

Zeitschrift für
Praktische Philosophie

Band 3

2016

Herausgeber_innen

Gunter Graf – Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

- Was bedeutet es „Märkte einzubetten“? 13
Eine Taxonomie
Lisa Herzog
- Sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld 53
von Risiko und Sicherheit. Die Ethik der
Risikominimierung im Lichte von Kierkegaards
und Nietzsches Kritik der Moderne
Sebastian Hüsch

Schwerpunkt

Ethik und Alterität. Randgänge der Phänomenologie

- Einleitung 79
Matthias Flatscher & Sergej Seitz
- Ethik und Politik im Anschluss an Levinas – 93
Zwischen dem einen und den vielen Anderen
Eva Buddeberg
- Was heißt Verantwortung? 125
Zum alteritätsethischen Ansatz von
Emmanuel Levinas und Jacques Derrida
Matthias Flatscher
- Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. 165
Zu den normativen Implikationen der
Philosophie von Emmanuel Levinas
Sergej Seitz

Autonomie und Alterität. Zu den normativen Grundlagen von Cornelius Castoriadis' Gesellschaftstheorie <i>Anna Wieder</i>	203
Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers <i>Florian Pistol</i>	233
Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes <i>Martin Huth</i>	273
Radikal demokratischer Ungehorsam. 'Illegale' als strittiges politisches Subjekt <i>Andreas Oberprantacher</i>	305

Schwerpunkt

Libertärer Paternalismus. Entscheidungsarchitekturen in Theorie und Praxis

Einleitung <i>Johannes Drerup & Aaron Voloj Dessauer</i>	339
Von kleinen Stupsern und großen Schubsern – Politik und Ethik des Libertären Paternalismus auf dem Prüfstand <i>Johannes Drerup & Aaron Voloj Dessauer</i>	347
Überzeugen, Stupsen, Zwingen – Die Konzeption von Nudge und Libertärem Paternalismus und ihr Verhältnis zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung <i>Dominik Düber</i>	437

Nudges, Recht und Politik: Institutionelle Implikationen <i>Robert Lepenies & Magdalena Malecka</i>	487
Die politische Quacksalberei des libertären Paternalismus <i>Thomas Schramme</i>	531
Global Governance und libertärer Paternalismus: Akteure, Normativität und Legitimität <i>Janne Mende</i>	559
Präferenzen, Wohlergehen und Rationalität – Zu den begrifflichen Grundlagen des libertären Paternalismus und ihren Konsequenzen für seine Legitimierbarkeit <i>Andrea Klonschinski & Joachim Wündisch</i>	599

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) will ein frei zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie sein. Es ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen, welche durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren externer Expert_innen sichergestellt werden, und in ihrem Themenbereich einen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Dabei sind sowohl historisch orientierte als auch systematische Arbeiten willkommen wie auch solche die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen. Die Zeitschrift versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Diese will dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird, interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere Kolleg_innen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte Kolleg_innen.

Richtlinien zur Einreichung

Alle Informationen zur Einreichung von Beiträgen und Schwerpunktthemen sind auf der Homepage der Zeitschrift abrufbar: www.praktische-philosophie.org

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: philosophie@sbg.ac.at

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN: 2409-9961

gefördert von der



Gutachter_innen

1. Halbjahr 2016

Emmanuel Alloa – Birgit Beck – Claudia Bozzaro
Andreas Brenner – Alena Buyx – Norbert Campagna
Pascal Delholm – Johannes Drerup – Reinhold Esterbauer
Miriam Fischer – Oliver Flügel-Martinsen
Johannes Giesinger – Anna Goppel – Rebecca Gutwald
Martin Hartmann – Christian Hauck – Christoph Henning
Andreas Hetzel – Anja Kapust – Gebhard Kirchgässner
Manja Kisner – Oliver Krüger – Markus Kleinert
Hannes Kuch – Michael Kühler – Sebastian Laukötter
Burkhard Liebsch – Hanna Meißner – Ferdinando Menga
Jean-Christophe Merle – Mari Mikkola – Amir Mohseni
Andreas Niederberger – Alexa Nossek
Alessandro Pinzani – Thomas Pözlner – Peter Schaber
Jörg Schaub – Anna Magdalena Schaupp
Christoph Schickhardt – Susanne Schmetkamp
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Christina Schües
Paula Villa – Frieder Vogelmann – Bernhard Waldenfels
Martin Weiß – Fabian Wendt – Jean-Claude Wolf

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, euch diesmal wieder eine umfangreiche Ausgabe unserer Zeitschrift für Praktische Philosophie bieten zu können. Dass wir diese vielfältigen Ausgaben mit interessanten Schwerpunkten und Einzelbeiträgen präsentieren können, haben wir den engagierten Autorinnen und Autoren zu verdanken, aber auch der Bereitschaft vieler Kolleginnen und Kollegen, die sich die Zeit nahmen, Gutachten zu den eingereichten Beiträgen zu verfassen.

Für die allgemeine Sektion hat Lisa Herzog einen Beitrag vorgelegt, in dem sie die Frage behandelt, was es bedeutet, „Märkte einzubetten“. Von Sebastian Hüsch kommt der zweite Beitrag, in dem er auf die sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld zwischen Risiko und Sicherheit, rekurrierend auf die Ethik von Kierkegaard und Nietzsche, eingeht.

Einer der beiden Schwerpunkte, herausgegeben von Matthias Flatscher und Sergeij Seitz, ist der phänomenologischen Ethik gewidmet. Aktuelle Themen der praktischen Philosophie wie Autonomie, Vulnerabilität und Gerechtigkeit werden hier aufgegriffen und im Lichte der phänomenologischen Ethik betrachtet. Der zweite Schwerpunkt beschäftigt sich mit dem libertären Paternalismus, herausgegeben von Johannes Drerup und Aaron Voloj Dessauer. Die Themen reichen von den begrifflichen Grundlagen bis hin zu „politischer Quacksalberei“.

Wie immer sind wir Martin Winkler, unserem Lektor, Dorrit Wolf-Schwarz für das Layout und der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zu großem Dank verpflichtet.

Für die nächste Ausgabe (2/2016) planen wir wieder ein Forum, zu dem wir bereits an dieser Stelle herzlich einladen möchten. Das Thema des Forums lautet „Philosophie an der Universität: Prekarisierung, Publish or Perish, Traumjob?“. Schon seit längerer Zeit sind der Zustand der Philosophie als Wissenschaft und Teil der Universität und die Bedingungen, unter denen Philosophinnen und Philosophen arbeiten und Philosophie professionell betreiben, ein Thema. Insbesondere die Situation des Mittelbaus muss als größtenteils prekär und unsicher bezeichnet werden, was nicht ohne Auswirkungen auf die Lebensqualität der Betroffenen bleibt. Das ist sicherlich nicht eine für die Philosophie spezifische Situation, sondern Veränderungen auf Ebene der Universitäts- und Wissenschaftspolitik im Allgemeinen geschuldet. Veränderte Anforderungen betreffend Publikationsstrategien, Evaluationen bezüglich Drittmiteleinwerbung oder auch Outreach-Aktivitäten, die in die Welt außerhalb der Universität wirken sollen, sind wiederum nicht auf den Mittelbau und philosophisch-akademischen Nachwuchs beschränkt, sondern entfalten eine breitere Wirkung. Das zeigt sich etwa auch an Diskussionen über das Ranking von Zeitschriften, Deutsch als Publikationssprache oder die flächendeckende Einführung von Peer-Review.

Die Beiträge sollen einen Umfang von ca. 20.000 Zeichen haben und gemäß den Zitationsvorgaben der ZfPP gestaltet werden. Einsendeschluss ist der 1. September 2016. Das Forum wird in der Dezemberausgabe 2016 der ZfPP erscheinen und alle Beiträge werden von den HerausgeberInnen redaktionell betreut.

Wir wünschen viel Vergnügen mit der aktuellen Ausgabe und freuen uns auf neue Beiträge.

Die HerausgeberInnen

*Gunter Graf, Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger, Michael Zichy*

Was bedeutet es, „Märkte einzubetten“? Eine Taxonomie

LISA HERZOG, FRANKFURT

Zusammenfassung: Der Aufsatz untersucht, was mit der Metapher von der moralischen „Einbettung“ von Märkten gemeint ist. Zunächst werden verschiedene Formen der deskriptiven Einbettung – soziologisch, rechtlich und institutionell – unterschieden, was zu der These führt, dass kein Markt in einem deskriptiven Sinn „uneingebettet“ ist und dass die Frage nach Einbettung nicht allein durch die Betrachtung von Märkten beantwortet werden kann, sondern eine breitere institutionelle Analyse erfordert. Anschließend wird vorgeschlagen, Einbettung im moralischen Sinn als die Forderung nach der Vermeidung verschiedener Formen von Schädigungen zu verstehen und diese nach dem systematischen Ort der Schädigung und anhand der Kategorien materiell versus immateriell zu kategorisieren. Anschließend werden Hindernisse für die vorgeschlagene Konzeptualisierung und deren praktische Umsetzung diskutiert, nämlich die Frage nach den relevanten Vergleichsmaßstäben und das Problem der Dynamik unbeabsichtigter Folgen, das eine entsprechende Dynamik auch in den Reaktionen auf diese Folgen nötig macht. Der Aufsatz schließt mit Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit der normativen Einbettung von Märkten auf nationaler und internationaler Ebene.

Schlagwörter: Märkte, soziale Institutionen, Schädigungen, Effizienzsteigerung

Einleitung

Sowohl im englischen als auch im deutschen Sprachraum hört man häufig Rufe danach, Märkte „einzubetten“. Diese Metapher suggeriert, dass verhindert werden muss, dass ein „uneingebetteter“ Markt ohne normative Richtschnur und ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Konsequenzen sein Unwesen treibt. Dieser Imperativ scheint besonders dringlich in einer Zeit, in der Märkte oder marktähnliche Strukturen in zahlreiche Lebensbereiche wie z.B. das Gesundheitswesen oder die öffentliche Verwaltung vorgedrungen sind. Was genau jedoch mit der Metapher der Einbettung gemeint ist, bleibt oft verschwommen. Sie impliziert eine Art Abfederung, ein Abschleifen von Extremen oder eine Zähmung, die schädliche Folgen verhindern soll. Wie jedoch kann dies konkret geschehen?

Ziel dieses Aufsatzes ist, die Mechanismen hinter der Metapher von den „eingebetteten Märkten“ auszuloten, auf die institutionelle Vielfalt hinzuweisen, die sich dahinter verbergen kann, und eine Taxonomie normativer Fragen in Bezug auf Märkte bereitzustellen, die eine Hilfestellung für konkrete Fragen der Einbettung von Märkten leistet. Der mit dieser Metapher verbundene Begriff des „eingebetteten Liberalismus“ stammt aus den 1980ern (siehe insbesondere Ruggie 1982) und beschreibt retrospektiv die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg und deren internationales Handelsregime. Ruggie interessierte sich vor allem dafür, wie einzelne Nationalstaaten in die Lage versetzt werden können, Marktwirtschaft und Wohlfahrtsstaat zu verbinden. Hier soll es nicht um diese spezifische Fragestellung, sondern um den allgemeineren Ansatz der Einbettung von Märkten gehen. Nachdem der Fall der kommunistischen Planwirtschaften auf dem Gebiet der ehemaligen UDSSR gezeigt hat, wie hoch der Preis ist, den Gesellschaften für einen vollständigen Verzicht auf Märkte zahlen müssen, und ande-

rerseits die Finanzkrise 2008 die Anfälligkeit von Märkten für Krisen mit weitreichenden Folgen deutlich gemacht hat, stellen sich eingebettete Märkte als mögliche Alternative zur Verwirklichung gerechterer Gesellschaften dar. Dies allein ist ein Grund, der Metapher von ihrer Einbettung Beachtung zu schenken.

Ein zweiter Grund ist die sich zunehmend durchsetzende Einsicht, dass die Art und Weise, wie Märkte in ökonomischen Modellen konzeptualisiert werden, für die Beantwortung praktischer Fragen von begrenzter Relevanz ist und sogar gefährlich in die Irre führen kann. In vielen wirtschaftswissenschaftlichen Lehrbüchern ist das Paradigma von Märkten eines, in dem vollständig informierte Akteure ihrem wohlüberlegten Eigeninteresse folgen und dabei Tauschgeschäfte zum gegenseitigen Nutzen abschließen, die keine Effekte auf Dritte, sogenannte Externalitäten, aufweisen. Dieses Modell idealisiert Märkte in einem so hohen Maße, dass viele aus normativer Sicht relevante Fragen unsichtbar werden.¹ In der Philosophie wurde dieses Modell oft implizit oder explizit übernommen – nicht zuletzt dadurch, dass Märkten überhaupt wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde und dem Terrain der Ökonomie zugeordnet wurden. Phillips warnte kürzlich davor, dass die Verwendung idealisierter Marktmodelle in egalitären Theorien die Gefahr unzulässiger Verkürzungen berge, so zum Beispiel bei Rawls, der die Rolle von Märkten bezüglich langfristiger Tendenzen hin zu mehr Ungleichheit übersehen habe (Phillips 2008, 442).

Daher stellt sich die Frage, wie Märkte aus einer normativen Perspektive betrachtet werden können, ohne sich den Ge-

1 Wie Bowles einmal anmerkte, sei es sicherlich kein Zufall, dass zur Illustration dieses Modells gerne der Tausch von Äpfeln und Birnen herangezogen werde, denn Obstmärkte kämen dem Lehrbuchmodell vielleicht am nächsten, vor allem im Gegensatz zu komplexeren Märkten wie Finanz- oder Arbeitsmärkten (Bowles 1991, 15).

fahren derartiger Idealisierungen auszuliefern. Eine Analyse der Metapher der „Einbettung“ bietet hierzu eine gute Gelegenheit. Da sie, wie sich zeigen wird, über die Analyse von unzulässigen Schädigungen durch Märkte läuft, ist sie nicht an ein idealisierendes Modell gebunden, sondern kann helfen, in Antwort auf konkrete Probleme konkrete institutionelle Vorschläge zu erarbeiten.² Dies ermöglicht eine differenzierte Sicht auf die Verschiedenheit verschiedener Märkte und hilft auch, eine zur Idealisierung *spiegelbildliche* Gefahr zu vermeiden: de facto vorliegende Formen der Einbettung zu übersehen und eingebettete Märkte mit Märkten per se gleichzusetzen und letztere damit in einem übermäßig positiven Licht darzustellen.

Mit „Märkten“ meine ich im Folgenden alle sozialen Institutionen, in denen im Spiel von Angebot und Nachfrage Güter oder Dienstleistungen dezentral, durch den Preismechanismus, allokiert werden. Ich werde zunächst verschiedene Formen der Einbettung – sozial, rechtlich und institutionell – unterscheiden, was zu der These führt, dass kein Markt in einem deskriptiven Sinn „uneingebettet“ ist und dass die Metapher von der Einbettung des Marktes nicht allein durch die Betrachtung von Märkten entschlüsselt werden kann, sondern eine breitere institutionelle Analyse erfordert. Anschließend werde ich vorschlagen, den *normativen* Sinn der Forderung nach Einbettung durch die Vermeidung verschiedener Formen von Schädigungen zu verstehen³ und diese nach dem systematischen *Ort* der

2 Vgl. auch Dietsch (2010) zur Notwendigkeit für die politische Philosophie, die „black box“ von Märkten zu öffnen.

3 Ich gehe im Folgenden davon aus, dass derartige Formen der Schädigung aus der Perspektive verschiedener Moraltheorien übereinstimmend als problematisch bewertet werden können; z.B. wären sich eine Deontologin, eine Konsequentialistin, eine Kontraktualistin und eine Tugendethiker darin einig, dass die Belastung des Trinkwassers mit giftigen Substanzen eine moralisch unzulässige Gefährdung Dritter

Schädigung und anhand der Kategorien *materiell* versus *immateriell* zu unterscheiden. Anschließend diskutiere ich zwei Hindernisse für die vorgeschlagene Konzeptualisierung und deren praktische Umsetzung, nämlich die Frage nach den relevanten Vergleichsmaßstäben und das Problem der Dynamik unbeabsichtigter Folgen, das eine entsprechende Dynamik auch in den Reaktionen auf diese Folgen nötig macht. Ich schließe mit Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit der normativen Einbettung von Märkten auf nationaler und internationaler Ebene.

Formen der Einbettung von Märkten

Ich werde im Folgenden den Begriff der normativen oder moralischen Einbettung verwenden, um zu erfassen, was mit moralisch motivierten Rufen nach einer Einbettung des Marktes gemeint ist. Davon abzugrenzen sind verschiedene *deskriptive* Formen der Einbettung von Märkten: soziale, rechtliche und institutionelle Einbettungen. Sie sind deskriptiv in dem Sinne, dass eine Einbettung nicht automatisch normativ wünschenswert ist; sie lassen sich empirisch beobachten und bieten Kandidaten für die praktische Umsetzung der Einbettung, die normativ wünschenswert ist – letztere wäre also präziser als eine Art von „Umbettung“ in normativer Absicht zu verstehen.

Wenn, insbesondere in historischen Kontexten, von der Einbettung von Märkten die Rede ist, denkt man vielleicht in erster Linie an Formen der *sozialen* Einbettung, also der Einbettung durch soziale Normen. Märkte setzen ein Mindestmaß

darstellt. Es mag Grenzfälle geben, in denen unterschiedliche Theoretikerinnen zu unterschiedlichen Urteilen kämen, doch der Großteil der Fälle, in denen Märkte moralisch problematisch erscheinen, dürfte derart sein, dass hier Übereinstimmung vorliegt.

an sozialer Ordnung voraus: Ohne sie ist die gewaltsame Übernahme von Gütern oder die erzwungene Bereitstellung von Dienstleistungen wahrscheinlicher als ein auch nur im minimalen Sinne freiwilliger Gütertausch. „Eingebettet“ sind Märkte in diesem Sinne, wenn in einer Gesellschaft gültige soziale Normen, z.B. die Nichtschädigung Unschuldiger, auch das Verhalten von Individuen in Märkten prägen; auch verschiedene kulturelle Normen lassen sich in dieser Kategorie fassen, wenn sie regulierenden Einfluss auf Märkte haben. Polanyis berühmte Diskussion der „Entbettung“ von Märkten im 19. Jahrhundert (1944, Kap. 4–6) beginnt mit der Geschichte eingebetteter Märkte, die innerhalb von sozialen Strukturen existieren, die anderen Ordnungsprinzipien, z.B. hierarchischen Prinzipien, folgten.⁴ Dies bedeutet nicht, dass der Preismechanismus völlig außer Kraft gesetzt würde – so kann man sich z.B. vorstellen, dass Preiserhöhungen bei den Einkaufspreisen an Kunden weitergegeben werden⁵ –, sondern dass er nur innerhalb des durch die sozialen Normen aufgespannten Raums seine Wirkung entfalten kann.

Spieltheoretisch lässt sich begründen, warum es in Märkten, die in festen sozialen Gruppen nach sich wiederholenden Interaktionsmustern ablaufen, für die einzelnen Teilnehmerinnen sinnvoll ist, sich an soziale Normen zu halten: Dies

4 Auch bei Adam Smith findet sich noch die Vorstellung, dass Märkte in sozialen Räumen stattfinden, in denen Individuen moralischen Prinzipien der Gerechtigkeit folgen (vgl. z.B. 1976b, 83).

5 Eine interessante empirische Untersuchung in diesem Zusammenhang ist Kahneman et al. (1986), die das Gerechtigkeitsempfinden bzgl. Preiserhöhungen vergleichen, die durch erhöhte Einkaufspreise oder durch das Ausnutzen von Marktmacht begründet sind. Während erstere überwiegend als kompatibel mit Gerechtigkeitsnormen empfunden wurden, wurden letztere von den Teilnehmern der Studie als ungerecht empfunden.

sichert die Möglichkeit, auch in Zukunft Transaktionspartner zu finden.⁶ Verschiedene normativ wünschenswerte Prinzipien – z.B. den Irrtum eines anderen Marktteilnehmers nicht auszunutzen, sondern ihn fair zu behandeln – können stabilisiert werden, wenn die Akteure sich in Gruppen bewegen, in denen ihr Verhalten gegenseitig beobachtbar ist und wiederholte Interaktionen stattfinden. Allerdings können derartig stabilisierte soziale Normen auch Facetten haben, die normativ keineswegs wünschenswert sind, z.B. die Ausgrenzung bestimmter ethnischer Gruppen oder Diskriminierung nach Geschlechtern. Soziale Einbettung, wie sie in der Vergangenheit vorgelegen haben mag und in einzelnen Märkten auch heute noch vorliegt,⁷ kann daher nicht alles sein, was mit Rufen nach der Einbettung von Märkten heute gemeint ist.

Ein zweiter Grund, warum Einbettung im moralischen Sinn mehr als soziale Einbettung meinen muss, ist, dass letztere in der Regel nur in relativ kleinen Gruppen mit beobachtbaren, sich wiederholenden Transaktionsmustern funktioniert. Märkte jenseits von Face-to-Face-Gruppen benötigen eine *rechtliche* Einbettung, um überhaupt zu funktionieren. Darunter ist in erster Linie die rechtliche Sicherung von Eigentumsrechten und Verträgen gemeint.⁸ In zweiter Linie gehören aber auch zahlreiche andere rechtliche Regelungen in diese Kategorie, z. B.

6 Vgl. insbesondere Axelrod (1984) zu wiederholten Gefangenendilemmata.

7 Die Wirtschaftssoziologie seit Granovetter (1985) hat immer wieder betont, dass Face-to-Face-Gruppen auch heutzutage noch eine wichtige Rolle für Märkte spielen können, etwa durch fachliche Kontakte von Experten über Firmengrenzen hinweg.

8 Eine wichtige konzeptionelle Frage in diesem Zusammenhang ist, ob Eigentumsrechte als absolut betrachtet werden; nach Freeman (2011) scheiden sich an dieser Frage libertäre von liberalen Ansätzen. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass Eigentumsrechte nicht als vorstaatlich

Schuldrecht, Gesellschaftsrecht, internationales Handelsrecht, Wettbewerbsrecht und Strafrecht, außerdem zahlreiche andere nationale und internationale Regulierungen und Standards (siehe z.B. Trebilcock, 1993, Preface). Rechtliche Regelungen bestimmen in hohem Maße, welche Märkte überhaupt möglich sind und welche gesellschaftlichen Konsequenzen sie haben.

Die rechtliche Einbettung von Märkten kann normative Prinzipien auch jenseits von Kleingruppen zum Tragen bringen. Allerdings sind Moral und Recht auch in diesem Bereich nicht deckungsgleich: Nicht alle moralisch wünschenswerten Formen von Einbettung lassen sich sinnvollerweise rechtlich fassen. Außerdem lässt sich „mehr“ rechtliche Einbettung nicht automatisch mit „mehr“ normativer Einbettung gleichsetzen, wie das folgende Beispiel verdeutlicht. Wenar (2011) schlug kürzlich vor, das internationale Handelsregime für Rohstoffe so zu ändern, dass deren schädliche Rolle bei der Aufrechterhaltung illiberaler Regime verhindert werden kann. Derzeit erkennen westliche Regierungen die Eigentumsrechte an Rohstoffen an, egal ob sie von legitimen oder illegitimen Eigentümern verkauft werden. Wenars Ansatz ist, diese Anerkennung nur vorzunehmen, wenn die Rohstoffe eine legitime Herkunft haben und entsprechend zertifiziert sind. Dies soll die Finanzierung von illegitimen Regimen durch westliche Konsumenten stoppen. Aus einer moralischen Motivation heraus schlägt Wenar also vor, diese Märkte *weniger* stark rechtlich einzubetten: nämlich nur dann, wenn moralische Minimalstandards erfüllt sind. Durch das Entziehen von Eigentumsrechten in anderen Fällen können diese Märkte moralisch besser eingebettet werden.

Eine dritte Form der Einbettung besteht in dem, was ich hier *institutionelle* Einbettung nennen möchte, d.h. der Kom-

und absolut, sondern als staatlich gesetzt und gestaltbar verstanden werden sollen.

bination von Märkten mit anderen Institutionen, die ihre möglichen negativen Effekte abfedern. Obwohl auch diese anderen Institutionen rechtlich gefasst sein können, liegt das Augenmerk hier auf Institutionen *außerhalb* des Marktes selbst, z.B. Institutionen im Bildungswesen oder der Zivilgesellschaft. Wie diese Märkte „eingebettet“ werden können, lässt sich anhand eines Arguments aus der Debatte über den Zusammenhang von Märkten und staatsbürgerlichen Tugenden illustrieren. Märkten wird seit langem vorgeworfen, staatsbürgerliche, gemeinwohlorientierte Tugenden zu verdrängen und durch eigeninteressierte Verhaltensnormen zu ersetzen (vgl. z.B. Hirsch 1976). Verschiedene empirische Studien weisen jedoch keinen derartigen Effekt nach. Wie Bowles, der hierzu einen Literaturüberblick bereitstellt, argumentiert, muss dies aber nicht bedeuten, dass Märkte keinen negativen Einfluss auf staatsbürgerliche Tugenden hätten. Vielmehr existieren in modernen Marktgesellschaften auch zahlreiche *andere* Institutionen, die dem Aufbau und Erhalt staatsbürgerlicher Tugenden dienen können (Bowles 2011). Parallel dazu können auch andere negative Effekte von Märkten durch ergänzende Institutionen abgefedert werden.

Wie dieser kurze Überblick über verschiedene Formen der *deskriptiven* Einbettung zeigt, ist die Vorstellung von „uneingebetteten“ Märkten ein Artefakt idealisierender Modelle: Ein Markt findet nie vollständig „uneingebettet“ statt, sondern stets vor einem Hintergrund sozialer, rechtlicher und institutioneller Faktoren. Die Vielfalt dieser Faktoren und ihrer verschiedenen Kombinationen tragen zu dem vielfältigen Charakter bei, den Märkte annehmen können (vgl. auch Kocka 2013, besonders 113ff.). Außerdem können Märkte nicht in Isolation betrachtet werden: Um die Frage nach ihrer normativen Wertigkeit zu verstehen, müssen sie innerhalb der sie umgebenden Institutionen betrachtet werden, die wesentlichen Einfluss darauf haben, wie

sozial wünschenswert oder schädlich die Gesamtauswirkungen sind. Wie Satz schreibt: „Many markets are noxious only in a given context; instead of changing the market we might try to change the context.“ (2010, 111)

Fragt man nach der normativen Einbettung von Märkten, muss es darum gehen, wie diese Formen deskriptiver Einbettung dazu verwendet werden können, um von Märkten verursachte Schädigungen zu vermeiden (vgl. unten) – die Märkte also im *deskriptiven* Sinn „umzubetten“, um die *normative* Einbettung zu erreichen. Dabei ist wichtig, die verschiedenen Möglichkeiten deskriptiver Einbettung im Blick zu behalten. Andernfalls verengt sich sowohl die diagnostische Perspektive auf bestehende Märkte als auch der Blick auf mögliche institutionelle Gegenvorschläge. Gerade für Formen der „nichtidealen“ Theoriebildung (vgl. Valentini 2012 für einen Überblick), die sich mit möglichen Reformen ausgehend vom Hier und Jetzt beschäftigen, ist diese Vielfalt von Bedeutung, weil sie erlaubt, unterschiedliche Strategien für unterschiedliche Probleme zu entwickeln.

Dabei ist allerdings zu beachten, dass das, was an deskriptiver Einbettung eines konkreten Marktes vorliegt, nicht unbedingt „normfrei“ in dem Sinne sein muss, dass die vorliegenden sozialen Normen, rechtlichen Rahmenbedingungen und anderweitigen Institutionen nicht auch über eine moralische Narrative zu ihrer Rechtfertigung verfügen würden und es eine Narrative darüber gibt, warum gerade diese Form der deskriptiven Einbettung normativ wünschenswert ist. In den vergangenen Jahrzehnten war es insbesondere die Narrative vom freiheits- und effizienzfördernden Markt als einer Art Super-Institution, die zahlreiche Vorteile und kaum Nachteile bringe, die einer spezifischen Form der deskriptiven Einbettung den Weg bahnte: nämlich der möglichst geringen Einbettung in soziale Nor-

men oder ergänzende Institutionen, bei gleichzeitiger strikter Einbettung in vom Staat durchzusetzende Eigentumsrechte und vertragliche Ansprüche. Völlig übersehen wurde dabei – möglicherweise aufgrund der Orientierung an mathematischen Modellen mit stark idealisierten Prämissen – dass diese Form des Marktes zahlreiche Formen der Schädigung mit sich bringen kann. Viele dieser Schädigungen würden in anderen sozialen Bereichen als moralisch illegitim bewertet, und zwar aus der Perspektive der unterschiedlichsten Moraltheorien. Um das immer noch stark vorherrschende einseitige Bild von Märkten zu korrigieren, soll hier der Blick explizit auf diese Schädigungen gerichtet werden, die nahelegen, dass andere deskriptive Formen der Einbettung moralisch wünschenswert oder sogar geboten sein können.

Moralische Einbettung als die Vermeidung von Schädigungen – eine Taxonomie

Ich möchte im Folgenden vorschlagen, die Metapher von der „Einbettung“ von Märkten in die Vermeidung verschiedener Formen ungerechtfertigter Schädigungen durch Märkte zu übersetzen. Dieser Vorschlag knüpft an zwei kürzlich vorgelegte Ansätze an, unterscheidet sich jedoch auch in wesentlichen Punkten.

Der erste Ansatz ist Heaths Konzeption einer Wirtschaftsethik, die sich an Marktversagen orientiert (2006). Demnach ist der normativ wünschenswerte Zustand von Märkten derjenige, der von den idealisierten Lehrbuchmodellen angenommen wird, da in diesem Fall Pareto-Verbesserungen möglich sind: Manche Marktteilnehmer werden bessergestellt, während niemand schlechtergestellt wird. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn Formen von Marktversagen wie z.B. Informationsasym-

metrien oder nichteingepreiste Effekte auf Dritte, sogenannte Externalitäten, vorliegen (ebd., 547ff.). Marktteilnehmer, die sich an ethischen Normen orientieren, sollten darauf verzichten, derartige Situationen für die eigene Gewinnmaximierung auszunutzen, auch wenn keine vollständigen gesetzlichen Regelungen vorliegen oder sich diese umgehen lassen würden. Dies entspreche dem Prinzip der „good sportsmanship“: Ein guter Sportler würde sich an den Geist der Regeln halten, auch wo der Buchstabe des Gesetzes Lücken lasse (ebd., 552). Heaths Ansatz fragt nach der Verantwortung einzelner Marktteilnehmer – typischerweise Firmen – und beschäftigt sich an dieser Stelle nicht mit der Frage, wie Märkte durch soziale Normen, rechtliche Regelungen oder andere Institutionen eingebettet werden könnten. An seinem Ansatz ist interessant, dass er moralische Imperative rein aus der Funktionslogik von Märkten heraus entwickelt. Allerdings bleibt dabei etwas unklar, ob Pareto-Effizienz stets das ausschlaggebende normative Argument ist und worin genau die moralische Überlegenheit von Märkten *ohne* Marktversagen liegt.

Letztere Frage lässt sich beantworten, wenn man auf Satz' Theorie „schädlicher“ (noxious) Märkte zurückgreift. Satz schlägt eine Typologie von vier Parametern vor, die es erlauben, konkrete Märkte auf ihre Schädlichkeit hin zu untersuchen. Diese Parameter sind Verletzbarkeit (vulnerability), schwach ausgeprägte Handlungsfähigkeit (weak agency), Schaden für Individuen (harm to individuals) und Schaden für Gesellschaften (harm to societies) (2010, Kapitel IV). Was diese Parameter gemeinsam haben, ist, dass sie Gefährdungen für eine Gesellschaft darstellen, in der sich die Bürgerinnen und Bürger als freie und gleiche Individuen begegnen können (ebd. 99ff.). Satz' Kategorisierung kann man den Vorwurf machen, dass die Parameter relativ breit und allgemein gehalten sind; außerdem unterschei-

det sie nicht zwischen der *Art* und der *Intensität* der Formen von Schädigung. Dennoch ist Satz' Theoriestrategie, mit Kategorien von Schädigungen zu arbeiten, die in Bezug auf konkrete Märkte jeweils mit den relevanten Details gefüllt werden, vielversprechend, da sie einerseits ein hinreichendes Maß an Systematizität bietet, andererseits aber flexibel genug ist, die Fülle lebensweltlicher Fallkonstellationen fassen zu können. Für ihre Fragestellung – welche Märkte generell verboten werden sollten – ist diese Parametrisierung ausreichend; für die Frage jedoch, wie Märkte „eingebettet“ werden können, ist es hilfreich, weitere Differenzierungen vorzunehmen, die den systematischen *Ort* von Schädigungen sowie die Unterscheidung zwischen materiellen und immateriellen Schädigungen betreffen.

Mit dem *Ort* der Schädigung ist metaphorisch gemeint, ob Schädigungen innerhalb von Transaktionen, durch Externalitäten auf konkrete Dritte, oder durch Schädigungen der Gesellschaft als Ganzes stattfinden.

Mit *Schädigungen innerhalb von Transaktionen* ist gemeint, dass eine direkt an einer Markttransaktion beteiligte Partei entgegen der Vorstellung von Win-win-Situationen nicht profitiert, sondern geschädigt wird. Dies kann der Fall sein, wenn Marktteilnehmer unzureichende Informationen, z.B. über die Eigenschaften eines Produkts, besitzen. An dieser Stelle fällt besonders die Asymmetrie zwischen Privatpersonen und Firmen – oder auch zwischen kleineren Firmen und Großkonzernen – ins Auge, da Letztere über mehr Möglichkeiten verfügen, Informationen professionell überprüfen zu lassen oder verschiedene Szenarien durchzuspielen.⁹ Neben der Ver-

9 Vgl. auch Rona-Tas und Guseva (2013), die sich auf die Theorie „verteilter Kognition“ (distributed cognition) beziehen, die die sozialen und technologischen Voraussetzungen menschlicher Kognition betont.

ursachung durch Informationsasymmetrien können Schädigungen innerhalb von Transaktionen auch dadurch auftreten, dass sich Marktteilnehmer über ihre eigenen Präferenzen und insbesondere über ihre langfristigen Präferenzen, keineswegs so klar sind, wie die Rede von der „Konsumentensouveränität“ nahelegt. „Zeitinkonsistentes Verhalten“ wurde in der Verhaltensökonomie gründlich untersucht und durch verschiedene empirische Studien nachgewiesen (siehe z.B. Laibson 2003 für einen Überblick). In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass zahlreiche „Präferenzen“ durch andere Marktteilnehmer geweckt und sozial konstruiert werden: Sie sind nicht naturgegeben, sondern entstehen durch direkte und indirekte soziale Interaktion, zum Beispiel durch Nachahmungsprozesse und durch die Vermittlung eines Verständnisses dessen, welche Präferenzen als „normal“ gelten. Doch diese sozialen Prozesse laufen nicht immer ungesteuert und unbewusst ab. Teilweise wird dabei von Akteuren, die aus Eigeninteresse handeln, bewusst auf mangelnde Selbstbeherrschung und kurzfristige Bedürfnisse gesetzt. Ein allseits bekanntes Beispiel ist die sogenannte „Quengelware“ an Supermarktkassen, deren Kauf nicht unbedingt wohlüberlegten Präferenzen entspringt.

Hier, wie auch bei anderen Formen der Schädigung durch Märkte, gilt: Wo hier die Grenze zu ziehen ist, d.h. wie viel Pflicht zur Informiertheit und zur Selbstbeherrschung man von Individuen erwartet, ist keine Frage, die sich aus der Natur von Märkten heraus ergeben würde. Vielmehr ist es eine *normative* Frage, in welchem Maß Individuen vor sich selbst geschützt werden sollen oder wo ihnen paternalistisch zur Seite gesprungen werden soll, indem *anderen* Marktteilnehmern erschwert oder verboten wird, ihre Schwächen auszunutzen. Relativ einfach zu beurteilen ist die Notwendigkeit von Einschränkungen bei Kindern und Individuen, die ihre kognitiven und volitiona-

len Fähigkeiten nicht normal entwickeln konnten. Ob jedoch z.B. bei hastig im Internet abgeschlossenen Verträgen Rücktrittsmöglichkeiten bestehen sollen oder welche Formen der Werbung, die bewusst auf nichtrationale Impulse setzen, zulässig sind, sind normative Fragen, deren Antworten oft in einem schwierigen Graubereich liegen und die auch von Land zu Land unterschiedlich beantwortet werden.

Schädigungen durch Externalitäten auf konkrete Dritte meinen nicht eingepreiste und deswegen von den handelnden Marktteilnehmern nicht berücksichtigte Effekte auf Dritte. Ökonomen fassen derartige Effekte als Nutzeneinbußen, die insgesamt zu ineffizienten Allokationen führen, z.B. durch ein übermäßiges Maß an Lärmbelästigung. Die Antwort darauf kann staatliche Regulierung sein oder aber, wie im Anschluss an Coase (1937) argumentiert wird, eine Umverteilung der Rechte, die die Grundlage für Verhandlungen sein kann, die alle besserstellen können – wenn z.B. Anwohner ein Recht auf Stille haben und der Betreiber einer lärmenden Fabrik sich das Recht auf Lärm von ihnen erkaufen muss, können die Beteiligten theoretisch ein optimales Maß an Lärm aushandeln. Allerdings ist zentrale Aussage von Coases klassischem Aufsatz, dass derartige Verhandlungen nur in einer Welt ohne Transaktionskosten effiziente Ergebnisse erwarten lassen, da ansonsten die Kosten und der Aufwand für Verhandlungen effiziente Lösungen blockieren können. Für praktische Fragen ist dieser Ansatz daher von begrenzter Relevanz.

Auch bei Schädigungen durch Externalitäten auf konkrete Dritte gibt das Konzept des Marktes nicht von sich aus vor, welche Formen der Regulierung angemessen sind. Dies hängt zunächst davon ab, welche Faktoren überhaupt als relevant für die Nutzenfunktionen der Marktteilnehmer und der benachbarten Dritten betrachtet werden. Dies kann stark kontextspezifisch

definiert werden; so wird z.B. der „Schaden“, der mir durch das ästhetische Unbehagen bei der Betrachtung des neugestalteten Nachbarhauses entsteht, in der Regel keinen Eingang in die Analyse finden – geht es aber um ein historisches Architekturensemble, können durchaus Vorgaben an Bauherren erlassen werden, dessen ästhetischen Wert nicht durch vollkommen abweichende Gestaltung zu verringern. Anzumerken ist auch, dass Schädigungen *innerhalb des Wettbewerbs*, die Konkurrenten eines Marktteilnehmers betreffen, z.B. den Verlust von Marktanteilen durch die Expansion eines Konkurrenten, in der Regel nicht als Externalitäten verstanden werden. Hier gestaltet die rechtliche Ordnung den Markt im Gegenteil so, dass diese Formen von „Schädigungen“ zulässig sind, um *positive* Externalitäten für Dritte, nämlich bessere Angebote für Kunden, zu ermöglichen. Aber auch hier liegen keine Fragen vor, die sich rein aus der Natur von Märkten ergeben würde, da Wettbewerb durch Regulierung gestaltet werden kann und muss – dies ist die große Einsicht des deutschen Ordoliberalismus (z.B. Böhm 1933). Dabei können auch bestimmte Bereiche, wie z.B. der Umweltschutz, durch allgemeinverbindliche Regeln aus dem Wettbewerb herausgenommen werden.

Parallel zu Schädigungen durch Externalitäten auf konkrete Dritte lassen sich auch *Schädigungen der Gesellschaft als Ganzes* verstehen. Diese sind aufgrund des weiteren Kreises der Betroffenen oft schwerer zu fassen und werden üblicherweise nicht unter dem Begriff der Externalität gefasst. Beispiele sind Formen der Umweltverschmutzung, die nicht nur lokale Folgen haben, oder auch durch Märkte ausgelöste kulturelle Veränderungen, die aus moralischer Sicht problematisch sind.

An dieser Stelle ist auch auf einen etwas anderen Gebrauch der Metapher von der „Einbettung“ oder „Einhegung“ von Märkten hinzuweisen, wie ihn zum Beispiel neulich Gose-

path verwendet hat (2013). Diese betrifft die Kompatibilität von Märkten mit grundlegenden *Gerechtigkeitsprinzipien* einer Gesellschaft. Gosepath hält Märkte für rechtfertigbar, wenn sie im nationalen Rahmen von „Gerechtigkeit verbürgenden Grund- und Bürgerrechten“ und transnational von Menschenrechten eingehegt werden (ebd., 349 und 366ff.). Führen Märkte dazu, dass derartige Gerechtigkeitsprinzipien nicht mehr verwirklicht werden können, kann dies ebenfalls als eine Form der Schädigung der Gesellschaft als Ganzes verstanden werden, weil der Markt es ihr verunmöglicht, sich nach den von ihr politisch gewünschten Prinzipien selbst zu regieren. Damit lässt sich dieser Gebrauch der Metapher in die hier vorgelegte Taxonomie eingliedern. Allerdings kann diese Form der Schädigung nur beurteilt werden, wenn Märkte im Zusammenhang mit anderen Institutionen, zum Beispiel den Sozialversicherungssystemen, betrachtet werden. Für Verteilungsgerechtigkeit im rein materiellen Sinn müssen jeweils die Einkommen *nach* Steuern und Transfers betrachtet werden. Jedoch muss auch danach gefragt werden, ob *sämtliche* Güter, die für eine gerechte Verteilung relevant sind, durch finanzielle Umverteilung den entsprechenden Gerechtigkeitsprinzipien angepasst werden können; denn auch nichtmaterielle Güter, z.B. gute Arbeit, können aus Gerechtigkeitssicht relevant sein (siehe Gheaus/Herzog, im Erscheinen) und verlangen eine andere institutionelle Gestaltung, als für die rein finanzielle Umverteilung nötig ist.

Ein anderer Bereich, in dem Märkten Schädigungen einer Gesellschaft als Ganzes, im weitesten Sinne verstanden, sind Vorwürfe der Kommodifizierung bestimmter Güter. Auch jenseits des *generellen* Ablehnung von Märkten unter Hinweis auf kommodifizierende oder entfremdende Effekte in der marxistischen Tradition wurden derartige Argumente in Bezug auf *bestimmte* Märkte vorgebracht, z.B. in Bezug auf Märkte für sexu-

elle Dienstleistungen (z.B. Radin 2000) oder den Handel mit Spenderorganen (z.B. Sandel 2012, 22–28). Durch den Handel mit derartigen Gütern ändert sich deren Bedeutung und Werthaftigkeit, und sie werden zu „bloßen Waren“ degradiert. Wie jedoch Brennan und Jaworski (2015) kürzlich berechtigterweise angemerkt haben, ist bei der Beschäftigung mit solchen Phänomenen zu beachten, dass für die Bedeutungsaufladung von bestimmten Märkten als kommodifizierend oder entfremdend spezifische kulturelle Konventionen eine entscheidende Rolle spielen. Wie sie anhand ethnographischen Materials zeigen, gibt es für viele im westlichen Kulturkreis negativ aufgeladene Formen von Vermarktlichung Beispiele aus anderen Kulturen, in denen diese Konnotation fehlt. Man müsse daher, so ihr Vorschlag, jeweils genau hinsehen, ob es nicht statt der Märkte vielmehr die kulturellen Bezugssysteme seien, die sich ändern sollten – zumindest dann, wenn Märkte anderweitige positive Folgen haben könnten. Diesem Argument ist im Grundsatz zuzustimmen, allerdings mit einer gewissen Vorsicht: Hinter Intuitionen über die moralische Fragwürdigkeit bestimmter Märkte können nicht nur „Rationalisierungen von Ekel“ (ebd., 1077), sondern auch unspezifische, aber durchaus spezifizierbare Ahnungen über mögliche andere Formen der Schädigung stehen, die über die kulturelle Bedeutungsverschiebung hinausgehen, z.B. Schädigungen besonders verletzlichere Marktteilnehmer innerhalb von Transaktionen.

Wie die jeweils kurz angerissenen Beispiele deutlich machen, können an allen drei Orten sowohl relativ konkrete *materielle* – oder zumindest materiell kompensierbare – als auch weniger leicht fassbare *immaterielle* Formen der Schädigung vorliegen. In die erste Kategorie fallen konkrete finanzielle Schädigungen oder physische Schädigungen von materiellen Gegenständen.

den, sofern sie sich quantitativ bemessen und durch Zahlungen wieder ausgleichen lassen: Wird zum Beispiel mein Eigentum durch Marktprozesse beschädigt oder sinkt sein Wert, kann dies durch eine Ausgleichszahlung kompensiert werden. In die zweite Kategorie fallen z.B. Schädigungen aufgrund kultureller Wandlungen durch Märkte, die zu Formen der Verweigerung von Respekt oder Anerkennung Individuen oder Gruppen gegenüber führen können. Diese sind weit schwerer oder gar nicht quantitativ erfassbar; auch ist oft fraglich, ob eine Ausgleichszahlung sinnvoll und möglich ist oder ob sie nicht im Gegenteil die Verweigerung von Respekt oder Anerkennung perpetuiert: Wird z.B. das kulturelle Leben einer indigenen Gemeinschaft durch eintretende Marktprozesse unterminiert, ist nicht klar, ob durch Ausgleichszahlungen Wiedergutmachung geleistet werden könnte und sollte. Ökonomische Ansätze konzentrieren sich in der Regel auf die erste Kategorie von Schädigungen, da diese oft leichter erfassbar sind. Für das Unbehagen gegenüber Märkten, das sich in moralischen Rufen nach deren Einbettung äußert, kann jedoch die zweite Kategorie ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Dass die Effekte hier schwerer greifbar sind, bedeutet nicht, dass ihre langfristige Bedeutung weniger gewichtig sein muss – gerade schleichende Veränderungen sind aus der Nähe oft schwer fassbar, zeigen jedoch aus einer etwas distanzierteren Betrachtung ihr volles Gewicht.

Aus den Überlegungen zum Ort von Schädigungen durch Märkte und der Unterscheidung von materiellen und immateriellen Schädigungen lassen sich einige grundsätzliche Schlussfolgerungen zu Regulierungsansätzen – also zu einer „Umbettung“ von Märkten durch Veränderung der sozialen, rechtlichen oder institutionellen Einbettung, die diagnostizierte Formen von Schädigungen vermeidet – ziehen.

Materielle Schädigungen sind dem Grundsatz nach eher gesetzlich regulierbar als immaterielle – letztere sind oft zu feingliedrig oder spielen sich auf der Ebene des Bedeutungshorizonts einer Kultur ab, für die rechtliche Regelungen das falsche Instrument sind. Um den Effekten von Märkten hier etwas entgegenzusetzen, müssen entweder diejenigen materiellen Zusammenhänge, die immateriellen Veränderungen zugrunde liegen, genau lokalisiert und entsprechend reguliert werden, oder aber es muss durch soziale Normen und das persönliche Ethos der Betroffenen entgegengewirkt werden. Dieser Ansatz mag angesichts der Macht von Märkten hilflos erscheinen. Doch die Bedeutung sozialer Normen spielt auch in vielen heutigen Märkten eine Rolle, insbesondere dann, wenn persönliche Beziehungen im Spiel sind, z.B. in Arbeitsmärkten. So hat z.B. Bewley (1999) festgestellt, dass entgegen den Vorhersagen ökonomischer Theorien in Konjunkturabschwüngen die Löhne nicht sinken. Seine durch qualitative empirische Forschung gewonnene Erklärung lautet, dass Lohnsenkungen den impliziten Vertrag zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern verletzen würden und einen negativen Effekt auf Arbeitsmoral und Produktivität hätten. Die soziale Norm, dass Löhne nicht gesenkt werden – zumindest nicht, solange nicht das Überleben des Unternehmens auf dem Spiel steht oder eine andere schwere Krise vorliegt – erklärt, warum die Preisfindung bei Löhnen nicht vollständig dem Modell des freien Spiels der Marktkräfte entspricht, sondern Löhne nach unten „klebrig“ (sticky) sind.

Betrachtet man die Unterscheidung unterschiedlicher Orte von Schädigung näher, so zeigt sich, dass bei Schädigungen innerhalb von Transaktionen und bei Externalitäten auf konkrete Dritte in der Regel gesetzliche Regulierungen möglich sind. Diese können Märkte nicht nur moralisch einbetten, sondern sie auch effizienter machen, da die Transaktionen,

die ohne diese Regulierung stattfinden, nicht unbedingt den Gesamtnutzen maximieren. Freilich können Effizienzverluste dann eintreten, wenn durch ein Übermaß an Regulierungen die Transaktionskosten maßgeblich erhöht werden. Ob dieser Effizienzverlust jedoch den Abbau von Regulierungen rechtfertigt, die moralisch schwerwiegende Formen der Schädigung verhindern sollen, ist keineswegs ausgemacht.

An dieser Stelle sei an einem kurzen Beispiel verdeutlicht, wie die moralische Einbettung von Märkten konkret aussehen kann – und auch, wie sehr der Teufel dabei im Detail stecken kann. Auf den globalen Finanzmärkten treibt der computerisierte Hochfrequenzhandel mit Aktien und anderen Produkten seit Jahren die Beteiligten in einem Rattenrennen um schnellere Technologien voreinander her. Der Computer, der bestimmte Informationen Sekundenbruchteile früher erfährt, kann früher als andere Computer Kauf- oder Verkaufsbefehle initiieren und dadurch Gewinne abschöpfen, bevor andere nachziehen und der Kurs sich anpasst. Dabei werden einerseits durch eben jene Gewinne Gelder aus dem System abgezogen, andererseits werden hohe Summe in die dafür nötige Infrastruktur investiert.¹⁰ Schon

¹⁰ So berichten Budish et al. (2015) von einem 2010 zwischen New York und Chicago verlegten Glasfaserkabel, dessen Bau geschätzte 300 Millionen US-Dollar kostete, und das die Kommunikationszeit zwischen den beiden Städten von 16 auf 13 Millisekunden verringerte. Inzwischen ist dieses Kabel jedoch schon wieder obsolet geworden, da inzwischen eine noch schnellere Mikrowellen-Technologie verwendet wird. Theoretisch ließe sich argumentieren, dass durch derartige Investitionen der technische Wandel vorangetrieben wird und dadurch letztlich Nutzen für die ganze Gesellschaft gestiftet werden könnte (wie z.B. auch das Internet als Nebenprodukt militärischer Forschung entstand). Doch ist im konkreten Fall fraglich, ob das Argument trägt: An Kommunikationstechnologien wird auch anderweitig geforscht, und selbst wenn hier ein gewisser Beitrag geleistet werden würde, müsste noch abgewogen werden, ob dieser die negativen Nebeneffekte aufwiegt.

aus rein ökonomischer Sicht ist die Sinnhaftigkeit dieses Unterfangens fraglich: Das Argument, dass Märkte durch schnellen Handel liquide gehalten werden, zeigt nicht, dass der Handel dafür im Millisekundenbereich liegen muss. Einige Ökonomen haben denn auch vorgeschlagen, durch eine einfache Änderung in der Rahmenordnung des Marktes – nämlich weg von einer als kontinuierlich konzeptionalisierten Zeit, hin zu einer diskreten Zeitstruktur, die in regelmäßigen *Abständen*, z.B. jede Zehntelsekunde, Handel zulässt – das Rattenrennen um immer schnellere Technologien zu beenden (Budish et al. 2015). Aus einer weitergehenden, normativen Perspektive stellen sich zusätzlich Fragen. So besteht die Gefahr, dass im Handel im Subsekundenbereich vorkommende Krisenereignisse, die unterhalb der menschliche Wahrnehmungsschwelle liegen, massive Schockwirkungen auch auf „langsameren“ Märkten haben könnten (vgl. z.B. Johnson et al. 2013). Außerdem dürften die Profite aus diesen Geschäften tendenziell an bereits wirtschaftliche privilegierte Gruppen gehen, also zur Verschärfung der Ungleichheit beitragen. Es stellt sich daher die Frage, ob für Gesellschaften als Ganzes der Hochfrequenzhandel überhaupt einen positiven Gesamteffekt hat, oder ob ein noch sehr viel stärker „verlangsamtes“ Handelssystem wünschenswerter wäre. Die Vor- und Nachteile müssten im Dialog mit Ökonomen und Praktikern ausgelotet werden, doch *prima facie* scheint viel dafürzusprechen, diese Märkte entsprechend einzubetten beziehungsweise „umzubetten“.

Bei Schädigungen einer Gesellschaft als Ganzes, insbesondere der immateriellen Art, kann es schwieriger sein, durch punktuelle Regulierungen eine moralische Einbettung zu erreichen. Teilweise müssten dafür wohl Märkte als Ganzes – z.B. der Markt für sexuelle Dienstleistungen – verboten werden, was jedoch Fragen nach einer moralisch angemessenen Güterabwägung aufwirft; in manchen Fällen mag auch die berechtig-

te Befürchtung eine Rolle spielen, dass ein dann entstehender Schwarzmarkt noch schwerwiegendere Formen der Schädigung erzeugen würde. Hier bietet sich ergänzende *institutionelle* Einbettung als mögliche Alternative an: Wo durch Märkte bestimmte Werte langfristig untergraben oder kulturelle Normen verschoben werden, können andere Institutionen möglicherweise ein Gegengewicht bilden.

Diese Überlegungen können nicht mehr als Tendenzausagen sein, da viel vom konkreten Einzelfall abhängt. Manchmal liegen gleichzeitig unterschiedliche Formen von Schädigung vor, die unterschiedliche Formen der Regulierung nahelegen. Ausschließlich auf soziale Normen und das persönliche Ethos der Betroffenen zu setzen, dürfte in vielen Fällen einer Einladung zu skrupellosem Verhalten an diejenigen gleichkommen, denen wenig an sozialen Normen liegt. Andererseits sind rein gesetzliche Regelungen, die nicht durch soziale Normen und verinnerlichte Moralvorstellungen unterstützt werden, anfällig für Ausweichmanöver und Unterhöhnungsversuche. In den meisten Fällen, in denen Märkte direkt moralisch eingebettet werden sollen, dürfte daher eine Kombination aus rechtlichen und sozialen Faktoren am erfolgversprechendsten sein.

Zwei Herausforderungen für die Einbettung von Märkten

Die vorgeschlagene Taxonomie für ein Verständnis dessen, was mit der moralischen Einbettung von Märkten gemeint ist, wirft zwei Arten grundsätzlicher Fragen auf; dass diese jedoch kontrovers geführten moralischen Debatten entsprechen, mag als Hinweis darauf gelesen werden, dass die oben vorgeschlagenen Begrifflichkeiten und Unterscheidungen für die Analyse praktischer Fragen hilfreich sein dürften.

Die erste Herausforderung ist, die *Vergleichsmaßstäbe* dafür festzulegen, was als Schädigung gilt. Der Begriff der Schädigung hängt von einem Begriff unbeschädigter Verhältnisse ab, relativ zu denen ein defizitärer Zustand festgestellt werden kann. Eine Schädigung durch Luftverschmutzung zum Beispiel lässt sich dadurch definieren, dass ein Normalzustand ohne diese Schädigung möglich – oder zumindest denkbar – ist.

