung von 1948 nicht standhalten. Leider kann diese relativ optimistische Aussage aber nicht das letzte Wort sein. Zwar sind erfolgreiche Prozesse der Wertegeneralisierung möglich; zwar können in gewissem Maße grauenvolle Verbrechen die Unterstützung für eine intensive Bindung an und eine Reformulierung universalistischer Werte auslösen. Aber wir dürfen und sollen auch nicht die Frage unterdrücken, welche Bedingungen eigentlich eine solche freie Diskussion möglich machten: Was gab diesen Individuen die Freiheit, in einen solchen Prozess einzutreten; was eröffnete die Gelegenheit für sie und diesen Prozess?

Je näher wir diese Bedingungen betrachten, desto desillusionierter werden wir. Wir können weder von einer einhelligen Reaktion auf den Nationalsozialismus noch von einem langen und langsamen, aber doch eindeutig fortschreitenden Prozess zunehmender Bindung an die Idee der Menschenrechte sprechen. In der Zwischenkriegszeit „formulierten zwar einige weitblickende Völkerrechtler noble Deklarationen und versuchten, den Völkerbund zu ihrer Annahme zu bewegen; aber fast niemand nahm damals Notiz davon“. Ähnliches ließe sich über die Rezeption des Menschenrechtsdiskurses sagen, der in antikolonialistischen Kreisen oder unter den Schwarzen in Südafrika und den USA stattfand. Was sich in den Jahren des Krieges änderte, war einerseits, dass die Alliierten seit Roosevelts „Four Freedoms“-Rede ihre Kriegsziele in einer Menschenrechts-Sprache formulierten, und andererseits, dass die Völkerbundspolitik eines Schutzes ethnischer Minderheiten durch eine Politik des Schutzes individueller Freiheitsrechte abgelöst wurde. Zwei historische Entwicklungen lassen diese Veränderungen rückwirkend als recht düster erscheinen. Gegen Kriegsende, noch vor der deutschen Kapitulation, versuchten zumindest zwei der Großmächte (Großbritannien und die Sowjetunion), „die Menschenrechte unter den Teppich zu kehren“. Es ist dem Sturm der Entrüstung zu verdanken, der sich seitens (meist amerikanischer) Nicht-Regierungsorganisationen erhob – katholischer, jüdischer, protestantischer, der Arbeiter- und der Friedensbewegung – und seitens sogenannter kleiner Staaten, dass diese Versuche nicht erfolgreich waren. Und ein Grund, warum einige – wie Eduard Beneš, der Präsident der Tschechoslowakei – eine Menschenrechtserklärung akzeptabel fanden, lag darin, dass ihnen dies die Massenvertreibung der deutschen und der ungarischen Minderheiten erlaubte, was bei einer Erneuerung der Minderheitenschutzpolitik des Völkerbunds rechtlich unmöglich gewesen wäre. „Hinter dem Nebelschleier der Rechte des Individuums konnte mit anderen Worten der Leichnam der Minderheitenpolitik des Völkerbunds in Sicherheit zu Grabe getragen werden.“ Sogar die Vertreter der amerikanischen Regierung, die an diesem Prozess beteiligt waren und die wahrscheinlich weniger zynisch waren als die Vertreter von Sowjetunion und Großbritannien, machten es Eleanor Roosevelt und anderen

unmißverständlich klar, dass sie keine ersthafte Einmischung in ihre nationale Souveränität tolerieren würden. Deshalb war eine Deklaration der Weg, der gegangen wurde. Ohne alle Implementationsvorkehrungen – keine Gerichte, keine Konvention – erschien eine Deklaration als unproblematisch.

Glücklicherweise zeigte die Zeit nach der Deklaration, dass Werte und eine Erklärung generalisierter Werte einen beträchtlichen Einfluss ausüben können auf intellektuelle Diskussionen, gelebte Praktiken und sogar politische und rechtliche Institutionen. Ich sehe die Geschichte der Menschenrechte als komplexes Wechselspiel von Veränderungen in diesen drei Dimensionen: Werten, Praktiken, Institutionen. Der Schlüsselbegriff für diesen Prozess ist m.E. der einer „Sakralisierung der Person“. Sakralisierung ist ein Prozess auf der Ebene gelebter Praktiken, der aber oft in der Kommunikation über Werte artikuliert wird und manchmal in moralischen und rechtlichen Regeln institutionalisiert. Die Sakralisierung der Person kann religiöse und säkulare Motivationen und Artikulationen haben; sie kann von positiven, enthusiastischen und negativen, traumatischen Erfahrungen angetrieben werden. Institutionalisierungen bedürfen einer Konstellation, in der Akteure mit wert- oder zweckrationaler Handlungsorientierung die subjektive Gewissheit von Wertbindungen in offiziell deklarierte Werte oder normative Vorschriften übersetzen. Es gibt keinen logischen Grund, warum eine der drei Dimensionen – Werte, Praktiken, Institutionen – immer chronologische Priorität haben sollte. Aber es ist auch klar, dass auf lange Sicht die Menschenrechte in unserer Welt nur dann eine sichere Grundlage haben werden, wenn sie in allen drei Dimensionen gestützt werden: wenn sie von unseren offiziellen Institutionen getragen und von NGOs propagiert werden, in intellektuellen Wertedebatten argumentativ verteidigt, in Praktiken des Alltagslebens inkarniert.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2010

Christoph Marksches, Laudatio auf Hans Joas

Ob, verehrter Herr Sagerer, sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen, meine Damen und Herren, vor allem aber: liebe Frau Joas, lieber Herr Joas – ob ein Berliner Theologe und Kirchenhistoriker den Erfurter wie Chicagoer Soziologen und Sozialphilosophen *Hans Joas* angemessen loben kann? So loben kann, dass einem zumeist gelehrten, zumindest interessierten Auditorium die Entscheidung der Juroren des Bielefelder Wissenschaftspreis nachvollziehbar und einsichtig wird? Die Laudatio zu halten, habe ich zugesagt (wenn ich das zu Beginn so ehrlich sagen darf), weil mich die Texte des Religionssoziologen Joas soweit beeindruckt haben, dass ich mich schon immer mal über seine sonstigen Arbeiten kundig machen wollte. Ob das ein ausreichendes Motiv für eine dem Niveau des Preisträgers und dem Rang des Bielefelder Wissenschaftspreis angemessene Laudatio gewesen ist, begann ich erstmals zu bezweifeln, als ein ebenso kritischer wie gebildeter Soziologe, der als Journalist in einer großen deutschen Tageszeitung arbeitet, in seiner Meldung über die Entscheidung der Bielefelder Jury das Verhältnis des Preisträgers zu dem großen hiesigen Soziologen problematisierte, in dessen Gedenken der Bielefelder Wissenschaftspreis ausweislich der Einladung, die uns heute Abend hierher geführt hat, vergeben wird. Natürlich ist auch ein armer Kirchenhistoriker, der (um es dezent zu formulieren) die „Religion der Gesellschaft“ durchaus nicht nur in der Perspektive Niklas Luhmanns betrachtet, in der Lage, zu ahnen, was da in der Frankfurter Hellerhofstrasse gedacht wurde. Aber im Unterschied zu Hans Joas, der ausweislich seiner Vita auf der Homepage seines Erfurter Max-Weber-Kollegs im Sommersemester 2007 an der Universität Wien nicht nur die Soziologie als Gastprofessor vertreten hat, sondern auch die katholische Theologie, könnte ich zur Not als evangelischer Theologe wohl die katholische Theologie vertreten, wenn man mich denn höheren Ortes lassen würde, aber ganz gewiss nicht die Soziologie. Nun wollen Sie aber eben nicht die Laudatio eines katholischen Theologen aus dem Munde eines evangelischen hören, sondern noch einmal nachvollziehen, warum es

eine vorzügliche Idee war, Hans Joas mit dem Bielefelder Wissenschaftspreis auszuzeichnen.

Und daher müssen Sie, meine sehr verehrten Damen und Herren, aufgrund des Wagemutes der Veranstalter und meiner eigenen Kühnheit heute mit einem soziologischen Dilettanten als Laudator eines soziologischen *peritissimus* vorliebnehmen, aber bekanntlich hat die Wissenschaft der Archäologie in England durch die „Society of Dilettanti“, einen Londoner Dining Club, wesentliche Förderung erfahren und auf solche Förderung hoffe ich natürlich auch heute, nicht nur im Blick auf die Kunde von den Anfängen des Preisträgers, mithin der Joas-Archäologie. Vielleicht haben mir ja auch fünf Jahre im Leitungsamt einer nicht unbedeutenden Berliner Universität (freilich gerade nicht der, an der Hans Joas diplomiert und promoviert wurde sowie zwölf Jahre als Professor wirkte), eine gewisse generalistische Kompetenz vermittelt.

Mit Berlin ist schon ein erstes zentrales Stichwort einer jeden Laudatio für Hans Joas gefallen – der Ort, der ihn wohl am nachhaltigsten geprägt, mindestens aufgezogen und lange ernährt hat, zudem der Wohnort der Familie bis auf den heutigen Tag ist: Hans Joas wurde zwar in München geboren, erwarb aber den Grad eines Diplomsoziologen im Sommersemester 1972 schon in Berlin, an der damals notorisch unruhigen Freien Universität (ich weiß als Sohn eines Professors dieser Bildungseinrichtung, wovon ich rede; was in Dahlem geschah, war selbst für den Grundschüler wahrzunehmen). Der Soziologiestudent Joas lässt spätere Begabung schon außerordentlich früh erkennen; er hat nämlich seine bei Dieter Claessens geschriebene Diplomarbeit im folgenden Jahr 1973 in den „Sozialwissenschaftlichen Skripten“ publiziert – „Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie“ – und sogar eine für derartige Diplomarbeiten nun wirklich ganz und gar untypische zweite Auflage vorlegen können¹. Dahrendorf, Parsons, Mead, Turner und die

¹ H. Joas, Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie, Sozialwissenschaftliche Skripten, 2., verbesserte Auflage, Frankfurt/Main 1975.

beiden Berger/Luckmann werden dargestellt und munter kritisiert; den jungen Joas faszinieren offenkundig zugleich „erfahrungshaltige“ und „umfassende“ Theorien wie die Parsons. Freilich stößt den frisch Diplomierten damals eine (geistesgeschichtlich betrachtet, eher protestantische) pessimistische Anthropologie noch ab und man kann angesichts der knappen Argumentation grübeln, ob sich hier ungeachtet aller Orientierung an einer kritischen Gesellschaftstheorie schon der kommende Gastprofessor für katholische Theologie ganz dezent ankündigt oder eher ein studentenbewegter Autor spricht². Ich unterbreche meine chronologisch angelegte Würdigung an dieser Stelle durch eine nicht restlos ernst gemeinte Anknüpfung an einen anfänglichen Gedanken meiner Laudatio – die Frage nach der möglicherweise Verbindung zwischen Joas und dem, wenn ich so sagen darf, lokalen Memorialbezug des Bielefelder Wissenschaftspreises: Der Berliner Lehrer Dieter Claessens, der doch keine Schule gebildet hat, war ein Münsteraner Schüler Helmut Schelskys, womit eine erste, wenn auch etwas lose Verbindung zwischen Joas und Bielefeld, im Grunde sogar zwischen Joas und dem durch Schelsky geförderten Luhmann geknüpft ist, wenn Sie, verehrte Damen und Herren, zu einem entsprechend großzügigen Umgang mit der Chronologie bereit sind.

Nach der Promotion über George Herbert Mead im Jahre 1979, auf die wir noch einmal zurückkommen werden, wechselte Joas von der Freien Universität an das Berliner Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, das uns Ulrich Raulff jüngst als etwas deviante Form eines Bildungsklosters bestimmter Schüler Stefan Georges und eine Art von inoffiziellem Bundeskultusministerium sehen gelehrt hat³: Hellmut Becker und Hans Joas überschritten sich immerhin während dreier Jahre am Institut. Allerdings hat die empirische Untersuchung „Wissenschaft und Karriere. Der berufliche Verbleib des akademischen Mittelbaus“, die der durch ein Heisenberg-Stipendium geförderte Mittelbauer Hans Joas gemeinsam mit seinem damaligen

² Joas, Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie, 33f.

³ U. Raulff, Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben, München 2010, 483.

Kollegen Michael Bochow herausgab⁴, wenig mit der Form humanistischer Fundamentierung von Bildungspolitik zu tun, um die es Becker in seinen, jüngst ins Gerede gekommenen Netzwerken zu tun war. Es handelt sich vielmehr um eine (soweit ich das beurteilen kann) grundsolide empirische Untersuchung, deren Daten Probleme illustrieren, die auch heute noch nicht wirklich gelöst sind, ich nenne die beiden Stichworte der Unterrepräsentanz von Personen aus ursprünglich bildungsfernen Schichten und von Frauen⁵. Man mag es mit der Auslandserfahrung zweier Visiting Professorships in Chicago und Toronto erklären, die Hans Joas 1985 und 1986 wahrnahm, dass der Berliner Band für den deutschen Mittelbau die Eröffnung eines zweiten Karriereweges für diese – wie wir hierzulande so gern in ständestaatlicher Terminologie sagen – Statusgruppe nach dem Modell der britischen Universitäten empfiehlt⁶. Und genauso wenig wird man dem Heisenberg-Stipendiaten Joas verargen, dass er diese spezifische Förderform des Mittelbaus als gelungenen Beitrag zur Problemlösung im Band besonders lobte, schon angesichts ihrer allgemeinen Bedeutung nicht, aber auch deswegen nicht, da der Autor zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits auf eine Professur an der Universität Erlangen-Nürnberg gewechselt war, die er allerdings nur reichlich drei Jahre von 1987 bis 1990 innehatte. Wahrscheinlich, wenn ich mir diesen Scherz erlauben darf, reichte schon der Nürnberger Flughafen nicht aus; ein Kennzeichen für Leben und Werk von Hans Joas waren und sind seine engen Verbindungen in die Vereinigten Staaten, seit 1985 regelmäßig Gastprofessuren, Fellowships und eine Professur in Chicago seit 2000.

Doch zurück aus der großen weiten Welt nach Alteuropa: Für die Arbeitsweise von Hans Joas in den Berliner Jahren als Professor am John F. Kennedy-Institut und zugleich am soziologischen Institut der Freien Universität Berlin in den Jahren 1990 bis 2002 ist, wenn ich das so sagen darf, gerade das exakte Gegenteil jener am

⁴ M. Bochow/H. Joas, Wissenschaft und Karriere. Der berufliche Verbleib des akademischen Mittelbaus, Frankfurt/New York 1987.

⁵ Bochow/Joas, Wissenschaft und Karriere, 165.

⁶ Bochow/Joas, Wissenschaft und Karriere, 165.

dortigen Max-Planck-Institut gefertigten empirischen Studie über die Karrierewege und Karrieresackgassen des Mittelbaus charakteristisch – Joas verwendet, wie er selbst einmal in einem Vorwort formuliert, *zum einen* „eine Vorgehensweise, die sich den Gegenständen der Forschung sehr stark über die Geschichte der bisherigen Beschäftigung mit den Themen ... annähert und nicht an einen unmittelbaren Zugang zu den Sachen selbst oder einen Fortschritt der Wissenschaft durch Ignoranz gegenüber dem schon Gedachten glaubt“⁷. Diesem Zugriff auf die Materie verdanken sich die Studien über George Herbert Mead, neben der bereits erwähnten Promotion aus dem Jahre 1979 beispielsweise ein knapper, aber gehaltvoller Beitrag in den „Klassikern der Soziologie“ von 1999⁸. Mead wird nicht absichtslos erinnert, wie überhaupt die historische Arbeit für Joas ein Mittel zum Zweck ist, wie bereits die Dissertation zeigt: Hans Joas ist offenkundig von Meads Theorie der Handlung fasziniert, „in der die Kreativität des Handelns im Vordergrund steht“, ohne dass eine Intersubjektivität von Normgeltung angenommen wird⁹. Daher betont Joas *zum anderen* schon im Vorwort zur erneuten Ausgabe seiner Dissertation über Mead von 1989, dass Soziologie seit Durkheim eben nicht nur eine empirische Disziplin sei, sondern „zugleich ein spezifisches *philosophisches Projekt*“¹⁰ und bemüht sich um tätiges Erinnern an diese Denktradition.

Joas hat aber eben nicht nur eine detaillierte Monographie zu einem Klassiker der Soziologie vorgelegt, die ihn im Grunde auch als Historiker, mindestens als Wissenschaftshistoriker qualifiziert. Die eben schon erwähnte Visiting Professorship in Chicago des Jahres 1985 bot Joas die Gelegenheit, den Kern seiner gemeinsam mit dem früheren Studenten und Assistenten Wolfgang Knöbl im Jahre 2004

⁷ H. Joas, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2000, 11f.

⁸ H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Frankfurt/Main 1980 (= stw 765, Frankfurt ²1989 mit neuem Vorwort); ders., *George Herbert Mead (1863-1931)*, in: *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1 Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, hg. v. D. Kaesler, 5., überarb. u. aktualisierte Aufl., bsr, München 2006, 172-190.

⁹ H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Frankfurt/Main 1980 (= stw 765, Frankfurt ²1989 mit neuem Vorwort); ders., *George Herbert Mead (1863-1931)*, in: *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1 Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, hg. v. D. Kaesler, 5., überarb. u. aktualisierte Aufl., bsr, München 2006, 172-190.

¹⁰ Joas, *Praktische Intersubjektivität*, ²1989, VII.

verfassten „zwanzig einführenden Vorlesungen“ über die Sozialtheorie zu schreiben¹¹. Wieder geht es, wie in der Diplomarbeit, ausführlich um Dahrendorf, Parsons und Habermas, weniger ausführlich um Berger/Luckmann und andere – und doch hat sich der Ton gegenüber der Diplomarbeit ganz und gar geändert, nicht nur deswegen, weil die schriftliche Fassung den mündlichen Duktus recht präzise bewahrt: „Wir haben uns für den Begriff ‚Sozialtheorie‘ auch deshalb entschieden, weil uns der mehr im Deutschen als im Englischen übliche Begriff der ‚Gesellschaftstheorie‘ Unbehagen bereitet“¹²; die für eine ganze Alterskohorte deutscher Geistes- und Sozialwissenschaftler charakteristischen Versuche, zunächst eher mit und dann eher ohne Marx, zunächst eher im Rahmen eines demokratischen Sozialismus und dann fern aller solcher politischen Großtheorien Sozialtheorie zu treiben, haben natürlich auch im Werk von Hans Joas Spuren hinterlassen – wenn meine eigene Generation vor solchen mal schleichenden, mal explizit gemachten Revisionen eher verwundert steht, dann auch deswegen, weil ihr die Visionen weitgehend abhanden gekommen sind¹³. Doch zurück zu den zwanzig Vorlesungen über die Sozialtheorie: Mindestens der fachfremde Kirchenhistoriker hat die lebendigen Vorlesungen, die bis in die unmittelbare Gegenwart führen, mit Gewinn gelesen – es ehrt die Jury des Bielefelder Wissenschaftspreises übrigens nicht wenig, dass sie einen Autor auszeichnet, der sich nicht scheut, auch die unmittelbare Bielefelder Gegenwart mit klaren Strichen und deutlichen Sätzen zu porträtieren. Nach Joas ist den Luhmann-Schülern einerseits „eine gewisse Epigonalität nicht abzusprechen“, andererseits ist offenkundig aber auch an ihnen zu rühmen, dass fern jeder Epigonalität Distanzierung vom Meister zu beobachten ist, beispielsweise vom „fast zynischen Desinteresse an normativen Fragen“, das Luhmann nach Joas demonstriert haben soll¹⁴. Sie werden angesichts meiner eingangs beschriebenen eher bescheidenen soziologischen Kenntnisse nicht von mir erwarten, dass ich an dieser Stelle Partei beziehe oder gar den Streit zu pazifizieren versuche, in den Joas da

¹¹ H. Joas/W. Knöbl, Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, stw 1669, Frankfurt/Main 2004.

¹² Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 11.

¹³ Explizit vor allem in H. Joas, Krieg und Werte, 21-24,

¹⁴ Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 729.

Rudolf Stichweh, Helmut Wilke, aber auch Renate Mayntz, die erste Trägerin dieses Preises, mit ihrem großen Vorbild zieht. Die letzte Vorlesung der zwanzig endet mit einem fast erschreckenden (oder vielleicht präziser: erschreckend aktuellem) Hinweis auf die Gewaltgeschichte als einer vernachlässigten, dunklen Seite der Moderne, die im Konzept von „multiple modernities“ noch eher einen Platz findet als in den klassischen Modernisierungstheorien¹⁵. Damit erinnert Joas an sein gewichtiges Buch „Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts“ aus dem Jahre 2000¹⁶. Es verdankt sich einem der vielen Aufenthalte, die Joas in einem Institute for Advanced Study absolviert hat – es sagt ja viel über die deutsche Universität, wenn man, um ein gewichtiges Buch zu schreiben, als Fellow ans Institute for Advanced Study in Bloomington, ans Wissenschaftskolleg in Berlin oder (immer wieder) ans Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences in Uppsala echappieren muss und davon so begeistert wird, dass man schließlich die Universität klassischen Typs ganz verlässt und zunächst in Erfurt für acht Jahre selbst ein Institute for Advanced Study in Gestalt des munter pulsierenden Max-Weber-Kollegs organisiert, um schließlich oder vielleicht besser: einstweilen am Freiburger FRIAS unter vielen klugen Historikern zu enden: Die akademische Existenzform unseres Preisträgers ist spätestens seit 2002 die eines Permanent Fellow, but permanent in different places. Das abgefasste Vorwort zu „Krieg und Werte“ nennt aber nicht nur den Ort, an dem es entstand (Uppsala), sondern auch zwei Menschen, die es angeregt haben und heute Abend genannt werden sollten. Erwähnt werden „der bewunderte Kollege und väterliche Ratgeber Shmuel Eisenstadt“, jüngst verstorbener, noch in Polen geborener Soziologe aus Jerusalem, dessen Lebenswerk Joas einmal als „die Synthese von Max Weber und Martin Buber“ bezeichnet hat¹⁷, mitsamt dem Uppsalenser Direktor Björn Wittrock¹⁸. Und die Aufsätze dieses Bandes markieren ganz deutlich die (wie Joas schreibt) „Verweigerung gegenüber der Verführungskraft der Fortschrittsmythen“; das klingt

¹⁵ Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 729.

¹⁶ H. Joas, Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2000.

¹⁷ H. Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, in: Kultur. Theorien der Gegenwart, 2., erweiterte und aktualisierte Aufl., Wiesbaden 2011, (83-91) 90.

¹⁸ Joas, Kriege und Werte, 9.

wie Popper, obwohl der Name im Buch gar nicht fällt¹⁹. Er muss auch nicht fallen, weil es Joas um die Historisierung der Theorien geht, der Ideologien im Vor- und Umfeld der Gewaltausbrüche des zwanzigsten Jahrhunderts ebenso wie der Theorien des eigenen Faches, beispielsweise der verschiedenen Spielarten der klassischen Modernisierungstheorie.

In die neunziger Jahre, also in Joas Berliner Zeit, datieren auch zwei große Monographien, die wieder ein grundlegendes Thema zunächst an den Klassikern der Sozialtheorie explizieren. Die erste von 1992 beschäftigt sich mit dem Handeln und ihr Titel erinnert an die Pointe der historischen Untersuchung über Mead: „Die Kreativität des Handelns“²⁰; die zweite von 1997 behandelt „die Entstehung der Werte“²¹. Der Verfasser legt selbst eine Spur für ihre Interpretation, wenn er sagt, er wolle „die Ideen des amerikanischen Pragmatismus einmal in Hinsicht auf die heutigen Folgerungen für Handlungs- und Gesellschaftstheorie ... artikulieren“²². Uns braucht jetzt nicht die biographische Frage zu beschäftigen, ob die Professur in Chicago, die Joas (wie gesagt) seit 2000 innehat, die Orientierung am Denken der einschlägigen Chicagoer Schule befördert hat²³; es reicht, sich die Konsequenzen klarzumachen, die beispielsweise in Gestalt der bei Joas zentralen Kombination einer „Öffnung zur Kontingenz“ mit einer „Verteidigung universalistischer Werte“²⁴. Angesichts dieser ethischen Zuspitzung der Soziologie überrascht es natürlich auch den soziologischen Laien nicht, wenn Joas bei der Explikation seiner Handlungstheorie einen relativ scharfen Widerspruch gegenüber Luhmann formuliert, einen bekennenden Anti-Ethiker, wenn ich das so sagen darf. Die Mängeldiagnose von Joas schließt mit den Worten: „Luhmanns Versuche zur Rechtfertigung der funktionalen Analyse und seiner systemtheoretischen

¹⁹ Joas, Kriege und Werte, 13.

²⁰ H. Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/Main 1992.

²¹ H. Joas, Die Entstehung der Werte, stw 1416, Frankfurt/Main 1997.

²² Joas, Die Kreativität des Handelns, 9.

²³ H. Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, stw 1018, Frankfurt/Main 1992, 15.

²⁴ Joas, Krieg und Werte, 39.

Kosmologie sind nicht überzeugend“²⁵; an anderer Stelle hat Joas funktionale Analyse als zunehmende Radikalisierung von Theoriebeständen Parsons gedeutet²⁶. Hans Joas kritisiert aber in seinen großen Monographien der neunziger Jahre nicht nur die funktionale Systemtheorie auf der Basis seiner von Mead her weiter entwickelten Handlungstheorie, sondern beklagt sich auch über die Praxis seines großen Bielefelder Kollegen, dass „von ihm jeder Einwand in seiner Theoriesprache reformuliert und damit gleichzeitig seiner Kontrastwirkung beraubt wird“ (um eine moderate Formulierung unseres Preisträgers über den zu zitieren, dessen Gedächtnis der Preis gewidmet ist²⁷). Wieder werde ich mich hüten, die Rolle des Laudators mit der Rolle des Schiedsrichters zu verwechseln, sondern nur ganz allgemein darauf aufmerksam machen, dass schon aus grundlegenden erkenntnistheoretischen Gründen sich ontologische Aussagen nicht auf reine Funktionsaussagen reduzieren lassen und diese Einsicht vermutlich ja auch in der Soziologie in Anschlag gebracht werden muss. Und in der Religionssoziologie funktionaler Prägung droht dann der religiöse Mensch als Subjektivität und Bewusstsein gleichsam im System zu verschwinden; in handlungstheoretisch grundierten Modellen dürfte diese Gefahr nicht so unmittelbar drohen wie in funktional grundierten, jedenfalls dann, wenn man sich nicht scheut, – wie die schöne Bielefelder Polemik lautet – in der Tradition alteuropäischen Denkens gelegentlich auch mal „idealistische Figuren nachzuturnen“²⁸.

Nun, nachdem ich diese Dimension im Werk des Preisträgers lange und sorgfältig umgangen habe, darf ich vielleicht doch noch ein paar Worte zum Religionssoziologen Hans Joas sagen, meiner, wenn ich das noch einmal so unumwunden zugeben darf, ersten Berührung mit seinem Œuvre. Wieder findet sich unter den einschlägigen Arbeiten auch ein recht empirischer Beitrag, der religiöse Milieus in Deutschland beschreibt oder ein anderer vergleichbarer über „die religiöse

²⁵ Joas, Die Kreativität des Handelns, 324.

²⁶ Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 355.

²⁷ Joas, Die Kreativität des Handelns, 316.

²⁸ M. Welker, Vorwort, in: Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, hg. v. M. Welker, stw 495, Frankfurt/Main 1985, (7-15) 9.

Lage in den USA“²⁹. Dann sind die verschiedenen hilfreichen Beiträge zu Säkularisierung und säkularer Option so bekannt, dass ich hier nicht eigens darauf eingehen muss; die einschlägige Gruppe in den Jahren 2005/2006 am Berliner Wissenschaftskolleg mit Casanova, Joas und Taylor ist legendär und hat ihre Spuren im Œuvre von Hans Joas hinterlassen³⁰. Und die Zusammenarbeit mit dem „Forum für Verantwortung“ des Industriellen Klaus Wiegandt hat auf zwei gewichtige Bände über die „kulturellen Werte Europas“ und das Thema „Säkularisierung und die Weltreligionen“ geführt³¹. Natürlich gibt es aber auf dem Feld der Religionssoziologie ebenfalls sorgfältige historische Miniaturen, in den letzten Jahren beispielsweise gern über Robert Bellah, den amerikanischen Schüler Talcott Parsons, der mit seinem berühmten Aufsatz „Civil Religion in America“ von 1967 keinesfalls nur einen gerade in jüngster Zeit äußerst einflussreichen Begriff geprägt hat. Joas zeigt in einem einführenden Beitrag beispielsweise, wie stark Bellah von Paul Tillich geprägt war³². Wahrscheinlich aber noch interessanter (und das weit über das vergangene Darwin-Jahr hinaus) ist der Versuch unseres Preisträgers, die Anregungen aufzugreifen, die Bellah für eine Theorie der religiösen Evolution gegeben hat³³. Evolution ist hier nicht nur als bloßes Äquivalent des Begriffs „Entwicklung“ verstanden, sondern wird tatsächlich mit einer Höherentwicklung von Bewusstsein hin zu mehr Rationalität verbunden, in der freilich die anfänglichen Ebenen des Mimetischen und Ritualen nicht überwunden werden, sondern jeweils kreativ integriert werden³⁴. Ich gestehe, dass mich diese große Totaltheorie der

²⁹ H. Joas/F. Adloff, Milieuwandel und Gemeinsinn, in: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften Bd. 4, Berlin 2002, (153-185) 167-173 sowie ders., Die religiöse Lage in den USA, in: Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. H. Jonas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 17647, Frankfurt/Main 2007, 358-375.

³⁰ H. Joas, Die säkulare Option, in: Weltreligionen. Verstehen, Verständigung, Verantwortung, hg. v. K. Kardinal Lehmann, Frankfurt/Main und Leipzig 2009, 42-58.

³¹ Die kulturellen Werte Europas, Forum für Verantwortung, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 16402, Frankfurt/Main 2005 sowie Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 17647, Frankfurt/Main 2007.

³² H. Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, in: Kultur. Theorien der Gegenwart, 2., erweiterte und aktualisierte Aufl., Wiesbaden 2011, (83-91) 85; vgl. R.N. Bellah, Civil Religion in America, Daedalus 96, 19671-21.

³³ R.N. Bellah, Religious Evolution, American Sociological Review 29, 1964, 358-374.

³⁴ Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, 90.

Evolution von Religion, die wir gemeinsam vor rund einem Jahr auf einer Tagung an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ausführlich diskutiert haben, nach wie vor etwas ratlos lässt, weil sie eine Form von Teleologie in die Religionsgeschichte zurückbringt, die wir – nicht zuletzt dank der Bielefelder Geschichtswissenschaft – doch eigentlich mindestens unter Historikern verabschiedet hatten. Unmittelbarer leuchtet mir dagegen der Versuch von Hans Joas ein, im Rahmen einer Analyse der Struktur der Gabe (nach gründlichen Referaten der einschlägigen Beiträge von Marcel Mauss und Talcott Parsons) soziologische Theorien und theologische Grundlehren ins Gespräch zu bringen, um die traditionelle kirchliche Dogmatik einsehbarer zu machen unter den Bedingungen der Erschöpfung der religiösen Sprache, wie er einmal fein bemerkt hat³⁵.

Zwei Fragen zum Schluss, zunächst die erste: Haben wir in unser Laudatio dem, wie ich sagte, lokalen soziologischen Memorialbezug des Bielefelder Wissenschaftspreises nun genügend Rechnung getragen? Wenn Sie mir gestatten, einen berühmten Titel eines spanischen Autors, der auch soziologisch publiziert hat, geringfügig zu variieren, schon: Um einen Luhmann von außen bittend haben wir den Preisträger des diesjährigen Wissenschaftspreises zu porträtieren versucht³⁶. Aber erst die Innen- mit der Außensicht ergibt bekanntlich zusammen ein einigermaßen vollständiges Bild. Und dann die angekündigte zweite Frage, die da lautet: Ist nun alles gesagt? Ach, gewiss nicht; achtunddreißig Seiten Bibliographie lassen sich in dreißig Minuten nicht erschöpfend zusammenfassen. Und das könnte man ja auch gar nicht wollen. Denn eine Laudatio soll ja Appetit machen, im abundanten Schriftenverzeichnis eines Preisträgers selbst auszuwählen und selbst zu lesen. Nur eine muss noch genannt werden, bevor ich schließe, ich tue es mit Worten

³⁵ H. Joas, Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde, in: Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, hg. v. Ch. Gestrich, BThZ.B 21, 2004, Berlin 2004, 16-27. – In diesem Aufsatz schreibt Joas: Luhmann schrieb einen Satz (Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, 209f.), „den ich versucht bin, blasphemisch zu nennen, weil Gott etwas Teuflisches zugeschrieben wird“ (aaO. 24f.). Zur Metapher von der Erschöpfung vgl. „Warum Gläubige glauben“. Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas, Herder Korrespondenz 57, 2003, Nr. 9, (447-452) 447.

³⁶ Vgl. J. Ortega y Gasset, Pidiendo un Goethe desde dentro, Santiago 1932 (deutsch: Um einen Goethe von innen bittend, Stuttgart 1949).

unseres verehrten Preisträgers: „die, die seit einem Vierteljahrhundert alles begleitet und möglich macht: ... meine Frau Heidrun“³⁷ – und Sie ahnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, dass es inzwischen sogar schon deutlich mehr als ein Vierteljahrhundert ist, für das da der eine der anderen danken kann und dankt. Und so danke auch ich Ihnen, für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit mit meinem Versuch, einen wahrhaft preiswürdigen Soziologen und Sozialphilosophen zu rühmen.

³⁷ Joas, Kriege und Werte, 9.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2012
Verliehen an Josef Perner
Kunsthalle Bielefeld, 29. Januar 2013



Bielefelder Wissenschaftspreis 2012

Herr Professor Perner hielt seinen Festvortrag mithilfe einer Präsentation, es existiert daher kein Manuskript dieses Vortrags. Die Präsentation steht zum download auf der Webseite der Universität Bielefeld zum Wissenschaftspreis bereit.

Uta Frith, Laudatio auf Professor Dr. Josef Perner

(Es gilt das gesprochene Wort)

Meine Damen und Herren,

es ist mir eine Freude heute etwas zur Ehrung von Herrn Professor Josef Perner beizutragen. Der Anlass ist der Bielefelder Wissenschaftspreis, der dem Gedenken an den Soziologen Niklas Luhmann gewidmet ist. Wer immer die Idee hatte, Josef Perner für den Preis vorzuschlagen, sie war großartig. Diese Person wusste, dass Josef Perner in besonderer Weise die Kriterien des Bielefelder Wissenschaftspreises erfüllt: wie Niklas Luhmann ist er interdisziplinär orientiert und problemoffen in seiner Forschung.

Grundlegende Beiträge

Professor Perner ist einer der weltweit hervorragendsten theoretischen Psychologen der Gegenwart. Seine bahnbrechende Erfindung ist das Konzept der heute allgemein akzeptierten Theory of Mind, ihre Rolle in der kognitiven Entwicklung und in der sozialen Kommunikation der Menschen überhaupt. In experimentellen Studien ist es ihm, gemeinsam mit seinem Salzburger Kollegen Heinz Wimmer, gelungen, mit objektiven Methoden nachzuzeichnen, wie Kinder bereits im Vorschulalter Anzeichen einer wohl im menschlichen Gehirn angeborenen Theory of Mind zeigen. Herrn Perners Studien haben jedenfalls gezeigt, wie sich schon in früher Kindheit die Vorstellung herausbildet, dass Menschen sich verhalten, als ob ihr Handeln von

Gedanken, Wünschen und Absichten bestimmt wird. Die Theory of Mind ist daher der Gegensatz zu einer physikalischen Erklärung des menschlichen Handelns.

Diese Ideen bedeuteten eine Revolution. Zu der Zeit als Perner seine ersten Forschungen zur Theory of Mind konzipierte, war der Behaviorismus das vorherrschende Bezugssystem der Psychologie. Und in diesem System war es nicht möglich, innere Gedanken und Absichten, die ja nicht beobachtbar sind, theoretisch oder empirisch als Verhaltensgründe anzuführen. Das galt als unverzeihlich subjektiv und unwissenschaftlich. Josef Perners Ideen griffen auf viel frühere Traditionen der Philosophie des Geistes zurück, wie z.B. auf Franz Brentano, der den Begriff Intentionalität in die philosophische Diskussion einführte. Er konnte frei denken dank seiner vorbildlichen Erziehung und umfassenden Bildung, die ihm philosophisches Denken genauso ermöglichte, wie mathematisches Denken und rigoroses Experimentieren. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Perner klassische philosophische Fragen aufgriff und alte Fragen mit neuen Experimenten zu beantworten trachtete. Diese Fragen waren viel interessanter als die Fragen, die der damaligen experimentellen Psychologie so wichtig waren. Zum Beispiel, wie differenziert sich die Intelligenz eines Kindes mit zunehmendem Alter? Wie erweitert sich die Kapazität des Gedächtnisses? Perner stellte die faszinierende Frage: Was wissen Kinder über ihre Gedanken, Gefühle und Absichten und die Gedanken anderer Menschen? Wie begreifen sie, dass es so etwas gibt?

Werdegang

Bevor ich weiteres über diese Ideen ausführe, will ich jetzt etwas zum Lebenslauf Josef Perners sagen, um seine Ideen in die Chronologie seiner Biographie einzubetten.

Josef Perner ist 1948 in Radstadt in der Nähe von Salzburg geboren. Er wuchs auf in den hohen Bergen von Österreichs Steiermark in einem wunderschönen Fleckchen Erde, das als Ski-Paradies bekannt wurde. Seine Familie stammte von Bergbauern

ab; sein Vater war Bergführer und wurde weithin bekannt für eine dramatische Rettung nach einem Bergunglück. Auch Josef ist ein geübter alpiner Wanderer, der, soviel ich weiss, alle berühmten Höhenstrassen der Alpen erwandert hat. Seine philosophischen und wissenschaftlichen Talente wurden erst später offenbar, denn im Realgymnasium (1958-1967) machte er eine Ausbildung als Radiomechaniker mit. Seine philosophischen Neigungen zeigten sich schon damals darin, dass er zusammen mit einem Schulkameraden in der Freizeit Wittgensteins „Tractatus“ las. Josef Perner machte seinen Militärdienst von 1967-68 und begann dann das Studium der Psychologie in Salzburg mit den Nebenfächern Mathematik und Philosophie. Schon während des Studiums beschäftigte ihn das, was man als ein Leitmotiv seiner Forschung bezeichnen kann, nämlich wie philosophische Begriffe überhaupt in unserem menschlichen Verstand entstehen. Die große Aufgabe war klar: die empirische Untersuchung des Denkens über das Denken. Außer Piaget hatten wenige Forscher sich bisher daran gewagt. Ein Katalysator war dabei die überdauernde Freundschaft mit Josefs Mitstudenten Heinz Wimmer. Dieser hatte ähnliche Interessen, steuerte aber sein Denken in eine andere und sehr fruchtbare Richtung, nämlich zu Fragen über den täglichen sozialen Umgang zwischen Kindern, über ihre Vorliebe für Geschichten in denen Hinterlist, Hintergehung und Spitzbubenstreiche oft eine große Rolle spielen. Hier war der Keim, der später zur Blüte kam, in der Untersuchung eines besonderen kognitiven Denkprozesses, wo 'Falscher Glaube' ein wichtiger Fachausdruck geworden ist. Es lohnt sich einen Moment über den falschen Glauben nachzudenken. Der falsche Glauben, im Gegensatz zum wahren Glauben, erlaubt nämlich eine kritische Trennung von Realität und Vorstellung. Gerade das war die geniale Einsicht, die Josef Perner und Heinz Wimmer hatten. Es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen einem Vorgang, der wirklich passiert ist, und der Vorstellung, die man sich über den Vorgang macht. Andere Menschen können ganz andere Vorstellungen haben, und es ist möglich diese Vorstellungen zu manipulieren, z. B. durch Lügen.

Im Jahre 1972 nach Beendigung des Studiums, entschied Josef Perner sich zu einem Auslandsaufenthalt in Toronto und blieb dort um seine Doktorarbeit zu schreiben. Anatol Rapaport, ein bekannter Mathematiker und Psychologe, war sein Mentor. Ich glaube, der Hauptgrund war damals Englisch zu lernen, was unausweichlich war für eine Laufbahn in der akademischen Psychologie. Ich selbst erfuhr einen ähnlichen Wendepunkt, denn ich ging nach dem Studium an der Universität Saarbrücken nach London mit dem ausdrücklichen Wunsch Englisch zu lernen. Ich bin dort hängen geblieben, während Josef nach einiger Zeit den Weg zurück in die Heimat fand.

Josefs Doktorarbeit hatte das Thema: Children's Understanding of Decision Making Principles in Situations Involving Risk or Uncertainty. Dieses Thema war seiner Zeit so sehr voraus, dass es auch noch heute frisch wirkt. Mehr als 30 Jahre später ist die Erforschung des Risikos in der Entscheidung ein aktuelles Thema geworden, wenn es auch noch kaum in die Entwicklungspsychologie eingedrungen ist.

Josef lernte seine Frau Cosette in den USA kennen, und ich freue mich, dass sie heute auch anwesend ist. Sie haben eine Tochter und einen Sohn, die beide schon längst ihren eigenen Weg gemacht haben.

Josefs weiterer Werdegang ist schnell erzählt. Er war wissenschaftlicher Assistent in Basel und dann Lecturer an der Universität Sussex, von 1979-1994. Es war zu dieser Zeit, dass ich ihn kennenlernte.

Seit 1995 ist Josef Perner Professor für Psychologie und Vorsitzender der Abteilung Allgemeine Psychologie an der Universität Salzburg. Er hat dort ein wunderschön gelegenes Haus, aber in den Ferien besuchen er und seine Familie ein noch schöneres Haus in Ramsau, ideal für zum Skifahren und für Bergtouren, aber auch zum Nachdenken und Schreiben.

Ich will nicht vergessen zu erwähnen, dass Josef eine ganze Reihe von internationalen Ehrungen aufzuweisen hat. So ist er Mitglied der British Academy, der Academia Europaea und der Leopoldina, und er war Präsident der Europäischen Gesellschaft für Philosophie und Psychologie.

Persönliche Verbindungen

Wie schon angedeutet, kenne ich Josef Perner aus seiner Zeit in Großbritannien, als er an der Universität Sussex arbeitete. Lassen Sie mich bitte kurz an die achtziger Jahre zurückdenken. Für mich war es persönlich eine bewegte Zeit: Ich war gerade Mitglied einer neuen Forschungsgruppe in Kognitiver Entwicklung geworden, und ich wendete mich nach einer Reihe von Dyslexie-Studien mit neuer Energie dem Autismus zu. Josefs Arbeiten über den „falschen Glauben“ waren für mich so etwas wie eine Erleuchtung. Sie stellten für mich die Fragen: „Was passiert, wenn Kinder nicht verstehen, dass es so etwas wie innere Gefühle und Absichten gibt? Was passiert wenn Kinder sich nicht erklären können, wie andere Menschen handeln, weil sie deren Gedanken, Wünsche und Absichten nicht in Betracht ziehen?“ Die Frage, die sich aufdrängte, war: „Ist das auch der Fall bei autistischen Kindern?“ Die Antwort nach vielen Jahren ist immer noch ‚ja‘. Die 'Theory of Mind'- Hypothese ist eine der vorherrschenden kognitiven Erklärungen für die durch den Autismus hervorgerufenen sozialen Beeinträchtigungen, und sie geht auf Josef Perner zurück.

Maxi

Ich kann jetzt nicht umhin, den Maxi-Test nach Heinz Wimmer und Josef Perner zu beschreiben. Er ist genial einfach und er erklärt zugleich, was mit Theory of Mind eigentlich gemeint ist. Im globalen Nachschlagewerk Wikipedia ist dieser Test in die Liste der klassischen Experimente der Psychologie aufgenommen.

Maxi hat eine Tafel Schokolade. Er legt sie in den grünen Küchenschrank. Dann geht er hinaus und spielt Fußball. Während er draußen spielt, kommt seine Mutter in die Küche, findet die Schokolade, und legt sie in den blauen Küchenschrank. Nun

kommt Maxi wieder zurück vom Fußballspielen. Wo wird er nach der Schokolade sehen?

Die Antwort ist „im grünen Küchenschrank. Dort hatte er sie hingelegt und er war nicht da, als die Mutter die Schokolade woanders hinlegte.“ Maxi hat einen falschen Glauben, der sein Handeln bestimmt. Wo die Schokolade jetzt wirklich ist, spielt keine Rolle. Das bestimmt sein Handeln nicht, Diese Erklärung ist glasklar für fünfjährige Kinder, aber nicht für jüngere Kinder. Jüngere Kinder antworten, dass Maxi dort nachsieht, wo die Schokolade jetzt wirklich ist. Sie begreifen noch nicht, dass die kognitive Vorstellung von der Realität, und nicht die physische Realität, hier die richtige Voraussage des Verhaltens liefert.

So machen es auch viel ältere autistische Kinder, die sich, wie jetzt allgemein akzeptiert, schwer tun, den falschen Glauben zu begreifen. Diese Erkenntnis wäre ohne Josef Perner vielleicht noch bis heute nicht gewonnen worden. So aber hat sie auf dem Gebiet des Autismus eine wichtige Bedeutung und hat uns ermöglicht, autistische Schwierigkeiten in der sozialen Kommunikation zu erklären und therapeutisch anzugehen.

Ich fühle mich hoch privilegiert, mit Josef Perner und seiner damaligen Doktorandin, Susan Leekam (heute Professorin an der Universität Cardiff), Experimente mit autistischen Kindern durchgeführt zu haben. Alle Experimente, die Josef in dieser Zusammenarbeit beitrug, waren eine Inspiration für mich. Sie waren die ersten Schritte in eine neue Richtung der Autismus-forschung. Ich weiß natürlich, dass Josef Perner genauso für seine anderen Mitarbeiter eine Quelle der Inspiration war.

Publikationen

Es ist angebracht, dass ich ein paar Worte zu der außerordentlichen Produktivität Josef Perners sage. Sein Buch *Understanding the Representational Mind* ist wohl sein Hauptwerk. Es erschien im Jahre 1993 und hat unzählige Psychologen und

Philosophen beeinflusst. Als eine Bibel der kognitiven Entwicklung ist es auch heute noch ohne Konkurrenz.

Es gibt buchstäblich hunderte von wissenschaftlichen Artikeln, die Josef im Laufe der Zeit veröffentlicht hat. Bequemerweise kann man in einem Index nachsehen, wie oft eine Arbeit von anderen Wissenschaftlern zitiert worden ist. So kann man sehen, dass das berühmteste Paper, Wimmer und Perner, 1983: ‚Beliefs about beliefs‘, bis jetzt über 3000 mal zitiert worden ist. Dazu gibt es 5 Veröffentlichungen, die über 500mal, und 32, die über 100mal zitiert worden sind. Werke mit über 100 Zitaten werden gerne als Klassiker bezeichnet. Dieses 32 zu erreichen, ist eine Heldentat. Es ist also objektiv leicht zu belegen, dass Perner ein großer Klassiker der Psychologie ist.

Fortsetzung

Josef Perner ruht nicht auf seinen Lorbeeren aus. Neuerdings hat Josef Perner auch mit bildgebenden Verfahren gearbeitet, um die neurophysiologische Grundlage verschiedener Aspekte der Theory of Mind verschiedenen Gehirnsystemen zuzuordnen. Wiederum erfand er Paradigmen, deren Eleganz und Schlichtheit bestechen. In letzter Zeit hat Josef Perner weiter Theorien entwickelt, die direkt unser Selbstverständnis angehen und unsere Fähigkeit, über das Denken zu denken. Sein neuestes Buch, mit Zoltan Dienes, A Theory of Implicit and Explicit Knowledge handelt über Selbstbewusstsein und bewusstes und unbewusstes Erkenntnisvermögen. Dieses Thema betrifft eine sehr zentrale Frage der gegenwärtigen theoretischen Psychologie: Kann man implizites und explizites Denken auf einen Nenner bringen? Wie kann man erklären, dass es in der kognitiven Entwicklung so aussieht, als ob diese beiden Ebenen des Bewusstseins anscheinend nichts voneinander wissen?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es zahlreiche Gründe gibt, die Herrn Professor Perner als idealen Preisträger auszeichnen. Mit Freude sehen wir heute

seine genialen theoretischen Arbeiten im Bereich der kognitiven Entwicklung gewürdigt. Wenige Psychologen der Gegenwart haben einen größeren Einfluss auf ihr Fachgebiet und auch weit darüber hinaus.

Meine Damen und Herren, ich glaube, ich spreche in Ihrer allen Namen, wenn ich jetzt Herrn Josef Perner aufs herzlichste zur Verleihung des Bielefelder Wissenschaftspreises gratuliere.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN**



**Bielefelder Wissenschaftspreis 2014
Verliehen an Lorraine Daston
Kunsthalle Bielefeld, 4. November 2014**



Bielefelder Wissenschaftspreis 2014

Festvortrag von Lorraine Daston

Eigeninteresse und das gespaltene Selbst:

Von der Aufklärung zum Kalten Krieg

Präambel: Ich fühle mich sehr geehrt und bin sehr dankbar für die Auszeichnung mit dem Bielefelder Wissenschaftspreis, dies umso mehr, als er den Namen des großen Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann trägt. Obwohl Luhmanns Werk beeindruckend abstrakt sein kann, so hat er doch anschaulich historische Evidenz verwendet, um langfristige Veränderungen zu verfolgen, wie, zum Beispiel, in der Erfahrung der Liebe. In meinem heutigen Vortrag würde ich mich ebenfalls gern der Geschichte bedienen, um Veränderungen, Spannungen, und sogar Widersprüche in einem Konzept aufzudecken, das grundlegend für die gegenwärtigen Sozialwissenschaften ist: nämlich Rationalität als die Verfolgung von Eigeninteresse.

I Einführung: Sei rational!

Die Zeit ist 1964; der Ort ist der Campus von Berkeley, nur wenige Monate bevor die Free Speech Bewegung ausbrechen sollte. Die ‚crème de la crème‘ der amerikanischen Sozialwissenschaftler ist zusammengekommen, um zu diskutieren, ob ihre Theorien der Rationalität nicht nur in der Wirtschafts- und Politikwissenschaft sondern auch für die wichtigsten Probleme der Gegenwart Relevanz hätten: Strategie und Konflikt in der Ära der nuklearen Waffen. Alles was Rang und Namen hatte war dort: der Ökonom Thomas Schelling von Harvard, der Spieltheoretiker Martin Shubik von Yale, Rand Corporation Stratege Daniel Ellsberg, der Politikwissenschaftler Albert Wohlstetter von der University of Chicago, sowie der Soziologe Erving Goffman von Berkeley. Dies waren die Männer, die in einem überschwänglichen Artikel des *Life Magazine* als ein neues Priestertum von „Action Intellectuals“ bezeichnet wurden, als „die große und wachsende Gruppe von Männern, die entschieden haben, ihre ruhigen und sicheren Nischen auf dem

Universitätscampus zu verlassen und sich stattdessen mit den komplizierten Problemen der Nation zu befassen.“¹. Ihr Ziel war einfach formuliert und außergewöhnlich ambitioniert zugleich: Wie weit konnte das ökonomische Konzept der Rationalität ausgedehnt werden – weit genug, um die nukleare Strategie im Kalten Krieg anzuleiten? Drei Jahre nach der Errichtung der Berliner Mauer und zwei Jahre nach der Kuba Krise schien kein Problem dringlicher zu sein, als zu verhindern, dass der Kalte Krieg zu einem Heißen werden würde. Konnte die Rationalität des Eigeninteresses diese Aufgabe übernehmen?

Alle Teilnehmer der Berkeley Konferenz begannen mit der Annahme, dass ökonomische Rationalität (im besten Fall) ein rein deskriptives Modell war, das nach dem Standard der empirischen Angemessenheit zu bewerten sei – genügte eine absichtsvoll magere Beschreibung menschlichen Handelns, eingeebnet auf bloßes Eigeninteresse, um das wahrscheinliche Verhalten der USA und der UdSSR in Konfliktzonen wie Berlin akkurat zu beschreiben oder nicht]. Wieder und wieder glitten aber ihre Diskussionen von der deskriptiven auf die normative Ebene ab. Man nehme als Beispiel den erbitterten Austausch zwischen Wohlstetter und dem mathematischen Biologen Anatol Rapoport von der University of Michigan. Obwohl Rapoport ein anerkannter Spieltheoretiker war, lehnte er nicht nur die empirische Angemessenheit der Spieltheorie und anderer rationaler Entscheidungstheorien als Modell von realen Konfliktsituationen wie die Pattsituation in Berlin energisch ab. Er stellte ebenso die Moral in Frage, solche gefährlichen Situationen als eine Art, wie er es bezeichnete, „inter-nationen diplo-militärisches Spiel“ anzuwenden:

Die Strategen können behaupten, dass strategische Rationalität und Moral nicht unbedingt inkompatibel sind, da die Rahmenbedingung des Denkens, welche durch strategische Analyse bereitgestellt wird, nichts über die Art von Erwartungsnutzen aussagt, die man in die Spielmatrizen einsetzen will. Ich stimme dieser Sichtweise absolut nicht zu. Es gibt viele Situationen, in denen genau die Kategorie von vernünftigen Fragen, ganz zu schweigen von Antworten, durch die eigene Konzeptualisierung der Probleme eingeschränkt wird.

¹ Theodore H. White, "The Action Intellectuals," *Life Magazine* (9 June 1967), pp. 43-76, p. 43.

The strategists might argue that strategic rationality and morality are not necessarily incompatible, because the framework of thought provided by strategic analysis implies nothing about the sort of utilities one may wish to put in the game matrices. I disagree with this view absolutely. There are many situations in which the very category of sensible questions, let alone answers, is circumscribed by one's conceptualization of the problems.²

Rapoports eigenes Beispiel war der enorme Unterschied, den verschiedene Sichtweisen entstehen lassen können – wie, zum Beispiel, die zwischen dem Spieler und dem Bauern in der Analyse eines Schachspiels. Angestachelt (und überzeugt, dass er der infrage gestellte Strategie war) entgegnete Wohlstetter wütend: „Professor Rapoport sagt uns nicht, wer die Strategen sind...Die Strategen sind (folglich) kühle, kalkulierende junge Männer, abgehoben und unmoralisch; sie benutzen eine obszöne Sprache und suchen nach Fragen, nicht nach Erkenntnissen.“³

Bevor die akademische Debatte über Konflikt in einen wirklichen Konflikt zwischen den Teilnehmern eskalierte, sprang Schelling mit besänftigenden Worten in die Bresche. Es sei alles nur eine Sache der Definition, versicherte er seinen aufgebracht Kollegen. Ökonomische Rationalität sei nicht die Gesamtheit von Rationalität, und noch weniger von Vernunft oder Moral. Es sei lediglich ein verkürztes Modell menschlichen Verhaltens, das aus sehr wenigen Postulaten eine überraschende Vielzahl von Ergebnissen hervorbrächte: „Der große Vorteil dieser Theorie (der Rationalität) für den Ökonomen ist, dass man in seinem Armsessel sitzen und versuchen kann, vorauszusagen, wie Menschen sich verhalten werden wenn man bei klarem Verstand ist. Man erhält eine Menge indirektes empirisches Verhalten.“ ("The great advantage to the economist of this theory [of rationality] is that you can sit in your armchair and try to predict how people will behave if you

² Anatol Rapoport, "Strategic and Non-Strategic Approaches to Problems of Security and Peace," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), pp. 88-102, p. 101.

³ Albert Wohlstetter, "Comments on Rapoport's Paper: The Non-Strategic and the Non-Existent," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), pp. 107-126, p. 107.

had your wits about you. You get a lot of vicarious, empirical behavior."⁴). Es sei bedauerlich, fügte Schelling hinzu, dass mit dem Begriff der "Rationalität" normative Assoziationen verbunden würden:

„Es wäre hilfreich, wenn Rationalität nicht ein aufgeladener Begriff wäre, der impliziert, dass es besser sei, rational zu sein, oder dass Menschen, die rational sind, gesellschaftlich geschätzt wären, da sie dann nicht exzentrisch oder verrückt sein können. Wenn wir den Begriff lateinisieren könnten, so dass ein Wort ‚ökonomische Theorie der Rationalität‘ und ein anderes etwas anderes bedeuten würde, wären wir besser dran. ("It would be useful if rationality were not a loaded term which implies it's better to be rational, or that people who are rational are socially desirable, so they can't be eccentric or crazy. If we could Latinize the term so that one word means 'economic theory of rationality' and another means something else, we'd be better off."⁵)

Schelling war weder der Erste, noch der Letzte, der versucht hat, ökonomische Rationalität von ihrer normativen Färbung zu befreien. Als John Stuart Mill 1836 erstmals die Vorstellung des *Homo oeconomicus* formulierte, der lediglich vom Verlangen nach Wohlstand und Luxus und einer Abneigung gegenüber Arbeit motiviert war, fügte er rasch hinzu, dass kein politischer Ökonom „jemals so absurd sein würde, anzunehmen, dass die Menschheit in der Tat so konstituiert sei“, ⁶ ganz zu schweigen davon, eine solch krude Sichtweise von Motivation als ein moralisches Ideal zu propagieren. Die Rationalität des Selbstinteresses, die den *Homo oeconomicus* in all seinen Formen seit Mill⁷ geprägt hat, schlingerte immer zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen hin und her – und erntete Kritik von beiden Seiten. Auch wenn diese besondere Art von Rationalität ausdrücklich und eng auf

⁴ Thomas Schelling, "Discussion," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 150.

⁵ Thomas Schelling, "Discussion," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 148.

⁶ John Stuart Mill, On the Definition of Political Economy [1836], zitiert in Mary S. Morgan, "Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures," *Journal of the History of Economic Thought* 28(2006): 1-27, p. 5.

⁷ Für einen sehr guten Überblick über diese Geschichte, siehe Mary S. Morgan, "Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures," *Journal of the History of Economic Thought* 28(2006): 1-27.

das effiziente Streben nach Eigeninteresse (oder noch enger auf entsprechende Nutzenpräferenzen) begrenzt ist, haftet dieser Sichtweise dennoch eine normative Aura an. Die Aufforderung „Sei rational!“ beinhaltet sowohl epistemische als auch moralische Kraft.

Wie der Harvard Philosoph Robert Nozick im Jahre 1993 beobachtete, kann sogar knochenharte Zweck-Mittel-Rationalität zu einem Selbstzweck werden: „Die Natur dieser Rationalität wäre, lasst uns annehmen, gänzlich instrumental, aber ihr Wert wäre es nicht“. ("The nature of that rationality would be, let us suppose, wholly instrumental, but its value would not be."⁸). Wir mögen Rationalität als eine Art des Verständnisses schätzen, nicht nur als ein Instrument, um unsere Ziele effizient zu erreichen – so wie viele Menschen ihre Autos und Fahrräder inzwischen höher schätzen, als lediglich Dinge, die sie rasch von A nach B bringen.

In diesem Vortrag möchte ich den schleichenden normativen Prozess ökonomischer Rationalität erforschen – ob definiert als die effiziente Anpassung von Zweck an Mittel, dem Streben nach Eigeninteresse, oder der konsistenten Ordnung von Präferenzen. Wie gelang und gelingt ein Konzept, das noch nicht einmal Anspruch auf deskriptive Genauigkeit erhob, so oft in normatives Terrain? Contra Schellings Optimismus behaupte ich, dass die Gründe tiefer liegen als lediglich in linguistischer Verwirrung: Ökonomische Rationalität würde unter jeder anderen Bezeichnung noch immer zwischen Vorschrift und Praxis mäandern; es ist kein Zufall, dass Eigeninteresse und Rationalität vielfach und immer wieder miteinander verschränkt wurden.

Die Belege für diese Behauptung werde ich in Sprüngen durch die lange und vielschichtige Geschichte des Begriffs der ökonomischen Rationalität auflesen. Ökonomische Rationalität hat seine Bedeutung häufig verändert und das gilt somit auch für die Rationalität, die damit einhergeht. Ich werde den Fokus auf den impliziten Widerspruch zwischen zwei normativen Aspekten ökonomischer Rationalität richten: die *kalkulierende* Rationalität des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts und die *konsistente* Rationalität des späten 20. und frühen 21.

⁸ Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 136.

Jahrhunderts. In beiden Fällen sollten bewusst schwache normative Beschränkungen größerem Übel entgegenwirken. Auch wenn Tugendhaftigkeit realistischere nicht von fehlerhafter menschlicher Natur erwartet werden konnte, so konnte zumindest das kühle Kalkül des Eigeninteresses die stärkeren Leidenschaften im Zaum halten – so argumentierten aufklärerische Befürworter der älteren Variante ökonomischer Rationalität. Selbst wenn Menschen auf verrückten und exzentrischen Verlangen beharrten – „Menschen können es bevorzugen, aufgehängt zu werden; sie können Schwanzflossen mögen oder nicht mögen“, wie Schelling es einmal pfiffig formulierte – so konnten sie zumindest in der Ordnung ihrer Präferenzen konsistent sein – so argumentierten Befürworter der Nutzenfunktion ökonomischer Rationalität des 20. Jahrhunderts. In beiden Fällen lag die Hoffnung auf einer sichereren und berechenbareren Welt: im 18. Jahrhundert auf weniger Zerstörung von Leben und Eigentum durch Explosionen von Zorn oder Ambitionen; im späten 20. Jahrhundert auf einem Gleichgewicht der Kräfte, das die Bedrohung eines Atomkriegs im Zaum hielt. Schließlich jedoch untergrub die kalkulierende Rationalität die konsistente Rationalität. Das Streben nach Selbstinteresse, wie auch immer es definiert ist, benötigt ein kohärentes Selbst, das das Streben betreibt. Das war genau der Punkt, an dem Kalkül und Konsistenz sich widersprachen – der Riss im Herzen der ökonomischen Rationalität.

II. Die Rationalität der Kalkulation

Das Jahr ist 1791; der Ort ist Paris. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, der Marquis de Condorcet, Mathematiker, Philosoph, ständiger Sekretär der Académie Royale des Sciences und Stellvertreter der revolutionären Assemblée, arbeitet intensiv an zwei Projekten: einer Verfassung für Frankreich und einem Plan für ein nationales Bildungssystem. Beide beinhalteten Kalkulation: das eine, die Optimierung des Wahlsystems, das andere, die Bürger so zu bilden, dass sie das Wahlrecht vernünftig und verantwortungsbewusst ausüben würden. Es ist das letztere, das Bildungsprojekt, das hier für uns von Interesse ist. Inmitten der feierhaften Hoffnungen und des politischen Tumults der frühen 1790er Jahre, die

Condorcet 1794 letztendlich das Leben durch die Jakobiner kosten sollten, fand er die Zeit, ein Lehrbuch der Arithmetik für Kinder zu entwerfen, das in den neuen Écoles Centrales benutzt werden sollte. Condorcet verwendete die einfachsten arithmetischen Gleichungen – ‚drei plus vier ergibt sieben‘ – um Kindern die Bedeutung von Selbstverständlichkeit und begründetem Glauben beizubringen: „Daraus werden sie lernen, dass die klare Erinnerung daran, die Gleichung der zwei Ideen, die einen Lehrsatz bilden, wahrgenommen zu haben, d.h. die Selbstverständlichkeit dieses Lehrsatzes, das einzige Motiv ist, ihn zu glauben ... und dass die Erinnerung daran, ihn immer nur wiederholt oder niedergeschrieben, ohne dessen Selbstverständlichkeit erfahren zu haben, nicht dazu motiviert, ihn zu glauben.“⁹

Auf diese Art, lediglich durch das wiederholte Üben der elementarsten arithmetischen Operationen, würden Kinder zur Vernunft erzogen. Der Lehrer muss darauf achten, Beispiele auszuwählen, die den Schülern zeigen, dass es ‚nützlich oder angenehm‘ ist, Kalkulationen durchzuführen und sie an so vielen bestimmten Beispielen zu üben, dass sie dadurch von der ‚Genauigkeit‘ der allgemeinen Methode, die den Operationen zugrunde liegt, überzeugt werden.¹⁰

An anderer Stelle, in einem Vortrag zur Erwachsenenbildung, bestand Condorcet darauf, dass der Mathematiklehrer weniger ‚Schulmeister als Führer‘ sein sollte, da Rationalität nicht durch Autorität beigebracht werden könne.¹¹ Die Unabhängigkeit von Autorität war genau das, worum es in diesen einfachen Lehren der Arithmetik ging, so Condorcet: zu lernen, klare Ideen von schwammigen zu unterscheiden, Angst und Zorn mit kühler Kalkulation zu bekämpfen, so würden die zukünftigen Bürger der neuen französischen Republik das Joch der Priester, Despoten und Demagogen abschütteln. Zu kalkulieren war für Condorcet Ausbildung sowohl in Epistemologie als auch in Bürgerschaftskunde. Es war sowohl ein Weg, Ideen zu analysieren, um die Grenze zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten zu

⁹ M.J.A.N. Condorcet, *Éléments d'arithmétique et de géométrie* [1804], *Enfance* 4(1989), pp. 40-58, p. 44.

¹⁰ Condorcet, *Éléments*, pp. 45, 46, 56-57.

¹¹ M. J. A. N. Condorcet, *Discours sur les sciences mathématiques prononcé au Lycée le 15 février 1786* (Paris, Sajou, 1812), p. 24.

bestimmen, als auch eine Übung in politischer Autonomie, die Behauptung der Unabhängigkeit gegenüber Priestertum und Tyrannei.

In unserem eigenen Zeitalter der Supercomputer und Algorithmen ist Kalkulation auf die unterste Sprosse der intellektuellen Leiter zurückgestuft worden: mühsame, möglicherweise auch geisttötende Arbeit wird besser auf Maschinen übertragen. Ein Rechner (fast immer ein kalter Rechner) ist jemand, der alles über die Rationalität der Mittel, aber nichts über die der Zwecke weiß. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als Rechenmaschinen erstmals massenweise produziert wurden, haben alle großen Mathematiker darauf hingewiesen, wie schlecht sie in Arithmetik seien. Aber Rechnen war während der Aufklärung noch nicht mechanisch, noch nicht das paradigmatische Beispiel von Prozessen, die vielleicht geistig aber nicht intelligent sind. Die Ausgabe der *Dictionnaire de l'Académie Française* von 1778 enthielt diesen erhellenden Satz für das Wort *calculateur*: ‚Dieser Astronom ist ein großer und guter Kalkulator‘.¹² Kalkulation war immer noch die unverwechselbare Aktivität des Wissenschaftlers oder Mathematikers, nicht die des anonymen Arbeitssklaven oder einer seelenlosen Maschine. Als der große französische Mathematiker Pierre-Simon Laplace, Condorcets Kollege an der Académie Royale des Sciences und einst sein Protegé, die Wahrscheinlichkeitstheorie als ‚gesunden Menschenverstand reduziert auf ein Kalkül‘ (‚bon sens réduit au calcul‘) beschrieb, beabsichtigte er mit dem Vergleich weder den gesunden Menschenverstand noch die Wahrscheinlichkeit abzuwerten.¹³

Kalkulation hatte für aufklärerische Philosophen moralische wie intellektuelle Anklänge, nicht nur für Condorcet. In einem zu Recht berühmten Essay dokumentierte der Historiker Albert Hirschman den erstaunlichen Prozess, in dem in den Schriften früher moderner Moralisten die klugen und eigennützigen Interessen zunächst zu unbedeutenderen Lastern und dann zu kleineren Tugenden befördert wurden. Durch Interessen wie Gier könnten die gefährlicheren

¹² ‘Calculateur, s. m.’, *Dictionnaire de l'Académie Française*, 2 vols. (Nîmes, Pierre Beaume, 1778), vol. 1, p. 162.

¹³ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 3rd ed. [1820], in Laplace, *Oeuvres complètes*, 14 vols. (Paris, Gauthier-Villars, 1886), vol. 7, p. cliii.

Leidenschaften wie Zorn und Ehrgeiz gezähmt werden.¹⁴ Der Schlüssel zu der moralischen Neubewertung der Interessen war der Glaube, dass sie selbstdisziplinierte sowie selbstinteressierte Kalkulationen beinhalteten und dadurch in gelassen kalkulierendes Verhalten mündeten. Habgier mag nicht edel sein, aber sie war zumindest vorhersehbar und sicherte dadurch die Friedfertigkeit der sozialen Ordnung. In Samuel Johnsons 1768 Roman *Rasselas*, zum Beispiel, ist Lady Pekuah erleichtert, dass ihr arabischer Entführer eine Schwäche für Gold hat, denn ‚Habgier ist ein einförmiges und lenkbares Laster: ... Bring Geld und nichts wird verwehrt.‘ (‘avarice is a uniform and tractable vice: ... bring money and nothing is denied.’¹⁵).

Um zu verstehen, welches ein willkommenes Gegenmittel das Interesseskalkül gegen den Ausbruch von Leidenschaft gewesen ist, müssen wir die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Leidenschaft“ in Erinnerung rufen, die in den Köpfen des 18. Jahrhunderts noch wach war. Es war einmal eine Zeit, in der es nur Leidenschaften gab: nicht Emotionen, Empfindungen, Launen und Gefühle in all ihren Pastelltönen, sondern gesättigte Farbschattierungen blutroter Wut oder grasgrüner Eifersucht oder eigelber Angst. Leidenschaften im ursprünglichen Wortsinn (aus dem Griechischen *pathema*, dem Lateinischen *passio*) sind Dinge, unter denen wir wie unter einer Krankheit leiden (der gleiche Ursprung wie „Patient“), Dinge, die uns eher passieren, als dass sie uns bewegen, weniger Zustände, als Belagerungszustände der Seele.

Im Gegensatz zu Emotionen, die zum ersten Mal im 18. Jahrhundert als Bewegungen in den Nervenbahnen und dem Gehirn verstanden wurden, oder den noch filigraneren Empfindungen und Gefühlen, gehören Leidenschaften nicht zu uns; sondern wir gehören zu ihnen.

Historiker der Philosophie und Literatur seit der Antike haben die Transformation der Leidenschaften zu Emotionen, Interessen, Empfindungen, Launen und

¹⁴ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

¹⁵ Samuel Johnson, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia* [1768], ed. J. P. Hardy (London, CH, 1968), p. 93.

Gefühlen aufgezeichnet.¹⁶ Insofern Leidenschaft als eine Kategorie des Denkens und der Erfahrung noch überlebt, ist sie gewöhnlich Zuständen weißglühender Intensität vorbehalten, was der Literaturwissenschaftler Philip Fisher als ‘Vehemenz’ bezeichnete: ‘Langeweile, Depression, Nostalgie und Angst können natürliche erste Instanzen dessen sein, was wir unter Laune verstehen, aber solche Zustände hätten niemals plausible Beispiele von Leidenschaften sein können. Zorn und Verwunderung, die zentral für jede Vorstellung von Leidenschaften sind, scheinen nicht zu den energiearmen Bedingungen zu passen, die generell als ‚Laune‘ bezeichnet werden.’ (“Boredom, depression, nostalgia, and anxiety might be natural first instances of what we mean by mood, but such states could never have been plausible examples of passions. Rage and wonder, central to any idea of what the passions are, seem out of place with the low-energy conditions generally meant by the term ‘mood’.”¹⁷). Im Gegensatz zu den milderen Launen und Empfindungen, die als Grundlage der Moral in Form von Sympathie oder sogar als Begleiter des gesunden Verstands in Form von Interessenkalkülen dienen können, unterdrücken Leidenschaften in ihrer ursprünglichen Bedeutung Moral und Vernunft. Die Leidenschaften lähmen die Fähigkeit, alternative Sichtweisen anzunehmen, was ebenso grundlegend für Moralität in der Bewertung von Fairness und Gerechtigkeit wie für Rationalität in der Bewertung kollidierender Argumente ist. Wie Fisher schreibt, lösen die echten Leidenschaften sowohl Vergangenheit als auch Zukunft auf; sie sperren uns in der Gegenwart ein, ungeachtet vergangener Loyalitäten und zukünftigen Konsequenzen. Die vehementen Leidenschaften sind inkompatibel mit dem modernen gespaltenen Selbst, das von Ironie und Ambivalenz geprägt ist: „Eine Bedeutung von Vehemenz ist die Fähigkeit, voll und ganz in einem gegebenen Zustand aufzugehen, sei dieser Zustand Angst oder Trauer, Zorn oder Liebe.“ (“One

¹⁶ Ich bedanke mich besonders bei Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977); Amélie Oksenberg Rorty, “From Passions to Emotions to Sentiments,” *Philosophy* 57(1982): 159-172; Ruth Padel, *In and Out of Mind: Greek Images of the Tragic Self* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997); und Philip Fisher, *The Vehement Passions* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

¹⁷ Philip Fisher, *The Vehement Passions* (Princeton: Princeton University Press, 2002), p. 7.

meaning of vehemence is the capacity to be thoroughly and completely in a given state, whether that state be fear or grief, anger or love.”)¹⁸

Laut aufklärerischen Denkern wie Condorcet führte gerade die Spaltung des Selbst dazu, dass die berechnende Rationalität die tobenden Leidenschaften zähmte. Kalkulieren bekämpft Vehemenz auf drei Weisen. In erster Linie spaltete sich das unmittelbare Selbst des Kalkulierenden in ein gegenwärtiges und ein zukünftiges Selbst auf, mit der Fähigkeit, die unmittelbare zugunsten der späteren Befriedigung zurückzustellen, indem die gegenwärtigen und zukünftigen Gewinne und Verluste gegeneinander abgewogen werden. Wie beruhigend es auch sein mag, gegenwärtigem Zorn freien Lauf zu lassen, so halten die zukünftigen Konsequenzen – Verlust der Freundschaft, eine Gefängnisstrafe, ein blaues Auge oder Schlimmeres – das Mundwerk und die Faust im Zaum. Mein zukünftiges, älteres und weiseres Selbst bringt mein gegenwärtiges hitzköpfiges Selbst zur Besinnung. *Zweitens*, ist das kalkulierende Selbst auch das strategische Selbst. Nur weil angenommen wird, dass alle anderen Akteure ihr Eigeninteresse kalkulieren, kann ein rationaler Akteur die Schlussfolgerungen und somit auch das Verhalten anderer rationaler Akteure antizipieren, und das mit der gleichen Überzeugung, dass dasselbe arithmetische Kalkül die gleiche Lösung hervorbringen wird, gleich wer die Rechnung vornimmt. Die sozialen Vorteile kalkulierender Akteure sind offensichtlich: ein höherer Grad von Vorhersagbarkeit (und Manipulierbarkeit – man denke an die Steuergesetze) und somit Ordnung, die ohne zusätzliche Anstrengungen an Überwachung oder Bestrafung gewonnen wird.

Kalkulation hat auch weitere subtile psychologische Folgen. Wie der Politikwissenschaftler Stephen Holmes bemerkt hat, ist die implizite Einstellung, Eigeninteresse zu kalkulieren, agonistisch aber egalitär: wie in einem Spiel stehen Sie und ich in Konkurrenz zueinander, unterliegen jedoch den gleichen Regeln und Bedingungen, egal ob wir Prinzen oder Bettler sind.¹⁹ Die Transparenz rationaler Akteure zueinander schafft einen Schmalband der Empathie, auch wenn dies ohne

¹⁸ Philip Fisher, *The Vehement Passions* (Princeton: Princeton University Press, 2002), p. 42.

¹⁹ Stephen Holmes, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. 63.

Sympathie ist. Diese perspektivische Flexibilität ist nur die schwächste Annäherung an Adam Smiths moralische Empfindung warmer und spontaner Sympathie, aber sie fördert eine gewisse Fähigkeit, Dinge von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten und somit die Bereitschaft, Kompromisse zu schließen.

Drittens und letztens beruhigt das Kalkulieren an sich, nicht nur dessen Ergebnisse, die weißglühenden Leidenschaften. Dies ist ein Grund, warum Condorcet gegen das bloß mechanische Auswendiglernen einfacher arithmetischer Aufgaben wie $8+7=15$ argumentierte: Nur durch die unaufhörliche Konzentration auf exakte Ideen könne der Geist in der selbstlosen Disziplin der Genauigkeit geschult werden – und falls nötig, darauf zurückberufen werden. Kein Ausbruch von Zorn oder Neid, ganz gleich wie stark er ist, könne der methodischen, schrittweisen Ausführung von Berechnungen widerstehen. Die Sorgfalt entschärft die Leidenschaft.

Für die meisten aufklärerischen Verfechter der Interessen gegenüber den Leidenschaften war der Akt der Kalkulation selbst der Schlüssel, der Selbstzweck sowie das prototypische Mittel zum Zweck, das Eigeninteresse zu fördern. Durch die Aufspaltung des Selbst hat Kalkulation den Leidenschaften die Vehemenz und die geballte Kraft entzogen: das zukünftige Selbst versus das gegenwärtige Selbst; mein kalkulierendes Selbst versus Dein kalkulierendes Selbst; das Selbst, das von Leidenschaften durchdrängt ist, versus das Selbst, das akribisch die Ergebnisse überprüft. Lange nachdem die ökonomische Rationalität im späten 19. Jahrhundert ihren Blick vom Selbstinteresse auf den Nutzen gerichtet hatte, und lange nachdem die Leidenschaften zu den Launen und Empfindungen verblassten, blieben Kalkulation, und mit ihr das gespaltene Selbst, bestehen – ein doppeldeutiges Vermächtnis, wie wir sehen werden.

III. Die Rationalität der Konsistenz

Lassen Sie uns dahin zurückgehen, wo wir angefangen haben: die Vereinigten Staaten auf dem Höhepunkt des Kalten Kriegs. In vielerlei Hinsicht waren amerikanische Strategen, ob im Pentagon, in der RAND Corporation oder in ihren Universitätsbüros, eifrige Praktiker und Befürworter kalkulierender Rationalität –

und des gespaltenen Selbst, das diese Herangehensweise implizierte. Es war das Kredo, dass der sowjetische Feind seine strategischen Interessen nach genau denselben Kriterien kalkulierte wie die Amerikaner. Die Kontrahenten wurden als Spiegelbilder voneinander gesehen. Wiederkehrende Bilder von Schachspielen, Duellen zwischen Cowboys und Wettbewerben im Armdrücken betonten das symmetrische Dilemma der beiden Supermächte. Der RAND-Stratege Herman Kahn stellte sich die entrüstete Reaktion sowjetischer Führungskräfte vor, wenn die Amerikaner, als Vergeltung für einen nuklearen Angriff auf New York City, Moskau (statt Leningrad) bombardieren würden: „Die verbleibenden sowjetischen Führungsmitglieder würden dann Washington anrufen und sagen, ‚Lest ihr eure eigenen Bücher nicht, oder glaubt ihr nicht an eure eigenen Theorien? Wir nahmen an, dass wenn wir New York (statt Washington, D.C.) bombardieren würden, dann würdet ihr Vergeltung an Leningrad üben.‘“²⁰ Politische Karikaturen, Romane und Filme unterstrichen die ängstliche Symmetrie der Atommächte: „Ihr habt die gleichen Computer wie wir!“ brüllt der amerikanische General Bogan zu seinem russischen Pendant in dem Film *Failsafe* (1964), als Letzterer nicht in der Lage ist, die Flugbahn der amerikanischen Bomber zu kalkulieren, die versehentlich auf Moskau gerichtet waren.