Ein erster Vorschlag wäre, Schädigungen relativ zu einem Zustand *ohne* den entsprechenden Markt oder die entsprechenden Märkte festzulegen. Teilweise ist dies möglich, weil erst vor kurzem Märkte eingeführt worden sind und der direkte Vergleich mit der vorherigen institutionellen Lösung, z.B. der Bearbeitung von Aufgaben durch öffentliche Beamte, möglich ist. In vielen Zusammenhängen stellt sich jedoch das Problem, dass die gleichen Markttransaktionen sowohl schädigen als auch nützen können: entweder weil sie verschiedene Gruppen verschieden tangieren oder aber weil sie die Position bestimmter Marktteilnehmer zwar relativ zu einem Zustand ohne Märkte verbessern, aber dies auf eine Art und Weise, die intuitiv dennoch unter den Begriff der Schädigung fällt. Ein Fall, an dem sich dieses Problem besonders klar zeigt, ist das der Kinderarbeit oder der Arbeit in sogenannten Sweatshops: Deren Angestellte verdienen ein Einkommen, das sie andernfalls nicht hätten und werden in diesem Sinne bessergestellt; andererseits arbeiten sie unter Bedingungen, die sie hohen gesundheitlichen und psychologischen Risiken aussetzen, und dies zu Löhnen, die von vielen als ausbeuterisch empfunden werden. Erstere Einschätzung ergibt sich aus dem Vergleich mit dem Status quo ohne die entsprechenden Märkte, letztere aus dem Vergleich mit einem als menschenwürdig empfundenem Zustand, in dem minimale Rechte der Betroffenen geachtet werden.¹¹

11 In der Tat wird die moralische Problematik von Sweatshops und ähn-

Dieses Beispiel zeigt, dass der Vergleich mit dem Status quo vor Einführung des entsprechenden Marktes problematisch ist: Dieser Status quo kann *selbst* normativ fragwürdig sein und insofern keinen aussagekräftigen Maßstab bieten. Angemessener scheint ein zweiter Vorschlag, nämlich Schädigungen durch Märkte relativ zu einem Mindestmaß an moralischen Rechten aller Beteiligten zu beurteilen. Wie die Sicherung dieser Rechte jedoch gewährleistet werden kann und ob *andere Marktteilnehmer* die moralische Pflicht haben, dies zu tun, ist in vielen Fällen eine offene Frage. Alternativ könnte dies auch von anderen Individuen oder Institutionen, zum Beispiel den Sozialversicherungssystemen der entsprechenden Länder, eingefordert werden. Nur wenn diese versagen, so ein gängiges Argument, könnten behelfsweise entsprechende Maßnahmen auf Seiten anderer Marktteilnehmer, konkret der in diesen Ländern aktiven Firmen, gefordert werden. So gelangt man schließlich zu der Frage, ob nicht auf Ebene der Theoriebildung *alles* als Schädigung konzeptualisiert werden müsste, das eine Abweichung von einem zu definierenden Ideal einer gerechten Gesellschaft darstellt. Dann aber könnte die Frage nach der moralischen Einbettung von Märkten erst beantwortet werden, wenn man sich erfolgreich auf ein derartiges Ideal geeinigt hätte.

Für Theoretikerinnen, die an sogenannter „ideal theory“ interessiert sind, mag dies in der Tat die korrekte Schlussfolgerung sein – und der Gedankengang könnte in der Tat als ein Argument für den Vorrang der „ideal theory“, also der Frage nach einer vollständig gerechten Gesellschaft, verstanden werden. Doch diejenigen, die an „non-ideal“ theory interessiert sind, müssen nicht so schnell aufgeben. In vielen konkreten Fällen

lichen Arbeitsverhältnissen manchmal mit dem Argument bestritten, dass im Vergleich zu einer Situation ohne diese Arbeitsplätze eine Verbesserung vorliegt.

ist offensichtlich, dass Märkte Formen von Schädigungen verursachen, deren moralische Problematik aus der Perspektive verschiedener idealer Theorien übereinstimmend festgestellt werden könnte (vgl. ähnlich Sen 2008). Gelegentlich mag zwar ein Problem der Pfadabhängigkeiten bei Reformen zur Beseitigung der schlimmsten Auswüchse vorliegen, das eine Orientierung an einer idealen Theorie notwendig macht (vgl. Simmons 2010). Doch ist keineswegs ausgemacht, dass dies immer der Fall ist. Relevanter erscheint eine andere Überlegung, die deutlich macht, weshalb sich eine normative Analyse der Einbettung von Märkten von einer rein ökonomischen Analyse von „Marktversagen“ unterscheiden muss. Aus einer normativen Perspektive ist nicht von vornherein klar – und es kann in vielen Fällen bezweifelt werden –, ob eine Orientierung am Ideal eines perfekten Marktes ohne Marktversagen sinnvoll ist. Zwar mag die Abkehr von diesem Ideal Effizienzverluste bringen, doch diese können durch andere normative Faktoren aufgewogen werden. Zum Beispiel könnte ein Markt mit unvollständiger Konkurrenz marginal höhere Preise für die Endkunden bedeuten als ein Markt mit vollständiger Konkurrenz, die Marktteilnehmer könnten aber besser in der Lage sein, sich auf gemeinsame Standards bezüglich Arbeitssicherheit und Mindestlöhne zu einigen und diese durch soziale Normen untereinander durchzusetzen. In diesem Fall könnte eine normative Analyse die Vermeidung von Schädigungen in diesen Bereichen höher gewichten als das perfekte Funktionieren des Marktes. Auch eine ökonomische Analyse könnte übrigens zu diesem Ergebnis kommen – wenn die entsprechenden Effekte in die Nutzenfunktionen aufgenommen würden. Die Modellierungsgewohnheiten vieler Ökonomen vernachlässigen derartige, teilweise schwer quantifizierbare Faktoren jedoch oft. Dies dürfte eine der Ursachen sein, weshalb Ökonomen von Nichtökonomern oft unterstellt wird,

eine zu marktfreundliche Haltung einzunehmen und moralische Bedenken – wie sie eben in Rufen nach der Einbettung des Marktes zum Ausdruck kommen können – nicht ernst genug zu nehmen.

Die zweite Herausforderung des vorgeschlagenen Ansatzes besteht in der Tatsache, dass für die Bewertung von Märkten auch und gerade *unbeabsichtigte Folgen* berücksichtigt werden müssen, die oft mit allgemeineren *historischen Dynamiken* eng verwoben sind. Märkte unterscheiden sich von vielen anderen Institutionen dadurch, dass sie dezentrale Formen der Entscheidungsfindung zulassen. Das bedeutet, dass allgemeinere gesellschaftliche Entwicklungen, zum Beispiel Verschiebungen in Mode und Geschmack, sich über die Präferenzen und Entscheidungen zahlreicher einzelner Individuen in Marktergebnissen niederschlagen. Diese dynamische Dimension von Märkten übersieht, wer auf sie durch die Brille neoklassischer Modelle mit ihrer Annahme statischer Präferenzen blickt, doch haben schon ökonomische Klassiker wie Adam Smith (1976a) und insbesondere Schumpeter (1942) diese Eigenschaft betont.

Die Summe vieler Einzelentscheidungen kann jedoch unbeabsichtigte Folgen haben, die die Marktteilnehmer entweder nicht absehen können oder zwar absehen können, aber auf sich allein gestellt nicht verhindern können. Ein anschauliches Beispiel ist der von Kahn (1966) diskutierte Bankrott einer Bahnlinie, die von den einzelnen Bewohnern einer Stadt zwar als Absicherung und Rückfalloption geschätzt wurde, aber trotzdem nicht im Markt überlebensfähig war, da dieser positive Effekt sich nicht in erhöhten Ticketkäufen niederschlug. Solange das Wetter gut genug war, fuhren die Einzelnen lieber mit dem Auto, und die Bahnlinie ging bankrott.

Derartige Fälle können auch weit dramatischere Formen annehmen, wenn z.B. ganze Industriezweige und damit zahlrei-

che Arbeitsplätze auf dem Spiel stehen. Oft werden moralische Vorwürfe dann an „den Markt“ gerichtet, obwohl die zugrundeliegende Ursache Veränderungen in der Nachfrage und damit letztlich im Wahlverhalten anderer Gesellschaftsmitglieder sind. Ob Eingriffe gerechtfertigt sind oder nicht, muss von einer Gesamtbetrachtung abhängen, die aber vor dem Hintergrund genereller historischer Veränderungen stattfindet: Sollte man z.B. bestimmte Branchen „noch“ bewahren, indem man staatliche Zuschüsse zahlt, oder sollten eher junge, neue Anbieter gefördert werden? Während manche derartige Fragen rein ökonomisch betrachtet werden können, spielen moralische Erwägungen, z.B. die Schädigung der Betroffenen, oft ebenfalls eine Rolle. Auch hier gilt es jedoch die Rolle der *institutionellen* Einbettung zu beachten, das heißt die Frage, ob moralisch nicht rechtfertigbare Schädigungen durch *andere* Institutionen ausgeglichen werden können.

Eine generelle Problematik bei derartigen und anderen Ansätzen zur Einbettung des Marktes ist dabei, dass auch auf *diese* die Marktteilnehmer wiederum mit Verhaltensänderungen reagieren können, die nicht unbedingt vorhersehbar sind, zumal wenn sie vermischt sind mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen. Ansätze zur Einbettung von Märkten müssen diese Dynamik mitdenken: Sie können nicht alle Folgen absehen, aber sie können Mechanismen bereithalten, um ebenfalls flexibel zu reagieren. Führt z.B. ein rechtlicher Eingriff, der das Ziel einer moralischen Einbettung verfolgt, zu unbeabsichtigten Folgen in Form von massiven Verzerrungen auf Nachbarmärkten, so muss eventuell auch dort nachjustiert werden. Wie viel Dynamik und Flexibilität dabei notwendig sind, ist kaum allgemein zu beantworten. Zu beachten ist jedoch, dass diese Notwendigkeit in einer Spannung mit dem Grundsatz der Rechtssicherheit steht. Letzter hat sowohl einen intrinsischen als auch

einen instrumentellen Wert. Um längerfristig planen und investieren zu können, benötigen Marktteilnehmer ein gewisses Maß an Verlässlichkeit in Bezug auf die Rahmenbedingungen von Märkten. Werden diese ständig geändert, kann dies Märkte lähmen und im Extremfall sogar völlig zum Erliegen bringen. Dies spricht dafür, die Möglichkeit institutioneller Einbettung durch ergänzende Institutionen als präferierten Ansatz zu wählen.

In diesem Sinne kann auch das gesamte System des Sozialstaates als Komplementär zur Marktwirtschaft innerhalb einer Gesellschaft verstanden werden, das dafür sorgt, dass auch bei hoher Marktdynamik kein Gesellschaftsmitglied unterhalb die Schwelle der materiellen Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben und für gesellschaftliche Teilhabe fällt. Dies ist sicherlich nicht die einzige Rechtfertigungsmöglichkeit für sozialstaatliche Absicherung, doch ist sie eine, die gerade auch starke Befürworter freier Märkte, die deren dynamische Eigenschaften schätzen, anerkennen müssten.

Die Bedingung der Möglichkeit der moralischen Einbettung von Märkten

Die Einbettung von Märkten durch rechtliche und institutionelle Normen verlangt staatliche Strukturen, die zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen einerseits *fähig* und andererseits *willens* sein, die Einbettung von Märkten vorzunehmen. Ersteres setzt die Möglichkeit institutioneller Gestaltung auch gegen die angeblichen „Zwänge“ oder „Notwendigkeiten“ von Märkten voraus. Diese Fähigkeit kann zum Beispiel durch schwach ausgeprägte oder korrupte Strukturen, aber auch durch eine übergroße Abhängigkeit der Staatsfinanzierung von den Finanzmärkten gefährdet werden. Letztere wird unterminiert, wenn

Regierungen den Forderungen derjenigen nachgeben, die von moralisch uneingebetteten Märkten profitieren, zum Beispiel im Gegenzug gegen Wahlkampfspenden.

Mit anderen Worten: Wo das „Primat der Politik“¹² gefährdet ist und Politik nur noch Überbau für wirtschaftliche Machtverhältnisse ist, wird alle Rede von der Einbettung des Marktes zu Makulatur. An dieser Frage trennen sich denn auch systematisch die Wege von gemäßigeren Marktkritikern – die eine Einbettung grundsätzlich für möglich halten – und ihren radikaleren Weggefährtinnen, die nur in der Abschaffung der Marktwirtschaft Chancen auf die Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft sehen. In den Gefährdungen für das „Primat der Politik“ in Gesellschaften mit sehr großer materieller Ungleichheit ist auch eines der stärksten Argumente begründet, diese Ungleichheit zu begrenzen. Doch dürfte eine derartige Begrenzung vor allem dann politisch kaum noch durchsetzbar sein, wenn eine gewisse Ungleichheit und damit ein gewisser politischer Machtüberhang der wirtschaftlich Privilegierten einmal erreicht sind.

Ob die moralische Einbettung von Märkten als Konzept sinnvoll ist und in der Praxis Aussichten auf Erfolg hat, hängt damit mindestens so sehr an Faktoren *außerhalb* von Märkten wie an Märkten selbst: nämlich an den Faktoren, die darüber entscheiden, wie robust die demokratischen und rechtlichen Institutionen eines Landes sind und wie gut sie in der Lage sind, das Gemeinwohl gegenüber Partialinteressen zu verteidigen. Dies hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, u.a. von einem

12 Berman (2006). Berman selbst lehnt den Begriff des „eingebetteten Liberalismus“ ab und betont dagegen den eigenständigen Charakter der Sozialdemokratie (siehe bes. 179f., 187), die mit Keynesianismus und Wohlfahrtsstaat wichtige Innovationen geliefert habe (180). Für die *systematische* Frage nach den Strukturen, in die Märkte eingebettet werden, spielt dies jedoch keine Rolle.

Schulwesen, in dem alle Jugendlichen auf ihre staatsbürgerliche Verantwortung vorbereitet werden, von einer nicht allzu stark durch den Einfluss von Spendern verzerrten Parteienlandschaft und von einem unabhängigen Gerichtswesen, das Recht und Gesetz auch zugunsten der schwächeren Mitglieder der Gesellschaft durchsetzen kann. Werden dagegen der politische und der rechtliche Bereich lediglich weitere Märkte, in denen sich Entscheidungen kaufen lassen, dann ist das Einsetzen selbstverstärkender Prozesse wahrscheinlich, die es wirtschaftlichen Eliten ermöglichen, die Regeln des Rahmenwerks zu ihren Gunsten zu verzerren. Dies erlaubt ihnen, ihre Macht – gegen die Rolle des marktlichen Wettbewerbs als „Entmachtungsinstrument“, die besonders von Böhm (1933) betont wurde – zu zementieren und dadurch Ungleichheit tendenziell zu verstärken. Dies jedoch ist der Kern dessen, was Adam Smith als das Problem des Feudalismus erkannte und *gegen* den er gerade das Modell egalisierender Märkte vor dem Hintergrund gleicher Rechte und unparteilicher Gerichte hochhielt (siehe insb. 1976a, book IV). In diesem Sinne kann auch der oft zitierte „Vater der Volkswirtschaftslehre“ trotz gewisser providentialistischer Obertöne als Vertreter eines eingebetteten Marktes gelesen werden – was auch daran erkennbar ist, dass er entgegen dem Klischee an vielen Stellen für steuernde Eingriffe in Märkte argumentierte und sogar Sympathien für steuerliche Umverteilung zeigte (siehe z.B. 1976a, 870ff.).

Kritiker von Märkten konzentrieren sich häufig auf die Frage danach, in wessen Händen das Eigentum an den Produktionsmitteln liegt. Diese Frage hat ihre Relevanz auch in der heutigen Welt keineswegs verloren, wie Überlegungen zu den institutionellen Möglichkeiten einer „property-owning democracy“ mit einer weiten Streuung des Eigentums an den Produktionsmitteln zeigen (z.B. O’Neill/Williamson 2012). *Kon-*

zeptionell ist für die Frage nach der Möglichkeit der Einbettung von Märkten jedoch entscheidender, dass die *Definitionshoheit* darüber, was mit Produktionsmitteln geschehen darf und wie sie steuerlich belastet werden können, in der Hand des demokratischen Gesetzgebers verbleibt – denn diese Frage ist logisch der Frage vorgeordnet, wer wie viel Eigentum besitzt, wie viel davon behalten werden darf und was damit getan werden darf. Wenn der Rahmen für marktlich vermittelte Produktionsprozesse demokratisch bestimmt wird, können Schädigungen gesetzlich eingehegt werden und gegen die Eigentümer durchgesetzt werden. Dabei ist die Berücksichtigung der Vielfalt der Aspekte von Eigentum (vgl. insb. Honoré 1961) hilfreich, denn sie erlaubt Kreativität in der institutionellen Gestaltung: So kann z.B. das Recht, einen Gegenstand zu nutzen, getrennt werden von dem Recht, ihn gewinnbringend zu verkaufen oder zu zerstören. Dass derartige Regelungen Ausweichprozesse nach sich ziehen können, ist zu erwarten – aber ob das *Gesamtergebnis* wünschenswert ist oder nicht, muss sorgfältig analysiert werden, ohne dogmatisch auf den Vorteilen bestimmter Vorstellungen von Märkten zu beharren.

Allerdings sind dem hier vorgeschlagenen Modell in der globalisierten Marktwirtschaft der heutigen Welt gewisse Grenzen gesetzt – nicht nur, weil politische Maßnahmen mit dem ständigen Dilemma von trade-offs angesichts des weltweiten Steuer- und Standortwettbewerbs konfrontiert sind, sondern auch, weil viele Staaten sich durch internationale Abkommen selbst die Hände gebunden haben. Institutionen wie die Weltbank oder die Welthandelsorganisationen hatten seit ihrer Gründung stärker die Freisetzung als die moralische Einbettung von Märkten zum Ziel. Ihre Regelungen zum freien Handeln machen es zum Beispiel für Mitgliedsstaaten sehr schwer, moralische Mindeststandards, zum Beispiel im Arbeits- oder

Umweltschutz, zur Bedingung für die Einfuhr von Gütern aus anderen Ländern zu machen (siehe Herzog/Walton 2014). Obwohl derartige Abkommen zweifellos den Vorteil haben, protektionistische Anliegen – die oft nicht von Gesellschaften als Ganzes, sondern von bestimmten Untergruppen vorangetrieben werden und deren Nettoeffekt nicht unbedingt positiv ist – zu erschweren, schränken sie auch die Möglichkeiten kreativer institutioneller Gestaltung bei der Einbettung von Märkten massiv ein. Dies erhöht den Druck, auf institutionelle Einbettung durch Komplementärinstitutionen zu setzen; da diese in der Regel jedoch Geld kosten, führt es direkt zum Dilemma des internationalen Steuerwettbewerbs zurück (siehe auch Dietsch 2015).

Es ist sicherlich kein Zufall, dass John Ruggie, einer der führenden Wissenschaftler, die sich mit dem „eingebetteten Liberalismus“ beschäftigt haben, sich inzwischen Fragen der freiwilligen Selbstregulierung von multinationalen Unternehmen zugewandt hat – denn wo rechtliche und institutionelle Einbettungsmaßnahmen an ihre Grenzen kommen, wird man zurückverwiesen auf die Möglichkeit einer sozialen Einbettung durch freiwillige Standards und soziale Normen. Ruggie erarbeitete für die Vereinten Nationen die *United Nations' Guiding Principles on Business and Human Rights*, die Unternehmen vorschreiben, innerhalb des von den Menschenrechten gesteckten Rahmens zu agieren. Kritikern gehen diese Richtlinien nicht weit genug: Sie fordern, dass multinationale Unternehmen die Menschenrechte nicht nur respektieren, sondern auch aktiv befördern sollen (z.B. Wettstein 2009). In jedem Fall aber können derartige Standards dazu beitragen, dass zumindest die moralisch schwerwiegendsten Fälle von Schädigung durch Märkte, z.B. im Bereich von Kinderarbeit, Umweltschutz und Arbeitnehmerrechten, Veränderungen zum Besseren gesche-

hen. Wenn es gelänge, derartige Standards auch im Bewusstsein von Kunden zu verankern und damit die Nichteinhaltung zu einem echten Kostenfaktor für Firmen zu machen, stiege das Veränderungspotential in diesem Bereich erheblich an.

Schluss

Das Potential zur Einbettung von Märkten dürfte heutzutage trotz aller Probleme bei Weitem nicht ausgeschöpft sein – weder im sozialen, rechtlichen oder institutionellen Bereich noch bei der Frage nach alternativen Institutionen, zum Beispiel der Verwendung von Lotterien zur Allokation oder gemeinschaftlichen Formen von Eigentum.¹³ Gegen die allgemeine Tendenz, Märkte als in allen Lebensbereichen wünschenswert zu betrachten, muss deren Schädigungspotential ebenso ernst genommen werden wie ihr Potential, effiziente Ergebnisse zu liefern – gerade deshalb, weil hinter dem, was als „Effizienzsteigerung“ daherkommt, in Wirklichkeit eine Form von Schädigung, z.B. durch das Externalisieren von Kosten, stehen kann. Das Bild vom Markt war viel zu lange das einer statischen, monolithischen Institution, die aufgrund ihrer „Natürlichkeit“ weder Gestaltung zulässt noch Alternativen hat (vgl. auch Gosepath 2013, 350ff.). Die Analyse der ideologische Nutzung eines derartigen Bildes von Märkten und der „There is no alternative“-Rhetorik, die oft mit ihm einhergeht, kann hier nicht geleistet werden, sondern müsste Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung sein, die insbesondere in den politischen Maßnahmen im Anschluss an die Finanzkrise von 2007/08 reichlich Material finden dürfte.

13 Siehe auch Trebilcock (1993, 30ff.) zu Alternativen zum Marktmechanismus.

Debatten über den moralischen Wert von Märkten und deren Einbettung betonen oft besonders die Notwendigkeit ergänzender Institutionen. Wie oben ausgeführt, gibt es verschiedene Gründe, die in konkreten Fällen dafürsprechen können. Doch die Gestaltung von Märkten durch soziale Normen und durch das rechtliche Rahmenwerk sollte dabei nicht aus dem Blick geraten. Der reine Fokus auf Ex-post-Maßnahmen gibt eine Vielzahl von Ansätzen vorschnell aus der Hand. Das Argument der „Effizienzeinbußen“ gegen direkte Marktregulierungen greift, wenn überhaupt, nur dann, wenn Effizienz überhaupt bedroht ist und nicht vielmehr Formen von Marktversagen vorliegen, die den unregulierten (oder weniger regulierten) Markt pareto-ineffizient machen. Und auch in anderen Fällen bleibt abzuwägen, ob Effizienz überhaupt das relevante normative Kriterium ist. Die ausschließliche Konzentration auf „Marktversagen“ übersieht die vorgelagerte Frage, wie wünschenswert ein Markt in konkreten Fällen überhaupt ist.

Märkte besitzen eine Eigendynamik, die sie von anderen Institutionen unterscheidet und die entscheidend für ihre Effizienzvorteile ist. Ihre Gestaltung kann trade-offs verlangen, denn die Marktteilnehmer passen ihr Verhalten veränderten Spielregeln an. Doch Märkte bleiben menschengemachte Institutionen, die enorm vielfältige Formen annehmen können. Anstatt sich von essentialisierenden Marktkonzeptionen, die „keine Alternativen“ zulassen, abschrecken zu lassen, muss die Aufgabe ihrer moralischen Einbettung auch und gerade unter den erschwerten Bedingungen einer globalisierten Wirtschaft ernst genommen werden. Das Potential zur Schädigung durch Märkte muss z.B. bei der Diskussion von internationalen Handelsabkommen eine ebenso große Rolle spielen wie ihre möglichen Vorteile – und dies ohne ideologische Scheuklappen, die, von abstrakten Modellen herkommend, Letztere überbetonen.

Gerade wo fundamentale Werte wie Menschenrechte und der Erhalt der natürlichen Umwelt auf dem Spiel stehen, kann Markteffizienz nicht das allein entscheidende normative Kriterium sein. Nach den Möglichkeiten zur Einbettung von Märkten zu fragen, mag kein leichter Weg sein, aber erst, wenn er beschritten wird, können die de facto vorhandenen Spielräume erkannt und ausgelotet werden.¹⁴

Literatur

- Kahneman, Daniel, Jack L. Knetsch, and Richard Thaler. 1986. Fairness as a constraint on profit seeking entitlements in the market. *American Economic Review* 76: 728–741.
- Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Berman, Sheri. 2006. *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bewley, Truman F. 1999. *Why Wages Don't Fall in a Recession*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Brennan, Jason und Peter Martin Jaworski. 2015. Markets without Limits. *Ethics* 125, no. 4 (July): 1053–1077. DOI: 10.1086/680907.
- Böhm, Franz. 1933. *Wettbewerb und Monopolkampf: Eine Untersuchung zur Frage des wirtschaftlichen Kampfrechts und zur Frage der rechtlichen Struktur der geltenden Wirtschaftsordnung*. Berlin: Carl Heymann.
- Bowles, Samuel. 2011. Is Liberal Society a Parasite on Tradition? *Philosophy and Public Affairs* 39, No. 1: 46–81. DOI: 10.1111/j.1088-4963.2011.01201.x.

14 Ich danke Anca Gheaus, dem Publikum des Workshops „Markets und Morality“ in Berlin, den Teilnehmern des Kolloquiums Politische Philosophie in Frankfurt, des Ethics and Economics Network Meeting in Utrecht und des Mancept Workshop „Thinking the Economy“ für Diskussionen vorheriger Versionen sowie zwei anonymen Gutachtern der *Zeitschrift für politische Philosophie* für wertvolle Vorschläge und Hinweise.

- Bowles, Samuel. 1991. What Markets Can and Cannot Do. *Challenge* (July/August): 11–16.
- Budish, Eric B., Peter Cramton und Shim, John J. 2015. The High-Frequency Trading Arms Race: Frequent Batch Auctions as a Market Design Response (February 17, 2015). *Chicago Booth Research Paper No. 14–03*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2388265>.
- Coase, Ronald H. 1937. The Nature of the Firm. *Economica*, New Series, Vol. 4, No. 16. (Nov., 1937): 386–405. <http://links.jstor.org/sici?sici=0013-0427%28193711%292%3A4%3A16%3C386%3ATNOTF%3E2.0.CO%3B2-B>.
- Dietsch, Peter. 2010. The market, competition, and equality. *Politics, Philosophy & Economics*, 9(2): 213–244. DOI: 10.1177/1470594X09359148.
- Dietsch, Peter. 2015. *Catching Capital – The Ethics of Tax Competition*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel. 2011. Capitalism in the classical and high liberal traditions. *Social Philosophy and Policy*, 28: 19–55. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0265052510000208>.
- Gheaus, Anca/Herzog, Lisa. Im Erscheinen. The goods (and bads) of work: Why more than fair pay matters for justice.
- Gosepath, Stephan, 2013. Einhegung des Marktes. In: *Menschenrechte und Demokratie*, hg. von Falk Bornmüller, Thomas Hoffmann und Arnd Pollmann, 349–370. Freiburg: Alber.
- Granovetter, Mark. 1985. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *The American Journal of Sociology* 91(3), 481–510.
- Heath, Joseph. 2006. Business Ethics Without Stakeholders. *Business Ethics Quarterly*, 16: 533–557. DOI: <http://dx.doi.org/10.5840/beq200616448>.
- Hirsch, Fred. 1976. *Social Limits to Growth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Honore, A.M. 1961. Ownershin. In: *Oxford Essays in Jurisprudence*, hg. von A.G. Guest, 107–147, Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, N., Zhao, G., Hunsader, E., Qi, H., Johnson, N., Meng, J. u. Tivnan, B. 2013. Abrupt rise of new machine ecology beyond human response time, *Nature Scientific Reports* 3, DOI: 10.1038/srep02627.

- Kahn, Alfred E. 1966. The Tyranny of Small Decisions: Market Failures, Imperfections, and the Limits of Economics. *Kyklos* 19(1): 23–47. DOI: 10.1111/j.1467-6435.1966.tb02491.x.
- Kocka, Jürgen. 2013. *Geschichte des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.
- Laibson, Daniel. 1997. Golden Eggs and Hyperbolic Discounting. *Quarterly Journal of Economics* 112(2): 443–77. DOI: 10.1162/003355397555253.
- O’Neill, Martin und Thad Williamson (Hg.). 2012. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Chichester: Blackwell.
- Phillips, Ann. 2008. Egalitarians and the Market: Dangerous Ideals *Social Theory and Practice*, 34(3): 439–462. <http://eprints.lse.ac.uk/21696>.
- Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Radin, Margaret Jane. 2000. *Contested Commodities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rona-Tas, Akos und Alya Guseva. 2013. Information and Consumer Credit in Central and Eastern Europe. *Journal of Comparative Economics* 41(2): 420–435. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jce.2013.03.012>.
- Ruggie, John G. 1982. International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order. *International Organizations* 36(2): 379–415.
- Sandel, Michael J. 2012. *What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar Straus Giroux.
- Satz, Debra. 2010. *Why Some Things Should not be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.
- Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper & Brothers.
- Sen, Amartya, 2008. What do we want from a theory of justice? *The Journal of Philosophy* 103: 215–38.
- Simmons, A. John. 2010. Ideal and Nonideal Theory. *Philosophy & Public Affairs* 38(1): 5–36, DOI: 10.1111/j.1088-4963.2009.01172.x.
- Smith, Adam. 1976a [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 2 vols. Edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner; textual editor W. B. Todd. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

-
- Smith, Adam. 1976b [1759/90]. *The theory of moral sentiments*. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- Trebilcock, Michael J. 1993. *The limits of the freedom of contract*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Valentini, Laura. 2012. Ideal vs. Nonideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*, 7 (9): 654–64. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x.
- Wenar, Leif. 2011. Clean Trade in Natural Resources. *Ethics & International Affairs*, 25(1): 27–39. <http://dx.doi.org/10.1017/S0892679410000067>.
- Wettstein, Florian. 2009. *Multinational Corporations and Global Justice. Human Rights Obligations of a Quasi-Governmental Institution*. Stanford: Stanford University Press.

Sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld von Risiko und Sicherheit

Die Ethik der Risikominimierung im Lichte von Kierkegaards und Nietzsches Kritik der Moderne

SEBASTIAN HÜSCH, AIX-MARSEILLE

Zusammenfassung: Der Beitrag betrachtet die für die Gegenwartsgesellschaft charakteristische Orientierung an Sicherheit und Risikovermeidung vor dem Hintergrund der Reflexionen Søren Kierkegaards und Friedrich Nietzsches bezüglich der Abgründigkeit der menschlichen Existenz. Die Untersuchung wirft die Frage auf, ob die Suche nach einem im alltäglichen Sinne verstandenen „guten Leben“ letzten Endes zu Lasten der Möglichkeiten einer als sinnhaft erlebten Existenz geht.

Schlagwörter: Sicherheit, Risikovermeidung, Søren Kierkegaards, Friedrich Nietzsche, gutes Leben, Sinn

I.

In der Gegenwart ist die Fokussierung auf Sicherheit beziehungsweise die Reduktion von Risiken zu einer der grundlegenden gesellschaftlichen Orientierungen avanciert. In Diskursen von Politik und Medien, aber auch in Alltagsdiskussionen in der Gesellschaft scheint das Garantieren höchstmöglicher Sicherheit sowie die Minimierung der Risikoexposition durch

den Staat einen zunehmend breiten Raum einzunehmen. Die Ausrichtung der Staatsverantwortlichkeit auf Sicherheit findet ihr Äquivalent auf der Seite des einzelnen Bürgers darin, dass die Vermeidung von Lebensrisiken zu einer übergeordneten moralischen Pflicht geworden ist, und zwar sowohl sich selbst als auch der Gesellschaft gegenüber.¹ „Sicherheit“, so schreiben Endreß/Petersen, „hat sich zu einem der zentralen, wenn nicht dem zentralen Wertebegriff demokratischer Gesellschaften entwickelt“ (Endreß/Petersen 2012).² Lässt man die Debatte um das Spannungsverhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit und ein Ausufers staatlicher Kompetenzerweiterung im Sicherheits-

1 Vgl. zur Begriffsbestimmung und -abgrenzung des Begriffs „Risiko“ Nida-Rümelin/Schulenburg/Rath 2012, 5ff. Der Begriffsbestimmung Nida-Rümelins et al. zufolge bedeutet Risikominimierung, möglichst wenige Handlungen zu unternehmen, die eine Gefährdung, sei es des Einzelnen, eines Anderen oder eines Kollektivs bedeuten würde. Wenn von einer zunehmenden Fokalisierung auf die Risikovermeidung die Rede ist, dann muss diese Tatsache freilich um die dazu im Widerspruch stehende Beobachtung ergänzt werden, dass wir zugleich in einer Zeit leben, in der das – menschengemachte – Risiko immer weiter zunimmt. Das hat bereits Ulrich Beck (vgl. Beck 1986) gezeigt, aber auch Slavoj Žižek betont das Unfassbare der menschlichen Risikoexposition in der (Post-)Moderne (vgl. Žižek 2009). Mit Sicherheit verweisen beide dialektisch aufeinander, insofern die Hilflosigkeit angesichts der Unfassbarkeit planetarer Risiken zu einer Konzentration auf rational fassbarer wirkende Risiken ‚im Kleinen‘ verleitet. Eventuell stehen sich hier aber auch in anderer Art zwei Formen von Risiken gegenüber: die einen würden sich vorrangig auf den Bereich des Technologischen beziehen, die anderen auf den der individuellen Existenz und ihrer hermeneutischen Strukturen. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf letztere.

2 Vgl. zur Sicherheitsproblematik auch Lange/Endreß/Wendekamm (2014). Interessant ist im Übrigen, dass Lange et al. in der Einleitung zu ihrem Sammelband zur Sicherheit lediglich die Kontingenz und Ambivalenz des Sicherheitsbegriffs in den Vordergrund rücken, insofern Sicherheitsbedürfnis und -empfinden sehr unterschiedlich seien (vgl. ebd., 11); dass aber Sicherheit *prinzipiell* wünschenswert sei, das wird stets implizit vorausgesetzt.

bereich zu Lasten der Freiheit der Bürger unberücksichtigt, so präsentiert sich das erreichte Niveau an Sicherheit in den westlichen Demokratien und zumal in Deutschland zunächst einmal als ein erfreulicher gesellschaftlicher Rahmen, insofern die staatlich gewährte Sicherheit, vereint mit der individuellen Vermeidung vermeidbarer Risiken, es dem Individuum in zunehmender Weise ermöglicht, sich möglichst sorgenfrei um die persönliche Entfaltung und ein gutes beziehungsweise „schönes Leben“ (Schulze 1993, 68) zu bemühen.

Jedoch gibt eine Veränderung des Blickwinkels dem Verdacht Nahrung, dass die Konzentration auf die Realisierung eines in diesem alltäglichen Sinne verstandenen guten Lebens problematischer sein könnte, als dies zunächst der Fall zu sein scheint, und zu guter Letzt sogar zu Lasten einer als sinnvoll erlebten Existenz geht. Geäußert findet sich dieser Verdacht bereits im 19. Jahrhundert, aus sehr unterschiedlichen Perspektiven und mit ebenso unterschiedlicher Stoßrichtung beispielsweise von Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. Pointiert formuliert könnte man sagen, dass beide die Ansicht vertreten, dass Sicherheit und Sinn sich wechselseitig ausschließen, dass mithin ein hohes Maß an Sicherheit eine Erosion von Sinn generiert. In gleicher Weise wird damit selbstverständlich auch das „schöne Leben“ unvereinbar mit der Revendikation von Sinn. Im Folgenden soll es mir darum gehen, jene Gedankengänge nachzuvollziehen, die sowohl bei Kierkegaard als auch bei Nietzsche in dem Postulat einer Inkompatibilität des „schönen Lebens“ mit der Suche nach einer als sinnvoll erlebten Existenz kulminieren, um von dort aus nach den sich hieraus eventuell auch für die Gegenwart ergebenden Implikationen zu fragen. Dafür möchte ich in einem ersten Schritt bestimmte Charakteristika der Gegenwartsgesellschaft, die mir in diesem Kontext relevant erscheinen, näher umreißen und kontextualisieren, um

dann in einem zweiten Schritt das Phänomen der Sicherheitsorientierung mit den pointierten und für die Gegenwartsgesellschaft wohl ebenso provokanten wie verstörenden Argumentationen von Nietzsche und Kierkegaard konfrontieren, die, wenn man sich auf sie einlässt, eine Reihe von Problemen und Fragen aufwerfen.

II.

Beginnen möchte ich also mit einigen Überlegungen zu Sicherheitsorientierung und Risikowahrnehmung in der Gegenwartsgesellschaft. Wenn die Alltagswahrnehmung zum Maßstab genommen wird, dann bedarf es keines langen Nachdenkens, um von der Terrorismusbekämpfung über die Flug-, Verkehrs- und Nahrungsmittelsicherheit bis zur Energiewende unzählige Beispiele von politischen und gesellschaftlichen Debatten und Diskussionen zu finden, wie sie für die westlichen Gesellschaften (und darüber hinaus) charakteristisch sind und in denen sich die Sicherheitsforderungen und -erwartungen der Bürger sowie die Zuständigkeitsattributionen des Staates Ausdruck verleihen.³

3 So wird beispielsweise auch die Flüchtlingskrise, die seit Beginn des Jahres 2015 in zunehmendem Maße die öffentliche Debatte bestimmt und den politischen und medialen Raum dominiert, nicht zuletzt als ein Problem der äußeren und inneren Sicherheit problematisiert. Der Absturz des Germanwings-Fluges 4U 9525 von Barcelona nach Düsseldorf im März 2015 wiederum hat in prototypischer Weise deutlich gemacht, wie auch noch die unwahrscheinlichsten Unfallszenarien präventiv zu berücksichtigen sind, um den Sicherheitsforderungen von Politik und Gesellschaft Genüge zu tun. Auch in der blühenden Vielfalt des Angebots von Versicherungsdienstleistungen spiegelt sich der Versuch, das Gefühl möglichst umfassender Absicherung gegen jedes Lebensrisiko zu erzeugen. Ironisch auf die Spitze getrieben hat die ausufernden Versicherungsangebote eine Versicherungsgesellschaft, die sich auf das Offerieren besonders skurriler Versicherungsverträge spezialisiert hat und zum Beispiel Versicherungspolicen gegen unangenehme Mitreisende im Flugzeug, gegen eine Entführung durch Ali-

Ihren Niederschlag findet diese Sicherheitsorientierung nicht zuletzt auch in gesetzlich auferlegten Geboten ‚verantwortlicher‘ bzw. Verboten ‚riskanter‘ Verhaltensweisen (Anschnallpflicht in PKW, Verbot von Drogenkonsum etc.), in Verhaltensempfehlungen des Staates (gesünder essen, sich mehr bewegen) beziehungsweise in dem immer beliebter werdenden Konzept des *Nudging*⁴, einer Responsabilisierungsstrategie, die zu ‚verantwortlichem‘ Verhalten nichtrepressiv anhalten soll. Barton und Grüne-Yanoff bringen die Grundidee des *Nudging* folgendermaßen auf den Punkt: „Largely drawing on the psychological research in decision-making, nudges aim at influencing people to make better decisions, while leaving intact their freedom of choice.“ (Barton/Grüne-Yanoff 2015, 341)⁵ Verwiesen sei auch

ens etc. in ihrem Angebot hatte. Die Gesellschaft, die heute nicht mehr existiert, hat dabei stets betont, dass diese Versicherungen ‚echt‘ seien, d.h., dass sie bei Eintritt des Versicherungsfalles tatsächlich die Schadensregulierung erledigt hätte (vgl. www.brandeins.de/archiv/2000/finnland/endlich-dieser-mann-versichert-ihren-lotto-schein; konsultiert am 10/08/2015).

4 Vgl. Thaler/Sunstein (2008).

5 Haines und Spear illustrieren die Idee des *Nudging* am Beispiel von Studenten, die darüber informiert werden, dass *binge drinking* de facto weniger weit verbreitet sei, als oft geglaubt werde, um so den Nachahmungseffekt zu reduzieren und zu bewirken, dass Studenten weniger Alkohol konsumieren, was zu einem gesünderen Lebensstil führe (Haines/Spear 1996, 134–140). *Nudges* können freilich in den verschiedensten Bereichen zum Einsatz kommen und sind nicht immer mit Risikovermeidung verbunden, sondern sollen oft zu ‚staatsbürgerlich verantwortlichem‘ und konformem Verhalten führen. Zwar werden die epistemologischen, ethischen und rechtlichen Implikationen des Rückgriffs besonders der Politik auf „Nudging“ zum Vorteil des „Angestupsten“ heftig diskutiert (so fragen Barton/Grüne-Yanoff nach den „epistemological, ethical and legal underpinnings of nudge policies which aim [...] at justifying the governmental use of nudges that benefit the Nudgee“), jedoch ist charakteristisch für den Beitrag von Barton und Grüne-Yankoff, wie generell für die Diskussion über das *Nudging*, dass überhaupt nicht fraglich zu sein scheint, worin das

auf den gesellschaftlichen Druck zu verantwortlichem Verhalten dahingehend, dass es beispielsweise heute kaum noch möglich ist, seine Kinder ohne Helm Fahrrad fahren zu lassen, was zumindest in bestimmten gesellschaftlichen Schichten wie das Rauchen oder der Konsum von Alkohol während der Schwangerschaft als unvertretbare Verantwortungslosigkeit sozial geächtet wird. Auf wissenschaftlich-akademischer Seite gespiegelt und aufgenommen wird das zunehmende Sicherheits- bzw. Risikobewusstsein durch den florierenden Zweig der Risikoforschung und der Risikoethik, in denen freilich in der Regel vor allem Berechnungs- und Bewertungsmaßstäbe verhandelt werden, während die Risikovermeidung als prinzipielle Orientierung als erstrebenswert vorausgesetzt wird.⁶

Nun gibt es sicherlich eine ganze Reihe von Faktoren, die bei der Entwicklung hin zu einem stets zunehmenden Sicherheitsbewusstsein und -bedürfnis eine Rolle spielen. Zunächst einmal dürfte darin, im Sinne von Max Weber, schlicht die für den Westen charakteristische Kombination aus Fortschrittsdenken und Rationalisierung zum Ausdruck kommen, die dazu führt, dass eine begonnene und im Prinzip wünschenswerte Entwicklung im Sinne einer fortschreitenden Rationalisierung konsequent immer weiter gegangen wird. Denn auf der einen Seite sind die Potentiale der Verbesserung von Sicherheitsstandards, der Verschärfung von Sicherheitsnormen und der Verordnung von Sicherheitsmaßnahmen mit fortschreitendem technologischem und wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn tendenziell unendlich, und auf der anderen Seite gibt es selbstverständlich vorderhand keine *rationalen* Argumente dafür,

„Besser“ der „better decisions“ besteht. Die kriteriale Entscheidung über „gut“ und „schlecht“ wird als unproblematisch vorausgesetzt.

6 Vgl. dazu exemplarisch die einleitenden Überlegungen von Nida-Rümelin (2012, 1).

weniger Sicherheit zu fordern beziehungsweise die Menschen zu riskantem Verhalten anzuhalten. Im Übrigen weisen Endreß/Petersen in diesem Zusammenhang auf ein paradoxes Phänomen hin, welches für den modernen Staat charakteristisch ist: „Indem [der Staat] für grundlegende Sicherheit sorgt und somit seiner hoheitlichen Aufgabe gerecht wird“, schaffe er immer „weiter reichende Sicherheitsbedürfnisse der Gesellschaft“, die zu befriedigen er allerdings immer weniger in der Lage zu sein scheine. Freilich könne er diese auch „nicht abweisen, ohne die eigene Legitimationsgrundlage, also explizit die Gewährleistung von Sicherheit, zu untergraben“ (Endreß/Petersen 2012). Mit anderen Worten generiert wachsende Sicherheit ein stets wachsendes Sicherheitsbedürfnis und Gefährdungsgefühl. Wenn diese Aspekte sicherlich das Phänomen eines wachsenden Sicherheitsbedürfnisses und zunehmender Risikovermeidung aus soziologischer und psychologischer Perspektive beleuchten können, so scheint darin darüber hinaus noch ein weiterer – philosophisch grundlegenderer – Sachverhalt zutage zu treten, und zwar dass sich in der Ausrichtung auf Sicherheit letztlich auch die metaphysische Entwurzelung der Moderne Ausdruck verleiht im Sinne der bekannten Lucaks’schen Formel von der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (Lucaks 1971, 21). Mit dem Zusammenbruch des christlich geprägten Weltbildes, den Niklas Luhmann auch als die „Katastrophe der Modernität“ bezeichnet, die die sinnstiftende „alteuropäische Semantik“ zerstört habe (Luhmann 2004, 287), und dem sich ausbreitenden Zweifel daran, dass unsere Existenz in einem transzendenten, absoluten Sinngrund ruht, sieht sich der Mensch in der (Post-) Moderne auf die Immanenz und die mit dieser einhergehenden kontingenten Bedingungen zurückgeworfen. Durch den Verlust der Dimension einer ‚vertikalen‘ Transzendenz wird das Leben in seiner reinen Faktizität als Garant seiner selbst in seiner Be-

deutung verabsolutiert und der Erhalt desselben zum Selbstzweck und ultimativen *telos*. Insofern der Verlust des Lebens aus dieser Perspektive unhintergebar und absolut ist, wird es zur Pflicht jedes einzelnen, sein Leben in der Immanenz zu ‚eteralisieren‘, um den Totalverlust desselben aus dem Gesichtsfeld des Individuums und der Gesellschaft so weit wie möglich zu verbannen. Vor dem Hintergrund, dass das Leben nicht mehr auf eine Bestimmung hin angelegt zu sein scheint (zumindest insofern diese Bestimmung über einen biologischen Imperativ hinausgeht), bezieht es seinen Wert allein aus sich selbst, wobei seine quantitative und seine qualitative Dimension zunehmend zusammenfließen.⁷ Auf Grundlage dieser Konstellation geht es mithin darum, so gut und so lange wie möglich zu leben, bzw. wird es Aufgabe des Staates, das Leben seiner Bürger so gut wie möglich zu schützen, um von dort aus dem Einzelnen die Möglichkeit zu geben, so gut und so lange zu leben wie möglich. Die dem zugrundeliegende Ideologie wird im Übrigen von Richard H. Thaler und Cass R. Sunstein, den eigentlichen ‚Erfindern‘ des erwähnten *Nudging*-Konzepts in bezeichnender Weise im Untertitel ihres Buches *Nudge* kondensiert: „Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness“ (Thaler/Sunstein 2008). Ziel der Risikovermeidung ist es, Entscheidungen zu ermutigen, die Gesundheit und Wohlstand und damit Glück garantieren.

Jedoch sind Zweifel angebracht, ob die dieserart aufgemachte Gleichung so aufgeht. Aus soziologischer Perspektive identifiziert beispielsweise Gerhard Schulze in seiner Studie *Die Erlebnisgesellschaft* ein fundamentales Sinnbegründungsproblem moderner Gesellschaften, dem mit der Gewährung von

7 Vgl. zum Zusammenfließen des Qualitativen und des Quantitativen auch Martin Heidegger (2003, 137ff.) sowie zu Heideggers Kritik an der Ausrichtung der Moderne am Riesenhaften (Quantitativen): Silvio Vietta (1989, 78ff.).

health und *wealth* nicht beizukommen ist. Für Schulze stellt die „Erlebnisorientierung“, in der es darum gehe, auf der Basis von materiellem Wohlstand ein schönes, erlebnisreiches Leben zu realisieren, das zentrale Paradigma der modernen westlichen Gesellschaften dar. Jedoch sei es unzutreffend, davon auszugehen, dass dies mit der Erlebnisorientierung mühelos gelinge. Zur Illustration seiner Argumentation stellt Schulze die rhetorische Frage: „Was soll schon schwierig daran sein, sich ein schönes Leben zu machen, wenn man halbwegs die Ressourcen dafür hat? [...] Man meint, Erlebnisorientierung sei der Anfang vom Ende aller Schwierigkeiten.“ (Schulze 1992, 68) Seine Antwort wirft nun einen Problemhorizont auf, der im Folgenden mit Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche präzisiert und diskutiert werden soll: „In Wahrheit“, so fährt Schulze fort, „setzen sich die Schwierigkeiten auf einer neuen Ebene fort. Bedroht ist nicht mehr das Leben, sondern sein *Sinn*.“ (ebd., Hervorhebung vom Verf.) Diese Feststellung nämlich korrespondiert in eloquenter Weise mit bestimmten Aspekten einer Moderne-Kritik, wie sie Kierkegaard und Nietzsche aus je eigener Perspektive entwickeln und die im Folgenden in den Fokus gestellt werden sollen.

III.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen sollen bestimmte Aspekte des Denkens von Søren Kierkegaard bilden, was sich nicht nur chronologisch anbietet, sondern auch methodologisch sinnvoll erscheint, insofern die Kierkegaard'sche Sinnbegründung, die auf dem Bezug zur Transzendenz fußt und die es im Folgenden zu entwickeln gilt, den notwendige Hintergrund bildet, vor dem Nietzsches immanenter Daseinsentwurf sich erst in seiner ganzen Partikularität entfalten kann. Als Aufhänger soll eine Stelle

aus Kierkegaards *Erbaulichen Reden aus verschiedenem Geist* dienen, wo es explizit und konkret um diese Frage des Sinnes geht. Dort heißt es:

Die Geschäftigen, die weder arbeiten noch beschwert sind, sondern nur geschäftig [...], glauben wohl, sie seien glimpflich davongekommen, wenn sie selber im Leben dem Leiden entgangen sind: deshalb wollen sie nicht gestört werden durch Hören und Denken des Schrecklichen. Ja, gewiß sind sie davongekommen, sie sind auch um eine Betrachtung des Lebens gekommen und sind in die Sinnlosigkeit hineingekommen. (Kierkegaard 1966 [1847], 113)

In dieser Passage wird von Kierkegaard polemisch eine Lebensführung, die in der Gegenwartsgesellschaft einem gelungenen Lebenslauf entsprechen würde, mit der Sinnlosigkeit in Verbindung gebracht. Das in einem modernen Sinne ‚gelingende Leben‘, in dem man sich seinen Alltäglichkeiten widmen kann, und das von Leiden, Sorgen und Nöten weitestgehend verschont bleibt, genau dieses Leben läuft an dem vorbei, was Kierkegaard unter ‚Existieren‘ in einem eigentlichen Sinne versteht. Im Umkehrschluss bedeutet dies konsequenterweise, dass der Existierende das „Schreckliche“ zu denken und zu hören hat, will er nicht, dass sein Leben in Sinnlosigkeit dahingeht, das heißt in einem Diesseits der Abgründigkeit der menschlichen Existenz. Die Konfrontation mit der Abgründigkeit des Daseins ist Kierkegaard zufolge mithin die unabdingbare Voraussetzung, um zu einem Existieren zu gelangen, das als sinnhaft erfahren wird. In der *Krankheit zum Tode* (Kierkegaard 1971 [1849]) wird diese Überlegung von Kierkegaard spezifiziert und mit dem Begriff der „Verzweiflung“ zusammengedacht: eine im obigen Sinne explizierte sinnlose Existenz ist zugleich eine Existenz in Verzweiflung. Um diese These aufrechterhalten zu können, nimmt

Kierkegaard im Übrigen in Verbindung mit dem Begriff der Verzweiflung eine wichtige Präzisierung vor, die in analoger Weise auch auf den Begriff der Sinnlosigkeit übertragen werden kann. Kierkegaard betont, dass Verzweiflung nicht notwendig *bewusste* Verzweiflung meinen müsse, dass, mit anderen Worten, der Verzweifelte durchaus nicht notwendig den Eindruck haben muss, verzweifelt zu sein. Wie dies gemeint ist, veranschaulicht Kierkegaard anhand einer Analogie:

Im Allgemeinen nimmt man an, wenn ein Mensch nicht selber sage, daß er krank sei, so sei er gesund, ganz zu schweigen wenn er es selber sagt, er sei gesund. Der Arzt hingegen sieht die Krankheit anders an. Und warum? Weil der Arzt eine bestimmte und ausgebildete Vorstellung davon hat, was gesund sein heißt, und gemäß dieser prüft er den Zustand eines Menschen. Der Arzt weiß: so wie es eine Krankheit gibt, die nur Einbildung ist, ebenso auch eine Gesundheit [...]. (Kierkegaard 1971 [1849], 407)

Auf die im vorliegenden Kontext relevante Problematik des Sinns übertragen, würde die provokante These Kierkegaards also lauten, dass eine Existenz in Sinnlosigkeit dahingehen kann, auch wenn der Einzelne den Eindruck hat, ein gelungenes Leben zu führen. Inwieweit diese Unterstellung zulässig ist und auf welchen anthropologisch-metaphysischen Vorannahmen sie beruht, soll an dieser Stelle nicht im Detail problematisiert werden. Dies wird sich jedoch zumindest ansatzweise durch die weiteren Ausführungen erhellen, nämlich im Zusammenhang mit der Frage, wie, wenn Kierkegaard dem in einem alltäglichen Sinne verstandenen ‚guten Leben‘ die Sinnfähigkeit abspricht, der Mensch denn zum Existieren in einem eigentlichen Sinne gelangen kann. Kierkegaards Antwort auf diese Frage stellt sinnvolles Existieren unhintergebar in den Horizont

von Transzendenz. Eine dem Menschen angemessene Sinnhaftigkeit ist für Kierkegaard prinzipiell nur möglich, wenn der Mensch die Perspektive der Immanenz überschreitet. Dies freilich kann nur gelingen, wenn er sich der Abgründigkeit des Daseins stellt, wenn er bis zur Grenze des in der Immanenz fassbaren Möglichkeitshorizontes vordringt, um von dort die – zwar nicht logische, wohl aber *existentielle* – Notwendigkeit Gottes zu erkennen. Genau an diesem Punkt gewinnt die Betonung des „Schrecklichen“ ihre Bedeutung. Einzig und allein in der Konfrontation mit dem Schrecklichen nämlich scheint letztlich die Möglichkeit Gottes auf, während, wenn der Mensch sich in der ‚Komfortzone des Daseins‘ behaglich einrichtet, er nicht in die Lage versetzt wird, Gott als ultimative transzendente Möglichkeit in seinen Horizont zu bekommen und damit letztlich hinter seine Bestimmung als Mensch zurückfällt.

Aus der Sinnlosigkeit hinaus gelangt der Mensch also allein dadurch, dass er sich zu Gott ins Verhältnis setzt. Dabei ist freilich in Bezug auf die leitende Fragestellung nach dem Zusammenhang von Sinnhaftigkeit und Risiko ein Aspekt entscheidend: Die Tatsache, dass im Annehmen des Blickes in die Abgründigkeit des Daseins die Möglichkeit Gottes aufscheint, bedeutet nicht, dass sich nun der Einzelne, statt durch die Vermeidung des Eingehens von Risiken in der Immanenz nun durch das Gottverhältnis gleichsam transzendent gegen die Risiken des Daseins ver- beziehungsweise absichert. Das Gottesverhältnis, so wie Kierkegaard es denkt, ist gerade kein problemloses, sondern der Glaube selbst ist jenes Wagnis, jenes existentielle Risiko, das der einzelne Existierende eingehen muss, um der Sinnlosigkeit zu entkommen, wobei dieser Glaube jedoch letztlich immer ein Glaube ‚ohne Garantie‘ ist.⁸ Um diese Garantie-

8 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass in dieser Hinsicht auch der Vorwurf, den Albert Camus im *Mythos von Sisyphos*

losigkeit des Transzendenzverhältnisses gegenwärtig zu halten, verbleibt Gott bei Kierkegaard auch stets in der Nähe des Möglichkeitsbegriffs. Weder die Frage, *ob* ein Gottverhältnis möglich ist, noch die Frage, *wie* dieses dann auszusehen habe, kann eindeutig beantwortet werden.⁹ In der Kierkegaard'schen Konzeption gibt es mit anderen Worten nichts, was die Ambivalenz des Gottesverhältnisses zu beseitigen vermag, so dass unhintergebar zweideutig bleibt, ob der Glaubende ‚im Recht‘ ist oder, um es mit Robert Musil zu formulieren, einfach jemand, „der sich in einem Abenteuer verirrt“ (Musil 1994 [1930], 254) hat.

Sinnstiftung in einem eigentlichen und existentiellen Sinne ist bei Kierkegaard also immer an ein unhintergebar zweideutiges Gottesverhältnis gebunden, das Risiko der Existenz besteht in der doppelten Abgründigkeit¹⁰, die diesem zugrunde liegt und die es erfordert, sämtliche weltlichen Sicherheiten über Bord zu werfen, ohne jedoch eine letzte transzendente Sicherheit endgültig gewinnen zu können.

erhebt, dass Kierkegaard dadurch, dass er das Wagnis des Existierens in den Sprung in den Glauben verlege, dieses letztlich vernichte, im Kern unzutreffend oder zumindest irreführend ist. Wenn eine solche Deutung auch selbstverständlich Camus für den Gang seiner eigenen Argumentation dienlich ist, so blendet sie das überaus ambivalente Gottesverhältnis Kierkegaards aus beziehungsweise vereinfacht sie es in stark verkürzender Weise (vgl. Albert Camus 1996 [1942], 44ff.).

9 Im Kontext der (Un-)Bestimmbarkeit beziehungsweise (Un-)Sagbarkeit des Gottesverhältnisses wird Kierkegaards Methode der indirekten Mitteilung erkenntnistheoretisch relevant. Insofern damit freilich ein Problemfeld betreten würde, das im Zusammenhang mit der hier erörterten Fragestellung nur von nachrangiger Bedeutung ist, soll an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden. Vgl. zu der Problematik der indirekten Mitteilung Hüsich (2006), Poole (1993), Schwab (2012).