Trotz der geteilten Betonung symmetrischer Kalkulation unterschied sich die angenommene Rationalität der Strategen des Kalten Kriegs erheblich von der der aufklärerischen Denker wie Condorcet und Adam Smith. Zum einen war es eine Ansammlung mehrerer individueller Herangehensweisen, auch wenn ökonomische Rationalität immer noch im Zentrum stand. Auf der Berkeley-Konferenz von 1964 definierte der Ökonom Julius Margolis Rationalität als „die ganze Bandbreite von Konzepten, die mit subjektiver Wahrscheinlichkeit, maximierendem Verhalten, Lösungsvorschlägen für kooperative und nichtkooperative Spiele usw. verbunden waren“ („the whole set of concepts associated with subjective probability, maximizing behavior, solution concepts for co-operative and non-cooperative

²⁰ Herman Kahn, *Thinking about the Unthinkable in the 1980s* (New York: Simon and Schuster, 1984), p. 64.

games, and so on."²¹). Spieltheorie und maximierendes Verhalten passten gut zu dem kalkulierenden, strategischen Selbst des 18. Jahrhunderts: „Jeder Spieler tut das Beste für sich, nachdem er die Einschränkungen der Situation gebührend in Betracht gezogen hat, einschließlich der vollständigen Rationalität des Gegners“ ("Each [player] does the very best he can for himself after having duly considered the constraints of the situation, *including the complete rationality of the opponent*."²²).

Die Ausweitung von Rationalität, um subjektive, Bayessche Wahrscheinlichkeiten und, ganz besonders, Nutzenfunktionen einzuschließen, hätte jedoch die Sensibilitäten des 18. Jahrhunderts erschüttert. Obwohl aufklärerische Probabilisten subjektive Wahrscheinlichkeiten und Bayessche Kalkulationen *faute de mieux* verwendeten, so hofften die meisten, dass Statistiken und somit objektive Wahrscheinlichkeiten irgendwann verfügbar sein würden. Als Condorcet zum Beispiel das annehmbare Risiko kalkulierte, in einer gerechten Gesellschaft von einem Gericht zu Unrecht verurteilt zu werden (0.00007 – dieser Mann berechnete alles), benutzte er die vorhandenen Sterblichkeitstabellen, um ein unwesentliches Risiko zu finden, das niemanden beunruhigen würde – der Unterschied zwischen dem Sterben in der nächsten Woche zwischen zwei eng aufeinander folgenden Lebensaltern (zum Beispiel zwischen dem 39. und 40. Lebensjahr).²³ Im frühen 20. Jahrhundert hatten Ökonomen sich jedoch inzwischen daran gewöhnt, objektive durch subjektive Wahrscheinlichkeiten zu ersetzen, da sich viele zukünftige Eventualitäten statistischen Extrapolationen entzogen.²⁴ Sie hatten ebenso erkannt, dass Mills skelettartiger *Homo Oeconomicus* von allen möglichen Wünschen getrieben wird, nicht nur von einem Verlangen nach Reichtum und einer Abneigung gegenüber

²¹ Julius Margolis, "Discussion," Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 137.

²² Anatol Rapoport, "Strategic and Non-Strategic Approaches to Problems of Security and Peace," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), pp. 88-102, p. 91.

²³ M. J. A. N. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la pluralité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Paris, Imprimerie Royale, 1785), pp. cvii-cxiv.

²⁴ Siehe den heute üblichen Unterschied zwischen kalkulierbarem Risiko und unkalkulierbarer Ungewissheit in Frank H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1921), p. 238 *et passim*.

Arbeit.²⁵ Die Nutzenfunktion eines Individuums konnte fast jedem Verlangen Rechnung tragen, ganz gleich wie bizarr oder selbstdestruktiv es war: Präferenzen für Heckflossen an Autos, tugendhafte Frauen, oder gar Selbstmord, wie Schelling es formulierte. Rationalität musste nicht mehr vernünftig sein. War es erst einmal von dem schwammigen ökonomischen Konzept der Nützlichkeit aufgesogen worden, so wurde Eigeninteresse fast zu dem Punkt ausgeweitet, an dem es tautologisch wurde.

Fast, aber nicht ganz. Wie extrem subjektiv sowohl die Einschätzungen zukünftiger Ereignisse als auch die Präferenzen, die in die Berechnung der Nutzenfunktion eingingen, auch sein mögen, so gab es eine eiserne Einschränkung: die Reihenfolge der Präferenzen musste die Transitivität respektieren. Das heißt, wenn Sie Vanilleeis gegenüber Schokolade bevorzugen, und Schokolade gegenüber Erdbeere, dann müssen Sie ebenso Vanille gegenüber Erdbeere bevorzugen. Darüber hinaus müssen Sie diese Reihenfolge nicht nur heute, sondern auch morgen und übermorgen und überübermorgen befolgen – es sei denn, Sie möchten das Modell der Ökonomen auf den Kopf stellen. Instrumentelle Rationalität war durch Konsistenz bereichert worden: „Was die Idee von Rationalität der des zielgerichteten Verhaltens hinzufügt ist lediglich Konsistenz“ erklärte der Ökonom John Harsanyi seinen Kollegen auf der Berkeley Konferenz von 1964.²⁶

Der Berkeley Gruppe war jedoch überaus bewusst, dass es nichts „Ledigliches“ im Bezug auf Konsistenz gab. Wer konnte schon sagen, ob die Sowjetunion ihre Prioritäten verändern und doch noch in West Berlin einmarschieren würde? Gab es nicht sogar einen strategischen Vorteil, unbeständig zu sein und die Erwartungen des Feindes zu enttäuschen? An diesem kritischen Punkt machte nukleare Strategie mit ökonomischer Rationalität gemeinsame Sache, beide verzweifelt bemüht, die entscheidende Unterstellung von Konsistenz zu retten. Wenn jede Seite die Macht hatte, die andere (und tatsächlich die ganze Menschheit) gleich mehrmals zu

²⁵ Mary S. Morgan, "Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures," *Journal of the History of Economic Thought* 28(2006): 1-27, on pp. 11-12.

²⁶ John Harsanyi, "Discussion," Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 138.

zerstören, würde sicherlich die primitivste Form von Eigeninteresse, nämlich Selbsterhaltung, gegenseitige Transparenz diktieren, und Transparenz wiederum Konsistenz? War die Kuba Krise eine durchdachte Herausforderung oder eine wechselseitige Fehlinterpretation der Absichten der USA und der UdSSR? Schelling verglich die Konfrontation in Berlin mit dem sogenannten Feiglingsspiel (the game of „Chicken“), in dem Teenager mit Vollgas auf einer schmalen Straße aufeinander zu rasen, angefeuert von Zuschauern: wer als erster ausweicht hat verloren; wenn keiner ausweicht, gehen beide in Flammen auf. Schelling schlug vor, dass in solch einer ausweglosen Situation (eine Version von Prisoner's Dilemma in der Spieltheorie) die „Spieler sich möglicherweise gegenseitig ein Zeichen geben, um ein Unentschieden zu erreichen. Wenn jeder ein wenig ausweichen kann, und damit zeigt, dass er wahrscheinlich noch mehr ausweicht, wenn der andere es auch tut, und wenn ihre Geschwindigkeiten nicht zu hoch sind, um Rückmeldungen und Absprachen zu ermöglichen, dann könnten sie es schaffen, ungefähr zur selben Zeit auszuweichen, so dass somit keiner der Feigling wäre“. ("The players may also try to signal each other to coordinate a tie. If each can swerve a little, indicating that he will probably move still more if the other does, and if their speeds are not too great to allow some feedback and bargaining, they may manage to turn at approximately the same time, neither being proved chicken."²⁷). Unter den Bedingungen des Kalten Krieges bedeutete Inkonsistenz, ein atomares Armageddon zu riskieren.

Eigeninteresse als Konsistenz zu interpretieren bürdete dem infrage stehenden Selbst erhebliche Einschränkungen auf. Seine Integrität muss genauso unbestechlich sein, wie die des solidesten und stursten preußischen Beamten des 19. Jahrhunderts. Aber anstatt des unerschütterlichen Pflichtbewusstseins des preußischen Beamten, ersetzen sie die edelsten oder schändlichsten Präferenzen, die banalsten oder exzentrischsten – es ist praktisch egal welche, solange sie konsistent und stabil bleiben. Dies war doch genau das, was die Intellektuellen, die in Berkeley (oder im

²⁷ Thomas Schelling, "Uncertainty, Brinkmanship, and the Game of Chicken," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), pp. 74-87, p. 84. Der Vergleich zwischen dem Kalten Krieg und dem Feiglingsspiel stammt ursprünglich von Bertrand Russell um die Notwendigkeit der nuklearen Abrüstung zu betonen.

Pentagon, der Rand Corporation oder der Ford Foundation) zusammenkamen, *nicht* mit Sicherheit annehmen konnten.

Zum einen handelten die Entscheidungsträger der USA und der UdSSR als Kollektiv, nicht als Individuen. In einem internen RAND Papier von 1958 zur wirtschaftlichen Analyse von Verteidigungsproblemen äußerte Wohlstetter die Sorge, dass der Feind aufgrund bürokratischer Schwerfälligkeit nicht rational (und somit nicht vorhersehbar) handeln könnte: Es wäre doch viel besser, einem böswilligen intelligenten Feind als einem unberechenbaren gegenüber zu stehen.²⁸ Die Möglichkeit unvorhersehbar handelnder Akteure, wie sie in Romanen und Filmen wie *Red Alert* und *Failsafe* dargestellt wurde, beschäftigte auch die Rationalisten des Kalten Krieges. Herman Kahn schrieb hoffnungsvoll: „...aufgrund ihrer Besessenheit mit der ‚Kontrolle vom Zentrum‘ können wir davon ausgehen, dass die Sowjets ähnliche Maßnahmen wie wir getroffen haben, um den unbefugten Gebrauch nuklearer Waffen zu verhindern“. (“[g]iven their obsession with 'control from the center,' we can assume the Soviets have taken measures comparable to our own to prevent the unauthorized use of nuclear weapons.”²⁹).

Der Harvard Sozialpsychologe Robert Bales war weitaus weniger optimistisch. In einem weiteren internen RAND Memorandum versuchte er einen automatischen Entscheider, genannt „der Interactor“, nicht nur mit einem „rationalen Geist“ auszustatten, sondern auch mit einem „Super-Ego, das die Möglichkeit von Analogien ‚neurotischen Verhaltens‘ eröffnet“. (“'Super-Ego,' which opens the possibility of analogues of 'neurotic behavior.'”). Was Bales unter einem Super-Ego verstand waren lediglich die Abweichungen von strikt rationalem (und somit kalkulierbarem) Verhalten, die durch soziale Interaktion erzeugt werden: „Diese Art verallgemeinerter Sensibilität gegenüber der Zustimmung oder Ablehnung des Anderen, die Fähigkeit, ‚die Rolle des Anderen einzunehmen‘ und innerhalb des Selbst die wahrscheinliche Reaktion des Anderen darzustellen, wird in der Persönlichkeitstheorie oft als Super-Ego bezeichnet“. (“This kind of generalized

²⁸ Albert Wohlstetter, "Systems Analysis Versus Systems Design: The Economic Analysis of Defense Problems -- Choice without Markets," (29 October 1958), RAND Paper P-1530.

²⁹ Herman Kahn, *Thinking about the Unthinkable in the 1980s* (New York: Simon and Schuster, 1984), p. 125.

sensitivity to the approval or disapproval of the other, the ability to 'take the role of the other,' and to represent within the self the probable reaction of the other, is often called, in personality theory, the 'Super-Ego.'³⁰).

In der Sozialpsychologie mag das Super Ego gewöhnlich als der Garant einer bestimmten rudimentären Moral gesehen werden: das individuelle Ego zügelt seine Verlangen in Anerkennung der Sichtweisen der Anderen; kollektive Entscheidungen werden jedoch nicht von den Sichtweisen irgendeines Mitglieds der Gruppe bestimmt. Im Kontext der nuklearen Strategie waren die emergenten Gruppenentscheidungen hochgradig unmoralisch, weil sie drohten, die gegnerische Symmetrie, die vermeintlich den nuklearen Frieden erhalten sollte, zu destabilisieren. Dies ist der Grund warum die Teilnehmer in den Krisenspielen von RAND und dem Pentagon angewiesen wurden, „normativ“ zu spielen, d.h. zu gewinnen anstatt voranzusehen was die eigentlichen Entscheidungsträger – wie Kennedy und Krushchow während der Kuba Krise – möglicherweise aufgrund ihrer Persönlichkeiten, vergangenen Ereignissen und unmittelbaren Kontexten tun würden. Genau wegen dieses Mangels an psychologischem, politischem und historischem Realismus hatten Kritiker solcher Krisenspiele etwas an ihnen auszusetzen.³¹ Ihre Verteidiger hingegen bestanden auf der „normativen“ Vorgabe, die alle Spieler darauf festlegte, „Entscheidungen nicht nachzuahmen oder vorhersehen zu wollen, sondern so gut zu spielen, wie sie können“. ("not to mimic or predict decisions but to play the best they can."³²). Sie postulierten die Allgemeingültigkeit, die die Spiele beweisen sollten: weder Psychologie noch Geschichte noch Kultur spielten in der abschließenden Analyse eine Rolle. Ob die Prämisse des Spiels eine sowjetische Invasion von Spitzbergen in Norwegen oder eine Revolte ostdeutscher Arbeiter war, ob es 1961 oder 1981 gespielt wurde, ob die Spieler vier-Sterne Generäle oder junge Spieltheoretiker von RAND waren, die

³⁰ R.F. Bales, "A Super-Ego for the Interactor," Section 4 of R.F. Bales, M.M. Flood, and A.S. Householder, "Some Group Interaction Models," (10 October 1952), RAND Paper RM-953, p. 28.

³¹ Robert Levine, "Crisis Games for Adults," in Robert Levine, Thomas Schelling, und William Jones, "Crisis Games 27 Years Later: Plus c'est déjà vu," RAND Paper P-7719, p. 7.

³² Thomas Schelling, "An Uninhibited Sales Pitch for Crisis Games," in Robert Levine, Thomas Schelling, and William Jones, "Crisis Games 27 Years Later: Plus c'est déjà vu," RAND Paper P-7719, p. 26.

Ergebnisse, so behauptete Schelling, wären so ziemlich dieselben.³³ Es war das Spiel an sich, das blinde Flecken in der Strategie korrigieren würde: Wenn die Frage war, ob die Nordvietnamesen einen PT-Bootangriff auf ihre Buchten als einen „tit-for-tat“ Vergeltungsanschlag interpretieren würden oder nicht, müsste man keinen nordvietnamesischen Kritiker zu Rate ziehen; jeder Gegner auf der anderen Seite des Spielbretts könnte die Lesbarkeit der Taktik überprüfen.³⁴ So jedenfalls die kühne Hoffnung.

Allgemeingültigkeit war ein weitaus größeres Problem für ökonomische Rationalität als rein strategisch militärische Anwendungen. Praktisch jede Gruppenhandlung könnte durch den Zusammenprall inkompatibler, individueller Nutzenfunktionen gelähmt werden. Befürworter der universellen Anwendung ökonomischer Rationalität hatten keine Angst vor individueller Subjektivität, solange sie die Form von sogenannten ‚gepaarten Präferenzen‘ (paired preferences) annahm, die den Bedingungen der Konsistenz gehorchten. Individuellen Geschmäckern, ganz gleich wie exzentrisch, und individuellen Werten, ganz gleich wie extravagant, wurde freier Lauf zugestanden - wenn sie Transitivität erhielten und die Präferenzen die Wahlhandlungen bestimmten.³⁵ Die größte Herausforderung war es, eine Brücke zwischen individueller und kollektiver Rationalität zu schlagen. Zu ihrer Enttäuschung erwiesen sich kollektive Präferenzen als nahezu nicht integrierbar, da sie Widersprüche, Dilemmata und Unmöglichkeitstheoreme hervorriefen. Individuell rationale Wähler konnten zum Beispiel wohl oder übel irrational als Gruppe werden – nicht weil sie der Massenpsychologie erlagen, sondern weil ihre Präferenzen Transitivität verletzten. Der Ökonom Kenneth Arrow beschrieb das Problem in lapidarer Kürze: „Wenn die Werte von Konsumenten durch ein breites

³³ Thomas Schelling, "An Uninhibited Sales Pitch for Crisis Games," in Robert Levine, Thomas Schelling, and William Jones, "Crisis Games 27 Years Later: Plus c'est déjà vu," RAND Paper P-7719, p. 31.

³⁴ Thomas Schelling, "An Uninhibited Sales Pitch for Crisis Games," in Robert Levine, Thomas Schelling, und William Jones, "Crisis Games 27 Years Later: Plus c'est déjà vu," RAND Paper P-7719, p. 33; Robert Levine, "Crisis Games: A Rejoinder to Tom Schelling and to Some Extent to Bill Jones," in Robert Levine, Thomas Schelling, and William Jones, "Crisis Games 27 Years Later: Plus c'est déjà vu," RAND Paper P-7719 p. 51.

³⁵ Siehe R. Duncan Luce und Howard Raiffa, *Games and Decisions*, pp. 12-38; Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, [1953], 1963), 9-21.

Spektrum individueller Bestellungen dargestellt werden können, dann ist die Doktrin der Souveränität der Wähler inkompatibel mit der der kollektiven Rationalität“. (“If consumers’ values can be represented by a wide range of individual orderings, the doctrine of voters’ sovereignty is incompatible with that of collective rationality.”). Nur jemand mit diktatorischer Macht konnte das erhalten, was Arrow als “kollektive Rationalität” bezeichnete.³⁶

Doch selbst ein Diktator könnte mehrere Seelen in einer Brust beherbergen – er könnte neurotisch, unberechenbar, oder einfach willensschwach sein. Sogar Schelling, der die Anwendung von Krisenspielen in realen Krisen so unbekümmert sah, erkannte die verheerenden Folgen eines nicht-integrierten Selbst für Konfliktsituationen, Verhandlungen und Abschreckung: „Wenn wir unsere Studie auf die Theorie der Strategie begrenzen, schränken wir uns durch die Annahme rationalen Verhaltens erheblich ein – nicht nur intelligenten Verhaltens, sondern Verhaltens, das durch eine bewusste Kalkulation der Vorteile motiviert wird, eine Kalkulation, die wiederum auf einem expliziten und intern konsistenten Wertesystem basiert“. (“If we confine our study to the theory of strategy, we seriously restrict ourselves by the assumption of rational behavior – not just of intelligent behavior, but behavior motivated by a conscious calculation of advantages, a calculation that in turn is based on an explicit and internally consistent value system.”³⁷). Die Irrationalität, die der Rationalität des Kalten Krieges am meisten schadete, waren nicht Leidenschaften oder Böswilligkeit oder Willkür, sondern Inkonsistenz. Zwei oder mehr Herzen in einer Brust, die um die Vorherrschaft kämpften. Schelling hoffte, dass nicht nur Straftäter, Neurotiker und Kommunisten, sondern sogar seine eigenen widerspenstigen Kinder sich als rational in ihrer Irrationalität erweisen würden, und das auf gleiche Weise: „Es mag einfacher sein, die besondere Schwierigkeit zu artikulieren, wie ein Mossadeq durch Drohungen einzudämmen ist, wenn man gerade vergeblich Drohungen eingesetzt hat, um ein kleines Kind davon abzuhalten, einem Hund wehzutun oder einen kleinen Hund davon abzuhalten,

³⁶ Arrow, *Social Choice*, 60, 98; S.M. Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy: The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 102-116.

³⁷ Schelling, *The Strategy of Conflict*, 4, 17.

einem Kind wehzutun“. (“It may be easier to articulate the peculiar difficulty of constraining a Mossadeq by the use of threats when one is fresh from a vain attempt at using threats to keep a small child from hurting a dog or a small dog from hurting a child.”³⁸).

Die ökonomische Rationalität des späten 20. und frühen 21. Jahrhundert hauchte dem altertümlichen moralischen Rätsel von Akrasia, das bereits Plato im *Protagoras* beschrieben hat, neues Leben ein: d.h. von einem Willen, der zu schwach ist, um zu seinem Besten zu handeln.³⁹ Die neuen Beispiele zeigten den Geist ihrer Zeit: es war nicht mehr Odysseus, der sich an den Mast fesselt, um den Versuchungen der Sirenen zu widerstehen, sondern ein Spieler, der versucht, den Kasinos fern zu bleiben – oder die US-Regierung, die sich entscheidet, aus Vietnam abzuziehen.⁴⁰ Ob im Mikrokosmos oder im Makrokosmos, das Problem wurde stets als dasselbe wahrgenommen: Wie die interne Konsistenz der Gesellschaft und des Selbst geformt werden kann, um die Welt für die Rationalität des Eigeninteresses sicher zu machen.

IV. Schlussfolgerung: Selbstinteresse ohne das Selbst

„Private Laster, öffentliche Vorteile“ ist eine alte Idee, so alt wie Bernard Mandevilles *Fable of the Bees* (1714) oder Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776). Für optimistische Denker der Aufklärung war es ein befriedigendes Paradox, dass das ungezügelte Streben nach individuellem ökonomischen Eigeninteresse möglicherweise die gesamte Gesellschaft bereichern und sogar zivilisieren würde. Die normative Stoßrichtung ökonomischer Rationalität war unbeabsichtigt: individuelle Habgier brachte (hier kommt die ‚unsichtbare Hand‘ ins Spiel) kommunalen Wohlstand

³⁸ Schelling, *The Strategy of Conflict*, pp. 12-13. Mohammed Mossadeq war der iranische Premierminister, der versucht hat, die amerikanischen und britischen Ölantile zu verstaatlichen. Er wurde 1953 unter Duldung des CIA und des MI6 gewaltsam seines Amtes enthoben.

³⁹ Jon Elster, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality* (Cambridge: Cambridge University Press, [1979] 1990) bleibt weiterhin das Standardwerk.

⁴⁰ Thomas C. Schelling, *Strategies of commitment and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), 106-7. In den 1980er Jahren gab Schelling zu, dass “nur in der Ökonomie wird das Individuum als eine kohärente Reihe von Präferenzen und bestimmten kognitiven Fähigkeiten modelliert” (“[i]t is only in economics that the individual is modeled as a coherent set of preferences and certain cognitive facilities”) und verlangte Modifikationen in der rational choice theory um sich mit dem gespaltenen Selbst zu befassen: *ibid.*, 74.

hervor – und (zumindest nach Mandeville) obendrein gutes Benehmen. Wie wir gesehen haben, wurde diese moralische Umwandlung des privaten Lasters zu edler öffentlicher Tugend durch den Stein der Weisen, die Kalkulation, erreicht. Nur durch das Kalkulieren seines eigenen Interesses konnte das Selbst seine stürmischen Leidenschaften im Zaum halten. Kalkulation wiederum zwang das Selbst, getrieben von Leidenschaft, sich aufzuspalten: das gegenwärtige, hitzköpfige Selbst konkurrierte mit dem zukünftigen, umsichtigen Selbst; das kurzfristige egoistische Selbst fächerte sich zum perspektivischen Selbst auf; das vehemente leidenschaftliche Selbst kühlte zum methodisch kalkulierenden Selbst ab. Dieses biegsame brüchige Selbst verbindet Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments* (1759) und *Wealth of Nations*: Der „unbefangene Zuschauer“ des einen Werkes, der wohlwollend die vielfältigen Perspektiven der Anderen betritt, ist lediglich der warmherzige Cousin des scharfsinnigen Kaufmanns des späteren Werks, der strategisch die nächsten Handlungen seiner gleichfalls kalkulierenden Konkurrenten berechnet. Selbstinteresse in dieser aufklärerischen Version ökonomischer Rationalität war moralisch normativ, weil es das allzu kohärente Selbst teilweise auflöste.

Im Gegensatz dazu war die normative Nachwirkung der ökonomischen Rationalität des Kalten Kriegs und danach der Annahme eines kohärenten Selbst geschuldet. Gemessen an den Richtlinien der Aufklärung war die ökonomische Rationalität konsistenter Präferenzen und stabiler Nutzenfunktionen erschreckend irrational: Es ersetzte das umsichtige Streben nach langfristigem Eigeninteresse durch die Schwäche für Launen und Leidenschaften; objektive Statistiken durch aus der Luft gegriffene subjektive Wahrscheinlichkeiten. Nach dieser Definition, wies der kanadische Soziologe Erving Goffman seine Kollegen auf eben jener Berkeley Konferenz von 1964 hin, war ein zwanghafter Spieler, der sein ganzes Vermögen in einem Las Vegas Kasino verwettete, genauso rational, wie der brillianteste Spieltheoretiker: Alles was in beiden Fällen vorausgesetzt sein musste, waren

konsistente Präferenzen und subjektive Wahrscheinlichkeitsschätzungen.⁴¹ Schelling schob wie immer solche Vorbehalte beiseite, ein solch rücksichtsloses Verhalten als ökonomisch rational zu bezeichnen: „Wenn wir einen Menschen in Betracht ziehen können, der in vorhersehbarer Weise irrational ist, dann würde ich sagen, dass er kein größeres Problem (für die Definition ökonomischer Rationalität) darstellt, als das Wetter.“ („If we can take into account a guy who is irrational in a predictable way, I'd say he's no more trouble [for the definition of economic rationality] than the weather."⁴²).

Vorhersehbarkeit ist eine soziale, aber eher schwache Tugend. Es ist praktisch, dass die anderen Autos an roten Ampeln halten; dass der Arzt seine Termine pünktlich einhält, dass man sich darauf verlassen kann, dass Menschen ihre Versprechen halten oder brechen, ihrem Charakter entsprechend. Doch um Vorhersehbarkeit auf die Ebene der kraftvolleren Tugenden wie Courage oder Güte zu heben, bedarf es einer Transfusion von Vertrauen oder Rechtschaffenheit oder einer anderen normativ robusteren Qualität. In der Diskussion auf der Berkeley Konferenz von 1964 war sich der junge Daniel Ellsberg, der kurz vor seinem Wechsel von RAND zur amerikanischen Botschaft in Saigon stand, nicht so sicher, ob bloße Konsistenz von Präferenzen die Art von moralischer Verpflichtung erzwingen könnte, die Zweckmäßigkeit zu Normen verwandeln lässt: „Es ist eine Sache zu sagen, dass ich eine Verpflichtung gegenüber der Regel der Transitivität verspüre, so dass wenn ich A gegenüber B bevorzuge, und B gegenüber C, ich dann glaube, dass ich A gegenüber C bevorzugen sollte. Aber habe ich eine emotionale oder eine tiefe moralische Verpflichtung, dass ich in der Lage sein sollte, irgendwelche zwei Alternativen zu vergleichen? Ich denke nicht.“ („It's one thing to say I feel a commitment to the rule of transitivity so that if I prefer A to B, and B to C, then I feel I should prefer A to C. But do I have an emotional or deep moral commitment to feeling that I should

⁴¹ Erving Goffman, "Discussion," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), pp. 146; 154.

⁴² Thomas Schelling, "Discussion," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 170.

be able to compare any two alternatives? I think not."⁴³). Was Ellsberg letztendlich als eine tiefe moralische Verpflichtung empfinden sollte, für die es sich lohnte, erhebliche Risiken in Kauf zu nehmen, ist eine andere Geschichte. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass er die Entscheidung, die Pentagon Papers zu veröffentlichen, auf der Grundlage der Spieltheorie getroffen hat.

Vielleicht nur unter den außergewöhnlichen Umständen des Kalten Kriegs – die zumindest von den amerikanischen Strategen als ein Schachspiel zweier gleichermaßen rationaler und unnachgiebiger Feinde wahrgenommen wurden, in dem es um nichts geringeres als die mehrfache Zerstörung der Welt ging – konnten Vorhersehbarkeit und somit Konsistenz eine tiefe moralische Färbung annehmen. Beide Gegner schmiedeten nicht nur ihre eigenen Strategien, sondern planten auch, wie sie die jeweilige Strategie für den Feind auf der anderen Seite des Schachbretts lesbar machen konnten. Da die USA und die Sowjetunion genug Nuklearwaffen angesammelt hatten, um sich gegenseitig und den Rest der Welt zu zerstören (d.h. um 1960), weiteten Strategen ihren Blick aus, um menschliche Interaktionen und die Zerstörungskraft der Bomben und die Geschwindigkeit der Raketen zu integrieren. Die Welt am Rande des Abgrunds wurde personalisiert, „ein Krieg der Nerven, wie der Ringkampf am Rande der Klippe in so vielen alten Westernfilmen“. („a war of nerves, like the wrestling bout on the brink of the cliff in so many old Western movies."⁴⁴). Im Rahmen der Rationalität des Kalten Krieges wurden die hitzköpfigen Cowboys zu kaltblütigen Rechnern, intelligent, unerbittlich und symmetrisch. War eine interkontinentale Rakete mit einem nuklearen Sprengkopf erst einmal abgefeuert, so stellten algorithmische Programme sicher, dass sie nicht zurückgerufen werden konnte – sie würde ihr Ziel auf der anderen Seite der Welt in ungefähr 30 Minuten erreichen, egal wie intensiv die Verhandlungen zwischen Washington und Moskau geführt wurden. Da jeder Angriff zu einem Gegenangriff führte, würde ein globaler Flächenbrand folgen. Unter diesen Bedingungen

⁴³ Daniel Ellsberg, "Discussion," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict: Original Papers and Discussion* (Berkeley: Institute of International Studies, 1966), p. 153.

⁴⁴ Thomas C. Schelling, "Uncertainty, Brinkmanship, and the Game of Chicken," in Kathleen Archibald, ed., *Strategic Interaction and Conflict* (Berkeley: International Security Program, Institute of International Studies, University of California at Berkeley, 1966), pp. 74-87, p. 81.

ängstlicher Symmetrie konnte Konsistenz zu einer Tugend werden, möglicherweise sogar zu einer kardinalen Tugend. Und unter diesen Bedingungen konnte das gespaltene Selbst des Selbstinteresses, einst die Personifizierung der Rationalität der Aufklärung, der gefährlichste Feind von allen werden.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2014

Kärin Nickelsen, Laudatio auf Lorraine Daston

Es ist mir eine Ehre und eine Freude, die diesjährige Preisträgerin und ihr Werk vorstellen zu dürfen: Lorraine Daston, seit 1995 Direktorin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin. Sie ist außerdem Honorarprofessorin an der Humboldt Universität Berlin, ständiges Mitglied im Wissenschaftskolleg sowie Professorin an der University of Chicago.

Lorraine Daston ist eine der weltweit führenden Vertreterinnen des Faches. Sie begann als Studentin in Harvard und Cambridge, hatte dann Professuren in Harvard, Princeton, Brandeis und Göttingen — bevor sie schließlich nach Berlin geholt wurde, als Gründungsdirektorin des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte.

Lorraine Dastons Werk wurde vielfach ausgezeichnet, ich erwähne nur einige der Preise und Ehrungen. Sie ist Mitglied renommierter Wissenschaftsakademien in Deutschland, Großbritannien und den USA. Sie wurde geehrt mit dem Großen Bundesverdienstkreuz mit Stern sowie mit dem Orden *Pour le mérite* für Wissenschaften und Künste. Gleich zweimal erhielt sie den hoch angesehenen *Pfizer Award for Outstanding Books* der *History of Science Society*. Im November 2012 wurde ihr zudem die *George-Sarton Medal* derselben Gesellschaft verliehen: der Nobelpreis in der Wissenschaftsgeschichte.

Der Wissenschaftspreis

Hier nun geht es um einen Preis, der über die Wissenschaftsgeschichte weit hinaus zielt. Der Bielefelder Wissenschaftspreis wird vergeben, so heißt es in der Beschreibung, an „Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, deren Forschung höchsten Ansprüchen genügt“ und die sich um eine „interdisziplinäre, problemoffene Forschung“ verdient gemacht haben — im Gedenken an den Soziologen Niklas Luhmann.

Beides erfüllt Lorraine Daston in hervorragender Weise. Auf ihre Forschung werde ich in Kürze eingehen; doch möchte ich jetzt schon dazu einladen, vor allem selbst in ihren Büchern zu lesen. Denn die Arbeiten von Lorraine Daston genügen nicht nur höchsten Ansprüchen mit Blick auf ihre wissenschaftliche Qualität, sondern auch mit Blick auf Zugänglichkeit, Lesbarkeit und stilistische Eleganz.

„Problemoffen“ ist ihre Forschung in zweierlei Hinsicht. Einerseits, indem Lorraine Daston uns offene Forschungsprobleme vor Augen führte, die wir bis dahin übersehen hatten — etwa die Tatsache, dass auch solche Grundkategorien der Wissenschaft, wie „Objektivität“, „Neugierde“ und „Beobachtung“ historischem Wandel unterliegen.

Andererseits ist Lorraine Daston „problemoffen“, indem sie offen ist für Probleme und Forschungsfragen, an die sogar sie selbst noch nicht gedacht hatte. In ihrer Abteilung finden sich Projekte vom Mittelalter bis zum Kalten Krieg. Und dass dies nicht zu Beliebigkeit führt, sondern zu produktiven Diskussion, liegt an der von ihr erzeugten Atmosphäre des gegenseitigen Respekts und der Neugierde, von der anderen Expertise zu lernen.

Somit hätten wir zwei Kriterien erfüllt: die höchsten Ansprüche und die Problemoffenheit. Das dritte ist die Interdisziplinarität. Auch diese steht außer Frage: Lorraine Daston behandelt mit historischen Methoden philosophische Fragen aus der sich wandelnden Praxis der Naturforschung. Diese schon fast hemmungslose Interdisziplinarität liegt in der Natur unseres Faches; Lorraine Daston selbst spricht von der Wissenschaftsgeschichte als „undisziplinierte Disziplin“. Es ist ein Fach wie geschaffen, für Menschen, die sich nicht entscheiden können, zwischen den zwei, oder gar drei Kulturen der Wissenschaft, sondern alles wollen. Und genau dies spiegelt sich im Werk von Lorraine Daston.

Bielefeld

Besonders passend ist es dabei, dass Lorraine Daston diesen Preis in Bielefeld empfängt. Denn in Bielefeld, am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, hatte sie ihren ersten längeren Aufenthalt in Deutschland: 1982/83 war sie hier Fellow der

Forschungsgruppe „Die Probabilistische Revolution, 1800–1930“, unter Leitung von Lorenz Krüger. Das Ergebnis war einerseits eine Reihe hervorragender Publikationen (auf Lorraine Dastons Beitrag werde ich noch zurückkommen).

Forschungsprofil

Im Folgenden möchte ich ein wenig die Arbeit von Lorraine Daston inhaltlich vorstellen. Ihre Forschung zielt in erster Linie auf die Geschichte der Naturforschung in der Frühen Neuzeit und im Zeitalter der Aufklärung. Ihre systematischen Interessen wirken jedoch über epochale Einschränkungen weit hinaus. Mein Ziel ist dabei in erster Linie, wie schon erwähnt, Sie zur eigenen, weitergehenden Lektüre einzuladen. Ich kann hier nur drei Bereiche exemplarisch vorstellen — in grober zeitlicher Reihenfolge ihres Auftretens in Lorraine Dastons Werk — und bitte schon jetzt um Entschuldigung dafür, dass ich so vieles andere übergehe.

1. Wahrscheinlichkeiten und der gesunde Menschenverstand

Ich beginne mit einer der ersten Arbeiten von Lorraine Daston, die hier, in Bielefeld, zu einem Buch bearbeitet und geschliffen wurde: *Classical Probability in the Enlightenment*. Doch das Buch behandelt nur vordergründig die Geschichte der Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik. Vielmehr geht es um die Geschichte einer Kerntugend der Aufklärung: die Vernunft. Es geht um die Frage, was es zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten hieß, „vernünftig“ zu handeln; und mit welchen Praktiken man sich bemühte, dieses Ideal zu erreichen, das nicht, wie häufig angenommen wird, zeitlos ist, sondern, wie Lorraine Daston zeigt, historisch und kulturell wandelbar.

So haben wir uns etwa daran gewöhnt, dass unsere Intuitionen nicht immer mit dem über-einstimmen, was als „wahrscheinlich“ oder „unwahrscheinlich“ berechnet wird; doch dies war nicht immer so. In der Aufklärung, so lesen wir bei Lorraine Daston, war das undenkbar. Simon Laplace, einer der Helden des Buches, beschrieb seine Wahrscheinlichkeitstheorie einmal als, ich zitiere, „gesunder Menschenverstand

ausgedrückt in der Sprache der Mathematik“. Der gesunde Menschenverstand, also die Vernunft, war der Maßstab. Dort, wo Vernunft und Mathematik divergierten, galt es, die Mathematik zu überdenken. Psychologien beschrieben den Intellekt als die ideale Rechenmaschine — Wahrscheinlichkeitstheorien sollten die Arbeit dieser Rechenmaschine nachahmen und formalisieren. Doch schon einige Jahrzehnte später, so zeigt Lorraine Daston, erschien dieser Ansatz absurd: mit der Französischen Revolution ging das Vertrauen in die menschliche Vernunft verloren. Im Vordergrund standen nun die Pathologien des menschlichen Intellekts: Vorurteile, Eigeninteressen und Ignoranz. Wahrscheinlichkeitsrechnung wurde nun zum Instrument, diese Defizite auszugleichen.

Mit diesem Beitrag, der hier nur sehr grob skizziert wurde, bereicherte Lorraine Daston die bereits erwähnte Forschungsgruppe in Bielefeld. Sowohl ihr eigenes Buch als auch die anderen in der Gruppe entstandenen Bände, zur „Probabilistic Revolution“, sind heute Standardwerke der Disziplin.

2. Naturgesetze, Wunder, Monster

Das zweite Forschungsgebiet von Lorraine Daston, das ich vorstellen möchte, erscheint fast als hegelianische Antithese zum ersten Projekt. Während Lorraine Daston auf der einen Seite über die klare Rationalität der Aufklärung forschte, über Wahrscheinlichkeiten, abgewogene Urteilsfindung und klare Berechnungswege, wurde sie andererseits und zunehmend hineingezogen in die Geschichte des Wundersamen, Bizarren und Unerklärlichen. Ein besonders sichtbares Resultat dieser Forschungen, die allerdings schon lange vorher begannen, ist die gemeinsam mit Katherine Park publizierte Monographie „*Wonders and the Order of Nature*“, inzwischen ins Deutsche und Italienische übersetzt und mit vielen Preisen ausgezeichnet.