10 Doppelt ist die Abgründigkeit, insofern sie die Abgründigkeit der Existenz und die Abgründigkeit des Gottesverhältnisses umfasst.

Die Ambivalenz dieser Konzeption betont Kierkegaard im Übrigen überaus anschaulich, indem er zeigt, dass selbst die Frage, ob ein Existierender sich existentiell dem Risiko aussetzt, im Grunde nie eindeutig beantwortet werden kann.¹¹ Mit- hin kann konstatiert werden, dass die innere Ambivalenz der Angemessenheit der eigenen Existenz als Gläubiger sich in der äußeren Ambivalenz der Unentscheidbarkeit aufgrund zugänglicher Merkmale oder Kriterien spiegelt, so dass letztlich auch

11 Besonders eloquent illustriert Kierkegaard dies in *Furcht und Zittern* im Zusammenhang mit der Zeichnung dessen, was er als „Glaubensritter“ bezeichnet. Der Glaubensritter ist derjenige, der das Wagnis des Glaubens in dem oben explizierten Sinne eingeht. Wie Kierkegaard in der der indirekten Mitteilung angemessenen Form der Narration deutlich macht, könne nie ausgeschlossen werden, dass der Glaubensritter gerade nicht so aussieht, wie man sich einen solchen vorstellen mag, sondern es durchaus denkbar wäre, dass er – äußerlich – dem Spießbürger, auf den das Eingangszitat dieses Kapitels gemünzt ist, zum Verwechseln ähnlich sieht, so dass an der äußeren Erscheinung die innere Erschlossenheit der Lebenshaltung für immer unabesbar bleibt. Vgl. hierzu die folgende Passage aus *Furcht und Zittern*: „Die hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, täuschen leicht, dieweil ihr Äußeres eine auffallende Ähnlichkeit hat mit dem, was sowohl der unendlichen Resignation wie dem Glauben tief verächtlich ist – mit der Spießbürgerlichkeit. [...] / Ich will aufrichtig gestehen, ich hab in meiner Praxis kein zuverlässiges Belegstück gefunden, ohne daß ich deshalb leugnen will, daß vielleicht jeder zweite Mensch solch ein Belegstück ist. [...] Wüßte ich [...], wo solch ein Glaubensritter lebte, so würde ich, so wie ich steht und geh, mich auf den Weg zu ihm machen; denn mit diesem Wunder geb ich mich unbedingt ab. Ich liebe ihn keinen Augenblick los, achtete jede Minute darauf, wie er sich mit den Bewegungen benähme; ich sähe mich selbst als fürs Leben versorgt an, und teilte meine Zeit dazwischen, auf ihn zu blicken und selber Übungen zu machen, und so brächte ich meine ganz Zeit damit zu, ihn zu bewundern. Wie gesagt, ich habe keinen solchen gefunden, immerhin kann ich ihn mir denken. Da ist er. Die Bekanntschaft wird gemacht, ich werde ihm vorgestellt. In dem Moment, wo ich ihn in Augenschein nehme, schüttle ich, in eben diesem Augenblick, ihn von mir ab, tue selbst einen Sprung rückwärts, schlage die Hände zusammen und sage halblaut: ‚Herrgott! Das ist der Mensch, das ist er wirklich? Er sieht ja aus wie ein Rottmeister.‘“ (Kierkegaard 1971 [1947], 47f.)

die Frage nach dem Risiko in letzter Instanz ambivalent und unentscheidbar ist, und zwar nicht insofern es um die Frage geht, ob Risiko und Sinn miteinander verbunden sind, jedoch insofern es um die Frage geht, ob ein Risiko eingegangen wird.

IV.

Steht die Verbindung von Risiko und Sinn bei Søren Kierkegaard, wie gesehen, im Kontext einer auf Transzendenz beruhenden Konzeption, so entfaltet Friedrich Nietzsche den Konnex von Gefahr und Sinnkonstitution, der Stoßrichtung seiner Philosophie entsprechend, ausdrücklich im Rahmen eines rein immanenten Entwurfs. Anschaulich formuliert Nietzsche diese Verbindung von Gefahr und Sinn in einem Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft*. Dort heißt es:

Denn, glaubt es mir! – das Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber! Seit Räuber und Eroberer [...]! (Nietzsche 1999 [1882], 526, Nr. 283)

Auch Nietzsche denkt also Leben in einem eigentlichen Sinne mit der Bereitschaft zum Risiko zusammen. Das philosophische Interesse seines Denkens führt ihn dabei selbstverständlich weg von Transzendenznarrativen als Orientierungspunkt für eine philosophisch fundierte Lebenspraxis, aber auch von Sinnbegründungen, die sich im traditionellen Sinne auf eine philosophische Vernunft hin ausrichten. Vielmehr zeigen die zentralen Begriffe des zitierten Abschnitts, dass seine Antwort auf das Vitale zielt, auf das *Leben*: Das „Geheimniss“ liegt in „Genuss“ und „Fruchtbarkeit“. Nachdem Nietzsche ebenfalls in der *Fröh-*

lichen Wissenschaft den „tolle[n] Menschen“ (ebd., 480f., Nr. 125) den Tod Gottes hat verkünden lassen, konfrontiert er den Menschen nun damit, dass er fortan allein auf sich selbst zurückgeworfen ist. Nachdem „wir die Erde von ihrer Sonne losketteten“ (ebd., 481, Nr. 125), ist uns der erkenntnistheoretische archimedische Punkte verloren gegangen. Aus diesem Verlust resultiert die abgründige Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität und Bedingtheit menschlicher Erkenntnis und, damit zusammenhängend, in die Unbestimmtheit und Offenheit des menschlichen Handelns sowie der menschlichen Interpretationen. Ohne die von den „Hinterweltlern“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 29) „hinzugelogen[e]“ (Nietzsche 1999 [1889], 75)¹² christlich-metaphysische Finalität des Menschen wächst diesem nun die Möglichkeit zu, sich in seiner ganzen Unbestimmtheit anzunehmen und dieser Unbestimmtheit gemäß zu leben. Genau in diesem Sinne sagt Nietzsche in der *Morgenröte*: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (Nietzsche 1999 [1881], 274) Im Experiment, so wie Nietzsche es denkt, macht sich der Einzelne bewusst selbst in seinem gesamten Existenzvollzug zum Experiment, macht sich selbst zu einem Versuch mit offenem, mit unvorhersagbarem Ausgang. Die Originalität dieses Postulats, sich selbst zum Experiment zu machen, liegt dabei selbstverständlich nicht in der Betonung des offenen Ausganges – denn in diesem trivialen Sinne ist selbstverständlich jede Existenz experimentell –, sondern in der *Haltung* des Existierenden und Experimentierenden zu der Unberechenbarkeit und Unvorhersagbarkeit des Daseins. Es gilt, dem Instinkt zu widerstehen, das Fließende, das werdende, das vergehende, das Unberechenbare, das Bedrohliche in eine Fiktion von Beständigkeit, Festigkeit und Planbarkeit zu überführen. Das

12 Vgl. Nietzsche 1999 [1889], 75: „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen*.“

Nietzsche'sche Postulat des „gefährlich Lebens“ ist mithin als die Forderung zu verstehen, sich nicht an illusionäre Festigkeit und Stabilität zu klammern, sondern das Leben gerade in seiner Vitalität und Unbestimmtheit anzunehmen. Genau darin liegt das höchste Risiko, die größte Gefahr.

Worauf Nietzsche hinauswill, das tritt noch deutlicher zutage, wenn man die Forderung des „Gefährlich-Lebens“ in das Licht seines Gegenmodells stellt, das gerade darauf fokussiert, das Risiko aus dem Leben zu entfernen. Dieses wird durch den „letzten Menschen“ repräsentiert, den Zarathustra dem von ihm verkündeten „Übermenschen“ gegenüberstellt und den Zarathustra explizit als den „Verächtlichsten“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 14) bezeichnet. Der letzte Mensch bemüht sich, das Bestehende ‚kalkulierbar‘ zu machen, richtet sich auf den Nutzen und die Berechenbarkeit des Gegebenen. „Ihn treibt [...] keine Abenteuerlust, kein Mut zum Risiko mehr, um an [...] Herausforderungen zu wachsen“ (Pieper 2001, 153), er richtet sich im Mittelmaß ein und richtet sich auf das Angenehme aus, sei es in Form von Unterhaltung oder von Sedativa (vgl. Nietzsche 1995 [1883–1885], 15).

Annemarie Pieper (2001) hat angedeutet, dass es eine bemerkenswerte Analogie zwischen dem im Zarathustra geschilderten „letzten Menschen“ und dem für die Gegenwartsgesellschaft charakteristischen, auf Wohlstand und Sicherheit ausgerichteten Daseinsentwurf gebe. Diese Parallele ist in der Tat naheliegend und aus diesem Grunde vermutlich auch nicht besonders originell. Sie ist aber in jedem Falle erhellend, insofern sie die Ideale und Leitbilder unserer modernen, konsens- und konsumorientierten postmetaphysischen Gesellschaften in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage stellt. Unabhängig von der Frage nach dem Nietzsche'schen Gegenentwurf wird zunächst einmal die Tragfähigkeit eines Gesellschaftsentwurfs problemati-

siert, in dem es wesentlich darum geht, dass jeder nach seinem kleinen, privaten und individuellen Glück streben darf, solange er zugleich den anderen nach dessen kleinem, privatem und individuellem Glück streben lässt, wobei dem Staat die Aufgabe übertragen wird, einen Rahmen dafür zu schaffen, dass dies möglichst risiko- und sorgenfrei gelingen kann.

Im Zusammenhang mit der leitenden Fragestellung freilich soll hier ein anderer Aspekt in den Vordergrund gerückt werden. Wenn man die Analogie Piepers übernehmen will, dann rückt in Bezug auf die Risikoproblematik ein für die Gegenwartsgesellschaft charakteristischer Widerspruch ins Blickfeld. Richtet man nämlich den Blick auf die Art und Weise, wie der moderne letzte Mensch, der „das Glück erfunden“ (Nietzsche 1995 [1883–1885], 15) hat, von der Unterhaltungs-, Erlebnis- und Glücksindustrie umworben wird, dann ist überaus auffällig, dass diese Industrien zu einem nicht unbeträchtlichen Teil mit Angeboten werben, die tendenziell jene Art von Erlebnissen versprechen, die ein Risiko im Nietzsche'schen Sinne suggerieren, jedoch als vermeintliches Abenteuer oder als vermeintliches Risiko letztlich einesteils unter höchsten Sicherheitsstandards herbeiführt werden bzw. andernteils das Geschäftsmodell genau darauf fundiert, dass die Hoffnung auf ein ‚authentisches Erlebnis‘ gerade unerfüllt bleibt, jedoch ohne dass die prinzipielle Unerfüllbarkeit erkennbar zutage tritt.¹³ Mithin könnte man die These formulieren, dass die Gegenwartsgesellschaft

13 Beispiele für Ersteres sind Bungeejumping, Tandem-Fallschirmsprung, ‚Abenteuerurlaub‘ in der Wildnis etc.; Letzteres gilt im Grunde für alle Produkte, die die ultimative Befriedigung, die sie versprechen, weder gewährleisten können noch wollen, insofern im Konsumenten der Wunsch nach einem Nachfolgeprodukt geweckt werden muss. In Bezug auf Abenteuer und Risiko wäre sicher an die Werbesprache der Automobilhersteller besonders im Bewerben von Geländewagen zu denken. Aber auch Smartphones versprechen immer wieder einmalige Erlebnisse und sogar Abenteuer – wobei das Abenteuerpotential eines

indirekt und unbewusst in ihrem Unterhaltungsangebot jene Nietzsche'sche Lehre des „Gefährlich-Lebens“ bestätigt, die sie *de facto* verwirft. Allein das *Gefühl* des Risikos wird gesucht, das Risiko selbst jedoch gemieden.¹⁴

Wenn man Annemarie Pieper folgt, dann scheint es allerdings so zu sein, dass die Simulation des Risikos das Risiko nicht in erfüllender Weise zu ersetzen vermag, dass mithin die Erlebnismöglichkeitensinstanzen Schwierigkeiten haben, ihre Aufgabe in zufriedenstellender Weise zu erfüllen. So konstatiert Pieper, dass „das Überangebot an Waren, Informationsmöglichkeiten, Unterhaltungsmärkten“ (Pieper 2001, 154) letztlich nur bewirke, „daß man wahllos darin herumsurft und sich am Ende lustlos für das eine oder andere entscheidet“ (ebd.). Bestätigt wird dies aus soziologischer Perspektive von Gerhard Schulze (vgl. Schulze 1993, 112ff.). In diesem Sinne also könnte der Eindruck entstehen, dass die Entwicklung hin zum perfektionierten „letzten Menschen“ genau an der Bruchstelle zwischen einem authentischen Erleben, das nicht in Angebots- und Konsumform zu bringen ist, und dessen Simulacrum scheitert, dies jedoch durch den Lärm der Zelebration des Modells einer Wohlstands- und Konsumgesellschaft verdeckt wird.

Gerade die sich konstant vergrößernden und mit stets zunehmender Aufdringlichkeit vermarkteten Unterhaltungsangebote legen den dialektischen Schluss auf ein sich dahin-

solchen elektronischen Gerätes bei Licht besehen wohl doch als relativ limitiert zu betrachten ist.

14 Dass nur das Risikoerlebnis bzw. -gefühl gesucht wird, spiegelt sich vermutlich nicht zuletzt darin, dass beispielsweise die Automobilindustrie das Auto auch diesbezüglich zu bewerben versteht. Man bewirbt nicht nur den Abenteuerfaktor des Autos, sondern auch dessen Gegenteil, wie die zahlreichen Werbekampagnen illustrieren, die die Sicherheitsstandards der beworbenen Fahrzeuge in den Vordergrund rücken.

ter verbergendes, tieferliegendes Phänomen nahe, nämlich die eingangs in Anschlag gebrachte metaphysische Entwurzelung. Mit Martin Heidegger könnte das Ausufern der Unterhaltungsindustrie als Indiz für eine sich dahinter verbergende metaphysische Langeweile gewertet werden, entsprechend der Diagnose des gegenwärtigen Zeitalters in den *Grundbegriffen der Metaphysik*, einer Vorlesung aus dem Jahre 1929/30 (vgl. Heidegger 2004, 111ff.). Ganz im Sinne von Kierkegaard oder Nietzsche spricht Heidegger davon, dass diese tiefe, existentiell-metaphysische Langeweile nur über die Wiedergewinnung eines eigentlichen Zugangs zur eigenen Existenz überwunden werden könne, der wiederum in der Konfrontation mit der Abgründigkeit des Daseins seine unhintergehbare Voraussetzung hat. Heideggers Rede von einer „Not der Notlosigkeit“ (Heidegger 2003, 107) ist dabei nur eine Umformulierung jenes Gedankens, dass sich eine eigentliche Existenz nicht in der Sicherheit eines von Sorgen und Leiden abgeschirmten Lebens realisieren lässt, der, wie gezeigt, mit je eigener Stoßrichtung auch bei Kierkegaard und Nietzsche zum Ausdruck kommt.

V.

Abschließend soll es darum gehen, die zuvor entwickelten Gedankengänge noch einmal zusammenzuführen und zu problematisieren. Es wurde einleitend argumentiert, dass sich die Orientierung am Kriterium der größtmöglichen Sicherheit zur Verwirklichung einer möglichst von Sorgen, Schmerzen und Not befreiten Lebensführung als ein fundamentales Paradigma der Gegenwartsgesellschaft etabliert hat, das sich stringent aus dem Primat immanenter Daseinsfundierung vor dem Hintergrund eines von transzendenter Sinnbegründung abgekoppelten Gesellschaftsentwurfes ausgebildet hat. Wenn freilich die

zeitgenössische Soziologie, wie am Beispiel von Gerhard Schulzes Studie über die *Erlebnisgesellschaft* gezeigt, ein Sinndefizit für die Gegenwartsgesellschaft identifiziert, so verweist der hier vorgeschlagene Blick auf Kierkegaard und Nietzsche zum einen darauf, dass dem möglicherweise tiefere strukturelle Gründe unterliegen. Zum anderen legt er aber vor allem auch nahe, dass die Gegenwartsgesellschaft in ihrer Ausrichtung auf *health*, *wealth* und *happiness* möglicherweise bestimmter fundamental sinnstiftender Dimensionen verlustig gehen könnte,¹⁵ wenn man nämlich die Konfrontation mit der ultimativen existentiellen Abgründigkeit als unhintergehbare Sinnkonstituens betrachtet, unabhängig davon, ob diese Konfrontation sich immanent oder transzendent orientiert.¹⁶ Die Ab- beziehungsweise Ausblendung dieser Abgründigkeit würde dann auf die Möglichkeit einer zwar geregelten und verlässlichen, aber auch verflachten und de-dramatisierten Existenz hinauslaufen.¹⁷

15 Beziehungweise könnte man umgekehrt formulieren, dass, in einem metaphorischen Sinne, nur „der Kampf gegen Gipfel“ Menschenherzen auszufüllen vermag, wie Albert Camus schreibt (Camus 1996 [1942], 128).

16 Selbstverständlich müsste umgekehrt geklärt werden, ob oder inwieweit existentielles Risiko *per se* diese Sinnstiftungsfunktion übernehmen kann, was als Hypothese wenig überzeugend scheint. In diesem Sinne wäre es sicher auch wenig plausibel zu fordern, Sicherheiten abzubauen und Lebensrisiken zu erhöhen, um den Menschen zu mehr Sinnerfülltheit zu verhelfen, was zynischen Perspektiven Tür und Tor öffnen würde.

17 Eine solche de-dramatisiert-oberflächliche Existenz würde sich mithin grundlegend unterscheiden von jener der Antike, die, so Nietzsches Deutung, oberflächlich aus Tiefe gewesen sei. Vgl. Nietzsche 1999 [1882], 352, Nr. 4: „Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Tönen, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!“ Eine im oben skizzierte postmoderne

Vor dem Hintergrund des zuvor Gesagten könnte man auch einen bezeichnenden Kommentar, den Richard Rorty zum Denken Kierkegaards gemacht hat, umwerten. Kierkegaard, so Rorty, besitze „ein ausgeprägtes Faible für Dramatisierung und unendlich große Unterschiede“. In diesem Sinne gebe es, wie Rorty in Anspielung auf *Furcht und Zittern* konstatiert, bei Kierkegaard „keinen Hinweis darauf, daß Abraham und Gott die Sache einmal miteinander hätten bereden können“ (Rorty 2006, 83). Bei dieser Einschätzung ist Rorty sicherlich zuzustimmen, jedoch ließe sich fragen, ob die von ihm selbst gegen Kierkegaard präferierte Option angesichts des Gesagten wirklich eine tragfähige Alternative ist oder ob eine solche Depoten-zierung des Gottverhältnisses nicht letzten Endes über den Reiz des Ironisch-Abgeklärten hinaus existentiell nur in überaus eingeschränkter Weise sinnfähig ist. Kierkegaards Antwort auf diese Frage ist die Tatsache, dass er die ästhetische Existenz, die in den hier wesentlichen Hinsichten dem Existenzmodell der Gegenwartsgesellschaft entspricht,¹⁸ Schiffbruch erleiden lässt in der Krankheit zum Tode, d.h. der Verzweiflung.

Wenn man aber Kierkegaard darin folgen will, dass eine Sinnkonstruktion in einem eigentlichen Sinne auf einer solchen Basis nicht möglich ist, beziehungsweise Nietzsche in seinem Postulat einer Opposition zwischen der künstlerisch-experimentellen Existenz auf der einen und den Wertorientierungen des letzten Menschen auf der anderen Seite, dann stellt sich selbstverständlich die Frage, inwieweit die von beiden jeweils aufgezeigten Gegenmodelle eine gangbare Alternative bereitstellen; und hier scheint auf der Hand zu liegen, dass Sinn- und

Existenz wäre im Sinne Nietzsches dagegen vermutlich eher als oberflächlich aus Oberflächlichkeit zu charakterisieren.

Bedeutungserzeugung durch das Bestehen auf diese von Rorty kritisierten „unendlich großen Unterschiede“ mit den Werten und Strukturen der modernen Gesellschaft, aber auch mit jedweder Art kriterialer Universalität inkompatibel und in ihren Konsequenzen inakzeptabel ist. Ein grundlegendes Problem der Positionierung sowohl Kierkegaards als auch Nietzsches ist sicherlich die radikale – aber selbstverständlich so gewollte – Einseitigkeit ihrer Perspektive, die die Sinnansprüche des Einzelnen unter nach heutiger Perspektive ebenso irritierender wie provozierender Ausblendung der Frage nach der Kompatibilität mit gesamtgesellschaftlich geteilten und teilbaren Werten formuliert. Dies sei am Beispiel der Kierkegaard'schen Konzeption veranschaulicht. Wie gesehen, betont Kierkegaard die unhintergehbare Ambivalenz des menschlichen Gottesverhältnisses. Insofern der Gläubige jedoch – wenn auch in unhintergehbare Ambivalenz – mit dem Ruf Gottes konfrontiert ist, ist dieser Ruf selbstverständlich dennoch unbeding. Um die Konstellation aus *Furcht und Zittern* aufzunehmen: Der Gläubige, der von Gott zum Äußersten aufgefordert wird, kann sich diesem Ruf nicht entziehen, stellt sich aber damit zugleich in Opposition zur Gesellschaft, jedoch immer ohne über die Legitimität des eigenen Handelns letzte Gewissheit erhalten zu können. Die sinnhafte Existenz des Einzelnen konstruiert sich zwar nicht *notwendig*, jedoch *potentiell* gegen eine Allgemeinheit, deren Werte als Richtschnur dem absoluten Ruf Gottes konsequent und konsequenterweise untergeordnet werden.

Bei Nietzsche wiederum nimmt die Opposition zwischen dem Einzelnen, dem künstlerischen Menschen, der sich als Experiment betrachtet, und der Gesellschaft explizit elitäre Züge an und ich halte es für problematisch und tendenziell irreführend, wenn versucht wird, diese Tendenz wegzuinterpretieren, um beispielsweise, wie Annemarie Pieper, den „freien Geist“

als gesellschaftliches Ideal ins Feld zu führen gegen ein letztes Menschentum, das von der materialistisch-konsumorientierte Gegenwartsgesellschaft inkarniert werde (vgl. Pieper 2002, 155).¹⁹ Wenn man der Versuchung einer Depotenziierung der Reflexionen von Nietzsche und von Kierkegaard widersteht, dann scheint zunächst einmal naheliegend, eher das kritische Potential ihrer Modernekritik in den Vordergrund zu rücken als ihre jeweiligen ‚Gegenangebote‘. Denn das Gefahrenpotential, das die Verwirklichung solcher experimentellen Existenzen birgt, liegt selbstverständlich deutlich auf der Hand. Dass dem aber so ist, ist im Grunde nur konsequent, wenn es genau darum geht: gefährlich zu leben.

Literatur

- Barton, Adrien und Till Grüne-Yanoff. 2015. From Libertarian Paternalism to Nudging – and Beyond. *Review of Philosophy and Psychology* 6, 341–359.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camus, Albert. 1996 [1942]. *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt.

19 Zwar weist Pieper zu Recht darauf hin, dass der freie Geist bzw. der Übermensch nicht zu verstehen sei als ein objektivierbares, ideologisches Modell (vgl. Pieper 2002, 155), genauso wie sie zutreffenderweise die Bedeutung des Einzelnen in seiner Selbstaneignung stark macht, dennoch geht in ihrer Deutung die meines Erachtens von Nietzsche durchaus genau so gewollte und gemeinte Provokation und Polemik gegen gleichmacherische Tendenzen verloren. Den elitären Aspekt als Charakteristikum im Denken Nietzsches betont Lichtblau, der im Kontext des Nietzsche'schen Machtkonzepts explizit hervorhebt, dass „die dem bejahenden Aspekt des Willens entsprechenden ‚positiven‘ Tugenden, die Nietzsche in der kriegerischen und aristokratischen Lebensform sieht“, immer nur einer Minderheit zukommen (Lichtblau 2010, 609).

- Endreß, Christian und Nils Petersen. 2012. Dimensionen des Sicherheitsbegriffs. www.bpb.de/politik/innenpolitik/innere-sicherheit/76634/dimensionen-des-sicherheitsbegriffs?p=all (Konsultiert am 30.10.2015).
- Haines, M. und S.F. Spear. 1996. Changing the perception of the norm: a strategy to decrease binge drinking among college students. *Journal of American College Health* 45 (3), 134–140.
- Heidegger, Martin. 2003 [1936–38]. *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2004 [1929/30]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hüsch, Sebastian. 2006. Wer A sagt, muss auch B sagen?! Søren Kierkegaards Entweder/Oder und das Konzept der ‚indirekten Mitteilung‘. *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie* XXXVI (89/90), S. 105–130.
- . 2011. From Aesthetics to the Aesthetic Stage. Søren Kierkegaard’s Criticism of Modernity. In *Aesthetics and Modernity from Schiller to the Frankfurt School*, hg. von Jerome Carroll, Steve Giles und Maike Örgel. Oxford: Peter Lang, S. 209–232.
- Kierkegaard, Søren. 1966 [1847]. *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847*, Düsseldorf: Diederichs.
- . 1971 [1843, 1844, 1849]. *Furcht und Zittern, Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode*. Werksausgabe Bd. 1, Düsseldorf: Diederichs.
- Lange, Hans Jürgen, Christian Endreß und Michaela Wendekamm (Hg.). 2014. *Dimensionen der Sicherheitskultur*. Wiesbaden: Springer.
- Lichtblau, Klaus. 2010. Machttheorien vom Deutschen Idealismus bis zur Gegenwart. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe, 604–617.
- Lucaks, Georg. 1971. *Theorie des Romans*. Berlin: Luchterhand.
- Musil, Robert. 1994 [1930]: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Nida-Rümelin, Julian, Johann Schulenburg und Benjamin Rath. 2012. *Risikoethik*. Berlin: De Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich. 1995 [1883–1885]. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen*. Stuttgart: Reclam.
- . 1999 [1881–1882]. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe Bd. 3, München: DTV.
- . 1999 [1888–1895]. *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe Bd. 6. München: DTV.
- Luhmann, Niklas. 2004. Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung. In: *Aufsätze und Reden*. Stuttgart: Reclam, 262–298.
- Pieper, Annemarie. 2001. Zarathustras Botschaft – hundert Jahre später. In: *Zeitenwende – Wertewende*. Hg. von Renate Reschke. 145–158. Berlin: Akademie-Verlag.
- Poole, Roger. 1993. *The Indirect Communication*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Rorty, Richard und Gianni Vattimo. 2006. *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulze, Gerhard. 1992. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Schwab, Philipp. 2012. *Der Rückstoß der Methode. Søren Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*. Berlin: De Gruyter.
- Thaler, Richard H. und Cass R. Sunstein. 2008. *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. Yale University Press.
- Vietta, Silvio. 1989. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer.
- Zizek, Slavoj. 2009. *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Einleitung: Ethik und Alterität. Randgänge der Phänomenologie

MATTHIAS FLATSCHER, WIEN & SERGEJ SEITZ, WIEN

Zusammenfassung: Das Schwerpunktthema versammelt sieben Beiträge zur nachklassischen Phänomenologie in rezenten Diskursen der ethischen und politischen Theoriebildung, um das produktive und spannungsreiche Verhältnis von Ethik und Alterität in Hinblick auf Problembereiche der praktischen Philosophie auszuloten. Traditionell stellen sowohl Fragen des Ethischen als auch Fragen der Andersheit „Grenzprobleme“ der Phänomenologie dar. Der Schwerpunkt versucht demgegenüber zu verdeutlichen, dass gerade diese Themenfelder einerseits innerhalb der Phänomenologie zu grundlegenden und weitreichenden Transformationen Anlass gegeben haben und andererseits zu der anhaltenden Relevanz phänomenologischer Forschung für ethische und politische Problemlagen einen wesentlichen Beitrag leisten. Im Rahmen dieser Einleitung wird knapp das spezifische Interesse an der Verschränkung von Ethik und Alterität in aktuellen Forschungszusammenhängen skizziert; darüber hinaus stellen wir die sieben Texte des Schwerpunktes in synoptischer Form vor.

Schlagwörter: Alterität, Ethik, Politik, Phänomenologie, Verantwortung, Gerechtigkeit

Bereits seit der Phase ihrer Herausbildung und Etablierung haben innerhalb der phänomenologischen Tradition Fragen bezüglich des Status des *Anderen* wesentliche, wenn auch zunächst selten augenscheinliche Effekte auf das Selbstverständnis phänomenologischer Forschung ausgeübt. Die Frage nach

dem Anderen wurde innerhalb der Phänomenologie zwar seit jeher gestellt – erinnert sei neben den Ausführungen Husserls in den *Cartesischen Meditation* (Hua 1) an die drei umfangreichen Bände zur Intersubjektivität, die eindringlich sein Ringen mit dieser Thematik von 1905 bis 1935 dokumentieren (vgl. Hua 13–15) –, schwelte aber zunächst unter der Oberfläche und wurde insbesondere in einer ersten Rezeptionsphase zugunsten gegenstandskonstitutiver Analysen oftmals vernachlässigt. In der Folge entpuppte sich die Alteritätsproblematik immer mehr – und tut dies immer noch – als eine der dringlichsten Herausforderungen des klassischen und nachklassischen phänomenologischen Denkens. Im Kontext der klassischen Phänomenologie wurden jedoch Fragen der Andersheit weitgehend von einer epistemologischen Warte aus in den Blick genommen und Fragen der Ethik zumeist im Rahmen traditioneller Paradigmen verhandelt (vgl. Hua 37).

Umfassende Erörterungen des Ethischen rücken erst in nachklassischen Ausführungen dermaßen stark in den Vordergrund, dass sie zugleich transformative Auswirkungen auf die phänomenologische Methodologie mit sich führen. In diesem Sinne lassen sich diese Überlegungen zur Ethik und zur Alterität sowohl als Reflexion und Kritik auf die phänomenologische Methode selbst als auch als Versuche lesen, phänomenologische Einsatzpunkte und Einsichten in andere Theorie- und Praxiszusammenhänge mit einzubringen. Insbesondere die Verschränkung der beiden Themenfelder – des Ethischen und des Anderen – in Form der *Alteritätsethik* und einer damit einhergehenden Neubefragung des *Politischen* stellt wohl eine der tiefendsten Binnenkritiken und gleichzeitig einen der weitreichendsten Theorieexporte aus dem Bereich der Phänomenologie dar.

Diese doppelte Bewegung – der internen Transformation und des gleichzeitigen In-Dialog-Tretens mit anderen Diskurssträngen – adressieren wir hier unter der titelgebenden Wendung der „Randgänge der Phänomenologie“. In Anlehnung an Jacques Derridas Rede von den *Marges de la philosophie* (Derrida 1972) soll damit darauf hingewiesen werden, dass die zunächst vermeintlich ‚randständigen‘ Problemfelder der Andersheit, des Ethischen und des Politischen – man denke nur an den eigenwillig exponierten Status der *V. Cartesianischen Meditation* Husserls (Hua 1) oder die Subsumierung seiner späten ethischen Überlegungen unter die phänomenologischen „Grenzprobleme“ (vgl. Hua 42) – im Laufe einer zunehmenden Selbstreflexion auf die eigenen Grundlagen sich gleichsam als das eigentliche Schibboleth phänomenologischen Denkens herausstellen, sowie als dasjenige, was die Phänomenologie unverbrüchlich auf ihr Außen – im Sinne des praktischen und politischen Diskurses – hin öffnet.¹ Dies insofern, als sowohl der Andere als auch das Ethische sich in spezifischer Weise der theorie- und objektorientierten Analyse der Strukturen der Intentionalität zu entziehen scheinen und eine gewisse Widerständigkeit aufweisen, die sich selbst wiederum nicht umstandslos konstitutionstheoretisch einholen lässt.

Dabei werden sowohl phänomenologische Grundbegriffe und -konzeptionen wie Intentionalität, Bewusstsein und Zeitlichkeit als auch theoriestrategische Vorentscheidungen wie der Primat des Theoretischen in grundlegender Weise infrage gestellt und es wird aufgezeigt, inwiefern diese davon zeugen,

1 So trifft die Kritik von Horn, dass die Fragen des Politischen von der „phänomenologisch-hermeneutischen Schule“ ignoriert worden seien (vgl. Horn 2003, 10), allenfalls in einer konventionellen Lesart der klassischen Ausprägung der Phänomenologie zu; gänzlich ungerechtfertigt erscheint diese Kritik aber bei einer Inblicknahme nachklassischer Denkansätze.

dass die frühe Phänomenologie zentrale Paradigmen der neuzeitlichen Philosophie, gegen die sie ursprünglich aufgeboten wurde, nicht gänzlich hinter sich lassen konnte. Die bei Max Scheler, Edith Stein, Martin Heidegger, Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty oder Jean-Paul Sartre sich ankündigende und bei Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Michel Henry, Marc Richir, Bernhard Waldenfels sowie Jacques Derrida in extensiver Weise ausformulierte Einsicht, dass der bewusste intentionale Selbst- und Weltbezug je schon gebrochen ist durch das Konfrontiertsein mit Momenten unverfügbarer Andersheit – Zeitlichkeit, Leiblichkeit, Sozialität u.a. –, geht einher mit einem radikal metaphysikkritischen Impetus sowie mit dem Begehren, auch in normativer Hinsicht andere Denkweisen, Rechtfertigungsstrategien und Kritikmodelle zu entwickeln, als dies in der ethischen Tradition unter Rekurs auf Figuren der Autonomie, der Souveränität und der Selbstpräsenz geschah. Wenn das Andere nicht späterhin und nicht in einer kontingenten Weise in das Blickfeld des intentionalen Subjekts gerät, sondern vielmehr das Subjekt sich von Grund auf und unverbrüchlich von Anderem durchdrungen erweist, dann können auch Autonomie und Souveränität nicht mehr die Stelle der unhintergehbaren transzendentalen Bedingung moralischen und politischen Handelns einnehmen. Vielmehr nötigt eine profunde Berücksichtigung der Andersheit zu einer Revidierung oder Kritik dieser zentralen Begriffe der praktischen Philosophie.

Damit wird jedoch zugleich auch deutlich, dass nicht nur phänomenologische, sondern auch ethische sowie politische Grundbegriffe unter Rekurs auf das Motiv der Alterität grundlegend transformiert werden. Gerade diesen Aspekt verdeutlichen die Beiträge des Schwerpunkts in schlagender Weise. So wird in der Folge vor allem in konstruktiver und kritischer Auseinandersetzung mit den Überlegungen von Emmanuel Levinas,

Jacques Derrida oder auch Judith Butler aufgezeigt, inwiefern im Sinne eines anderen Denkens des Ethischen – oder vielmehr: eines Denkens des Ethischen vom Anderen her – moral- und politikphilosophische Grundbegriffe wie *Verantwortung* und *Gerechtigkeit* entgegen klassischen Auslegungsbahnen von einem Appell- und Antwortgeschehen her gedacht werden müssen und insofern jeder Autonomie und bewussten Selbstpräsenz konstitutiv vorausgehen. Dabei erweist es sich – wie ebenfalls in den folgenden Beiträgen in verschiedenen Zusammenhängen aufgezeigt wird – als notwendig, auf paradoxe und aporetische Denkfiguren zu rekurrieren; wie etwa eine Verantwortung, die dem Subjekt je schon aufgenötigt ist, ohne dass sie aus freien Stücken übernommen wurde, oder eine Gerechtigkeit, die nicht mehr auf eine spezifische Gemeinschaft – und sei es die universale Rationalitätsgemeinschaft (Kant) – beschränkt ist und die sich auch nicht im Handeln nach verallgemeinerbaren Maximen erschöpft, sondern stets den Gesichtspunkt der irreduziblen Singularität mitberücksichtigen muss. Damit wird deutlich, dass Überlegungen im Spannungsfeld von Ethik und Alterität stets über sich hinaus ins Fragefeld des *Politischen* weisen. In der Tat ist die Frage nach dem Politischen, nach dem Verhältnis von Ethik und Politik sowie nach der Andersheit, wie sie gerade in ethisch-politischen Zusammenhängen aufbricht, ein Einsatzpunkt der folgenden Beiträge.

Damit verdeutlichen die Beiträge in jeweils spezifischer Weise, inwiefern sich alteritätsethische Überlegungen gerade für *normative* Fragestellungen fruchtbar machen lassen, ohne dabei jedoch „normativistisch“ zu verfahren, d.h. einen Normenkatalog festzuschreiben, dem nach seiner Etablierung bloß noch umstandslos Folge zu leisten wäre. Vielmehr zeugen die hier versammelten Artikel von einem gewissen Ringen um Normativität, das charakteristisch ist für ethisch-politische Zugänge im

Bereich postphänomenologischer und poststrukturalistischer Debatten. Dieses Ringen um Normativität, das gleichsam tastende Vorgehen im Sinne einer steten Neubefragung normativer Grundlagen – inklusive auch der kritischen und dekonstruktiven Infragestellung der stillschweigenden normativen Ausschlüsse, Vorentscheidungen und Oppositionen des eigenen Diskurses – ist dabei, wie wir geltend machen möchten, gerade keine Schwäche, sondern eine wesentliche Stärke dieser Zugangsweisen und in der Tat dasjenige Moment, was sie als kritische und provokative Instanz für andere Diskursstränge zu einem notwendigen Komplement und Diskussionspartner macht.

Im Sinne eines derartigen kritischen In-Dialog-Tretens ist es notwendig, auf die wesentlichen theoretisch-begrifflichen Verschiebungen hinzuweisen, die trotz der teils beträchtlichen Binnendifferenzen im Rahmen alteritätsethischer Ansätze im Vergleich zu traditionellen Zugängen im Bereich der praktischen Philosophie vollzogen werden.

So zeichnen sich alteritätsethische Ansätze *erstens* dadurch aus, dass sie ethisch-politische Überlegungen ausgehend von subjekt*konstitutiven* Fragestellungen in den Blick zu bekommen versuchen. Hierin zeigt sich zugleich ein wesentlicher Aspekt der phänomenologischen Verortung dieser Ansätze, insofern Phänomenbereiche auf ihren Erfahrungsgehalt hin befragt werden respektive in Bezug auf das, was sich der präsentischen (Selbst-)Erfahrung des Ego entzieht. Damit wird in praktischer Hinsicht Subjektivität nicht mehr im Sinne eines gleichsam körperlosen, autonomen und souveränen Individuums gedacht; vielmehr verschiebt sich der Blick hin auf das Subjekt als konstitutiv vulnerables und wesentlich körperlich-leiblich situiertes Selbst, das für die Ausbildung eines Selbst- und Weltverhältnisses wesentlich vom Angesprochensein durch Andere abhängig ist.

Ausgehend von diesem veränderten Verständnis von Subjektivität als eingebunden in wesentlich unabgeschlossene Adressierungs- und Antwortverhältnisse wird *zweitens* Normativität nicht im Sinne abstrakter Verpflichtung gedacht, die ein bereits gegebenes Subjekt aus freien Stücken übernehmen kann; vielmehr wird darauf aufmerksam gemacht, dass Prozesse der Subjektconstitution selbst wesentlich normativ durchwirkt sind und dass es in normativer Hinsicht gerade darauf ankommt, die je konkreten und geschichtlich wirksamen Subjektivierungsweisen und Konstitutionsbedingungen von Subjektivität auf ihre normativen Gehalte hin zu befragen.

Mit diesen Verschiebungen im Verständnis von Subjektivität und Normativität geht *drittens* auch eine Transformation des Begriffs der Sozialität einher. Denn wenn (Inter-)Subjektivität unter Rekurs auf alteritäre Adressierungs- und Anspruchsphänomene zu denken ist, dann muss auch eine Auskunft darüber gegeben werden, inwiefern sich Sozialität ausgehend von Responsivitätsverhältnissen konstituiert. Damit wird Sozialität nicht als partikular vorgegebene und auch nicht als universale Menschheitsgemeinschaft aufgefasst, sondern als stets aufs Neue aufgegebener Ort einer Aushandlung von Zugehörigkeit, Akteurschaft und Autorität konzipiert.

Dieses veränderte Verständnis von Sozialität hat schließlich *viertens* in normativer Hinsicht Konsequenzen für die Frage nach der Möglichkeit von Kritik an bestehenden Verhältnissen. Insofern Grundbegriffe wie Autonomie, Freiheit und Gleichheit selbst noch einmal hinsichtlich der ihnen vorausliegenden Alteritätsmomente befragt werden, können alteritäts-ethische Ansätze keine rein „rekonstruktive“ Gesellschaftskritik betreiben, die auf die recht verstandene Institutionalisierung und Durchsetzung dieser geschichtlich wirksamen Sinnangebote setzt. Das bevorzugte Kritikverfahren trägt daher eher de-

konstruktiv-genealogische Züge, insofern traditionelle und gegenwärtig wirkmächtige ethische und politische Grundbegriffe auf ihre inhärenten Ausschlüsse und Asymmetrien hin befragt werden, wobei leitend nicht die Frage nach der „Einbeziehung“ des Anderen ist (die immer auch ausbleiben könnte), sondern vielmehr die Frage danach, wie dem *unabweisbaren* Anspruch des Anderen in je spezifischer Weise Gerechtigkeit widerfahren kann.

Diese Verschiebungen werden in den folgenden Beiträgen mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen reflektiert und auch in praktischer Hinsicht in Anspruch genommen. Dabei möchten wir uns einer weitergehenden Kategorisierung oder Rubrizierung enthalten; vielmehr sei darauf hingewiesen, dass die Anordnung der Beiträge einen Spannungsbogen von den Themenfeldern der Subjektivität und Normativität über die Fragen von Sozialität und Vulnerabilität, bis hin zu Problemen der Partizipation und Teilhabe sowie der Kritik an deren gegenwärtigen Allokationsstrukturen ergibt.

Eva Buddeberg widmet sich in ihrem Beitrag dem Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen bei Emmanuel Levinas. Dabei geht sie von der Beobachtung aus, dass das Levinas'sche Alteritätsdenken gemeinhin vorschnell dem Bereich der „privaten“ Moral zugeordnet wird, wobei der zentrale Verweis von Levinas auf die wesentliche Pluralität der Anderen, die dem Subjekt je schon mit inkommensurablen Ansprüchen begegnen, dabei ebenso aus dem Blick gerät wie die Fragen der Gerechtigkeit und des Politischen, die bei Levinas mit der Figur des „Dritten“ thematisch werden. Demgegenüber zielt Buddeberg darauf ab, gerade das spannungsreiche Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas so zu rekonstruieren, dass die

Levinas'schen Ausführungen auch für andere Theoriestränge und Traditionslinien der praktischen Philosophie fruchtbar gemacht werden können. Dabei werden neben der *second person ethics* (Darwall) und aktuellen Spielarten der Kritischen Theorie (Honneth, Forst, Habermas, Apel) auch neuere Ansätze praktischer Selbstkonstitution (Korsgaard) und Konzeptionen des Verhältnisses von Freiheit und Verantwortung (Strawson, Wallace) als mögliche Anschlussstellen für ein Levinas'sches Denken des Subjekts, des Ethischen und des Politischen profiliert.

Matthias Flatscher bezieht sich in seinem Beitrag neben Levinas auch auf den dekonstruktiven Reflexionsrahmen von Derrida, um ein alteritätstheoretisches Verständnis von Verantwortung herauszuarbeiten. Die Rekonstruktion eines Verantwortungsbegriffs nach Derrida und Levinas zielt darauf ab, neben einer Auskunft über den subjektkonstitutiven Status ethischen Aufgefordertseins auch Konsequenzen für ein normativ gehaltvolles Denken „verantwortlicher“ politischer Institutionen in Anschlag zu bringen. Damit bietet der Ansatz eine Alternative zu traditionellen Konzeptionen der Verantwortung, die Verantwortung gemeinhin ausgehend von einem vorgegebenen, autonomen und selbstpräsenten Subjekt thematisieren. Flatscher geht es dabei insbesondere um eine Auslegung des „vor-ursprünglichen“ Charakters des Anspruchs des Anderen und der Levinas'schen Figur des Dritten, die deutlich machen soll, inwiefern das Motiv der pluralen Alterität normativ gelesen werden kann und auf eine juridisch-politische Institutionalisierung hin drängt.

Der Aufsatz von Sergej Seitz fragt ebenfalls in dezidierter Weise nach den normativen Implikationen alteritätstheoretischer Überlegungen. Im Zentrum steht dabei Levinas' Denken der Gerechtigkeit. Entgegen einer rein „moralgenealogischen“

Lesart von Levinas' Ausführungen sollen diese so präsentiert werden, dass sie als kritische Provokation gegenwärtiger Theorien der Gerechtigkeit in den Blick zu kommen vermögen (Rawls, Habermas). Dabei versucht Seitz aufzuzeigen, dass mit Levinas gerade an den theoriestrategischen und methodischen Ausschlüssen „konventioneller“ Gerechtigkeitstheorien kritisch anzusetzen ist und dass davon ausgehend das Levinas'sche Gerechtigkeitsdenken neben den metareflexiven Implikationen für die praktische Theoriebildung auch in Hinblick auf konkrete Fragestellungen politischer und institutioneller Gerechtigkeit fruchtbar gemacht werden kann.

Anna Wieders Artikel liefert eine alteritätsethisch informierte und zugleich kritische Lektüre der Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis. Wieder lotet in Auseinandersetzung mit Castoriadis' politischem Denken das Verhältnis von gesellschaftlicher Autonomie einerseits und ethisch-alteritätstheoretisch verstandener Heteronomie andererseits aus. Dabei bilden Levinas' Überlegungen zu einer positiven Neueinschreibung des Begriffes der Heteronomie eine kritische Kontrastfolie für Castoriadis' gesellschaftstheoretische Überlegungen. Seine Konzeptionen der Kontingenz und der Dynamik sozialer Relationen sowie deren prozesshafter Charakter werden als positiv und produktiv herausgestellt, während zugleich herausgearbeitet wird, inwiefern die Zuspitzung der normativen Gehalte der Gesellschaftstheorie auf Autonomieforderungen sich sowohl in ethischer als auch in politischer Hinsicht als problematisch erweisen könnte, wenn damit Ansprüche Anderer dem Fokus auf die interne autonome Gesellschaftsstruktur nachgeordnet oder gänzlich ausgeblendet werden.

Florian Pistor liefert eine Lektüre von Judith Butlers vielfältigen Überlegungen zum Begriff der Vulnerabilität, die sie im Umfeld ihres größeren Projekts einer sozialen Ontologie

des Körpers entwickelt hat. Pistrols Beitrag schließt dabei insofern eine Lücke, als bei Butler selbst noch keine Abhandlung zu ihrem Verständnis von Vulnerabilität vorliegt. Daher werden die verstreuten Überlegungen Butlers zusammengeführt und in einer systematischen Art und Weise nachvollzogen und rekonstruiert. Der Fokus des Beitrags liegt dabei auf dem Verhältnis von Körperlichkeit, Vulnerabilität und Handlungsfähigkeit in den neueren Texten Butlers. Darüber hinaus werden mit Hinblick auf den emanzipatorisch-politischen Anspruch, der Butlers Vulnerabilitätsdenken zugrunde liegt, auch dezidierte kritische Rückfragen an Butlers Verständnis von Normativität und Anerkennung sowie an ihren Versuch einer vulnerabilitätstheoretisch grundierten Normenbegründung gestellt.

Martin Huths Beitrag greift ebenfalls auf vulnerabilitätstheoretische Überlegungen zurück. Im Gegensatz zu klassischen moralphilosophischen Konzeptionen, die sich auf Figuren der individuellen Autonomie, des Selbstbewusstseins und der personalen Souveränität stützen, vermögen es, wie Huth geltend macht, Theorien der Anerkennung und der Vulnerabilität, gerade diejenigen ethischen Akteure und Adressaten mit in den Blick zu bekommen, die in traditionellen Ansätzen implizit oder explizit ausgeschlossen werden. Insofern vulnerabilitätstheoretische Konzeptionen, wie z.B. die von Butler, die ethisch relevanten Merkmale gerade in Begriffen der Abhängigkeit und des Ausgesetztseins – und nicht in Kompetenzbegriffen – verorten, ermöglichen sie es in positiver Weise, ethische Fürsorgepflichten zu thematisieren. Da jedoch im Rahmen von ausschließlich vulnerabilitätsorientierten Anerkennungstheorien die konkreten normativen Implikationen unseres wechselseitigen Angewiesenseins nicht mehr eigens thematisiert werden, greift Huth auf leibphänomenologische Überlegungen zurück, die hier in moraltheoretischer Hinsicht produktiv gemacht werden sollen.

Andreas Oberprantacher analysiert in seinem Beitrag das problematische Dispositiv der „Illegalität“ und das Phänomen des „illegalen“ Lebens, wobei er insbesondere die Frage nach den Möglichkeiten politischer Subjektivierung und Selbstermächtigung vonseiten rechtlich marginalisierter, illegalisierter Individuen und Gruppen nachgeht. Im Anschluss u.a. an Michel Foucault, Giorgio Agamben, Jacques Rancière und Michel de Certeau sowie an aktuelle Beiträge der kritischen Migrationsforschung vollzieht Oberprantacher nach, inwiefern politisch-öffentliches Auftreten und Tätigwerden vonseiten von Existenzweisen zu denken ist, denen ein Platz in der symbolischen Ordnung verwehrt und der Status als politisches Subjekt abgesprochen wird. Dabei bezieht er sich auf konkrete Phänomene und politische Prozesse der letzten Jahre, im Zuge derer über die Artikulation von Ungehorsam vonseiten „Illegaler“ ein radikaldemokratischer Impetus auftritt, der über die gängigen Kategorien politischer Partizipation hinausgeht und dazu auffordert, diese in einer rückhaltlosen Weise zu kritisieren.

Die hier versammelten Beiträge sind großteils aus Vorträgen hervorgegangen, die im Rahmen eines eigenen Panels anlässlich der „2. Tagung für Praktische Philosophie“ an der Universität Salzburg von 13. bis 14. November 2014 präsentiert wurden. Wir möchten uns als Herausgeber für die Möglichkeit bedanken, im Rahmen der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* diese nun in ausgearbeiteter Form zugänglich zu machen. In erster Linie soll hier die produktive und angenehme Zusammenarbeit mit dem gesamten Redaktionsteam der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, insbesondere mit Michael Zichy, erwähnt werden. Weiteren Dank möchten wir den anonymen Gutachter*innen aussprechen, die mit ihren genauen und kritischen Lektüren

entscheidende Hinweise und Anmerkungen vorgebracht haben, uns aber zugleich im eingeschlagenen Weg bestätigen konnten. *Last, but not least* sei den Beiträger*innen für die bereitwillige und produktive Kooperation gedankt.

Literatur

Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.

Horn, Christoph. 2003. *Einführung in die politische Philosophie*. Darmstadt: WBG

Husserl, Edmund. Hua 1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff ²1973.

Husserl, Edmund. Hua 13–15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. 3 Bde. Den Haag: Nijhoff 1973.

Husserl, Edmund. Hua 37. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Dordrecht u.a.: Kluwer 2004.

Husserl, Edmund. Hua 42. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewußten und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Dordrecht: Springer 2014.

Ethik und Politik im Anschluss an Levinas – Zwischen dem einen und den vielen Anderen?¹

EVA BUDBEBERG, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Wird in philosophischen Diskussionen auf Emmanuel Levinas Bezug genommen, bleibt es zumindest in einigen Theoriekontexten häufig bei dem Verweis auf den „Anderen“, dem wir die Moral schulden, gelten doch seine Schriften immer noch als metaphysisch aufgeladen und in ihrer Radikalität als unplausibel. Weitgehend außer Acht gelassen wird dabei, wie Levinas sich dazu äußert, dass wir in der Welt nie nur mit einem, sondern mit vielen Anderen leben und somit vor der Frage stehen, wie wir diesen allen gerecht werden können. Auch dass für Levinas diese Frage nicht mehr in den Bereich der Ethik, sondern in das Feld der Politik gehört, wird entsprechend oft nicht weiter reflektiert. Um das Verhältnis zwischen Ethik und Politik bei Levinas im Hinblick auf einen Dialog mit anderen Theorieansätzen näher zu beleuchten, werde ich zunächst wichtige Grundannahmen seiner Philosophie in Erinnerung rufen. In einem zweiten Schritt werde ich überlegen, inwiefern die Bezugnahme auf seine Arbeiten für andere moralphilosophische Ansätze fruchtbar sein könnte. Schließlich werde ich darlegen, inwiefern auch für an Levinas anknüpfende Theorien eine Öffnung hin zu anderen Philosophietraditionen sinnvoll ist.

Schlagwörter: Ethik, Politik, Ontologie, Verantwortung, Gerechtigkeit, Alterität, Pluralität von Ansprüchen, Subjektkonstitution

1 Ich danke den Herausgebern des Schwerpunkts sowie den anonymen Gutachtern für Ihre hilfreichen Kommentare und Verbesserungsvorschläge.

0. Einleitung

Fragen wir nach „*Konstellationen* des Ethischen und des Politischen“ – so der Titel des Tagungspanels, aus dem die vorliegenden Ausführungen hervorgegangen sind –, erweist sich diese Verhältnisbestimmung als abhängig vom Standpunkt des Betrachters. Durch die Einbeziehung und Konfrontation unterschiedlicher Prämissen, Perspektiven und Methoden kann dabei ein facettenreiches Gesamtbild des Verhältnisses dieser grundlegenden Dimensionen unserer sozialen Wirklichkeit entstehen. In diesem Zusammenhang Emmanuel Levinas ins Spiel zu bringen erscheint vielversprechend, weil er in seinen Schriften die These einer vor-ursprünglichen *ethischen* Bezogenheit auf den Anderen vertritt, die gerade aufgrund ihrer Radikalität unsere soziale Wirklichkeit in einem anderen Licht erscheinen lassen soll.

Weit weniger naheliegend scheint es jedoch, Levinas' Schriften zu konsultieren, wenn es darum geht, etwas über das Politische zu sagen, da Levinas selbst hierauf, zumindest in seinen Hauptschriften, nur am Rande eingeht. Doch inwiefern impliziert nicht bereits seine radikale Position in Bezug auf unser ethisches Verhältnis zum Anderen zumindest bedeutsame Akzentverschiebungen auch für diese Dimension unserer sozialen Wirklichkeit bzw. für das Verhältnis von Ethik und Politik?² Was für ein Bild des Politischen hat Levinas? In welchem Verhältnis steht dieses zum Ethischen? Und was folgt daraus für politische Theorien, die einerseits ihre normativen Grundlagen reflektieren und andererseits die Frage nach den diesen norma-

2 Für Pascal Delholm und Alfred Hirsch ist Levinas' Denken des Politischen „im wesentlichen ein Denken über das Verhältnis von Moral und Politik“ (Delholm/Hirsch 2007, 9).

tiven Grundlagen Rechnung tragenden politischen und rechtlichen Institutionen nicht unbeantwortet lassen wollen?

Um diesen Fragen nachzugehen, werde ich erstens wichtige Grundannahmen von Levinas' Philosophie in Erinnerung rufen. Zweitens werde ich einige Thesen entwickeln, inwiefern ihre Berücksichtigung gerade für eine Verhältnisbestimmung des Ethischen und Politischen von Gewinn sein könnte. Schließlich werde ich drittens einige Überlegungen anstellen, welche weiteren Perspektiven sich ergeben, wenn Denkansätze aus anderen philosophischen Traditionen mit einbezogen werden.

1. Grundthesen der levinasschen Philosophie

1.1. *Ethik als erste Philosophie*

Vorab ist anzumerken, dass Levinas selbst nicht vom *Ethischen* bzw. *Politischen*, sondern allenfalls von der *Ethik* und der *Politik* spricht – es bleibt zu überlegen, ob dies mehr als nur eine abweichende Terminologie ist. Außerdem handelt es sich bei den meisten der im Folgenden referierten Aussagen weniger um klar voneinander abgrenzbare oder deduktiv aufeinander aufbauende Thesen, sondern mehr um wechselseitig aufeinander verweisende Aspekte des einen zentralen Gedankens von Levinas: der Idee einer „vor-ursprünglichen“ Verantwortung für den Anderen.

Levinas entwickelt diesen Gedanken zunächst aus einer quasi-phänomenologischen³ Analyse der *Begegnung mit dem*

3 Zwar schließt Levinas in seinen Beschreibungen methodisch an Husserls Phänomenologie des wahrnehmenden Subjekts an, jedoch geht er davon aus, dass das wahrnehmende Subjekt den Ruf des Anderen erfährt, noch bevor es überhaupt Bewusstsein erlangt hat. Damit wird der Phänomenbereich des wahrnehmenden Subjekts *sensu stricto* einerseits erst konstituiert, aber gleichwohl transzendiert.

Gesicht des Anderen, das uns aufruft, ihm zu antworten, uns zu verantworten. Dabei geht es ihm auch um eine Kritik an der philosophischen Tradition, insbesondere der phänomenologischen Konzeption der transzendentalen Subjektivität. Denn der Phänomenologie, insbesondere in ihrer auf Husserl zurückgehenden Grundprägung, hält Levinas vor, dass sie den Menschen in seinem Weltverhältnis zu einseitig als erkennendes Subjekt beschreibt und damit die wesentlich ethische Bezogenheit auf den Anderen grundsätzlich verkennt, wenn sie die Welt als Konstitutionsleistung des intentionalen Subjekts ansieht und so als eine Totalität begreift, die ein Außerhalb der Transzendentalität des Subjekts nicht zulässt.⁴ Für Levinas ist Ethik als Verantwortung

Eine sehr aufschlussreiche Analyse, inwiefern sich Levinas gleichwohl der phänomenologischen Reduktion bedient und vor welchen Schwierigkeiten eine Reduktion steht, die auf ein Diesseits des *Dit* zurückgehen will, liefert Urs Schällibaum (Schällibaum 1996).

- 4 Sicherlich hätte Husserl bestritten, dass es sich bei *Intentum* und intendierendem Akt des Subjekts um eine *Identität* handelt, vielmehr nimmt er eine Art Korrelation an, die ein Außerhalb des Subjekts impliziert. Dennoch läuft Husserl (insbesondere seit seinen *Ideen*) Gefahr, hinter seinen eigenen Anspruch zurückzufallen und faktisch beide gleichzusetzen. Eine entsprechende Kritik an Levinas' Kritik formuliert Dominique Janicaud, der in seiner Studie zur theologischen Wende in der französischen Phänomenologie festhält, „dass die Intentionalität bei Husserl sich keineswegs auf eine Entsprechung des Denkens mit dem Gegenstand reduziert“. In Janicauds Augen liegt in Levinas' Vorgehensweise eine „arglistige Operation“, „die sich sowohl Descartes als auch Husserl erspart haben“. Für ihn kommt Levinas nur durch „beträchtliche[...] Verzerrungen seiner methodologischen Verweise“ dazu, „seinen Schematismus durchzusetzen“ (Janicaud 2014, 48). Er erachtet Levinas' Anleihen und Umdeutungen phänomenologischer Methoden insofern durchweg als problematisch (a.a.O., 50ff.), als für ihn Levinas' ganzes Projekt an der in seinen Augen fragwürdigen „Vorannahme“ hängt, dass „[d]ie absolute Erfahrung [...] nicht Entdeckung, sondern Offenbarung [ist]“ (a.a.O., 53). Siehe zu Levinas' philosophischer Methode auch die kritischen, wenn auch weitaus wohlwollenderen Ausführungen in: Buddeberg 2011, 148–155 und 174–185.

für den Anderen *kein ontologischer* Teilbereich, vielmehr ist *alles Sein durch unsere Verantwortung für den Anderen bereits normativ aufgeladen*.⁵ Denn in all unserem Dasein, unserer Existenz sind wir immer schon durch den Anderen verpflichtet, ihm zu antworten.⁶ Es gibt kein unserer Verantwortung vorausgehendes, normativ neutrales Sein, vielmehr gründet alles Sein und damit auch jede Form transzendentaler Subjektivität in ebendiesem Verhältnis zum Anderen, das Levinas in seinem Spätwerk auch immer wieder mit der Formulierung „des-Einen-für-den-Anderen“ (etwa Levinas 1992b, 174ff., ...) bezeichnet – womit auch jede Idee vom Subjekt als *Individuum* in Frage gestellt ist: Der *Eine-für-den-Anderen* ist nicht *unteilbar*, sondern immer schon eine *in sich* komplexe Struktur, die den Anderen als Bestandteil der eigenen Subjektivität bereits impliziert. Bewusst wechselt Levinas deshalb in seinen Formulierungen immer wieder zwischen „für“ (*pour*) und „durch“ (*par*) und sieht diese Bestimmungen als ineinander übergehend: „Das Für-den-Anderen [...] geht bis zum Durch-den-Anderen.“ (Levinas 1992b, 122) Während in dem „für“ der *ethische* Aspekt der Verbundenheit stärker zum Ausdruck kommt (*für den Anderen* hat die menschliche Existenz überhaupt nur Sinn), betont das „durch“ die *ontologische* Dimension (das Subjekt konstituiert sich erst *durch den Anderen* in seiner Existenz).

Vor dem Hintergrund dieser Subjektstruktur wird auch verständlich, warum Levinas Subjektivität selbst mit „Stell-

5 Dieser normative Anspruch ist, wie ich weiter unten ausführe, keineswegs gleichzusetzen mit einem Katalog positiver Pflichten oder Tugenden; auch ein Verfahren, wie diesem normativen Anspruch nachzukommen ist, entwickelt Levinas ganz bewusst nicht.

6 Vgl. neben seinen Hauptschriften etwa Levinas 1992 sowie – sehr thetisch – Levinas 1996, 73f.

vertretung“ (*substitution*)⁷ gleichsetzt und dabei diesen Begriff ebenfalls überformt:

Stellvertretung als die eigentliche Subjektivität des Subjekts, Unterbrechung der unumkehrbaren Identität, die dem *sein* zugehört, Unterbrechung dieser Identität in der Übernahme der Verantwortung, die mir aufgebürdet wird, unausweichlich, und in der die Einzigkeit des Ich erst einen Sinn annimmt: in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir. (Levinas 1992b, 47f.)

Offenkundig verwendet Levinas auch diesen Begriff nicht mehr in der konventionellen Weise, dass ein unabhängiges Subjekt den Platz eines anderen Subjekts einnimmt, vielmehr besteht für ihn Subjektivität gerade darin, immer schon – noch vor jeder bewussten, aktiven Subjektivität – an die Stelle des Anderen getreten zu sein. Die Subjektivität des Subjekts selbst besteht überhaupt nur in dieser Art von Stellvertretung. Entsprechend beginnen Levinas' Analysen daher nicht mit dem Ich als Stifter von Sinn und Welt, vielmehr beschreibt er ein *mich*, das sich immer schon durch den Anderen angerufen findet, einem Anderen, der ihm vorausgeht und der sich in seiner Unverfügbarkeit einer Aneignung durch das Subjekt entzieht. Erst in diesem Anruf des anderen Menschen, auf den das Subjekt antwortet, indem es sich vor dem Anderen verantwortet (s. auch Buddeberg 2011, Abschnitt II.3.1.3.), erlangt es seine Subjektivität: „Die Subjektivität ist strukturiert als *der-Andere-im-Selben*, aber nach einem anderen Modus als dem des Bewußtseins. [...] Der Andere-im-Selben der Subjektivität ist die *Beunruhigung* des Selben durch den Anderen.“ (Levinas 1992b, 69, Hervorhe-

7

Vgl. Levinas 1992b, 47f., aber auch sein Kapitel IV „Die Stellvertretung“ (219–288). Erhellend zu diesem Begriff ist auch das Kapitel „Verantwortung als Stellvertretung“, in Gelhard 2005, S. 96–106.

bung von mir)⁸ So ist es auch nicht mehr die *Gewissheit* eines sich selbst bewussten *cogito*, die nach Levinas das Subjekt auszeichnet, sondern gerade die Ungewissheit, die Verunsicherung oder „Beunruhigung“ – *l'inquiétude* – durch den Anderen als ein Wesen, das das Bewusstsein des Subjektes übersteigt. Denn der Andere in seiner Andersheit, der das Subjekt wesentlich bestimmt, transzendiert jedes noch so umfassende Wissen von ihm, und das Subjekt ist ihm unterworfen, *sujeté*, weil es ihn nicht oder nicht vollständig erfassen kann und dennoch immer schon durch ihn bestimmt und verpflichtet ist (vgl. ausführlicher Buddeberg 2011, 158ff.).

Entsprechend dieser das Subjekt konstituierenden Konzeption von Verantwortung kann dieses sich nicht aussuchen, ob und in welchem Umfang es verantwortlich sein will oder nicht (vgl. Levinas 1996, 74). Vielmehr ist es „immer schon“ verantwortlich – mit all seinem Handeln und Unterlassen, ja mit seiner ganzen Existenz. So ist das Subjekt nach Levinas nicht verantwortlich, weil es frei ist, sondern vor dem Hintergrund dieser ihm vorgängigen Verantwortung erfährt es sich aufgerufen zu handeln und erst darin als frei (vgl. Levinas 1987, 317). Freiheit als Erstursächlichkeit spielt dabei keine Rolle, vielmehr geht es Levinas gerade um eine Form von gestifteter Freiheit: Die Tatsache, dass ein Mensch in dieser Welt immer schon mit dem Anderen lebt, der ihn anruft und in Frage stellt, zwingt ihn dazu zu antworten und lässt ihn verantwortlich sein. Frei ist das Subjekt also keineswegs darin, dass es am Anfang einer Kausalkette steht und deshalb die Verantwortung für sein

8 Andreas Gelhard betont zu Recht, das „im‘ in der Formel ‚der-Andere-im-Selben‘“ besage nicht, dass sich „der Andere ‚in‘ meinem Bewusstsein konstituiert, sondern dass sein Anspruch mich in einer Vorzeitigkeit trifft, die niemals Gegenwart war, und dass er folglich erst ‚in meiner Antwort‘ vernehmbar“ wird (Gelhard 2005, 92; siehe hierzu Levinas, 1992b, 330).

Handeln trägt, sondern darin, dass es, angesprochen durch den Anderen, sein Verhalten als Reaktion auf den Anderen, diesem gegenüber als sein eigenes Handeln, seinen eigenen Lebensentwurf zu übernehmen hat. In der Unbestimmtheit, *wie* es dem Anderen zu antworten hat, erfährt es seine Freiheit – eine Freiheit, deren unverfügbarer Stiftungsgrund im Angesprochensein durch den Anderen liegt und für die sich das Subjekt, als immer schon durch den Anderen in Frage gestellt, erneut verantworten muss.

Ebenso basiert Ethik bzw. Moral auch nicht auf *Autonomie* im Sinne einer Selbstgesetzgebung: Für Levinas ist das Subjekt nicht moralisch, weil es sich als freies und vernünftiges Wesen selbst unter das Sittengesetz stellt, das ein *factum* seiner Vernunft ist; vielmehr ist es die seinem Bewusstsein vorausgehende Bezogenheit auf den Anderen – also eine *Form der Heteronomie* –, die es ethisch bzw. moralisch zum verantwortlichen Handeln verpflichtet: Denn die oben beschriebene Struktur des *für-den-Anderen* konstituiert ja gerade ein Subjekt, das sich nicht selbst das Gesetz gibt, sondern *durch-den-Anderen* immer schon unter einem ethischen Anspruch steht.

Diese Verantwortung ist insofern *unendlich*, als das Subjekt ihr nie abschließend nachkommen kann, sie besteht immer weiter und wächst, je mehr es sich ihrer bewusst wird und sie übernimmt. Denn auf den Anspruch, die Forderungen des Anderen kann es nicht abschließend antworten, somit gibt es keine letzten Antworten, denn der Andere fordert immer neu Antworten – und je mehr es sich darauf einlässt, desto mehr und umfassender erfährt das Subjekt sich dem Anderen verpflichtet (vgl. Levinas 1996, 80).

Schließlich ist auch hier zu betonen, dass Levinas in der Beschreibung dieser subjektkonstituierenden Verantwortung für den Anderen weiterhin insofern Phänomenologe bleibt,

als er diese strikt aus der Perspektive der 1. Person singular des wahrnehmenden Subjekts vornimmt und nicht etwa aus der Perspektive eines außenstehenden, unbeteiligten Dritten: „mich“ hat immer schon der Andere gerufen; und erst diese „Erfahrung“ – die allerdings nicht intentional zu verstehen ist – vom Anderen angesprochen zu sein, dem ich zu antworten habe, konstituiert mich überhaupt als ich. Die hier angedeutete Schwierigkeit einmal beiseite gelassen, dass sich hier nicht von „Wahrnehmung“ oder „Erfahrung“ im bewussten Sinne sprechen lässt, „erfährt“ oder erlebt das Subjekt diesen Anspruch, unter dem es selbst steht, nie in derselben Weise, in der es den Anspruch erfährt, unter dem Andere stehen, wie es selbstverständlich reflektierend mutmaßen kann. Deshalb besteht für Levinas eine Asymmetrie zwischen der unmittelbaren, dem eigenen Bewusstsein vorgängigen Erfahrung der Verantwortung für den Anderen und dessen möglichen Verantwortung für uns, die uns insofern nicht auf die gleiche Weise betrifft, als sie uns auf dieser Ebene gar nicht zugänglich ist.

Die Verantwortung für den Anderen, dem das Subjekt zu antworten hat, steht eindeutig im Zentrum der levinasschen Philosophie. Gleichwohl verbindet Levinas mit dieser vor-ursprünglichen Verantwortung keinerlei konkrete Handlungsanweisungen oder -prinzipien, nach denen Menschen handeln sollen, um ihrer Verantwortung gerecht zu werden. Er entwickelt auch keine Ethik von Tugenden, die unser Handeln anleiten könnte. Alleiniger Maßstab und Orientierung für unsere Handlungen ist zunächst die Frage, inwiefern wir in ihnen dem Anspruch des Anderen Rechnung tragen. Allerdings gilt es gleichzeitig zu berücksichtigen, dass wir nie nur mit dem Anspruch des einen Anderen, sondern immer schon mit denen mehrerer Anderer – mit den Ansprüchen Dritter – konfrontiert sind.

1. 2. Die vielen Anderen als Bereich der Politik

Damit komme ich zur Politik. Denn Politik kommt für Levinas da ins Spiel, wo wir nicht nur dem Gesicht eines einzelnen Anderen, sondern mehreren Anderen begegnen (vgl. insbes. Levinas 1987, 307f.) – was wir *de facto* immer schon tun, da wir in einer sozialen Welt leben, die wir mit *vielen* Anderen teilen, sodass uns im Anderen immer schon sein Nächster – ein Dritter⁹ – begegnet, weshalb etwa Matthias Flatscher auch von einer „Alterität im Plural“¹⁰ spricht. Weil wir neben dem einen Anderen immer schon den anderen Anderen, ja vielen Anderen begegnen, können wir keinem dieser Anderen unmittelbar antworten und können ihm somit schon in diesem Sinne nie vollständig gerecht werden, sondern müssen *vergleichen, zwischen den verschiedenen Ansprüchen abwägen und entscheiden*, wie wir ihnen allen antworten (vgl. Levinas 1992b, 285, 345).

Vergleichen, Abwägen und Entscheiden setzt aber Denken, Bewusstsein und eine gewisse Distanz voraus, die uns nicht mehr einfach nur antworten lässt, sondern ermöglicht und verlangt, unter verschiedenen möglichen Antworten eine wohlüberlegte Wahl zu treffen. Politik in diesem sehr weiten Sinne als bewusstes, abwägendes Handeln vor dem Hintergrund vieler, häufig miteinander konkurrierender Ansprüche kann denn auch sehr unterschiedlich aussehen: Sie kann etwa maßgeblich durch das Ziel, unsere Bedürfnisse und Eigeninteressen zu rea-

9 Delholm schreibt: „Der Dritte neben *autrui* öffnet für mich (und öffnet mich auf) die Pluralität der Menschen. Er steht strukturell für alle Menschen da, die zu der untotalisierbaren Pluralität der Menschen gehören. Insofern gibt es neben dem Dritten keinen Vierten.“ (Delholm 2000, 201)

10 Vgl. Flatscher 2015, passim, der damit Peter Zeilingers Formulierung eines „Anderen-im-Plural“ (Zelinger 2010, 224) aufgreift. Waldenfels spricht auch von einer „Pluralität des Anderen“ (Waldenfels 1995, 315).

lisieren, bestimmt sein und dabei die ethische Bezogenheit auf den Anderen weitgehend außer Acht lassen – für Levinas ein Grund, dass Politik die Form von Totalitarismus und Tyrannei annehmen kann (vgl. Levinas 1987, 435; Levinas 2007a, Levinas 2007b). Politik kann sich aber auch, ausgehend von der Begegnung mit dem Anderen, daran ausrichten, wie wir jedem einzelnen Anspruch so *gerecht* wie möglich werden. Hier wird Politik maßgeblich durch die Idee der *Gerechtigkeit* bestimmt, eine Gerechtigkeit, die nach Levinas immer von den singulären Einzelnen und ihren Ansprüchen ausgehend das Wohl der Vielen (als der vielen Einzelnen) anstrebt.

Das Idealbild einer solchen Politik ist für Levinas die *Brüderlichkeit* (vgl. Levinas 1987, 309f., 408f., siehe auch Flatscher 2015, S. 207f., und ausführlich Bedorf 2005): Mit diesem Terminus, den Levinas vor allem in negativer Abgrenzung bestimmt, geht es ihm nicht, wie man zunächst denken könnte, um eine auf *biologischer Verwandtschaft* gründende Verbundenheit. Stattdessen beschreibt Levinas damit – wenn man anders als er selbst eine positive Bestimmung versuchen will – die Idee einer Verbundenheit zwischen einzelnen Individuen, die nicht hierarchisch einander über- oder untergeordnet, sondern eben wie Brüder – oder Schwestern (!)¹¹ – auf gleicher Ebene stehend füreinander verantwortlich sind.¹² Diese Verbundenheit ist wie die zwischen Geschwistern auch keine gewählte, und

11 Ähnlich wie Pascal Delhom Levinas' Beschreibungen dahingehend modifiziert, dass er dort, wo Levinas von Vater-Sohn- von Eltern-Kind-Beziehungen spricht (Delhom 2000, 280, FN 35), scheint es mir ebenfalls sinnvoll, die Brüderlichkeit in eine Geschwisterlichkeit umzudeuten – wie Delhom es auch selbst tut (129f., 206ff., ...). Die Rolle der Brüderlichkeit in einer Politik der Freundschaft reflektiert kritisch erhellend Derrida (Derrida 2002, 406–409).

12 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Geschlechterverhältnis bei Levinas findet sich bei Gürtler (Gürtler 2001, Teil II).

sie ist mehr als nur ein abstraktes Kollektiv, eben ein Verbund: das, was man heute wohl – etwas abstrakter und unter Berücksichtigung *des gender mainstreaming* – „Solidargemeinschaft“ nennen könnte. Idealerweise sind alle Menschen Brüder bzw. Schwestern, sie sind je einzelne und gehören doch auch alle auf derselben Stufe stehend zusammen.

In diesem Sinn betrachtet Levinas unsere soziale Wirklichkeit als eine immer schon politische. Zwar bleiben Ausgangs- und Angelpunkt seiner These vom Primat des Ethischen Beschreibungen der Begegnung mit dem einen Anderen, doch betont er nachdrücklich – und das bereits in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. Levinas 1987, 435) –, dass wir immer schon zu mehr als nur zu zweit und damit in einer politischen Wirklichkeit sind. Freilich scheint es, wie etwa Robert Bernasconi dargelegt hat, bei Levinas eine „offensichtliche Unsicherheit“ zu geben, „wie der Dritte mit der Beziehung zum Anderen verbunden werden sollte“ (Bernasconi 1998, 88). Denn neben den Passagen, die zu der von mir favorisierten Interpretation passen, lassen sich auch Stellen etwa in *Jenseits des Seins* (Levinas 1992b, S. 328) finden, bei denen es so klingt, als ob der Dritte für Levinas erst *nach* dem Anderen auftaucht. Für diese zweite Lesart, der zufolge Politik ein „abgeleiteter Modus“ der Ethik wäre, spricht nach Bernasconi auch, dass Levinas dem Dritten insgesamt so wenig Raum widmet.¹³ Allerdings kommt Bernasconi selbst ebenfalls

13 Zumindest könnte man gegen Levinas wegen dieser eindeutigen Fokussierung auf die ethische Bezogenheit auf den Anderen und nur randständigen Beschreibungen des Dritten einen ähnlichen Vorwurf wie gegen Husserl erheben: Dieser beschreibt, etwa in den *Cartesischen Meditationen*, unsere Wahrnehmung zunächst vom einsamen Subjekt aus und kommt erst in seiner V. Meditation auf das Problem der Fremderfahrung und damit die Intersubjektivität zu sprechen, sodass man denken könne, es gäbe zunächst ein einsames Subjekt, das erst die Welt und dann die Anderen erfährt. Ähnlich kann, wie hier

zu dem Schluss, dass Levinas „mit der Situierung des Dritten im Antlitz des Anderen den Versuch unternommen hat, sowohl die herkömmliche Sinnbestimmung des Politischen wie auch ihren abgeleiteten Status zu hinterfragen“, indem er das Verhältnis von Ethik und Politik als eines einer „spannungsreichen Koexistenz“ beschreibt, in der beide „miteinander verflochten wären und beide das Vermögen hätten, die andere Seite herauszufordern und in Frage zu stellen“ (Bernasconi, 1998, S. 89). Gleichwohl finden sich auch Interpretationen oder zumindest Formulierungen – etwa bei Thomas Bedorf –, die zur anderen Lesart tendieren, wenn dieser etwa schreibt: „das Angesicht kann auch zu einem Gesicht unter anderen werden, indem es nach ästhetischen, expressiven oder biologischen Kriterien verglichen wird [...]. Insoweit der Andere sichtbar wird, wodurch er in die Welt der Ontologie hineingezogen wird, lässt er sich vorstellen, repräsentieren, abbilden und einordnen.“ Gleichwohl betont auch Bedorf, „dass der Dritte nicht empirisch hinzutritt, sondern das Angesicht vielmehr doppelgesichtig ist, woraus die Permanenz der Verbindung zwischen der Ordnung des Bewusstseins und der Anspruchsrelation resultiert“ (Bedorf 2003, 75f.). Entsprechend gilt es zu betonen, dass die „Doppelgesichtigkeit“ zwangsläufig besteht: Das Angesicht *kann nicht nur* zu einem Gesicht unter anderen *werden*, sondern *ist* dies immer schon – aus einer bewussten Perspektive gibt es keine Ethik ohne Politik, wie Politik umgekehrt immer schon unter einem ethischen Anspruch steht.¹⁴ Menschen haben immer zwi-

deutlich werden sollte, bei der Lektüre levinasscher Texte der Eindruck entstehen, es gäbe irgendwo eine Wirklichkeit, in der wir nur mit dem Anspruch eines Anderen konfrontiert wären, und nur gelegentlich kämen noch weitere ins Spiel.

14 Dementsprechend unterstreicht denn auch Flatscher, dass „[a]uch wenn Levinas von dieser Trennung [von Ethik und Politik] zunächst ausgehen mag, indem er Ethik und Politik sowie Verantwortung und

schen den zahlreichen ethischen Ansprüchen und dem natürlichen Bedürfnis aller Menschen, auch eigenen Bedürfnissen und Interessen nachzukommen, die möglicherweise mit denen der anderen im Konflikt stehen, möglichst gerecht zu vermitteln und jedem einzelnen von ihnen so gerecht wie möglich zu werden. Und in diesem Sinne ist individuelles Handeln als Handeln unter dem Anspruch vieler Anderer für Levinas immer schon politisch. Wie jeder einzelne diesen zahlreichen Ansprüchen ganz unterschiedlich Gehör schenken und im Abwägen und der Vermittlung von Ansprüchen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann, können auch politische Institutionen wie der Staat ganz unterschiedliche Gestalt haben.

2. Levinas' Thesen im Dialog mit anderen Theorieansätzen

2.1. Kritische Einwände gegen Levinas und mögliche Gegenargumente

Bevor ich mit meinen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung des Ethischen und Politischen fortfahre, möchte ich kurz auf zwei gegen Levinas vorgebrachte Einwände eingehen, nämlich zum einen auf den Vorwurf, dass seine Grundannahme einer „unendlichen Verantwortung“ eine Überforderung des Menschen darstelle (vgl. Putnam 2008) und schon deswegen nicht weiter zu verfolgen sei, zum anderen auf die Kritik, dass Levinas mit seiner These der Asymmetrie übersehe, dass auch der Andere uns gegenüber auf die gleiche Weise verpflichtet ist wie wir

Gerechtigkeit auseinanderzuhalten scheint, [...] die Relektüre der Passagen des Dritten einsichtig [macht], dass hier nicht ein Übergang zwischen getrennten Bereichen anvisiert ist, sondern dass das unauf lösbare Spannungsverhältnis einer plural verfassten Alterität zu einer Revision dieser Kategorien führen muss“ (Flatscher, 2015, S. 202).

ihm gegenüber, Moral also *ein reziprokes und kein asymmetrisches Verhältnis* sei (vgl. Forst 1999, 198; Forst 2004, 194f.; Apel 2000, 45). Denn beide Einwände werden oft als Grund angeführt, nicht weiter an Levinas anzuknüpfen.

Gegen den ersten Einwand, Levinas' Grundannahme einer „unendlichen Verantwortung“ sei eine Überforderung und deswegen zu verwerfen, lässt sich vorbringen, dass Levinas keinen Katalog von Tugenden oder Pflichten entwickelt, die sich an ihrer Umsetzbarkeit oder Realisierbarkeit messen lassen müssten. Vielmehr ist Levinas darin Phänomenologe, dass er zunächst versucht, das ethische Verhältnis, in dem wir leben, zutreffend aus der Sicht des wahrnehmenden und handelnden Subjekts zu *beschreiben* und damit noch keine Handlungsnormen *vorzuschreiben* (vgl. Levinas 1996, 69f.). Wenn dieses Verhältnis überfordert, dann nicht, weil Levinas unerfüllbar hohe Anforderungen stellt, sondern weil es grundsätzlich nicht möglich ist, dem Anspruch des Anderen restlos nachzukommen. Levinas behauptet zwar, dass unsere gesamte soziale Wirklichkeit, ja alles Sein normativ ist, weil wir immer schon unter dem ethischen Anspruch anderer Menschen stehen; er lässt jedoch weitgehend offen, wie wir damit umgehen sollen – an den wenigen Stellen, an denen er konkretes Handeln thematisiert, ist aber erkennbar, dass in der Praxis das Sollen immer auch das Können zu berücksichtigen hat.

Der zweite vorgebrachte Einwand, der Moral liege keine asymmetrische, sondern eine reziproke Beziehung zu Grunde, lässt sich meines Erachtens ebenfalls entkräften, wenn man auch hier berücksichtigt, dass die oben beschriebene Asymmetrie seiner phänomenologischen Herangehensweise geschuldet ist. Aus der Perspektive der ersten Person singular erfährt das Subjekt auch den Anspruch, unter dem Andere stehen und handeln, nicht in derselben Weise wie seine eigene Verantwortung.

Diese Asymmetrie lässt sich jedoch durch einen Perspektivenwechsel hin zu einer übergreifenden, die individuellen Positionen transzendierenden Sichtweise auflösen, durch die einerseits ein Vergleich verschiedener Ansprüche möglich wird, die andererseits aber erlaubt, die Wechselseitigkeit der jeweils einseitig anders erfahrenen Ansprüche zu erkennen (vgl. Levinas 1996, 75). Die Asymmetrie in der Erfahrung des ethischen Anspruchs (vgl. Levinas 1987, 67) und die Reziprozitätsthese aus der Beobachterperspektive müssen einander also nicht widersprechen, sondern können durch einen Perspektivenwechsel, den Menschen gewöhnlich schon in frühester Kindheit erlernen, miteinander in Einklang gebracht werden, indem die Perspektive des durch den Anderen in die Verantwortung gerufenen Subjekts ergänzt wird durch die ebenfalls von ihm einzunehmende Perspektive des außenstehenden Beobachters. Für Levinas kommt es allerdings darauf an, das ethische Verpflichtungsverhältnis nicht von Anfang an und ausschließlich aus einer das Subjekt transzendierenden Perspektive des Beobachters zu entwickeln, weil auf diese Weise die Begegnung mit dem Anderen als ethische Grunderfahrung in ihrer Vorgängigkeit gar nicht in den Blick kommen kann.

2.2. Mögliche Anknüpfungspunkte – im Bereich der Ethik

Vor dem Hintergrund dessen, dass Levinas' Hauptaugenmerk auf der ethischen Beziehung zum Anderen liegt, wird es nicht überraschen, dass ich auch hier das größte Potential an interessanten Erweiterungen für einen Dialog mit anderen Theorieansätzen sehe. Die folgenden fünf Aspekte seiner Theorie scheinen mir besonders geeignet:

Erstens beeindruckt Levinas' These, dass das Subjekt sich erst aus einer ihm vorgängigen ethischen Bezogenheit auf den

Anderen konstituiert: Ähnlich wie Kant und einige der an ihn anknüpfenden Autoren wie etwa Christine Korsgaard (vgl. v.a. Korsgaard 2009) argumentiert Levinas, dass die ethische bzw. moralische Verpflichtung für unsere Selbstkonstitution wesentlich ist. Aber anders als Kant und – noch expliziter – Korsgaard geht Levinas nicht davon aus, dass das Subjekt sich *autonom selbst konstituiert*, indem es sich das moralische Gesetz *selbst gibt*; vielmehr *wird* es durch den Anspruch des Anderen aufgerufen, ihm zu antworten und dadurch, dass es ihn hört und ihm antwortet, *wird es zum Subjekt, also als Selbst konstituiert* (vgl. v.a. Levinas 1992b, Levinas 1996, 73f.).

Der darin implizierte Gedanke, dass wir durch den Ruf des Anderen moralisch verpflichtet und damit zu dem werden, was uns als Menschen ausmacht, lässt sich *zweitens* mit aktuelleren Ansätzen wie dem von Axel Honneth oder Rainer Forst verbinden, wobei dieser sogar explizit auf Levinas verweist, wenn er Moral oder Ethik als etwas begreift, das wir *Anderen schulden*. So betont Forst, dass sich „der höherstufigen praktischen Einsicht [...] *ein Anspruch der Anderen* [zeigt], *denen gegenüber man moralisch verantwortlich ist*“. Moralische Verantwortung zu haben heißt auch für ihn, „dem An-Spruch betroffener anderer Personen [...] zu ent-sprechen“.¹⁵ Das Gesicht bzw. Antlitz der Anderen „ist es, das zur Wahrnehmung der Pflicht zur Rechtfertigung aufruft – der Pflicht, die man als moralische Person, und d.h. als Mensch, ‚hat‘. Der Grund der Moral liegt in dieser Haltung der Annahme der unbedingten Verantwortung.“ (Forst 2007, 63) Dieser These von der konstitutiven Beziehung zum Anderen kommen auch jene Ansätze nahe, die etwa Moral ausgehend von der *zweiten* und nicht der ersten Person

15 Dabei konkretisiert er, dass es sich um einen Anspruch auf *Rechtfertigung* handelt, dem wir am besten „mit verantwortbaren Gründen“ gerecht werden.

zu beschreiben versuchen (vgl. Darwall 2009, Wallace 2016); denn auch sie betonen, dass moralische Verpflichtung nicht aus dem Selbstverhältnis des autonomen Subjekts resultiert, sondern eben aus einer uns verpflichtenden Beziehung zum anderen Menschen. Dabei gehen die levinasschen Analysen jedoch in ihrem Geltungsanspruch deutlich über den von Darwalls sogenanntem „Second-Person Standpoint“ hinaus: Während Levinas – wie oben dargelegt – einsichtig zu machen versucht, dass sich der Mensch überhaupt erst aus dem Anspruch des Anderen als Subjekt konstituiert, als das er dann in der Lage ist, auch andere Perspektiven auf die Welt einzunehmen, entwickelt Darwall seine Thesen zur Bedeutung des *Second-Person Standpoints* in der Moral aus einer Analyse der Weise, wie wir lebensweltlich Andere ansprechen und von diesen angesprochen werden, wobei er selbst für diese Analyse einen externen Beobachterstandpunkt wählt, von dem aus sowohl Sender als auch Adressat in der dritten Person erscheinen. Damit unterscheidet sich Levinas' Verständnis unserer ethischen Verpflichtung – und dieser Unterschied ist nicht unwesentlich – insofern von Darwall, als für ihn die moralische Perspektive keineswegs grundlegend für alle anderen ist und auch keine ist, durch die *all unser Sein oder all unsere Existenz* unter einem normativen Anspruch steht, sondern zunächst eine Perspektive unter anderen, die zwar zum menschlichen In-der-Welt-Sein wesentlich dazugehört, jedoch ohne denselben konstitutiven Charakter wie bei Levinas zu haben. So verwundert es auch nicht, dass ein Großteil von Darwalls Beispielen, mit denen er seine These untermauert, dass es in der Moral wesentlich darum geht, die Ansprüche und Bedürfnisse anderer uns ansprechender Menschen zu berücksichtigen, auf bestimmten Beziehungen zu einzelnen Anderen in besonderen Situationen basieren. Dieser Andere formuliert darin ausdrücklich konkrete und aus der

spezifischen Situation oder der jeweiligen Beziehung resultierende Ansprüche an die handelnde Person. Eindeutig beansprucht Darwall, dass wir allen anderen Menschen gegenüber moralisch verpflichtet sind. Allerdings bleibt weitgehend offen, ob und wie es ihm gelingt, die an konkreten Einzelphänomenen geleistete Analyse des moralischen Standpunkts so zu erweitern, dass Menschen allgemein und unabhängig von einer freiwilligen Entscheidung einander verpflichtet sind, weil sie sich generell unter einem moralischen Anspruch erfahren, der sich zwar in konkreten Forderungen manifestieren kann, der jedoch auch dann besteht, wenn Andere uns gerade nicht direkt ansprechen. Levinas argumentiert, dass alles Sein immer schon „vor-ursprünglich“ unter einem ethischen Anspruch steht und daher Ethik nicht in der Ontologie begründet liegt. Nach Darwalls Analyse bleibt hingegen Ethik bzw. Moral ein Teilbereich der Ontologie.

Darüber hinaus scheint es mir *drittens* aufschlussreich, an Levinas anzuknüpfen, wenn es darum geht, das *Verhältnis von Freiheit und Verantwortung* zu bestimmen. Denn anders als viele Philosophen, die in der Diskussion um *Willensfreiheit* Verantwortung im Sinne einer Zurechnung von Handlungen als Folge von Freiheit beschreiben, also davon ausgehen, dass Menschen nur dann verantwortlich sind, wenn sie frei und das heißt nicht determiniert sind, denkt Levinas – wie oben ausgeführt – Verantwortung als der Freiheit vorausgehend: Durch den Anderen aufgerufen, ihm zu antworten, ist das Subjekt verantwortlich. Seine Freiheit liegt darin, *wie* es dem Anderen antwortet, sich vor ihm verantwortet. Eine solche Beschreibung deckt sich mit unserer Alltagspraxis, in der wir uns auch immer schon vor Anderen für unser Handeln verantworten – in der selbstverständlichen und nicht näher zur prüfenden Annahme, dass wir generell frei handeln. Denn selbst wenn wir im Ein-

zelfall darauf verweisen, dass wir nicht anders handeln konnten, *verantworten wir* uns bereits und unterstellen in unserer Antwort, dass wir *grundsätzlich* frei sind. In diesem Punkt ähnlich argumentieren denn auch Peter Strawson (1993) und in seiner Folge etwa R. Jay Wallace (1994), die beide davon ausgehen, dass unsere alltägliche zwischenmenschliche Praxis moralischer Sanktionen in Form von *reaktiven Einstellungen* die Verantwortung und damit Freiheit des Handelnden unterstellt. Desgleichen erachtet auch Jürgen Habermas Freiheit nicht als Voraussetzung verantwortlichen Handelns, vielmehr verweist auch er darauf, dass wir das Phänomen der Willensfreiheit „im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft“ faktisch bereits vorfinden und nicht durch einen „exklusiven Blick [...] von Nirgendwo“, der uns gar nicht *in toto* zugänglich ist, aus der Welt schaffen können (Habermas 2006, 670).

Wie bereits im obigen Zitat von Forst anklingt, ermöglichen Levinas' Beschreibungen der moralischen Verpflichtung *viertens*, die häufig in der Philosophie gestellte Frage, *warum* überhaupt moralisch sein, anders zu beantworten als mit dem Verweis auf einen der Moral vorgängigen Grund: Denn wenn wir „immer schon“ durch den Anderen ethisch verpflichtet sind, stellt sich die Frage *Warum?* nicht mehr als Frage nach einem unserer moralischen Verpflichtung vorausgehenden Grund, für oder gegen den wir uns entscheiden können. Vielmehr wird die Frage zu einer nach der Explikation unserer moralischen Verfasstheit, die uns ebenso bestimmt wie etwa die Tatsache, dass wir sterblich sind.

Fünftens schließlich scheint mir an Levinas' Ansatz vielversprechend, dass er, wie ich oben bereits thesenartig referiert habe, Ethik als *Bezogenheit auf den Anderen* und nicht etwa im Sinne eines Tugend- oder Pflichtenkatalogs expliziert. Denn der Anspruch des Anderen, dem wir in all unserem Handeln ausge-

setzt sind, ist unbedingt; aber gerade deswegen ist es nicht möglich, diesen in kontextunabhängige, immer gültige Pflichten zu übersetzen oder einen Katalog von Tugenden aufzustellen. Wie wir dem Anderen oder Anderen antworten, lässt sich nicht vorab festlegen, sondern muss sich aus den Bedürfnissen, den uns zu Verfügung stehenden Mitteln und der konkreten Handlungssituation ergeben. Dabei gilt es, wie Levinas selbst (jedoch selten) betont, sowohl die Ansprüche aller Anderen (von unserem Handeln Betroffenen) als auch unsere eigenen Intentionen und Bedürfnisse zu berücksichtigen, die wir gegeneinander abwägen, miteinander vermitteln oder auch zurückweisen müssen.

Wie dies in der Praxis geschehen könnte, lässt Levinas bewusst offen, denn die Spannung zwischen unserer unendlichen Verantwortung dem einen Anderen gegenüber und der Gerechtigkeit, die wir den vielen Anderen schulden, lässt sich nicht vollständig auflösen. Gleichwohl können wir, wie Levinas selbst sieht, mit dieser Spannung unterschiedlich gut umgehen; und auch Theorien schlagen verschiedene (unterschiedlich gut geeignete) Lösungen vor, dieser Spannung Rechnung zu tragen. Diskursethische Ansätze wie der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas scheinen mir insofern attraktiv, als sie mit dem von ihnen in Anlehnung an den Kategorischen Imperativ Kants entwickelten Diskursprinzip zunächst ein Verfahren und nicht etwa konkrete positive Pflichten, Normen oder Tugenden für die Moral vorschlagen, mit dem individuellen Handlungssituationen und Bedürfnissen besser Rechnung getragen werden kann (vgl. v.a. Apel 1998 sowie Habermas 1982, Habermas 1983). Dieses Verfahren ist dabei eindeutig nicht Selbstzweck, sondern soll als intersubjektiv zu führender Diskurs dafür sorgen, dass alle möglicherweise Betroffenen selbst Gehör finden und die Interessen und Ansprüche möglichst aller anderen (Betroffenen) berücksichtigt werden und möglichst gerecht zwischen ihnen ver-

mittelt werden kann. Deshalb ist der dafür vorgesehene Dialog mit den Betroffenen selbst zu führen – hierin liegt eine wichtige Weiterentwicklung der kantischen Grundintention –, und nur da, wo diese eben nicht zur Verfügung stehen, sind sie durch Stellvertreter oder durch stellvertretende Hypothesen einzubeziehen. So entscheidet dann auch nicht eine abstrakte Vernunft in der Person eines einzelnen über die Legitimität und Angemessenheit von Normen, sondern alle Betroffenen gemeinsam in Form eines rationalen Diskurses. Dies scheint mir ein wichtiger und mit Levinas' Grundannahmen durchaus in Einklang zu bringender Gedanke (vgl. Apel 2000, 45). Denn die auch nach Levinas notwendige Abwägung zwischen den Ansprüchen vieler Anderer fordert (bereits) Vernunftleistung. Soll diese allerdings offen bleiben für die Ansprüche möglichst vieler von unserem Handeln Betroffener, sollte sie sich nicht darauf beschränken, allein auf sich gestellt zu denken, vielmehr sollte sie möglichst häufig und weitgehend eine an Verständigung orientierte Kommunikation mit den Betroffenen oder auch anderen Personen suchen, damit möglichst jeder einzelne mit seinen Interessen und Bedürfnissen so weit und gut wie möglich Gehör findet – und hierin liegt meines Erachtens der Kern der Diskursethik.

2.3. Mögliche weitere Anknüpfungspunkte – in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Politik

Darüber hinaus ergeben sich aus Levinas' ethischen Postulaten jedoch auch Aussagen über das Verhältnis des Ethischen zum Politischen: Zum einen lässt sich aus Levinas' These, dass alles Sein immer schon durch den Anspruch des Anderen ethisch aufgeladen ist, schließen, *dass auch das Politische immer schon ethisch konnotiert ist*: Das Politische gründet in diesem alles Sein durchziehenden Anspruch des Anderen – in ihm liegt somit eine, wenn nicht gar die Quelle politischer Normativität.

Entsprechend muss Politik, will sie legitim sein, diesem Anspruch so weit und gut wie eben möglich gerecht werden, ohne dass ihr dies jemals vollständig gelingt. „Denn die Unabwendbarkeit des Sichentscheidenmüssens zwischen konfligierenden Appellen kann“, so betont auch Flatscher,

nicht in eine restlos ausgleichende oder vollständig vermittelnde Lösung überführt werden; Levinas verwehrt sich immer wieder, die Figur des Dritten bloß als berechnendes Kalkül zu begreifen und damit die konfliktuöse Dimension der Alterität-im-Plural auszublenden. Gerechtigkeit (im vollen und befriedigenden Sinne) wird sich als ‚unmögliche‘ erweisen. (Flatscher 2015, 201).

Da wir *realiter* nie nur mit dem Anspruch eines Anderen konfrontiert sind, sondern immer schon mit einer Vielzahl von Ansprüchen, ist unsere soziale Wirklichkeit nie nur ethisch, sondern *immer auch schon politisch*.¹⁶ So, wie es kein wertneutrales Sein gibt, findet sich keine soziale Wirklichkeit, die nicht politisch ist. Und ethisches Handeln erfordert Politik – wie umgekehrt Politik durch den ethischen Anspruch motiviert sein sollte, damit dabei ins Spiel kommende Handlungskomponenten wie Macht, Konkurrenz und Strategie sich nicht als Ziel verselbständigen, sondern eben dazu dienen, den Ansprüchen des Anderen und damit immer gleich der Vielen gerecht werden zu können.

Diese These scheint mir der vielleicht wichtigste Beitrag, den die Einbeziehung levinasscher Perspektiven zur Fragestellung nach Konstellationen des Ethischen und des Politischen leisten kann. Damit wäre nicht nur die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“, sondern auch die Frage „Wozu Politik?“ „aufgehoben“: Die Frage nach dem Warum der Moral kann, wie

16 Siehe zur Verwobenheit von Ethik und Politik bei Levinas etwa, Gelhard 2005, 108f.

oben bereits dargelegt, nicht mehr zu verstehen sein als eine nach einem der Moral vorgängigen Grund, sondern allenfalls als eine nach der Explikation unserer moralischen Verfasstheit. Desgleichen stellt sich die Frage nach dem Wozu der Politik nicht mehr in dem Sinne, ob Politik überhaupt, sondern als eine nach ihrem Bestimmungsgrund oder ihrer legitimen Ausrichtung. Indem wir immer schon unter dem Anspruch des Anderen stehen, der von Anfang an insofern ein pluraler Anspruch ist, als sich im Anspruch des Anderen immer auch die anderen Anderen zeigen, ist all unser Sein immer schon politisch – und Politik geht wie die Ethik der Ontologie voraus, wobei sie immer unter einem ethischen Anspruch steht, der sich jeder Deutung von Politik allein aus Selbstinteresse oder der Vermeidung des Krieges aller gegen alle verwehrt.

In diesem Zusammenhang – auch wenn Levinas' Thesen im Allgemeinen hinsichtlich der politischen Dimension unserer sozialen Wirklichkeit nur grundlegend und wenig konkret sind – ließe sich allerdings weiter überlegen, ob und inwiefern noch mehr aus seiner These zu gewinnen ist, dass Politik, sofern sie menschliches Handeln bestimmt, weil wir immer schon einer Pluralität von Ansprüchen und Bedürfnissen ausgesetzt sind, nicht in erster Linie die Sphäre institutionellen oder zumindest kollektiven Handelns betrifft, für das besondere Regeln gelten, sondern ebenso bereits den Bereich alltäglichen individuellen Handelns, in dem wir immer schon zwischen den unterschiedlichsten Ansprüchen vermitteln müssen. Damit sind wir – ebenso wie wir uns nach Levinas erst in unserer Verantwortung für den anderen als Subjekte konstituieren – eben auch immer schon *Subjekte der Politik* und individuelles menschliches Handeln ist *per se* auch politisch.¹⁷

17 Für Simon Critchley etwa beginnt Politik mit der „Manifestation des Dissenses, [der] Kultivierung einer anarchischen Vielfalt, die die Auto-

3. Ethik und Politik – über Levinas hinaus

Gerade vor dem Hintergrund, dass Levinas vor allem sehr fundamental und allgemein etwas zu dem Umstand sagt, dass wir immer schon in einer ethischen und politischen Wirklichkeit leben, ist es, je konkreter und konfliktträchtiger die ethischen und politischen Fragen sind, unbedingt nötig, über Levinas hinauszudenken. Generell stimme ich seiner zentralen These zu, dass unsere ganze soziale Wirklichkeit unter dem ethischen Anspruch Anderer steht.

Doch ist meines Erachtens grundsätzlich zu überlegen, ob und inwiefern Levinas Recht hat, den ethischen Anspruch des Anderen so radikal als vor-intentionale, dia-chrone Begegnung mit dem Gesicht des Anderen zu beschreiben und den Bereich des bewussten Handelns, in dem wir die Ansprüche vieler realisieren, allgemein der Politik zuzuweisen. Zum einen könnte das den unplausiblen und sicher von Levinas selbst nicht verteidigten Gedanken nahelegen, dass es Ethik für uns als bewusst Handelnde gar nicht gibt, da wir auf dieser Ebene gar nicht überlegen können, wie wir dem Ruf des Anderen in unserem Handeln gerecht werden können, zum anderen, dass die Frage der Vermittlung und Berücksichtigung vieler verschiedener Ansprüche auch keine Frage der Ethik, sondern allein der Politik ist. Doch wie plausibel ist diese Ineinssetzung auf der Handlungsebene?

Andersherum wäre auch zu überlegen, ob sich politisches Handeln allein dadurch legitimiert, dass es den Ansprüchen jedes Einzelnen gerecht wird, also ob der normative Anspruch des Politischen einzig aus dem ethischen Verhältnis zu dem einen Anderen herrührt, oder ob es darüber hinaus selbst eine

rität und die Legitimität des Staates in Frage stellt“ (Critchley 2007, 20) – das heißt aber nicht, dass Politik auf diesen verzichten kann.

spezifische politische Normativität gibt, der Rechnung zu tragen ist. Indem Levinas auf der bewussten Ebene die Notwendigkeit des Vergleichs, Abwägens und Rechnens unterstreicht und auch die Bedürfnisse des handelnden Subjekts mit einbezieht, räumt er durchaus eine Form der *politischen Rationalität* ein, allerdings sagt er nur wenig dazu, auf welche Weise wir den Ansprüchen vieler Anderer überhaupt Gehör schenken und sie in unsere Entscheidungsprozesse mit einbeziehen können bzw. wie etwa politische Institutionen aussehen könnten oder sollten, um möglichst vielen Bedürfnissen möglichst vieler gerecht werden zu können, auch um der Gefahr zu begegnen, dass einzelne Potentate nur für sich behaupten, Mehrheitsinteressen zu repräsentieren und zu vertreten, eigentlich aber ihre eigenen Machtinteressen verfolgen und nicht darauf eingehen, welche politischen und institutionellen Prozesse diese Selbsteinschätzung legitimieren oder nicht legitimieren.

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich als eine weitere Schwierigkeit, dass Levinas mit seinem so weiten Verständnis des Politischen wesentliche Fragen dieser Sphäre gar nicht in den Blick nimmt, wie etwa die Frage, wie wir von der individuellen Handlungsebene zur Ebene politischer Institutionen kommen. Und auch an Levinas anknüpfende Theorien scheinen mir diese Lücke diese Frage bislang nicht befriedigend beantworten zu können. Pascal Delhom (2000, Kap. 3.2) etwa untersucht zwar ausführlich, inwiefern staatliche Institutionen notwendig sind, um den Ansprüchen der Anderen so gerecht wie möglich zu werden, aber zugleich dem Anderen in seiner Einzigkeit immer schon Gewalt antun. Doch bleibt auch bei ihm weiter offen, wie Institutionen entsprechend gestaltet sein und operieren sollten, um mit dieser Ambivalenz umgehen zu können. Desgleichen sieht auch Flatscher, dass wir nach Levinas zu einer institutionalisierten Politik kommen müssen, denn „im Anspruch

des Anderen [bricht] zugleich die Frage nach Gerechtigkeit in ihrer vollen Tragweite auf [...], die Rechtfertigung, Berechenbarkeit sowie *Etablierung von Institutionen* notwendig macht“ (Hervorhebung von mir); und er präzisiert, dass Levinas „diese [...] zugleich einschränkt, indem eine vollständige Reduktion auf eine Ordnung nachdrücklich unterbunden wird“. So skizzierte Levinas zwar einen Begriff der „Institutionalisierbarkeit“, der jedoch „dem singulären Anspruchsgeschehen nicht ausgelagert wird und sich davon unabhängig erweist, sondern erst aus ihm seine Entfaltungsmöglichkeiten erhält“ (Flatscher 2015, 206). Die hier aufgeworfene Frage, wie entsprechende Institutionen allerdings geschaffen werden können und auszusehen haben, damit sie diesem „singulären Anspruchsgeschehen“ so gerecht wie möglich werden können, beantwortet Flatscher dann auch nur mit einer recht vage gelassenen Intuition, nämlich dem Postulat einer „Affinität zur Demokratie“ (Flatscher 2015, 210). Mir scheint hier auf ein diskursethisches Verfahren wie Habermas’ Demokratieprinzip oder auch Forsts Recht auf Rechtfertigung zurückzugreifen ein vielversprechender und attraktiver Vorschlag, mit der beschriebenen Spannung umzugehen.¹⁸

Denn gerade um dem ethischen Anspruch, unter dem Politik nach Levinas ja immer schon steht, überhaupt gerecht werden zu können, ist es notwendig und dringlich, konkreter und detaillierter darüber nachzudenken, wie politische Prozeduren und Institutionen so gestaltet werden können, dass sie im politischen Alltag sich als tauglich erweisen, dem Anspruch möglichst vieler Anderer so gerecht wie möglich zu werden. Po-

18 Auch Ernst Wolff widmet sich im Ausgang von Levinas der Frage einer politischen Verantwortung für eine globalisierte Welt, wobei er neben Max Weber auch auf Karl-Otto Apel und Paul Ricoeur detailliert Bezug nimmt (Wolff 2011), um eine Konzeption strategischer Verantwortung für eine globalisierte Welt zu entwickeln.

litisches Handeln erfordert also wenigstens auf institutioneller Ebene, dass es nicht allein situativ und in jedem Einzelfall neu entschieden wird, vielmehr muss es durch institutionelle Prozesse und Strukturen gesichert werden, die diesem Anspruch Rechnung tragen, was meines Erachtens nicht allein durch den Verweis auf die Geltung der Menschenrechte¹⁹ und einen liberalen Staat geschehen kann.

Literatur

- Apel, Karl-Otto. 1998. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. 2000. First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer Makroethik. In: *Angewandte Ethik als Politikum*, hg. von Matthias Kettner, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21–50.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2005. Andro-fraternozentrismus. Von der Brüderlichkeit zur Solidarität und zurück. In: *Verfehlte Begegnungen. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*. München: Wilhelm Fink, 223–257.
- Bernasconi, Robert. 1998. Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernard Waldenfels und Iris Därmann, München: Wilhelm Fink, 87–110.

19 Zur Frage der Legitimität und Autorität von Menschenrechten betont etwa Klaus Günther, dass „Menschenrechte nur im Wege einer alle Menschen einschließenden Selbstbestimmung interpretiert und fortentwickelt werden können“ (Günther 2011, 47). Dieser Gedanke, dass Menschenrechte sowohl Rechte aller Menschen als auch die von (möglichst) vielen Menschen gemachten Rechte sein sollten, um legitim zu sein, scheint mir bei Levinas gänzlich zu fehlen.

- Buddeberg, Eva. 2011. *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Critchley, Simon. 2008. *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*. Berlin, Zürich: diaphanes.
- Darwall, Stephen. 2009. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Delhom, Pascal. 2000. *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Wilhelm Fink.
- Delholm, Pascal und Alfred Hirsch. 2007. Vorwort. In: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 7–70.
- Derrida, Jacques. 2002. *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Flatscher, Matthias. Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten. In: *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' Difficile Liberté*, hg. von Miriam Fischer-Geboers und Alfred Bodenheimer. Freiburg: Alber Verlag 2015, S. 182–214.
- Forst, Rainer. 1999. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral. In: *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, hg. von Stefan Gosepath. Frankfurt/M.: Fischer, 168–205.
- Forst, Rainer. 2004. Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 179–197.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gelhard, Andreas. 2005. *Levinas*. Leipzig: Reclam.
- Günther, Klaus. 2011. Von der gubernativen zur deliberativen Menschenrechtspolitik – Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung. In: *Menschenrechte und Volkssouveränität in Europa. Gerichte als Vormund der Demokratie*, hg. von Klaus Günther und Gret Haller. Frankfurt, New York: Campus, 45–60.

- Gürtler, Sabine. 2001. *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München: Eugen Fink.
- Habermas, Jürgen. 1982. Was heißt Universalpragmatik. In: *Sprachpragmatik und Philosophie*, hg. von Karl-Otto Apel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 174–272.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2006. Das Sprachspiel verantwortlicher Urheber-schaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epis-temische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöh-nen? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 669–707.
- Janicaud, Dominique. 2014. *Die theologische Wende der französi-schen Phänomenologie*. Wien: Turia und Kant.
- Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1992a. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Levinas, Emmanuel. 1992b. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillippe Nemo*. Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel. 2007a. Frieden und Nähe. In: Ders.: *Verletzlich-keit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 137–149.
- Levinas, Emmanuel. 2007b. Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus. In: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 73–86.
- Putnam, Hilary. 2008. Levinas on What Is Demanded of Us. In: Ders.: *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levi-nas, Wittgenstein*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univer-sity Press, 68–99.
- Schällibaum, Urs. 1996. Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexions-struktur von E. Lévinas' *Autrement qu'être*. In: *Freiburger Zeit-schrift für Philosophie und Theologie* 43, 335–349.

-
- Strawson, Peter. 1993. Freedom and Resentment. In: *Perspectives on Moral Responsibilities*, hg. von John Martin Fischer und Mark Ravizza. Ithaca: Cornell University Press, 45–66.
- Waldenfels, Bernhard. 1995. „Singularität im Plural“. In: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 302–321.
- Wallace, Jay R. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wallace, Jay R. 2017 (i. Ersch.). *Bilateralität in der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Wolff, Ernst. 2011. *Political Responsibility for a Globalised World. After Levinas' Humanism*. Bielefeld: transcript.
- Zeilinger, Peter. 2010. „eins, zwei, viele ...‘ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas“. In: *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt, Würzburg: Königshausen & Neumann, 225–247.

Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida

MATTHIAS FLATSCHER, WIEN

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag zeichnet das Verständnis von Verantwortung bei Emmanuel Levinas und Jacques Derrida nach. Es wird zunächst aufgezeigt, inwiefern sie sich von traditionellen Konzeptionen abgrenzen, indem Verantwortung nicht mehr in der Selbstbestimmung eines autonomen Subjekts ihren Anfang findet, sondern im „vor-ursprünglichen“ Appell des Anderen, der das Subjekt vor jeder intentionalen Bezugnahme usurpiert und eine „ethische“ Konstitution des Subjekts nach sich zieht. Unter Einbeziehung der Levinas'schen Figur des Dritten soll darüber hinaus deutlich werden, dass sowohl Derrida als auch Levinas Alterität stets als plurale begreifen, womit das Antworten zugleich dem Anspruch des Anderen und den Mitansprüchen anderer Anderer gerecht werden muss. Dieses Spannungsfeld verlangt nach einer (politischen) Institutionalisierung, die im Antworten sowohl die Singularität als auch Universalität im Auge behält. Jede Ordnung muss im Namen des Anderen revidierbar bleiben. Ausgehend von diesem Verständnis des Politischen wird abschließend die Tragfähigkeit dieser Konzeption zur Diskussion gestellt, um ihre Implikationen und Grenzen kritisch anzudeuten.