Wir haben uns daran gewöhnt, die Periode von Kopernikus bis Newton, von Mitte des 16. Jahrhunderts bis Ende des 17. Jahrhunderts, „Die Wissenschaftliche Revolution“ zu nennen. Gemeint ist damit der triumphale Aufstieg der experimentellen, mit Kausalgesetzen argumentierenden Naturforschung, die sich

gewaltsam, gegen den Willen überkommener Autoritäten, von der verstaubten Scholastik des Mittelalters befreite.

Doch wie lässt sich dieses Narrativ damit in Einklang bringen, fragen die Autorinnen, dass die Protagonisten eben dieser Geschichte — zum Beispiel Francis Bacon, René Descartes, Robert Boyle, Isaac Newton — einen Großteil ihrer Zeit mit Dingen verbrachten, die so unzweifelhaft unwissenschaftlich sind: mit Berichten über Zentauren, Einhörner und zwei-köpfige Kälber; mit Hermaphroditen und bärtigen Frauen; mit Basilisken, deren Blicke töten; und mit alarmierenden Meldungen darüber, dass hier Blut und dort Frösche vom Himmel regnen; und was dies alles wohl zu bedeuten habe.

Es ist keine Lösung, argumentieren Daston und Park, diese Faszination für das Wundersame als Ausrutscher zu ignorieren. Sie zeigen, dass das Studium des Un-Natürlichen oder Außer-Natürlichen ein wesentlicher Bestandteil einer sich neu formierenden Naturforschung war. Von Francis Bacon kam nicht nur das Plädoyer, man möge in erster Linie auf Erfahrung und Empirie setzen — zwei Begriffe übrigens, die alles andere als klar und konstant in ihrer Bedeutung sind. Von Bacon kam auch die Überzeugung, man könne die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur nur dann verstehen, wenn man sich dem Ungeordneten, Unregelmäßigen widmet; wenn man die Grenze der natürlichen Abläufe auslotet, jenseits derer das von Gott herrührende „Wunder“ liegt.

Daston und Park zeigen, dass das Ringen um zentrale Kategorien der neuen Naturforschung — etwa der Begriff des „*Naturgesetzes*“, der sich in dieser Zeit erst herausbildet — untrennbar verwoben war mit dem Studium des Bizarren und Außergewöhnlichen. Die Lust am Staunen, die den Protagonisten zugeschrieben wird, können wir ohne Probleme bei der Lektüre nachvollziehen. Weit über Bacon hinaus reichen ihre Beispiele vom Spätmittelalter bis ins 18. Jahrhundert, in dem die Studie endet: als das Staunen und das Wundersame zumindest für die wissenschaftliche Elite Europas unschicklich wurde. Wunder wurden verpönt als Teil der Volkskultur, die man besser ignorierte. Dies aber ist nicht zu verstehen als überfälliger Sieg der Vernunft, so die Autorinnen, sondern eher als Notwehr, oder

gar: Akt der Verzweiflung: Phänomene, die sich nicht zähmen oder kontrollieren ließen, wurden schlicht aus der weiteren Betrachtung ausgeschlossen.

Daston und Park führen uns damit entlarvend deutlich vor Augen, dass die Grenze zwischen „wissenschaftlichen“ und „unwissenschaftlichen“ Gegenständen wandelbar ist. Das Studium der Monster und Fabelwesen, die Suche nach dem Stein der Weisen und die Aus-deutung von Kometen: all das war keine Anomalie, sondern Teil des Kerngeschäfts der Protagonisten der so genannten „Wissenschaftlichen Revolution“. Hinter diese Befunde kann die Geschichte der Naturforschung im 17. Jahrhundert nicht mehr zurückfallen.

Damit komme ich zu dem dritten Bereich der Forschungen von Lorraine Daston, den ich vorstellen möchte. Versteht man die ersten beiden Bereiche als These und Anti-These, so folgt nun notwendigerweise die Synthese, die beide Felder überwölbt und in eine höhere Kategorie transformiert. Nämlich:

3. Die Geschichte von Idealen und Praktiken der Rationalität

Das ist zugleich das Rahmenthema der Forschungsabteilung von Lorraine Daston am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, unter dem sie Forschungsgruppen zur Geschichte grundlegender Konzepte der Wissenschaft initiierte, darunter etwa Beobachtung, Daten und Objektivität.

Bleiben wir bei dem letzten Begriff, der Objektivität. Gemeinsam mit einem Freund und Kollegen, Peter Galison, schrieb Lorraine Daston eine Geschichte dieses Begriffs und seiner Praktiken unter dem irre führend eindeutigen Titel: „*Objectivity*“ — irre führend eindeutig deswegen, weil das Buch klar für eine Pluralität und Entwicklung des Konzeptes plädiert.

Noch im 18. Jahrhundert, so argumentieren Daston und Galison, wurde von einem „objektiven“ Naturforscher erwartet, dass er sein persönliches Urteil und seine gesamte, aus zahl-reichen Beobachtungen synthetisierte Erfahrung bewusst in die Forschungspraxis ein-brachte. Pflanzenbilder des 18. Jahrhunderts etwa sollten nicht das eine, vorliegende Exemplar präsentieren, sondern ein Bild der ganzen Art; sie sollten die typischen Merkmale zeigen, nicht den Einzelfall. „Naturwahrheit“, „Truth

to Nature“, ist der Begriff, der Daston und Galison zufolge diese Haltung charakterisiert.

Diese Haltung, die sich auch in anderen Feldern der Wissenschaft findet, änderte sich gegen Mitte des 19. Jahrhunderts. Es etablierte sich ein dazu konträres Ideal der „Objektivität“, die sich des persönlichen Urteils enthielt und sich bemühte, ohne jede menschliche, und damit potentiell verfälschende Intervention vorzugehen. Eine „mechanische Objektivität“, wie Daston und Galison es nennen, versinnbildlicht im „Objektiv“ einer photographischen Kamera.

Doch konnte diese Technik nur deshalb erfolgreich sein, weil sie ein tiefer liegendes Bedürfnis erfüllten. Die ersten Photographien waren deutlich ungenauer und weniger informativ als Skizzen aus der Hand eines geübten Zeichners. Ihr Wert lag allein in ihrer (vermeintlich) unverfälschten „Objektivität“. Der Forscher selbst wurde zum größten Hindernis wissenschaftlicher Erkenntnis. Er musste sich zähmen, disziplinieren, zurückhalten — er musste nachgerade hinter den Daten verschwinden. Neben Photographien setzte man auf Instrumente mit automatischer Kurvenzeichnung, auf Abdrücke, Eindrücke, Zahlenwerte: die Natur selbst sollte für sich sprechen, nur dann war Forschung „objektiv“. Die „Wahrheit“, die einst notwendig verbunden gesehen wurde mit der Urteilskraft des Forschers, sollte auf diesem Wege unvermeidlich folgen.

Doch Daten und Zeichen allein generieren noch keine Erkenntnis. Das Ideal der asketischen Enthaltensamkeit, die Vorstellung eines Wissenschaftlers als mechanische Verlängerung seines Objektivs war eine Fiktion, die sich in voller Schärfe nicht lange aufrechterhalten ließ. Die die langfristige Wirkungsmacht dieses Ideals spüren wir in der Wissenschaft jedoch noch heute.

Abschluss und Blick in die Zukunft

Damit schließe ich meinen schmerzhaft verkürzten Blick auf die Forschungsarbeit von Lorraine Daston. Als vielleicht prägende Konstante zeigt sich ein durchgehendes Interesse an, sogar ein Bedürfnis nach der Historisierung und Problematisierung vermeintlich selbstverständlicher Kategorien: Vernunft, Objektivität, Gesetze — seit

einiger Zeit auch Daten und ihre Archivierung. Zwei neue Bücher sind bereits in Planung, die ebenfalls dieser Richtung folgen: ein Buch zur Geschichte des Verhältnisses zwischen natürlicher und moralischer Ordnung: „*The Normative and the Natural*“; ein weiteres, als „sehr kurz“ in Aussicht gestelltes Buch zur Geschichte der „Regeln“ und der „Regulierung“, vom Mittelalter bis zur Gegenwart: „*A Short History of What We Live by*“.

Kollaborative Formate in den Geisteswissenschaften

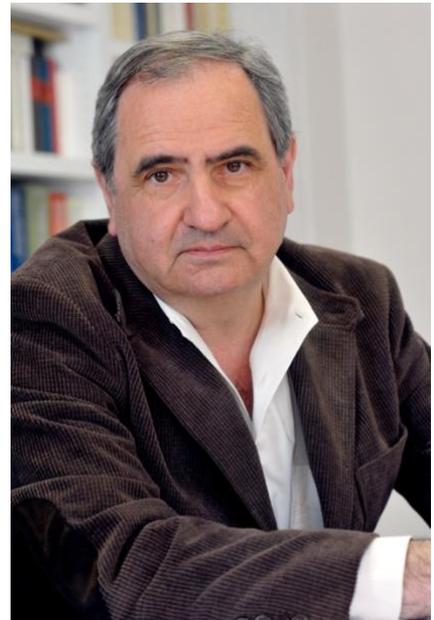
Der Preis wurde Lorraine Daston verliehen für ihre Forschung; und ich hoffe, ich konnte zeigen, dass dies in höchstem Maße verdient ist. Aber lassen Sie mich abschließend noch einen weiteren Punkt hervorheben. Zwei der Bücher, die ich hier erwähnt habe, sind Gemeinschaftsarbeiten mit je einer anderen Person, und das ist kein Zufall. Lorraine Daston pflegt bewusst die in den Geisteswissenschaften viel zu seltenen, kollaborativen Formate. Bei zwei Büchern teilt sie die Autorschaft sogar mit nicht weniger als sechs weiteren Personen: *The Empire of Chance*, veröffentlicht 1990, sowie aus dem Jahr 2013, *How Reason Almost Lost its Mind: The Strange Career of Cold War Rationality*.

Ich habe bereits die Gruppenprojekte erwähnt, die Lorraine Daston in ihrer Abteilung leitet. Für fünf Jahre arbeiten dort hervorragende Forscherinnen und Forscher aus aller Welt zusammen, in einer Mischung von Senior und Junior Scholars, die neben ihren Einzelstudien an einem übergreifenden, gemeinsamen Thema arbeiten. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind dokumentiert, unter anderem, in so genannten „*Working Group Volumes*“: Sammelbände, die nicht nur durch die Qualität und Originalität ihrer Beiträge herausstechen, sondern auch durch ihre Kohärenz, die man nur durch langfristige, gemeinsame Arbeit erreicht. Fast jeder dieser Bände hat das Feld nachhaltig geprägt. *Histories of Scientific Observation* ist ein solcher Band, herausgegeben gemeinsam mit Elizabeth Lunbeck; oder *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, mit Michael Stolleis.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2016
Verliehen an Pierre Rosanvallon
Kunsthalle Bielefeld, 15. November 2016



La démocratie du XXI^e siècle

Le désenchantement démocratique contemporain est un fait bien établi. Il s'inscrit avec évidence dans une histoire faite de promesses non tenues et d'idéaux trahis. Mais de quoi procède-t-il plus précisément, et comment le surmonter ? Nous avons besoin d'un diagnostic et nous devons explorer des solutions. Une partie du problème tient certainement aux défauts et aux manquements des hommes et des femmes politiques, souvent coupés de la société, paraissant d'abord soucieux de leurs carrières, parfois même corrompus. Mais ce procès de la classe politique, sur lequel prospèrent les partis populistes, est loin de tout expliquer. Il y a en effet des causes plus structurelles et plus profondes au phénomène contemporain de la désaffection démocratique. Je voudrais mettre ici l'accent sur l'une d'entre elles, au cœur du problème : le déclin de la performance démocratique des élections.

1. Le déclin de la performance démocratique des élections

Pour bien mesurer la nature et l'ampleur de ce phénomène, il faut commencer par rappeler ce qui était la théorie classique de l'élection, théorie que je reconstitue ici car elle était restée dans les faits implicite et fragmentaire. Si l'on reprend l'ensemble des justifications historiques de l'élection, on constate qu'on attendait de celle-ci qu'elle remplisse cinq fonctions démocratiques essentielles :

- *Une fonction de représentation*, en désignant des élus exprimant les intérêts et les problèmes des différents groupes sociaux.
- *Une fonction de légitimation* des institutions politiques et gouvernements.
- *Une fonction de contrôle des élus*, la perspective d'une réélection exerçant sur eux une pression pour qu'ils tiennent leurs engagements et réalisent leurs programmes. (Les notions de *vote rétrospectif* et de réélection ont de fait toujours été centrales dans l'appréhension du caractère démocratique de l'élection).

- *Une fonction de production de la citoyenneté*, en donnant consistance au principe « un homme/une voix » définissant le suffrage universel (et contribuant ainsi au premier chef à la production d'une « société de semblables », pour reprendre la formule de Tocqueville, fondée sur le partage d'un statut identique pour tous ; l'exercice du droit de vote exprimant en effet un statut égal pour tous autant qu'ayant une fonction).
- *Une fonction d'animation de la délibération publique*. Fonction historiquement exprimée par le mode d'organisation des élections qui reposait sur la participation à des *assemblées électorales* dans lesquelles on pouvait échanger des arguments. (Pendant la Révolution française, le citoyen était défini comme « membre d'une assemblée primaire). On doit rappeler ici que le vote individuel, exprimé par le passage dans un isoloir (dit *Australian ballot*) ne s'est répandu qu'à partir du début du XXe siècle.

Si elle remplissait ces fonctions, l'élection pouvait de fait être considérée comme *l'outil démocratique par excellence*. Mais il est vite apparu, dès les premières mises en œuvre du suffrage universel, que ces cinq fonctions étaient loin d'être automatiquement remplies. D'où la longue histoire, dès le début du XIXe siècle, des projets de réforme et des modifications institutionnelles pour améliorer la performance démocratique des élections. Mise en œuvre d'élections à la proportionnelle, formation de partis de classe succédant à des groupements de notables, ou encore adoption du principe de parité pour améliorer la qualité représentative des élus, par exemple. Mise en place de comités électoraux et de primaires pour réduire le poids des appareils politiques et associer les citoyens au choix des candidats. Adoption de règles interdisant le cumul des mandats ou limitant le nombre consécutif de ceux-ci pour limiter la tendance à la professionnalisation de la politique. Mécanismes de révocation (*recall*) ou d'*impeachment* pour contrôler les élus en interrompant leur mandat et en provoquant de nouvelles élections. Installation de commissions indépendantes pour garantir le bon fonctionnement du processus électoral et rendre les élections plus sincères. Limitation du montant des dépenses électorales pour réduire le rôle de l'argent. Organisation de campagnes officielles

pour mettre à égalité les candidats. Les projets dans ce domaine restent nombreux et il y a encore beaucoup à faire améliorer la qualité du processus électoral. Mais on ne peut en rester à cette vision du progrès démocratique pour l'accomplir. Pour différentes raisons :

- 1) Les élections ont d'abord aujourd'hui une moindre capacité de représentation, pour des raisons institutionnelles et sociologiques. Dans une perspective institutionnelle, la centralité croissante du pouvoir exécutif a modifié la notion de représentation. Le projet de représenter la société avait en effet été conçu au niveau d'assemblées parlementaire. Il s'agissait, selon la célèbre formule de Mirabeau en 1789, de les concevoir comme composant idéalement une image de la société à une échelle réduite. La notion de représentation était inséparable de l'expression d'une diversité. Mais aujourd'hui, c'est l'élection du pouvoir exécutif qui est au cœur de la vie démocratique (que cette élection soit directe, comme en France, ou indirecte, dérivée d'une majorité parlementaire comme en Allemagne ou en Grande-Bretagne). C'est ce qu'on a appelé la « présidentialisation des démocraties ». Le problème étant qu'une simple personne, la tête de l'exécutif, ne peut avoir de caractère représentatif à proprement parler, la représentation impliquant par définition la manifestation d'une pluralité. A l'exception bien sûr des régimes césariens-populistes-totalitaires (équivalents de ce point de vue) qui prétendent être fondés sur un principe d'incarnation : c'est Napoléon affirmant de façon pionnière en ce domaine être un homme-peuple » (ce qui correspond à un retour sécularisé à la notion du roi-souverain incorporant la société, telle qu'Hobbes l'avait formulée).

D'un point de vue sociologique, la notion de représentation était implicitement sous-tendue par l'idée que la société était composée d'ordres, de corps, de classes (ce qui faisait dire à Rousseau que le concept de représentation avait un caractère médiéval). Cette dimension reste prégnante, mais la société ne peut plus seulement être appréhendée sur ce mode. Nous sommes aussi entrés dans un nouvel âge de l'identité lié au développement d'un *individualisme de singularité*. Il se caractérise par le fait que

les individus sont dorénavant autant déterminés par leur histoire personnelle que par leur condition sociale. C'est la confrontation avec les événements, les épreuves subies ou les opportunités rencontrés qui façonnent aujourd'hui les existences, marquent des points d'arrêt, condamnent à des régressions ou entraînent des améliorations de position. Les travaux des psychologues ont d'ailleurs mis l'accent sur le fait que les individus n'étaient dorénavant pas tant sensibles à ce qu'ils possédaient à un moment donné qu'à ce qu'ils craignaient de perdre ou à ce qu'ils espéraient gagner. C'est de façon dynamique qu'ils considèrent de plus en plus leur existence. *L'individu-histoire*, nécessairement singulier, s'est ainsi superposé à *l'individu-condition*, davantage identifié de façon stable à un groupe, lui-même constitué autour d'une caractéristique centrale. Représenter des *situations* sociales devient donc nécessaire, alors qu'il ne s'agissait précédemment que de représenter des *conditions* sociales. Ce n'est plus tant la désignation d'une représentant qui devient nécessaire dans ce cas que la prise en compte publique des épreuves et des situations vécues.

- 2) Les élections sont aussi devenues moins efficaces pour légitimer les pouvoirs, même s'il reste évident que la caractéristique première et minimale d'un régime démocratique réside dans le choix des gouvernements par les gouvernés. Cette affirmation fondatrice n'en a pas moins recouvert dès l'origine une approximation d'importance : l'assimilation pratique de la volonté générale à l'expression majoritaire. Mais elle n'a été discutée. Le fait que le vote de la majorité établisse la légitimité d'un pouvoir a en effet aussi été universellement admis comme une procédure identifiée à l'essence même du fait démocratique. Une légitimité définie en ces termes s'est d'abord naturellement imposée comme rupture avec un ancien monde où des minorités dictaient leur loi. L'évocation de « la grande majorité », ou de « l'immense majorité » suffisait alors à donner corps à l'affirmation des droits du nombre face à la volonté clairement particulière de régimes despotiques ou aristocratiques. Mais le fait est que se sont ainsi entre mêlés dans l'élection démocratique un *principe de justification* et une *technique de décision*. Leur assimilation routinière a fini par masquer la contradiction latente qui les sous-tendait. Les deux éléments ne

sont en effet pas de même nature. En tant que procédure, la notion de majorité peut s'imposer à l'esprit, mais il n'en va pas de même si elle est comprise sociologiquement. Elle acquiert dans ce dernier cas une dimension inévitablement arithmétique : elle désigne ce qui reste une fraction, même si elle est dominante, du peuple. Or la justification du pouvoir par les urnes a toujours implicitement renvoyé à l'idée d'une volonté *générale*, et donc d'un peuple figure de l'ensemble de la société. On a ainsi fait *comme* si le plus grand nombre valait pour la totalité et comme si l'élection majoritaire suffisait en conséquence à justifier l'action des gouvernants. Cette approximation a fait oublier que la démocratie électorale reposait sur ce qui est de l'ordre d'une *fiction*, au sens juridique du terme. Le problème est que cette fiction est devenue de plus en plus problématique pour une raison majeure : le terme même de majorité n'a plus la valeur symbolique et pratique qui était auparavant la sienne. S'il reste parfaitement défini arithmétiquement et partant juridiquement, il l'est beaucoup moins en termes sociologiques. L'intérêt du plus grand nombre, en effet, ne peut plus être aussi facilement assimilé que dans le passé à celui d'une majorité. Le « peuple » ne s'appréhende plus comme une masse homogène, il s'éprouve plutôt comme une succession d'histoires singulières, une addition de situations spécifiques. C'est pourquoi les sociétés contemporaines se comprennent de plus en plus à partir de la notion de minorité. La minorité n'est plus la « petite part » (devant s'incliner devant une « grande part ») : elle est devenue une des multiples expressions diffractées de la totalité sociale. La société se manifeste désormais sous les espèces d'une vaste déclinaison des conditions minoritaires. « Peuple » est désormais aussi le pluriel de « minorité ».

- 3) La temporalité de la vie politique a de son côté été transformée de différentes façons. La notion de programme a d'abord perdu de sa consistance dans un monde dominé par l'incertitude, dans lequel il s'agit au quotidien de gérer des crises locales et des événements internationaux. Les programmes, qui constituaient autrefois le cœur des campagnes électorales, dessinant les

grandes oppositions entre partis, étaient supposés être mis ensuite en pratique. Ils établissaient de cette façon un lien entre le moment électoral et le temps de l'action gouvernementale. Le nouveau rapport à l'urgence, lié à une personnalisation plus grande des affrontements, a modifié cette capacité de « projection démocratique » de l'élection. L'élection s'est du même coup réduite à un simple processus de nomination, elle n'est plus que faiblement liée à une forme de validation de décisions des gouvernants. Ajoutons que dans ce contexte, le *retrospective voting* ne joue plus son rôle que sous la forme d'une démocratie de rejet, d'une démocratie négative. Il n'a plus de fonction ordinairement régulatrice. Il ne contribue pas au contrôle des gouvernants après qu'ils aient été élus, mettant en place des éléments de *démocratie d'exercice* prolongeant la démocratie d'autorisation.

- 4) Le projet de construire une société des égaux avait été au cœur des révolutions fondatrices du XVIIIe siècle. Et le droit de vote en avait été considéré comme un des symboles les plus évidents. On parlait d'ailleurs alors fréquemment des élections comme constituant des « fêtes de la démocratie », dimension qui était validée par leur lien avec leur organisation au sein d'assemblées délibératives, comme on l'a précédemment évoqué. Cette dimension avait été revivifiée au début du XXe siècle, sur un mode pervers et dégradé, avec la notion schmittienne de « démocratie d'acclamation ». Elle est aussi réapparue plus récemment avec l'idéologie populiste du référendum conçu comme manifestation immédiate et sensible au peuple. Mais le fait est que la dimension délibérative et communautaire de l'élection s'est effacée, comme en témoignent les taux d'abstention d'une part, et la réduction du débat d'idées à des slogans simplificateurs de l'autre. Les élections sont du même coup devenues le moment privilégié d'expression des frustrations démocratiques avec la montée en puissance des partis populistes. La production d'une société d'égaux a cédé le pas à la célébration d'un peuple abstrait dont le visage ne se dessine que négativement dans le rejet d'élites aux contours insaisissables.

Pour ces différentes raisons, la performance démocratique des élections a décliné. Les élections continuent certes à jouer un rôle essentiel. Elles ont une fonction régulatrice incontournable et nécessaire en constituant un pouvoir du dernier mot. La vertu de leur définition minimale, telle que Schumpeter l'a formulée, reste de mettre fin aux conflits de façon pacifique, tout le monde pouvant au moins s'accorder sur le fait arithmétique que 51 est supérieur à 49. Mais cela ne suffit pas à combler les attentes démocratiques qui ne sont pas satisfaites de cette façon. C'est pourquoi nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une démocratie *post-électorale* (terme que je pense plus adapté que celui de *post-democracy*). Je voudrais ici en esquisser quelques traits en soulignant d'emblée que c'est dans les sens d'une complication des formes et des ressorts de la démocratie qu'il s'agit d'envisager son développement.

2. Compliquer la démocratie pour l'accomplir

Décrivant l'avènement du monde démocratique dont il était témoin, Tocqueville notait : « La notion de gouvernement se simplifie : le nombre seul fait la loi et le droit. Toute la politique se réduit à une question d'arithmétique ». Il faudrait dire exactement le contraire aujourd'hui. Le progrès démocratique implique maintenant de complexifier la démocratie, en démultipliant les registres d'expression de la volonté générale, en élargissant les modalités de la représentation, en mettant en place des formes plurielles de souveraineté. La simplification de la démocratie va aujourd'hui de pair avec sa trahison sous les espèces des régimes « autoritaires-illibéraux » et des mouvements populistes qui les font advenir.

1) Vers une représentation narrative.

En 1789, la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen notait avec force que « l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements ». La précision est essentielle : c'est bien de *la présence* permanente dans la vie publique des réalités vécues par les citoyens et du rappel de leurs droits que dépend aussi la qualité de la démocratie. Démocratie ne veut pas seulement dire souveraineté du peuple,

délibération publique, désignation d'élus ; démocratie signifie aussi *attention à tous*, prise en compte explicite de toutes les conditions. Cela implique en conséquence de développer une *représentation narrative* à côté de la classique *représentation-délégation* (qui fonctionne d'ailleurs très mal, les partis politiques ayant vu leur fonction représentative s'éroder au fur et à mesure qu'ils s'intégraient au monde des gouvernants). Ne pas être représenté c'est en effet être un invisible dans la sphère publique, ne pas avoir les problèmes de sa vie pris en compte et discutés. La représentation a dans ce cas une dimension cognitive et expressive. Celle-ci va au-delà de la notion de *représentation-figuration* telle qu'elle est classiquement opposée aux conceptions procédurales. Il y a en effet une dimension active et multiforme dans la représentation-narration alors que la représentation-figuration présuppose une approche des conditions sociales conçues de façon très globale.

Ce projet d'une démocratie narrative est aussi un moyen de constituer une société d'individus pleinement égaux en dignité, également reconnus et considérés, qui puissent faire société commune. Plus de visibilité et de lisibilité conduit également à rendre la société mieux gouvernable et mieux réformable. Une société en déficit de représentation d'elle-même oscille en effet entre la passivité et les peurs. Elle tend à être dominée par le ressentiment, qui marie la colère et l'impuissance, et ne peut donc penser concrètement l'action sur elle-même. Elle doit en effet sans cesse simplifier et caricaturer le réel pour espérer le rendre malléable. La mal-représentation conduit de cette façon à gommer la réalité, à la rendre indicible. La société finit alors par être marquée par une vision fantasmagorique d'elle-même, érigeant des boucs émissaires en cause de tous ses maux. La démocratie ne peut au contraire vivre que si les hommes et les femmes se reconnaissent tels qu'ils sont pour constituer un monde commun. Ce qui exige qu'existe une forme d'intercompréhension entre ses membres. Le coût de la mal-représentation est pour cela autant social et moral qu'individuel. « Nous sommes dans une terrible ignorance les uns des autres », déplorait Michelet pour expliquer la difficulté des individus à former un peuple fraternel dans la nouvelle république démocratique de 1848. Lorsque les réalités sont masquées, les vies laissées dans l'obscurité, ce sont en effet les préjugés et les fantasmes qui gouvernent les

imaginations. C'est aussi cela qui alimente la défiance et nourrit les peurs. Lorsque les individus s'ignorent, les mécanismes de repli et de ghettoïsation se multiplient. Une société ne peut développer des mécanismes de solidarité et de réciprocité, s'il ne règne pas un certain degré de confiance en son sein. Or cette « institution invisible » qu'est la confiance a une dimension directement cognitive comme Niklas Luhmann l'avait fortement souligné. On ne peut en effet rien construire avec ceux dont on ignore presque tout.

La mise en œuvre d'une telle démocratie narrative ne tient pas tant à des dispositifs institutionnels qu'au développement multiforme d'entreprises ayant pour objet de « raconter la société ». Cela concerne les sciences sociales autant que la littérature, la photographie ou le cinéma. Dans l'Amérique de la grande crise des années 1930 une tentative avait été faite dans cette direction avec le lancement du *Federal Writer's Project*. J'ai plus récemment entrepris de mon côté de constituer en France l'embryon d'un *Parlement des invisibles* à cet effet. Il y a là un chantier démocratique essentiel.

2) Les voies nouvelles de la légitimité démocratique.

Ces voies nouvelles correspondent à des approches de la généralité démocratique palliant les accomplissements de son expression électorale-majoritaire traditionnelle en visant à retrouver le sens d'une volonté générale entendue comme expression unanime de la société. Deux notions peuvent être utilisées pour aller dans cette direction : celle d'*impartialité* et celle de *peuple-principe*. L'impartialité renvoie à une définition négative de la volonté générale. Une institution impartiale est une institution que *personne* (ni groupe d'intérêt, ni parti politique, ni individu spécifique) ne peut prétendre s'approprier. Le pouvoir démocratique de tous se présente dans ce cas sous les espèces du *pouvoir de personne*. Les Autorités indépendantes de surveillance et de régulation reposent sur ce principe. Certaines ont été créées par des assemblées parlementaires pour contrôler et équilibrer un pouvoir exécutif suspecté d'être partisan ; d'autres l'ont été par le pouvoir exécutif lui-même, pour restaurer une crédibilité affaiblie ou concéder certains de ses pouvoirs dans des domaines où il ne se sentait pas techniquement équipé. Leur nombre s'accroît

actuellement partout, sous la pression aussi des citoyens qui redoutent les abus des pouvoirs partisans parce que simplement majoritaires.

Le peuple-principe correspond au fait que « le peuple » n'est pas seulement une population. Il a aussi une dimension historique. Il n'a pas seulement une consistance immédiate, statique ; il s'appréhende aussi de façon dynamique comme une communauté fondée sur des valeurs partagées. Et comment cette dimension collective peut-elle être qualifiée si ce n'est à partir des principes qui la constitue ? Donner politiquement sa place au peuple-principe implique donc de représenter ce peuple « légal » dans sa figure constitutionnelle. Ce qui justifie la supériorité normative de l'ordre constitutionnel. Les cours constitutionnelles ont pour fonction de représenter ce peuple permanent dans lequel chaque individu compte, puisque ses droits sont garantis, alors que l'ordre majoritaire prend souvent des décisions influencées par les événements ou le souci de privilégier des intérêts spécifiques. Le pouvoir de tous est donc ici défini comme *le pouvoir de n'importe* qui (c'est-à-dire celui de tous les individus qui ont le droit d'avoir leurs droits protégés).

L'influence croissante de ces deux types d'institutions a progressivement changé la nature et la portée des pouvoirs législatif et exécutif tels qu'ils avaient été conçus dans la théorie libérale et démocratique classique. Ayant accru leur rôle, les autorités indépendantes de régulation et de surveillance comme les cours constitutionnelles ont changé les termes dans lesquels la démocratie pouvait être comprise. Mais ce n'est encore qu'un changement de fait et ces institutions n'ont pas encore été conceptualisées comme des formes politiques nouvelles, ayant un rôle spécifique dans l'ordre démocratique. Du même coup, elles peuvent aussi bien conduire à un approfondissement inédit des démocraties qu'au simple renforcement d'un libéralisme frileux. Le rôle des cours constitutionnelles est par exemple susceptible de s'inscrire dans la perspective traditionnelle d'un accroissement de la puissance du droit destiné à limiter et à encadrer l'expression de la souveraineté populaire. L'opposition sous-jacente entre *government by will* et *government by constitution* ne fait alors que reproduire un vieux *topos* libéral. La question de la correction des limites du pouvoir majoritaire continue dans ce cas de s'inscrire implicitement dans l'ancienne

perspective de la dénonciation des risques de « tyrannie de la majorité » à laquelle se livraient au XIXe siècle ceux qui redoutaient de se voir submergés par l'avènement du suffrage universel. Mais le développement de ces cours peut aussi être envisagé comme un instrument de réduction de la marge de manœuvre des gouvernants, et donc une forme d'accroissement du contrôle social sur les représentants. Une constitution, expliquait dans cet esprit Edouard Laboulaye, un important publiciste du XIXe siècle, peut être comprise comme « la garantie prise par le peuple contre ceux qui font ses affaires, afin qu'ils n'abusent pas contre lui du mandat qui leur a été confié ». Les autorités indépendantes de surveillance et de régulation sont également susceptibles d'être appréhendées dans les deux perspectives opposées.

On peut noter que les « démocraties autoritaires » (comme la Russie, la Turquie ou même la Pologne et la Hongrie), que l'on pourrait d'ailleurs aussi dire populistes, sont souvent violemment opposées au rôle de ces deux types d'institutions. Elles sont en fait des championnes d'une démocratie purement électorale-majoritaire. On ne doit donc pas seulement les critiquer pour leur illibéralisme : c'est aussi du point de vue de leur inaccomplissement démocratique qu'il faut les appréhender, le problème étant que beaucoup de démocrates n'ont pas aujourd'hui cette intelligence de leur critique spontanée.

On peut enfin souligner que la notion de *démocratie indirecte* telle que je l'ai définie, qui conduit à refonder sur de nouvelles bases celle de *régime mixte*, est plus opérationnelle que la distinction classiquement opérée en science politique entre *input* et *output* democracy.

3) La démocratie d'exercice, au-delà de la démocratie d'autorisation.

Nos régimes peuvent être dits démocratiques, mais nous ne sommes pas gouvernés démocratiquement. C'est le grand hiatus qui nourrit le désenchantement et le désarroi contemporains. Précisons. Nos régimes sont considérés comme démocratiques au sens où le pouvoir sort des urnes à l'issue d'une compétition ouverte et où nous vivons dans un État de droit qui reconnaît et protège les libertés individuelles. Démocraties certes largement inachevées. Les représentés se sentent ainsi souvent

abandonnés par leurs représentants statutaires, et le peuple, passé le moment électoral, se trouve bien peu souverain. Mais cette réalité ne doit pas masquer un autre fait, encore mal identifié dans sa spécificité : celui d'un mal-gouvernement qui ronge aussi en profondeur nos sociétés. Si la vie politique s'organise autour d'institutions définissant un type de régime, elle est en effet également action gouvernementale, c'est-à-dire gestion quotidienne de la chose publique, instance de décision et de commandement. Elle est le lieu d'un exercice du pouvoir, celui qu'on appelle en termes constitutionnels le pouvoir exécutif. C'est à lui que les citoyens ont immédiatement et quotidiennement à faire. Le centre de gravité de l'exigence démocratique s'est du même coup insensiblement déplacé. Alors que cette dernière avait longtemps surtout été liée à la détermination d'un lien positif entre les représentants et les représentés, c'est dorénavant le rapport des gouvernants aux gouvernés qu'il faut aussi considérer.

Pour les citoyens, le défaut de démocratie signifie en effet ne pas être écoutés, voir des décisions prises sans consultation, des ministres ne pas assumer leurs responsabilités, des dirigeants mentir impunément, constater que la corruption règne, une classe politique vivre en vase clos et ne pas rendre assez de comptes, un fonctionnement administratif rester opaque.

Le problème est que cette dimension de la politique n'a jamais été pensée en tant que telle. La démocratie a toujours été appréhendée comme régime, et elle n'a guère été considérée comme un mode de gouvernement. En témoigne d'ailleurs le fait que les mots « régime » et « gouvernement » aient souvent été confondus¹. La question pouvait en effet paraître secondaire dans la première forme historique du régime démocratique, celle du modèle *parlementaire-représentatif* dans lequel le pouvoir législatif dominait tous les autres. Mais c'est maintenant le pouvoir exécutif qui est devenu le pivot, entraînant le basculement vers un modèle *présidentiel-gouvernant* des démocraties. Alors que c'était auparavant le sentiment de mal-représentation qui concentrait

¹ C'était clairement le cas aux XVIII^e et XIX^e siècles, le terme de gouvernement étant alors pris comme synonyme de régime, la notion de gouvernement englobant donc alors aussi bien le législatif que l'exécutif. L'expression commune de « gouvernement représentatif » désignait de la sorte ce que j'appelle ci-dessous la forme parlementaire-représentative du régime démocratique.

toutes les critiques, c'est en conséquence celui de mal-gouvernement auquel il faut aussi dorénavant apporter une réponse.

A l'âge de la prédominance du pouvoir exécutif, la clef de la démocratie réside dans les conditions du contrôle de ce dernier par la société. Le rapport gouvernés-gouvernants est devenu l'enjeu majeur. Le problème est que la seule réponse qui ait actuellement été apportée à cet impératif s'est limitée à l'élection de la tête de cet exécutif. Mais c'est seulement une *démocratie d'autorisation* qui a de la sorte été mise en place, c'est un permis de gouverner qui a été accordé. Ni plus ni moins. Ce qui ne saurait suffire, tant nous voyons dans le monde des responsables élus qui sont bien loin de se comporter en démocrates.

Si on peut considérer, qu'à certaines conditions, l'élection est susceptible de déterminer adéquatement le rapport entre représentants et représentés, il n'en va pas de même pour le rapport entre gouvernés et gouvernants. Le point est essentiel. La désignation d'un représentant a historiquement consisté en son principe à exprimer une identité ou à transmettre un mandat, toutes choses qui pouvaient être *idéalement* accomplies par le fait de l'élection. Celle-ci était en effet considérée comme capable d'établir le représentant dans sa qualité et sa fonctionnalité intrinsèques, avec la notion de permanence que ce terme implique. Alors que l'élection d'un gouvernant ne fait que légitimer sa position institutionnelle et ne lui confère aucune qualité. La « performance démocratique » d'une telle élection, j'y reviens, est en ce sens inférieure à celle d'un représentant.

D'où, dans ce cas, l'impérieuse nécessité de prolonger la démocratie d'autorisation par une *démocratie d'exercice*. Celle-ci ayant pour objet de déterminer les qualités attendues des gouvernants et les règles positives organisant leurs relations avec les gouvernés. C'est dans l'établissement d'une telle démocratie que se joue dorénavant l'essentiel. C'est en effet son défaut qui permet à l'élection de la tête de l'exécutif d'ouvrir la voie à un régime illibéral, voire même dictatorial dans certains cas. Notre présent est rempli d'exemples de cette nature, dont le césarisme français avait constitué au XIXe siècle la première illustration. Les pathologies meurtrières et destructrices de la démocratie avaient été au XXe siècle, avec les totalitarismes, des

pathologies de la représentation. Il s'agissait alors de pouvoirs qui prétendaient avoir dépassé les apories structurantes du système représentatif et ses incomplétudes en incarnant parfaitement la société, en constituant des « *pouvoirs-société* », leur absolutisme étant justifié par cette adéquation. Ces anciennes pathologies menacent certes toujours. Mais les nouvelles pathologies du XXI^e siècle ont changé de nature. Elles dérivent maintenant de la restriction de la démocratie gouvernante à la simple procédure d'autorisation ou à des formes référendaires constituent une expression généralement appauvrie de la volonté générale. Si maladie du présidentielisme il y a, c'est dans le sens de cette atrophie.

On peut noter que cette notion de *démocratie d'exercice* est plus forte et plus large que la référence souvent faite en science politique à la nécessité de prendre en compte l'idée de *qualité démocratique*. Cette dernière, qui a des accents gestionnaires, n'est en effet pas incluse dans une redéfinition globale de la notion même de démocratie.

Une telle démocratie d'exercice peut être envisagée dans deux directions. Celle des principes devant régir les relations des gouvernants aux gouvernés, d'abord. Trois me semble essentiels : *la lisibilité* (notion plus large et plus active que celle de transparence), *la responsabilité et la réactivité* (terme qui traduit le moins mal la notion de responsiveness en anglais). Ces principes dessinent les contours d'une *démocratie d'appropriation*. Leur mise en œuvre permettrait aux citoyens d'exercer plus directement des fonctions démocratiques qui ont longtemps été accaparées par le seul pouvoir parlementaire. Ils donnent aussi pleinement sens au fait que le pouvoir n'est pas une chose mais une relation, et que ce sont donc les caractéristiques de cette relation qui définissent la différence entre une situation de domination et celle d'une simple distinction fonctionnelle, au sein de laquelle peut se développer une forme d'appropriation citoyenne du pouvoir. La détermination des qualités personnelles requise pour être un « bon gouvernant », en second lieu. Qualités qui doivent pas appréhendées pour dresser un portrait-robot idéalisé, superposition de tous les talents et de toutes les vertus, mais pour considérer de façon plus opératoire celles qui sont nécessaires à l'établissement d'un lien de confiance entre gouvernants et gouvernés ; pour fonder ainsi une *démocratie de confiance*. La confiance, je le redis, étant

définie comme une de ces « institutions invisibles » dont la vitalité a pris une importance décisive à l'âge de la personnalisation des démocraties. Deux s'imposent au premier chef : *l'intégrité* et le *parler vrai* (la *parrèsia* dont Michel Foucault a rappelé l'importance en Grèce ancienne).

Construction d'une démocratie de confiance et d'une démocratie d'appropriation sont les deux clefs du progrès démocratique à l'âge présidentiel-gouvernant. Ces principes de bon gouvernement ne doivent cependant pas seulement s'appliquer au pouvoir exécutif dans ses différentes instances. Ils sont aussi appelés à régir l'ensemble des institutions non élues qui ont une fonction de régulation (les Autorités indépendantes), les diverses catégories de magistratures, et la fonction publique dans son ensemble. Ce sont en effet des personnes et des institutions qui exercent d'une manière ou d'une autre un commandement sur autrui et participent de la sorte aux organes gouvernants.

C'est véritablement une deuxième révolution démocratique qui doit s'opérer dans cette perspective, après celle de la conquête du suffrage universel. C'est elle qui nous fera rentrer dans la démocratie post-électorale. J'ai proposé d'en décrire les grandes directions et la mise en institution dans mon dernier ouvrage *Le Bon gouvernement*. Je me contente donc d'y renvoyer. A la démocratie intermittente des élections, c'est une démocratie permanente que visent à instaurer les principes qui viennent d'être énoncés.

4) De la voix du peuple à l'œil du peuple.

La voix du peuple a traditionnellement été celle des urnes. Elle peut emprunter d'autres modes d'expression, avec les pétitions ou les manifestations de rue par exemple. Mais à l'âge de la démocratie d'exercice, c'est aussi *l'œil du peuple* qui est amené à jouer un rôle majeur. A côté du citoyen-électeur, la figure du citoyen-contrôleur prendra donc une importance croissante. Elle a toute une histoire. C'est dès les débuts de la Révolution française que le terme de *surveillance* s'était imposé pour définir une modalité spécifique de l'exercice de la souveraineté du peuple. « Amis de la liberté, qu'une surveillance éternelle nous mette à l'abri des dangers que

nous aurions à courir si notre destinée se trouvait confiée tout entière à nos ministres », pouvait-on ainsi lire dans un fameux journal de l'époque. La vigilance du peuple était comprise comme nécessaire pour faire vivre l'idéal d'un gouvernement guidé par le souci de l'intérêt général. La surveillance était un moyen de limiter les dysfonctionnements du pouvoir et de remédier à ce que j'ai appelé « l'entropie démocratique » (définie comme un processus de dégradation de la relation entre élus et électeurs). L'œil de la surveillance du peuple s'est imposé pour cette raison comme un des thèmes majeurs de l'imagerie révolutionnaire. C'était un moyen d'ériger une forme de défiance en vertu démocratique active. C'était aussi une façon de consacrer l'opinion publique comme figure sensible et quotidienne du peuple. « Le mot peuple est un vain nom s'il ne signifie pas l'opinion publique », disait un des importants publicistes de la période. Sans la manifestation de cette opinion, insistait-il, « le peuple n'a plus de nom, c'est un être purement métaphysique ».

Associé aux excès de la Terreur, le terme de surveillance fut abandonné. A la dualité confiance électorale/défiance citoyenne à laquelle il renvoyait, se substitua une distinction finalement beaucoup moins riche, celle de l'opposition entre démocratie directe et démocratie représentative. Il est aujourd'hui patent qu'il s'agit là d'une réduction appauvrissante de l'idéal démocratique, dont le culte contemporain du référendum est devenu l'expression emblématique, avec l'illusion qu'il véhicule d'une expression totale et définitivement accomplie du peuple. Illusion arithmétique, le peuple ne se réduisant pas à la majorité, en effet doublée d'une illusion procédurale, la démocratie ne se réduisant à des prises de décisions isolées, mais impliquant au contraire la construction, délibérée dans le temps, d'une histoire commune. La notion de démocratie de surveillance, avec le caractère de permanence qu'elle implique mérite pour cela d'être réactivée aujourd'hui. J'ai essayé d'en décrire des différentes figures dans mon ouvrage *La Contre-démocratie*. J'y ai souligné la distinction qu'il convenait d'opérer entre une *défiance positive*, forme d'activité civique marque de l'exigence démocratique, et une *défiance purement négative*, critique systématique des pouvoirs et rejet des gouvernants. Elle est d'autant plus essentielle que l'on voit

aujourd'hui cette seconde figure prospère sous les espèces de la rhétorique populiste.

3. L'enjeu contemporain

L'idéal démocratique, tel que je l'ai abordé, ne peut donc progresser qu'en compliquant la démocratie, dans ses institutions, dans ses procédures, dans ses modalités d'expression de la société. A l'opposé, les puissances de la simplification sont celles qui tendent à le corrompre en prétendant l'accomplir. Simplification de la représentation par la prétention à l'incarnation et le culte du chef, simplification de l'exercice de la souveraineté par la sacralisation du référendum, simplification de l'idée de volonté générale par l'omnipotence du fait majoritaire et le rejet des autres figures d'expression de la généralité. Complication contre simplification : c'est le grand combat de notre temps. Son issue dépendra en partie de la capacité à en éclairer les fondements théoriques. C'est une des grandes tâches des sciences sociales de notre temps. La démocratie doit plus que jamais se définir comme le régime qui ne cesse de s'interroger sur lui-même. Elle doit rester une expérience vivante et exigeante et ne pas se figer dans un modèle ou se réduire à une colère.

Si la rhétorique populiste produit aujourd'hui partout dans le monde ses effets délétères en exaltant le national-protectionnisme dans l'ordre des politiques économiques et migratoires, elle menace aussi la démocratie dans l'ordre politique. Nous devons donc, en tant que citoyens et praticiens des sciences sociales indissociablement, en démonter intellectuellement les ressorts et contribuer à l'avènement d'un nouvel âge démocratique.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2016

Lutz Raphael, Laudatio auf Pierre Rosanvallon

„Demokratie ist Geschichte“ – Pierre Rosanvillons Untersuchungen zur modernen Demokratie in praktischer Absicht

Die Verleihung des Niklas Luhmann Preises 2016 an Pierre Rosanvallon kommt zur rechten Zeit: Sein neuestes Werk „Die gute Regierung“ ist gerade in Deutsche übersetzt worden, nachdem in kürzester Zeit drei seiner vorangegangenen Untersuchungen zu den Problemen der Demokratie in unserer heutigen Welt hierzulande erschienen sind. Damit ist die Gedankenwelt eines der originellsten Theoretiker und Historiker der modernen westlichen Demokratie auch bei uns endlich bekannt geworden. Seit 2002 lehrt Pierre Rosanvallon als Professor für die moderne Geschichte und Theorie des Politischen am *Collège de France* und verbindet so ein genuin historisches Forschungsvorhaben mit einem dezidiert gegenwartsorientierten Theorieprogramm. Damit steht er in einer langen Tradition disziplinsprengender intellektueller Projekte, die ihre institutionelle Verankerung und vor allem ihre akademische Freiheit und Unabhängigkeit im prestigeträchtigen *Collège de France* gefunden haben.

Pierre Rosanvallon gehört zugleich auch in jene illustre Reihe politischer Denker wie Guizot oder Tocqueville, die Verantwortung in der Politik mit deren wissenschaftlicher Reflexion verbinden. Rosanvallon, Jahrgang 1948, erlebte als junger Student den Mai 1968 und engagierte sich wie viele Linkskatholiken seiner Generation für eine radikaldemokratische Erneuerung von Politik und Gesellschaft Frankreichs. Konkret machte er als junger Intellektueller Karriere im Führungsstab der Gewerkschaft *Confédération française démocratique du travail* (CFDT), die sich gerade von einem christlichen zu einem linksunabhängigen Gewerkschaftsbund entwickelt hatte. Die Auseinandersetzung um das totalitäre Erbe des Kommunismus innerhalb der sozialistischen Linken brachte ihn in Kontakt mit François Furet. Mit ihm arbeitete er in der *Fondation Saint Simon* zusammen, einer Art *think tank* der antikommunistischen Linken und Liberalen. Eine Dozentur an der *École des hautes*

études en sciences sociales sicherte Rosanvallon den Einstieg in die akademische Welt. Seine akademische Karriere wurde dann 2002 mit seiner Wahl ins *Collège de France* gekrönt. Seinem Interesse an gegenwärtiger Politik ist er aber treu geblieben und so leitet er als Präsident das Internetportal und Diskussionsforum „La République des Idées“ – eines der wichtigsten Informations- und Diskussionsforen für Fragen aktueller Gesellschaft, Politik und Geschichte in Frankreich.

Pierre Rosanvallon hat sich nach seinem Rückzug aus der aktiven Politik mit beeindruckender Beharrlichkeit einer zentralen Fragestellung gewidmet. Alle seine Untersuchungen kreisen um das Problem der „Demokratie“ als der dominanten, letztlich allein legitimen Form politischer Herrschaft in der Moderne. „Demokratie“ ist für ihn die Form politischer Willensbildung, in der die Grundspannungen moderner Gesellschaften und ihre Entwicklungsdynamik adäquat ausgestaltet werden können. Sie ist Ort par excellence der Geschichte, offen für Scheitern und gefährliche Pathologien, aber auch voller Experimente und erfolgreicher Lernprozesse. Die Geschichte Frankreichs und in vergleichender Perspektive der USA, später dann auch der anderen westlichen Nationen sind für ihn die konkreten Untersuchungsfelder, auf denen er die Widersprüche und Dynamiken dieser Herrschaftsform analysiert.

Rosanvallon schreibt die Geschichte der Demokratie nicht als Erfolgsgeschichte, sondern begreift sie als eine Problemgeschichte par excellence. Sie wird strukturiert durch eine Reihe von Grundspannungen, deren Dynamik ihre wechselnden Geschehnisse vorantreibt. Weder für die programmatischen Ansprüche von Freiheit und Gleichheit lassen sich einfache Lösungen finden noch für die Ausgestaltung demokratischer Herrschaft im Namen und Auftrag des einen Volkes, das zugleich eine Ansammlung höchst unterschiedlicher und miteinander konkurrierender Individuen und Kollektive ist. Kurz: weder das intellektuelle noch das gesellschaftliche Fundament der modernen Demokratie ist fest gefügt und die Beziehungen zwischen den demokratischen Institutionen und der Gesellschaft bedürfen der ständigen Reflexion und Nachjustierung.

Demokratie ist Geschichte - dieser provokative Satz enthält das ganze Theorieprogramm Pierre Rosanvillons. Gerade die Instabilität der 1789 geschaffenen neuen politischen Ordnung macht Frankreich zu einem so spannenden Erfahrungsraum, ja zu einem Laboratorium der modernen Demokratie schlechthin. Die Geschichte der französischen Demokratie, ihrer Sprache, Begriffe, Institutionen, aber auch ihrer großen wie fatalen Ereignisse hat er in einer Serie von Studien als exemplarische Problemgeschichte der modernen Demokratie neu gedeutet und damit für die Bewältigung unserer Gegenwartsprobleme neu entdeckt. Dem ahistorisch-abstrakten Gestus deutscher und angelsächsischer Demokratietheorien setzt er die historisch fundierte Reflexion demokratischer Praxis und praxisorientierter Normen und Leitbegriffe entgegen.

Uns fehlt die Zeit, Rosanvillons Weg durch die Geschichte der französischen Demokratie nachzuschreiten: er führt zu drei Schlüsselthemen: allgemeines Wahlrecht, Volkssouveränität, und Institutionelle Ausgestaltung demokratischer Repräsentation. Die Titel seiner drei Klassiker formulieren bereits die zentralen Befunde: „le sacre du citoyen“, der Kult des Wahlbürgers, „le peuple introuvable“, das unauffindbare Volk und „la démocratie inachéevée“, die unvollendete Demokratie. Was ist das Ergebnis dieser Trilogie? Sicherlich ein neuer Blick auf die französische Demokratietradition, ihre Besonderheiten, Risiken und Stärken. Die Mühen und Umwege auf dem Weg zur „démocratie moyenne“ oder „imparfaite“ der Dritten Republik am Ende des 19. Jahrhunderts werden in den drei Bänden sorgfältig analysiert, aber zugleich auch als quasi notwendige Risiken moderner Demokratieentwicklung universalisiert. Rosanvillon teilt nicht den blinden Glauben vieler westlicher Demokratietheoretiker an die universelle Heilkraft des gemäßigten (englischen oder amerikanischen) Liberalismus als des ‚Normalwegs‘ oder ‚best practice‘ westlicher Demokratien. In beiden Fällen sieht er unübertragbare Besonderheiten und Zufälle am Spiel, und er hält den doktrinären Wirtschaftsliberalismus mit seiner Marktutopie für ein ähnlich gefährliches Gedankenexperiment der Moderne wie die identitären Demokratietheorien mit ihren totalitären Gefährdungen. Beide Ansätze verhindern die Entfaltung jener

institutionellen Phantasie, die, so das wiederkehrende Argument in Rosanvillons konkreten Fallstudien, immer in der politischen Ideenwelt vorhanden war, um konkrete Instanzen für die Partizipation und Repräsentation der ökonomisch oder sozial schwachen Interessengruppen, für den Schutz der Minderheiten und die Sicherung der Menschenrechte jenseits der etablierten Verfassungsinstanzen zu etablieren. Seine Ideengeschichte der französischen Demokratie ist zugleich auch ein Plädoyer für ein sozialgeschichtlich erweitertes Verfassungsverständnis moderner Demokratien.

Mit dem demokratischen Verwaltungs- und Sozialstaat kommen zwei Konfigurationen moderner westlicher Demokratien in den Blick, die vor allem zwischen 1880 und 1980 einen enormen Aufschwung genommen haben. Deren Geschichte hat Rosanvallon parallel zu seiner Arbeit an der Problemtrilogie zurück ins 19. Jahrhundert verfolgt, um auch für diese neuen innovativen Elemente der Demokratie eine politische Ideengeschichte seit der Revolution zu schreiben. In einer atemberaubend produktiven Schaffensphase hat er so ein vielbändiges Gesamtwerk zur Geschichte demokratischer Ideen und Institutionen in Frankreich vorgelegt, das zusammengenommen so etwas wie die reflektierte Erfahrungsgeschichte des demokratischen Experiments in Frankreich seit 1789 ausmacht. Kein Historiker und Politikwissenschaftler, der etwas über die Grundprobleme und langfristigen Prägungen aktueller Probleme der französischen Politik und Demokratie erfahren will, kommt an diesem Werk vorbei.

Direkt im Anschluss an diese Studien zur Problem- und Begriffsgeschichte der französischen Demokratie hat Rosanvallon seine Untersuchungen zu Problemlagen und Formwandel der aktuellen Demokratien im Westen in Angriff genommen. Der Untersuchungsgegenstand ist eigentlich derselbe, doch die Auswahl der konkreten Objekte ist anders: Er weitet den Blick und bezieht die politischen Entwicklungen in vielen Demokratien unserer aktuellen Welt mit ein, nutzt aber immer wieder die amerikanischen, britischen und französischen Erfahrungen der Vergangenheit, um die Krise der gegenwärtigen Demokratie besser analysieren und vor allem überzeugendere Korrekturen bzw. Verbesserungen vorschlagen zu können. Wie

viele andere Sozial- und Politiktheoretiker sieht auch Rosanvallon in den letzten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts so etwas wie eine Zäsur. Die Dynamik, die im Lauf des 20. Jahrhunderts zur Ausgestaltung der westlichen Demokratien in ihrer typischen Kombination von parlamentarischer Verfassungsordnung, Rechtsstaat, einer starken öffentlichen Verwaltung und einem kostenintensiven Wohlfahrtsstaat geführt hatte, ist beendet und ganz neue Konstellationen im Verhältnis von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik zeichnen sich seitdem ab. Rosanvallon geht es in den vier Büchern, die er bislang dem krisenhaften Wandel der westlichen Demokratien in der Gegenwart gewidmet hat, darum, Auswege aus den Ernüchterungen und Enttäuschungen mit den etablierten Institutionen parlamentarischer Demokratie aufzuzeigen, indem die bereits erkennbaren Muster von Bürgerkritik, Protest, unabhängiger Kontrolle und zivilgesellschaftlicher Gegenmacht institutionell gebändigt und zur Stärkung der demokratischen Ordnung genutzt werden. Wiederum sieht er Chancen und Risiken ganz dicht nebeneinander und das größte Risiko besteht für Rosanvallon eindeutig darin, dass das nachlassende Vertrauen der Bürger in die Institutionen der Demokratie zur Abwendung von der Politik überhaupt führe, dem Politischen als Gestaltungsmittel und Konfliktarena der modernen Gesellschaften immer weniger Bedeutung in Zukunft zukäme. Damit würden die Eigengesetzlichkeiten von Wirtschaft und Gesellschaft ungebremst wirken und die demokratischen Werte Schaden nehmen. Gegen eine minimalistische Definition der modernen Demokratie aus liberaler Skepsis setzt Rosanvallon den Impetus der Demokratieerweiterung. In „Contre -démocratie“ zum Beispiel erstellt er ein Repertoire der Formen, in denen Machtträger kontrolliert, die Rechte von Minderheiten und Einzelnen geschützt und die Unabhängigkeit von (politischen) Entscheidungen gesichert werden kann. „Politics in the age of distrust“ so lautet der programmatische Untertitel der englischen Ausgabe. Er drückt klarer als der bewusst ambivalente Titel „Gegen-Demokratie“ aus, worum es geht: darum institutionelle Einhegungen und Formen zu finden, in denen sich das Misstrauen der Bürger gegen die von ihnen selbst gewählten, legitimierten Machtträger und Institutionen artikulieren kann. Die demokratische Grundfigur des „Volkes“ artikuliert sich, so

Rosanvallon, in den drei „Figuren des Wächter-Volkes, des Veto-Volkes und des Richter-Volkes“ als „Kontrapunkt zu der des verdrosseneren „Wähler-Volkes“. Er mustert dazu ältere Kontrollinstanzen und deren Rezeption in der politischen Theorie und Praxis seit der Aufklärung. Die Etablierung von Vetopositionen und die Stärkung der symbolischen Sichtbarkeit politischer Entscheidungen erscheint ihm als ein möglicher Ausweg aus der Spirale schwindenden Vertrauens in die demokratischen Institutionen und ihre Gestaltungskraft. So sieht er keinen anderen Weg das Politische zu stärken als eine weitere Verrechtlichung aktueller Formen der Bürgerkontrolle, der unabhängigen richterlichen Überprüfung politischer und administrativer Entscheidungen und Amtsträger. Das zweite Buch „Demokratische Legitimität“ entfaltet das Theorieprogramm einer zeitgemäßen Legitimation westlicher Demokratien nach der Delegitimierung ihrer etablierten Begründungsfiguren wie ‚Volkssouveränität‘ und ‚Mehrheitswille‘. Die Begründungsfigur demokratischer Ordnung durch das Verfahren der Mehrheitsentscheidung glaubt Rosanvallon erweitern zu müssen durch das Prinzip der Allgemeinheit, die konkret auf die Herstellung eines Konsens zielt. Drei Elemente sollen dieser doppelten Legitimität demokratischer Ordnung konkrete Gestalt, das heißt dann auch institutionelle Absicherung geben: Unparteilichkeit, Reflexivität und Nähe. Für alle drei Aspekte einer solchen erweiterten und komplizierteren Legitimität von Demokratie liefert Rosanvallon in seiner Studie Beispiele: die Unparteilichkeit sieht er historisch fundiert in den vielfältigen Bemühungen der Demokratien, die Verwaltungsmaschinerien des Staates mit dem Ethos des Allgemeinwohls und eines überparteilichen Dienstes zu durchdringen. Den zweiten Aspekt der Reflexivität sieht Rosanvallon institutionell umgesetzt in Verfassungsgerichten und Instituten der Normenkontrolle, welche über die Einhaltung der Verfassungsregeln wachen, faktisch aber auch an der Weiterentwicklung der Verfassungsordnung beteiligt sind. Fundamentale Voraussetzung für die Wirksamkeit dieser Instanzen ist die Unabhängigkeit der Verfassungsrichter von den parlamentarischen Mehrheiten. ‚Bürgernähe‘ erscheint dann als dritte Säule einer zeitgemäßen demokratischen Ordnung. Hier nimmt er die

vielfältigen Beiträge auf, welche die öffentliche Anerkennung von Partikularität und Anteilnahme für individuelle Situationen als immer stärker eingeforderte Kompetenz der Politik und von Politikern beschreiben. Demokratische Institutionen stehen in der Pflicht, durch Präsenz und Nähe Anteilnahme am Leben der Bürger nachvollziehbar zu machen.

Alle drei Formen der Legitimität verschieben und erweitern aus seiner Sicht den Horizont der westlichen Demokratie. Er plädiert für eine ‚Aneignungsdemokratie‘, welche das Ideal der Identifikation der Regierten mit den Regierenden überwindet, die Notwendigkeit einer Distanz zwischen Regierenden und Regierten akzeptiert, aber Schutz und Beteiligung der Bürger systematisch fördert. Ausweitung der Sphäre des Politischen statt Rückzug ins Unpolitische bleibt für Rosanvallon das Gebot der Stunde. Dass diese Stunde auch gesellschaftlich keineswegs für die Demokratie günstig ist, macht er aber - in seinem dritten Buch „Die Gesellschaft der Gleichen“ deutlich. Hier analysiert er zwei prägende Phasen der westlichen Demokratie als politische Organisationsform von Gesellschaften gleicher Individuen. Während die amerikanische und französische Revolution ihre demokratische Ordnung auf der Utopie einer Gesellschaft gleichberechtigter, weil wirtschaftlich hinreichend ähnlicher, vor allem jedoch selbständiger Individuen gründeten, basierten die westlichen Demokratien des 20. Jahrhunderts auf dem Prinzip einer politischen und sozialen Egalisierung ökonomisch höchst ungleich gewordener Bürger durch Sozial- und Steuerpolitik. Das „Jahrhundert der Umverteilung“ in den sozialliberalen und sozialdemokratischen Wohlfahrtsdemokratien folgte jedoch auf eine Phase, in der die Ideale der egalitären Bürgergesellschaften des späten 18. Jahrhundert sich im Zuge der kapitalistischen Dynamik als Illusionen herausgestellt hatten. Die „Pathologien der Gleichheit“ (eher der Ungleichheit) hatten weitreichende Folgen für die Demokratie des 19. Jahrhunderts: die Klassenspaltung der Gesellschaften entzog ihr die sozialen Voraussetzungen. Mit der kommunistischen Gegenutopie, dem nationalistischen Protektionismus und dem Rassismus entstanden starke politische Gegenströmungen, welche die liberal-demokratische Ordnung herausforderten und delegitimierten. Die „Gesellschaft der Gleichen“ ist am Beginn

des 21. Jahrhunderts – so Rosanvallon's Schlussfolgerung - nach den Umbrüchen seit 1980 dabei, sich neu zu erfinden.

Die alten Logiken der Umverteilung und Ausgleichung ökonomisch-sozialer Ungleichheit durch den bürokratischen Wohlfahrtsstaat greifen nicht mehr, sie sind politisch delegitimiert, ökonomisch unrealistisch. Stattdessen entwirft er ein Modell einer künftigen demokratischen Gesellschaft der Gleichen. Ausgangspunkt einer Neubestimmung demokratischer Gleichheit ist die Abkehr von einer eng verstandenen statischen Umverteilungs-Gleichheit und deren Neubegründung als Qualität der Beziehungen zwischen Individuen beziehungsweise Bürgern. Sie beruht auf der Anerkennung gesellschaftlicher Ungleichheit und Heterogenität. Gleichheit ist für Rosanvallon eine „demokratische Eigenschaft“ und nicht bloßes „Maß der Wohlstandsverteilung“. Als deren Pfeiler sieht er die Kategorien Singularität, Reziprozität und Kommunalität. Alle drei Begriffe bündeln Einzelaspekte von Maßnahmen und Bewegungen, die sich gegen die dominanten Prozesse wachsender Ungleichheit von Einkommens- und Lebenslagen und wachsender kultureller und sozialer Segregation richten.

Sein letztes Buch „Die gute Regierung“ ist eine historische Reflexion über Formwandel und Rollenwechsel der Exekutive in der modernen Demokratie. Angesichts des unaufhaltbaren Aufstiegs präsidialer Führerschaft und der Dominanz der Exekutive plädiert Rosanvallon für eine fortlaufende Regulierung der Machtausübung, fordert er auch neue Formen institutioneller Absicherung für all das, was seines Erachtens gutes Regieren in der Demokratie ausmacht: Nachvollziehbarkeit der Entscheidungen, Verantwortlichkeit der Regierenden, Aufmerksamkeit für Probleme und Sorgen der Bürger. Dieser Fürstenspiegel für ein neues bürgernahes Regieren in der Demokratie liest sich wie das Programm für eine gar nicht so kleine demokratische Revolution.

Das Œuvre Pierre Rosanvallon's ist gekennzeichnet durch große programmatische Stringenz und eine ebenso große Leidenschaft für den Gegenstand. Normative Theorie und historische Analyse gehen dabei eine ganz enge Verbindung ein. Dies ist sowohl für die gegenwärtige englischsprachige wie deutsche Debatte

ungewöhnlich. Unverkennbar stammt sein Ansatz aus dem französischen Argumentationsraum, in dem seit dem Zweiten Weltkrieg die Geschichte und deren Interpretation eine immer größere Relevanz für die Gesellschaftstheorie bekommen hat. Mit Raymond Aron ist der erste Vertreter einer solchen geschichtstheoretisch fundierten Reflexion genannt. Der Aufstieg des Marxismus zum ‚intellektuellen Horizont‘ der französischen Intellektuellen zwischen 1945 und 1975 hat schließlich eine geschichtsphilosophische Großtheorie in den Argumentationsraum der Demokratiedebatten gestellt, deren Überwindung ihrerseits eine Beschäftigung mit der Geschichte nötig machte. Wichtige Inspirationsquellen waren dabei mit Claude Lefort und Cornelius Castoriadis zwei Theoretiker, deren Denken ganz wesentlich durch das dialektische Entwicklungsdenken des 19. Jahrhundert (voran Hegel und Marx) beeinflusst geblieben ist. Für Rosanvillons politisches Denken sind sie insofern von ausschlaggebender Bedeutung, als sie erstens das Problem ‚totalitärer Entgleisung‘ ernst nahmen und als Herausforderung für eine linke Demokratietheorie identifiziert hatten. Zweitens haben sie eine Institutionentheorie entworfen, welche die Spannung zwischen der organisatorisch-funktionalen und der ideell-symbolischen Dimension von Institutionen in den Mittelpunkt rückte und als zwangsläufig offene Bewegungsdynamik moderner Gesellschaften identifizierte.

Mit Pierre Rosanvallon ehrt die Universität Bielefeld einen der profiliertesten Vertreter eines historisch-sozialwissenschaftlichen Denkstils, der in der Tradition Max Webers steht. Für ihn sind die Sozialwissenschaften und die Geschichte Wirklichkeitswissenschaften, deren Kerngeschäft in der gedanklichen Durchdringung und kritischen Reflexion konkreter Problemlagen unserer Welt liegt, und nicht in der Entwicklung universaler Großtheorien. Es geht ihm darum, die Wege zwischen historischer Reflexion, theoretischer Verallgemeinerung und praktischem Handeln kurz zu halten. Sein Werk ist programmatisch eingreifendes Denken auf der Grundlage historischer Reflexion.

Mit Pierre Rosanvallon wird schließlich auch ein Denker geehrt, der ein klares Bekenntnis zu politischem Meinungsstreit als Essenz demokratischer Politik ablegt. Sie bleibt bei ihm die einzig angemessene Form, in der die Zielspannungen unserer

modernen Gesellschaften zwischen Freiheit und Gleichheit, zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Wissen und Betroffenheit in angemessener Form ausgetragen werden können. Entpolitisierung und Verlagerung dieser Konflikte in wohlgeordnete liberale governance Verfahren unter Beteiligung informierter und interessierter Kreise ist für ihn kein Ausweg. Demokratie bleibt deshalb für ihn die beste aller notwendig unvollendeten Formen von Machtausübung und Herrschaft. Aber sie ist zugleich auch belastet mit den größten Risiken und leicht verwundbar durch Missbrauch und Fehlentwicklungen. Pierre Rosanvallon nimmt seinen Leser immer als Bürger ernst, als ‚zoon politicon‘ und als politische Tiere sind wir zuweilen auch ratlos angesichts der kühl analysierten Risiken und Abgründe, aber immer kundiger als vorher, der letzten Gewissheiten einfacher demokratischer Glaubenssätze beraubt, aber mit klaren Aufforderungen zum eingreifenden Handeln. Demokratie ist für ihn und für uns nicht nur Geschichte, sondern auch ob wir wollen oder nicht unsere Zukunft. Darüber wie wir sie gestalten können, kann man bei Pierre Rosanvallon viel lernen – und dann gern mit ihm darüber streiten. „So ist das halt in der Moderne“ würde skeptisch lächelnd selbst ein Niklas Luhmann zustimmen.

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN 
NIKLAS LUHMANN

Bielefelder Wissenschaftspreis 2018

Verliehen an Barbara Stollberg-Rilinger

Universität Bielefeld, Zentrum für Interdisziplinäre Forschung,

27. Februar 2019



Bielefelder Wissenschaftspreis 2018

Festvortrag von Barbara Stollberg-Rilinger

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Es ist zwar keineswegs eine notwendige Voraussetzung für die Verleihung des Luhmann-Preises, dass man sich zur Lehre des Meisters bekennt – eher im Gegenteil. Es scheint aber jedenfalls auch kein prinzipieller Hinderungsgrund zu sein. Deshalb möchte ich meinen Dank für den Luhmann-Preis dadurch zum Ausdruck bringen, dass ich Ihnen exemplarisch zu zeigen suche, was ich als Historikerin der Frühen Neuzeit von Luhmann gelernt habe.

Ich muss vorausschicken, dass viele meiner Kollegen das Verhältnis zwischen Systemtheorie und Geschichtswissenschaft anders sehen als ich. Was meines Erachtens aber auf einer Reihe von Missverständnissen beruht. So meinen sie etwa, die Systemtheorie bewege sich auf einer derartigen Abstraktionshöhe, dass sie mit der mit der Liebe der Historiker zum konkreten empirischen Detail nicht zu vereinbaren sei. Diesem Missverständnis hat Luhmann allerdings selbst gelegentlich Vorschub geleistet, etwa indem er über seine theoretische Arbeit geschrieben hat: „Der Flug muss über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muss sich ganz auf seine (theoretischen) Instrumente verlassen.“ *Unter* der Wolkendecke tummeln sich unterdessen die Empiriker in unmittelbarer Bodennähe und sehen ihrerseits nicht viel. Auch das hat Luhmann einmal sehr schön ins Bild gesetzt: „Forscher, die man mit dem Auftrag, festzustellen, wie es wirklich war, ins Feld jagt, kommen nicht zurück; sie apportieren nicht, sie rapportieren nicht, sie bleiben stehen und schnuppern entzückt an den Details.“¹

Doch es ist, wie gesagt, ein Missverständnis zu glauben, die Systemtheorie lasse sich nicht mit dem verliebten Schnuppern der Historiker an den empirischen Details vereinbaren. Es ist zwar sicher richtig, dass die Soziologie mehr für abstrakte Generalisierungen übrighat als für konkrete Einzelphänomene; die Fragerichtungen

¹ Luhmann, *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, hrsg. von André Kieserling, 2008, S. 234

sind sicher andere, aber beide sind doch aufeinander angewiesen, scheint mir, und profitieren voneinander. Die ganz großen Soziologen waren erstklassige Historiker. Das gilt nicht nur für Max Weber, sondern auch für Luhmann selbst. Denn wer – wie die Soziologie – die Entstehung und das Funktionieren moderner Gesellschaften verstehen und erklären will, der kann das nur, wenn er oder sie auch „das Andere der Moderne“ kennt, und zwar nicht nur als holzschnittartige Gegenfolie. (Mit genau diesem Thema hat sich ja heute bereits die Tagung am ZIF befasst.)

Ebenso falsch wie der Vorwurf der historischen Erfahrungsferne ist ein zweiter Vorwurf vieler Historiker gegen Niklas Luhmann, nämlich dass seine Systemtheorie die grundsätzliche Offenheit historischer Prozesse nicht angemessen erfasse. Genau das Gegenteil ist der Fall. Gesellschaftliche „Evolution“ versteht Luhmann ja vielmehr, in Analogie zur klassischen Evolutionstheorie, als Aufeinanderfolge von Variation, Selektion und Stabilisierung des Selektierten. Evolution in diesem Sinne ist gerade *kein* zielgerichteter Prozess. Welche Auswahl aus dem jeweiligen Horizont der Möglichkeiten getroffen wird, ist grundsätzlich *nie vorhersagbar*. „Alles hätte immer auch anders kommen können“ – das ist einer seiner Süsselsätze, und er ist keineswegs trivial. Die Wirklichkeit des historisch Gewordenen wird dadurch gerade als etwas Unwahrscheinliches, Erklärungsbedürftiges erkannt. Es geht dann darum zu verstehen, wie es dazu kam, *dass* in einer bestimmten historischen Situation bestimmte Auswahloptionen überhaupt *ermöglicht* wurden; welche strukturellen Bedingungen dafür namhaft zu machen sind, dass bestimmte Auswahlentscheidungen sich *durchsetzten*; und wieso sie dann wiederum in ihrem Zusammenwirken bestimmte Effekte erzeugten, so dass sich neuartige soziale Strukturen herausbildeten und dauerhaft stabilisierten. Es gilt, mit anderen Worten, retrospektiv zu erklären, wie es angesichts dieser grundsätzlichen Kontingenz zu den höchst unwahrscheinlichen komplexen modernen Gesellschaftsstrukturen, die wir heute haben, überhaupt kommen konnte. Das ist das Gegenteil einer *deterministischen* oder *teleologischen* Theorie historischer Entwicklungsprozesse. Und das macht die Systemtheorie hochgradig anschlussfähig für Historiker, vor allem für diejenigen, die sich mit der Frühen Neuzeit befassen – zum Beispiel mit der Frage, wie es zur Krise

der ständischen Gesellschaft und zur Herausbildung moderner Staatlichkeit gekommen ist. Für Luhmanns Differenzierungstheorie spielt die Frühe Neuzeit bekanntlich eine Schlüsselrolle, weil er dort die langfristige Umstellung von einer stratifikatorisch zu einer funktional differenzierten Gesellschaft beobachtet. Hat man seine Theorie sozialer Differenzierung vor Augen, dann verlieren viele befremdliche Phänomene, die einem in den frühneuzeitlichen Quellen begegnen, einen Gutteil ihrer Rätselhaftigkeit. Dann lässt sich gleichsam unter der Lupe beobachten, auf welche Weise die sozialen Ausdifferenzierungsvorgänge abliefen, die den Effekt hatten, dass Politik, Religion, Recht, Wissenschaft, Kunst usw. autonome gesellschaftliche Teilsysteme wurden. Die moderne Gesellschaft, die durch eine solche funktionale Differenzierung gekennzeichnet ist – und an dem so definierten Begriff von „Moderne“ möchte ich festhalten – erscheint dann gerade nicht mehr als notwendiges Ziel der Geschichte, sondern umgekehrt: als etwas ganz und gar *Unwahrscheinliches* – und damit auch als etwas Prekäres, das durchaus wieder verlorengehen kann.

Ich möchte mich im Folgenden mit einem einzelnen, besonders signifikanten Aspekt moderner Gesellschaftsstruktur befassen. Zu den, wie gesagt ganz und gar unwahrscheinlichen, Ergebnissen historischer Evolution gehört die Existenz formaler Entscheidungsverfahren, denen sich Luhmann schon in seinem allerersten Buch, *Formen und Funktionen formaler Organisation*, und dann immer wieder aufs Neue gewidmet hat. Verfahrenförmigkeit ist ein zentrales Merkmal moderner Staatlichkeit wie überhaupt jeder Art von Organisation, sei es ein Wirtschaftsbetrieb, eine Verwaltungsbehörde, eine politische Partei usw. Formale Verfahren kennzeichnet es, dass ihre Ergebnisse Verbindlichkeit für alle Beteiligten beanspruchen, weil und sofern diese Ergebnisse verfahrenförmig zustande gekommen sind, und zwar unabhängig davon, ob sie den Beteiligten im Einzelfall passen oder nicht. Ohne diese abstrakt-generalisierte Verbindlichkeit kann ein moderner Rechtsstaat nicht funktionieren. Dass formale Verfahrensergebnisse im Rahmen eines konstitutionellen Gesamtsystems *als solche* Akzeptanz finden, ist aber keineswegs so selbstverständlich, wie wir das lange vorausgesetzt haben. In letzter Zeit wird das

wieder schmerzhaft bewusst. Nichts bringt die aktuelle Gefährdung jeder Verfahrensförmigkeit klarer auf den Punkt als eine Äußerung des amerikanischen Präsidentschaftskandidaten während seiner Wahlkampagne – Sie erinnern sich vielleicht daran: Er werde das Wahlergebnis selbstverständlich akzeptieren, sagte Donald Trump damals, und dann fügte er unter den Begeisterungstürmen seiner Anhänger hinzu: wenn ich gewinne, „if I win“.

Wie wenig selbstverständlich es ist, dass formale Verfahren existieren und dass ihre Ergebnisse allgemeine Anerkennung finden, das kann der Blick auf *vormoderne* Verhältnisse anschaulich machen. Umgekehrt hilft eine Theorie formaler Organisation wie die von Luhmann dabei, die *vormodernen* Verhältnisse – im Kontrast dazu – schärfer und genauer wahrzunehmen. Mit anderen Worten: Geschichte und Soziologie erhellen einander gegenseitig.

Nun also zur Vormoderne. Als Historikerin der Frühen Neuzeit befasste ich mich mit einem sonderbaren Gebilde, das heute auch hierzulande kaum mehr jemand kennt, obwohl es über Jahrhunderte die politische Gestalt Deutschlands ausmachte, nämlich mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Dieses Gebilde bestand aus einer Vielzahl unterschiedlicher Glieder – Kurfürsten, Fürsten, Städte – , die unter der symbolischen Oberherrschaft des Kaisers zu einem losen Ganzen zusammengefasst und durch bestimmte große feierliche Rituale, aber auch allerlei Verfahren – relativ lose – integriert wurden. Es gab ein zentrales Forum, auf dem das Reich als Ganzes von Zeit zu Zeit (und seit dem ausgehenden 17. Jh. auf Dauer) konkret in Erscheinung trat und wo es so etwas wie kollektive Handlungsfähigkeit ausbildete; zumindest behaupteten das die damaligen Rechtsgelehrten. Auf diesem Forum versammelten sich auf Einladung des Kaisers die Kurfürsten, Fürsten und Städte bzw. ihre Gesandten, um über bestimmte politische Anliegen zu beraten und zu beschließen. Meist ging es um die Bewilligung von Steuern. Diese Versammlungen der Reichsglieder wurden seit etwa 1500 *Reichstage* genannt, und um diese Zeit herum, an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, bildeten sie gewisse gewohnheitsrechtliche Verfahren aus. Damit waren sie nicht allein; in den meisten europäischen Ländern gab es ähnliche Ständeversammlungen, die einer ähnlichen

Logik folgten wie diese Reichstage. Aber diese Versammlungen, *Reichstage*, *Landtage*, *Etats generaux* usw., funktionierten in wesentlichen Punkten anders, als die heutigen politischen Verfahren funktionieren, die immer noch den Namen mit ihnen gemein haben (schließlich sprechen wir ja noch heute vom *Bundestag* und von *Landtagen*).