Schlagwörter: Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Alterität, Dekonstruktion, Verantwortung, der Dritte, Subjektkonstitution.

Einleitung

Vorherrschende Ansätze im Feld der praktischen Philosophie vermögen es zumeist nur schwerlich, den genuinen Einsatzpunkt und damit den spezifischen Beitrag alteritätsethischer respektive dekonstruktiver Konzeptionen einzusehen. Selbst wohlwollende Lektüren – wie beispielsweise die Rezeption von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida durch Axel Honneth (vgl. Honneth 2000) – erklären sich Begriffe wie „Singularität“, „Alterität“ oder „Asymmetrie“ mit Hilfe herkömmlicher Kategorien: So fungiert das Singuläre lediglich als das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen, die Andersheit als partikuläre Fremdheit im zwischenmenschlichen Bereich und die Asymmetrie als Ausnahme im Namen der Nächstenliebe oder Amnesie im Unterschied zum Gleichheitsgrundsatz.¹ Diese wichtigen und notwendigen Übersetzungsversuche sehen aber oft nicht, inwiefern sie das Grundanliegen von Levinas und Derrida gerade deshalb grundsätzlich verfehlen, da bei beiden Denkern Fragen des Ethischen und Politischen in einer prinzipiell *anderen* Weise artikuliert werden, als es die Tradition nahelegt.

Diese Missverständnisse sind nicht zuletzt der zwar sachlich nachvollziehbaren, aber mitunter ungewohnten Stilistik der beiden Denker geschuldet. Der vorliegende Beitrag unternimmt den Versuch, die Herangehensweise Levinas' und Derridas in

1 Honneth spricht in seinem Aufsatz „Das Andere der Gerechtigkeit“ (Honneth 2000) davon, dass es Levinas um eine „affektive[] Öffnung für die Besonderheit des Anderen“ (154) gehe, um diesem bei der „Bewältigung existenzieller Probleme beizustehen“ (161). Alteritätsethische Ansätze gelten in diesem Rahmen lediglich als neue Spielarten der Mitleidsethik, die nach Honneth jedoch Gefahr laufen, „das Prinzip der Wohltätigkeit am falschen Ort zu platzieren“ (166), indem politische oder rechtliche Diskurse moralisierend aufgeladen werden und damit der „Grundsatz der Gleichbehandlung“ (170) vollends aus den Augen verloren wird.

den Blick zu nehmen und ausgehend von einer immanenten Rekonstruktion ihre Anschlussfähigkeit an systematische Fragestellungen aufzuzeigen. Die hier forcierte Inblicknahme konzentriert sich auf eine Diskussion des Verständnisses von *Verantwortung* bei Levinas und Derrida, um von dort aus *subjektkonstitutive* Überlegungen, die Miteinbeziehung einer in sich pluralen Alterität und Fragen des gerechten *Urteilens* zu erörtern. Das Anliegen von Levinas und Derrida wird dabei – trotz ihrer vielfältigen Unterschiede – weitgehend als ein gemeinsames betrachtet, um vor diesem Hintergrund einander ergänzende Aspekte besser herausarbeiten zu können. Am Ende der Ausführungen soll auf unterschiedliche Gewichtungen in ihren alteritätsorientierten Ansätzen eingegangen werden.

In einem ersten Schritt soll zunächst das klassische Verständnis von Verantwortung unter Rückgriff auf begriffsgeschichtliche und sachliche Implikationen skizziert werden (1.). Darauf folgt unter Rückgriff auf die Ausführungen Levinas' eine Nachzeichnung dessen, was als ethische Konstitution von Subjektivität verstanden werden kann, und inwiefern dieser notwendigerweise ein Moment der Verantwortung eingeschrieben ist, das niemals im Subjekt seinen Ausgangs- und Endpunkt findet (2.). Diese Überlegungen führen zu einer ersten Auseinandersetzung mit Derrida, der vor dem Hintergrund der Levinas'schen Einsichten dezidiert unterschiedliche Strukturmomente der Verantwortung hervorhebt und die Notwendigkeit einer Institutionalisierung von Verantwortung betont (3.). Auf dieses konfligierende Moment, das sowohl den Anspruch des Anderen als auch Mitansprüche anderer Anderer mit sich führt, antwortet Levinas' Figur des Dritten (4.). Dadurch soll das von Levinas und Derrida herausgestellte aporetische Moment der Verantwortung stärker in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden, das anschließend mit Überlegungen

Derridas zum gerichtlichen Urteil und dessen inhärenter Abgründigkeit eingeführt wird (5.). Den Abschluss der Ausführungen bilden ein Resümee und ein Ausblick auf offene Punkte alteritätsorientierter respektive dekonstruktiver Überlegungen zum Verantwortungsbegriff (6.).

1. Historisch-systematische Hinweise zum klassischen Verantwortungsbegriff

Folgt man den einschlägigen Handbuchartikeln,² so taucht der Begriff „Verantwortung“ im Deutschen zwar schon im 15. Jahrhundert auf (im Englischen und Französischen wird er wesentlich später, nämlich erst ab dem 18. Jahrhundert verwendet), doch findet er als *terminus technicus* erst überraschend spät, im 19. Jahrhundert, – über den juristischen bzw. politischen Kontext – Eingang in den philosophischen Diskurs. Von der Sache her lässt sich jedoch die Auseinandersetzung mit Fragen rund um den Themenkomplex bereits seit der Antike in unterschiedlichen Konstellationen verorten. So vermerkt etwa Holl im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*:

Während die Verantwortlichkeit als Problem der Schuld, der Imputation und Zurechnung von alters her diskutiert wird und in den Auseinandersetzungen um die menschliche Willensfreiheit mitthematisch ist, wird der Begriff „Verantwortung“ erst im 19. Jahrhundert zu einem philosophisch relevanten Terminus und im 20. Jahrhundert zu einem Grundbegriff nicht allein der Philosophie, sondern auch der angrenzenden Wissenschaften. (Holl 2001, 566 f.)

² Bayertz 1995, Holl 2001, Lenk/Maring 2001, Werner 2002.

Bereits ein flüchtiger Blick auf philosophische Bibliographien belegt, dass auch in den ersten eineinhalb Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts der Verantwortungsbegriff eine zentrale Rolle einnimmt.³ Die schwierige Frage, warum ethische, soziale und politische Debatten in den letzten hundert Jahren verstärkt auf den Verantwortungsbegriff rekurrieren, beantwortet etwa Bayertz in seinem instruktiven Beitrag mit dem Hinweis auf die zunehmende Komplexität verschiedenster Herausforderungen innerhalb moderner Gesellschaften, für die nicht mehr traditionelle Handlungsorientierungen und vorgegebene Reglementierungen in Anspruch genommen werden können:

Im Übergang von hierarchisch gegliederten zu funktional differenzierten Gesellschaften treten an die Stelle starrer Normensysteme und Pflichtkataloge sachlich-funktionale Anforderungen sowie Mechanismen der individuellen Selbststeuerung des Handelns. Die Verdrängung des Pflichtbegriffs durch den der Verantwortung hat hier eine ihrer Ursachen. (Bayertz 1995, 34 f.)

Das Aufkommen des Verantwortungsbegriffs wird damit nicht nur begriffsgeschichtlich verortet. Seine forcierte Verwendung kann auch dadurch erklärt werden, dass die Bezugnahme auf übernommene Gepflogenheiten oder standardisierte Normenkataloge nicht mehr ausreicht, um mit den vielfältigen Anforderungen einer hochkomplexen Welt angemessen umgehen zu können. Gerade aufgrund der vielschichtigen Arbeitsteilung und weitgehenden Technisierung moderner Lebenswelten wird der Ruf nach einem autonomen Subjekt laut, das die Kompe-

3 Die Gesamthematik wird von unzähligen Publikationen auf bisweilen unterschiedliche Weise verfolgt; drei Monographien sollen hier aufgrund ihrer Qualität und der unterschiedlichen Einsatzpunkte hervorgehoben werden: Heidbrink 2003, Buddeberg 2011, Young 2013.

tenz besitzt, selbständig zu handeln sowie aus freien Stücken Verantwortung in unterschiedlichsten Problemlagen zu übernehmen, um die Folgen der ablaufenden Prozesse sowie des eigenen Tuns abschätzen und voraussehen zu können.⁴ Zugleich werden der klassische, von Kant eindrucksvoll geprägte Begriff der *Pflicht* ebenso wie das im christlichen Kontext verwendete Vokabular der *Schuld* und *Imputation* wohl auch deswegen in den Hintergrund gedrängt und weitgehend vom Verantwortungsbegriff absorbiert (vgl. Peters 1976), da ihnen der Beigeschmack eines blinden Gehorsams respektive einer Fremdbestimmung innewohnt und sie so dem Selbstverständnis eines aufgeklärten und säkularisierten Subjekts zuwiderlaufen (vgl. Schwartländer 1974, 1577 f.).

In systematischer Hinsicht wird das Verständnis von „Verantwortung“ durch eine mehrfache Relationalität näherhin zu kennzeichnen versucht. Der Verantwortungsbegriff erfährt dabei eine Auffächerung in zumindest drei grundlegende Strukturmomente: Ein Subjekt (a) ist für etwas oder für jemanden (b) vor jemanden oder gegenüber einer Instanz (c) verantwortlich.⁵ Es gibt darüber hinaus Überlegungen, die den Verantwortungsbegriff als vier-, fünf- oder sechsstellige Relation fassen, um neben der zuvor angeführten ternären Struktur etwa auch den normativen Hintergrund sowie die zeitliche Komponente im

4 Vgl. hierzu den provokativen Beitrag Blumenbergs „Atom-moral – Ein Gegenstück zur Atomstrategie“, der das technisch Machbare mit Fragen der Ethik respektive der Verantwortung konfrontiert: „Und mag es dem Menschengest auch gelingen, die elementaren Kräfte zum Dienst zu unterwerfen – er wird sich ihrer unterweltlichen Gesetzfeindlichkeit immer gegenübersehen. Damit zeichnet sich schon hier die Eigenart eines moralphilosophischen Problems ab, das es in neuer Weise und Tragweite mit dem Sinn von Verantwortung aufzunehmen hat.“ (Blumenberg 2015, 10)

5 Vgl. Zimmerli 1993, 102

Sinne einer retrospektiven oder prospektiven Dimension mit zu berücksichtigen.⁶

Die notwendige Grundlage für diese Konzeptionen von Verantwortung bildet ein spezifisches Verständnis eines autonomen und in diesem Sinne handlungsfähigen sowie zurechenbaren Subjekts. Denn es kann in diesem Kontext nur dann sinnvoll von Verantwortung die Rede sein, wenn diese aus freien Stücken übernommen wird, die etwaigen Folgen des eigenen wirkmächtigen Tuns abgeschätzt und diese vor einer allgemein anerkannten Instanz gerechtfertigt werden können. Freiheit, Handlungsfähigkeit und Zurechnungsfähigkeit stehen damit in einem intrinsischen Zusammenhang. Sie werden nicht nur vorausgesetzt, sondern zugleich dem Verantwortungsbegriff unterstellt. Erst wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann ein Subjekt in Hinblick auf vergangene oder zukünftige Handlungen, aber auch Unterlassungen zur Rechenschaft gezogen werden.

Diese schematisch skizzierte Analyse der Binnenverhältnisse von Verantwortlichkeit soll nun in Rückgriff auf Emmanuel Levinas und Jacques Derrida einer kritischen Relektüre unterzogen werden. Damit soll zum einen anhand ihres Verständnisses von Verantwortung der systematische Beitrag der Alteritätsethik sowie der Dekonstruktion zu rezenten Debatten erörtert und zum anderen die spezifische Eigenheit der ‚Responsabilität‘ im Sinne von Levinas und Derrida herausgearbeitet werden. Zunächst soll der Verantwortungsbegriff vor dem Hintergrund einer ethischen Konstitution des Subjekts in den Blick genommen und anhand der Überlegungen von Levinas nachgezeichnet werden. In diesem Zusammenhang wird schnell ersichtlich, dass Levinas ein autonom-souveränes Subjektverständnis zu-

6 Vgl. Höffe 1993, Lenk 1992, Ropohl 1994.

rückweist und dadurch auch das traditionelle Verständnis von Verantwortung einer grundlegenden Revision unterzieht.

2. Die Verantwortung für und vor dem Anderen bei Levinas

Levinas' Denken als genuinen Beitrag zur Subjekttheorie zu lesen, heißt einerseits, es innerhalb einer *philosophischen* Debatte anzusiedeln, ohne Levinas voreilig als religiösen Denker mit überzogenen moralischen Forderungen zu apostrophieren.⁷ Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Levinas in umfangreicher Weise auf das jüdisch-biblische Erbe zurückgreift; jedoch muss zugleich gesehen werden, in welcher Weise sich Levinas mit dieser Tradition kritisch auseinandersetzt und sie für eine philosophische Fragestellung fruchtbar zu machen sucht.⁸ Andererseits heißt es auch, ihn gegen pauschale Vorwürfe in Schutz zu nehmen, die alle Varianten poststrukturalistischer Ansätze mit dem Schlagwort vom „Tod des Subjekts“ in

7 So reduziert Marchart den alteritätsethischen Ansatz von Levinas aufgrund seines Unbedingtheitsanspruches auf eine weltentrückte Theologie, die bereits im Ansatz sämtliche juristische und politische Konsequenzen unterbindet: „Nirgendwo zeigt deutlicher die theologischer Herkunft einer Ethik des Unbedingten als bei Levinas, lautet doch der theologische Subtext der Levinas'schen Ethik unbedingter Verantwortung: Der *singulär* Andere (*autrui*) kann uns deshalb mit der Kraft des Unbedingten anrufen, weil in seinem ‚Antlitz‘ sich letztlich der *absolut* Andere, Gott, zu erkennen gibt.“ (Marchart 2010, 284) Im Gegensatz zu einer Trennung von Religion oder Ethik einerseits und Politik andererseits, wie sie Marchart vorschlägt, plädiere ich in den nachfolgenden Ausführungen für eine Verschränkung dieser Dimensionen. Umfassend bin ich diesem Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen an anderer Stelle nachgegangen (vgl. Flatscher 2015).

8 Hier schließe ich mich der Lesart von Zeillinger an (vgl. Zeillinger 2008).

Verbindung bringen wollen.⁹ Die Lektüre zeigt, dass bei Levinas zwar ein bestimmtes, geschichtlich etabliertes Verständnis von Subjektivität radikal in Frage gestellt wird, jedoch nicht ohne einen *anderen* Begriff von Subjektivierung und Subjektivität ins Treffen zu führen. Prägnant bringt Levinas dieses „konstruktive“ Anliegen in einem Interview zum Ausdruck:

In diesem Buch [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; Anm. M.F.] spreche ich von der Verantwortung als der wesentlichen, primären und grundlegenden Struktur der Subjektivität. Denn ich beschreibe die Subjektivität mithilfe ethischer Begriffe. Die Ethik erscheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft. (Levinas 1992, 72)

Levinas macht deutlich, dass er unter „Ethik“ nicht eine nachträgliche Anleitung zu einer angemessenen Verhaltensweise nach normativen Maßstäben für ein bereits etabliertes Subjekt versteht, sondern dass das Ethische zunächst hinsichtlich seiner *subjektkonstitutiven* Dimension ernst genommen werden muss. In diesem Zusammenhang rückt zugleich der Begriff der Verantwortung, der sich – wie sich gleich zeigen wird – nicht mehr in klassische Auslegungsbahnen einfügen lässt, in den Mittelpunkt der Betrachtung seines 1974 erstmals auf Französisch publizierten Hauptwerkes *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, das auf Deutsch unter dem Titel *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht* (Levinas 1998) erschienen ist. In Ergänzung zu Levinas' Selbstinterpretation muss vorab darauf hingewiesen werden, dass sich die „grundlegende[] Struktur der

9 Vgl. hierzu die Überblicksdarstellung bei Schubbach 2007.

Subjektivität“ nicht allein in der Verantwortung gegenüber dem Anderen, sondern zugleich gegenüber Dritten herausbildet.

Um den Prozess der Subjektkonstitution aus alteritäts-ethischer Perspektive nachzuvollziehen, muss zunächst dargelegt werden, gegen welches Verständnis von Subjektivität sich Levinas abgrenzt: Das Subjekt zeichnet sich nach Levinas nicht durch eine vorgängige Autonomie respektive Souveränität aus, sondern erfährt sich vielmehr *ab ovo* vom Anderen in Anspruch genommen, sodass es sich erst im Antworten auf diese Adressierung konstituiert. In diesem Zusammenhang wird nicht nur der Begriff des Subjekts in anderer Weise als in der Tradition gefasst, sondern auch das Verständnis von Andersheit selbst muss einer grundlegenden Revision unterzogen werden.¹⁰ Denn die Alterität, von der bei Levinas in *Jenseits des Seins* die Rede ist, lässt sich nicht als ein wie auch immer geartetes Gegenüber des Subjekts begreifen; sie erscheint nicht in den herkömmlichen Kategorien von Raum und Zeit, sondern widersetzt sich jeder möglichen Verortung sowie Datierung. Die Andersheit bestimmt – vor jeder bewussten Konstitutionsleistung oder generösen Aufnahme – das erst zu konstituierende Subjekt. Das Andere¹¹ tritt somit nicht in einem zweiten Schritt zu einem bereits etablierten Subjekt hinzu, sondern hat es je schon heimgesucht. Um diese Genese zu kennzeichnen, spricht Levinas nicht von einer autonomen Selbstheit, sondern von einem „Selben“, das sich je schon in der Verstrickung mit dem Anderen befindet:

10 In diesem Punkt unterscheidet sich meine Levinas-Rekonstruktion von der Herangehensweise Eva Buddebergs, die – in Rückgriff auf Levinas Frühwerk – Levinas dahingehend liest, dass er „das Ethische als die Beziehung zwischen zwei Menschen [versteht], bei der das Gesicht des (einen) anderen Menschen dem (einen) Subjekt begegnet“ (Buddeberg 2011, 188).

11 Ich verwende hier bewusst das Neutrum, um eine voreilige Identifizierung des Anderen mit dem anderen Menschen zu vermeiden.

Das *Selbe* hat mit dem Anderen [Autrui] zu tun, bevor – in welcher Eigenschaft auch immer – das Andere für ein Bewußtsein erscheint. Die Subjektivität ist strukturiert als *das Andere im Selben* [*l'autre dans le Même*], aber nach einem anderen Modus als dem des Bewußtseins. (Levinas 1998, 68; Übers. mod.)

Levinas wersetzt sich damit dem klassischen Gestus, bei einem für sich seienden Subjekt und somit vorbehaltlos Eigenen zu beginnen und in der Folge von einem bloß nachträglichen „Einbruch“ des Anderen zu sprechen. Das Andere usurpiert das Subjekt, noch bevor dieses in der Lage ist, sich auf sich selbst und die Welt zu beziehen. In unterschiedlichen Anläufen macht Levinas auf den Umstand aufmerksam, dass das Andere niemals in der Zeit und im Raum auftritt, indem er von einer „vor-ursprünglichen“ oder „an-archischen“ Vergangenheit spricht (vgl. Levinas 1998, 38 f.), die nicht nur niemals gegenwärtig und daher nicht erinnerbar, sondern auch niemals einholbar und damit in die präsentische Erfahrung zu überführen ist. Das Andere erweist sich jedem Versuch der Aneignung oder Eingliederung in den eigenen Verstehens- und Deutungshorizont als widerständig, sodass es nicht innerhalb von ontologischen Ordnungsstrukturen lokalisierbar ist. Mit anderen Worten: Der Anspruch des Anderen entpuppt sich nicht als ein Etwas, das in einer herkömmlichen Weise dingfest zu machen und in den eigenen Verstehenshorizont einzugliedern wäre; das Andere ist auch nicht der jeweilige Mitmensch im Sinne eines dem Ich gegenüberstehenden Du und auch keine (onto-)theologische Figur. Vielmehr muss die Adressierung noch vor jeder möglichen Identifizierung als „Störung“ oder „Entzug“ umschrieben werden, ohne dass ersichtlich wird, „wer“ stört oder „was“ sich entzieht, da dies bereits eine Identifizierungsleistung voraussetzen würde. In einer markanten Weise tritt damit der Verantwortungsbegriff ins Zentrum seiner Ausführungen:

Alle negativen Attribute, die das Jenseits-des-sein ausagen, werden zu Positivität in der Verantwortung [...] – die antwortet, bevor sie versteht, und so Verantwortung trägt für eine vor jeder Freiheit, vor jedem Bewußtsein, vor jeder Gegenwart eingegangenen Schuld; und doch so antwortet und verantwortet, als hinterlasse das Unsichtbare, das ohne Gegenwart auskommt, eben dadurch, daß es ohne Gegenwart auskommt, eine Spur. Eine Spur, die als Gesicht des Nächsten leuchtet, in der Zweideutigkeit dessen, *vor dem* (oder, ohne allen Paternalismus, *dem*) und dessen, *für den* ich verantwortlich bin: Rätsel oder Ausnahme des Gesichtes, das Richter ist und zugleich derjenige, für den ich Partei ergreife. (Levinas 1998, 43 f.)

Levinas deutet an dieser Stelle Konsequenzen für das Verständnis von Verantwortung an, das sich aus der „vor-ursprünglichen“ Konfrontation mit dem Anderen ergibt. Bevor auf den positiven Gehalt dieser Überlegungen näher eingegangen wird, sei zunächst in Abgrenzung zu dem oben skizzierten Schema der Verantwortung der spezifische Einsatzpunkt des Levinas'schen Verantwortungsbegriffs skizziert: Die Andersheit nötigt das Subjekt – noch *vor* seiner Freiheit, *vor* seinem Willen oder *vor* seiner Selbstpräsenz – zum Antworten und nimmt es daher unweigerlich in die Verantwortung. Damit wird in mehrfacher Hinsicht der herkömmliche Begriff von Verantwortung unterlaufen: Das Subjekt willigt bei Levinas nicht aus freien Stücken ein, für dieses oder jenes Verantwortung zu übernehmen, sondern es ist dieser immer schon unterstellt. Darüber hinaus gibt es keine vorgegebene übergeordnete Instanz, die in der Lage wäre, die Berechtigung von Ansprüchen zu prüfen. Im Appell des Anderen erfährt sich das jeweilige Subjekt gleichermaßen *vor* ihm und *für* ihn verantwortlich. Die in traditionellen Verantwortungstheorien auseinandergelassenen Strukturmomente von Gegenstand und Instanz fallen somit im Appell des An-

deren zusammen; ihm gegenüber muss das Subjekt (sich ver-) antworten. Die Frage der Verantwortung lässt sich daher nicht auf einer Metaebene verhandeln oder gar gänzlich zurückweisen, sondern hat allein im betroffenen Subjekt statt. Es wird fortan auch nicht mehr von einem „generalisierbaren“ oder „allgemeinen“ Subjekt die Rede sein, sondern vom jeweiligen Subjekt in seiner Singularität des je konkreten Betroffenseins (vgl. Levinas 1998, 48 und 229). Das Subjekt – nicht mehr verstanden als Bezugsmittel alles Seienden, sondern im wörtlichen Sinne als das Unterworfene – ist in einer unvertretbaren und daher singulären Weise dem Anderen unterstellt.

Das Maß – oder besser: das Unmaß – der Verantwortung obliegt, auch das macht das angeführte Zitat deutlich, dem Nächsten (oder Anderen). Responsabilität im Levinas'schen Sinne lässt sich damit auch nicht mehr innerhalb eines Begriffsrasters von Mitleidstheorien fassen und analog zur Fürsorge, Hilfsbereitschaft, Wohltätigkeit etc. behandeln, die mehr oder weniger die Generosität des Selbst zur Schau stellen würden und immer im Engagement des Subjekts ihren Ausgang fänden (vgl. Levinas 1998, 252). Um sich gegen einen falsch verstandenen Altruismus abzugrenzen, greift Levinas gehäuft auf ein juridisches Vokabular zurück, das unterstreichen soll, dass sich das Subjekt stets im (akkusativischen) Anklagefall vorfindet und je schon in einer unabweisbaren Vorladung steht (vgl. Levinas 1998, 308). In diesem Zusammenhang spricht Levinas von einem konstitutiven „Paradox der Verantwortung“ (Levinas 1998, 46), das darin besteht, dass das Subjekt in die Verantwortung genommen wird, ohne dass diese Verantwortung in ihm seinen Anfang fände. Diese „vor-ursprüngliche“ Verantwortung wird daher auch niemals abzugelten sein, sondern sie „wächst“ – wie Levinas nachdrücklich betont – „in dem Maße, in dem sie übernommen wird“ (Levinas 1998, 44). Die Verantwortung kennt

somit in einer radikalen Weise keinen Ausgangs- und Endpunkt, keine Ökonomie und keinen Ausgleich.

Levinas betrachtet somit das Subjekt als nachträglichen Effekt, das aus dem Antwortgeschehen auf eine „ethische“ Adressierung, einem Anspruch vonseiten des Anderen hervorgeht. Diesem Respondieren ist die Dimension des Verantwortens eingeschrieben. In diesem Sinne konstituiert sich Subjektivität als ethische, wenngleich hier Ethik nicht als ein Handeln nach einem Normenkatalog zu fassen ist, sondern das unausweichliche Angesprochensein thematisiert.

3. Derridas Hinweise auf die Strukturmomente des (Ver-)Antwortens

In seinen späten Ausführungen, die unter dem Titel *Politiques de l'amitié* erschienen sind und eine Summa der Derrida'schen Überlegungen zu einem neuen Verständnis des Politischen bilden, findet sich im vorletzten Abschnitt eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Verantwortung. Um den vielfältigen Implikationen des Terminus nachzukommen, wendet sich Derrida dem französischen Verb *répondre* zu, das sowohl mit „antworten“ also auch „verantworten“ ins Deutsche übertragen werden kann, und spürt den semantischen Konnotationen diverser – mit dem Verb in Verbindung stehender – Präpositionen nach. So rekurriert er auf das vielfältige Oszillieren zwischen *répondre de ...* („(ver)antworten für ...“), *répondre à ...* („antworten auf ...“) und *répondre devant ...* („(ver)antworten vor ...“).

Bevor auf diese unterschiedlichen Facetten des Verbs samt seiner Präpositionen eigens eingegangen werden kann, soll kurz der Gedanke hinter Derridas Rekurs auf die französische Grammatik erläutert werden. Mit der Hinwendung auf Eigenheiten seiner Muttersprache möchte Derrida aufzeigen,

inwiefern sich sein (und jedes) Denken aus einer (Sprach-)Tradition heraus versteht, die für es bestimmte Zugänge bereithält. Jede Inanspruchnahme der Sprache antwortet demnach bereits auf diskursive Vorgaben. Sprache erweist sich somit weder als Mittel einer neutralen Wiedergabe von Gedachtem noch als Eigentum des Subjekts; vielmehr wird in Abgrenzung gegenüber instrumentalistischen respektive repräsentationalistischen Sprachauffassungen darauf aufmerksam gemacht, dass jeder Sprachgebrauch unweigerlich an bereits etablierte Praktiken und normative Vorgaben gebunden ist. Derrida spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass die Sprache, die jemeinige Sprachverwendung, immer schon „Sprache des Anderen“ sei.¹² Die Einsicht in die Rückgebundenheit an geschichtliche Zusammenhänge beginnt für ihn mit der Inblicknahme von uneinholbaren Voraussetzungen, die jedes Denken und Sprechen unweigerlich durchziehen. Philosophische Erörterungen siedeln sich somit nie im Bereich einer kulturinvarianten und transhistorischen Rationalität an, sondern lassen sich nur aus geschichtlich-kontingenten Zusammenhängen begreifen. Diese Reflexion auf die eigene Situiertheit heißt für Derrida aber umgekehrt nicht, dass das Subjekt dieser Tradition blind ausgeliefert wäre; vielmehr handelt es sich um eine kritische Reflexion auf die Einschreibung in überkommene Zusammenhänge und die Möglichkeit von Kritik an tradierten Praktiken.¹³ Gerade durch die Berücksichtigung der geschichtlichen Kontingenz und

12 So hält Derrida fest: „Ein jeder muß fortan unter Eid erklären können: ich habe nur eine Sprache, und das ist nicht die meinige, meine ‚eigentliche‘ Sprache ist eine Sprache, die ich mir nicht aneignen [*inassimilable*] kann. Meine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen.“ (Derrida 2003a, 46)

13 „Ein Erbe versammelt sich niemals, es ist niemals eins mit sich selbst. Seine vorgebliche Einheit, wenn es sie gibt, kann nur in der *Verfügung* bestehen, zu *reaffirmieren*, indem man wählt. Man muß filtern, sie-

der sprachlichen Verfasstheit des Denkens werden für ihn Fragen des Idiomatischen und der Übersetzbarkeit relevant:

Wir skizzieren eine solche Grammatik [des Verantwortungsbegriffs, M.F.] ausgehend von einer bestimmten Sprache, dem Französischen, aber zumindest *in diesem Fall* scheinen die Begriffe nicht gänzlich durch eine Sprache begrenzt. Nicht, daß sie jenseits einer jeden bestimmten Sprache (Syntax und Lexik) von *allgemeiner* Geltung wären. Aber sie erscheinen in diesem Fall übersetzbar innerhalb der Gesamtheit europäischer Sprachen, die *uns* hier dazu autorisieren, so etwas wie *unsere* Kultur und unseren Begriff der Verantwortung zu befragen. (Derrida 2000, 337)

Derridas Verweis auf die enge Verschränkung von Verantwortung und Antwort im Französischen ist nicht nur „grammatisch“, sondern auch sachlich motiviert. Daher spricht Derrida auch bei der vermeintlich unverfänglichen Begriffserklärung davon, dass es um eine „Verantwortung gegenüber dem Begriff der Verantwortung selbst“ (Derrida 1991, 41) geht, indem er – wie gleich gezeigt werden soll – in Rückgriff auf die zuvor erwähnten Präpositionen unterschiedliche Facetten im Verantwortungsbegriff selbst berücksichtigen möchte. Die zuvor erwähnten Strukturmomente im Sinne des (Ver-)Antwortens „auf ...“ „für ...“, und „vor ...“ müssen für Derrida aus einem intrinsischen Zusammenhang verstanden werden; sie sind ineinander verschränkt und bedingen einander. Derrida führt diese Überlegungen folgendermaßen näher aus:

Man trägt oder übernimmt Verantwortung *für* sich selbst oder für etwas (für jemanden, eine Handlung, einen Ge-

ben, kritisieren, man muß aussuchen unter den verschiedenen Möglichkeiten, die derselben Verfügung innewohnen.“ (Derrida 2004, 32)

danken, einen Diskurs), indem man sich *vor* einem anderen, vor einer Gemeinschaft von anderen, vor einer Institution, vor einem Tribunal, vor dem Gesetz verantwortet. Und stets trägt oder übernimmt man Verantwortung *für*- (sich selbst, seine Handlungen, seinen Diskurs) und verantwortet sich *vor*-, indem man zunächst antwortet (jemanden *auf*-). Diese letzte Modalität scheint demnach eine ursprünglichere, fundamentalere und also unbedingte zu sein. (Derrida 2000, 338)

Prima vista greift Derrida auf eine ternäre Struktur zurück, die bereits den traditionellen Verantwortungsbegriff durchzieht. Doch bei einem genaueren Hinsehen zeigt sich, dass Derrida bei seinen Überlegungen dort ansetzt, wo das klassische Verständnis von Verantwortung nicht mehr in der Lage ist, die eigenen Voraussetzungen zu hinterfragen: nämlich gerade an der Frage der Konstitution des verantwortlichen Subjekts. Subjektivität wird – wie sich ebenfalls bereits bei Levinas gezeigt hat – nicht als gegebene respektive autonome gefasst, sondern vom unbedingten Anspruch des Anderen her gedacht; die Verantwortung wird dem Subjekt gleichsam vom Anderen aufgegeben. Im *répondre à* erblickt Derrida daher so etwas wie die grundlegende Dimension des Verantwortens, denn das (Ver-)Antworten bricht „im Angesicht der Frage, der Bitte, der Anrufung des Anderen“ auf (Derrida 2000, 339; Übers. mod.). Bevor man *für* etwas verantwortlich zeichnet und *vor* jemandem zur Verantwortung gezogen werden kann, antwortet man – wie Derrida und Levinas gleichermaßen festhalten – *auf* einen Appell.

Das Problem der Verantwortung bricht Derridas Auffassung nach nicht „in der (kantischen) Autonomie dessen [auf], was ich mich in aller Freiheit und durch ein Gesetz, das ich mir gebe, tun sehe, sondern in der Heteronomie des ‚ça me regarde‘ [es erblickt mich/es betrifft mich]“ (Derrida 1994, 418 f.). Aus

diesem Betroffensein bezieht Derrida grundlegende Einsichten für sein Verständnis von Subjektivität:¹⁴

Das (*Ver-*)Antworten setzt stets den Anderen im Selbstbezug voraus; und diese asymmetrische „Vorgängigkeit“ haftet ihm noch in der allem Anschein nach innersten und einsamsten Autonomie dessen an, „was mich betrifft“, noch in den innersten Höfen eines Gewissens und moralischen Bewußtseins, das eifersüchtig über seine Unabhängigkeit, anders gesagt: über seine Freiheit wacht. Diese asymmetrische Vorgängigkeit prägt auch die Temporalisierung als Struktur der Verantwortung. (Derrida 2000, 340)

Analog zu Levinas betont so auch Derrida, inwiefern sich das Subjekt aus der Verpflichtung gegenüber dem Anspruch des Anderen konstituiert, ohne dass es sich der Unbedingtheit des Anspruches fortan entledigen könnte. Das Subjekt befindet sich niemals auf der Höhe der Zeit, um dieser Adressierung restlos nachkommen und damit die Verantwortung abgelten zu können. Diese Asymmetrie konstituiert jeden Selbstbezug und destituiert ihn zugleich in jeder Reinheit oder Exklusivität. Auch bei Derrida ist es wichtig mitzubedenken, inwiefern diese Unterwanderung der Souveränität des Subjekts dieses nicht von der Verantwortung entbindet, sondern ebendiese in ein Unmaß steigert, da sich das Subjekt ihrer nicht entledigen kann. Der Appell ergeht an das Subjekt nicht in der Zeit und im Raum, sondern richtet sich an es, bevor es ihn empfangen kann und in einer Weise, dass es dessen Kommen auch in Hinkunft nicht

14 Um diese hier skizzierte Neu-Inblicknahme der Subjektivität pointierter zu fassen, wäre eine kontrastive Auseinandersetzung mit Kants Konzeption der praktischen Vernunft, die gleichsam den Subtext zu Derridas Ausführungen darstellt, vonnöten. Dieser Herausforderung kann hier allein aus Platzgründen nicht nachgekommen werden.

wird kontrollieren können. Auf diese zeitliche Dimension bezieht sich auch das zweite Strukturmoment der Verantwortung, das Derrida ins Treffen führt.

Das *répondre de ...* als „Verantwortung für ...“ im Sinne des Verantwortens *für sich selbst*, d.h. für das, was man sagt oder tut, kann nur dann sinnvoll verwendet werden, wenn es sich über die momentane Gegenwart hinaus erstreckt und aus einem zeitlichen Zusammenhang heraus verstanden wird. Derrida rekurriert hier – traditionell gesprochen – auf so etwas wie die „Identität“ des Subjekts, die nicht auf die momentane Gegenwart beschränkt ist und deren Selbigkeit sich in einer zeitlichen Aufgespanntheit durchhält. Dieser Einheit kann man sich weder empirisch versichern, noch ist sie von einer Selbstpräsenz aus kontrollierbar und lässt sich auch nicht über die zeitliche Abgründigkeit hinweg als kalkulierbare Vorausberechenbarkeit fassen. Dennoch gilt, dass verantwortlich immer jemand – ein Subjekt – ist, in seiner Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit (vgl. Derrida 1994, 379). Das Subjekt ist damit eine Instanz, die sich vom (Ver-)Antworten her zu verstehen hat. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen modifiziert sich das Verständnis von subjektiver Freiheit und Zurechenbarkeit grundlegend. Nicht muss ein Subjekt frei und zurechenbar sein, um Verantwortung übernehmen zu können, sondern Freiheit und Zurechenbarkeit zeigen sich allererst im (Er-)Finden des Umgangs mit dem (Ver-)Antwortenmüssen und liegen nicht unabhängig davon vor.

Mit der Hinwendung zur dritten Präposition, dem *répondre devant ...*, betont Derrida, dass man sich zwar „vor“ dem Anderen verantwortet, sich in diesem singulären Bezug jedoch etwas ankündigt, das sich nicht als einzig und allein auf ihn beschränkt erweist: „In seiner Idiomatizität selbst markiert der Ausdruck ‚vor‘ im allgemeinen den Übergang zu einer in-

stitutionalisierten Alteritätsinstanz. Diese ist keine singuläre, sondern eine ihrem Prinzip nach universale Instanz.“ (Derrida 2000, 340) Mit der Frage nach der Angemessenheit der Verantwortung für den singulären Appell des Anderen bricht zugleich die Frage nach der Institutionalisierbarkeit und nach der normativen Dimension eben dieser Verantwortlichkeit auf. Der Appell des Anderen – darauf insistiert Derrida – bleibt zwar in einem strikten Sinne singulär, nicht aber solitär. Denn Verantwortung verlangt einen Ort, an dem der je singuläre Anspruch im Zusammenhang einer etwaigen Institutionalisierung bedacht wird. Mit anderen Worten: Verantwortung fungiert nur dann als Verantwortung im vollumfänglichen Sinne, wenn sie nicht nur einer singulären Adressierung nachkommt, sondern in der Weise ins Werk gesetzt wird, dass sie auch auf (all die) andere(n) Ansprüche zu antworten hat. Sie verortet sich damit in einem unauflösbaren Spannungsfeld, das sich gleichermaßen als „singularitätssensibel“ und als „universalisierbar“ erweisen muss.

Im Sinne eines ersten Resümees lässt sich festhalten: Ebenso wie Levinas begreift auch Derrida das Subjekt als responsives. In Rückgriff auf das Idiomatische des Französischen, das als notwendige Rückbezogenheit auf die geschichtlichen Bedingtheiten eines jeden Subjekts ausbuchstabiert werden kann, macht Derrida eindrücklich deutlich, dass dem (Ver-)Antworten drei Strukturmomente innewohnen. Mit diesem Hinweis zeigt Derrida nicht nur auf, inwiefern der Appell des Anderen dem Subjekt immer schon uneinholbar vorausliegt; vielmehr weist Derrida ebenso darauf hin, dass das Subjekt gezwungen ist, sich aufgrund seiner Unvertretbarkeit an seine Verantwortungsgeschichte zu halten und eine Art Identität auszubilden, auch wenn diese niemals vonseiten des Subjekts kontrollierbar sein wird. Diese Uneinholbarkeit des Anspruches erweist sich

als permanenter Stachel: Der Anspruch der Verantwortung steigert sich ins Maßlose und wird niemals abzugelten sein. Dieses Unmaß des Anspruches steht für Derrida in einem Verhältnis zu institutionalisierbaren Ordnungen. Bislang wurde nur angedeutet, dass Derrida dieses Verhältnis nicht als *planes* im Sinne einer nahtlosen Subsumtion des Besonderen unter ein Allgemeines denkt, sondern als ein spannungsreiches, in dem Fragen der Gerechtigkeit und damit der notwendigen Instanzierung von Recht in juridischen und politischen Diskursen laut werden. Wie dieses Verhältnis zu denken ist, bleibt noch offen. Einen entscheidenden Hinweis hierfür liefert Levinas' Erörterung der Figur des „Dritten“.

4. Levinas' Konzeption des Dritten – oder die Aporien der Verantwortung¹⁵

Die Konzeption der Subjektivität erfährt in *Jenseits des Seins* mit der Berücksichtigung des Dritten eine tiefgehende systematische Revision. Obwohl diese Figur erst relativ spät explizit eingeführt wird (vgl. Levinas 1998, 342 ff.), lässt sich dennoch ohne allzu große Übertreibung behaupten, dass Levinas' zwei-

15 Folgende Überlegungen finden sich ausführlicher in meinem Beitrag „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten“ (Flatscher 2015). Damit richte ich mich einerseits gegen Lektüren, die Levinas eine grundlegend a- oder anti-politische Dimension zuschreiben, indem sie den Anderen theologisch verabsolutieren und seine Singularität in einer reinen Exklusivität fassen (vgl. Marchart 2010, 285 f.); zum anderen wende ich mich Auslegungstendenzen, die die Figur des Dritten allein im Sozialen verorten und das Politische in einer dyadischen Opposition begreifen wollen. So schreibt etwa Bedorf: „Das Politische unterscheidet sich vom Sozialen dadurch, daß es nicht durch die konfliktreiche Wechselbeziehung von Dreien gekennzeichnet ist, sondern durch die Gegenüberstellung von Zweien.“ (Bedorf 2010, 226)

tes Hauptwerk als Ganzes um den Dritten kreist.¹⁶ Die Figur des Dritten wird nicht empirisch belegt, wie die nachfolgenden Überlegungen zeigen werden, sondern sie wird methodisch im Sinne einer notwendigen Rekonstruktion in Anspruch genommen, da ohne ihre dezidierte Berücksichtigung der Prozess der Subjektivierung in einem prinzipiellen Sinne nicht verständlich gemacht werden kann. Mit dem Dritten tritt nämlich die Frage nach einem mit Urteilskraft befähigten Subjekt ebenso hervor wie die Forderung nach einer institutionalisierbaren Gerechtigkeit, die gleichermaßen nach singularitätssensiblen und dennoch universalisierbaren Antworten sucht und diese zu verantworten in der Lage ist.

Um die notwendige Miteinbeziehung des Dritten deutlich zu kennzeichnen, macht Levinas in überraschender Weise zunächst auf das Ungenügen der bisherigen Erörterungen aufmerksam: „Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemanden sonst zur Aufgabe machte, ‚hätte es kein Problem gegeben‘ [...]. Sie [die Verantwortung für den Anderen, M.F.] wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.“

16 Zur Situierung der Passagen zum Dritten innerhalb von *Jenseits des Seins* bemerkt Zeillinger: „Bemerkenswerterweise ist diese Einführung der Rede vom Dritten gerade nicht durch eine Kapitelüberschrift markiert, sondern erfolgt im Kontext einer längeren Argumentation. – Eine weitere Besonderheit dieser Stelle liegt darin, dass auf sie bereits das gesamte Buch hindurch, an mindestens einem Dutzend Stellen, oft in Fußnoten, ausdrücklich vorverwiesen wird. [...] Eine (vermutlich unvollständige) ‚Liste‘ solcher Querverweise kann zumindest auf folgende Seiten als Ausgangspunkte verweisen: JS 31 (Anm. 3), 35 (Anm. 5), 95 (Anm. 24), 112 (Anm. 31), 120 (Anm. 35), 153 (Anm. 2), 162, 183 (Anm. 14), 205 (Anm. 53), 258 (Anm. 19), 263 (Anm. 22), 283 (Anm. 29), 324 (Anm. 14), 328. – In fast allen Fällen wird dabei auf die (mitten in einem Kapitel befindliche) Seite 342 ff. (der deutschen Ausgabe) verwiesen – oder doch zumindest auf das Kapitel V.3, in dem sich die Textpassage befindet, in der der Übergang zur Rede vom ‚Dritten‘ argumentativ vollzogen wird.“ (Zeillinger 2010, 238; Anm. 25)

(Levinas 1998, 342) Es ist entscheidend zu verstehen, warum es in den Augen Levinas' ohne den Dritten keine weiteren Schwierigkeiten gegeben hätte und inwiefern damit Levinas' gesamter Ansatz nochmals in Bewegung gerät. Die Figur des Dritten stört jede Exklusivität der Relation zum Anderen auf so nachhaltige Weise, dass ein wie auch immer geartetes dyadisches oder exklusives Verständnis von Andersheit grundsätzlich unterwandert wird. Levinas insistiert darauf, dass der Dritte als „unablässige Korrektur der Asymmetrie der Nähe [des Anderen; M.F.]“ (Levinas 1998, 345; Übers. mod.) fungiert. Die bislang erfolgten Ausführungen zum Anderen, so die Überlegung von Levinas, bergen die Gefahr einer Simplifizierung. Denn ein allein dem Appell des Anderen ausgeliefertes Subjekt würde gänzlich in einer einzigen Abhängigkeit verharren, hätte keine Entscheidung zu fällen und kein Urteil im Namen der Gerechtigkeit zu verantworten. Es würde sich somit nicht als (urteilsfähiges) Subjekt konstituieren (müssen).

Der Dritte stellt daher für Levinas keine „empirische Tatsache“ dar, die faktisch ausbleiben könnte; auch kommt er nicht zu einer bereits etablierten Relation bloß additiv hinzu. Levinas weist ausdrücklich die Vorstellung zurück, dass mit dem Dritten das „anfängliche *Duo* zum *Trio* würde“ (Levinas 1998, 347). Die Pluralität der Anderen, von der nun die Rede sein wird, ist daher nicht auf eine numerische Vielheit reduzierbar, sondern muss als eine uneinschränkbare und damit offene verstanden werden. Alterität als einen verschränkten Plural zu denken, heißt dann, sie in der Form *ab ovo* miteinander konfligierender Ansprüche zu begreifen. Im Anspruch des Anderen brechen stets Mitansprüche anderer Anderer mit hervor.¹⁷ Damit erweist

17 Auf diese Synchronizität, die nicht als additives Nacheinander gefasst werden darf, insistiert auch Gondek in seiner Levinas-Lektüre: „Levinas betont ausdrücklich das Zugleichsein des Dritten mit dem

sich der Anspruch des Dritten als ebenso irreduzibel wie der des Anderen. Der Dritte und der Andere können nicht bloß als unterschiedliche Exemplare derselben Gattung aufgefasst und damit auf einer „höheren“ Ebene homogenisiert werden. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird die Unumgänglichkeit der Rede von einer Alterität-im-Plural deutlich.¹⁸

Die Alterität-im-Plural lässt sich nicht als ein momentaner Gegensatz verstehen, der auf einer Metabene aufgelöst werden könnte. Der angezeigte Widerstreit zwischen dem Anspruch des Anderen und demjenigen des Dritten bleibt unversöhnlich bestehen, indem jeder Anspruch irreduzibel konflikthafte Momente mit sich führt.¹⁹ Ein Konflikt freilich, der für Levinas zur Frage drängt: „Welcher hat Vortritt vor dem Anderen?“ (Levinas 1998, 343) und somit dem Subjekt abverlangt, eine Entscheidung zu fällen. Auf diese Weise wird die Notwendig-

Anderen. Die Gerechtigkeit folgt nicht der Erfahrung des Antlitzes des Anderen, sondern geht mit ihr einher.“ (Gondek 1994, 320)

- 18 In der sachlichen Herausforderung, aber auch terminologisch schließe ich mich damit Zeillinger, der ausdrücklich den „Anderen-im-Plural“ (Zeillinger 2010, 224) thematisiert, an. Bensussan versucht, diesem Umstand dadurch gerecht zu werden, dass er nicht mehr vom Dritten (*le tiers*), sondern vielmehr von den Dritten (*les tiers*) spricht (Bensussan 2008, 66).
- 19 Meine Ausführungen sind stark an den Überlegungen von Waldenfels orientiert. Meine Levinas-Lektüre unterscheidet sich jedoch von Waldenfels in einem zentralen Punkt: Waldenfels fasst nämlich die Verschränkung von dem Anderen und dem Dritten nicht als eine in sich heterogene Alterität-im-Plural, sondern vor dem Hintergrund von Ordentlichem und Außerordentlichem. Waldenfels entwirft in diesem Zusammenhang eine Interpretation des Dritten, in der diese Figur mit dem Gesetz bzw. der Ordnung gleichgesetzt wird: „Die Figur des Anderen oder des Fremden verhält sich zu der des Dritten wie das Außerordentliche [sic!] zum Ordentlichen. Beide Figuren machen sich so wenig Konkurrenz wie die Gestalt dem Grund, von dem sie sich abhebt.“ (Waldenfels 2005, 230; vgl. zum Verhältnis zwischen Waldenfels' Zugang und meiner Perspektive auf Levinas auch Flatscher 2011b)

keit eines „subjekthaften“ Engagements betont, um überhaupt der Anfrage nachgehen zu können, was das jeweilige Subjekt tun soll. Damit weist Levinas darauf hin, dass die Irreduzibilität miteinander konfligierender Ansprüche sowohl mit der Frage nach der Verantwortung sowie der Gerechtigkeit als auch mit der Konstitution des Subjekts verschränkt ist. Erst mit einer Pluralität von Ansprüchen wird die Frage nach der Verantwortung sowie der Gerechtigkeit dringlich und ein Urteil vonseiten des dadurch sich formierenden Subjekts unumgänglich. Verantwortlich bin ich nicht nur *nolens volens* für den Appell des Anderen, sondern auch für konfligierende Mitansprüche vonseiten anderer Anderer. Mit anderen Worten: Erst mit dem Dritten wird das Subjekt genötigt, sich die Frage nach dem Wie des Antwortens zu stellen und ein (Ge-)Wissen auszubilden und sich somit als Bewusstsein respektive Selbstbewusstsein zu verstehen, kurz: sich als Subjekt im responsiv-responsablen Sinne zu bewähren und damit gleichermaßen Verantwortung für den Anderen zu tragen *und* Gerechtigkeit für andere Andere ins Werk zu setzen.

Levinas unternimmt hier nichts weniger als den Versuch, den Konstitutionsprozess des Subjekts aus der Frage nach Verantwortung und Gerechtigkeit nachzuzeichnen, um daraus die Notwendigkeit der Ausbildung einer – traditionell gesprochen – praktischen und theoretischen Vernunft aufzuzeigen.²⁰ Diese Genealogie wäre ohne den Rückgriff auf eine Alterität-im-Plural nicht verständlich. Mit dem Anderen zu beginnen, heißt daher für Levinas nicht, auf ein Subjekt zu verzichten, sondern darauf hinzuweisen, wie aus dem in sich plural verfassten An-

20 So insistiert Levinas nicht nur darauf, dass das Bewusstsein erst in der „Gegenwart des Dritten“ (Levinas 1998, 348; Übers. mod.) entsteht, sondern ebenso darauf, dass die Frage nach der Gerechtigkeit die „Grundlage des Bewußtseins“ (Levinas 1998, 349) bildet.

spruchsgeschehen allererst das Subjekt als urteilendes hervor- geht. Für die Konstitution des Subjekts ist diese Verortung in einem widerstreitenden Anspruchsfeld unverzichtbar. Aus und in ihm bricht die Notwendigkeit auf, auf konfligierende Appelle zu antworten und damit Urteile zu fällen, diese begründen und rechtfertigen zu müssen, ja ein Maß zu (er-)finden. Denn in diesem unvermeidbaren und daher notwendigen „Vergleich der Unvergleichlichen“ (Levinas 1998, 344), dem jedoch jeder vorausliegende Boden der Vermittlung fehlt, konstituiert sich das Subjekt, indem es – gleichsam mit bestem Wissen und Gewissen – Gerechtigkeit ins Werk zu setzen versucht und fortan für diese Entscheidung einzustehen hat. Die Verantwortung des Subjekts erfährt somit nicht in der Antwort auf den Anspruch des Anderen seine Bestimmung, sondern hat gleichermaßen die damit implizierten Antworten auf andere Andere mitzuverantworten.

Die Berücksichtigung eines pluralen Anspruchsfeldes sollte nicht als nivellierender Ausgleich missverstanden werden. Levinas betont, dass die geforderte Gerechtigkeit nicht als „Abschwächung der Besessenheit“ (Levinas 1998, 347) oder „Begrenzung der anarchischen Verantwortung“ (Levinas 1998, 347) gelesen werden darf. Eine Verantwortung, die im Namen des Anderen und des Dritten vollzogen wird, wird nie in der Weise umfassend sein, dass allen Ansprüchen umfassend Genüge getan wird, dass sie gänzlich in einer Ordnung Eingang fänden. Das Ins-Werk-Setzen der Verantwortung bleibt ebenso prekär wie das sich im Urteil konstituierende subjektive Bewusstsein.²¹

21 Buddeberg erblickt in der Figur des Dritten die Möglichkeit, in ein reziprokes Verhältnis zu Anderen zu treten: „Indem wir den Dritten einbeziehen, tritt die kognitive Ebene der Beziehung zum Anderen in den Vordergrund. Das macht es möglich, eigene Interessen zu berück-

Es kann also festgehalten werden: Das urteilsfähige Subjekt konstituiert sich nicht aus sich selbst, sondern dessen „anachronistische Geburt“ (Levinas 1998, 306) muss vom Anderen her verstanden werden. Der Appell des Anderen lässt sich jedoch nur vor dem Hintergrund einer Alterität-im-Plural genauerhin begreifen, die dem Subjekt im Angesprochenwerden eine Entscheidung dahingehend abverlangt, dass auf den Anspruch des Anderen und zugleich auf die Mitansprüche anderer Anderer geantwortet werden muss. Die Notwendigkeit, Wissen und Gewissen auszubilden, Unvergleichbares vergleichen zu müssen, um Urteile fällen und rechtfertigen zu können, wird erst unter Berücksichtigung des Dritten einsichtig. Damit wird kein nivellierender Kompromiss der ethischen Asymmetrie hergestellt, sondern die Herausforderung besteht darin einzusehen, dass ein Ins-Werk-Setzen von Verantwortung sich nicht diesem Spannungsverhältnis von Anderem und Dritten entziehen kann.

5. Das mehrfache Spannungsverhältnis der Verantwortung im Urteil

Derrida kennt die konfliktuöse Figur des Dritten. Mindestens ebenso eindringlich wie Levinas zeigt Derrida in diesem Zusammenhang auf, dass dem Urteil bzw. der Entscheidung ein grundlegend widerstreitendes Moment eingeschrieben bleibt:

sichtigen und die ursprünglich erfahrene Verantwortung gegenüber einem konkreten Anderen zu universalisieren als Pflicht allen Menschen gegenüber, weil sie Menschen sind. Darüber hinaus ist das Subjekt auf der kognitiven Ebene auch in der Lage, über die Verantwortung des Anderen für es selbst nachzudenken, die die ursprünglich asymmetrische Erfahrung in ein reziprokes Verhältnis verwandeln kann.“ (Buddeberg 2011, 193) Demgegenüber versuche ich mit Bezug auf Levinas zu argumentieren, dass die Momente der Asymmetrie und der Universalisierbarkeit im Sinne einer unauflöselichen Verschränkung neu zusammenzudenken sind.

Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und nicht einmal der Liebe eines Anderen antworten, ohne ihm den anderen Anderen, die anderen Anderen zu opfern. *Jeder Andere ist jeder Andere/Jeder Andere ist ganz anders (Tout autre est tout autre)*. Die einfachsten Begriffe Andersheit und Einzigartigkeit sind ebenso für den Begriff der Pflicht wie für den Begriff Verantwortung konstitutiv. Sie überantworten *a priori* die Begriffe Verantwortung, Entscheidung oder Pflicht dem Paradoxon, dem Skandal und der Aporie. (Derrida 1994, 395)

Aus den heterogenen Ansprüchen des Anderen und all der anderen Anderen wird auch ersichtlich, inwiefern das konfligierende Feld niemals zu homogenisieren sein wird und notwendigerweise Verantwortung in eine Aporie führt, in der kein harmonisierender Ausgleich und keine Nivellierung der Alterität-im-Plural stattfinden kann. Verantwortung ist niemals restlos abzugelten, Gerechtigkeit niemals in eine „Selbstgerechtigkeit“ überzuführen. In einer wegweisenden Passage in der *Politik der Freundschaft* führt Derrida die Überlegungen zum Dritten mit der Iterabilität²² und damit mit einer zeitlichen Dimension zusammen:

Auch ein einziger kann aber ein einziges Mal ein[e] einzige Markierung nur empfangen, wenn diese in wie immer geringem Maße iterierbar, also in ihrem Auftreten und jedenfalls in ihrem Ereignischarakter zuinnerst vielfältig und gespalten ist. Der Dritte ist da. Und der eine als jener ‚mehr als eine‘, jener ‚nicht mehr eine‘, jene ‚mehreren‘, die Berechenbarkeit zugleich zulassen und einschränken. (Derrida 2000, 290)

Derrida macht nicht nur darauf aufmerksam, dass sich das Subjekt immer schon von einer Alterität-im-Plural bedrängt wird,

22 Vgl. hierzu meine Ausführungen in Flatscher 2011a.

sondern macht zudem deutlich, dass der Dritte sowohl eine Berechnung notwendig macht, als auch eine ausgleichende Lösung unterbindet. Dem aporetischen Moment wird nicht beizukommen sein, sondern es muss mit ihm in einer produktiven Weise umgegangen werden. Im Zitat deutet sich aber auch an, dass Derrida sowohl eine „horizontale“ (Verhältnis Dritter – Andere) als auch eine „vertikale“ (Verhältnis Vergangenes und Komendes) Dimension berücksichtigt. Um diese Verschränkung zu verdeutlichen, geht Derrida ausführlich auf das Problem der verantwortungsvollen Urteilsfindung und dem aporetischen Moment der Berechnung ein. Er bedenkt in diesem Zusammenhang dezidiert die zeitliche Struktur einer Alterität-im-Plural und unterscheidet sich in diesem Punkt von Levinas, der diese geschichtliche Dimension weitgehend unberücksichtigt lässt. Um diese Aspekte zu verdeutlichen, kann auf die Urteilsfindung eines Richters, auf die sich Derrida in *Gesetzeskraft* (Derrida 1991) exemplarisch bezieht, zurückgegriffen werden. Ein Urteilsspruch erfolgt nicht in einem geschichtslosen Raum, sondern erfolgt – wie sich besonders augenscheinlich angesichts des angelsächsischen Richterrechts zeigt – in Rückgriff auf bereits gefällte Urteile. Das konkrete Urteil erweist sich damit nicht als unabhängig von tradierten Rechtspraktiken, sondern es muss das Gesetz in der eigenen Urteilsfindung in der Weise berücksichtigen, „als würde der Richter es in jedem Fall selbst erfinden“ (Derrida 1991, 47). Damit steht die gegenwärtige Entscheidung jedoch nicht nur in einem intrinsischen Verhältnis zu bereits gefällten Richtersprüchen, sondern trägt *nolens volens* einen Bezug auf kommende Urteilsfindungen in sich, da sie für diese ebenso eine (mögliche normative) Referenz darstellen wird. Für das spezifische Verständnis von Verantwortung heißt dies, dass sich der konkrete Urteilsvollzug aufgrund seiner temporalen Verfasstheit nicht nur gegenüber einer Vergangenheit,

sondern auch gegenüber einer Zukunft wird verhalten müssen. Jede gegenwärtige Rechtsprechung steht damit in einem Spannungsverhältnis zu einem uneinholbar Vergangenen und einem unabsehbar Kommenden.

Daneben muss auf einen weiteren Aspekt aufmerksam gemacht werden: Der Rückgriff auf tradierte Rechtspraktiken in einem gegenwärtigen Urteilsspruch besteht nicht in einer planenen Adaption eines vorliegenden Gesetzestextes. Der Richter setzt nämlich nicht einfach nur das Gesetz um, sondern muss in Kenntnis der Gesetzeslage ein verantwortungsvolles Urteil in Hinblick auf den konkreten Einzelfall fällen. Dass dieser Bezug zwischen konkretem Fall und allgemeinen Gesetz kein einfaches Subsumptionsverhältnis ist, zeigt sich in unserer Rechtspraxis in dem Umstand, dass ein Richter (und kein Automatismus) das Wagnis eingehen muss, *hic et nunc* den Gesetzestext nach besten Wissen und Gewissen so auszulegen, dass er gleichsam im Urteil in Anbetracht der Gerechtigkeit neu erfunden wird.

Kurz: damit eine Entscheidung gerecht und verantwortlich sein kann, muß sie in dem Augenblick, da sie getroffen wird, in dem Augenblick [...] einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muß das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß; sie muß es zumindest in dem Maße wieder erfinden, in dem sie erneut sein Prinzip bestätigen und bejahen muß. (Derrida 1991, 47 f.)

In dieser Diskrepanz – in Anbetracht des konkreten Einzelfalles niemals nur nach den Regeln handeln können, sondern diese in der Urteilsfindung sowohl berücksichtigen als auch suspendieren zu müssen – sieht Derrida die *Aporie der Verantwortung* am Werk, die in ihrer Abgründigkeit und zugleich Produktivität hervorgekehrt werden muss:

Die Behauptung, eine verantwortliche Entscheidung müsse sich nach einem Wissen richten, scheint zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung (man kann eine verantwortliche Entscheidung nicht ohne Wissen und Bewußtsein fällen, ohne zu wissen, was man tut, aus welchem Grund mit welcher Absicht und unter welchen Bedingungen man es tut) und der Bedingung der Unmöglichkeit der sogenannten Verantwortung (wenn eine Entscheidung gemäß einem Wissen getroffen wird, das zu befolgen oder zu entwickeln sie sich begnügt, so ist das keine verantwortliche Entscheidung mehr – es ist eine technische Umsetzung eines kognitiven Dispositivs, die bloße maschinelle Entfaltung eines Theorems) zu definieren. (Derrida 1994, 353)

Derrida macht somit darauf aufmerksam, dass das Wissen – oder genauer: das Erheben von ethischen, politischen oder juristischen Wissensansprüchen gemäß allgemein gültigen und universellen Regeln (hier spielt Derrida immer wieder auf Kants *kategorischen Imperativ* an²³) – zwar die Bedingung der Möglichkeit verantwortungsvollen Handelns ist, aber gleichzeitig auch die Bedingung seiner Unmöglichkeit, da sich die Singularität gegen eine nahtlose Eingliederung in allgemeine Strukturen verwehrt und die Universalisierbarkeit in eine Totalität zu verkehren droht. Bei aller notwendigen Kommensurabilität und Universalisierbarkeit der Ansprüche (auch Levinas hat vom *Vergleich* der Unvergleichlichen gesprochen), muss die Nicht-Regelmentierbarkeit oder Nicht-Kalkulierbarkeit eben jener Andersheit, von der zuvor die Rede war, berücksichtigt werden.

23 Etwa ganz im Sinne der Universalisierungsformel: „Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“ (Kant 2007, 72 [AA IV, 436])

Ethisch-politisch-juridische Urteilsfindungen müssen, um als verantwortungsvolle Handlungen gelten zu können und nicht bloß als mechanische Umsetzungen einer Regel, diese Unabsehbarkeit mit sich führen. Damit wendet sich Derrida gegen ein selbstredendes Geben von Gründen sowie ein selbstgerechtes Wissen um die eigene Handlungsfähigkeit, und hält diesen Tendenzen ein Eingedenksein dessen entgegen, dass Verantwortung weder jemals restlos erfüllt noch vollständig umgesetzt werden kann. Hiermit deutet sich auch eine Rekonzeption der praktischen Vernunft an, die um ihre Grenzen und um die Maßlosigkeit des Anspruches weiß und gegenüber dem Unabsehbaren offen bleibt:

Das Vernünftige, wie ich es hier verstehe, wäre eine Rationalität, die das Unberechenbare in Rechnung stellen würde, um von ihm Rechenschaft zu geben, selbst wo es unmöglich scheint, um es in Rechnung zu stellen und *mit* ihm zu rechnen, das heißt mit dem Ereignis dessen, *was* kommt (Derrida 2003b, 215).

Jedem Akt des Urteilens wohnt daher ein Moment des „Wahnsinns“ (Derrida 1994, 392) inne, ein Wahnsinn, der weiß, dass keine Verantwortung ins Werk gesetzt werden kann, „ohne den dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin“ (Derrida 1994, 356). Im Gegensatz zu einem vorhersehbaren Programm versteht Derrida jede Entscheidung als ein Wagnis, das sich der Dringlichkeit der Herausforderungen stellt und die Zukunft als Zukunft offen zu halten gedenkt.

6. Normative Konsequenzen eines alteritätsorientierten Verständnisses von Verantwortung

Meine Ausführungen haben bislang zu zeigen versucht, inwiefern in alteritätsethischen und dekonstruktiven Diskursen der „Begriff“ der Verantwortung eine zentrale Rolle spielt. Gleichzeitig soll verdeutlicht werden, dass die Inblicknahme der Verantwortung bei Levinas und Derrida die Hebel dort ansetzt, wo traditionelle Überlegungen ihr unhinterfragtes Fundament haben: beim autonomen Subjekt.

Derrida und Levinas arbeiten sich nun in vielfacher Weise an diesem neuzeitlichen bewusstseinsphilosophischen Erbe ab, indem sie aufzeigen, dass die Verantwortung nicht in der Selbstbestimmung des jeweiligen Subjekts ihren Anfang findet, sondern im Appell des Anderen. Entscheidend ist nun, den Anspruch des Anderen nicht als innerzeitliche oder innerräumliche Größe zu begreifen, sondern als Moment, das das Subjekt immer schon heimgesucht haben wird und es nötigt, auf diese Störung zu antworten. Mit dem Rückgriff auf die Figur des Dritten wird zugleich deutlich, dass Alterität nur als plurale verstanden werden kann. Denn das Antworten muss zugleich dem Anspruch des Anderen und den Mitansprüchen anderer Anderer gerecht werden und dieses Antworten auch verantworten. Den Anspruch allein als solitären zu begreifen, würde bedeuten, dass er keine weiteren Folgen nach sich ziehen würde. Die Konstitution des Subjekts ist somit erst dann nachvollziehbar, wenn die responsiv-responsible Grundstruktur vor dem Hintergrund einer heterogenen Alterität-im-Plural näherhin bedacht wird.

Aus diesen Einsichten lässt sich eine *erste* Konsequenz in deskriptiver Hinsicht auf eine subjektkonstitutive Fragestellung ziehen. Das Subjekt geht aus dem Antworten auf miteinander konfligierende Ansprüche hervor und bildet sich nur in

der Übernahme einer niemals abzugeltenden Verantwortung, die zugleich zur Dringlichkeit mahnt, *hic et nunc* in Anbetracht der unterschiedlich zu gewichtenden und dringlichen Ansprüche Urteile zu fällen und für diese einzustehen. Verantwortung kommt somit nicht nachträglich zu einem bereits etablierten Subjekt hinzu, indem dieses aus freien Stücken für jemanden oder etwas Verantwortung übernimmt, sondern die Responsabilität bildet die grundlegende Struktur von Subjektivität. Hieraus soll zudem deutlich werden, dass es keinen klar umgrenzbaren Begriff der Verantwortung gibt, sondern Verantwortung immer ein Unmaß und eine Unabsehbarkeit eingeschrieben bleibt. Im Antworten auf den Anspruch des Anderen muss das von einer Alterität-im-Plural heimgesuchte Subjekt zugleich dem Anspruch anderer Anderer in der Weise nachkommen, dass es das Wagnis eingeht, Unvergleichliches zu vergleichen und damit die Verantwortung übernimmt, Gerechtigkeit für alle ins Werk zu setzen. So erfordert der Dritte Formen der Berechenbarkeit, verunmöglicht sie aber zugleich, indem er einem vollständigen Ausgleich Vorschub leistet. Damit bleibt das Subjekt unentwegt diesem Spannungsverhältnis ausgesetzt, ohne jemals in ein Äquilibrium zu kommen. In der Verantwortung zu stehen, heißt nichts Anderes, als unentwegt konfligierenden Ansprüchen ausgesetzt zu sein. Damit leisten Derrida und Levinas einen genuinen Beitrag zu einer alteritätsaffinen Subjekttheorie.²⁴

Als weitere Konsequenz eines alteritätsorientierten Verantwortungsbegriffs kündigt sich ein anderes Verständnis des

24 In diesem Sinne schreibt auch Bedorf, dass im Anschluss an alteritätsorientierte Ansätze betont werden muss, „dass die ‚andere‘ Subjekttheorie oder die Theorie des Anderen im Subjekt [...] sich einerseits von klassischen Konzeptionen unterscheidet [...] und andererseits keine Rede vom ‚Tod des Subjekts‘ sein“ könne (A. a. O., 32; vgl. Buddeberg 2011, 156 ff. und Zeillinger 2005).

Politischen bzw. ein anderes Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen an. Verantwortung – als nicht zu begrenzender Begriff – hört weder bei den „Meinigen“ im Sinne einer angebbaren Menge auf, noch lässt sie sich mittels identitätslogischer Zuschreibungen auf antagonistische Dichotomien einschränken. Eine politische Gemeinschaft findet folglich nicht in ‚positiv‘ angebbaren Zuschreibungen – etwa in biologischen, ethnischen, kulturellen, religiösen oder geographischen – oder rational begründbaren Kontrakten ihren Grund, sondern in der nicht abzutragenden Verantwortung gegenüber den heterogenen Ansprüchen der Anderen.²⁵ Das Politische konstituiert sich vor diesem Hintergrund nicht mehr entlang der Leitdifferenz von Freund und Feind respektive In- und Exklusion, sondern im Spannungsfeld von Singularität und Universalität. Das Politische wird somit nicht zu einem Kalkül degradiert, dem ein permanentes Verfehlen gegenüber dem Anspruch des Anderen vorgerechnet wird, sondern vielmehr schreibt sich die Unbedingtheit des Anderen in ein neues Verständnis des Politischen selbst ein, die dieser Offenheit gegenüber dem Singulären Rechenschaft ablegen muss.

Als dritte Konsequenz zeigt sich, dass im Antworten auf heterogene Ansprüche die Notwendigkeit einer Institutionalisierung von Verantwortung sowie Gerechtigkeit aufbricht, um diese – nicht nur für einen jeweiligen Einzelfall, sondern für all die Anderen – ins Werk zu setzen. Durchfurcht vom Anspruch des Anderen und den Mitansprüchen anderer Anderer muss nach einer Verantwortung sowie Gerechtigkeit gesucht werden, die nicht nur situativ als *mein* Urteil und auch nicht bloß für einen *Einzelfall* gilt, sondern auch eine Verbindlichkeit für *ande-*

25 Inwiefern dieses Denken zu einem neuen Verständnis von Europa – gerade angesichts der aktuellen Herausforderungen – führen kann, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht (vgl. Flatscher 2014).

re Urteile *anderer* mit sich führt. In der Figur des Dritten wird diese Forderung nach einer politischen respektive rechtlichen Instanzierung laut, um die Gerechtigkeit in der Weise ins Werk zu setzen, dass sie „singularitätssensibel“ den Mitansprüchen aller anderen Anderen Rechnung trägt und zugleich „universalisierbar“ zu allgemein verbindlichen Rechten führt.

Der Notwendigkeit nach Institutionalisierung bleibt damit stets strukturell die Möglichkeit von Kritik eingeschrieben: Mit dem Dritten wird deutlich, dass im Anspruch des Anderen stets mehr als dieser Anspruch an das Subjekt ergeht, womit zugleich die Frage nach Gerechtigkeit in ihrer vollen Tragweite aufbricht, die Rechtfertigung, Berechenbarkeit sowie Etablierung von Institutionen notwendig macht, diese aber zugleich einschränkt, indem eine vollständige Reduktion auf eine Ordnung nachdrücklich unterbunden wird. Daraus kann gefolgert werden, dass jeder Versuch, Verantwortung oder Gerechtigkeit zu institutionalisieren, sich nie in dem Maße verselbständigen darf, dass er sich von der Singularität der Anspruchssituation vollständig löst oder nicht mehr durch sie in Frage gestellt werden könnte. Aus der Dimension des Anspruchs gedacht, fällt keine institutionalisierte Ordnung einfachhin mit sich selbst zusammen, sondern sie muss unter Berufung auf die konkrete Situation des jeweils singulären Anspruchsgeschehens in Frage gestellt werden können. Jede Ordnungsstruktur oder jede Institutionalisierung muss daher als wesentlich offen gegenüber singulären Ansprüchen gedacht werden. Immer dann, wenn sich Institutionen dem Appell des Anderen verschließen, müssen sie einer Kritik unterzogen werden. Hieraus wird das kritische Interventionspotential eines alteritätsorientierten Denkens gegenüber einer totalen Politisierung oder Verrechtlichung ersichtlich.²⁶

26 Damit verwehrt sich dieser Ansatz nicht nur gegen eine Technokratisierung oder Selbstverschließung des Politischen gegenüber singu-

Mit anderen Worten: Verantwortung muss sich selbst ins Wort fallen, um niemals das heterogene Anspruchsfeld zu nivillieren. Diese Destabilisierung fasst Derrida in einem produktiven Sinne, da die Gerechtigkeit respektive Verantwortung nur dann *im Kommen* bleibt, wenn sie sich nicht vor Anderem und damit vor sich selbst verschließt. Levinas und nachdrücklicher noch Derrida visieren keine Versöhnung der konfligierenden Ansprüche an, sondern sehen in der Aporie in entscheidender Weise ein produktives Moment. Erst aus ihr heraus wird einsichtig, inwiefern Verantwortung immer im prekären Spannungsverhältnis von Universalität und Singularität angesiedelt bleiben muss. Verantwortung muss *hier und jetzt* in der Weise eines Wagnisses ins Werk gesetzt werden und stets im Namen des Anderen kritisierbar und revidierbar bleiben.

Literatur

- Bayertz, Kurt. 1995. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, hg. von Kurt Bayertz. 3–71. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bensussan, Gérard. 2008. *Ethique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide.
- Blumenberg, Hans. 2015. *Schriften zur Technik*, hg. von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp.

lären Ansprüchen, sondern versucht auch, einer prinzipiellen Revidierbarkeit der eigenen Urteile im Namen des Anderen Rechnung zu tragen und jeder Selbstgerechtigkeit Vorschub zu leisten. Aus diesem Grund verwehrt sich Derrida aus philosophischen Gründen gegenüber der Todesstrafe (vgl. Derrida/Roudinesco 2006, 231–273).

- Buddeberg, Eva. 2011. *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin: De Gruyter.
- Derrida, Jacques. 1991. *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1994. Den Tod geben. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. von Anselm Haverkamp. 331–445. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2000. *Politik der Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2003a. *Einsprachigkeit*. München: Fink.
- Derrida, Jacques. 2003b. *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2004. *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques/Roudinesco, Elisabeth. 2006. *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Flatscher, Matthias. 2011a. „And there is nihil nuder under the clothing moon“. Zusammenhänge von Bild und Gemeinschaft bei Jacques Derrida. In: *Bilder und Gemeinschaften. Studien zur Konvergenz von Politik und Ästhetik in Kunst, Literatur und Theorie*, hg. von Beate Fricke u.a. 491–517. München: Fink.
- Flatscher, Matthias. 2011b. Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels’ Phänomenologie der Responsivität. In: *Ethics & Politics / Ethica & Politica*. Vol. XIII, No. 1, 99–133.
- Flatscher, Matthias. 2014. Different Ways to Europe: Habermas and Derrida. In: *Europe Beyond Universalism and Particularism*, hg. von Mika Ojakangas, Sergei Prozorov, Susanna Lindberg. 84–99. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Flatscher, Matthias. 2015. Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen. Überlegungen zu Levinas’ Figur des Dritten. In: *Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas’ Difficile Liberté*, hg. v. Alfred Bodenheimer und Miriam Fischer. 182–214. Freiburg: Alber.

- Gondek, Hans-Dieter. 1994. Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. von Anselm Haverkamp. 315–330. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidbrink, Ludger. 2003. *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist: Velbrück.
- Höffe, Otfried. 1993. *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holl, Jann. 2001. Verantwortung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11*, hg. v. Joachim Ritter u.a. Sp. 566–569. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Honneth, Axel. 2000. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 2007. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lenk, Hans; Maring, Matthias. 2001. Verantwortung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11*, hg. v. Joachim Ritter u.a. Sp. 569–575. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lenk, Hans. 1992. *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz*. Berlin: Suhrkamp.
- Peters, Albrecht. 1976. Imputation. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4*, hg. v. Joachim Ritter u.a. Sp. 274–275. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ropohl, Günther. 1994. Das Risiko im Prinzip Verantwortung. In: *Ethik und Sozialwissenschaften 5*, 109–120.
- Schubach, Arno. 2007. *Subjekt im Verzug. Zur Rekonzeption von Subjektivität mit Jacques Derrida*. Zürich: Chronos.
- Schwartländer, Johannes. 1974. Verantwortung. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. Hermann Krings u.a. 1577–1588. München: Kösel.

- Waldenfels, Bernhard. 1995.: Singularität im Plural In: Deutsch-Französische Gedankengänge. 302–321. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2005. *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Werner, Mischa H. 2002. Verantwortung. In: *Handbuch Ethik*, hg. v. Marcus Düwell u.a. 521–527. Stuttgart: Metzler.
- Young, Iris Marion. 2013. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Zeillinger, Peter. 2005. Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou. In: *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, hg. von Heinrich Schmiedinger und Michael Zichy. 243–262. Innsbruck: Tyrolia.
- Zeillinger, Peter. 2008. Theologie-Kritik und implizite Fundierung des Theologischen in der zeitgenössischen französischen Philosophie (Levinas, Derrida, Badiou ...). In: *Jenseits der Säkularisierung*, hg. von Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram. 257–280 Berlin: Parerga.
- Zeillinger, Peter. 2010: „eins, zwei, viele ...“ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas. In: *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt. 225–247. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zimmerli, Walther Ch. 1993. Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel? In: *Technik und Ethik*, hg. von Hans Lenk und Günter Ropohl. 92–111. Stuttgart: Reclam.

Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität

Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas

SERGEJ SEITZ, WIEN

Zusammenfassung: Obwohl seit einiger Zeit ein verstärktes Forschungsinteresse an Emmanuel Levinas' Denken des Politischen, verbunden mit einer genaueren Inblicknahme der zentralen Begriffe des *Dritten* und der *Gerechtigkeit* aufgekommen ist, blieb bislang unklar, inwiefern aus Levinas' intrinsisch ‚ethischem‘ Denken in konkreterer Weise normative Konsequenzen zu ziehen sind. Diesem Desiderat versucht der vorliegende Beitrag nachzukommen. Das Levinas'sche Gerechtigkeitsdenken wird dabei so eingeführt, dass es zugleich als alternativer Entwurf und als produktive kritische Provokation für gegenwärtige Gerechtigkeitstheorien lesbar wird. Ausgehend von einer Rekonstruktion des alteritären Verständnisses ethischer Subjektivität, wie es Levinas insbesondere in *Jenseits des Seins* erarbeitet, wird ausgelotet, wie tragfähig Levinas' ethische Konzeption plural alteritär durchfurchter Subjektivität für normative Gerechtigkeitsfragen ist. Aus einer Reflexion auf den Begriff des ‚Dritten‘ werden einige konkrete Konsequenzen für das Denken gerechter Institutionen gezogen.

Schlagwörter: Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins, Gerechtigkeit, Gerechtigkeitstheorie, Alterität, Andersheit, der Dritte

Einleitung: Zur Frage der Gerechtigkeit bei Levinas

Der Tagungsband des 23. „Kolloquiums der französischsprachigen jüdischen Intellektuellen“ von 1997, das sich aus unterschiedlichen Perspektiven der Frage der Gerechtigkeit bei Emmanuel Levinas widmete, trägt den sehr treffenden Titel *Difficile Justice*, der auf Levinas' eigenes Buch *Difficile Liberté* anspielt (vgl. Halpérin/Hansson 1998, Levinas 1964; vgl. auch Bodenheimer/Fischer 2015). In mehrfacher Hinsicht zeugt das Werk von Levinas davon, dass nicht nur Freiheit, sondern auch Gerechtigkeit vor dem Hintergrund sowohl der gegenwärtigen politischen und geschichtlichen Situation als auch vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition, mit der sich sein Werk kritisch auseinandersetzt, eminent *schwierig* geworden ist.

Insbesondere die Gräuel des Nationalsozialismus haben die zentralen ethischen und moralphilosophischen Begriffe der philosophischen Tradition mit einer Hypothek belastet, von der bis heute unklar ist, ob und wie sie bewältigt werden kann. Soll dieser irreduziblen geschichtlichen Kontamination des Ethischen dennoch mit einem erneuten Fragen nach Gerechtigkeit begegnet werden, so ergibt sich die Notwendigkeit, „Gerechtigkeit als einen normativen Grundbegriff der politischen Philosophie“ (Horn/Scarano 2002, 10) zurückzugewinnen, ohne dabei den Fallstricken der Tradition aufs Neue zu erliegen. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, wie Levinas dieser Schwierigkeit mit einem radikalen Neuentwurf ethischer Subjektivität begegnet, von dem ausgehend die Frage der Gerechtigkeit in *anderer* Weise gestellt werden muss – nämlich vom *Anderen* her, vom wesentlichen Durchdrungensein von Alterität her, das Levinas zufolge für die Konstitution von Subjektivität wesentlich ist und das Subjekt in einem noch genau zu explizierenden Sinn je schon einer Forderung nach Gerechtigkeit unterstellt hat.

Eine weitere zentrale Schwierigkeit, im Anschluss an Levinas Gerechtigkeit theoretisch zu fassen, liegt weniger in den politischen und geschichtlichen Umständen oder den philosophiehistorischen Voraussetzungen seines Denkens, sondern in einem wesentlichen Aspekt der Levinas'schen Denkbewegung selbst: Gerechtigkeit lässt sich für Levinas letztlich *in keiner Weise* abschließend ‚theoretisch fassen‘. Genauso wenig lässt sich etwas wie eine ‚Gerechtigkeitstheorie‘ einfachhin nachträglich aus seinem Werk extrapolieren – zumindest nicht so, dass diese gleichsam bruchlos unter die gängigen ‚Gerechtigkeitstheorien‘ der Gegenwartsphilosophie¹ eingereiht werden könnte (vgl. Schnell 2001).

Mit einer Darstellung, die auf die institutionenpolitischen Konsequenzen des Levinas'schen Denkens abstellt, soll einerseits gezeigt werden, dass Levinas' Konzeption der Gerechtigkeit nicht *weniger* zu leisten vermag als gegenwärtige Gerechtigkeitstheorien – nämlich eine Auskunft darüber, was es heißt, „mit dem anderen und für ihn in gerechten Institutionen“ (Ricoeur 1990, 211) zu leben. Andererseits soll aufgewiesen werden, dass Levinas' Reflexion auf Gerechtigkeit in je spezifischen Hinsichten sowohl *mehr* als auch *anderes* zu leisten vermag als konventionelle Gerechtigkeitstheorien: *Mehr*, insofern Gerechtigkeit in einer umfassenden alteritären Konzeption ethischer Subjektivität verankert wird, die verständlich zu machen vermag, inwiefern das Spezifische der Gerechtigkeit je schon übersprungen wird, wenn sie ausgehend von egoistischen Nutzenmaximen gedacht wird (wie in der liberalistischen Tradition) oder ausgehend von in einer vorgegebenen Gemeinschaft eingebundenen Mitmenschen (wie in der kommunitaristischen Tradition). Die Konstitution ethischer Subjektivität

1 Vgl. u.a. Rawls 1971, Walzer 1983, Forst 1994, Barry 1995, Gosepath 2004, Sen 2009.

im Angesicht der Forderung nach Gerechtigkeit vollzieht sich nach Levinas *vor* aller Zweckrationalität sowie *vor* aller gemeinschaftlichen Teilhabe. *Anderes*, insofern Gerechtigkeit für Levinas kein philosophisches Thema unter anderen bildet, sondern den zentralen Angelpunkt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, die zu erläutern anstrebt, wie es ausgehend von einem irreduziblen Anspruch der Gerechtigkeit überhaupt zu Theorie, Objektivität und Wahrheit kommt.

Meine Ausführungen verfolgen das Ziel, Levinas' Ausführungen zur Gerechtigkeit so zu lesen, dass diese zugleich als *alternativer Entwurf*, als *kritische Provokation* und als *Anstoß zur Selbstreflexion* gegenwärtiger Gerechtigkeitstheorien verstanden werden können. Den Auftakt dazu bilden (1) Bemerkungen über das Verhältnis von Levinas' Alteritätsdenken zum Begriff der Theorie und zum Wert des Theoretischen sowie zum Verhältnis von Theorie, Gewalt(samkeit) und Gerechtigkeit. Die Levinas-Lektüre im engeren Sinne wählt davon ausgehend (2) einen ‚kantischen Ausgangspunkt‘. Eine knappe Darstellung des Verhältnisses von Kant und Levinas soll dabei einerseits zu einer systematischen Situierung des Levinas'schen Alteritätsdenkens beitragen und andererseits die folgenden Ausführungen zur Gerechtigkeit für andere philosophische Traditionen ‚anschlussfähig‘ halten. Der Übergang zu den Fragen des Ethischen geht (3) von einer Reflexion auf Levinas' Sprache aus und soll verdeutlichen, warum ich mich in der Folge vor allem an der zuweilen zu Unrecht als „Extremposition“ (Staudigl 2009, 64) bezeichneten Darlegung von Levinas' Denken ethischer Subjektivität in *Jenseits des Seins* orientiere. Ich werde hier (4) argumentativ rekonstruieren, inwiefern nach Levinas ethische Subjektivität als Ausgesetztsein gegenüber den Anforderungen der Verantwortung und der Gerechtigkeit im Sinne einer leiblichen, prä-reflexiven und heteronomen Passivität gegenüber

dem Anderen zu denken ist. Ausgehend von dieser Rekonstruktion ethischer Subjektivität wird (5) über eine genauere Inblicknahme des Begriffs des *Dritten* die Frage (6) nach der Konstitution gerechter Institutionen aufgeworfen.

1. ‚Widerstand gegen die Theorie‘? Alterität und (Gerechtigkeits-)Theorie

Levinas' Distanz und Skepsis gegenüber der basalen Vorstellung, dass sich die Frage nach Gerechtigkeit bevorzugt im Modus der *Theorie* zu artikulieren habe, hat mehrere Gründe. Erstens ist Levinas der klassische Gestus des *theoreîn* – der unbeteiligten Schau aus einer Metaperspektive – suspekt, der darauf abzielt, Phänomene von einem neutralen Standpunkt aus zugrundeliegenden allgemeinen Prinzipien unterzuordnen. Theorie bestünde darin, „alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen“ (Levinas 1957, 186). Philosophie, begriffen als Theorie in diesem traditionellen Sinne, käme damit nach Levinas einer gewaltsamen, gleichsam ‚imperialistischen‘ „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte gleich“ (Levinas 1957, 186).

Zweitens steht diese vorgebliche Neutralität des theoretischen Standpunkts im Verdacht, nicht nur gewaltsam, sondern auch von vorneherein ‚ungerecht‘ zu sein. In dieser Stoßrichtung hat Jacques Derrida unter Berufung auf Levinas argumentiert, dass schon der elementare Akt der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines eine gewisse Ungerechtigkeit gegenüber der Singularität seines Adressaten darstellt, insofern der Bezug auf Allgemeines dem Singulären niemals völlig *gerecht* werden kann. Derridas Versuch, Gerechtigkeit mit Levinas gerade ausgehend von der singulären „Beziehung zum Anderen“ zu denken, führt ihn zu der These, „daß man nicht *unmittelbar, auf*

direkte Weise von der Gerechtigkeit sprechen kann: man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘ – was nun gerade der Anspruch jeder konventionellen Gerechtigkeitstheorie wäre – ‚ohne bereits die Gerechtigkeit [...] zu verraten‘ (Derrida 1991, 21).

Drittens geht es Levinas mit diesen Vorbehalten jedoch nicht einfach um eine naive Absage an die Theorie, sondern vielmehr um eine radikale Neubestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Theorie. Levinas versucht nicht weniger, als das traditionelle Bedingungsverhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu komplizieren, indem er darauf aufmerksam macht, dass selbst noch die vermeintlich neutralste theoretische Bezugnahme und der vermeintlich bloß deskriptive Aussagesatz je schon *adressiert* und damit als ‚responsives‘ Geschehen innerhalb eines normativ zu fassenden Rahmens zu explizieren sind. Insofern alle philosophischen Sätze nicht nur über etwas sprechen, sondern sich auch an jemanden richten, unterstehen sie *bereits* einer Forderung nach Gerechtigkeit. In *Jenseits des Seins* wird Levinas, wie ich in der Folge genauer rekonstruieren werde, diesen Gedanken auf die Formel bringen, dass jede apophantische Aussage, jedes „Gesagte [...] in einem *Sagen* [bedeutet]“, d.h. erst in einer irreduziblen ‚ethischen‘ Bezogenheit auf den Anderen zu seiner vermeintlich neutralen deskriptiven Bedeutung gelangt (Levinas 1974, 31, meine Hvhbg.). Die theoretische „Objektivität“ ruht in diesem Sinne „auf der Gerechtigkeit“ (Levinas 1984, 194). Wenn Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* die These formuliert, dass die „Wahrheit [...] die Gerechtigkeit voraus[setzt]“ (Levinas 1961, 125), dann zielt er nicht auf eine Verabschiedung des Theoretischen ab, sondern auf den Nachweis, dass alle Theorie ursprünglich je schon eine Antwort auf eine Gerechtigkeitsforderung darstellt, auf die sie sich zu besinnen hat, ohne sie selbst noch einmal theoretisch einholen zu können. Auf eine knappe Formel gebracht:

(Gerechtigkeits-)Theorie wäre nur als *kritische* Theorie möglich, d.h. als Denken, das stets seine eigenen Voraussetzungen konsequent in Frage stellt und den Status seines eigenen Vollzugs beständig mitreflektiert.

Damit wird auch deutlich, dass Levinas' Vorbehalte gegenüber traditionellen Formen der Theoriebildung genau das Gegenteil von Richard Rortys prominentem Versuch darstellen, eine Konzeption der „Gerechtigkeit ohne Theorie“ (Heidenreich 2011, 139) zu erarbeiten. Im Gegensatz zu Rortys pragmatistischer Verkürzung, die sich im Sinne eines „Vorrang[s] der Demokratie vor der Philosophie“ (Rorty 1988) gegen theoretische Ansprüche auf ein vermeintlich vorherrschendes demokratisches Alltagsverständnis beruft, fragt Levinas gerade danach, wie es dazu kommt, dass wir überhaupt Theorie betreiben. In der Tat liefert er eine Reflexion darauf, inwiefern jedes „theoretische[] Bewusstsein“ bereits von einem ursprünglichen Konfrontiertsein mit der Forderung nach Gerechtigkeit herrührt (Levinas 1961, 172) und von allem Anfang an einem „Befehl“ vonseiten des Anderen ausgesetzt ist, dem es unverbrüchlich „gehorch[t], schon bevor er zum Ausdruck kommt“ (Levinas 1974, 47). So ist mit diesem Befehl keine gleichsam masochistische Unterwerfungsgeste gemeint, sondern gerade die Grundsituation der Subjektkonstitution angesprochen: „All subjective movements are under an order; subjectivity is this subjection. This bond does not only determine a being to act, but is constitutive of subjectivity as such, determines it to be.“ (Lingis 1998, xix) Inwiefern nach Levinas ethische Subjektivität als passives Ausgesetztsein gegenüber einem nicht reflexiv einholbaren ‚Befehl‘ oder ‚Anspruch‘ des Anderen gedacht werden muss, soll nun im Folgenden unter Rückgriff auf – und im Kontrast zu – Kant weiter erläutert werden.

2. Ein ‚kantischer‘ Ausgangspunkt: Ethische Subjektivität diesseits der Autonomie

Es ist viel darüber geschrieben worden, dass sowohl Kant als auch Levinas ein Moment des *Unbedingten* im Zentrum ethischer Subjektivität zu etablieren versuchen und dieses jeweils als imperatives beschreiben.² Levinas selbst verweist immer wieder affirmativ auf Kants praktische Philosophie, der er sich „besonders verwandt fühl[t]“ (Levinas 1951, 118). Levinas geht es dabei darum, die Ursprünglichkeit eines ‚Anspruchs‘ oder ‚Befehls‘ vonseiten des Anderen herauszuarbeiten, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft, schon bevor er zum Gegenstand reflexiven Bewusstseins werden kann. Kant betont seinerseits, dass es in seinem Vorhaben der „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“ (Kant 1785, A 392), also des kategorischen Imperativs, nicht darum gehen kann, ein „neues Prinzip der Moralität“ einzuführen, „gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend [...] gewesen wäre“ (Kant 1788, A 16). Vielmehr habe die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* rückschauend festhält, „nur eine neue Formel aufgestellt“ (Kant 1788, A 16). Auch bei Kant ‚gebietet‘ der unbedingte Imperativ immer schon, auch bevor er ausdrücklich formuliert wird. Darüber hinaus konstituiert sich das moralische Subjekt in seiner Autonomie bei Kant erst in Auseinandersetzung mit dem unbedingten Gebot des kategorischen Imperativs. Beide vertreten folglich die These, dass Subjektivität sich allererst in Beziehung zu unbedingten Imperativen konstituiert: „Der Mensch steht [bei Kant] immer schon als endliches Wesen unter dem Appell der Pflicht, d.h. [...] des verantwortungsvollen

2 Vgl. zum Verhältnis von Kant und Levinas Chalier 1998, Atterton 1999, Liebsch 1999, Fischer/Hatrup 1999, Gelhard 2015.

Handelns. Es ist das Verdienst von Lévinas, diesen [kantischen] Primat des unbedingten Gefordertseins in der Ethik wieder zu Ehren gebracht zu haben.“ (Grondin 2007, 147, Anm. 54)

Daran anschließend lässt sich sagen, dass nach Levinas Subjektivität – wie bei Kant – als grundlegend *ethische* Subjektivität zu explizieren ist, d.h., dass Individuen sich nur als handelnde Subjekte verstehen können, insofern es möglich ist, ihr Verhalten im Register des Ethischen zu beschreiben. Levinas versucht jedoch – im strikten Gegensatz zu Kant – aufzuweisen, dass der Schlüssel zur Explikation von (ethischer) Subjektivität gerade nicht im Begriff der Autonomie, sondern vielmehr im Begriff der Heteronomie – verstanden als Passivität gegenüber einem ethischen Anspruch – zu finden ist, der vom Anderen ausgeht und auf den ich antworten muss. Subjektivität muss sich nach Levinas *als* vom Anderen eingesetzte und dem Anderen ausgesetzte Subjektivität begreifen – und damit gerade nicht als von vornherein auf ein allgemeines, gewissermaßen anonymes Gesetz bezogen, das für alle rationalen Wesen gilt.³

Dieser spezifische Einsatzpunkt von Levinas wird im Kontrast zu Kant besonders deutlich: Nach Kant kann hinter den Begriff der ‚Kausalität aus Freiheit‘ – Grundmöglichkeit ethischen Handelns – nicht mehr sinnvoll zurückgefragt werden. Der Umstand, dass „reine Vernunft durch bloße Ideen [...] die Ursache von einer Wirkung [...] sein soll“ (Kant 1785, A 460), kann schließlich niemals in der Erfahrung beobachtet werden. Dies bedeutet aber im Rahmen der Kant’schen Konzeption wiederum, dass „die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich ist“ (Kant 1785, A 460).

3 An Levinas’ Aufwertung des Begriffs der Heteronomie im Rahmen seiner ethischen Konzeption ist nichts Gegenauflärerisches. Vgl. hierzu Chalier 1998, 88; Levinas 1957, 187.

Nach Kant kann also nicht weiter verständlich gemacht werden, aus welchem Grund wir an der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen überhaupt ein Interesse nehmen. Er kann nur das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes sowie die Notwendigkeit der Voraussetzung der Idee der Freiheit konstatieren, solange wir uns überhaupt als vernünftig handelnde Akteure verstehen wollen. Moderner ausgedrückt: Nach Kant können wir mittels der Begriffe der Autonomie, der Freiheit und des Sittengesetzes erklären, inwiefern wir uns je schon implizit als unbedingt-normativ gebundene Subjekte verstehen (müssen). Wir können jedoch nicht erklären, worin der Ursprung der unbedingt-normativen Gebundenheit von Subjekten liegt.

Levinas versucht, gerade das Zustandekommen des Bezugs auf ethische Unbedingtheit verständlich zu machen. Dabei soll der Begriff des Subjekts nicht verabschiedet werden, sondern vielmehr geht es Levinas darum, das Subjekt nicht mehr als „Zugrundeliegendes“, sondern als „Unterworfenes“ zu denken, wodurch „gerade das *autos* der Autonomie“ transformiert wird (Zeillinger 2010, 227). Levinas zielt in diesem Sinne darauf ab, das Hyperbolische der Geste zu beeinspruchen, in der sich die Philosophie geradezu mit der Autonomie identifiziert. Es liegt Gewalt in einer Philosophie, die nicht hinter die Autonomie zurückfragt und damit „das Transzendente aus[schließt und] alles Andere im Selben umfass[t]“ (Levinas 1957, 188). Wenn diese Transzendenz nun, die sich als Quelle einer unhintergehbaren Forderung nach Gerechtigkeit herausstellen wird, als „Alterität“ expliziert werden soll, „die sich dem wahrnehmenden Subjekt von vornherein entzieht“ (Zeillinger 2010, 228), so stellt sich jedoch nicht zuletzt mit Blick auf Kant die Frage, wie eine derartige Transzendenz im Rahmen eines philosophischen Diskurses überhaupt sinnvoll adressiert und artikuliert werden kann.

3. ‚Indiskretion gegen das Unsagbare‘: Wie man nicht abschafft, wovon man spricht

Das Problem des Sprachlichen radikalisiert sich im Verlauf der Entwicklung des Levinas'schen Denkens sowohl in inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht. Alterität am Grund (oder vielmehr am Ab-Grund) von Subjektivität kann, wenn sie sich der Wahrnehmung, der Intentionalität und dem Bewusstsein entzieht und stattdessen *diesseits* der Intentionalität einen Anspruch stellt, der das Subjekt als verantwortliches ins Leben ruft, nicht transzendental aufgewiesen oder ontologisch begründet werden. Diese philosophischen Beweisverfahren würden die Autonomie und Freiheit des erkennenden Subjekts bereits voraussetzen. Alterität kann nicht ‚bewiesen‘, sondern nur ‚bezeugt‘ werden, und zwar in einer Sprache, die darum ringt, dieser Alterität ‚gerecht‘ zu werden.⁴

Im Verlauf seines Werks ändert sich jedoch der ‚methodische‘ Status dieses Zeugnisgebens. In *Totalität und Unendlichkeit* geht Levinas noch davon aus, dass Alterität sich gleichsam direkt bezeugen lässt, und zwar im Zuge einer Beschreibung von Grenzphänomenen der Alterität, in denen sich die Erfahrung von etwas *zeigt*, das nicht bloßer Erfahrungsgegenstand sein kann. In einer Rhetorik der Entgegensetzung, die schon der Titel des Werks ankündigt – die *Unendlichkeit* (des Anderen) ist das Gegenteil der *Totalität* (des Seins, des Krieges, des Bewusstseins usw.) –, werden Strukturen beschrieben, die sich nicht in abgeschlossene Sinnzusammenhänge (Totalitäten) einordnen lassen. Dem Anderen eignet ein Moment des Entzugs, phänomenologisch zeigt er sich nach Levinas als ‚etwas‘, über das das Ich letztlich keine Gewalt hat und das sich seinem in-

4 Zur Unterscheidung von Bezeugen und Beweisen vgl. Liebsch 2014, 46.

tentionalen Zugriff widersetzt. Für Levinas ist dieses Moment der Überschreitung jedes Totalitätszusammenhangs notwendig dafür, dass wir Subjekte denken können, deren Handeln nicht (quasi-)deterministisch aus deren geschichtlicher *épistème*, deren kultureller Verortung oder deren sozialer Position folgt, und damit überhaupt *ethisches* Handeln sein kann. Levinas' Argument lautet, dass wir das, was wir als ethisches Handeln verstehen (also eben gerade nicht ein mechanisches, determiniertes Reaktionsverhältnis), nur ausgehend von einer solchen Überschreitung denken können, die jeder vollkommen geschlossenen Totalität gegenüber ‚exterior‘ ist und diese aufbricht. Diese alteritäre, nicht räumlich zu verstehende Exteriorität des Anderen gegenüber Totalitäten, die gleichwohl im Innersten das Ich konstituiert und verunsichert, ist der zentrale Gedanke von *Totalität und Unendlichkeit*.

Auf die immanenten Probleme dieses Entwurfs hat Jacques Derrida in seinem berühmten Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ hingewiesen, indem er die Möglichkeit in Frage stellte, im Modus ontologischen Diskurses etwas auszuweisen, das sich nicht ontologisch einfangen lässt – die Exteriorität des Anderen: „Levinas sucht in [*Totalität und Unendlichkeit*] [...] zu beweisen, daß die *wahre* Exteriorität unräumlich ist, daß es eine absolute unendliche Exteriorität gibt – die des Andern –, die nicht räumlich ist, denn der Raum ist der Ort des Selbst.“ (Derrida 1964, 171) Derrida fragt nach dem „Sinn einer Notwendigkeit: in der überlieferten Begrifflichkeit sich einrichten zu müssen, um sie destruieren zu können“: „Wenn man *in* der Sprache der Totalität den Überstieg des Unendlichen über die Totalität aussprechen, wenn man den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muß“ (Derrida 1964, 170), dann bleibt, wie Derrida argumentiert, die Andersheit, die man gerade als ursprünglicher gegenüber der Totalität ausweisen

möchte, letztlich von dieser Totalität abhängig und auf sie angewiesen.

Diese Derrida'sche Kritik spielte für Levinas' weiteren Denkweg von *Totalität und Unendlichkeit* hin zu *Jenseits des Seins* eine wichtige Rolle.⁵ So hält Levinas rückschauend 1987 im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalität und Unendlichkeit* fest, dass *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1961, 8). Diese ontologische Sprache kann dem Problem nicht beikommen, auf das Derrida hingewiesen hat: dass der Aufweis des Ethischen diesseits der Totalität stets noch auf deren Begriffe angewiesen bleibt und damit nur als abgeleitete Struktur in den Blick kommt. In *Jenseits des Seins* setzt Levinas daher auf eine veränderte Form der Bezeugung von Alterität: Er geht nicht mehr davon aus, dass sich das Andere in der (stets auf ontologische Begriffe angewiesenen) Beschreibung alteritärer Grenzphänomene bezeugen lässt, sondern versucht nunmehr umgekehrt aufzuweisen, dass *keine* Sprache es letztlich gänzlich *vermeiden* kann, von der Alterität zu zeugen. Kurz: Keine Sprache, so merkt Derrida kritisch gegen *Totalität und Unendlichkeit* an, vermag direkt und unverstellt von der Alterität zu zeugen. Keine Sprache aber, so antwortet Levinas darauf in *Jenseits des Seins*, vermag sich der „Spur“ des Anderen gänzlich zu entledigen, keine Sprache kommt umhin, von der Alterität zu zeugen.

5 Es sei angemerkt, dass Levinas in seinen späteren Schriften nicht einfach auf Derridas Kritikpunkte von 1964 *reagiert*. Bereits in seinem Aufsatz „Die Spur des Anderen“ (Levinas 1963) finden sich zentrale Begrifflichkeiten und Argumentationsfiguren (wie die „Spur“ oder das Motiv des „Jenseits des Seins“) angedeutet, die für sein späteres Werk zentral werden.

Dies zu verdeutlichen, darin besteht der Sinn der Unterscheidung zwischen dem ‚Sagen‘ und dem ‚Gesagten‘, die den Auftakt von *Jenseits des Seins* bildet: Das *Sagen* meint die responsive Adressiertheit alles Sprachlichen, das *Gesagte* bezieht sich demgegenüber auf die Kommunikation eines bestimmten Inhalts. Jedes Gesagte, jede Mitteilung eines Inhalts, jede ein bestimmtes Thema betreffende Proposition enthält ein Moment des Sagens, ein Moment der responsiven Hinwendung zum mir vorgängigen Anderen. Jede symbolische Handlung ist an den Anderen adressiert, d.h. ‚responsiv‘; zugleich ‚verfällt‘ aber noch das vermeintlich reinste Sagen, die bloße Hinwendung zum Anderen, in das Gesagte.

Das Sagen kann sich nur *im* Gesagten zeigen, welches das Sagen zugleich entstellt und verdeckt. Levinas sieht jedoch eine Möglichkeit, das dem Ontologischen Heterogene zum Ausdruck zu bringen, indem das Gesagte radikal mit sich selbst in Widerstreit gedrängt wird. Im Widerstreit des Gesagten mit sich selbst vermag sich das Sagen zu bezeugen: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein. Doch für den Moment eines Rätsels zerbricht die Sprache auch ihre eigenen Bedingungen [...] und sagt [...] eine Bedeutung, bevor sie sich ereignet, ein Vor-dem-Sein.“ (Levinas 1974, 259) Das, was dem Sein vorausgeht – die Verstrickung mit dem Anderen –, bezeichnet Levinas nunmehr als das „An-archische“: „Das Anarchische ist nur möglich, wo es durch die Rede angefochten wird, die zwar durch einen Sprachmißbrauch seine Anarchie verrät, sie aber zugleich, ohne sie zurückzunehmen, übersetzend zum Ausdruck bringt.“ (Levinas 1974, 222) Das anarchische Andere „hinterläßt“ im Gesagten „eine Spur, die die Rede im Schmerz des Ausdrucks zu sagen versucht“ (Levinas 1974, 225). Das philosophische Sprechen, das Levinas im Sinn hat, beruft sich damit auf die Trope der *Katachrese*: auf den stets möglichen Missbrauch der gängigen Be-

zeichnungen und Redeweisen, der etwas zum Ausdruck zu bringen vermag, was sich der konventionellen Ordnung der Rede entzieht (vgl. zur Trope der Katachrese Posselt 2005). Damit versucht Levinas, dem gerecht zu werden, was er als „die eigentliche Aufgabe der Philosophie“ auffasst: „die Indiskretion gegen das Unsagbare“ (Levinas 1974, 33). Diesseits des transzendental Aufweisbaren und ontologisch Begründbaren setzt Levinas in *Jenseits des Seins* so mit einem Diskurs der Bezeugung ein, der in der katachrestischen Inszenierung eines Widerstreits im Gesagten eine verschüttete, aber *nie zu tilgende* Dimension des Sagens zu adressieren versucht, die nicht anders als ‚ethisch‘ zu verstehen ist.

4. ‚Ethische‘ Subjektivität (in) *Jenseits des Seins*

Die sachliche Veränderung des Levinas’schen Standpunkts in *Jenseits des Seins* im Vergleich zu *Totalität und Unendlichkeit* wird oftmals so dargestellt, dass Levinas in *Jenseits des Seins* Alterität nicht mehr als exteriore begreift, während der Begriff der Exteriorität in *Totalität und Unendlichkeit* noch den zentralen thematischen Fokus seiner Analysen bildet. So weist Andreas Gelhard mit Recht darauf hin, dass „viele Passagen von *Totalität und Unendlichkeit* noch das Missverständnis [provozieren], der Andere betreffe die Subjektivität nicht in ihrer Grundstruktur selbst, sondern trete gleichsam in einem zweiten Schritt zu einem vollständig konstituierten Subjekt hinzu. Diesem Missverständnis begegnet Levinas in *Jenseits des Seins*, indem er die Subjektivität als ‚Verstrickung des Anderen im Selben [...]‘ bestimmt“ (Gelhard 2005, 87).

Diese Verstrickung oder Besessenheit des Selben durch den Anderen, die Levinas auch als „Geiselschaft“ (Levinas 1974, 260) bezeichnet, kann nicht als Korrelat eines Bewusstseins-

akts vorgestellt werden (wodurch die Alterität wiederum zu einer sekundären würde), sondern wird von Levinas vielmehr als „absolute Passivität“ (Levinas 1974, 286) beschrieben. Gerade in dieser Passivität wird das Subjekt, bevor es darauf in irgendeiner Weise reflektieren könnte, zu einer „Verantwortung“ aufgerufen, „die sich durch kein vorgängiges Engagement begründet“, zu einer „Verantwortung“, wie Levinas präzisiert, „für die Anderen“ (Levinas 1974, 46, meine Hvvhbg., vgl. u.a. auch 154, 227, 234). Die Pluralität der Anderen, die hier angesprochen wird, verweist bereits auf die Frage nach Gerechtigkeit, auf die sich die Ausführungen im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* zuspitzen. Wie ist zunächst jedoch dieses präreflexive ethische Aufgefordertsein zu verstehen? Kann es noch in irgendeiner Hinsicht phänomenal ausgewiesen werden?

Levinas greift hier auf Begriffe zurück, die verdeutlichen sollen, inwiefern das Subjekt je schon durch die Aufforderung zur Verantwortung auf sich zurückverwiesen ist, ohne dadurch schon so etwas wie Selbstbewusstsein vorauszusetzen. In diesem Sinne ist etwa der Begriff des ‚Sich‘ zu verstehen, als Ich, das je schon im Akkusativ, im Anklagefall steht, ohne dass sich dies von einem zugrundeliegenden Nominativ ableiten ließe; oder auch der Begriff der ‚Rekurrenz‘, des Auf-sich-Zurückverwiesenseins, das jeder Selbstreflexion vorausgeht: Die Rekurrenz besteht darin, dass „ich [...] schon vorgeladen [bin] ohne Möglichkeit des Einspruchs, heimatlos, schon an mich selbst zurückverwiesen, aber ohne dort Halt finden zu können – genötigt, bevor ich beginne“ (Levinas 1974, 229). Levinas versucht, Rückbezüglichkeit auf sich *diesseits* von Selbstreflexivität zu denken. Das letzte ‚phänomenale‘ Residuum dieser präreflexiv-alteritären Rückbezogenheit verortet Levinas in der *Körperlichkeit*, die er entgegen der phänomenologischen Tradition nicht als weltoffene, Vermöglichkeiten eröffnende Leiblichkeit

bestimmt, sondern als leibhaftige *Unmöglichkeit*, sich dem Aufruf der Verantwortung zu entziehen: Die Körperlichkeit tritt auf als rückhaltloses Gefangensein „in der eigenen Haut“ (Levinas 1974, 241), als „Sensibilität, [...] Verwundbarkeit, [...] Materialität, die alle die Verantwortung für die Anderen beschreiben“ (Levinas 1974, 236). Der Leib wird so nicht zum Träger von Möglichkeiten, sondern zum unverrückbaren Ort radikaler Passivität, zu dem, „wodurch das Sich die Empfänglichkeit selbst ist“ (Levinas 1974, 242). Die Radikalität dieses Denkens ethischer Körperlichkeit zeigt sich daran, dass die Verantwortung nicht einmal am konkreten Anderen eine Grenze findet, sondern vielmehr ist das Sich zu einer „Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“ (Levinas 1974, 260) und damit in eins zu einer „Verantwortung für die Freiheit *der* Anderen“ aufgerufen (Levinas 1974, 243, meine Hvhb.).

Der Gedanke hinter diesen Formulierungen besagt, dass die Verantwortung sich nicht dadurch begrenzen kann, dass sie auf symmetrische Verhältnisse zwischen Subjekten Bezug nimmt. Der entscheidende Gestus der phänomenologischen Perspektive, die Levinas durchwegs beibehält, besteht darin, Pluralität und Intersubjektivität *nur aus Sicht des verantwortlichen Subjekts* zu beschreiben und nicht von einer vermeintlich neutralen Metaperspektive aus. Diese Beschreibung ergibt, dass das Subjekt einerseits *kein* solipsistischer, in sich selbst verwurzelter Akteur ist, indes vielmehr den Anderen stets schon ‚in sich hat‘, jedoch nicht im Sinne einer vorgängigen Gemeinschaft, sondern im Sinne einer Aufforderung, der nachzukommen ist: Gemeinschaft mit den Anderen ist dem Subjekt stets als ins Werk zu setzende Forderung *aufgegeben*, und nicht als Substrat seines Selbstverständnisses *vorgegeben*. Darin liegt ein entscheidender Hinweis auf die Frage der Gerechtigkeit: Wenn Subjektivität in der Forderung nach der Verantwortung

für die Freiheit und Verantwortung *der* Anderen steht, dann kann sie sich nicht mehr auf Symmetrien zwischen zweckrationalen Akteuren, aber *genauso wenig* auf die Vorstellung einer unhintergehbaren Lebenswelt (Husserl) oder Lebensform (Wittgenstein) berufen. Die Verantwortung für *die* Anderen zieht dem Sich den Boden der Lebenswelt unter den Füßen weg. Für Levinas gibt es kein „So handle ich eben“ (Wittgenstein 1953, § 217), das nicht selbst noch in der Forderung stünde, sich vor dem Anderen zu rechtfertigen.