Ich erinnere mich sehr genau an mein erstes Seminar zu diesem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation – damals war das Ganze für mich nichts als ein großes Mysterium. Ich fand keinen Ansatzpunkt, der mir die strukturelle Logik dieses Gebildes hätte verständlich machen können. Denn wenn man sich mit diesem „Alten Reich“ befasst, ist man mit – aus heutiger Sicht einigermaßen bizarren – Phänomenen konfrontiert. Eines dieser befremdlichen, aber auch höchst signifikanten Phänomene ist die Allgegenwart und das immense Gewicht von Rang- und Zeremonialstreitigkeiten. Die Reichstage waren der zentrale Schauplatz, auf dem Rangkonflikte ausgetragen wurden, denn hier manifestierte sich die Hierarchie der Reichsglieder in aller Öffentlichkeit und in aller Feierlichkeit. Vor allem die Sitzordnung in der Plenarversammlung entfaltete jedes Mal ein schier unerschöpfliches Konfliktpotential. Die *sessio*, wie man es nannte, wurde auf jedem Reichstag aufs Neue auf die Agenda gesetzt und ebenso zuverlässig jedes Mal aufs Neue vertagt, während man sich in der Zwischenzeit mit allerlei pragmatischen Notlösungen behalf. In vielen Fällen kam es aber auch dazu, dass ein Fürst oder ein Stadtrat lieber die Versammlung verließ, als sich auf einen Platz zu setzen, der seinem Anspruch nicht genügte. Ähnliches galt beispielsweise für Fragen der öffentlichen Anrede. Die Reichsgrafen – am unteren Ende der Reichshierarchie – blieben lieber jahrelang dem Reichstag gänzlich fern, als in den offiziellen Ladungsschreiben auf den Titelzusatz „von Gottes Gnaden“ zu verzichten. Oder, ein anderes Beispiel: In den 1670er Jahren brach ein unversöhnlicher Streit über die Frage aus, ob Kurfürsten und bloße Fürsten sich ungeachtet ihres Rangunterschieds beim Bankett des kaiserlichen Reichstags-Kommissars auf Sessel von gleicher Farbe und Polsterqualität platzieren lassen müssten. Das hatte nicht nur einen langwierigen Austausch schriftlicher Manifeste zur Folge, sondern führte auch dazu, dass die Kurfürsten mit dem Stellvertreter des Kaisers am Reichstag jahrelang überhaupt

keinen Umgang mehr pflegten. Diese und viele andere Streitigkeiten hatten den Effekt, dass die Reichsversammlung am Ende des 18. Jhs. mehr mit sich selbst beschäftigt war als mit irgendetwas anderem.

Der immer subtileren Verfeinerung und Verästelung der Rang- und Zeremonialprobleme und der zunehmenden Geringfügigkeit der tatsächlich behandelten Materien entsprach die schwindende Zahl der Beschlüsse. Nicht nur über die korrekte Sitz- und Rangordnung, sondern auch über elementare Sachfragen ganz anderer Art wurde *niemals* abschließend entschieden, solange das Reich existierte. Zu diesen ewig ungelösten Problemkomplexen gehörten unter anderem die dringend nötige Reform des höchsten Reichsgerichts (RKG) oder die Frage der angemessenen Steuerumlage unter den Reichsgliedern. Wenn die Reichsversammlung von 1663 überhaupt nicht mehr auseinanderging und sich von einem „Tag“, also einem Ereignis mit Anfang und Ende, wie bis dahin üblich, in eine „immerwährende“ Institution verwandelte, dann lag das genau daran, dass die Versammelten es nicht schafften, ihre Agenda jemals entscheidungsförmig abzuarbeiten und buchstäblich einen „Schluss“ zu fassen. Man tagte also gleichsam knapp anderthalb Jahrhunderte durch. Und auch für die beiden höchsten Reichsgerichte gilt, dass sie – wie die neuere Forschung gezeigt hat – nur in den allerseltensten Fällen ein Endurteil sprachen.

Die Konsequenz dessen war die zunehmende Anhäufung unausgetragener Konflikte. Auf die Dauer wuchs ein immer undurchdringlicheres Dickicht konkurrierender Rechtsansprüche aller Art an, die argwöhnisch gehütet wurden und auf Schritt und Tritt in tausenderlei symbolisch-rituellen Details sorgfältig zum Ausdruck gebracht werden mussten, so dass die Sitzungen, ja überhaupt jeder Austausch, jedes gemeinsame Handeln davon völlig überwuchert und blockiert wurde. Aus dieser kommunikativen Sackgasse kam man nicht heraus. Als der kaiserliche Gesandte Trauttmannsdorff 1785 die Summe seiner langjährigen Tätigkeit am Reichstag zog, notierte er lapidar: „die zur reichstäglichen Beratung gehörenden Gegenstände sind meistens von gar keiner Wichtigkeit und dem Kaiserlich Allerhöchsten Hof äußerst gleichgültig.“ Da war es nur noch zwei

Jahrzehnte hin, bis der Kaiser im Gefolge der Napoleonischen Kriege mit einem Federstrich den ganzen Reichsverband einfach auflöste. Zur gemeinsamen Verteidigung gegen äußere Angreifer war das Reich aufgrund seiner Entscheidungsschwäche nicht gerüstet, es war schlicht nicht kollektiv handlungsfähig; also hörte es als politisches Ganzes auf zu existieren.

Das ist der Befund. Den Historikern, die das Alte Reich am Maßstab moderner Nationalstaatlichkeit gemessen haben, musste es unverständlich, befremdlich, uninteressant oder schlicht lächerlich erscheinen. Dabei sollte man es aber nicht belassen. Wenn man nicht unterstellen will, dass die Menschen früherer Epochen allesamt dümmer, unvernünftiger, eitler oder egoistischer waren als heute, dann muss man *gerade da* ansetzen, wo man ihr Verhalten aus späterer Perspektive als lächerlich empfindet. Denn das ist ein untrügliches Indiz dafür, dass man es eben noch nicht angemessen verstanden hat.

Um das Ganze in seiner eigenen Logik zu durchschauen, ist es also sinnvoll, gerade mit den bizarrsten Phänomenen zu beginnen, also denen, die dem Verstehen die größten Schwierigkeiten bereiten. Dabei leistet nun Niklas Luhmann, wie ich finde, unschätzbare Hilfe. Denn was Luhmann über formale Verfahren sagt, kann als Vergleichsfolie dienen, um diese Phänomene in ihrer andersartigen Logik besser zu erfassen.

Der historische Befund ist also: Auf frühneuzeitlichen Reichstagen wurde wenig oder gar nicht entschieden. Warum nicht? Mit Luhmann würde ich antworten: Weil sie der sozialen Logik *stratifikatorischer Differenzierung* folgten und keine *Verfahrensautonomie* gegenüber ihrer sozialen Umwelt ausbildeten. Das versetzte das Reich als Ganzes mit der Zeit in eine immer größere strukturelle Unterlegenheit gegenüber den Territorialstaaten, die zum Teil seine Nachbarn waren, zum Teil aber selbst zum Reich gehörten und es von innen sprengten.

Was ist mit Verfahrensautonomie gemeint? Wenn politische Verfahren dazu taugen sollen, Entscheidungen hervorzubringen, die von allen Beteiligten als verbindlich akzeptiert werden, auch und gerade dann, wenn es keinen faktischen Konsens gibt, wenn also, mit anderen Worten, Verfahren kollektive Handlungsfähigkeit herstellen

sollen, dann bedürfen sie einer gewissen strukturellen Autonomie, d.h. einer gewissen Selbständigkeit gegenüber den Strukturen ihrer sozialen Umwelt. Strukturelle Autonomie soll keineswegs heißen, dass die Verfahren etwa von der Umwelt völlig unabhängig wären, sondern vielmehr, dass sie einer eigenen Logik folgen, die sich von der ihrer Umwelt unterscheidet, und dass sie über Mechanismen verfügen, die es erlauben, die Einflüsse der Umwelt zu kontrollieren und zu filtern.

Eine solche Verfahrensautonomie ist aber äußerst voraussetzungsvoll.

Sie setzt erstens formale, d.h. schriftlich fixierte, abstrakt generalisierte Verfahrensregeln voraus, die nicht bei jeder neuen Sachfrage ihrerseits neu ausgehandelt und angepasst werden müssen. So war es bei den Reichstagen nicht. Es gab keine übergeordnete, abstrakte, allgemeingültige, schriftliche Geschäftsordnung. Allerdings gab es gewisse gewohnheitlich eingespielte Verfahrensregeln. Genau die waren aber zum Teil selbst dauerhaft strittig – zum Beispiel die erwähnte Sitzordnung, die zugleich eine Abstimmungsordnung war. Da biss sich also die Katze gewissermaßen in den Schwanz: Wenn man keine verbindlichen Verfahrensregeln dafür hatte, wie in strittigen Fällen zu entscheiden sei, hatte man auch keine Möglichkeit, über strittige Verfahrensregeln zu entscheiden – ein potentiell unendlicher Rekurs.

Verfahrensautonomie setzt zweitens eine klare Definition der Mitgliedschaft voraus. Ist nicht eindeutig definiert, wer dazugehört und wer nicht, wer an einem Entscheidungsgremium teilnehmen darf und wer nicht, so ist die Entscheidungsbildung dieses Gremiums unkalkulierbar, die Zurechenbarkeit der Entscheidungen unklar und ihre Verbindlichkeit entsprechend anfechtbar. So war es auf den Reichstagen: Es gab keine formale Mitgliedschaft, sondern nur altehrwürdige Einladungslisten, die allerlei Ungereimtheiten aufwiesen: zum Beispiel Namen, die niemand mehr kannte; Fürstenhäuser, die seit Generationen nicht mehr zu den Versammlungen gekommen waren; Städte, deren Reichsunmittelbarkeit von ihren Nachbarfürsten bestritten wurde, und so fort. Hinzu kommt, dass nicht alle geladenen Teilnehmer gleichzeitig eintrafen und andere vorzeitig wieder abreisten;

manche erschienen gar nicht; dafür erschienen andere, ungeladene; kurzum: laufend und vom einen zum anderen Mal wechselte die Zusammensetzung. Wenn es aber keine eindeutige Mitgliedschaft und keine eindeutigen Teilnahmeregel gab, konnte es auch keine klare Regel der Beschlussfähigkeit geben. Wenn nicht klar war, wer zum Ganzen dazugehörte und wer nicht, dann war aber auch nicht klar, für wen die Beschlüsse denn überhaupt verbindlich seien. Manche Reichsglieder nahmen für sich eine Exit-Option in Anspruch – im wörtlichen und im übertragenen Sinne. Wer der Versammlung nicht beigewohnt oder sie vorzeitig verlassen hatte, konnte im Extremfall einfach bestreiten, dass das, was dort beschlossen worden war, für ihn verbindlich sei.

Drittens setzt Verfahrensautonomie spezifische Verfahrensrollen voraus, die im und durch das Verfahren selbst definiert und zugewiesen werden und sich von den politisch-sozialen Rollen, die die Beteiligten in der Umwelt spielen, unterscheiden. Solche Verfahrensrollen formulieren *spezifische* soziale Erwartungen an ihre Inhaber. Sie definieren, was von einem Mitglied *als Mitglied*, von einem Amtsträger *als Amtsträger* erwartet werden kann – und vor allem, was *nicht* erwartet werden kann. Das unterscheidet formalisierte soziale Rollen grundlegend von primären sozialen Beziehungen wie Freundschaft und Verwandtschaft, aber auch Patronage oder Vasallität, die auf weitgehend unspezifischen, *nicht* formalisierten Erwartungen beruhen. An einen Freund oder Verwandten, Vasallen oder Gefolgsmann richten sich ganz allgemeine, diffuse, *unspezifische* und *unbemessene*, das heißt auch *allumfassende* soziale Erwartungen. Verfahrensrollen ermöglichen es dagegen, die Erwartungen an die Rolleninhaber von deren persönlichen Nahbeziehungen und Loyalitäten zu entkoppeln. Durch Verfahrensrollen, und das ist der springende Punkt, wird *Unpersönlichkeit institutionalisiert*. Moderne Organisationen beruhen auf dieser Rollentrennung. In der Konsequenz ermöglicht das eine erhebliche Steigerung der gesellschaftlichen Komplexität. Diese Rollentrennung macht aber auch soziale Kosten. Es ergeben sich zum Beispiel Rollenkonflikte zwischen den Erwartungen an den Amtsträger und an den Verwandten. Es ist daher alles andere als selbstverständlich, dass sich eine solche Rollentrennung durchsetzt.

Auf den Reichstagen gab es eine solche klare Rollentrennung gerade nicht. Vielmehr war es so, dass die Verfahrensrollen der Teilnehmer sich aus ihrer Herrschaftsstellung und ihrem damit verbundenen sozialen Rang und Status ergaben, ja geradezu damit identisch waren. Ein Kurfürst, ein Fürst, ein Stadtrat hatte Sitz und Stimme auf dem Reichstag, *weil* er ein Kurfürst, Fürst oder Stadtrat war. Deshalb war es geradezu zwingend, dass er seine persönliche Ehre, seinen sozialen Rang und Status genau dort zur Geltung bringen und verteidigen musste.

Viertens: Die klassische formale Regel, die für Verfahrensautonomie sorgt, ist die Mehrheitsregel – eine extrem voraussetzungsvolle und historisch gesehen daher äußerst seltene Institution. Die Mehrheitsregel setzt ja nicht nur voraus, dass der Kreis der Beteiligten klar definiert ist, sondern auch, dass alle Beteiligten sich vorab dem Abstimmungsergebnis unterwerfen, so dass der Wille der Mehrheit als Wille der Gesamtheit gilt. Und die Mehrheitsregel setzt vor allem auch voraus, dass im Verfahren von allen sozialen Unterschieden der Abstimmenden *abgesehen* wird – zum Beispiel von Unterschieden des Ranges, der Religionszugehörigkeit usw. –, so dass alle Stimmen gleich viel gelten. Denn nur dann können sie einfach gezählt werden. Von sämtlichen verfahrensexternen Unterschieden der Beteiligten wird dabei also abstrahiert; sie gelten als für das Verfahren irrelevant. Nur dann kann rein numerische *Quantität* an die Stelle persönlicher *Qualität* treten. Das Mehrheitsprinzip ist ein Entscheidungsverfahren, das sicherstellt, *dass* verbindlich entschieden wird, auch und gerade, wenn kein Konsens oder Kompromiss in der Sache gefunden werden kann.

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht überraschend, dass sich das Mehrheitsprinzip auf den Reichstagen nie als fraglos gültige abstrakte Regel durchsetzen konnte. (Explizit bestritten wurde es bekanntlich von den deshalb so genannten Protestanten während der Reformation 1529.) Die Versammlungen (bzw. die einzelnen ständisch getrennten Gremien, die Kurien) folgten stattdessen dem sogenannten „Umfrageverfahren“. Das heißt, der Leiter der Versammlung, der zugleich den höchsten ständischen Rang hatte, fragte reihum vom Ranghöchsten zum

Rangniedrigsten die einzelnen Voten ab, und zwar mehrmals, so lange, bis sich vage eine dominierende Meinung abzeichnete. Dabei waren, das ist wesentlich, *Beratung und Abstimmung* gerade nicht voneinander getrennt. Das heißt auch, dass keine Notwendigkeit bestand, klare und eindeutige Alternativen zu formulieren, über die hätte abgestimmt werden können. Das wiederum erlaubte dem Versammlungsleiter, die Gegenstände der Beratung flexibel und vage zu belassen, und sicherte ihm einen erheblichen Einfluss. Die Umfrage war eine *symbolisch-zeremonielle* Verfahrensordnung, das heißt, sie bildete immer zugleich die Hierarchie des ganzen Reiches ab. Diese Hierarchie war eine politische und eine soziale zugleich; beides ließ sich eben gar nicht trennen. Das Beratungs- und Beschlussverfahren folgte gerade *nicht* seinen eigenen, autonomen Regeln, sondern es symbolisierte und reproduzierte laufend die soziale Ordnung der Gesellschaft, die eine ständisch-hierarchische war. (In Luhmanns Terminologie: Das Politische besaß keine funktionale Autonomie; es war kein gesellschaftliches Teilsystem, das seine eigenen Grenzen definierte und sich nach seinen eigenen Regeln – wie etwa durch allgemeine gleiche Wahlen – selbst reproduzierte.)

Statt auf Mehrheitsentscheidung zielte das Beratungsverfahren der Reichstage auf freundschaftliche Einigung, *amicabilis compositio*. Mit anderen Worten: Der Konsensdruck war hoch. Mit Konsens ist wohlgemerkt nicht tatsächliche Einhelligkeit gemeint, sondern dahinter verbarg sich meist ein Kompromiss. Offener Dissens dagegen erschien tendenziell als illegitim. Im christlichen Europa war das Konsensprinzip auch noch religiös überhöht: Im Zwiespalt der Meinungen, so hieß es, kann der göttliche Wille nicht sein; Zwiespalt ist des Teufels.

Die strukturellen Gründe für die hohe Wertschätzung des Konsenses liegt auf der Hand: Erstens trug das dem Umstand Rechnung, dass das partikulare Gewicht vieler Fürsten sehr groß war und der Kaiser über keinerlei zentrale Sanktionsinstrumente verfügte, die es ihm ermöglicht hätten, dissentierende Reichsglieder im Notfall zur Unterwerfung unter einen Reichstagsbeschluss zu zwingen. Zweitens war das Potential für gewaltsame Konflikteskalation groß und Dissens daher potentiell rasch zerstörerisch, denn es gab ja noch kein staatliches Gewaltmonopol.

Explizites kollektives Entscheiden, auch das kann man von Niklas Luhmann lernen, birgt stets erhebliche soziale Zumutungen. Es nötigt zur Formulierung eindeutiger Alternativen, macht Dissens sichtbar, wirkt spaltend und bedroht die unterlegene Minderheit mit Gesichtsverlust. In einer Gesellschaft, die Rang und Ehre zu den höchsten Gütern schlechthin zählten, war das potentiell zerstörerisch. Dass die Reichstage unter den geschilderten Bedingungen gegen eine widerstrebende Minderheit zu expliziten Entscheidungen kamen, war daher höchst unwahrscheinlich. Die Reichsversammlungen waren eine Form politischen Handelns, das den Zumutungen des offenen Entscheidens Rechnung trug und das kollektive Nicht-Entscheiden kultivierte.

Es hat unter Umständen durchaus Sinn, Entscheidungen zu vermeiden. Auch wenn auf den Reichstagen tatsächlich meist am Ende nicht entschieden wurde und die immer gleichen Beschwerden in jeder Versammlung aufs Neue vorgebracht wurden, so konnte es schon einen pazifizierenden Effekt haben, wenn ein Anliegen überhaupt öffentlich ausgesprochen und anschließend in verschiedenen Gremien umständlich kleingearbeitet wurde. So ließ sich Zeit gewinnen, bis der akute Konflikt womöglich verblasste. Bis auf Weiteres konnte jede Konfliktpartei aber zugleich ihren Rechtsanspruch demonstrativ aufrechterhalten. Im günstigen Fall hatte der zeitliche Aufschub zur Folge, dass die Konflikthanlässe entfielen, die Konfliktgegner starben oder die Beteiligten das unmittelbare Interesse an dem Konflikt verloren. Offenes Entscheiden zu vermeiden hatte aber auch den Sinn, Defizite der politischen Vollzugsgewalt gar nicht erst offen zutage treten zu lassen und die politische Autorität nicht aufs Spiel zu setzen, indem man Entscheidungen fällte, von denen man nicht sicher war, ob sie sich gegen Widerstand überhaupt würden durchsetzen lassen.

Wenn die Reichstage eine Kultur des Nicht-Entscheidens pflegten, so entsprachen sie damit den Erfordernissen einer stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft. Sie dienten wesentlich der symbolischen Demonstration und Stabilisierung der politisch-sozialen Hierarchie, und *diese* Funktion erfüllten sie über lange Zeit auch und gerade dann, wenn dort *nicht entschieden* wurde.

Ob man das Nicht-Entscheiden im einzelnen Fall als Vor- oder Nachteil betrachtet, ist natürlich eine Frage des Standpunkts. Tendenziell spielte das Nicht-Entscheiden denjenigen in die Hände, die keine Veränderung wünschten, vom alten Herkommen profitierten, Privilegien und Besitz zu verlieren hatten. Den Zeitgenossen blieb das nicht verborgen. Regelmäßig wurde die Entscheidungsschwäche der Versammlungen von externen Beobachtern und auch von einzelnen Teilnehmern beklagt. Gelehrte Juristen verwandten Ströme von Tinte auf Reform-Denkschriften – vor allem in Zeiten existenzbedrohender politischer Krisen wie am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges und später während der Napoleonischen Kriege. Doch zu substantziellen Veränderungen kam es trotzdem nicht, weil solche Reformen ihre eigenen Voraussetzungen erst hätten schaffen müssen, indem sie eben Entscheidungen gegen Dissens hätten fällen und durchsetzen müssen. Stattdessen entfaltete sich auf dem Reichstag in seiner Spätzeit – wiederum mit Niklas Luhmann zu sprechen – eine Dynamik der *Involution*. Als Involution bezeichnet Luhmann die „Reaktion auf strukturelle Veränderung, die nicht zur Anpassung der obsolet werdenden Strukturen an die geänderten Bedingungen führt, sondern die im Gegenteil als Ausbau, Steigerung, Verfeinerung und Bedeutungszunahme der alten, obsolet werdenden Strukturen zu beschreiben ist“. So war es auch im Alten Reich des 18. Jhs. Die Kultur des Nicht-Entscheidens geriet von außen und innen zunehmend unter Druck. Doch bei den Versuchen, die strukturellen Probleme zu lösen, erzeugten die Beteiligten immer neue, kompliziertere Probleme, die sie wiederum auf die gleiche Art zu lösen versuchten, und manövierten sich auf diese Weise immer tiefer in eine kommunikative Sackgasse hinein. Das erklärt die scheinbar bizarren Fälle von niemals endenden Zeremonialstreitigkeiten, mit denen ich meine Ausführungen begonnen habe und die für das Alte Reich so charakteristisch sind. Es gab die Kultur des Nicht-Entscheidens mitsamt ihren Rangkonflikten zwar schon seit dem Mittelalter. Aber erst im 18. Jh. wurde sie zum Anachronismus und führte am Ende dazu, dass das Reich an seiner Entscheidungsschwäche zugrunde ging.

Dass ich von den Hemmnissen gesprochen habe, die formalen Verfahren im Alten Reich der Frühen Neuzeit im Wege standen, heißt nicht, dass es Ähnliches nicht auch heute noch gäbe. Der Modus der hierarchieorientierten, von sozialen Loyalitäten geleiteten, offenen Dissens vermeidenden und Konsensfassaden aufbauenden Sitzung ist vielen von Ihnen vermutlich auch heute noch vertraut; man denke nur an akademische Gremien. Auch moderne Organisationen funktionieren ja keineswegs einfach so, wie es ihre formalen Verfahren vorschreiben. Niklas Luhmann hat schon in den 1960er Jahren herausgearbeitet, dass Organisationen überhaupt nur arbeiten können, wenn ihre Satzungen durch stillschweigende informelle Regeln ergänzt werden. Je elaborierter die Zwänge formalisierter Verfahren, desto höher auch der Bedarf an informellen Aus-, Schleich- und Umwegen bis hin zu „nützlicher Illegalität“, wie Luhmann es genannt hat. Auch in heutigen Organisationen gibt es den Bedarf und die Möglichkeit, Entscheidungen zu vermeiden, zu verschleppen oder zu umgehen. Das funktioniert allerdings anders als in der Vormoderne, denn im Zweifelsfall lässt sich eben ein formaler Standpunkt einnehmen und auch gegen Widerstreben eine Entscheidung herbeiführen. Rechtsstaatliche Verfahren dienen dazu sicherzustellen, *dass* am Ende eine verbindliche Entscheidung fällt.

Trotzdem: So völlig fremd ist uns das Alte Reich dann am Ende vielleicht doch nicht. Es steckt womöglich mehr Vormoderne in unseren modernen Institutionen, als man denkt. Jedenfalls schärft es den Blick auf die Gegenwart, wenn man sich die scheinbar so bizarren vormodernen Strukturen genauer ansieht. In historischer Perspektive stellt man fest, dass die Etablierung autonomer, abstrakt-generalisierter Entscheidungsverfahren aufs Ganze gesehen eher unwahrscheinlich und ihre allgemeine Anerkennung stets gefährdet ist – auch in der Gegenwart. Schon Luhmann hat seine Theorie von der Legitimation durch Verfahren in einem historischen Moment formuliert, als gerade eine Bewegung im Gange war, die die Legitimität parlamentarischer Verfahren –massiv in Frage stellte, nämlich während der Studentenbewegung 1968. Respekt gegenüber formalen Verfahren erscheint, weltgeschichtlich gesehen, eher als Ausnahme denn als Regel. Dass formale

Verfahren auch heute allerorten von Legitimitätsverlust bedroht sind, wenn auch aus einer ganz anderen Richtung als in den 60er Jahren, zeigt nicht nur das anfangs zitierte Diktum des US-Präsidenten. Man kann sich in vielen Ländern bekanntlich nicht mehr darauf verlassen, dass verfahrensförmig produzierte Entscheidungen als solche Anerkennung finden. Was Luhmann zu den gegenwärtigen politischen Entwicklungen sagen würde, wissen wir nicht. Es würde sehr helfen, ihn heute danach fragen zu können.

Damit möchte ich schließen. Bleibt mir nur übrig zu hoffen, dass zumindest die Entscheidung der Jury für den Bielefelder Wissenschaftspreis in einem tadellosen formalen Verfahren getroffen worden ist und keinen allzu großen Legitimitätszweifeln unterliegt. Im vollen Bewusstsein der Zumutung, die es darstellt, eine solche Entscheidung zu treffen, danke ich Ihnen, der Jury, der Stadt Bielefeld und der Bielefelder Sparkasse ganz herzlich für die übergroße Ehre, die sie mir mit diesem Preis erweisen.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2018

Jürgen Osterhammel, Laudatio auf Barbara Stollberg-Rilinger

Verehrte Barbara Stollberg-Rilinger,
Magnifizenz,
meine Damen und Herren!

Wer eine Lobrede formelhaft und ritualisiert mit dem Dank beginnt, für die Ehre des Laudierens erwählt worden zu sein, begibt sich in die Gefahrenzone des erschlichenen Abglanzes auf die eigene Person und jenes akademischen Selbstlobs, für das die Preisträgerin eine durch Kenntnis bizarrster Fälle geschärfte Wahrnehmung besitzt. Dennoch danke ich, nämlich für die Gelegenheit, mir endlich Zeit für die Schriften von Barbara Stollberg-Rilinger nehmen zu dürfen, zumindest für Proben aus einem immensen Œuvre von überwältigendem Reichtum, für das eigentlich ein Lobeskonsortium nötig wäre. Auch ein Laudatorenteam sollte freilich beherzigen, dass Barbara Stollberg-Rilinger vermutlich ebenso wenig wie die Kaiserin Maria Theresia "fade Lobsprüche" und barocke Komplimente schätzt.

Dieses Eingeständnis meines Novizentums mag überraschen, denn von einem Laudator darf gefestigte Kennerschaft erwartet werden. Es ist aber mehr als bloß die floskelhafte Demut eines Tributdarbringers. Ich kann rekonstruieren, dass ich 1990 zum ersten Mal etwas von Barbara Stollberg-Rilinger gelesen habe: ihren großen Literaturbericht zur Französischen Revolution. Dann haben sich aber zeitlich wie räumlich unsere Wege getrennt. Als Spätneuzeitler - pragmatisch definiert: als ein Historiker, dem die Fähigkeit fehlt, flüssig barockes Latein zu lesen - hat man die intellektuellen Feuerwerke, die in Köln und Münster gezündet wurden, nur als Illumination am Horizont wahrgenommen.

Spätestens das Kaiserbuch von 2009 wurde dann aber zur epochenneutralen Pflichtlektüre aller Anspruchsvollen in unserem Fach, während es mit dem *doorstopper* über die einzige einprägsame Monarchin im neuzeitlichen Mitteleuropa eine ganz andere Bewandnis hat. Netto 855 eng bedruckte Seiten, um es unverblümt zu sagen, lassen

sich nicht ohne Fließwiderstand in die Arbeitsroutinen allseitig überforderter Wissenschaftler einspeisen. Erst die treffend so genannte Entpflichtung ermöglicht eine entspannte Rezeptivität und verschafft vielleicht sogar einen Verständnisvorteil. Denn zur immerwachen wissenschaftlichen Kritik gesellt sich nun vermehrt das kulinarische Vergnügen. Dann wird, um eine hübsche deutsche Unterscheidung aufzugreifen, der *Sachbuch*aspekt eines *Fachbuchs* vom Grummelanlass für sauertöpfische Rezensenten zum notwendigen Element einer geglückten höheren Einheit. Das merkt eigentlich nur der wohlpräparierte Amateur. Und er staunt über Tatsachen, die Frühneuzeitlern vollkommen geläufig sind, wie der Gepflogenheit von Päpsten, erstgeborenen Prinzen geweihte Windeln zu schicken. Kurz: ich nähere mich dem Werk unserer Preisträgerin in professioneller Unprofessionalität, also quasi-naiv, dabei freilich die entsetzlichsten Missverständnisse riskierend und dafür jetzt schon um Nachsicht bittend.

Vor einigen Jahren erschien ein Sammelband mit dem Titel *How to Build a Life in the Humanities*. Das ist kein besonders interessantes Buch; es geht im Grunde darum, wie man an den vielen Normal-Universitäten in den USA überlebt, also denen, die nicht zu den Rankinggewinnern gehören. Aber der Titel nimmt gefangen: nicht, wie man strategisch eine *Karriere* aufbaut, sondern wie man ein akademisches *Leben* gestaltet, eben: wie man es *lebt*, besonders in den Geistes- und Kulturwissenschaften, die sich trotz aller Tendenzen zur Vereinheitlichung in ihrer Persönlichkeitsprägung von den Naturwissenschaften weiterhin unterscheiden.

Was heute - ein Wort aus der Technik der Schneidewerkzeuge - zur "Profilschärfung" zu verkommen droht, war einmal - im Idealfall - der allmähliche Aufbau eines selbstbestimmten Arbeitsprogramms, um nicht zu sagen eines Lebenswerks. Gewiss sollte man den akademischen Individualismus nicht übertrieben verklären. In strenger Form kann er heute nur als Eigenbrötelei gelebt werden. Das ist bei Barbara Stollberg-Rilinger ganz und gar nicht der Fall. Man erkennt bei ihr - wie gesagt: aus der Sicht des halbdistanzierten Beobachters - dennoch eine kohärente und stimmige

Werkentfaltung, etwas, für das man sich sehr anstrengen, dessen Voraussetzungen man trotz mancher Laufbahnzufälle erst schaffen muss.

Zu diesen Voraussetzungen (die zugleich Konsequenzen sind) gehören die Einbettung in stützende Institutionen (auch der *Zeitschrift für Historische Forschung*!); die Anregung, Förderung und Einbeziehung junger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die ohne Schulzwang angeleitet werden; die bestmögliche Nutzung von Ressourcen, die das Wissenschaftssystem bereitstellt, vor allem Verbundforschung und der Leibnizpreis; eine genuine, nicht bloß kosmetische Interdisziplinarität; keine Scheu vor dem öffentlichen Auftritt und der damit verbundenen Vereinfachung dessen, was man lieber nuanciert ausgedrückt hätte.

Wenn es mitten aus dem akademischen Leben entwickelt wird, ist das autonome Arbeitsprogramm kein solipsistisches. Autonom kann es auch deshalb genannt werden, weil es sich zwar unentwegt an einer Vielzahl von Forschungsständen misst, aber nicht primär reaktiv von der Stelle kommt. Es wird nicht von Trendopportunismus und Turn-Hascherei getrieben, sondern betreibt ein eigenes *agenda setting*, wie es auch seit der Gründung immer wieder eine glorreiche Spezialität der Universität Bielefeld gewesen ist. Die akademische Welt, insbesondere die internationale, schaut eben auf Bielefeld oder Münster, und anderswo schaut sie nicht hin. Aufmerksamkeit ist immer ungleich verteilt. Sie ist instabil und muss stets neu verdient und gewonnen werden.

Wie das über die Jahrzehnte hinweg gelungen ist, kann hier nur flüchtigst angedeutet werden. Die 1986 veröffentlichte Dissertation *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, in jeder Hinsicht bleibende Grundlagenforschung, wurde bereits von den ersten Rezensenten - etwa dem Rechtshistoriker Michael Stolleis - als herausragende Leistung gewürdigt. Von hierher datieren die absolute Sicherheit in der europäischen Ideengeschichte, der spätere Aufbruch von der Metapher zum Symbol, das Interesse an der inneren Logik und äußeren Funktionalität von Denk- und Sprachgebilden, der Blick für die Widersprüche von Staatlichkeit, die Faszination durch eine sehr *späte* Frühe Neuzeit - zuletzt

veranschaulicht im *Generationenkonflikt* zwischen Maria Theresia und ihrem Sohn Joseph, einem symptomatischen Bruch, der als *Epochenkonflikt* gedeutet wird. Alle diese Motive und Sichtachsen bleiben in Barbara Stollberg-Rilingers späterem Werk erkennbar, vielfältigen Metamorphosen unterzogen.

Die Habilitationsschrift, die 1999 unter dem Titel *Vormünder des Volkes? Konzepte landständischer Repräsentation in der Spätphase des Alten Reiches* erschien, dringt noch eine Spur weiter ins Revolutionszeitalter vor und stellt implizit denjenigen, die die chronologische Stafette übernehmen, die Frage nach dem transformativen Charakter der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die ja schon vor langer Zeit Reinhard Koselleck in bedeutender Weise beantwortet hat. Je mehr Herbstlichkeit über Spätaufklärung und marodem Altem Reich lagert, je tiefer Zäsuren wie die schmucklose Abschaffung des Reiches 1806 oder zuvor die Alleinherrschaft des schreckensmännischen Autokraten Joseph II. 1780 in den Zeitverlauf einschneiden, desto erklärungsbedürftiger wird, was danach geschah. Ist es tatsächlich ein Umschalten von *einem* Modus gesellschaftlicher Differenzierung in einen ganz anderen, dann will man es noch genauer wissen, als man es heute schon weiß, und sollte dabei vielleicht über Mitteleuropa hinausgehen. Oder der verfremdende Blick trifft das 19. Jahrhundert noch heftiger, als es bisher geschehen ist, und assimiliert es einer verlängerten "Vormoderne", die bis mindestens 1880 reicht. Die Revolutionen, von der Amerikanischen bis zur sogenannten Industriellen, sind historiographisch bereits entdramatisiert worden. Der Sattel wird flacher: technisch gesprochen, eher ein Rennsattel als ein Dressursattel.

Was indes zurückkehrt und von Barbara Stollberg-Rilinger in mindestens *einem* neuen Aufsatz erneut aufgegriffen wurde, ist das Thema der politischen Repräsentation. Noch vor anderthalb Jahrzehnten schienen die politischen Systeme des Westens, einschließlich der Europäischen Union, verfassungstechnisch gut zu funktionieren. Das ist nun offensichtlich nicht länger der Fall, und im Zentrum der Probleme stehen Unsicherheiten über Prinzip und Praxis der Repräsentation. Um nichts anderes geht es beim so genannten Populismus. In Großbritannien hat der Rückgriff auf das im Kern repräsentationsfremde Instrument des Plebiszits eine politische Krise

beispiellosen Ausmaßes hervorgerufen. In den USA beginnen die Schwierigkeiten bereits bei praktischen Fragen wie der Wählerregistrierung und der Macht über die Wahlkreisgeographie. Die vormoderne Aufmerksamkeit für Abstimmungsregeln ist *uns* nicht fremd.

Besonders viel kann man sich dabei von einer Verbindung mit dem Thema des Entscheidens versprechen. Auch hier wieder geht Barbara Stollberg-Rilinger voran. Ihre Annual Lecture am Deutschen Historischen Institute London 2015 über *Cultures of Decision-making* ist dafür ein ganz unentbehrliches Dokument. Zugleich liegt sie mit ihren Forschungen zum Losverfahren auf eine ganz andere Weise richtig. Bei der Vergabe wissenschaftlicher Fördermittel ist inzwischen die Teilrandomisierung im Vormarsch, also die punktuelle Heranziehung einer Lottofee. Wer endlose Stunden in einschlägigen Kommissionen verbracht hat, hat sich manchmal gewünscht, man hätte eine Münze geworfen und damit die Rationalität des Verfahrens gesteigert.

Lassen Sie mich an dieser Stelle beruhigend erläutern, was noch zu erwarten ist. Ich werde mich nicht annalistisch durch das Curriculum Vitae, die überaus eindrucksvolle Liste der Ehrungen und das Publikationenverzeichnis der Preisträgerin hindurch arbeiten. Sie wollen ja noch etwas über Maria Theresia hören. Also spitze ich verkürzend und notgedrungen grell zu und umreiße die drei Münsteraner Wunder des 21. Jahrhunderts. Das dritte ist übrigens Maria Theresia.

Das erste Wunder ist die Formierung der „Neuen Politikgeschichte“ als Generationenprojekt, an dem viele der besten Köpfe der Frühneuzeitgeschichte beteiligt waren. Hier war Frau Stollberg-Rilinger die organisatorisch wie - ohne die Bedeutung Anderer schmälern zu wollen - intellektuell treibende Kraft. *Sie* hat die entscheidenden Tagungen organisiert, die breit wirkenden Sammelbände herausgegeben, die problemdefinierenden Pilotartikel geschrieben.

Im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts wurde der *Aufsatz* zum bevorzugten Medium, eine nicht unrisikante Strategie, rauben uns die Bibliometriker doch beharrlich der Illusion, unsere Konfektionsaufsätze fänden mehr als eine Handvoll Leser. Doch aus diesem Meer der Vergeblichkeit ragen immer wieder - man wagt nicht, das

Leuchtturm-Klischee zu bemühen - wenige luminöse Beiträge hervor, die in aller Munde sind, die nicht gelesen, sondern studiert werden, an denen man sich, wie es früher einmal hieß, abarbeitet.