5. Der Dritte und die Gerechtigkeit⁶

Das wiederholte Aufkommen des Plurals in Formulierungen wie ‚Verantwortung für die Freiheit *der* Anderen‘ kündigt die Frage nach Gerechtigkeit im Angesicht der Pluralität der Anderen als letzte Geste der *Steigerung* der Verantwortung an, die nach Levinas in der alteritätsdurchfurchten Körperlichkeit des ‚Sich‘ ihren Ort hat. Es ist zentral, zu betonen, dass die Reflexion auf die Pluralität der Anderen, die Levinas im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* vornimmt, gerade keiner Abschwächung der Verantwortung gleichkommt. Gerechtigkeit kann nicht als „Beschränkung meiner Verantwortung“ (Delhom 2002, 58) gefasst werden, wie Pascal Delhom formuliert. Delhom beruft sich dabei auf eine Stelle aus dem Interviewband *Ethik und Unendliches*, wo es heißt, dass die „Gerechtigkeit“ die „Beschränkung des Prinzips [ist], daß der Mensch *für* den Menschen da ist“ (Levinas 1982a, 63). ‚Verantwortung‘ heißt in *Jenseits des Seins*, wie die gerade vorgenommene Darstellung

6 Vgl. zum Begriff des Dritten sowie zum Politischen bei Levinas Waldenfels 1995, Bernasconi 1998, Liebsch 2001, Liebsch 2010, Delhom 2002, Caygill 2002, Bedorf 2003, Abensour 2005, Critchley 2005, Franck 2008, Bensussan 2008, Zeillinger 2010, Hansel 2011.

verdeutlichen sollte, jedoch gerade nicht, dass ein *beliebiger* „Mensch“ für einen anderen Menschen „da ist“, sondern dass ‚ich‘ – vor meiner Subsumierbarkeit selbst unter den allgemeinen Begriff der Menschheit und vor aller Teilhabe an irgendeiner ‚menschlichen Gemeinschaft‘ – für *die* Anderen leibhaftig einstehen muss. Die Unabweisbarkeit dieser Verantwortung, die im Antlitz des Dritten je schon in Gerechtigkeit umschlägt, führt eventuell dazu, das Prinzip der Verantwortung des Einen für den Anderen einzuschränken, aber dies liegt selbst noch in meiner durch die Forderung nach Gerechtigkeit *gesteigerten* Verantwortung.

Um dies zu verdeutlichen, sei die Stelle ausführlicher zitiert, an der Levinas in *Jenseits des Seins* den Begriff des Dritten erstmals genauer konturiert: „Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ‚Zwang der Verhältnisse‘ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“ (Levinas 1974, 344) Levinas verweist hier darauf, dass die Pluralität der Anderen nicht akzidentell und nicht einmal in einer späteren Bewegung zum zunächst einzigen Antlitz hinzukommt. Vielmehr wird die Forderung nach Gerechtigkeit gerade in der Nähe *des* Anderen gestellt, indem sich *im* Anspruch des Anderen die ‚Mitansprüche‘ der anderen Anderen melden (vgl. Waldenfels 1995, 317; Tengelyi 1998, 168). Auch darin zeigt sich, inwiefern die Gerechtigkeit keiner Abschwächung der Verantwortung gleichkommt: „Wenn der Dritte in der Beziehung zum Antlitz fehlen würde, [...] wäre ich im Angesicht des Anderen von all meinen Bindungen und Verpflichtungen gegenüber jedem anderen sonst entbunden.“ (Bernasconi

1998, 92) Parallel dazu wird die Unbedingtheit der einzelnen, singulären Forderung nicht durch den Dritten aufgehoben, sondern bleibt in Geltung: „Keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der Besessenheit, [...] eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung.“ (Levinas 1974, 347)⁷ Wenn Levinas daher die Beziehung zum Dritten ebenfalls als eine „unaufhörliche Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe“ (Levinas 1974, 345) bezeichnet, dann könnte dies wiederum dem Missverständnis Anlass geben, die Gerechtigkeit habe sich einfach in einer Ordnung der Objektivität einzurichten und, wie Justitia, blind gegenüber den singulären Ansprüchen zu sein, die an sie ergehen. In der Tat ist Levinas’ „ganzes Bemühen [...] darauf gerichtet, entgegen der sich aufdrängenden Konsequenz einer objektiven und distributiven Gerechtigkeit ein Verständnis von Gerechtigkeit zu retten, das sich nicht über die Singularität eines jeden Anderen/Dritten hinwegsetzt“ (Gondek 1994, 322). Zugleich verweist Levinas darauf, dass die Gerechtigkeit durchaus den „Vergleich der Unvergleichlichen“ (Levinas 1974,

7 Bisweilen wird ein Widerspruch gesehen zwischen dieser Stelle, an der Levinas die Vorstellung zurückweist, die Gerechtigkeit stelle eine „Beschränkung der an-archischen Verantwortung“ dar, und der (nur vier Seiten zuvor vorgebrachten) Bemerkung, die Verantwortung finde angesichts des Dritten „[v]on selbst [...] eine Grenze“ (Levinas 1974, 343). Dass die Verantwortung einerseits durch die plurale Dimension der Ansprüchlichkeit *nicht beschränkt* wird und dass sie andererseits durch den Dritten *eine Grenze* findet, stellt jedoch gerade keinen Widerspruch dar: Die auf den singulären Anderen ausgerichtete Verantwortung findet im Dritten eine Grenze genau deswegen, weil der Dritten seinerseits einen Anspruch an mich richtet, dem ich (ver)antwortend begegnen muss. Nur eine *andere Verantwortung* vermag die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu begrenzen. Das Stehen in multiplen und pluralen Verantwortungsrelationen, die voneinander deren Begrenzung fordern, stellt *für mich*, insofern ich der „Grenze“, die meine Verantwortung für den Anderen am Dritten „findet“, selbst noch verantwortlich begegnen muss, somit keine Beschränkung, sondern allenfalls eine Steigerung meiner Verantwortlichkeit dar.

344) notwendig macht: Angesichts des Dritten „braucht [es] die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und [...] die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.“ (Levinas 1974, 343) Levinas deutet hier zumindest zwei miteinander verbundene Aspekte seines Gerechtigkeitsverständnisses an, die ich in der Folge getrennt behandelt möchte: (a) Erstens wird hier deutlich, dass Gerechtigkeit den Auftakt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, die darzulegen versucht, dass Synchonizität, Ordnung, Bewusstsein und Intentionalität als Antworten auf die Forderung der Gerechtigkeit zu verstehen sind. (b) Zweitens impliziert der Vergleich des Unvergleichbaren, den die Gerechtigkeit fordert, offenbar eine bestimmte *Gewaltsamkeit* gerade gegen die Singularitäten, die das Subjekt gleichsam polyphon zur Gerechtigkeit aufrufen – eine Gewaltsamkeit, mit der es umzugehen gilt.

(a) Als ‚ethische Reduktion‘ möchte ich Levinas’ Versuch bezeichnen, ausgehend von der Verstrickung des Subjekts in die Alterität ein anderes Verständnis von dem, was ‚Bewusstsein‘ heißt, zu erlangen. Im Unterschied zur phänomenologischen Reduktion, die durch Epoché die transzendente Grundstruktur von Welt herausarbeitet, spricht Levinas in *Jenseits des Seins* von einer „Reduktion“, die im „Ausweisen der eigenen Bedeutung des Sagens [besteht], die diesseits der Thematisierung des Gesagten liegt“ (Levinas 1974, 106). Diese Reduktion als „Rückgang vor das Sein“ (Levinas 1974, 109) legt die ‚ethische‘ Bedeutung aller vermeintlich normativ neutralen Vollzüge frei. Damit ist folglich keine lineare Entwicklungsgeschichte gemeint, in der sich einem vor-bewussten Subjekt der Ande-

re und der Dritte aufdrängen würden, wodurch es gleichsam ‚zum Nachdenken gebracht‘ würde. Vielmehr geht es dabei um eine Selbstaufklärung des Bewusstseins über seinen eigenen Status: Ist das Bewusstsein *zunächst* Mittel zur intentionalen Wahrnehmung der Welt oder geht seine Intentionalität bereits auf eine ‚ethische Notwendigkeit‘ zurück? Levinas argumentiert, dass die Forderung der Gerechtigkeit dem Bewusstsein so tief eingeschrieben ist, dass es sich im Zuge einer solchen Selbstaufklärung als ethisch herausgefordert entdecken muss: „Durch [...] den Umstand, daß ich mich vor dem Nächsten *und* dem Dritten befinde, ist es notwendig, daß ich vergleiche, daß ich erwäge und abwäge. Es ist notwendig, daß ich denke. Es ist also notwendig, daß ich bewußt werde. An dieser Stelle tritt das Wissen in Erscheinung. Es ist notwendig, daß ich gerecht bin.“ Nachsatz: „Diese Geburt des Bewußtseins, des Wissens, der Gerechtigkeit ist zugleich auch Geburt der Philosophie als Weisheit der Liebe.“ (Levinas 1993, 195) Levinas vermag also durch den Denkweg von *Jenseits des Seins*, der, wie ich darzustellen versuchte, darin besteht, die Alterität nicht im *Gegensatz* zu anderen, nicht-alteritären Phänomenen herauszuarbeiten (wie dies *Totalität und Unendlichkeit* versucht hatte), sondern *an* schlechthin allen Phänomenen aufzuweisen, all das ethisch zu unterfangen, was sich zunächst scheinbar der ursprünglichen Verantwortungsforderung entgegengesetzt hatte: Wissen, Bewusstsein, Intentionalität. Sie alle tragen die Spur der Gerechtigkeit.

Dabei muss betont werden, dass Levinas hier implizit zwei Aspekte von Gerechtigkeit differenziert: Denn wenn das Aufgefordertsein durch den Dritten mit dem Konfrontiertsein mit der Forderung nach Gerechtigkeit gleichursprünglich ist, wie ist dann damit umzugehen, dass Levinas an der gerade zitierten Stelle nicht nur von einer „Geburt des Bewusstseins“ und des

„Wissens“ spricht, sondern auch von einer „Geburt der Gerechtigkeit“? Wie kann die Gerechtigkeit sowohl das sein, was – im Angesicht des Dritten – Bewusstsein und Wissen *gebirt*, als auch das, was gleichzeitig mit Bewusstsein und Wissen erst *geboren* wird? Wie kann die Gerechtigkeit ihr eigenes Kind sein?

Hier muss gesehen werden, dass darin keine Ungenauigkeit, sondern eine produktive Zweideutigkeit liegt. Gerechtigkeit bezeichnet sowohl die Forderung, die durch den Dritten an mich ergeht, als auch das, was ich angesichts dieser Forderung ins Werk zu setzen aufgerufen bin. Diese Zweideutigkeit wird in der folgenden Passage nochmals besonders deutlich: „Erst die Nähe des Dritten [...] führt mit den Notwendigkeiten der *Gerechtigkeit* das Maß, die Thematisierung, das Erscheinen und die *Gerechtigkeit* ein.“ (Levinas 1974, 263–264; Anm. 22, meine Hervhbg.) Gerechtigkeit ist hier doppelt eingeschrieben, einmal als Forderung, die sich aus der Nähe des Dritten ergibt, und einmal als innerweltliches Geschehen, das meine Aktivität und mein Bewusstsein verlangt. Levinas bringt diese paradoxe Doppelung auf die Formel: „[D]ie Gerechtigkeit [geht] über die Gerechtigkeit hinaus und ist insofern älter als sie selbst und die durch sie bedingte Gleichheit – in meiner Verantwortung für den Anderen, in meiner Ungleichheit gegenüber dem, dessen Geisel ich bin. Der Andere ist von vornherein der Bruder aller Menschen.“ (Levinas 1974, 344)⁸ Die ‚jüngere‘ Gerechtigkeit,

8 Levinas verweist an dieser Stelle mit einer Fußnote auf einen Abschnitt in *Totalität und Unendlichkeit*, wo bereits vom ‚Dritten‘ die Rede ist: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307–308) Damit macht Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* darauf aufmerksam, dass die Beziehung zum Anderen keineswegs im Sinne einer abgekapselten ethischen Dyade verstanden werden kann, die sich gewissermaßen nachträglich auf die weitere Mitwelt hin öffnet; vielmehr meldet sich der Dritte und mit ihm die Forderung nach Gerechtigkeit bereits im Anspruch des Anderen. So vermag Levinas zu schreiben: „Die Epiphanie des Antlitzes als

die in die Asymmetrie der ethischen Relation das Maß, den Vergleich, die Zählbarkeit und die Gleichheit einführt, stammt von der Gerechtigkeit als maßlose, unvergleichliche Überforderung durch die unzählbaren Anderen ab.

(b) Worin liegt nun der Sinn, den Gerechtigkeitsbegriff dergestalt doppelt einzuschreiben? Ich möchte dafür argumentieren, dass Levinas diese begriffliche Unschärferelation einführt, um dem zu begegnen, was man die ‚Gewalt der Gerechtigkeit‘ nennen könnte. Der Gerechtigkeitsbegriff muss *in sich selbst* die Spur des Aufgerufenseins durch die Anderen nicht nur tragen, sondern *ausstellen*, damit Gerechtigkeit nicht zur anonymen Technokratie verkommt, die die Gewalt gegen den anderen billigt, um die Allgemeinheit einer (Verteilungs- und Ausgleichs-)Ordnung gleichsam als Selbstzweck zu reproduzieren. Gerechtigkeit für den Anderen und den Dritten gibt es nur in der Spannung zwischen dem Maßlosen der Verantwortung und dem Maß der ausgleichenden Gerechtigkeit.

In einem Gespräch von 1977 gibt Levinas einen entscheidenden begrifflichen Hinweis darauf, wie diese Spannung genauer auszubuchstabieren ist: „Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ ist [...] dort am Platze, wo [...] die *Billigkeit* nötig ist“ (Levinas 1977, 101, meine Hvhbg.). Der Begriff der Billigkeit (gr. *epieikeia*, lat. *aequitas*) wird seit Aristoteles *Nikomachischer Ethik* verwen-

eines Antlitzes erschließt die Menschheit.“ (Levinas 1961, 308) Man müsste hier genauer herausarbeiten, inwiefern Levinas einen anderen Begriff der Menschheit und der menschlichen Gemeinschaft nahelegt, der nicht mehr auf ein Verständnis einer einheitlichen Gattung rekurriert, sondern auf ein Moment des ethischen Aufeinanderverwiesenseins, das nicht in Gattungs-, Ähnlichkeits- und Verwandtschaftsbeziehungen erfasst werden kann. Für dieses ethische Aufeinanderverwiesensein der Menschheit schlägt Levinas paradoxerweise den Begriff der „Brüderlichkeit“ vor, den er jenseits biologischer Verwandtschaftsverhältnisse verstanden wissen möchte (vgl. Levinas 1961, insbes. 309–311, 406–409, Levinas 1974, insbes. 360–362).

det, um auf die Notwendigkeit hinzuweisen, die gewaltsame Allgemeinheit des Gesetzes unter Berücksichtigung der Singularität des je einzelnen Falles zu korrigieren. Nach Aristoteles ist das Billige oder „Gütige ein Gerechtes“, es gehört also durchaus dem Begriffsumfang der Gerechtigkeit an, zugleich aber ist es *als* Form der Gerechtigkeit „ein höherer Wert als [...] das infolge seiner allgemeinen Fassung Fehlern unterworfenene Gerechte“ (Aristoteles, Nik. Eth. V 14,1137 b).

Man kann Derridas an Levinas orientierte Konzeption der Gerechtigkeit als eine Radikalisierung dieses aristotelischen Billigkeitsgedankens fassen. Nach Derrida darf, „um gerecht sein zu können, [...] die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muß sie auch übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen“, sie muss, wie Derrida pointiert formuliert, „einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muß das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß“ (Derrida 1991, 47). Gerechtigkeit im Sinne dieser radikalisierten Billigkeit vermag dergestalt gerade die unauflöslliche Spannung zwischen der Gerechtigkeit, die ihre Realisierung in der Etablierung eines Allgemeinen findet, und der Gerechtigkeit, zu der ich je singulär-plural aufgefordert bin, in *einem* Begriff zum Ausdruck zu bringen. Der Spannung zwischen der Notwendigkeit von Universalisierung und der Irreduzibilität des Singulären trägt Levinas mit einem Gerechtigkeitsbegriff Rechnung, der beide Aspekte ineinander verschränkt, ohne sie jedoch zu verwischen: „Ihre Unterscheidung ist in jedem Fall richtig, wenn auch zugleich die Nähe zwischen diesen Begriffen gilt.“ (Levinas 1977, 102) Gerechtigkeit und Gemeinschaft müssten also, so der Imperativ, der uns Levinas' Reflexion aufgibt, ausgehend von einer Subjektivität gedacht werden, die

weder in einem universal-rationalen Reich der Zwecke, noch in der Dienstbarkeit gegenüber der Transzendenz des Singulären ihre Ruhe fände. Insofern geht Levinas auch über ein klassisches Verständnis von „Billigkeit hinaus, denn Verantwortung ist nicht nur eine nötige Ergänzung und Korrektur des allgemeinen Rechts, und der anonymen Institutionen um der Gerechtigkeit willen, sondern darüber hinaus die Quelle einer nie abgeschlossenen Verbesserung des Rechts und der Institutionen selbst, weil diese die Verantwortung der einzelnen nicht ersetzen, sondern durch sie gefordert und beurteilt werden“ (Delhom/Hirsch 2007, 33).

6. Ein ‚Staat der Gerechtigkeit‘?

Diese Reflexion auf die Grundverfassung oder eher die abgründige Verfassung alteritär durchfurchter Subjektivität bleibt nicht, wie bisweilen moniert wird, ohne Konsequenzen für die Frage, wie gesellschaftliche Institutionen, Staatlichkeit und das Politische konkreter zu denken sind. Es ist zwar richtig, dass Levinas zuweilen einem antipolitischen Messianismus im Sinne einer bloß göttlich zu realisierenden Gerechtigkeit gefährlich nahekommt (vgl. Franck 2008, 236–243, Levinas 1982b) und dass kein planes Begründungsverhältnis zwischen der ethischen Dimension der pluralen Ansprüchlichkeit und der Verfasstheit einer spezifischen politischen Ordnung besteht. Gleichwohl ist es nicht ausgemacht, dass das Letztere ein bloßes Defizit darstellt und nicht vielmehr produktiver Bestandteil einer nachmetaphysischen politischen Philosophie sein könnte. So kann, wie Simon Critchley geltend macht, Levinas’ Konzeption des Anarchischen gegen traditionelle politische Theorien in Stellung gebracht werden, die „besessen [sind] von dem Moment der Gründung, Verursprünghung, Deklaration oder Institu-

tion, das verbunden ist mit dem Akt des Regierens, der Souveränität und vor allem mit Entscheidung“ (Critchley 2005, 73). Critchley bezieht sich auf die Terminologie Jacques Rancières (vgl. Rancière 1995), um Levinas' „Verständnis von Ethik als anarchische, meta-politische Verstörung der anti-politischen Ordnung der Polizei“ zu lesen (Critchley 2005, 73). Ethik wäre demnach die konstitutive Möglichkeit einer subjektivierenden und ermächtigenden Intervention (Politik) in einer gegebenen staatlichen Ordnung (Polizei). Levinas vermag verständlich zu machen, warum keine polizeiliche Ordnung gänzlich den Einbruch des Politischen verhindern kann: weil sie letztlich von ebendem Ethischen abstammt und diese Abstammung nicht abschütteln kann, das gegen sie aufbegehrt.

Jedoch enthält Levinas' Denken des Politischen, wie ich argumentieren möchte, auch in anderer Hinsicht *mehr* als Martin Schnell veranschlagt, wenn er geltend macht, dass Levinas „zwar von Gerechtigkeit in einer Grundweise [spricht], die niemand schlechthin abweisen würde, jedoch nicht“ – wie etwa die Liberalisten und Kommunitaristen – „von der besten aller möglichen Gerechtigkeiten, die als ein Ideal ausgezeichnet wäre“ (Schnell 2001, 215). Dieser Auffassung zufolge würde Levinas bloß die Vorbedingungen klären, die in jedem Diskurs über Gerechtigkeit implizit enthalten sind – er würde gewissermaßen deren ‚Spur‘ nachzeichnen –, ohne jedoch die normativen Implikationen dieser Spur selbst aufzuzeigen. In *Jenseits des Seins* scheint Levinas an einer Stelle diese Lesart zu bestätigen: „Die Anarchie kann nicht souverän sein wie die *archè*. Sie kann den Staat nur stören – allerdings auf radikale Weise und so, daß dadurch Momente der Negation *ohne irgendeine* Bejahung möglich werden. Der Staat kann sich so nicht zum Ganzen erheben. Umgekehrt aber läßt sich die Anarchie zur Sprache bringen.“ (Levinas 1974, 224; Anm. 3) Levinas scheint hier zunächst bloß

zu sagen, dass die ethische Infragestellung durch die Anderen keinen eigenen Begründungsstatus annehmen kann. Liest man jedoch genauer, so zeigt sich, dass Levinas in der Tat eine nicht unspezifische Forderung an das politische Denken stellt: Indem das Ethische jede Souveränität – und nicht zuletzt die Souveränität eines Staates – infrage stellt, verunmöglicht es ein Denken des Staates als vollkommen geschlossener Totalität und ermöglicht es im Gegenteil, „die Anarchie“ *im Staat* „zur Sprache zu bringen“. So „bedürfen“ entgegen der dem Staat eigenen Tendenz zur Totalisierung und Schließung „staatliche Institutionen [...] einer Begrenzung, die sich ihrerseits nicht institutionalisieren, die sich aber habitualisieren lässt“ (Gelhard 2005, 112), etwa im Sinne einer demokratischen Kultur der Selbstinfragestellung.

Obwohl dies Letztere zweifelsohne eine wichtige Bemühung für eine tragfähige demokratische Gesellschaft ist, ließe sich fragen, ob nicht noch in einem anderen Sinne die Anarchie im Staat zur Sprache gebracht werden kann, ob nicht neben einem spezifischen ‚subjektiven‘ Habitus staatlichen Institutionen gegenüber auch Institutionen selbst gewissermaßen dazu gebracht werden könnten, einen derartigen Habitus anzunehmen. Die Aufgabe wäre dann, Institutionen so zu konzipieren, dass deren inhärente Verunsicherung durch das Anarchische in die Funktionsweise dieser Institutionen selbst implementiert wird. Dies halte ich für die eigentliche konkret-politische Fragestellung, die Levinas uns zu denken aufgibt: Wie sind Institutionen zu konzipieren, für die gilt, dass die Verunsicherung durch das Anarchische keine äußere, gleichsam bloß ‚exteriore‘ Störung mehr ist, sondern zu deren strukturierendem Merkmal selbst wird?

Levinas’ Denken des Dritten als einer nicht-empirischen, vielmehr subjektkonstitutiven Instanz ermöglicht es, „unser

Verständnis von Gerechtigkeit und Recht, Staat und Gemeinschaft, Institution und Menschheit, vom gewohnten Primat von ‚Vergleichen‘ und ‚Ausgleichen‘ zu lösen“. Aufgrund dieser Distanz gegenüber vorschnellen empirischen Analogiebildungen ist der eigentliche Ort der „Unbedingtheit des Anspruchs des oder der Anderen [...] innerhalb der heiklen Frage des Rechts und der Institutionentheorie“ aufzusuchen (Zeillinger 2010, 246). Auch in Bezug auf die Frage nach Recht und Institutionen muss zunächst eine ‚ethische Reduktion‘ vorgenommen werden: „Es ist nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat, [...] den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt –, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann. Es ist nicht unwichtig, dies zu wissen, damit der Krieg nicht zur Einrichtung eines Krieges mit gutem Gewissen im Namen der historischen Notwendigkeiten wird.“ (Levinas 1984, 149) Ein ‚gerechter Staat‘ und gerechte Institutionen müssen sich also ihrer Abkünftigkeit aus der ursprünglichen Verantwortungsbeziehung und ihrer stetigen Verbundenheit in diese bewusst bleiben. Levinas schreibt hiermit so etwas wie einen „Gegen-Hobbes“, insofern er den Staat nicht als aus einer „Begrenzung der Gewalt“ resultierend verstehen möchte (Abensour 2005, 46).

Miguel Abensour arbeitet davon ausgehend vier Charakteristika von gerechten Institutionen heraus, die sich für den von ihm so genannten „Staat der Gerechtigkeit“ im Anschluss an Levinas ergeben. Erstens müssen dessen Institutionen so gestaltet sein, „dass nichts im Staat sich der Kontrolle der Verantwortung des einen für den anderen entziehen kann“ (Abensour 2005, 52). Daran anschließen lässt sich festhalten, dass allen

Institutionen ein strukturelles Moment der Singularitätssensibilität eingeschrieben sein muss. Konkret ist dabei an institutionelle Strukturen der Kritisierbarkeit und Revidierbarkeit zu denken, die es ermöglichen, die Gewalt der Universalisierung sowie die Gewalt der Festschreibung von Normen stets wieder zu beeinträchtigen. Ein Staat mit derartigen Institutionen wäre insofern kein ‚geschlossen-harmonischer‘ Staat, in dem alles an seinem rechten Platz wäre, sondern vielmehr ein Staat, der einen steten konflikthaften Prozess der Neuverhandlung und Reinterpretation von Positionen, (Fest-)Stellungen, Normen und institutionellen Festlegungen bejaht. Offenkundig ist das das Ideal einer bestimmten ‚radikalen Demokratie‘. Ein Levinas’sches politisches Denken priorisiert den Streit gegenüber der Harmonie.

Dieser radikaldemokratische Impetus impliziert im Übrigen, wie ich argumentieren möchte, eine starke öffentlich-institutionelle Kontrolle des Kapitals und der Ökonomie; denn ist die Ökonomie dem Staat und seinen Institutionen transzendent, wie dies heute in den westlichen Demokratien der Fall ist, dann ist sie auch der Kontrolle durch die Verantwortung entzogen, von der her sich der Staat zu begreifen hat. Die Verantwortung konstituiert einen Staat, und keine Marktwirtschaft. Verantwortung für den Anderen und die Anderen verlangt einen Staat, in dem die Verteilung der Reichtümer nicht der blinden Willkür von Marktmechanismen überlassen wird. Gewiss trifft gegenwärtig Walter Benjamins Diagnose mehr denn je zu, der zufolge „die heutige Wirtschaft als Ganzes gesehen viel weniger einer Maschine gleicht, die stillsteht, wenn ihr Heizer sie verläßt, als einer Bestie, die rast, sobald ihr Bändiger ihr den Rücken gekehrt hat“ (Benjamin 1921, 195). Wie Levinas festhält, besteht das „höchste Paradox“ des 20. Jahrhunderts darin, dass sich die marxistische „Verteidigung des Menschen

und seiner Rechte“ gegen die abstrakten Mechanismen einer entmenschlichten Ökonomie „in Stalinismus umkehrt[e]“ (Levinas 1984, 138). An diese Beobachtung anschließend gälte es, die marxistische Kritik der Ökonomie unter konsequent radikaldemokratischen Vorzeichen aufs Neue aufzunehmen. Gerechtigkeit hat in diesem Sinne – auch Marx wusste das – etwas damit zu tun, auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der *einzelnen* Rücksicht zu nehmen, und zwar als vorrangig gegenüber abstrakteren Verteilungsprinzipien wie auch institutionellen Hierarchiestrukturen. Ein Levinas'sches politisches Denken priorisiert damit den Staat gegenüber der Ökonomie, jedoch nicht um des Staates oder seiner Ideologie wegen, sondern um der Verantwortung willen, aus der er her stammt.

Nach Abensour zeichnet sich der „Staat der Gerechtigkeit“ zweitens dadurch aus, dass die Institutionen des Staates die Spannung zwischen den beiden oben differenzierten Aspekten der Gerechtigkeit ins Werk setzen – als anarchische plurale Ansprüchlichkeit und als geforderte gesetzliche Ordnung. Gerechtigkeit kann sowohl „im Dienste der vernünftigen Ordnung [stehen] [...], aber auch Engel jenseits dieser Ordnung sein“ (Abensour 2005, 54). Man müsste jedoch eigentlich radikaler formulieren: Nicht nur *kann* Gerechtigkeit beides sein, sondern wie ich oben zu zeigen versucht habe, *muss* sie im Anschluss an Levinas beides sein.

Abensours drittes Charakteristikum des „Staats der Gerechtigkeit“ liegt in der „Dezentrierung des Staates“, die danach strebt, den Staat „als geschlossene Totalität zu zerreißen und den ersten Pluralismus wieder auftauchen zu lassen“ (Abensour 2005, 55). Damit ist die notwendige institutionelle Ausrichtung des Staates auf die Gerechtigkeit im Sinne der Pluralität der Anderen gemeint. Institutionen sind gerecht, wenn ihre Leitprinzipien nicht bloß der Logik von Besonderem und Allgemeinem

folgen, sondern ein Moment der Pluralität implizieren, das nicht in dieser Unterscheidung aufgehen kann. Diese Bestimmung lässt sich angesichts von rechtlichen Institutionen besonders eindringlich verdeutlichen. Mit der Forderung der Einschreibung von Pluralität in die juristische Logik der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines ist ein Fokuswechsel der Justiz weg von der Konzentration auf Subsumtionsentscheidungen und hin zu Billigkeitsentscheidungen angedeutet, sowie die Möglichkeit, Streitigkeiten nicht übermäßig zu verrechtlichen, sondern Strategien auszuarbeiten, um sie in Mediationszusammenhängen auszutragen. Dies impliziert ein Moment der „Selbstreflexion des Rechts“ (vgl. Menke 2011, 65–69), das darin besteht, dass das Recht auf sein eigenes Unvermögen reflektiert, Gerechtigkeit für jeden stets adäquat ins Werk zu setzen, und stattdessen Freiräume zur pararechtlichen Beilegung von Konflikten einzuräumen. Ein Levinas'sches politisches Denken fordert demgemäß nicht die messianische Überwindung, sondern die Dezentrierung des Rechts. Deswegen kann der „Staat der Gerechtigkeit“ auch nicht dem „Staat des Rechts“ *entgegen-gesetzt* werden, wie Abensour glaubt (Abensour 2005, 55), sondern muss um des Rechts und der Gerechtigkeit willen in sich selbst dem Universalitätsanspruch des Rechts Grenzen setzen. Damit geht auch die Forderung einher, die Mechanismen der Strafgerechtigkeit und der retributiven Gerechtigkeit nicht zu verabsolutieren, um stets auch die Möglichkeit von Vergebung zu wahren. Ein Levinas'sches politisches Denken plädiert für die Selbstbeschränkung des Rechts als maßgeblicher Instanz intersubjektiver Normativität, aber nicht für die Aufhebung des Rechts.

Aus diesem Grund wende ich mich gegen Abensours viertes Charakteristikum des „Staats der Gerechtigkeit“, das dieser in einer im Staat selbst implementierten Überwindungsteleo-

logie des Staatlichen sieht: Der Staat müsse nach Abensour „eine Bewegung in Gang [...] setzen [...], die in ein Jenseits des Staates führt, jenseits der im Zeichen der Synthese gedachten vernünftigen Politik“ (Abensour 2005, 55). Jenseits des Staates und zugleich Erfüllung des Staates ist jedoch, wie schon Hegel bemerkte, die religiöse Gemeinschaft, aus der, wie immer phantasmatisch, jeder Konflikt und alle Gewalt verbannt wären, sei es auch um den Preis der schlimmsten Gewalt. Mit Levinas möchte ich demgegenüber vielmehr auf der Notwendigkeit eines „Jenseits des Staates im Staat“ (vgl. Levinas 1996) beharren, auf einem staatlich-institutionellen Ins-Werk-Setzen und Produktiv-Machen des Anarchischen. Das Sagen der Gerechtigkeit muss sich *im* Gesagten des Rechts-Staates vernehmbar machen.

Schlussbemerkung

Ich habe in diesem Aufsatz und insbesondere im letzten Abschnitt versucht, einige skizzenhafte Hinweise zu geben, woran sich ein Projekt zu orientieren hätte, das Levinas' Denken für Fragen der institutionellen Gerechtigkeit fruchtbar machen möchte und welche Gestalten ein solches Projekt affirmativ annehmen könnte. All dies müsste noch weitaus genauer und vielschichtiger ausgearbeitet werden, als es in dem beschränkten Rahmen dieses Artikels geschehen konnte. Was ich gleichwohl deutlich machen wollte, ist, dass Levinas nicht nur eine kritisch-alteritäre Konzeption unserer normativen Orientierung an Gerechtigkeit liefert, sondern auch selbst konkrete Folgerungen zulässt, die auf institutioneller Ebene ins Werk zu setzen wären. Damit vermag Levinas' Denken sowohl als alternativer Entwurf als auch als kritische Instanz gegenüber konventionellen Gerechtigkeitstheorien in Betracht zu kommen. Der Ver-

such, davon ausgehend eine produktive Auseinandersetzung in die Wege zu leiten, die an einer immer größeren Gerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen interessiert ist, wird von der Möglichkeit abhängen, diskursiv zwischen den klassischen argumentativen Modi des ontologischen Beweisens und des transzendentalen Aufweisens einerseits und Levinas' Provokation eines Bezeugungsdenkens andererseits zu vermitteln, das diesseits aller Vermögen einer traditionell verstandenen praktischen Vernunft der Spur der Gerechtigkeit nachspürt.

Literatur

- Abensour, Miguel. 2005. Der Staat der Gerechtigkeit. In: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 45–60. Berlin: diaphanes.
- Aristoteles. 1957. *Nikomachische Ethik*. Berlin: Fischer.
- Atterton, Peter. 1999. The Proximity between Kant and Levinas: The Primacy of Pure Practical Reason. In: *The Eighteenth Century* 40/3: 244–260.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Benjamin, Walter. 1921. Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften* Bd. 2.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 179–203. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bensussan, Gérard. 2008. *Ethique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide.
- Bernasconi, Robert. 1998. Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, 87–110. München: Fink.

- Bodenheimer, Alfred und Miriam Fischer, Hrsg. 2015. *Lesarten der Freiheit. 50 Jahre Difficile Liberté von Emmanuel Lévinas*, Freiburg: Alber.
- Caygill, Howard. 2002. *Levinas and the Political*. London/New York: Routledge.
- Chalier, Catherine. 1998. *Pour une morale au-delà du savoir*. Paris: Albin Michel.
- Critchley, Simon. 2005. Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung. In: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 61–74. Berlin: diaphanes.
- Delhom, Pascal. 2002. *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Delhom, Pascal und Alfred Hirsch. 2007. Vorwort. In: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 7–71. Zürich: diaphanes.
- Derrida, Jacques. 1964. Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, 121–235. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.
- 1991. *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fischer, Norbert und Dieter Hattrup. 1999. *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*. Paderborn: Schöningh.
- Franck, Didier. 2008. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Gelhard, Andreas. 2005. *Levinas*. Leipzig: Reclam.
- 2015. Skepsis und Schwäche. Versuch über Kant und Levinas. In: *Lesarten der Freiheit*, hg. von Alfred Bodenheimer und Miriam Fischer, 215–240. Freiburg; Alber.
- Gondek, Hans-Dieter. 1994. Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. von Anselm Haverkamp, 315–330. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Gosepath, Stefan. 2004. *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grondin, Jean. 2007. *Immanuel Kant zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gürtler, Sabine. 2001. *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*. München: Fink.
- Hansel, Georges. 2011. *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Sandre.
- Halpérin, Jean und Nelly Hansson, Hrsg. 1998. *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris: Albin Michel.
- Heidenreich, Nikolaus. 2011. *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*. Opladen: Budrich.
- Horn, Christoph und Nico Scarano. 2002. *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Levinas, Emmanuel. 1951. Ist die Ontologie fundamental? In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 103–119. Freiburg: Alber 2012.
- 1957. Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 185–208. Freiburg: Alber 2012.
- 1961. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- 1963. Die Spur des Anderen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 209–235. Freiburg: Alber 2012.
- 1964. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel 2003.
- 1968. Sprache und Nähe. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 260–294. Freiburg: Alber 2012.
- 1974. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 1992.

-
- 1977. Fragen und Antworten. In: Ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, 96–131. Freiburg: Alber.
- 1996. Au-delà de l'État dans l'État. In: Ders.: *Nouvelles Lectures talmudiques*, 43–76. Paris: Minuit.
- 1982a. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen 2008.
- 1982b. Der Staat Cäsars und der Staat Davids. In: Ders.: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, 135–151. Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- 1984. Frieden und Nähe. In: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 137–150. Zürich: diaphanes.
- 1993. *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996.
- Liebsch, Burkhard. 1999. *Moralische Spielräume: Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen: Wallstein.
- 2001. *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin: Akademie.
- 2010. Ethik als anti-politisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière. In: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, hg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel, 99–129. Bielefeld: transcript.
- 2014. *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Zug: Die Graue Edition.
- Lingis, Alphonso. 1998. Translator's Introduction. In: Emmanuel Levinas: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, xi–xl. Dordrecht: Kluwer.
- Menke, Christoph. 2011. *Recht und Gewalt*. Berlin: August.
- Posselt, Gerald. 2005. *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Rancière, Jacques. 1995. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

- Ricœur, Paul. 1990. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Rorty, Richard. 1988. *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Schnell, Martin W. 2001. *Zugänge zur Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Sen, Amartya. 2009. *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: Beck.
- Staudigl, Barbara. 2009. *Emmanuel Levinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tengelyi, Lászlo. 1998. Gesetz und Begehren in der Ethik von Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, 165–176. München: Fink.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1995. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael. 1983. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Zeillinger, Peter. 2010. „eins, zwei, viele ...“ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas. In: *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*, hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt, 225–247. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Autonomie und Alterität

Zu den normativen Grundlagen von Cornelius Castoriadis' Gesellschaftstheorie

ANNA WIEDER, WIEN

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag liefert eine Lektüre von Cornelius Castoriadis' Denken sozialer Autonomie im Kontext seiner Gesellschaftstheorie. In Auseinandersetzung mit Castoriadis werden zunächst die wesentliche Kontingenz, Prozessualität und Dynamik gesellschaftlicher Relationen herausgestellt. Dabei wird gezeigt, inwiefern die Kontingenz gesellschaftlicher Prozesse und die Forderung nach Autonomie in ihrer realpolitischen Ausbuchstabierung in ein Spannungsverhältnis geraten, das bei Castoriadis bisweilen vorschnell zugunsten eines spezifischen Autonomieverständnisses aufgelöst wird. Der zentrale Fokus des Beitrags liegt auf Castoriadis' Unterscheidung autonomer und heteronomer Gesellschaften im Hinblick auf die Frage nach gerechten Institutionen. Im Anschluss an eine Rekonstruktion des argumentativen und begrifflichen Grundgerüsts von Castoriadis' Gesellschaftskonzeption werden unter Bezug auf Emmanuel Levinas' Alteritätsdenken einige kritische Rückfragen an Castoriadis' normatives Autonomiekonzept gestellt.

Schlagwörter: Autonomie, Heteronomie, Institution, Gerechtigkeit, Schöpfung, Kontingenz, Alterität, Pluralität, Castoriadis, Levinas

Einleitung

Im Bereich der politischen Philosophie zeichnet sich Cornelius Castoriadis' Denken durch seinen starken Fokus auf den Begriff und das Problem der Institution aus. Während sich Denker wie Jacques Rancière, Claude Lefort, Giorgio Agamben oder Alain Badiou oftmals damit zu begnügen scheinen, den ereignishafte Einbruch des Politischen in gegebene soziale Strukturen emphatisch herauszustellen, fragt Castoriadis nach den konkreten Prozessen der Politik und versucht, normative Kriterien demokratischer Institutionen im Sinne einer autonomen Gesellschaft zu finden. Dem Begriff der Autonomie kommt in Castoriadis' Konzeption eine leitmotivische Rolle zu, insofern die Realisierung und Instituierung von Autonomie im Sinne kollektiver Selbstgesetzgebung als politisches Ideal und wesentliches Kriterium wahrhafter Demokratie fungiert.

Der vorliegende Beitrag untersucht Castoriadis' zentrale Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie im Hinblick auf die Frage der Konstitution gerechter Institutionen. Dabei wird zunächst (1) die Entwicklung des Autonomiebegriffs in Castoriadis' Werk vor dem Hintergrund seiner frühen marxistisch geprägten Analysen zum emanzipatorischen Potential revolutionärer Praxis in den Blick genommen, um jene sozialontologischen Aspekte zu erörtern, die die Grundlage für Castoriadis' politische Theorie bilden. Über den Aufweis des wesentlichen Kontingenzcharakters des Sozialen wird (2) Autonomie mit Castoriadis im Sinne einer permanenten Selbstreflexion der Gesellschaft konkretisiert und als das normativ-ethische Moment in Castoriadis' politischem Denken herausgestellt. Der ethische Anspruch der Selbstinfragestellung und der politische Impetus der Selbstbestimmung finden sich bei Castoriadis im demokratischen System in der konstitutiven Aufforderung zur Selbstbegrenzung verschränkt, die nicht

nur die der Autonomie wesentliche Reflexivität ins Werk setzen, sondern auch einer heteronomen Begrenzung der eigenen Handlungsfreiheit entgegenwirken soll. Im Anschluss an (3) die Bezugnahme auf Castoriadis' Modell einer direkten Demokratie, die er als Ideal einer autonomen Gesellschaftsform erachtet, werden (4) kritische Einwände gegen Castoriadis' gesellschafts- wie politiktheoretische Ansätze aufgenommen, die blinde Flecken in Castoriadis' Konzeption zutage treten lassen. Insofern der Beitrag versucht, die ethisch-politische Konsequenzen des in Castoriadis' sozialer Ontologie angelegten Moments einer Responsivität – im Sinne eines kreativen Antwortens auf den Einbruch einer Alterität – für seine Auffassung von politischer Autonomie herauszuarbeiten, stützt sich die im weiteren entwickelte Argumentation vor allem auf Hinweise von DenkerInnen einer responsiven Phänomenologie. Mit Bezug auf das Denken von Emmanuel Levinas soll schließlich (5) Castoriadis' Autonomieverständnis mit einigen kritischen alteritätsethischen Rückfragen konfrontiert werden.

1. Dasstituierende des Imaginären: Das dynamische Fundament der Gesellschaft

Als einer der innovativsten und der bedeutendsten Beiträge Castoriadis' zur politischen Theorie gilt die Etablierung des Begriffs des Imaginären, der im Zentrum seiner politischer Philosophie und Gesellschaftstheorie steht und von dem ausgehend Castoriadis eine umfassende Theorie des Verhältnisses von Einbildungskraft und Gesellschaftlichkeit konzipiert. In diesem Kontext erörtert Castoriadis die Konstitution von Gesellschaft als einer „imaginären Institution“, d. h. als Konstrukt, das durch die produktive Einbildungskraft und die kreative Schöpfungskraft ihrer Mitglieder entsteht. Castoriadis geht

dabei von der Annahme aus, dass jede Gesellschaft Bedeutungen und soziale Sinnzusammenhänge selbst kreiert und instituiert (vgl. Castoriadis 1990a, 587). Die geteilten instituierten Bedeutungen bilden einen gemeinsamen Weltbezug, vor dessen Hintergrund allererst die Konstitution gesellschaftlicher Subjektivität möglich wird (vgl. Castoriadis 1990a, 583). Das Gesellschaftliche zeichnet sich nach Castoriadis damit durch zwei Wirkweisen aus: durch ihre erschaffende (imaginierende) und durch ihre formgebende (instituiierende) Dimension. Instituierte imaginäre Bedeutungen bilden den gesellschaftlichen Raum, der in Institutionen, Konventionen und Normen ein soziales Gefüge konkretisiert. „Sie bedingen und lenken das gesellschaftliche Tun und Vorstellen, worin und wodurch sie sich fortwährend verändernd bewahren.“ (Castoriadis 1990a, 595) Die ontologisch-schöpferische Kraft des sozialen Imaginären stellt dabei sowohl das zentrale gesellschaftliche Movens als auch das fundierende gemeinschaftsstiftende Prinzip in seiner Gesellschaftstheorie dar (vgl. Castoriadis 2006a, 46; Castoriadis 1990a, 492).

Castoriadis' Annäherung an den Begriff der Autonomie hebt mit einer Auseinandersetzung mit den marxistischen Strömungen seiner Zeit an. Dabei kreist Castoriadis' politisches Denken um den Begriff der Praxis. Am marxistischen Praxisbegriff kritisiert er, dass sich dieser, aufgrund eines falschen szientistischen Theorie-Ideals, lediglich auf „Prozesse der materiellen Selbstreproduktion von Gesellschaften reduziere“ (Hetzl 2001, 225; vgl. Castoriadis 1990a, 131). Castoriadis ortet in Marx' Werk eine Antinomie zwischen praktisch-revolutionären, gesellschaftsverändernden Elementen und einer ökonomistisch-deterministischen Reduktion. Im marxistischen Denken sei „Praxis ein leeres Wort geblieben“ (Castoriadis 1990a, 105), reduziert auf ein „Zweck-Mittel-Schema“ (Castoriadis 1990a,

129), auf technisch-instrumentelles Handeln. Demgegenüber betont Castoriadis die Bedeutung einer wahrhaft schöpferischen *poiesis*, die dennoch dem marxistischen Projekt einer ständig erneuerten theoretischen Suche nach einer Praxis verschrieben bleibt, die unaufhörlich die Welt verändert und von ihr verändert wird (vgl. Castoriadis 1963, 148). Im ersten Teil seines Hauptwerks *Gesellschaft als imaginäre Institution* ist die Idee einer ‚revolutionären Praxis‘ zentral, deren weltstiftende Fähigkeit in den Fokus rückt: „Die geschichtliche Welt ist die Welt des menschlichen Tuns“ (Castoriadis 1990a, 123), das aus einem endlosen „Vorrat an Andersheit“ (Castoriadis 1990a, 605) oder einem „Magma“ imaginärer Bedeutungen (Castoriadis 1990a, 564f.) schöpft. Praktisch-poietisches Handeln zeichnet sich wesentlich durch seinen Entwurfscharakter aus und verweist so „immer schon auf die Zukunft, auf ein Noch-nicht-Sein“ (Hetzfel 2001, 226), auf einen „Möglichkeitsraum“ (Joas 1992, 154), auf ein Tun ohne vorgängiges Wissen oder Modell, dem es folgen könnte, denn „der Gegenstand der Praxis ist ja gerade das Neue, das mehr ist als bloß die materialisierte Kopie einer vorgebildeten rationalen Ordnung“ (Castoriadis 1990a, 131).

Castoriadis zielt darauf ab, das Konzept schöpferischer Praxis für das Denken des Politischen fruchtbar zu machen und die politische Praxis als ein Handeln zu begreifen, „worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden“ (Castoriadis 1990a, 128). Politische Praxis stellt auf eine Beförderung von Autonomie ab, von der sie zugleich ermöglicht wird: „Was angestrebt wird (die Entwicklung der Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (der Ausübung der Autonomie). Beides sind Momente eines einzigen Prozesses.“ (Castoriadis 1990a, 129) Die politische Praxis als Tätigkeit autonom Handelnder

findet ihren paradigmatischen Ausdruck im „revolutionären Entwurf“, der auf eine „Neuorganisation der Gesellschaft durch das autonome Handeln der Menschen“ abzielt (Castoriadis 1990a, 132).

Neben der Zurückweisung des marxistischen Determinismus liegt ein weiterer Ansatzpunkt von Castoriadis' politischer Philosophie in der Kritik am identifizierenden Denken bzw. an der identitätslogischen Vernunft, die er im Rationalitätsstreben der abendländischen Philosophietradition manifestiert sieht. Castoriadis stellt sich gegen jede Verabsolutierung einer Logik, die *Sein* als *Bestimmt-Sein* fasst (vgl. Castoriadis 1990a, 372) sowie Aporien und Ambivalenzen systematisch ausschließt. Castoriadis verweist auf ein „Unvordenkliches“, das sich der zur primären Weltanschauung verabsolutierten Mengen- und Identitätslogik entzieht: die „irreduzible Präsenz des individuellen und gesellschaftlichen Imaginären“, wie Gerhard Gamm pointiert formuliert (Gamm 2001, 181). Dieses Imaginäre tritt in Momenten sozialer Revolution und Umwälzung zutage, „in denen die instituierende Gesellschaft in die instituierte einbricht“ und sich „selbst zerstört, das heißt sich selbst als eine andere instituierende Gesellschaft schöpft“ (Castoriadis 1990a, 342).

Mit dem Begriff der Schöpfung verweist Castoriadis darauf, dass Gesellschaft und gesellschaftliche Institutionen konstitutiv und in radikaler Weise veränderbar sind. Jede politische Schöpfung geht stets „über ihre eigenen Bedingungen hinaus“, ist „prä-real und prä-rational“ (Waldenfels 2012, 88). Schöpfungen, so hält Bernhard Waldenfels mit Bezug auf Castoriadis fest, „ruhen auf keinem festen und keinem zureichenden Grund, unter ihnen öffnet sich ein Abgrund. [...] Ordnungen, die ‚es gibt‘, können auch anders sein, sie sind kontingent“ (Waldenfels 2012, 88). Geschichtlichkeit, Kontingenz und Ver-

änderbarkeit verweisen auf ein Moment der Unverfügbarkeit, auf ein „unterirdisches Reich unbestimmter geschichtlicher Alterität und Diversität [*subterranean realm of indeterminate historical alterity and diversity*]“, wie Andras Kalyvas schreibt (Kalyvas 1998, 163, meine Übers.), dem eine Gesellschaft nicht einfachhin zweckrational begegnen kann, sondern gegenüber dem sie sich zu öffnen und auf das hin sie sich zu entwerfen hat, ohne vorab denkend darüber verfügen zu können (vgl. Castoriadis 1990a, 150). Diese Unverfügbarkeit kann in einem ethischen Sinne als Aufforderung zur Verantwortung begriffen werden, insofern jede Öffnung auf ein Unbekanntes eine Antwort erfordert, die sich nicht auf ein vorgefertigtes Wissen im Sinne einer *technê* stützen kann.

2. Autonomie und permanente Reflexion

Castoriadis profiliert den Begriff der Autonomie als das ethische Moment seiner politischen Philosophie, wobei das innovative Moment seines Autonomiedenkens darin besteht, den Begriff im Gegensatz zur philosophischen Tradition nicht als Residuum ungebrochener Einheit und Selbstidentität aufzufassen (vgl. Kalyvas 1998, 173f.). Vielmehr ist Castoriadis, wie Gamm festhält, „davon überzeugt, daß die Autonomie [...] um eine einzigartige Differenz gruppiert ist, die zugleich die Kontingenz historischer Praxis [...] mit dem normativen Horizont verklammert, der diesem Begriff eingeschrieben ist“ (Gamm 2001, 177). Einem emanzipatorischen Projekt verschrieben, ist Castoriadis darum bemüht, den Begriff der Autonomie im Zentrum einer post-metaphysischen politischen Theorie anzusiedeln, ihm aber zugleich einen normativen Gehalt – im Sinne eines Emanzipationsauftrags – zuzuschreiben und so im Kontext radikaler Demokratie zu rehabilitieren (vgl. Kalyvas

1998, 161).¹ Gegen klassische Autonomiekonzeptionen führt Castoriadis die gesellschaftliche Schöpfung ins Feld, die sich je als historischer Bruch realisiert und somit die Selbstinfragestellung der eigenen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und bestehenden Ordnungen ermöglicht. Nicht nur das Aufkommen der Demokratie, sondern auch das der Philosophie stellt nach Castoriadis einen derartigen Bruch dar. Beide brechen „mit der Geschlossenheit des bis dahin vorherrschenden

1 Castoriadis' bemerkenswertes Vorhaben, Autonomie einen normativen Gehalt beizumessen, ohne dabei einer metaphysischen Letztbegründung anheimzufallen, wurde häufig als Spannungsmoment in Castoriadis' Theorie interpretiert und hat zahlreiche KritikerInnen auf den Plan gerufen. So hält Jürgen Habermas Castoriadis etwa vor, zu keinem normativ gehaltvollen Begriff der Praxis zu gelangen, weil er „keinen Platz läßt für eine intersubjektive, vergesellschafteten Individuen zurechenbare Praxis“ (Habermas 1985, 383). Hugues Poltier wirft seinerseits die Frage auf, welche Gründe dafür angeführt werden können, eine gesellschaftliche Bedeutung einer anderen vorzuziehen (vgl. Poltier 1989, 434f.), woraufhin Axel Honneth mit polemischem Gestus schließt, dass Castoriadis' „Gesellschaftstheorie, auf der Flucht vor ihrer eigenen Radikalität, am Ende in eine Kosmologie [mündet], über die heute kaum noch mit Argumenten zu diskutieren ist“ (Honneth 1999, 164). Wie Kalyvas richtig bemerkt, entgeht diesen Kritiken jedoch, dass Castoriadis Autonomie explizit als ein normatives Kriterium versteht, das es erlaubt, institutionelle Strukturen und Praktiken zu kritisieren und normativ zu evaluieren (vgl. Kalyvas 1998, 165). Autonomie konstituiert nach Castoriadis eine normative Haltung – die der kritischen Distanznahme –, die ein Subjekt oder ein Kollektiv dazu befähigt, eine Vielzahl an Werten, Institutionen und Normen zu bewerten und zwischen ihnen zu wählen, ohne dabei transzendente oder letzte Prinzipien vorauszusetzen. Autonomie ist in den Worten Castoriadis' eine *Bedingung*, keine *Begründung* (vgl. Castoriadis 2011, 225). Als eine solche Haltung lässt sich Autonomie aber nicht auf einen kritischen Prüfungsgrundsatz reduzieren: Autonomie ist für Castoriadis stets ein politisches Projekt (vgl. Tovar-Restrepo 2012, 76f.). Dennoch bleibt anzumerken, dass Castoriadis keine systematische Verteidigung der Autonomie darlegt, sondern vielmehr bemüht ist, „gute Gründe“ dafür zu liefern, der Autonomie den Vorzug zu geben (vgl. Kalyvas 1998, 161f.).

den Typs instituiertes Gesellschaft [...] und [eröffnen] einen Raum, in dem die Bewegungen des Denkens und der Politik dazu führen, nicht nur die bestehende Form [...], sondern die potentiellen Grundlagen *jeder beliebigen* derartigen Form wieder und wieder in Frage zu stellen“ (Castoriadis 2010, 42).

Wie Castoriadis festhält, reproduzieren Individuen gesellschaftliche Bedeutungen (und verändern sie potentiell). In diesem Sinne geht die mehr oder minder explizite Selbstinstitution der Gesellschaft stets mit individueller Verantwortlichkeit für die gegebenen Gesetze einher. Jede autonome geschichtliche Schöpfung stellt die Individuen somit kontinuierlich vor die Frage nach dem „Warum“ dieser instituierten Schöpfung. Damit ist eine stete Selbstbefragung darüber gemeint, ob die vor dem Hintergrund bestehender Ordnungen und Gebote zu treffenden oder getroffenen Entscheidungen auch gerecht sind. Reitter bringt diesen Gedanken treffend auf den Punkt: „Wenn [...] die gesellschaftliche Wirklichkeit ein Produkt der kollektiven Imagination ist, dann können wir unsere eigenen Schöpfungen auch reflektieren, beurteilen und vor allem verändern. Eine Gesellschaft, die diese Möglichkeit institutionalisiert hat, geht den Weg der Autonomie. Wird hingegen die herrschende Ordnung als unantastbar, göttlich gewollt oder [...] als vernünftig und selbstverständlich erklärt [...], dann dominiert Heteronomie.“ (Reitter 2012, 44)

Gesellschaftliche Heteronomie besteht in der Verleugnung und dem „Unkenntlichmachen der instituierten Dimension der Gesellschaft“ (Castoriadis 2006c, 144). Diese Form der Heteronomie kommt etwa dann zum Ausdruck, wenn der Ursprung und das Fundament einer Institution sowie ihrer imaginären Bedeutungen einer außer-gesellschaftlichen Quelle zugeschrieben werden (vgl. Castoriadis 1990a, 224–226 u. 603–609). Auf ontologischer Ebene tritt Heteronomie somit als ‚Entfremdung‘

zutage, wie Castoriadis in marxistischer Terminologie formuliert, als Selbstverschleierung des autonomen Schöpfungsprozesses. In praktischer Hinsicht bedeutet Heteronomie, dass die herrschende Gesellschaftsordnung die Möglichkeit der kritischen Infragestellung, der Reflexion und damit auch der Veränderung nicht institutionalisiert hat, d. h. als (selbst)entfremdete Gesellschaft „ihr eigens Sein als Selbst-Institution und ihre wesentliche Zeitlichkeit selbst verhüllt“ (Castoriadis 1990a, 608).