Einige von Barbara Stollberg-Rilingers Aufsätzen gehören zu diesen kanonischen Texten, vor allem "Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen - Forschungsperspektiven" aus dem Jahr 2004, bald darauf auch auf Französisch erschienen. Da es nicht bei solchen mit äußerster Sorgfalt im Detail und größter argumentativer Transparenz geschriebenen Leitaufsätzen geblieben ist, sondern das Forschungsprogramm - in Münster und in verwandten Schwerpunkten anderswo - eine große Zahl wertvoller Publikationen hervorgebracht hat, kann man getrost sagen, dass wir es hier mit einer spezifisch deutschen Ausprägung des *cultural turn* zu tun haben, in der anglophonen Welt vollkommen konkurrenzfähig, nur vielleicht bisher zu wenig beachtet, weil es lange an Übersetzungen fehlte und weil möglicherweise nicht alle theoretischen Voraussetzungen des Unternehmens leicht vermittelbar sind.

Dies trifft nicht auf das *zweite* Wunder zu, denn *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, das dritte von Barbara Stollberg-Rilingers vier "großen" Büchern, kam 2015, d.h. sieben Jahre nach der Erstveröffentlichung, auf Englisch heraus. Dieses Buch ist vielleicht sogar ein doppeltes Wunder. Zum *einen* gelingt eine Verschränkung quellensatter Anschaulichkeit mit theoretischen Überlegungen, die eine disziplinierte Lektüre verlangen. Virtuose Leserführung entschärft das Problem. Wenn die Aufmerksamkeit selbst hartgesottener Bildungsleser von Büchern aus dem Hause C.H. Beck erschläfft, ist erfrischende Empirie zur Stelle. Auf diese Weise ist ein Werk entstanden, das sowohl die Neue Politikgeschichte auf höchstem Niveau zur Darstellung bringt als auch ein öffentliches Bild von einer mitteleuropäischen Frühen Neuzeit korrigiert, in dem es wenig mehr gibt als rebellische Mönche, mordende Landsknechte, verfolgte Hexen und barocke Schlösser.

Zum *anderen* schafft es die Autorin, einer notorisch abschreckenden und in Verruf stehenden Materie, nämlich dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, eine

ganz erstaunliche Vitalität einzuhauchen. Erstaunlich auch deshalb, weil Verfassungsgeschichte keine selbstverständliche Kandidatin für historischen Nervenkitzel ist. Erfolgreiche historische Reanimationen und Rehabilitationen ("Rettungen" im Sinne Lessings) sind extrem selten, und sie erfordern höchste Darstellungskunst. Zu den Geheimnissen dieses Buches gehört unter anderem die Ausweitung der Perspektive auf den *gesamten* Zeitraum zwischen 1495 und 1806, wobei die frühe Zeit das darstellerisch dankbarere Material liefert. Sobald die Kaiser selbst nicht mehr auf Reichstagen erscheinen, ist schlechterdings weniger los. Auch die Einbeziehung der zwischenstaatlichen Verhältnisse, also der bei Radikalkulturalisten als *radical-choice*-kontaminiert gebannten Diplomatiegeschichte, macht einen überraschenden und belebenden Aspekt des Buches aus. Dies deutete sich bereits 2006 in dem weithin bekannten Bändchen über das Heilige Römische Reich Deutscher Nation an. Dort findet man nämlich an eher unerwarteter Stelle eine in der Tendenz gesamteuropäische Darstellung des Dreißigjährigen Krieges auf allerknappstem Raum: diesmal genretypisch nicht feine Theorie, sondern Grundwissen, ohne aufdringliche Didaktik präsentiert. Auch das sollten, ja müssen, Historikerinnen und Historiker im Repertoire haben. Barbara Stollberg-Rilingers nunmehr in 3. Auflage vorliegende Darstellung Europas im Zeitalter der Aufklärung ist ein weiterer gelungener Beitrag zu dieser Gattung.

Schließlich das *dritte* Wunder: die Biographie Maria Theresias von 2017, bald auf Englisch und sicher auch in vielen anderen Sprachen zu erwarten.

Das ist ein ganz merkwürdiges und einzigartiges Buch, übrigens nicht sensationell lang, denn H. C. Robbins Landons Biographie von Maria Theresias Untertan Joseph Haydn aus den 1970er Jahren bringt es auf 3.245 Seiten. Man erkennt die Originalität des Buches erst dann wirklich, wenn man darüber in *Bielefeld* sprechen soll, wobei ich eher das Bielefeld meiner Lehrjahre als die *heutige* neue Blüteperiode im Sinn habe. Niemand ist von Hans-Ulrich Wehler mit einem stärkeren Jupiterblitz niedergestreckt worden als der arme Golo Mann, der literarisch ehrgeizige Biograph Wallensteins. Biographik, zumal von Herrschaftspersonal, das überließ man

unbelehrbaren Heldenverehrnern oder schwatzhaften Engländern. In Bielefeld, und nicht nur dort, ließ sich mit Biographien kein Lorbeer gewinnen. Erst viel später entstanden Joachim Radkaus Bücher über Max Weber und Theodor Heuss.

Maria Theresia: Die Kaiserin in ihrer Zeit ist merkwürdig, weil der Gegensatz zwischen Erzählung und Analyse, der einst die Gemüter bis an die Schwelle zur Handgreiflichkeit erhitzte, überhaupt keine Rolle mehr spielt. Ebenso hat sich der Kontrast zwischen "alter" und "neuer" Politikgeschichte, der in der Periode agonaler Paradigmenetablierung aus taktischer Notwendigkeit betont werden musste (von Barbara Stollberg-Rilinger entschieden, aber niemals in schriller Polemik) milde verschliffen. Oder anders und mit einem Lieblingswort der Autorin gesagt: Die beiden werden in einer Weise „austariert“ und damit kompatibel gemacht, dass ein progressivistisches Überwindungsnarrativ - Alt besiegt Neu - der flexiblen Kombination weicht.

Verknüpft und austariert werden auch die widersprüchlichen Elemente einer historischen Anthropologie. Während ein *radikaler* Kulturalismus, wie ihn Barbara Stollberg-Rilinger meinem Eindruck nach selbst nie vertreten hat, die historischen Akteure *allein* durch Normen und Werte, Weltbilder und symbolische Codes motiviert und gesteuert sieht, fällt in der Maria-Theresia-Biographie auf, wie oft von "Strategien" die Rede ist: bei der Kaiserin selbst, die so stark strategisch dachte, dass sie sich am Ende zunehmend in ihren eigenen Strategemen verdingte, aber auch bei fast dem gesamten übrigen Personal. So gut der Gegensatz zwischen expressivem und zweckrationalem Handeln theoretisch begründbar sein mag, so wenig trägt er beim Schreiben von Geschichte, da kann man die Quellen noch so sehr gegen den Strich lesen. Beides lässt sich von Fall zu Fall unterscheiden, aber nicht grundsätzlich trennen. Das beste Beispiel dafür ist eine neue Art von Diplomatiegeschichte als Geschichte von Macht *und* Kommunikation, die heute entsteht.

Auch die Emotionsgeschichte, auf den ersten vorurteilsvollen Blick der gegebene Fundierungsgrund gerade einer weiblichen Biografie, bietet keinen Ausweg aus dem Motivationsproblem. Atemberaubend, wie die Bewunderin von Norbert Elias, dem legendären Spät-Bielefelder, sie ohne langes Raisonement mit einem energischen

Satz auf Normalmaß zurückstutzt: "Doch bei Hof ging es nicht um Gefühle, sondern um Haltung."

Maria Theresia ist ganz anders als alle früheren Schriften unserer Preisträgerin, und dies nicht nur, weil Ritualbeschreibung ungezwungen in Hofklatsch hinüberdriftet, sondern auch in einem bisher selten beobachteten Sinne: Die Programmaufsätze und auch noch das, salopp gesagt, "Altkleiderbuch" waren offen oder versteckt Rezeptkompendien eines neuen Ansatzes. Man konnte sich an ihnen orientieren, sie anwenden, imitieren, kritisieren, als *early-career scholar* an der Weiterentwicklung des Paradigmas mitwirken.

Wie ist das mit der *Maria Theresia*? Ist das Buch nicht (und das ist keineswegs tadelnd gemeint) ein solitäres Meisterwerk? "Mach's einer nach", wie Goethe sagt, "und breche nicht den Hals". Ich sehe es *auch* als ein Symbol des Abschieds aus der Normalwelt der Universität: der Welt des Lehrens und Anleitens, der Anträge und der Verbundforschung, der Theorie-Reviere und der Reputationskonkurrenz. Mit anderen Worten: als ein Dokument des Übergangs und der Freiheit.

Abschließend seien zwei Betrachtungen oder vielleicht eher Mutmaßungen über Denkstil und Arbeitsweise angestellt. Sie betreffen die Stichworte "Theorie" und "Darstellungskunst".

Die Frage der Theorieverwendung ist ebenso heikel wie an diesem Ort absolut unvermeidlich. Dieser Laudator ist dafür allerdings eine wenig verlässliche Autorität. Wie schön wäre es, wenn ein Theoretiker hinter dem Œuvre in all seinen Verzweigungen ein verborgenes Theorieprogramm von, sagen wir, scher Kohärenz und Konsequenz freilegen könnte!

Niklas Luhmann selbst ist lange Zeit, bis an die Schwelle zur *Maria Theresia*, die *kein* systemtheoretisch durchwirktes "Life and times"-Buch zu sein scheint, eine der wichtigsten Referenzen gewesen. Dabei ging es weniger um Treue zur Gesamtarchitektur der Theorie und um die Exegese ihrer Feinheiten als um anverwandelte Anleihen bei *Teilstücken*, etwa Luhmanns Begriffen von Kommunikation, Verfahren oder sozialer Regel. Solche Anleihen, die nicht

unbedingt Vergrößerungen sein müssen, sind für Historiker vollkommen legitim. Als quellenbezogene Empiriker dürfen sie sich die Narrenfreiheit des Eklektizismus und der Theorie-*bricolage* (wörtlich: "Bastelei") herausnehmen. Der wohlfeile "Steinbruch"-Vorwurf missversteht die notwendig instrumentelle Theorieverwendung in der Geschichtswissenschaft, auch wenn monochrom marxistische oder psychoanalytische, systemtheoretische oder foucauldistische Analysen ihren eigenen Reiz besitzen können.

Offenbar hat gegen Barbara Stollberg-Rilinger niemand den Vorwurf theoretischer Freibeuterei zu erheben gewagt. Er wäre haltlos gewesen. Ihre Theoriekenntnis ist unanfechtbar, ihr Umgang mit Theorien von vorbildlicher Gewissenhaftigkeit. Der Schwerpunkt der Bezüge liegt auf den im weitesten Sinne "kulturwissenschaftlichen" Klassikern des frühen 20. Jahrhunderts, von Ernst Cassirer zum Symbol und Hermann Heller zur Verfassung bis zu Marcel Mauss über Gaben und Geben. Die gesamte spätere Sozial- und Kulturanthropologie wird gemustert, vielleicht *auch* ein Nachklang unserer generationell ungefähr gleichzeitigen Studienzeit in den siebziger Jahren, als ein späterer Rektor des Wissenschaftskollegs, Wolf Lepenies, diese Theorien in Deutschland bekannt machte. Das Buch über Rituale, das in wenigen Tagen in einer aktualisierten Neuausgabe erscheinen wird, dokumentiert die Breite und Tiefe von Barbara Stollberg-Rilingers Beschäftigung mit Anthropologie.

Die systematischen Sozialwissenschaften werden weit über Luhmann hinaus rezipiert: lange schon praxeologische Konzepte, zuletzt Entscheidungstheorie, Institutionenökonomik oder der organisationssoziologische Begriff der "organized hypocrisy". Psychologie und eine literaturwissenschaftlich inspirierte Cultural Theory werden aus guten Gründen auf Distanz gehalten. Alle Theoretiker sollten dankbar sein für eine Leserin wie diese. Umgekehrt freuen wir uns immer besonders, wenn wir außerhalb der Grenzen des eigenen Faches wahrgenommen werden. Diese Preisverleihung zeigt erneut, in welchem hohem Maße dies bei Barbara Stollberg-Rilinger der Fall ist.

Oft, aber nicht in diesem Fall, steht Theorie dem zweiten Aspekt, um den es hier gehen soll, geradezu sabotierend im Wege. Ist Stil, so wundert sich mancher Theorie-

arbeiter, nicht des Tiefsinns tödlicher Feind? Barbara Stollberg-Rilingers *Darstellungskunst* ist unter anderem bereits durch den Sigmund Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa gewürdigt worden. Legt man nicht nur die *Maria Theresia*, sondern das Gesamtwerk unter die stilkritische Lupe, dann beeindruckt und bezaubert vor allem die Vielzahl der Ausdrucksregister, die der Historikerin zu Gebote stehen. Da lassen sich die schönsten Funde machen, gerade in eher versteckten Nebenwerken.

Als sie 2008 vor dem Deutschen Rechtshistorikertag in Passau sprach, konnte sie im Publikum weder allgemeine Kenntnis der Neuen Kulturgeschichte noch gar Begeisterung für sie voraussetzen. Nötig war da alles andere als eine Predigt an die Gläubigen, vielmehr hohe Überzeugungskunst in der schnörkellosen Sprache der Juristen. Man wird lange suchen, um auf wenigen Seiten eine konzentriertere und präzisere Erläuterung der Grundprämissen der Neuen Kulturgeschichte bzw. des "kulturalistischen" Denkansatzes zu finden, jedenfalls auf dem damaligen Überlegungsstand. Die Klarheit der Argumentation selbst bei schwierigen theoretischen Zusammenhängen und der Verzicht auf jede rhetorische Selbstberauschung, die ein charakteristisches Merkmal von Barbara Stollberg-Rilingers Texten sind - sie finden sich im Passauer Vortrag in verdichteter Form. Transparenz geht dabei keineswegs auf Kosten von Komplexität. Wer die Umständlichkeiten des Alten Reiches durchschaut, ist jedem Komplexitätsgrad gewachsen.

Ein Kabinettsstück von ganz anderer Faktur ist ein semi-populärer Vortrag, 2007 veröffentlicht, in dem am Beispiel der Heuschrecke als biblischer Bedrohung und Emblem des parasitären Investorenkapitalismus ebenso unterhaltend wie einprägsam erläutert wird, worum es bei „symbolischer Kommunikation“ geht.

Hier entspannt sich auch die strenge Pflicht zu Historisierung, Distanzierung und Dekonstruktion. Die Historikerin scheut sich nicht, die aktuelle Lage anzusprechen. Waren Historiographen in der Frühen Neuzeit nützlich, um durch "Deductionen" aus den Archiven Erbensprüche herzuleiten, so ist ihre heutige Nützlichkeit eine öffentlich aufklärende. Schon der Goldstandard-Aufsatz über symbolische

Kommunikation in der Vormoderne begann 2004 mit dem unmissverständlichen Satz "Die Wirkmächtigkeit von Riten und symbolischen Requisiten wird *heute* jedermann täglich vor Augen geführt." Das ist frühe Neuzeit mit kleinem "f", niederschwellig im Verhältnis zu den Nachbarepochen. Die Funktionen des Symbolischen ändern sich, die Techniken der Symbolisierung viel weniger. So entgeht Frühneuzeitforschung der Musealisierung und Exotisierung, auch wenn wir die häufige Warnung vor "anachronistischen Missverständnissen" in *allen* Epochen sehr ernst nehmen sollten.

Die Vielfalt der Ausdrucksregister - um zu meinem Argument zurückzukehren - macht die Biographie der Monarchin überhaupt erst lesbar. Es mag durchaus sein, wie Ute Frevert unlängst vermutet hat: dass die in Mode gekommenen Tausendseiter in der ebenso eitlen wie leicht durchschaubaren Demonstration männlicher Deutungsmacht über ganze Epochen dienen. Vielleicht liegt das Problem jedoch auch schlichtweg darin, dass viele dieser Bücher eintönig geschrieben sind, in unmodulierter Stimme und Tonlage. Genau dies ist *Maria Theresia* nicht; schon allein die überaus geschickte Zitierung von Quellen wirkt dem entgegen.

Alle Leserinnen und Leser von *Maria Theresia* seien ermuntert, genau hinzuschauen und die Feinheiten der Wortwahl und Darstellungsraffinesse zu bewundern: die Meisterschaft im Setzen des Semikolons; die an Edward Gibbon erinnernden (und wohlgerne sparsam eingesetzten!) parataktischen Kadenzen (etwa im allerletzten Absatz des Buches); die Prägnanz, mit der lange erzählende Passagen zusammengefasst werden: "Unglücklich, so scheint es, waren am Ende alle." Zwischen Maria Theresia und ihrem Sohn Joseph wird hinter der "Konsensfassade" ein "Duell der Halsstarrigkeit" ausgetragen. Die angeblich so mütterliche Kaiserin zeigt "schroffe Mitleidlosigkeit". Durch ihre Instruktionen zur Kindererziehung "weht ein Geist sanfter, aber totaler Kontrolle". Das Reich ist für sie - kann man Habsburg besser in Europa situieren? - "eine Art Ausland". Und zur Suche des Kanzlers Haugwitz, eines Systemtheoretikers *avant la lettre*, nach dem perfekten Staatsmechanismus: "Fluch der Akribik".

"Wenn es jemals eine Epoche gab", so lautet einer der charakteristisch fanalartigen Anfangssätze, diesmal von 2014, "in der noch exzessiver von Exzellenz die Rede war als heute, dann war es zweifellos die Frühe Neuzeit." Man lese dies übrigens als Bekräftigung der früher formulierten Beobachtung: "Moderne Universitäten ähneln in mancher Hinsicht noch immer vormodernen Institutionen." So ist es.

Heute, in einer *spätreifen* Neuzeit, ist die Meisterin aller Ranggeheimnisse und Ritualarcana an dem einzigen Ort im deutschen Wissenschaftssystem angekommen, wo sich Exzellenz gelassen von selbst versteht. Er ist zwar nicht sein machtvollster, aber sein vornehmster Ort. Inmitten gegenwärtiger Paroxysmen des institutionellen Eigenlobs und der Windmachelei ruht das Wissenschaftskolleg im Auge des Sturms. Denen, die Barbara Stollberg-Rilinger an seine Spitze berufen haben, gebührt der Dank der internationalen Gelehrtenwelt.

Und ihr selbst danken wir für das Außerordentliche, das sie uns bisher gegeben hat. Ich schließe mit einem Zitat, mit dem man *jede* wissenschaftliche Laudatio beenden könnte. Es ist ebenso schön wie unbekannt. 1943 schrieb mit feiner Ironie der Dichter und Essayist Paul Valéry an den Benediktinerpater Émile Rideau, der soeben ein Buch über ihn veröffentlicht hatte:

"Künftig weiß ich, wo ich zu finden bin; und ohne Verzug, ohne Schwierigkeit, dank Ihrer so wohlgeordneten, beziehungsreichen Übersichtstafel, wird es mir ein Leichtes sein, mir auf die Schliche zu kommen, mich mir selber gegenüberzustellen, meine Widersprüche festzustellen und meine Abweichungen – und vielleicht daran Gefallen zu finden."

 **BIELEFELDER
WISSENSCHAFTS
PREIS VERLIEHEN**
DURCH DIE STIFTUNG DER
SPARKASSE BIELEFELD
IM GEDENKEN AN
NIKLAS LUHMANN



Bielefelder Wissenschaftspreis 2020
Verliehen an Bettina Schöne-Seifert
Universität Bielefeld, Hörsaalgebäude Y
4. Juli 2022



Bielefelder Wissenschaftspreis 2020

Festvortrag von Bettina Schöne-Seifert

1 Persönliche Vorbemerkungen

Liebes, verehrtes Preisträger-Auditorium,

Mir stehen fast die Dankes-Tränen in den Augen – nicht nur ob des ehrenvollen und opulenten Preises und der so freundlichen Worte, sondern vor allem ob der Anwesenden in diesem Hörsaal. Trotz eines regelrechten Hagels an *Last-minute-Corona*-Absagen sind hier noch immer Honoratioren, Jurymitglieder, familiäre Lieblingsmenschen, private Freunde und Kollegenfreunde versammelt. Danke dafür! Würde ich angemessene persönliche Worte an jede und jeden richten, kämen mir die Tränen gewiss und wäre meine Redezeit danach schon zur Hälfte abgelaufen. Ich baue also besser darauf, dass sich alle hiermit durch einen von Herzen kommenden Generalklausel-Dank angesprochen fühlen!

Mein heutiges Thema ist nur ein kleiner Baustein in einer komplexen Debatte: Es geht darum, ob es moralisch *als solches* vorzugswürdig ist, einen sogenannten *natürlichen Tod* zu sterben. Gemeint ist damit das Sterben an einer u.U. absichtlich unbehandelten *Krankheit* – im Gegensatz zum selbstbestimmten Sterben von eigener oder (heute ausgeklammert) auch von fremder Hand. Nicht selten wird nahegelegt, dass hierin ein moralisch wichtiger Unterschied liege. Zum natürlichen Tod und zu Natürlichkeitsargumenten in der Bioethik haben sich, wie das für fast alle Fragen der Ethik gilt, schon viele andere klug geäußert, nicht zuletzt Dieter Birnbacher und Wolfgang Van den Daele (zwei der besagten heute anwesenden Kollegenfreunde).¹ Ich würde mit Fug und Recht davon sprechen, auf ihren Schultern zu stehen, wenn ich denn mit meinen Überlegungen über sie hinausragen würde, was ich nicht tue. Jedenfalls habe ich von beiden gelernt.

¹ Birnbacher D (2006): Natürlichkeit. De Gruyter Verlag; Ders. (2017): Tod. De Gruyter Verlag; Van den Daele W (1987). Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 2, S. 351-366.

Ich werde im Übrigen, seien Sie bereits gewarnt oder beruhigt, fast gar nicht auf die aktuelle rechtspolitische Debatte über Suizid-Unterstützung durch Ärzte oder Sterbehilfevereine eingehen: weder auf die vorgelegten Gesetzentwürfe noch überhaupt auf die genuin juristischen Aspekte der Thematik, sondern nur auf meinen kleinen ethischen Baustein.

Gegen meine Themenwahl schien mir zunächst deren möglicherweise melancholisch stimmende inhaltliche Nähe zu unser aller eigener Endlichkeit zu sprechen, insbesondere die Nähe zum erlebten, bevorstehenden oder befürchteten Verlust geliebter Menschen. Kein Coach würde ausgerechnet das Sterben als Gegenstand einer Festrede empfehlen, die doch eine eher heitere Färbung haben sollte. Doch dann glaubte ich aus drei Gründen, es besser zu wissen als jeder Coach: Erstens wird mein analytischer Umgang mit dem Thema dessen existentielle Dimension in den Hintergrund rücken lassen; zweitens geht dieses Thema uns buchstäblich alle an und drittens könnte meine Auffassung, wenn sie denn überzeugt, einen winzigen Beitrag zu einer erleichternden und somit prospektiv heiter stimmenden Enttabuisierung eines nicht-natürlichen Todes leisten.

Nachdem mir das – vielleicht – gelungen sein wird, möchte ich noch ganz kurz auf die Frage eingehen, ob man Ethik mit guten Gründen als eine Wissenschaft verstehen kann. Bei der Verleihung eines Wissenschaftspreises an eine Medizinethikerin ist das immerhin keine nebensächliche Frage.

2 Der *natürliche Tod* in der Sterbehilfe-Debatte

Nun zunächst eine kurze Propädeutik: Sterbehilfe ist nach verbreitetem Verständnis ein Oberbegriff für Tun und Unterlassen, welches, dem Willen eines Patienten entsprechend, eine Verkürzung seines Lebens bewirken soll oder in Kauf nimmt. Der maßgebliche Patientenwille kann dabei in manchen Konstellationen auch in vorausgreifender Weise (Stichwort: Patientenverfügung) oder durch Mutmaßung wirksam werden – eine Ausdifferenzierung, auf die ich heute nicht eingehen kann. Sterbehilfe wird weiterhin zumeist in vier Varianten unterteilt:

Sterbehilfe-Varianten	
(1) Verzicht auf lebens- erhaltende Therapien <i>Passive Sterbehilfe</i>	(3) Suizidhilfe (z. B. durch Ärzte) <i>Suizidhilfe</i>
(2) Palliativtherapie mit mögl. Todesbeschleunigung <i>Indirekte Sterbehilfe</i>	(4) Töten auf Verlangen (z. B. durch Ärzte) <i>Aktive Sterbehilfe</i>

Preisträgerrede Bielefeld 4. Juli 2022 2

Dies sind (1.) der Verzicht auf verfügbare lebenserhaltende Behandlungen; (2.) Maßnahmen, die zwingend sind, um Schmerzen und andere Qualen am Lebensende zu lindern, zugleich aber den Todeseintritt um Stunden oder Tage beschleunigen könnten. (3.) gibt es die begrifflich selbsterklärende Option der Suizidhilfe und (4.) das Töten auf Verlangen, bei dem im Gegensatz zu Option (3) nicht der Patient, sondern jemand anderer, etwa ein Arzt, den entscheidenden letzten Handlungsschritt vollzieht. In Grün sehen Sie die traditionellen Benennungen, die viele als irreführend oder als nachgerade mit dem falschen *Framing* versehen kritisieren,² die aber dennoch häufig weiterverwendet werden.

Aber, das möchte ich nicht verhehlen, die Kritik an diesen vier Schubladen geht noch deutlich tiefer als nur bis zu den grünen *Labels*. Es gibt Autoren³ – die die Varianten (1) und (2) überhaupt nicht als Sterbehilfe zu rubrizieren erlauben wollen. Bei beiden, so sie denn ethisch zulässig praktiziert würden, werde nämlich weder vom betroffenen Patienten noch vom betreuenden Arzt das Sterben *beabsichtigt*.⁴ Aus diesem Grunde sei es eine unlautere Strategie von Suizidhilfe-Befürwortern, das breit akzeptierte und praktizierte Unterlassen lebenserhaltender Maßnahmen als Sterbehilfe zu etikettieren, nur um so eine teilweise Vergleich-

² Exemplarisch: Nationaler Ethikrat (2006): Stellungnahme. Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Druckhaus Berlin-Mitte.

³ Etwa Sahm S (2021): An der Seite des Lebens. Echter Verlag: S. 15ff.

⁴ Quasi in Klammern: Experten erkennen dahinter einen Teil der, hier oft ungenannt bleibenden, Lehre vom Doppeleffekt. Zu deren mangelnder Plausibilität vgl. etwa Sumner LW (2011): Assisted Death. A Study in Ethics and Law. Oxford University Press: Kap. 3; Schöne-Seifert (2020): Beim Sterben helfen: dürfen wir das? Metzler Verlag, Kap. 4.1.

barkeit mit Suizidhilfe naheulegen und dieser Legitimität zu verschaffen. Ich sehe das, gemeinsam mit vielen anderen, entschieden anders: Von medizinethisch zentraler Bedeutung ist doch gerade der Aspekt der Sterbeabsicht, wie sie eben auch bei ethischen Therapieverzichts-Fällen von den betroffenen Patienten erkennbar gehegt wird. Deswegen sind manche der von besagten Kritikern propagierten neuen Etikettierungen – etwa: „Symptomlinderung“ für die indirekte Sterbehilfe oder „Therapieziel-Änderung“ für den gewünschten todbringenden Behandlungsverzicht – ihrerseits irreführend, ja vernebelnd, weil sie den Kontext von Todeswunsch und Todesfolge begrifflich ausblenden. Doch genau um die direkte oder die in Kauf nehmende Sterbeabsicht und deren ethisch zulässige oder unzulässige Umsetzungs-Beteiligung durch Ärzte geht es doch. Und so verwundert es auch nicht, dass die Autoren der weltweit einflussreichsten modernen Medizinethik-Monografie *Principles of Biomedical Ethics*⁵ seit deren 2001 erschienener 5. Auflage den Oberbegriff „Intentionally Arranged Deaths“ für alle Sterbehilfe-Varianten geprägt und befürwortet haben. Unter diesem Fokus will ich mich im Folgenden auf den Vergleich zwischen Varianten (1) und (3) konzentrieren. Um die zweite und die vierte Variante geht es hingegen gar nicht mehr, obgleich gerade auch zur aktiven Sterbehilfe und dem um sie herum – sozial konstruierten – spezifischen ethischen Tabu viel zu sagen wäre.

Beginnen wir mit einem näheren Blick auf den Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen (der natürlich keineswegs impliziert, dass sämtliche, insbesondere palliativmedizinische, Behandlungen unterlassen würden).⁶ Besagter Verzicht, ebenso wie erbetene Suizidhilfe, soll uns im Folgenden nur unter den drei Randbedingungen interessieren, dass es sich dabei um die Befolgung eines (i) patientenseitigen, (ii) freiverantwortlichen und (iii) das Sterben intendierenden Wunsches handelt.

⁵ Beauchamp TL & Childress JF (2019): *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press, S. 183ff.

⁶ Das ist ein Punkt, auf den Ärzte hinzuweisen nicht müde werden, wenn Theoretiker pauschal von Behandlungsabbrüchen oder -verzichten reden. Ihr Gegenvorschlag, von Änderungen des Therapieziels zu sprechen, verspielt allerdings, wie ausgeführt, ihrerseits die systematische Präzision *in puncto* Lebensende.

Zu (i) gilt: Immer wieder werden hier auch Konstellationen in die Betrachtung hineingemischt, in denen es um nach ärztlicher Einschätzung sinnlose und damit gar nicht indizierte Behandlungen geht. Die aber haben mit der Natürlichkeitsthematik, wenn ich richtig sehe, gar nichts zu tun.

Zu (ii): Selbstbestimmt (oder weitgehend synonym: freiverantwortlich) müssen Patientenentscheidungen *immer* sein, wenn sie als Autorisierung ärztlicher Handlungen oder Unterlassungen gelten sollen – hierüber und auch darüber, was das bedeutet, besteht im Grundsatz Einigkeit: Es müssen stabile Entscheidungsfähigkeit, Aufgeklärtheit und Freiwilligkeit realisiert und erkennbar sein. Strittig sind allenfalls Einzelheiten in den definierenden Kriterien und manchmal kann die Überprüfbarkeit von Freiverantwortlichkeit schwierig sein. Das alles muss ich hier weitgehend beiseiteschieben. Mit dem Erfordernis der Freiverantwortlichkeit jedenfalls bietet eine große Zahl real vorkommender Suizidwünsche, wie sie auf dem Boden von nicht-medizinischen Lebenskrisen, akuter Verzweiflung, Drogenkonsum, Depressionen oder anderen psychischen Krankheiten entstehen, von vornherein aus niemandes Sicht Anlass zu möglicher Unterstützung, sondern ruft nach Prävention, Therapie oder Beratung.

Zu (iii): Bewusste und selbstbestimmte Patienten-Entscheidungen zugunsten eines Therapieverzichts können empirisch offensichtlich unterschiedlich motiviert sein. In manchen Ländern können die privat zu tragenden exorbitanten Behandlungskosten ausschlaggebend sein, die eine ganze Familie ruinieren würden. Den hierzulande relevanten Fällen liegt hingegen zum Glück oft entweder die – nach Beratung letztlich subjektiv zu treffende – Einschätzung zugrunde, dass die abgelehnte Therapie nicht genug auszurichten verspricht oder zu belastend wäre. Nicht selten geht es um das Verhältnis beider Aspekte zueinander.

Und schließlich gibt es Fälle, in denen Patienten eine für sich genommen hinreichend erträgliche und wirksame Behandlung ausschlagen oder abbrechen, weil sie damit eine ihnen willkommene „Exitstrategie“ aus einem Leben ergreifen können, das schon aktuell als insgesamt zu belastend und leidvoll empfunden oder aber als solches antizipiert wird. „Exitstrategie“ – das ist der so treffende wie

bedrückende Begriff, den der unheilbar kranke Schriftsteller Wolfgang Herrndorf für das prägte, was er selbst verzweifelt suchte: eine durch ihre sichere Verfügbarkeit schon im Voraus beruhigende Ausstiegsmöglichkeit aus dem Leben für den schlimmsten Fall.⁷ Hätte Herrndorf, kontrafaktisch, einer lebenserhaltenden Dauertherapie (etwa einer Dialyse) bedurft: er hätte sie auch damals, vor knapp zehn Jahren, im Einklang mit der ärztlichen Standesethik jederzeit abbrechen dürfen, um „natürlich“, etwa an einem Nierenversagen, zu sterben. Auch die Behandlung einer hinzutretenden Infektion hätte er bindend ablehnen und so vielleicht an einer Lungenentzündung oder Sepsis sterben dürfen. Doch die Kontingenz *dieses* Auswegs macht ihn gerade nicht zu einer verlässlichen „Strategie“. Faktisch musste Herrndorf damals eine künstliche Exitstrategie – durch den illegalen Erwerb einer Pistole – auf eigene Faust finden und nutzte sie später auch. Es sind genau solche Vergleichsfälle, die das Natürlichkeitsargument auf den Prüfstand stellen und herausfordern.

Denn nicht zuletzt mit diesem Differenz-Argument, das für sich genommen nur ein kryptischer Hinweis ist, rechtfertigt sich die „dogmatisch-konservative Position“, wie ich sie an anderer Stelle bezeichnet habe⁸ und wie sie noch immer von Meinungsführern aus Kirche, Politik und organisierter Ärzteschaft vertreten wird. Aus dieser Sicht müssen Sterbehilfe durch Behandlungsverzicht und Sterbehilfe in Form von Suizidunterstützung ethisch vollkommen unterschiedlich bewertet werden: als moralisch zulässig die eine, als unzulässig die andere. Für diese Bewertungsdifferenz gibt es eine ganze Latte kontroverser Argumente: Differenzen in der Missbräuchlichkeit, Differenzen in der Freiverantwortlichkeit, unterschiedliche Vereinbarkeit mit dem ärztlichen und insbesondere mit dem palliativmedizinischen Ethos – und eben, wie ich meine ganz zentral, das besagte Natürlichkeitsargument, das wir jetzt auf jede Spur von Plausibilität abklopfen wollen.

⁷ Herrndorf W (2013): Arbeit und Struktur. Rowohlt Verlag: S. 75ff. und 445.

⁸ Schöne-Seifert (2020). Beim Sterben helfen – dürfen wir das? Metzler Verlag, S. 22ff.

Vielleicht fragen Sie sich nun, wozu das überhaupt nötig sei, wenn doch aktuell jene deutlich liberalere rechtspolitische Debatte über Suizidhilfe durch Ärzte oder Sterbehilfevereine in Bundestag und Öffentlichkeit geführt wird. Sie wurde, wie Sie wissen, überfällig, nachdem das Bundesverfassungsgericht vor gut zwei Jahren die grundrechtliche Basis ausbuchstabiert hat, die selbstbestimmtem Sterben im Allgemeinen und der Inanspruchnahme freiwillig geleisteter Suizidhilfe im Besonderen zukomme. Auch zeigen doch Umfrageergebnisse aus der Bevölkerung eine stabile mehrheitliche Zustimmungsrates zu Suizidunterstützung als *ultima ratio*. Ich argwöhne, so würde ich antworten, dass besagte Meinungsführer noch immer erheblichen Einfluss auf Gesetzgebung, gesellschaftliches Klima und die Sterbehilfe-Wirklichkeit haben. Und außerdem bleibt es so oder so eine eigenständige und interessante ethische Frage, wie man persönlich zu einem nicht-*natürlichen* Tod steht und aus welchen Gründen man sich so positioniert, wie man es tut. Es wird bei uns gegenwärtig auch von etlichen Kritikern als korrekt empfunden werden, Suizidwünsche zu „respektieren“⁹ und ihnen mit wertender Neutralität zu begegnen.¹⁰ Wenn aber dort zugleich gefordert wird, ihre Umsetzung – im Gegensatz zu einem gewünschten todbringenden Behandlungsverzicht – nicht zu unterstützen, bringt dies meine Vergleichsfrage indirekt wieder auf den Tisch. Befassen wir uns also mit dem Natürlichkeits-Argument, und unternehmen wir dazu einen fünfschrittigen Versuch, es zu rekonstruieren, der aber fünf Mal in Kritik enden wird.

3 Fünf Aspekte von *Natürlichkeit* im Sterben

Hier folgt zunächst noch ein Beleg für die Verfasstheit des Arguments in einer exemplarischen Passage des Nationalen Ethikrats:

Wenn ein Arzt einem Patienten eine lebenserhaltende Maßnahme vorenthält, sie entweder nicht einleitet oder wieder abbricht, lässt er ihn *am natürlichen Verlauf der Krankheit sterben*. [... man muss allerdings zur Beurteilung ...] hinzudenken, dass es

⁹ Radbruch L & Tolmein O (2017): Balanceakt in der Palliativmedizin. Deutsches Ärzteblatt (114:7): A303–A307: S. A302.

¹⁰ Exemplarisch Sahn S (2021) An der Seite des Lebens. Echter Verlag: S. 45: „Die einzig angemessene Haltung einer liberalen Gesellschaft gegenüber einer in Freiheit begangenen Suizidhandlung ist daher die Enthaltung eines ethischen Urteils.“

nicht einfach um Sterbenlassen geht, sondern um Sterbenlassen auf Verlangen oder um Sterbenlassen in aussichtsloser Situation [sic!].¹¹

Weder hier noch an anderer Stelle wird in der Stellungnahme, aus der sie stammt, begründet, was genau der dort mehrfach auftauchende Verweis auf den „natürlichen Krankheitsverlauf“ ausrichtet, um dessen Ermöglichung es beim Therapieverzicht geht. Der Verweis wird dort vielmehr durchgehend als eine Art selbstevidenter Appell genutzt und verstanden. Diese Behauptung müssen Sie mir einfach so glauben, zumal ich zugeben muss, dem Rat ausgerechnet damals selbst angehört zu haben, was mir in dieser Hinsicht ausnahmsweise einmal so peinlich ist, dass ich eine Mitverantwortung lieber verdränge. Gewiss hätte dem Rat damals Dieter Birnbachers Präsenz gutgetan, der nämlich schon gut zehn Jahre zuvor in den bioethischen Debatten einen begründungsleeren „Dogmatismus“ rund um die besagten Differenzierungen konstatierte – allerdings mit um ein Vielfaches dichterem Analysen, als ich sie hier auch nur im Ansatz vortragen kann.

Was also könnte das Natürlichkeits-Argument rechtfertigen oder jedenfalls seinen anfänglichen *Appeal* erklären?

3.1 Forensische Untertöne?

Ein erster Vorschlag ist der Verweis auf den Kontext, in dem die Todesklassifikation „natürlich“ am häufigsten Verwendung findet, nämlich die Rechtsmedizin bzw. die Todesbescheinigung. Hier umfasst der Kontrastbegriff, der nicht-natürliche Tod, Unfall, Gewalttat oder Suizid-Umstände, die in aller Regel problematisch sind. Auf dem Todeszertifikat eingetragen, gibt ein entsprechendes Verdachts- oder Bestätigungskreuz Anlass zu weiteren Nachforschungen. Aus diesem begrifflichen Zusammenhang mag ein positiver Unterton herrühren: Bei einem natürlichen Tod ist gewissermaßen alles mit rechten Dingen zugegangen (Fälle fahrlässigen oder vorsätzlichen Sterbenlassens an einer Krankheit, die eigentlich hätte behandelt werden sollen, können hier außer Acht bleiben). Aber der Umkehrschluss funktioniert in unserem Zusammenhang nicht mehr als Begründung: Dass ein natürlicher Tod (in der Regel) gegenüber einem durch

¹¹ Nationaler Ethikrat (2006) (siehe FN 2): S. 56. Hrvh. und Einschub durch Bettina Schöne-Seifert.

Gewalt oder Unfall bewirkten Lebensende vorzugswürdig ist, leuchtet ein, interessiert uns aber hier nicht; dass er jedoch *als solcher* immer richtiger sei als ein freiverantwortlicher Suizid ist *question-begging*.

3.2 Moralische Orientierung?

Ein zweiter Versuch liegt in einer theologisch-metaphysischen Lesart des Natürlichkeits-Arguments, von dem es eine ganze Bandbreite gibt. Ihr zufolge haben Gott oder die Natur den Todeszeitpunkt des Menschen bestimmt, der dieses Datum in Demut abwarten sollte. Offenkundig steht eine solche Auffassung in deutlicher Spannung zu der weiteren Standardüberzeugung, dass Menschen ihren Tod verhindern dürfen und sollen, soweit sie dies durch medizinische Behandlungen bewirken und ertragen können. Wie genau der argumentative Spagat zu bewerkstelligen ist, dass natürliche Krankheiten bekämpft, künstliche Behandlungen verwendet, künstliche Lebensbeendigungen aber wiederum nicht eingesetzt werden sollen, damit am Ende immer ein natürlicher Tod eintritt, bleibt Aufgabe der Vertreter dieser Position. Zudem ist die Grenze dessen, was nach einer künstlichen Behandlung anschließend der restaurierten Natur zuzurechnen sei, intuitiv schwammig und selbst juristisch strittig. Ein augenfälliges Beispiel bieten hier verschiedene Möglichkeiten, potenziell oder sicher lebensrettende invasive Herz-Behandlungen wieder auszuschalten oder rückgängig zu machen: Man denke an das Ausschalten eines Schrittmachers oder eines eingebauten Defibrillators oder (als Gedankenexperiment) an die Inaktivierung eines zuvor implantierten Kunstherzes: Was wäre hier noch natürliches Sterben an natürlicher Krankheit?¹²

Zwar scheint trotz dieser Verwirrungen unzweifelhaft, dass die Orientierung an natürlichen Gegebenheiten oder Abläufen in vielen Fällen zuträglich und

¹² Ähnlich argumentierte schon vor fast 25 Jahren der Strafrechtler Günther Jakobs: „Was ist, zumal bei alten Menschen, Werk der Natur und was Kunst? Nach der [...] Ermöglichung medikamentöser Behandlung vieler Gebrechen, nach der Entwicklung von Herzschrittmachern und der Ermöglichung von Organtransplantationen etc. bleibt für die Trennung von Natur und Kunst nur noch Äußerliches, Phänotypisches.“ (Jakobs G (1998): Tötung auf Verlangen, Euthanasie und Strafrechtssystem. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: S. 30).

Diese Beispiele berühren, nebenbei, auch die Grenze zwischen einem Behandlungsabbruch und dem Töten auf Verlangen, die hier in den Augen einzelner Autoren bereits überschritten ist.

Vgl. <https://www.patientenverfuegung.digital/blog/patientenverfuegung-defibrillatoren-am-lebensende>. Zugriff Juli 2022.

psychologisch entlastend sein kann. Klar ist aber auch, dass Vorstellungen von der ‚weisen‘ Natur oder einem (nur) das Sterbenlassen erlaubenden Gott in einer auf Weltanschauungs- und Religionsfreiheit verpflichteten Gesellschaft nicht zur Grundlage einer allgemein verbindlichen Ethik gemacht werden können.

3.3 Wertvolle Erfahrungen?

Als dritten moralischen Pluspunkt könnte jemand schließlich auf die existentielle Erfahrungsdimension verweisen wollen, die das natürliche Verlöschen des eigenen Lebens bedeutet. Doch auch in dieser Hinsicht gewinnen Menschen bereits am Sterbebett ihrer Nächsten sehr unterschiedliche Eindrücke. Verallgemeinernde Vorstellungen, nach denen der Tod durch Altersschwäche oder Krankheit vergleichsweise schöner oder erfahrungsreicher ist als das Sterben durch direkte Einwirkung, stehen auf tönernen Füßen. Das belegt das Votum zahlloser Patienten, die sich nichts sehnlicher wünschen als ein Ende ihres Leidens, wodurch die Sterbehilfedebatten ja erst maßgeblich in Gang gesetzt wurden.

3.4 Kausale Verantwortungsminderung?

Viertens könnte man das Natürlichkeits-Argument mit Blick auf eine kausale Verantwortungsminderung zu verstehen. Salopp gesagt würde behauptet, einer Krankheit mit Billigung des Patienten ihren tödlichen Verlauf zu lassen, impliziere eine Art Verantwortungsdelegation. Nicht der Arzt, sondern die Krankheit sei hier der wesentliche Verursacher. Offenkundig ist diese These verschränkt mit einem normativen Unterschiedspostulat zwischen verantwortendem Tun und weniger verantwortendem Unterlassen – eine in der philosophischen Ethik, Handlungs-, Kausalitäts- und Rechtstheorie hochgradig umstrittene These. Als generell plausibler gilt vielen eine kontextualisierte Betrachtung, der zufolge keine an allgemeinen Kausalverhältnissen, sondern eine an den spezifischen Handlungsalternativen, Rechtspflichten, Zumutbarkeiten und Folgeschäden orientierte Differenzierung einleuchtet. Das lässt sich an John Mackies seit langem

einflussreichem Modell der INUS-Bedingungen veranschaulichen.¹³ Es postuliert ein ganzes Feld von kausal gleichwertigen (negativen wie positiven) notwendigen, aber nur gemeinsam hinreichenden Bedingungen für die Verursachung eines Ereignisses, für das es oft auch andere Gesamtursachen gibt, die wieder als Kausalfaktorenbündel zu denken wären.

Welchen Faktor des Bündels man dann als *die* Ursache ausmacht und welche Faktoren als bloße Hintergrundbedingungen, hängt pragmatisch von der jeweiligen Interessenperspektive der Analyse ab. So kann man etwa ein Interesse daran haben, ein nach vorgängig geltenden Regeln schuldhaftes Verhalten als *die* Ursache bei stabilen und erwartbaren Hintergrundbedingungen zu identifizieren. Oder man kann aufklären wollen, wie häufig Todesfälle *durch* das Covid-19-Virus bei lungenvorgeschädigten Patienten (Hintergrundbedingung) sind. Diese kausale Zuordnung ist sinnvoll (etwa im Interesse von Präventionsmaßnahmen), auch wenn man ansonsten etwa Lungenkrebs-Patienten, die etwa an einer hinzukommenden Pneumokokken-Infektion (Hintergrundbedingung) sterben, als Todesfälle *durch* Lungenkrebs klassifiziert.¹⁴

In Sterbehilfe-Kontexten sind immer ärztliches Verhalten *und* eine Reihe weiterer Faktoren im Kausalbündel zu finden. Die kausale Verantwortung dabei einmal dem Arzt und ein anderes Mal den Krankheitsfaktoren zuzuschreiben, legitimiert sich keinesfalls allein aus den deskriptiven Kausalstrukturen.

3.5 Der *natürliche Tod* als Brücken-,„Argument“?

Einer fünften möglichen Lesart zufolge soll die Berufung auf den natürlichen Tod die etablierte Bewertungskluft zwischen der Einwilligungs-Lehre und der Sterbehilfe-Kritik schließen. Nach heute vorherrschender medizinethischer Auffassung (und schon gar nach geltendem Recht) haben Patienten ein unbedingtes Vetorecht gegenüber allen Behandlungen und dabei zudem völlige

¹³ Mackie JL (1974): *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford University Press.

Begründungsfreiheit, solange sie ihre subjektiven Bewertungen kompetent, informiert und freiwillig anstellen.¹⁵ Das Recht, sogar lebenserhaltende Behandlungen abzulehnen, ist aus dieser Sicht nur die Extremfolge des allgemeinen Vetorechts, die zunächst von der *dogmatisch-konservativen Position* nicht in jeder Hinsicht hingenommen wurde: Man denke nur an die Kontroversen um den Verzicht auch auf Beatmung und Flüssigkeit, wie sie noch in den 1990er Jahren ausgefochten wurden.¹⁶ Das hat sich geändert, nachdem höchstgerichtliche Urteile und dabei insbesondere das Putz-Urteil von 2010 (Wolfgang Putz: ich winke Dir anwesendem Kollegenfreund zu) *unmissverständlich* befunden hat, dass ein freiverantwortliches Patienten-Veto sich rechtlich unterschiedslos und also bindend auf jede Art von Behandlung in jeder Lebensphase beziehen kann.

Für verschiedene europäische Länder wurde erhoben, dass inzwischen, nicht zuletzt der High-Tech-Medizin geschuldet, Verzichtsentscheidungen bei bis zu 40% aller Todesfälle eine Rolle spielen, von denen wiederum bis zu 50% in der erklärten Absicht erfolgen, das Sterben zu beschleunigen.¹⁷ Patienten sterben dann also, heißt es, am *natürlichen Verlauf ihrer Krankheiten*. ‚Künstliche‘ Todesursachen, etwa die Verabreichung eines erbetenen tödlichen Medikaments können dann aber immer noch auf der Verbotseite bleiben. Argumentationspsychologisch mag das durchgehen, als Bewertungsmaßstab nicht.

¹⁴ Das Beispiel verdanke ich einem Unterrichts-Video des Wissenschaftsphilosophen Julian Reiss: <https://www.youtube.com/watch?v=AFhPVKtLNdY> (Zugriff Juli 2022). Reiss vertritt hier, dass es sinnvoll ist, jene Todesfälle bei Vorschädigung als *durch* Corona verursacht zu klassifizieren (anders als Unfallstote *mit* Corona-Infektion).

¹⁵ Den strittigen Ausnahmefall eines Konflikts zwischen vorausverfügbarem Therapieverzicht, der gegen die aktuellen hedonischen Interessen eines nicht mehr einsichtsfähigen Demenzpatienten verstößt, lasse ich hier außer Acht. Vgl. dazu: Hawkins J (2014): Well-being, Time, and Dementia. *Ethics* 124: S. 507–542; Schöne-Seifert B & Stier M (2020): Zur Autorität von Demenzverfügungen: Merkels Vorschlag einer notstandsanalogen Interessenabwägung. *Recht-Philosophie-Literatur. Festschrift für Reinhard Merkel, Teilband II*, 1545-1564.

¹⁶ Vgl. Sullivan SM (2007): The Development and Nature of the Ordinary/Extraordinary Means Distinction in the Roman Catholic Tradition. *Bioethics* 21:7: S.386–397.

¹⁷ Bosshard G et al (2005): Forgoing Treatment at the End of Life in Six European Countries. *Archives of Internal Medicine* (165:4): S.401–407; Bosshard G et al (2006) Intentionally Hastening Death by Withholding or Withdrawing Treatment. *Wiener Klinische Wochenschrift* (118:11–12): S.322–326. Dahmen BM et al (2017): Limiting Treatment and Shortening of Life: Data from a Cross-Sectional Survey in Germany on Frequencies, Determinants and Patients' Involvement. *BMC Palliative Care* 16/1 (2017), o. S.

4 Demut statt Kontrollwahn?¹⁸

Freiverantwortliche Todeswünsche und ihre Umsetzung sind menschheitsgeschichtlich eine Ausnahmeerscheinung. Wenn Menschen durch Hungersnöte, Krankheiten, Unfälle oder Krieg mitten aus dem Leben gerissen werden, kämen sie und alle Nahe- wie Außenstehenden gar nicht auf die Idee, einen solchen Tod willkommen zu heißen oder kontrollieren zu wollen. Das durch Hungersnöte, Krankheiten, Unfälle oder Krieg deutlich zu früh eintretende Ende des Lebens war sehr lange Zeit die Regel und ist es noch heute in vielen Teilen der Welt. Hierfür hat sich der intuitiv einleuchtende Begriff *vorzeitiger Tod* (*premature death*) eingebürgert; und international wird in der Verhinderung solcher vorzeitiger Tode, soweit sie krankheitsbedingt sind, ausdrücklich eines der Kernziele der Medizin gesehen.¹⁹ Vor diesem Hintergrund mag der Wunsch nach einem künstlichen, kontrollierten Tod befremdlich und anmaßend erscheinen.

Doch nun muss man wohl endlich auch einen Blick darauf werfen, inwiefern sich heutige Sterbeumstände von früheren unterscheiden können. In unseren Zeiten sind es vor allem vier Konstellationen, in die wir moderne Menschen viel häufiger geraten als unsere Vorfahren und in denen manche von uns, alles in allem betrachtend, irgendwann freiverantwortlich ihren Tod herbeiwünschen – und dies zunehmend auch antizipieren. Alle vier Konstellationen gehören zu den Schattenseiten (u.a.) der modernen High-Tech-Medizin mit ihren ansonsten enormen Segenspotentialen.

Die *erste* Konstellation besteht in anhaltendem Siechtum oder dauerhaften körperlichen Einschränkungen, wie sie etwa nach Unfällen, nach schweren Schlaganfällen oder bei unheilbaren degenerativen Erkrankungen eintreten können, die unsere Urgroßeltern oft erst gar nicht überlebt hätten. Hier sind es heutzutage, nach allen verfügbaren empirischen Befunden, nicht etwa Schmerzen, sondern das

¹⁸ Die Formulierungen des nachfolgenden Abschnitts sind teilweise deckungsgleich mit denen eines Beitrags zu einem Ausstellungs-Begleitband des Landschaftsverbands Westfalen-Lippe (LWL), der unter dem Titel *Abschied nehmen – Sterben, Tod und Trauer* erscheinen soll.

¹⁹ Vgl. Hastings Center (1996): *The Goals of Medicine. Setting New Priorities*. *The Hastings Center Report* (26:6): S.1-27.

subjektive Empfinden von Autonomie-, Partizipations- und Würdeverlusten, die manchen (aber beileibe nicht allen) Betroffenen trotz bester medizinischer Betreuung das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen lassen können.

Die *zweite* Konstellation besteht in sogenannten terminalen Krankheiten, die in Tagen, Wochen oder Monaten zum Tode führen und jeweils gegenwärtig oder absehbar keine subjektiv erträgliche Lebensqualität mehr ermöglichen. Für die Häufigkeit solcher Situationen sind die partiell lebensverlängernden Möglichkeiten der modernen Medizin ebenso mitursächlich wie die heutzutage hohe Sicherheit im Stellen statistischer Unheilbarkeits-Prognosen. Wo unsere Urgroßeltern noch auf medizinische Wunder hoffen konnten, werden wir mit datengestützter Aufklärung durch Ärzte oder durch das Internet eines anderen belehrt.

Die *dritte* Konstellation besteht in der erfolgten Diagnose einer Demenz, deren weiterem Fortschreiten in schwere Stadien manche Menschen durch das Beenden ihres Lebens zuvorkommen möchten. Zur steigenden Häufigkeit dieser Motivation tragen das zunehmende Auftreten und das immer erfahrungsgesättigtere Wissen um die Details dieser Erkrankung bei, die sich ja zumeist altersabhängig einstellt und insofern eine Folge hoher Lebenserwartung ist.

Die *vierte* Konstellation schließlich besteht in fragiler Hochaltrigkeit, die für die Betroffenen aus verschiedenen Gründen zum entscheidenden Problem werden kann: Weil schon das gegenwärtige und erst recht das künftige Leben zur überwiegenden ständigen Anstrengung wird; weil die Liebsten und Freunde gestorben oder schwerstkrank sind; weil die einsetzenden Funktionsverluste des Gedächtnisses, der Konzentrations-, Seh- oder Gehfähigkeiten die Eigenständigkeit im Alltagsleben subjektiv allzu stark beschränken.

So sehr nun diese Hintergründe subjektiv für einen Sterbewunsch ausschlaggebend werden können, stellt doch keiner von ihnen eine *objektive* Rechtfertigung hierfür dar. Vielmehr bestehen hier offenkundig auch vollkommen andere Einstellungen: Wer meint oder hofft, die Umstände des menschlichen Lebens und Sterbens seien, mehr oder weniger, von einem allmächtigen Gott oder einer weisen Natur

eingrichtet, mag sich mit einer gewissen Demut in sein Schicksal ergeben. Andere verdrängen allzu detaillierte Vorausgedanken über ihr Lebensende und überlassen anstehende Behandlungsentscheidungen ihren Angehörigen. In diesen Fragen gibt es im persönlichen Ergebnis kein objektives Richtig oder Falsch (wohl aber unplausible Argumente und ethisch problematische Verbote). Das ist der Kern eines liberalen Gesellschaftsverständnisses, wie es sich für das Sterben in der *konsentierten* Medizinethik allerdings erst langsam durchsetzt.

Im Übrigen finden sich die besagten vier Konstellationen zwar unter modernen Umständen sehr viel häufiger realisiert als früher – aber in der Sache sind sie alle Manifestationen eines allzu *morsch* gewordenen Lebens-*Hauses*. Und dieses dürfe man, das befanden schon die Stoiker mit eben diesem Bild, am Ende auch verlassen, bevor es einbricht.²⁰

5 Suizidhilfe-Ausblicke

Wie häufig freiverantwortliche Selbsttötungs-Wünsche am Lebensende in der Wirklichkeit tatsächlich gebildet, geäußert und umgesetzt werden, hängt natürlich auch davon ab, ob dabei auf Verständnis und Unterstützung gerechnet werden kann – und somit davon, was rechtlich gilt, gesellschaftlich gebilligt und von Ärzten akzeptiert wird. Und umgekehrt. Aus dieser wechselseitigen Bedingtheit werden in der Debatte gegenläufige normative Konsequenzen gezogen: Die einen warnen an dieser Stelle vor Nachmacher-Effekten und Suizid-Normalisierung – mit der meist unausgesprochenen Unterstellung, dadurch werde der Authentizität solcher Entscheidungen Abbruch getan. Die anderen argumentieren mit einer durch ein restriktives Klima bedingten hohen Dunkelziffer freiverantwortlicher, aber erfolgloser Suizidwünsche, die zu einer massiven Unterschätzung des Problems führe. Fakt ist, dass die Gesamtzahl aller registrierten Suizide in Deutschland für 2020 bei gut 9.000 lag (knapp 1% aller Todesfälle),²¹ von denen nach Expertenmeinung generell mindestens 90% als nicht-freiverantwortlich

²⁰ Vgl. Brandt H (2010): Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike. Beck Verlag: Kap.3.

²¹ Vgl.: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Todesursachen/Tabellen/suizide.html> (Zugriff Juli 2022).

einzuschätzen sind. Also jährlich 1.000 Fälle zumindest potenziell legitimierter Suizidassistenten? Für die suizidhilfe-permissive Schweiz hingegen wurde für 2018 (neuere Daten liegen noch nicht vor) eine 1,5%ige Todesrate durch allein vollzogenen Suizid angegeben *plus* – getrennt erfasst – 1,8% aller Todesfälle durch assistierten Suizid (übrigens eine anteilmäßige Verdreifachung innerhalb von 8 Jahren).²² Umgerechnet auf deutsche Einwohner- und Sterbezahlen wären das etwa 15.000 jährliche Fälle von assistierter Selbsttötung. Ist dies ein Hinweis auf den Missbrauch eines Notausgangs in der Schweiz? Oder ist es umgekehrt ein Indiz für das Fehlen eines dringend benötigten Notausgangs in Deutschland? Meine Antwort: Es wird an den Randbedingungen der Freiverantwortlichkeit hängen. Sich dafür gesellschaftlich ins Zeug zu legen, ist eine lohnende Aufgabe für uns alle.

Das Fazit all dieser mäandernden Überlegungen läuft auf zwei Thesen hinaus, nämlich dass (i) Natürlichkeits-Argumente in der Sterbehilfe-Debatte keine plausible ethische Orientierung liefern. Und dass (ii) Fragen der Kontrolle oder ‚Demut‘ beim eigenen Sterben außerordentlich wichtige Aspekte privater Lebensführung sind oder zumindest sein können.

6 Ist (Medizin-)Ethik überhaupt eine Wissenschaft?

Eine kurze Abschlussüberlegung, das habe ich anfangs in Aussicht gestellt, soll sich auf den Wissenschaftlichkeits-Status von Ethik und also auch von Medizinethik richten. Hier kommt sie: Teile dessen, was Ethiker betreiben, hat fraglos den Charakter von Forschung, die möglichst *systematische* Wissensbestände generieren soll (Reverenz vor dem anwesenden Kollegenfreund Paul Hoyningen-Huene). Das gilt fraglos für die Erarbeitung ethischer Positionen-und Argumenten-Historiographie, für die Erhebung moralischer Präferenzen in bestimmten Kontexten oder für realistische Folgekalküle. Etwas anders steht es allerdings um das normative Argumentieren und Begründen *selbst*. Auch hier gibt es deutliche Aspekte von Wissenschaftlichkeit – dort nämlich, wo es um die Präzisierung

²² Vgl.: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/dienstleistungen/fuer-medienschaffende.assetdetail.15084042.html> (Zugriff Juli 2022).

ethischer Argumente und das Ausleuchten ihrer Kohärenz geht – also um Überlegungen zu ihren Implikationen sowie zu ihrer Tragweite, ihrer Erklärungstiefe und ihrer Vernetzung mit anderen Überzeugungen. Und doch ist, wie ich meine, die reale Handlungsorientierung an moralischen Werten – am Befördern insbesondere von Wohlergehen, Freiheit und Gerechtigkeit – als solche nicht wissenschaftlich zu begründen, sondern bedarf der Prämissen eines moralischen Standpunkts: der Bereitschaft zur Uneigennützigkeit, der Verantwortungsübernahme für andere. In *dieser* Hinsicht ist Ethik, da stimme ich vielen anderen Kollegen und hier der Formulierung Philip Kitchers zu, eine „soziale Erfindung, die eine Reaktion auf die Schwierigkeiten menschlichen Zusammenlebens darstellt“²³, ohne dass dabei moralische Fakten oder Wahrheit im herkömmlichen Sinne im Spiel wären. Gleichwohl, auch hierin stimme ich etwa dem Vorgenannten ausdrücklich zu, lässt sich – Prämissen-relativ und gemäß dem Ziel der Problemlösung – sinnvoll von moralischem Fortschritt sprechen. Auch die genauere Bestimmung des Fortschrittbegriffs ist dabei durchaus der Wissenschaft zuzurechnen.²⁴ Ich würde also an dieser Stelle das Mini-Fazit ziehen, dass Ethik in Teilen „Konfliktwissenschaft“ ist, um einen Begriff von Wilhelm Vossenkuhl zu borgen,²⁵ in Teilen aber auch „Werbung“ im Dienst einer (vermeintlich) besseren Welt. In erstgenannter Hinsicht fungiert sie besonders dann, wenn es um Ideengeschichte und um Begriffs-, Argument-, Folgen- und Kohärenz-Analysen geht. In letztgenannter Hinsicht soll Ethik anstecken und zum visionären Nachdenken und Handeln motivieren. Ohne diese Seite würden wir, nicht nur in der Biomedizin, ethische Fortschritte drangeben, die wir doch so dringend benötigen.

²³ Kitcher P (2016): Über den Fortschritt. Deutsche Zeitsch. Phil. (64:2): S165-192: S. 178.

²⁴ Vgl. Kitcher P aaO und Ders. (2011): The Ethical Project. Cambridge University Press: Kap. 5-8.

²⁵ Vossenkuhl W (2021): Ethik und ihre Grenzen. Felix Meiner Verlag: S. 97ff.

Bielefelder Wissenschaftspreis 2020

Claudia Wiesemann, Laudatio auf Bettina Schöne-Seifert

Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts – ich war soeben zur wissenschaftlichen Assistentin an der Universität Erlangen-Nürnberg ernannt worden – fuhr ich Walther Zimmerli in meinem uralten Golf von Erlangen nach Bamberg. Zimmerli, Wissenschaftsphilosoph und Hochschulreformer, hatte damals eine Professur für Philosophie in beiden fränkischen Universitätsstädten. Wir Erlanger Mediziner hatten ihn eingeladen, weil er unserer noch ganz jungen Initiative, das Fach der Medizinethik in Erlangen aufzubauen, Schwung verleihen sollte. Denn als origineller Technikphilosoph hatte sich Zimmerli bundesweit einen Namen gemacht. Nun muss man wissen, dass damals von einem Fach namens Medizinethik nur wenige gehört hatten. Es gab keine Lehrstühle, keine Lehrbücher, keine Studiengänge. Schon das Wort ‚Medizinethik‘ musste ich oft auf ungläubiges Nachfragen hin buchstabieren. (Heute hingegen fragen mich sogar die Taxifahrer: Womit beschäftigen sie sich denn aktuell: Impfpflicht oder Sterbehilfe?) Zimmerli allerdings war natürlich im Bilde, war auch schon vor nun mehr als 30 Jahren mit den Aufgaben solcher Brückenfächer zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft vertraut und skizzierte mir Anfängerin, während ich auf dem Frankenschnellweg dahinbrauste, rasch eben einmal die Zukunft eines solchen Faches: Es brauche, so Zimmerli, Menschen, die mit beiden Denkrichtungen, mit Medizin und Ethik vertraut seien. Praktische Philosophie setze eben gute Kenntnisse des Praktischen voraus. Er habe gerade eine Person kennengelernt, die zeige, wie das gehe: Ausgebildete Ärztin, studierte Philosophin, befähigt, beide Disziplinen kritisch zusammenzudenken, sensibel für die ethischen Fragen ärztlichen Handelns, klug im Hinterfragen des Selbstverständlichen. Solche Menschen würden die Zukunft des Faches prägen. Seine Begeisterung brachte meinen alten Golf zum Leuchten. Er sprach von Bettina Schöne-Seifert.

Und er sollte Recht behalten. Niemand in Deutschland hat das Fach intellektuell so geprägt wie sie. Wer Bettina Schöne-Seifert kennt, weiß, dass Zimmerli keine

prophetische Gabe benötigte: Bettina zieht jeden Menschen, der sie trifft, sofort in Bann. Überwältigende Herzlichkeit, gepaart mit einem brillanten Intellekt – das ist gleich der erste (und bleibende) Eindruck, den man in der Begegnung mit ihr gewinnt. Davon konnte ich mir bald selbst ein Bild machen. Zimmerlis hellsichtige Prognose beherzigend, lud ich Bettina als Referentin zu einem Medizinethik-Seminar auf die Vogelsburg bei Würzburg ein. Bei schönstem Sonnenschein, klirrender Kälte und einem traumhaften Blick auf die Mainschleife versuchte sie, uns die Grundlagen analytischen Denkens und einer liberalen Ethik zu vermitteln. Liebe Bettina, Du hattest schon Studienaufenthalte am berühmten Kennedy Institute of Ethics der Georgetown University in Washington D.C. hinter Dir. Fragen der Selbstbestimmung von Patienten in komplexen medizinischen Entscheidungssituationen hatten es Dir angetan. Abends besuchte ich Dich auf Deinem Zimmer – erschöpft von so vielen für mich neuen Ideen. Doch Du warst sichtlich immer noch energiegeladener, arbeitetest an einem Manuskript, dabei in guter Philosophenmanier in der kleinen Kammer hin und her ambulierend und – ein Pfeifchen rauchend. Ich war begeistert! So wollte ich auch werden.

Bettina Schöne-Seifert stammt aus Göttingen. Wenn sich eine junge Frau in Göttingen anschickt, eine akademische Karriere einzuschlagen, dann bleibt, noch dazu, wenn man wie Bettina Tochter eines höchst angesehenen Göttinger Germanistik-Professors ist, *ein* Vergleich nicht aus: mit Dorothea Schlözer, berühmtester Göttinger Promovendin, der überhaupt erst zweiten Frau in Deutschland, die einen Dokortitel erwerben durfte. Das war 1787, anlässlich des 50. Jubiläums der Universitätsgründung. Als Frau war es Dorothea Schlözer allerdings nicht einmal erlaubt, an ihrer eigenen Ernennungsfeier teilzunehmen. So sehr jungen Studentinnen heutzutage diese Pionierin als Lichtgestalt vor Augen geführt wird, so sehr erweist sie sich bei näherem Betrachten auch als *Nightmare on Wilhelmsplatz*. Denn wenngleich die Leistung dieser jungen Frau bewundernswert ist, so ist ihre Bildungsgeschichte doch das Produkt eines männlichen Plans, ihres Vaters August Ludwig Schlözer, eines Historikers und Bildungstheoretikers. Und schlimmer noch: Handelte es sich doch um eine Wette von Schlözer mit seinem

Konkurrenten und intellektuellen Gegenspieler, dem Pädagogen Johann Bernhard Basedow. Mit der Erziehung ihrer jeweiligen Erstgeborenen – Töchter hin oder her – wollten sie die Überlegenheit ihrer jeweiligen Bildungstheorie beweisen. Und so wird diese Geschichte auch heute noch erzählt: Als Fußnote des Jahrhunderts der Aufklärung, als Projekt zweier ehrgeiziger Männer, ja letztlich als Bildungs-Farce, in der die gebildete Frau Trophäe ist.

Wenn aber Bildung tatsächlich die Chance zum Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit bieten soll, dann nur als selbstbestimmtes Projekt. Nicht als Gelehrsamkeits-Übung noch so wohlmeinender Dritter, sondern als eigener, selbstbestimmter Aufbruch ins Ungewisse. Das, liebe Bettina, ist Deine Bildungsgeschichte. Nach Deinem Studium der Medizin in Freiburg, Wien und Göttingen und ersten Schritten als Ärztin in der Göttinger Universitäts-Pädiatrie ignorierst Du die schöne Aussicht auf ein behäbiges Berufsleben und ein ökonomisch abgesichertes Dasein und wendest Dich der Philosophie zu, in der festen Überzeugung, die Medizin könne von der Philosophie noch Wesentliches lernen. Es ist ein Sprung ins kalte Wasser – aus der Überzeugung, dass da noch etwas Wichtiges fehlt.

Die Medizin dieser Zeit – wir sind in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts – ist in einem dramatischen Umbruch. Ihre Autorität in allen Lebensfragen wird nicht mehr selbstverständlich hingenommen. Denn die technischen Errungenschaften, vor allem in der Intensiv- und Notfallmedizin, scheinen ein gefährliches Eigenleben entwickelt zu haben. Die Maschinen zur Lebenserhaltung haben keinen Algorithmus, der ihnen sagt, wann es genug ist, wann ein Abschalten besser wäre. Die behandelnden Ärzte sehen sich – wohl zu ihrer eigenen Überraschung – zu Erfüllungsgehilfen eines in die Technik eingeschriebenen Imperativs degradiert. Eine solche Haltung kann man auch den Patienten nicht mehr als ärztliche Autorität plausibel machen.

Es wundert nicht, dass Bettina Schöne-Seiferts erstes großes Thema das Selbstbestimmungsrecht von Patienten ist und dessen beunruhigender Gegenspieler, der ärztliche Paternalismus, vor allen Dingen bei Entscheidungen am

Lebensende. Die Probleme brennen auf den Nägeln und sind nicht mehr zu ignorieren. Es wird eines ihrer Lebensthemen werden und auch das erste Feld, in dem sie mit dogmatisch-konservativen Positionen konfrontiert wird, die ihren Intellekt herausfordern. Noch leisten ihr wenige dabei Schützenhilfe. Ein paar Kreise bilden sich, die diese fundamentalen Fragen guten Lebens nicht mehr dem Zufall bei der technologischen Entwicklung, den Theologen oder den kontingenten Entscheidungen überforderter Praktiker überlassen wollen. Einer dieser Kreise bildet sich in Göttingen. Es ist eine Gruppe von Medizinerinnen, Medizinhistorikern, Medizinrechtlern und Psychiatern, die solchen Fragen eigenen wissenschaftlichen Rang verleihen wollen. Sie gründen 1986 in Göttingen die Akademie für Ethik in der Medizin als Gesellschaft zur Förderung des wissenschaftlichen Austauschs und der interdisziplinären Kommunikation. Es ist einer der zentralen historischen Momente, die der Medizinethik dazu verhelfen werden, sich zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin zu entwickeln. Unter den 17 namhaften Gründungsmitgliedern finden sich überhaupt nur zwei Frauen, eine ist die damals 30-jährige Kinderärztin und noch nebenberufliche Philosophin Bettina Schöne-Seifert.

Zu dieser Zeit studiert sie in Göttingen Philosophie, wird später wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar sein und sich dort für Philosophie habilitieren. Wenn man also über Bettina Schöne-Seiferts Pionierrolle bei der Etablierung der Medizinethik in Deutschland spricht, dann darf man ihren wohl wichtigsten akademischen Mentor nicht vergessen: den Göttinger Philosophen und Ethiker Günther Patzig. Patzig hatte sich einer rationalen „Ethik ohne Metaphysik“ verschrieben und der analytischen Methode in der Philosophie in Deutschland Respekt verschafft. Auch er erkennt die Bedeutung medizinethischer Fragestellungen, publiziert selbst wissenschaftliche Erörterungen zur Ethik des Menschenversuchs, der Genomanalyse und der künstlichen Befruchtung und fördert die Auseinandersetzung mit diesen Themen. Bettina Schöne-Seifert entwickelt die analytische Methode in der Medizinethik zur Perfektion. Ihr Anliegen ist es, zu einer humanen und philosophisch selbstaufgeklärten Medizin

beizutragen. Ihren Vorträgen zuzuhören ist eine Lehrstunde in komplexem, aber klarem, präzisiertem und verständlichem Denken. Es ist nicht nur diese großartige Fähigkeit zur rationalen Analyse von Problemen, die mitreißt, sondern auch die kommunikative Ernsthaftigkeit, mit der sie sich der Auseinandersetzung stellt, die sie von Anfang an als ideales Mitglied jener Gremien auszeichnet, die im Laufe der neunziger des letzten und nuller Jahre des neuen Jahrtausends gegründet werden – zur Lösung so unterschiedlicher praktischer Probleme wie die der Gentechnologie, Fortpflanzungsmedizin, Organtransplantation oder Sterbehilfe. 1995 schon wird sie Mitglied des Ethikbeirats beim Bundesgesundheitsministerium, 2001 in den von Bundeskanzler Schröder weitsichtig gegründeten Nationalen Ethikrat, 2008 in den von Parlament und Regierung eingesetzten Deutschen Ethikrat berufen. Sie ist nun auch Mitglied der Kommissionen Wissenschaftsethik und Wissenschaft im Gesundheitssystem der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina. (Glauben Sie nicht, dass ich damit schon alle Gremien genannt habe – ich darf nur nicht länger als 20 Minuten reden.)

Man mag vielleicht lächeln über die Vielzahl der Ethikkommissionen, die an allen Ecken und Enden der Republik eingerichtet werden und nur dem Zweck zu dienen scheinen, ein brisantes Thema durch Zerreden zu erledigen, nach dem Motto: Es ist schon alles gesagt, aber noch nicht von jedem. Meine sehr verehrten Damen und Herren: Das täuscht! Denn tatsächlich kann das richtige ethische Handeln nicht aus dem Ideenhimmel auf uns herabregnen. In der offenen Gesellschaft können wir uns nicht mehr auf unverbrüchliche historische Wahrheiten oder überzeitliche philosophische Erkenntnisse berufen. Wir müssen uns vielmehr über unsere Vorstellungen des Guten verständigen und wie wir unsere so unterschiedlichen Überzeugungen miteinander in Einklang bringen können. In der angewandten Ethik braucht es Verständigung auch über die so wichtigen praktischen Bedingungen des Handelns und ihre normativen Voraussetzungen, Auseinandersetzungen darüber, was unsere normativen Begründungen konsistent und kohärent werden lässt. Fragen, die man in einer pluralen demokratischen Gesellschaft nur diskursiv und interdisziplinär erhellen kann.

Als Episode der Fernsehgeschichte vielleicht vergessen, aber legendär unter Medizinethikerinnen und Medizinethikern ist die 2002 zur besten Sendezeit übertragene Diskussion von Bettina Schöne-Seifert mit dem ehemaligen SPD-Parteivorsitzenden und engagierten Katholiken Hans-Jochen Vogel, beide damals Mitglied des Nationalen Ethikrats. Thema ist der angemessene Schutz menschlicher Embryonen, Anlass die im Ethikrat kritisch diskutierte Präimplantationsdiagnostik. Da streiten also zwei mit Überzeugung, Verve und Eleganz über das richtige Verständnis vom Menschen, über liberale Ethik und die Rolle des Staates, und das mündet – nicht überraschend bei einem Politiker vom Format eines Hans-Jochen Vogel – in eine Auseinandersetzung über die Möglichkeiten der offenen Gesellschaft, solche fundamentalen Konflikte zu lösen.

Die Medizinethik als ernsthafte Gesprächspartnerin auf höchstem politischem Parkett so aufgewertet und in Gestalt von Bettina so brillant vertreten zu sehen, beflügelte uns damals ungemein. Bettinas leidenschaftliches Plädoyer ist mir noch im Ohr: anzuerkennen, dass Andersdenkende ebenfalls gute moralische Argumente für ihre Haltung vorbringen können und die demokratische Gesellschaft angesichts dieser Pluralität der Überzeugungen einen Spielraum für individuelles Handeln, für private Entscheidungen lassen müsse – und dies auch bei so grundsätzlichen Fragen wie dem Umgang mit dem menschlichen Embryo. Ich habe sie für diese sie so kennzeichnende Grundüberzeugung oft werben hören und bin froh über diese Stimme, die ein Grundanliegen demokratischer Gesellschaften verteidigt. „Bioethischer Konsens trotz inkompatibler ethischer Grundpositionen?“ – dieser sprechende Titel einer ihrer Publikationen benennt ein Lebensthema von Bettina Schöne-Seifert. In Münster, wo sie seit 2004 den Lehrstuhl für Medizinethik innehat, wirbt sie deshalb zusammen mit Kollegen aus Philosophie, Recht und Politikwissenschaften 2010 die DFG-Kollegforschergruppe „Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ ein.

Meine Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Bettina-Verehrer: Man hat mir diese Rolle einer Laudatorin zugedacht, weil ich das Glück hatte, den größeren Teil der wissenschaftlichen Karriere von Bettina Schöne-Seifert als

Augenzeugin zu erleben. Ich bin allerdings von Haus aus nicht nur Medizinethikerin, sondern auch Medizinhistorikerin, und als solche muss ich hier festhalten: Man hat nur selten die Chance, in so kurzer Zeit ein ganz neues Fach in der Medizin entstehen, sich behaupten und sogar öffentliche Diskursmacht erringen zu sehen. Du, liebe Bettina, warst eine der wichtigsten Protagonistinnen dieser Geschichte. Du hast mit Deiner philosophischen Kompetenz, Deinen liberalen Überzeugungen und Deiner argumentativen Eleganz das Niveau der Debatte bestimmt und Maßstäbe gesetzt.

Vielleicht begreift man heute, mit dem Übel der Pandemie vor Augen, die globale Bedeutung, ja Unentbehrlichkeit einer normativen Reflexion in Gesundheitsfragen. Dank Dir sind wir dafür gut gerüstet. Und es ist sicher kein Zufall, dass die Vorsitzende des Ethikrats Alena Buyx, die uns zu den Hauptnachrichten die Grundlagen von Selbstbestimmung und Solidarität in Pandemie-Zeiten erklärt, Deine Schülerin ist, liebe Bettina. Deine Anliegen sind es, zu einer humanen und philosophisch selbstaufgeklärten Medizin beizutragen, dogmatische Positionen zu kritisieren, aber wissenschaftsskeptischen Positionen im Gesundheitswesen ebenso energisch entgegenzutreten. Wir haben Dir so vieles zu verdanken! Liebe Bettina, nimm diesen Preis – aber hör‘ nicht damit auf!