Die Befreiung aus dieser Selbstvergessenheit oder Entfremdung kann nach Castoriadis nur als (Selbst)Bewusstwerdung erfolgen, als „Selbstrelativierung der Gesellschaft“. Die Kritik des Instituierten ist der erste Schritt zur Autonomie, der „erste Riß im (instituiierenden) Imaginären“ (Castoriadis 1990a, 267). Auf die ethisch-politische Relevanz dieser Einsichten Castoriadis' bezugnehmend, hält Ferdinando Menga fest, dass sich eine soziale Institution, die sich als frei und unabhängig von transzendenten Quellen begreift, „konstitutiv aufgefordert“ sieht, sich „ausschließlich kraft einer gemeinschaftlichen Macht zur Selbstbestimmung [...] selbst und ihre Welt zu stiften“ (Menga 2012, 104). Autonomie entsteht, „sobald die Bewegung expliziten und unaufhörlichen Fragens losbricht, die sich nicht auf die ‚Fakten‘, sondern auf die imaginären gesellschaftlichen Bedeutungen und ihre mögliche Begründung bezieht“ (Castoriadis 2006c, 153f.).

Die schöpferisch-kritische Instituierung einer autonomen Gesellschaft ist jedoch durch ein wesentliches Dilemma gekennzeichnet: Die Bedingung autonomer Institutionen, die der Gesellschaft eigene Kreativität, erweist sich zugleich als die größte Bedrohung für die instituierte Gesellschaftsordnung, da ihr instituierendes Imaginäres, wie Seyfert herausstellt, „per se ein destabilisierendes Vermögen“ (Seyfert 2012, 264) darstellt: „Das Dilemma besteht für eine Institution darin, dass die (Not-

wendigkeit zur) Selbsterfindung der Gesellschaft zugleich [...] ihre Stabilität permanent gefährdet.“ (Seyfert 2012, 264) Aus der konstitutiven Brüchigkeit gesellschaftlicher Institutionen und der damit einhergehenden Gefährdung für das jeweilige vorherrschende Interpretationssystem entwickeln sich in heteronomen Gesellschaften Verteidigungs- und Schutzmaßnahmen, mithilfe derer die wesentliche Kontingenz und Wandelbarkeit gesellschaftlicher Institutionen und Bedeutungen verborgen werden soll. In dieser Verschleierung liegt sowohl die Verleugnung der instituierenden Dimension einer Gesellschaft als auch der Rückbezug des Ursprungs ihrer eigenen Institutionen und gesellschaftlichen Bedeutungen auf eine transzendente, außer-gesellschaftliche Quelle (wie Götter, Helden, Vorfahren, Marktmechanismen) begründet (vgl. Castoriadis 2006c, 153).

Diese Verschleierung der eigenen Geschichtlichkeit und Kontingenz geht einher mit der Totalisierung und dem Abschluss existierender Sinn- und Bedeutungsgefüge, in denen sich die Institutionen der Gesellschaft ohne Möglichkeit zur Selbstinfragestellung und Veränderung einrichten. Daher warnt Castoriadis vor einem technokratischen Handeln, das sich auf vermeintlich fest vorgegebene (Re-)Aktionsweisen beruft, und legt stattdessen ein situativ-antwortendes Verhalten auf stets veränderliche Situationen nahe. Schließlich unterliegen Subjekte „ständigen Veränderungen in jeder Erfahrung“ (Castoriadis 1990a, 131), die eine endgültige Definition des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt verunmöglichen – sei es in Hinsicht auf Wissensvorstellungen und Weltbezüge oder gesellschaftliche Praktiken und Werte, die Erziehung, Normen und Gesetze bestimmen.

3. Politik der Autonomie: Die griechische *pólis* als Ausbruch aus der Heteronomie

Castoriadis ist sich durchaus darüber im Klaren, dass wohl alle tatsächlichen Gesellschaften von heteronomen Elementen durchzogen waren und sind, dass wir, anders gesagt, „[f]ast immer und fast überall [...] in *instituiertes Heteronomie* gelebt“ haben (Castoriadis 2006c, 153). Historisch betrachtet lässt sich für Castoriadis das Ereignis eines radikalen Bruchs mit der heteronomen Ordnung und ein sich davon ausgehend entfaltender Autonomieentwurf nur zweimal ausmachen: im antiken Griechenland sowie im neuzeitlichen Westeuropa der Revolutionszeit. Dieser Bruch kommt in der Schöpfung der Politik und der Philosophie, d. h. der Reflexion, zum Ausdruck, wobei Erstere die bestehenden Institutionen und Letztere die kollektiv zugelassenen Bedeutungen infrage stellt (vgl. Castoriadis 2006a, 47). Diese reflexive Grundhaltung begründet die für Castoriadis wesentliche Dynamik demokratischen Handelns: „Die Griechen [...] *erschaffen die Wahrheit* als unabschließbare Bewegung des Denkens, das ständig seine eigenen Grenzen überprüft und zu sich selbst zurückkehrt (Reflexivität), und sie erschaffen sie als demokratische Philosophie [...].“ (Castoriadis 2006c, 150)

Gemäß dem Entwurfscharakter politischen Handelns beschreibt Castoriadis gesellschaftliche Selbstinstitution als eine „Bewegung ohne Ende“ (Castoriadis 2006a, 48), die darauf abzielt, so frei und gerecht wie möglich zu werden, sodass der „Entwurf einer autonomen Gesellschaft“ letztlich zur erfolgreichen Errichtung einer demokratischen Gesellschaft führen kann. Insofern sich autonome Gesellschaften durch die Macht auszeichnen, ihre Gesetze, ihren *nómos* selbst zu schaffen, kann eine Gesellschaft sich in ihrem Autonomiecharakter auch nie auf vorgegebene „transzendente oder einfach ererbte Norm[en]“ (Castoriadis 2006b, 74) für ihre eigene Begrenzung

berufen: „In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will.“ Demokratie ist als Ausdruck von Autonomie für Castoriadis somit eine Herrschaft tragischer „Selbstbegrenzung“ (Castoriadis 1990b, 317).

Demokratie ist für Castoriadis die Gesellschaftsform der institutionalisierten Autonomie, in der die permanente Infragestellung, Überprüfung und Kritik ihrer eigenen Grundlagen institutionalisiert wurde, insofern eine freie Gesellschaft als eine sich ihrer eigenen instituierenden Kraft bewusste die instituierten imaginären Bedeutungen zum Gegenstand einer kollektiven Auseinandersetzung machen kann. Diese Dynamik der Selbstinstitution verweist nicht nur auf die geschichtliche und kontingente Natur des politischen Raums, sondern rückt ein weiteres wesentliches Merkmal demokratischer Macht in den Fokus, nämlich, dass ihr autonomer Charakter einer kollektiven Interaktion entstammt: „Unsere Auffassung von Autonomie macht deutlich, daß man Autonomie einerseits nur wollen kann, wenn man sie für alle will, und daß andererseits ihre volle Verwirklichung nur als kollektives Unternehmen denkbar ist.“ (Castoriadis 1990a, 183) In diesem Sinn definiert Castoriadis Politik als „explizite und bewusste Tätigkeit der Herbeiführung wünschenswerter Institutionen, und Demokratie als System [...] expliziter und bewusster Selbstinstitution gesellschaftlicher Institutionen, die von einer expliziten kollektiven Tätigkeit abhängen“ (Castoriadis 2006a, 48).

In ihrer demokratischen Form muss politische Macht also kollektiv ausgeübt werden. Das bedeutet, dass politische Macht nur dann demokratisch ausgeübt wird, wenn eine Gesellschaft es schafft, sich in ihrer Ganzheit auszudrücken (vgl. Castoriadis 1990a, 150f.). Diese der kollektiven Selbstinstitution des politischen Raums implizite Forderung nach ganzheitlichem Aus-

druck setzt nun die Prinzipien der Freiheit sowie der Gleichberechtigung und der Gleichheit aller Individuen voraus, sodass allen die gleiche Möglichkeit offensteht, „tatsächlich und nicht nur auf dem Papier, an der Macht teilzuhaben“ (Castoriadis 2006b, 76). So betont Castoriadis im Anschluss an Hannah Arendt den Aspekt der Öffentlichkeit für Prozesse politischer Entscheidungsfindung und bestimmt die Demokratie als „das System, in dem die öffentliche Sphäre wirklich und wahrhaftig öffentlich wird – allen gehört und der Teilnahme aller tatsächlich offen steht“ (Castoriadis 2006a, 51). Die Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft ist somit an die Bedingung der Freiheit geknüpft, d.h. an den größtmöglichen individuellen Bewegungs- und Handlungsspielraum, den die Institution der Gesellschaft dem Einzelnen sichert, wie auch an die gleiche Beteiligung aller an der instituierten Macht. Freiheit ist das, „worauf Politik im authentischen Sinne des Begriffs abzielt“ (Castoriadis 1990c, 334).

Den Postulaten kollektiver Handlungsfreiheit sowie horizontaler und partizipativer Machtstrukturen entsprechend, gibt Castoriadis in der Frage nach der idealen Gesellschaftsform der direkten Demokratie den Vorzug, in der sich autonome, „absolute Souveränität“ der Gemeinschaft der Bürger radikaldemokratisch zu realisieren vermag (vgl. Castoriadis 1990b, 306f.). Castoriadis erörtert seine Vorstellung direkter Demokratie am Beispiel der griechischen *pólis* als Gemeinwesen, das sich in einem „permanenten Prozeß“ explizit selbst instituiert (vgl. Castoriadis 1990b, 298) und seine eigenen Gesetze und Normen schafft. Neben den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit, nach denen der *dêmos* seine Macht ausübt, nennt Castoriadis einige Aspekte, die die direkte Demokratie im Gegensatz zu modernen (repräsentativen) Demokratien kennzeichnen. Dabei stellt er kritisch jene Elemente repräsentativer Demokratien heraus,

die er als wesentlich für die Existenz institutierter Heteronomie ansieht.

Zentrale Voraussetzung für diese Charakterisierung heteronomer Elemente ist die Vorstellung, dass eine autonome Gesellschaft, die sich in reflektierter Weise selbst ihre Gesetze gibt, nur dann auch demokratisch ist, wenn die Macht, mit der sie diese Gesetze instituiert, aus ihr selbst stammt, d. h. aus einem souveränen „Wir“. Dieses „Wir“ ist für Castoriadis, wie Menga anmerkt, umso authentischer, autonomer und demokratischer, „je besser es ihm gelingt, sich in seinem größten Umfang zu manifestieren, d. h.: unmittelbar in seiner Totalität“ (Menga 2012, 108).

Castoriadis' Kritik richtet sich in erster Linie gegen Delegationsstrukturen, gemäß denen das Volk seine Macht – wenn auch nur temporär – an Repräsentanten abtritt. Direkte Demokratie zeichnet sich hingegen durch die uneingeschränkte Macht des *dêmos* aus, der wesentlich kollektiv agiert: „Immer wenn in der modernen Geschichte ein politisches Kollektiv in den Prozeß der radikalen Selbstkonstitution und Selbstbestimmung eintrat, wurde die direkte Demokratie wiederentdeckt oder neu erfunden [...]“ (Castoriadis 1990b, 307) Historische Vorbilder dafür findet Castoriadis neben der griechischen *pólis* in den im 17. Jahrhundert in Neuengland entstandenen Stadtversammlungen, den sogenannten *town meetings*, in der Pariser Kommune, in Arbeiterräten sowie den Sowjets in ihrer Frühform. Alle diese Fälle haben gemein, dass „die Totalität der betroffenen Personen“ (Castoriadis 1990b, 308) den souveränen Körper konstituiert. Zwar gab es auch in der antiken *pólis* Delegation, jedoch nicht als permanentes Prinzip, sondern stets temporär angelegt, so dass die jeweilige Wahl jederzeit zurückgerufen werden konnte. So charakterisiert Castoriadis ständige Repräsentation als ein der Demokratie „fremdes Prinzip“, demgemäß die politische

Aktivität und Autorität dem souveränen Kollektiv der Bürger entzogen und dem „beschränkten Körper von ‚Repräsentanten‘“ überantwortet wird (Castoriadis 1990b, 308f.).

Aus dieser Darstellung direkter Demokratie nach dem Vorbild der griechischen *pólis* leitet Castoriadis zwei Momente ab, die man als politische Imperative im Sinne seines demokratischen Ideals bezeichnen könnte: Eine Demokratie ist dann direkt, wenn „nie [...] irgendjemand im Namen von jemand“ spricht, außer durch ausdrückliches Mandat (Castoriadis 1990a, 14). Demokratische politische Artikulation darf also nicht „im Namen von [...]“ sprechen. Doch gerade deshalb bedarf es der öffentlichen Kontrolle des *dêmos* als jener machthabenden und herrschenden Instanz, die gerade nicht von eigenen bzw. partikulären Interessen geleitet wird. Im Anschluss an Arendt sieht Castoriadis die Politik dadurch gefährdet, dass sie „zum Feigenblatt für den Kampf und die Wahrung der eigenen ‚Interessen‘“ (Castoriadis 1990b, 313) verkommt, wodurch der politische Raum einer Zersplitterung ausgesetzt ist, die ein Beharren auf der Autonomie der Politik vergeblich macht. Um der politischen Ohnmacht entgegenzuwirken, die Castoriadis als Folge derartiger politischer Verfallsformen diagnostiziert, insistiert er auf der „Gleichheit bei der Teilhabe an der Macht“ wie auch auf der „Einheit des politischen Körpers (im Gegensatz zu den ‚partikulären Interessen‘)“, die es selbst gegen „extreme Formen des politischen Konflikts“ (Castoriadis 1990b, 312f.) zu schützen gilt.

Autonomie kann sich als Macht der politischen Gemeinschaft, sich selbst zu instituieren, sich zu normieren und sich in bewusster Weise ihre Gesetze zu geben, nur dann gänzlich und authentisch entfalten, wenn diese Kollektivität auch in der Lage ist, sich selbst in und durch diese Macht direkt zum Ausdruck zu bringen, d. h. sich in ihrer Ganzheit und Totalität auszudrücken (vgl. Castoriadis 1990a, 150f.; Castoriadis 1990b, 308). Da

sich diese Kollektivität nur ohne feste Delegationsstrukturen als totale ausdrücken lässt, muss Castoriadis jegliche Form von Repräsentation ausschließen. Für Castoriadis' Ideal einer direkten Demokratie muss offenbar von einem homogenen Bild der Gesellschaft bzw. des politischen Raums ausgegangen werden, in dem nicht nur ausgeschlossen ist, dass pluralistische Interessen aufeinander treffen, sondern auch jede vermittelnde Intervention als Bedrohung dieser homogenen Totalität erachtet wird.

4. Demokratie zwischen Pluralität und Homogenität: Castoriadis' Totalisierung des politischen Raums

Diese Emphase auf direkte Demokratie und die damit einhergehende Forderung nach einem totalisierten gesellschaftlichen Ausdruck bei Castoriadis steht im Zentrum der folgenden kritischen Rückfragen an seine Konzeption. Dazu sollen zunächst einige kritische Überlegungen anderer AutorInnen produktiv aufgenommen werden – insbesondere solche, die die ethisch-politische Dimension der Responsivität, die sich in Castoriadis' sozialer Ontologie bereits als ein kreatives Antworten auf den Einbruch eines Unbekannten abzeichnet, auch für sein politisches Denken herausarbeiten.

In kritischer Auseinandersetzung mit Castoriadis' Konzept radikaler Demokratie merkt Menga an, dass Castoriadis in seinem politischen Denken zu sehr auf realpolitische Formen (Autonomie als eigene Macht des Kollektivs gegenüber Heteronomie als externer Macht Einzelner) abstellt und damit strukturelle Ambivalenzen und Widersprüche in seinem Begriffsgerüst übersieht. Menga weist auf die Inkonsequenz in Castoriadis' Ansatz hin, einerseits Repräsentation als Heteronomie zurückzuweisen und gleichzeitig auf kollektiver Autonomie zu beharren, und meint insofern im Konnex zwischen sozialer Autonomie

und ihrer politischen Realisierung in Form einer direkten Demokratie eine „immanente Kontradiktion des Castoriadis’schen Diskurses“ (Menga 2012, 107) auszumachen: „[G]erade die Option der Realisierung der gesellschaftlichen Autonomie durch das Instrument der direkten Demokratie bringt [...] eine Semantik der Totalisierung und Vereinheitlichung des politischen Raums ins Spiel, die letztlich dem konstitutiven Merkmal der Kontingenz an der Basis desselben Diskurses über die soziale Autonomie entgegenwirkt.“ (Menga 2012, 107) Anders ausgedrückt: Indem Castoriadis’ Autonomiemodell im Kontext kollektiver Interaktion jede Zergliederung vehement ausschließt, nivelliert es nicht nur die Bedeutung der pluralen Artikulation kollektiver Macht, sondern auch den dadurch beförderten kontingenten Charakter gesellschaftlicher Institutionen. Ein ähnlicher Einwand findet sich bei Waldenfels, der kritisch anmerkt, dass die von Castoriadis titulierte geschichtliche und kontingente Verfasstheit von Gesellschaften wesentlich durch die Pluralität und Heterogenität ihrer Mitglieder bedingt ist, deren divergierende Ansprüche aneinander geraten und einen Anspruch auf Selbstinfragestellung erst geltend machen. Waldenfels betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung und dynamische Wirkung der instituierenden Pluralität, die jede abschließende Bedeutungsstiftung, aber auch jeden ‚totalen‘ Selbstaussdruck verunmöglicht (vgl. Waldenfels 2012). Castoriadis’ Emphase auf direkte Demokratie legt jedoch gerade eine Vorstellung von politischer Kollektivität als harmonischer Totalität nahe, die es vermag, sich bruchlos zum Ausdruck zu bringen. Mit dieser Reduktion der stets unvollständigen Pluralität auf eine selbstbezügliche Einheit nimmt sich, wie Menga darüber hinaus anführt, die autonome Gesellschaft schließlich auch die Möglichkeit, „der konstitutiven Zäsur zwischen instituierenden und instituiertem Moment, das die Basis der Dynamik der Kon-

tingenz und Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Lebens bildet“, einen adäquaten Platz einzuräumen (Menga 2012, 115).

Gegenüber der Gesellschaftskonzeption, die Castoriadis im Zusammenhang mit direkter Demokratie elaboriert, ließe sich mit Menga und Waldenfels darauf insistieren, dass eine Gesellschaft gerade keine einheitliche Instanz vollständigen Selbstaudrucks bilden darf, sondern vielmehr mit der „grundlegenden Bedingung der Unverfügbarkeit“ zu identifizieren ist, die sich durch den Umstand auszeichnet, dass im kollektiven Handeln „ursprünglich die irreduzible Situation der Pluralität gilt“ (Menga 2012, 116). Das dynamische Moment einer Gesellschaft scheint gerade im „überschüssigen und unvorhersehbaren Dispositiv der Singularität“ (Menga 2012, 117) begründet zu liegen, im Einbruch einer Singularität, die mit der Kraft ihrer Neuheit unvorhersehbare Veränderung zeitigt und im Sinne Castoriadis’ eine Gesellschaft mit jenem Unbekannten, jenem Moment der Unverfügbarkeit konfrontiert, dem sie sich öffnet und dem sie im Zeichen der Verantwortung responsiv zu begegnen hat (vgl. Castoriadis 1990a, 150). Diese Responsivität geht, wie auch Waldenfels bemerkt, in Castoriadis’ Darstellung gesellschaftlicher Prozesse zunehmend verloren (vgl. Waldenfels 2012, 98). Andersheit erweist sich dann bloß noch als gewaltsam eindringende Macht, die eine gegebene Ordnung bedroht und so die abwehrende Flucht in heteronome Verhältnisse befördert. Mit dieser Reduktion des responsiven Charakters auf jene Imperative, die eine Gesellschaft sich selbst aufgibt, klammert Castoriadis alle ‚alteritären‘ Ansprüche aus, die nicht im kollektiven Selbstaudruck einer Gesellschaft aufgehen.

Während Castoriadis Kontingenz und Offenheit in seiner Charakterisierung gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfungsprozesse noch in einem Antworten auf ein absolut Anderes verankert, scheint sein im Kontext direkter Demokratie genauer

konturierter Autonomiebegriff diesen responsiven Gestus gegenüber einer Alterität aus dem Blick zu verlieren. Im Gegenteil ist Castoriadis' Autonomiekonzept nunmehr durch dieselbe absolute Neigung gekennzeichnet, die er eigentlich heteronomen Regimes zugeschrieben hatte, wie Menga pointiert herausstellt: „Während in der Heteronomie die einheitliche Gestaltung, die dem gesellschaftlichen Leben vorsteht und es lenkt, aus einem absoluten Fundament transzendenter und vertikaler Art stammt, ist im Autonomieregime dagegen immer derselbe einheitliche Ausdruck der Kollektivität am Werk, nur dass dieser sich nicht mehr an eine absolute Äußerlichkeit wendet, sondern seine Wurzeln in eine Innerlichkeit schlägt, die aber ebenso absoluten Charakter hat“ (Menga 2012, 119). Die konzeptuelle Etablierung einer Autonomie im „Inneren“ der Gesellschaft, bei der Heteronomie zu einem vermeintlich bloß exterioren Moment abgeschwächt wird, verweist also auf ein nicht weniger totalisierendes Fundament: das ihres geschlossenen und selbstbezüglichen Ausdrucks.

Diese Auffassung von Autonomie steht nunmehr in krassem Widerspruch zum kontingenten und geschichtlichen Charakter von Gesellschaften, deren Dynamik eben durch eine instituierende Pluralität begründet ist. Für Menga stellt die von Castoriadis elaborierte Dichotomie von Autonomie und Heteronomie, die den pluralen Charakter von Gesellschaften außen vor lässt, daher eine strukturell defizitäre Lösung dar, die gerade die emanzipatorischen Ansprüche von Castoriadis' Projekt selbst gefährdet. Der Aspekt der instituierenden Pluralität verweist somit nicht nur auf jene gesellschaftliche Dynamik, der die Möglichkeit einer revolutionären, emanzipatorischen Praxis entstammt, sondern vielmehr auf eine grundlegende Verschränkung von Autonomie und Heteronomie. Entgegen Castoriadis' strikter Trennung verweist Menga daher auf die

Notwendigkeit, einzusehen, „dass die Pluralität, die sich nicht durch die obsessiv dichotomische Struktur erfassen lässt, die Castoriadis zwischen Autonomie und Heteronomie konstruiert, eine bestimmte gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden verlangt“ (Menga 2012, 120), wie auch, dass der konstitutiven Alterität Platz eingeräumt werden muss.

5. Der heteronome (Ab-)Grund der Autonomie: Levinas' Denken der Alterität

Im Folgenden soll nun versucht werden, ebendieser Alterität, dieser ‚Heteronomie innerhalb der Autonomie‘ weiter nachzugehen und die eben entfalteten kritischen Anmerkungen unter Bezug auf Emmanuel Levinas weiter zu vertiefen. Dabei soll nicht nur mit Bezug auf Levinas Castoriadis' Autonomiebegriff befragt werden, sondern auch andere für Castoriadis' politische Theorie zentrale Begriffe noch einmal aufgegriffen und unter anderen Vorzeichen beleuchtet werden. Vor allem mit Blick auf Castoriadis' Konzeption der Selbstinfragestellung soll eruiert werden, ob jene Momente, die Castoriadis als im Zeichen der Autonomie stehend charakterisiert, nicht aufgrund ihrer normativ-ethischen Aufgeladenheit in produktiver Weise als heteronome gelesen werden können – jedoch als heteronome, die nicht die Totalisierungstendenz der von Castoriadis kritisierten heteronomen Instanzen aufweisen, sondern die gerade jenseits jeder Totalität gesellschaftliche Institutionen konstitutiv in Unruhe versetzen.

Wie Castoriadis situiert auch Levinas die Instituierung von Autonomie am Anfang seiner philosophiegeschichtlichen Analyse. Levinas fasst nun aber – und hier zeigt sich bereits eine zentrale Differenz zu Castoriadis – gerade die Begriffe der Freiheit und der Autonomie als jener Formel folgend, die einer

„Reduktion des Anderen auf das Selbe“ Vorschub leistet. Die Konstitution eines Subjekts als bruchlos autonomes verläuft, wie Levinas geltend macht, gerade „als Verselbigung des Verschiedenen“ (Levinas 1957, 186), als eine Bewegung, die dem Seienden seine ursprüngliche Pluralität und Alterität abspricht. Während Castoriadis in seiner Darstellung einer schöpferischen *poiésis*, die er vor dem Hintergrund einer „Ontologie der Unbestimmtheit“ etabliert, noch auf jene Momente der Unverfügbarkeit und Unbestimmbarkeit verweist, denen sich eine „autonome“ Gesellschaft mit responsiver Haltung zu öffnen hat, insistiert er im Kontext direkter Demokratie auf die Einheitlichkeit des gesetzgebenden Willens, der keine Fragmentierung zulässt. Das Andere wird so zwar nicht eliminiert, doch seine Andersheit wird vor dem Hintergrund dessen, was Levinas als „Philosophie des Selben“ (Levinas 1957, 190) bezeichnet, im Zeichen der Autonomie und der Freiheit aufgehoben.

Levinas stellt gerade die „alte Gewißheit“ der Philosophie infrage, wonach die Freiheit auf einen rationalen Grund verweist und sich so selbst rechtfertigt. Demgegenüber wendet Levinas ein, dass im „rationalen Grund der Freiheit [...] noch de[r] Vorrang des Selben“ (Levinas 1957, 203) erkennbar bleibt, was sich für ihn darin äußert, dass in der abendländischen Tradition nur „die Begrenzung der Freiheit [...] als tragisch empfunden“ wird, die Spontaneität der Freiheit selbst jedoch nicht hinterfragt wird: „[D]ie modernen politischen Theorien seit Hobbes leiten die soziale Ordnung aus der Berechtigung der Freiheit ab, aus dem unbestreitbaren Recht auf sie.“ (Levinas 1957, 203) Diese Freiheit ist nach Levinas jedoch stets durch die Widerfahrnis des Anderen infrage gestellt. Der Wille des Selbst kann sich nach Levinas nicht aufgrund einer rationalen Grundlage seiner Legitimität bewusst werden, sondern nur in der Begegnung mit dem Anderen, der gerade die Ungerechtig-

keit dieses Willens offenbart: „Der Andere erscheint mir [...] als das, was mich mißt.“ (Levinas 1957, 203) Daher folgert Levinas in kritischer Anspielung auf Sartre: „Die Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. Die Freiheit kann sich nicht ganz nackt darstellen. Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben selbst. Es ist durch und durch Heteronomie.“ (Levinas 1957, 204)

Eine einfache Übernahme des Urteils, das durch die Begegnung mit dem Anderen über mich ergeht, für meine Entscheidungen und Handlungen, käme nach Levinas jedoch wieder einer Rückkehr zum Selben gleich. Das Selbst würde letztendlich wieder über das Andere entscheiden und damit jegliche Heteronomie absorbieren. Auch die Begegnung mit dem Anderen liefert kein endgültiges, abschließendes Urteil, sondern zeichnet lediglich jene responsive Bewegung vor, die Subjektivität letztlich ausmacht: „Das Leben der sich als ungerecht entdeckten Freiheit, das Leben der Freiheit in der Heteronomie, besteht für die Freiheit in der unendlichen Bewegung, sich selbst mehr und mehr in Frage zu stellen.“ (Levinas 1957, 205) Diese Infragestellung kann nicht mehr als Selbstinfragestellung begriffen werden, sondern ist stets Infragestellung *vom Anderen her*: „In dieser Bewegung hat die Freiheit nicht das letzte Wort, ich finde mich niemals in meiner Einsamkeit wieder“ (Levinas 1957, 205).

Im Sinne dieser Levinas'schen Ausführungen kritisiert auch Waldenfels die zunehmende Vernachlässigung des responsiven Verhältnisses zum Anderen bei Castoriadis: „Im ersten Teil von *Gesellschaft als imaginäre Institution* wird die revolutionäre Praxis durchaus in der Form von Fragen und Antworten beschrieben. Die Gesellschaft konstituiert sich derart, dass sie in ihrem Leben und ihrem Tun auf Fragen antwortet, die keineswegs, etwa als vorgegebene Überlebensprobleme,

dem Antworten vorausgehen, sondern sich in der Antwortsuche artikulieren, und der Sinn, der sich daraus ergibt, verkörpert sich in den Antworten.“ (Waldenfels 2012, 100) Insofern Castoriadis diese Fragen und Antworten als nicht „ausdrücklich gestellte“ beschreibt und zu einer bloß „metaphorische[n] Redeweise“ (Castoriadis 1990a, 252) herabsetzt, kommt es nach Waldenfels schließlich zum endgültigen Bruch mit „Responsivität‘ als Grundzug der Erfahrung“ (Waldenfels 2012, 100) und damit zum Verlust der kreativen Kraft der Antworten, in der gerade die Freiheit des Antwortenden zum Ausdruck kommt. Freiheit ist, wie Waldenfels im Anschluss an Levinas geltend macht, wesentlich responsiv: „Kreation und Imagination laufen leer, wenn sie sich nicht aus fremden Ansprüchen speisen.“ (Waldenfels 2012, 101)

Levinas' Heteronomiethese stellt den responsiven Gestus der Hinwendung zum Anderen als zu entfaltende Transzendenzbeziehung an den Anfang und wendet sich damit gegen das Primat der selbstbegründenden Autonomie. Es gilt nach Levinas, das Ethische so zu fassen, dass deutlich wird, inwiefern die Transzendenz des Anderen „ursprünglicher“ als die Freiheit ist: „Das ethische Bewußtsein ist die konkrete Form dessen, was der Freiheit vorhergeht und was uns dennoch weder zur Gewalt noch zur Vermischung des Getrennten, weder zur Notwendigkeit noch zur Schicksalshaftigkeit zurückbringt.“ (Levinas 1957, 205) Im Zeichen dieses ethischen Bewusstseins muss eine Philosophie, die dem Impetus der Kritik und der Gerechtigkeit folgen will, im „Antlitz des Anderen de[n] eigentliche[n] Anfang der Philosophie“ (Levinas 1957, 207) erkennen und die Heteronomie am (Ab-)Grund der Autonomie akzeptieren. Die Transzendenzbeziehung zum Anderen geht nun dann verloren, wie Levinas der abendländische Tradition kritisch entgegenhält, wenn die Philosophie zur Absicherung des Selbst die Autonomie zum Grund-

prinzip der Subjektivität ernennt. Kurz: Gemäß der Autonomie schließt die Philosophie alles „Transzendente“ aus und umfasst „alles Andere im Selben“ (vgl. Levinas 1957, 187).

Eine ähnliche Kritik formuliert auch Castoriadis selbst im Zusammenhang seiner Kritik an der totalisierenden Geste, mit der die abendländische Identitäts- und Mengenlogik Seiendes nur auf Bestimmbares und Messbares zu reduzieren versucht. Dennoch scheint Castoriadis, entgegen seiner ursprünglichen Intention, gegenüber Unverfügbarem offen zu sein, genau diese hyperbolische Geste auf anderer Ebene zu wiederholen: Indem er die autonome Gesellschaft als eine sich in ihrer Ganzheit ausdrückende konzipiert, wird jedes ihrer pluralen Verfasstheit geschuldete Moment der Heteronomie zu einer rein äußerlichen Instanz hypostasiert und dessen Status als Grund und Bedingung für Autonomie vernachlässigt. Dies kommt vor allem in Castoriadis' Begriffen der Freiheit und der Autonomie zum Ausdruck, die auf der Vorstellung souverän-handlungsfähiger Subjekte basieren: Um ihre scheinbar natürliche Souveränität zu erlangen und ihre Autonomie zu entfalten, haben die Individuen lediglich ihrer eigenen Hybris durch Selbstbegrenzung im Dienste der demokratischen Allgemeinheit beizukommen (vgl. Castoriadis 199b, 317; Pechriggl 2007, 39).

Wie Levinas geltend macht, besteht aber das Problem eines Denkens unter dem Vorzeichen der Autonomie gerade darin, dass nicht mehr hinter diese Autonomie zurückgefragt werden kann. Es kann nicht nach der eigenen Begründung und den Möglichkeitsbedingungen eines Denkens der Autonomie fragen. Anders gesagt: Wenn für Castoriadis Autonomie darin besteht, sich zu fragen: „Haben wir gute Gesetze? Sind sie gerecht? Welche Gesetze *müssen wir* machen?“ (Castoriadis 2006c, 154), ist das nicht dasselbe, wie danach zu fragen, *warum* und unter welchen Vorzeichen wir dazu gelangen, uns Gesetze zu geben.

Gesetze erlangen ihre Legitimität laut Castoriadis dadurch, dass sie die Grundsätze der Gleichheit (sowohl der Teilnahme an ihrer Institution, wie auch der sie betreffenden Individuen) und der Gerechtigkeit ins Werk setzten. Dieser Gerechtigkeitsidee ließe sich in den Worten Adornos polemisch entgegenhalten, dass sie das „formale Äquivalenzprinzip zur Norm“ (Adorno 2003, 304) erhebt und damit jenes abendländische Prinzip in Stellung bringt, auf das eigentlich auch Castoriadis' Kritik an der Identitäts- und Mengenlogik abzielt: den Wunsch nach Erfassbarkeit und allgemeiner Komparabilität, die der Abstraktion des „Ungleichnamige[n]“ bedarf (vgl. Horkheimer/Adorno 2011, 13). „Solche Gleichheit“, schreibt Adorno, „in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub“ (Adorno 2003, 304). Insofern Recht vorgibt, auf einen legitimen Grund zu verweisen, der sich in der „autonomen“ Selbstinfragestellung zu verwirklichen scheint, vergisst das Autonomiedenken zu fragen, *woher* überhaupt der Anspruch zur Selbstinfragestellung stammt. Genau diese Frage übersieht auch Castoriadis, wenn er seinen politischen Überlegungen ein vermeintlich souveränes Subjekt zugrunde legt, das – nach entsprechender Sozialisierung – im Sinne der Autonomie zu handeln vermag.

Castoriadis' Forderung nach einer Autonomie, die darauf abstellt, gerechte Institutionen ins Werk zu setzen, scheint somit Gerechtigkeit im Sinne Luhmanns als „Kontingenzformel“ (Luhmann 1993, 218) auszudeuten: als „Auftrag, die interne Konsistenz des Entscheidens (Gleichheit) zu sichern“, wie Andreas Fischer-Lescano ausführt (Fischer-Lescano 2013, 189). Demgegenüber machen Fischer-Lescano und Gunther Teubner geltend, dass die Forderung nach Gerechtigkeit gerade als „Transzendenzformel“ zu verstehen ist, damit „der Stachel der Gerechtigkeit als Emanzipationsauftrag wirken“ (Fischer-

Lescano 2013, 189) kann: Jedes instituierte Gesetz enthält eine „Aufforderung der Transzendenz“, die sich darin artikuliert, dem jeweiligen Gesetz den Spiegel jener Gerechtigkeit vorzuhalten, die „sich erst im realen Durchgang durch Ungerechtigkeit“ (Teubner 2008, 28) verwirklicht. Wie mit Levinas bereits geltend gemacht wurde, kann die Ungerechtigkeit der Willkür eines Willens erst dann bewusst gemacht werden, „wenn dem Anderen ich mich beuge“ (Levinas 1957, 203), mich seinem Urteil ausliefere, das mir dennoch nie als endgültiger Entscheidungsmaßstab dienen kann, sondern mich vielmehr kontinuierlich dazu anhält, jene responsiv-reflexive Bewegung ins Werk zu setzen, die versucht, den Ansprüchen des Anderen zu antworten.

Vor dem Hintergrund dieser Levinas'schen Ausführungen wird ersichtlich, dass auch die von Castoriadis als zentrales autonomes Charakteristikum postulierte Selbstinfragestellung von einem wesentlich heteronomen Anspruch herrührt, Antworten zu finden, die gerade durch ein Unverfügbares, eine Alterität, an ein Individuum oder eine Gesellschaft herangetragen werden. Diese Fragen erscheinen damit nicht als solche, die sich eine Gesellschaft selbst stellt, sondern entstammen einem „Anderswo in ihrem Inneren“ (Menga 2012, 125). Das kollektive Wir, das sich nach Castoriadis als Gemeinschaft konstituiert, ist, wie Waldenfels und Menga einwenden, niemals ein einheitliches. Indem Castoriadis also in seiner Beschreibung der Entstehung einer autonomen Gesellschaft deren wesentliche Pluralität und Konflikthaftigkeit außen vor lässt, verliert er den Blick auf die radikale Alterität, die Heteronomie, die am Grunde der Autonomie konstitutiv angelegt ist.

Wenn also, wie mit Levinas geltend gemacht wurde, das heteronome Verhältnis bzw. die Transzendenzbeziehung zum Anderen sowohl die Bedingung der Möglichkeit des sich als autonom konstituierenden Individuums als auch die Bedin-

gung der Unmöglichkeit seiner Autonomie darstellt, kommt auch der von Castoriadis postulierte Autonomiebegriff nicht umhin, sich mit seiner eigenen Zwiespältigkeit auseinanderzusetzen. Mit einer einfachen Entgegensetzung von Autonomie und Heteronomie bringt sich eine Gesellschaft um die Möglichkeit, ethisch-emanzipatorische Praxis zu denken, da sie mit der Nichtachtung gesellschaftlicher Pluralität und der Unterdrückung der Möglichkeit eines Einbruchs des Anderen in das Selbst gerade die Bedingung für gesellschaftlichen Wandel negiert und sich ihre eigene Schöpfungskraft abspricht, die gleichwohl stets vom Anderen her kommt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1963. Die Revolution neu beginnen. In: Ders.: *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturevolutionären Veränderung*, 145–180. Berlin: Wagenbach 1980.
- Castoriadis, Cornelius. 1989. Psychoanalyse und Politik. Das Projekt der Autonomie und die Anerkennung des Todes. In: *Lettre Internationale*, 6, 67–70.
- Castoriadis, Cornelius. 1990a. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1990b. Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von Ulrich Rödel, 298–328. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1990c. Sozialismus und autonome Gesellschaft. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von Ulrich Rödel, 329–357. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 2006a. Demokratie als Verfahren und Demokratie als System. In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 43–67. Lich: Edition AV.

- Castoriadis, Cornelius. 2006b. Welche Demokratie? In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 69–111. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2006c. Macht, Politik, Autonomie. In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 135–168. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2010. Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich. In: Ders.: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* Bd. 3, 25–45. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2011. Getan und zu tun. In: Ders.: *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften* Bd. 4, 183–269. Lich: Edition AV.
- Fischer-Lescano, Andreas. 2013. Postmoderne Rechtstheorie als kritische Theorie In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, 179–196.
- Gamm, Gerhard. 2001. Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution* (1975). In: *Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie*, hg. von Gerhard Gamm/Andreas Hetzel/Markus Lilienthal, 173–194. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 1985. Exkurs zu C. Castoriadis: „Die imaginäre Institution“. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 380–389. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas. 2001. Kultur als Imaginäres: Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, 219–230. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Honneth, Axel. 1999. Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, 144–164. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W. 2011. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Joas, Hans. 1992. Institutionalisierung als kreativer Prozeß. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, 146–170. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kalyvas, Andreas. 1998. Norm and Critique in Castoriadis' Theory of Autonomy. In: *Constellations*, 5/2, 161–182.

- Levinas, Emmanuel. 1957. Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 185–208. Freiburg: Alber 2012.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menga, Ferdinando G. 2012. Die autonome Gesellschaft und das Problem der Ordnungskontingenz. Kritische Anmerkungen zu Castoriadis' Diskurs der radikalen Demokratie. In: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, hg. von Harald Wolf, 103–134. Göttingen: Wallstein.
- Pechriggl, Alice. 2007. Zur Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse bei Castoriadis. In: *Journal Phänomenologie*, 27, 33–44.
- Poltier, Hugues. 1989. De la praxis à l'institution et retour. In: *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis*, 419–439. Genf: Librairie Droz.
- Reitter, Karl. 2012. Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis. Rezensionessay. In: *grundrisse* 44, 43–47.
- Seyfert, Robert. 2012. Cornelius Castoriadis: Institution, Macht, Politik. In: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, hg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel, 253–272. Bielefeld: transcript.
- Teubner, Gunther. 2008. Selbstsubversive Gerechtigkeit. Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts? In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 29, 9–36.
- Tovar-Restrepo, Marcela. 2012. *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*. London/New York: Continuum.
- Waldenfels, Bernhard. 2012. Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation. In: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, hg. von Harald Wolf, 82–102. Göttingen: Wallstein.

Vulnerabilität

Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers

FLORIAN PISTROL, WIEN

Zusammenfassung: Im neueren Denken Judith Butlers nimmt der Begriff der Vulnerabilität eine Schlüsselrolle ein. Kaum eines der vielen Themen, denen sich die US-amerikanische Autorin seit der Jahrtausendwende widmet, kann ohne Kenntnis ihrer Überlegungen zu diesem Terminus angemessen verstanden werden. Der Versuch einer Rekonstruktion ihrer Konzeption von Vulnerabilität steht allerdings vor der Schwierigkeit, dass Butlers Gedanken hierzu über zahlreiche Texte hinweg verstreut sind, wobei bisweilen unterschiedliche Aspekte betont und verschiedene Schwerpunktsetzungen vorgenommen werden. Im vorliegenden Beitrag werden Butlers vulnerabilitätstheoretische Ausführungen in gebündelter Weise dargestellt und interpretiert. Dabei wird (1) die Bedeutsamkeit von Butlers Überlegungen zur Vulnerabilität für ihre Vorstellung von Körperlichkeit aufgewiesen, (2) der Zusammenhang von Vulnerabilität und Anerkennung erläutert und (3) gezeigt, welche ethischen Erwägungen Butler ausgehend von ihrer Anerkennungskonzeption und ihrem Denken der Vulnerabilität anstellt und inwiefern Vulnerabilität und politische Handlungsfähigkeit einander nicht ausschließen. Abschließend wird (4) Butlers Vulnerabilitätsverständnis mit einigen kritischen Rückfragen konfrontiert.

Schlagwörter: Judith Butler, Vulnerabilität, Körperlichkeit, Anerkennung, Ethik, politische Handlungsfähigkeit

Einleitung

Der Begriff der *vulnerability*, der ins Deutsche mit ‚Verwundbarkeit‘, ‚Verletzbarkeit‘ oder (in direkter Eindeutschung) als ‚Vulnerabilität‘ übertragen werden kann,¹ nimmt eine Schlüsselstellung im Denken Judith Butlers ein. Das gilt besonders für jene Texte der US-amerikanischen Theoretikerin, die nach der Jahrtausendwende publiziert wurden. Unabhängig vom jeweils spezifischen thematischen Kontext findet man sich in Butlers jüngeren Arbeiten beständig auf vulnerabilitätstheoretische Überlegungen verwiesen. Eine Beschäftigung mit Butlers rezentem Philosophieren kommt daher nicht umhin, die Frage zu stellen, was sie genau unter ‚Vulnerabilität‘ verstanden wissen will. Tatsächlich scheint sich der Gehalt von Butlers aktuellem Denken nur dann in einer produktiven Weise zu erschließen, wenn ihre Konzeption von Vulnerabilität nachvollzogen werden kann.²

Allerdings stößt, wer dementsprechend um eine Rekonstruktion des Butler’schen Denkens der Vulnerabilität bemüht

1 Die Termini ‚Verwundbarkeit‘ und ‚Verletzbarkeit‘ verleiten dazu, an eine physische Versehrbarkeit im alltäglichen Sinn zu denken. Insofern Butlers Überlegungen jedoch über ein solches Verständnis hinausführen, wird im Folgenden ausschließlich der Begriff ‚Vulnerabilität‘ als *terminus technicus* verwendet.

2 Weitgehend unabhängig von den Überlegungen Butlers hat sich in den letzten Jahren in Bereichen wie der Bioethik, der Feministischen Philosophie, der Soziaphilosophie und der Politischen Philosophie eine breite Debatte über die Frage der Vulnerabilität herausgebildet. Einen guten Überblick hierzu bietet der Text „Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?“ von Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds (vgl. Mackenzie/Rogers/Dodds 2014). Butlers vulnerabilitätstheoretische Reflexionen scheinen hingegen vor allem von Überlegungen Emmanuel Levinas’ inspiriert zu sein, dessen Denken sie sich in zahlreichen Anläufen widmet (vgl. etwa Butler 2005, 84–101; Butler 2006, 128–151; Butler 2012a, 54–68; Butler 2012c, 139–142).

ist, auf die entscheidende Schwierigkeit, dass sich Butlers Überlegungen zur Vulnerabilität auf zahlreiche Texte verteilen, wobei mitunter verschiedene Momente betont und unterschiedliche Gewichtungen vorgenommen werden. Der vorliegende Beitrag versucht, Butlers versprengte Gedanken zur Vulnerabilität in konziser Weise zusammenzudrängen und zu interpretieren. Das Ziel ist es, die vielfachen Annäherungen Butlers an die Frage der Vulnerabilität in eine bündige Darstellung zu bringen.

In einem ersten Schritt wird dafür argumentiert, dass Butlers Bemühen um eine Konzeption von Vulnerabilität als das Bestreben ausgelegt werden kann, eine Vorstellung von Körperlichkeit zu erarbeiten, die sich klar von einem klassisch phänomenologischen Leiblichkeitsverständnis Husserl'scher Provenienz abgrenzt und zudem einem traditionellen Subjektbegriff im Sinne einer souveränen, für sich bestehenden Entität entgegenstrebt. Körperlichkeit wird bei Butler nicht im Ausgang von einem über den Leib vermögend verfügenden Subjekt und der Annahme einer ursprünglichen leiblichen Integrität gedacht. Vielmehr setzt Butler bei einer ‚vor-ursprünglichen‘ Vulnerabilität an, verstanden nicht nur als prinzipielle und unausweichliche Offenheit dafür, von Anderen und Anderem affiziert zu werden, sondern ebenso als je schon *faktisches* Angegangen(worden)sein. Mit einer derart konzipierten Vulnerabilität wird das jeweilige Selbst als relationales bestimmt, das, um leben und gut leben zu können, von der Akzeptanz und Bestätigung Anderer abhängt und in vielfacher Weise der Unterstützung bedarf. Um jedoch überhaupt als Subjekt in Erscheinung treten zu können, das wert ist, unterstützt und geschützt zu werden, ist das Individuum auf Anerkennung angewiesen. Das verdeutlicht nicht zuletzt der Umstand, dass der Bedürftigkeit, die jegliches Leben auszeichnet, bisweilen auf höchst ungleiche Weise entsprochen wird. Ein Denken der Vulnerabilität muss

daher notwendig auch die Frage der Anerkennung stellen und Prozeduren, Möglichkeiten und Grenzen von Anerkennungspraktiken in den Blick nehmen.

In einem zweiten Schritt wird daher dem Begriff der Anerkennung nachgespürt. Das grundlegende Argument von Anerkennungstheorien ist, dass ein Subjekt nur dann ein gelingendes Selbstverhältnis und Handlungsfähigkeit erlangen kann, wenn es sich von Anderen bestätigt und angenommen erfährt. Butler greift diese Einsicht auf, zeigt aber, dass Anerkennungsakte beständig und unabwendbar von den normativen Vorgaben je spezifischer Diskurse bedingt sind. Dadurch wird Anerkennung ihrem Verständnis nach zu einem durch und durch ambivalenten Geschehen. Zwar stiften Anerkennungsprozesse allererst Subjektivität und werden so zu einer unabkömmlichen Überlebensbedingung; jedoch können die diskursiven Normen der Anerkennung, die im Sinne identitätslogischer Zuschreibungen operieren, der Singularität des betreffenden Individuums niemals ganz gerecht werden, insofern dieses nie vollständig und restlos in den herrschenden Anerkennungsstrukturen aufgehoben sein wird. Zudem gehen Anerkennungsakte auch auf struktureller Ebene mit Verlusten einher, da Normen in ihrer Spezifität notwendig exkludierend sind; Anerkennung bedeutet damit stets auch, dass bestimmte Seinsmöglichkeiten und Subjektformationen verworfen werden.

Im Anschluss daran wird in einem dritten Schritt einerseits dargestellt, welche ethischen Überlegungen Butler im Ausgang von ihrem vulnerabilitäts- und anerkennungstheoretischen Denken anstellt. Im Zentrum stehen dabei Butlers Versuch, ein dezidiert ethisches Moment im Offenhalten der grundlegenden Frage der Anerkennung ‚Wer bist du?‘ zu verorten, ihre Reformulierung des Verantwortungsbegriffs und ihr Ansinnen, Vulnerabilität im Sinne eines ethischen Kriteriums

zu verstehen. Andererseits wird ebenso aufgezeigt, inwiefern Butler in ihren jüngsten Texten versucht, Vulnerabilität und politische Handlungsfähigkeit zusammenzudenken, um dergestalt die Möglichkeit der Kritik und Reformierung von Anerkennungsordnungen gerade auf der Ebene der Vulnerabilität anzusiedeln.

Abschließend wird in einem vierten Schritt Butlers Denken der Vulnerabilität mit zwei kritischen Anmerkungen konfrontiert. Die erste Anmerkung betrifft Butlers Forderung, Vulnerabilität als ethisches Kriterium anzusehen, und weist auf argumentative Unschärfen in Butlers Ausführungen hin. Die zweite Anmerkung adressiert die Schwierigkeit, die darin besteht, zu beurteilen, wann herrschende Anerkennungsstrukturen und -prozesse zu Recht kritisiert und zu verändern versucht werden.

1. Körperlichkeit als Vulnerabilität

Butlers Hinwendung zum Thema der Vulnerabilität lässt sich als ein Bemühen um eine Konzeption von Körperlichkeit interpretieren, die einerseits deutlich von einem Leiblichkeitsverständnis, wie es sich in der klassischen Phänomenologie Husserl'scher Prägung findet,³ abzuheben ist und andererseits

3 Gewiss, Husserl hat innerhalb der phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Thema der Leiblichkeit nicht das letzte Wort. So scheinen besonders Konzeptionen, die implizit (Merleau-Ponty) oder explizit (Waldenfels) einer Responsivität des Leibes das Wort reden oder ein affektives Betroffensein des Leibes ins Zentrum rücken (Schmitz), Butlers Überlegungen – zumindest in mancher Hinsicht – näher zu stehen als Husserls Ausführungen zur Leiblichkeit. Allerdings geht es hier nicht darum, die Anschlussfähigkeit phänomenologischer Leiblichkeitskonzeptionen zu prüfen. Vielmehr geht es um den Versuch, die Spezifik des Butler'schen Denkens von Körperlichkeit in einer ersten Hinwendung kontrastiv herauszustreichen; gerade hierfür scheint der Rekurs auf Husserl gut geeignet. Zu den genannten alternativen

einem traditionellen Subjektbegriff zuwiderläuft. Butlers Überlegungen nehmen Abstand von einer Deutung des Körpers respektive des Leibes im Sinne eines „*Willensorgan[s]*“ (Husserl 1952, 151), das dem Vermögen des betreffenden Subjekts untersteht und durch einen ‚Naturzustand‘ der Unversehrtheit gekennzeichnet ist. Gleichfalls wendet sich Butler – dies wird noch stärker bei der Rekonstruktion ihrer Überlegungen zur Frage der Anerkennung deutlich werden – gegen die Auffassung des Subjekts als einer für sich stehenden, autonomen und souverän agierenden Entität.

Butler argumentiert demgegenüber, dass sich Körperlichkeit erst aus und in einer prinzipiellen Vulnerabilität konstituiert, die sich nicht auf eine bloße Möglichkeit des Affiziertwerdens reduziert, sondern gerade das je faktische Be- und Getroffen(worden)sein mit einschließt. Nichts Geringeres versucht Butler damit in ihren jüngeren Texten zu entfalten als eine „*new bodily ontology*“ (Butler 2010, 2), in der Korporalität und Vulnerabilität untrennbar miteinander verwoben sind. „[T]he body“, hält sie in diesem Sinn fest, „is [...] vulnerable *by definition*“ (Butler 2010, 33; Hvhbg. F.P.). Damit aber, so wird sich zeigen, geht ein Subjektivitätsverständnis im Sinne eines postsouveränen Subjekts einher, das durch eine grundlegende Angewiesenheit und Bedürftigkeit ausgezeichnet, gleichwohl aber der Handlungsfähigkeit nicht beraubt ist.⁴

Überlegungen zur Leiblichkeit vgl. Merleau-Ponty 1966; Schmitz 2011; Waldenfels 2000. Ein guter Überblick über unterschiedliche philosophische Auseinandersetzungen mit der Frage der Leiblichkeit findet sich in Alloa/Bedorf/Grüny/Klass 2012.

4 Bereits in ihrem frühen Schaffen und damit vor der expliziten Inblicknahme der Körperlichkeit als Vulnerabilität konzipiert Butler eine „*agency of a postsovereign subject*“ (Butler 1997, 139). Für eine konzise Darstellung von Butlers Verständnis des postsouveränen Subjekts, die auch ihr Frühwerk berücksichtigt, vgl. Villa 2012, 35–58.

Zunächst muss angemerkt werden, dass Butlers Vorstellung von Vulnerabilität über die lexikalische Bedeutung des Wortes hinausführt. Für gewöhnlich benennt das Adjektiv *vulnerable* im Englischen ein rein negatives Phänomen; im *Oxford Dictionary* findet sich dazu der klärende Vermerk: „exposed to the possibility of being attacked or harmed“ (Soanes 2006, 1166). Die Vulnerabilität steht hier im Modus des Potentialis und wird folglich als (bloße) Möglichkeit angesetzt, wodurch zugleich, wenn auch unausgesprochen, der Gedanke einer vorgängigen Integrität in Anspruch genommen wird.

Butler distanziert sich von einer solchen Definition von Vulnerabilität. Sie legt den Terminus breiter an. „[W]e must think“, heißt es in einem markanten Passus aus ihrem Buch *Giving an Account of Oneself*, der eine erste Annäherung an ihre Überlegungen erlaubt, „of a susceptibility to others that is unwilling, unchosen, that is a condition of our responsiveness to others“ (Butler 2005, 87–88). Vulnerabilität, das gibt dieses knappe Zitat zu verstehen, meint für Butler eine prinzipielle und rückhaltlose Empfänglichkeit dafür, von Anderen und Anderem affiziert zu werden (vgl. auch Butler, 2006, 29; Butler 2014, 114). Entgegen der lexikalischen Bedeutung von *vulnerable* ist dieses Offensein nicht nur die Bedingung für das Erfahren von Schmerz und Leid, sondern ebenso für das Erleben von „what is unbidden and felicitous, like passion and love“ (Butler 2014, 114). Denn nach Butler ist „[a]ll responsiveness to what happens [...] a function and effect of vulnerability“ (Butler 2014, 114; Hvhbg. F.P.).

Darüber hinaus versteht Butler Vulnerabilität nicht als etwas *Nachträgliches*, das zu einem vermeintlichen Grundstatus der Unversehrtheit hinzukäme; tatsächlich ist es gerade die Annahme einer ursprünglichen Integrität, der Butler eine entschiedene Absage erteilt. Was sie stattdessen zum Ausdruck

bringen will, ist ein *vorgängiges*, ‚vor-ursprüngliches‘ Ausgesetztsein, was sie nicht zuletzt dadurch kundtut, dass sie dezidiert von einer „*primary susceptibility*“ (Butler 2005, 88; Hvhbg. F.P.), einer „*primary [...] impressionability*“ (Butler 2005, 99; Hvhbg. F.P.), einer „*primary vulnerability to others*“ (Butler 2006, xiv; Hvhbg. F.P.) spricht. Mit der Vulnerabilität, wie sie Butler denkt, ist damit ein Offensein gemeint, das jeder bewussten Entscheidung, Erwartbarkeit und Kalkulierbarkeit vorhergeht. Butler will unter Vulnerabilität nicht allein die bloße *Möglichkeit* verstanden wissen, von Anderen und Anderem ge- und betroffen werden zu können. Vielmehr gilt es ebenso, die je schon *faktischen* respektive *konkreten* Affizierungen, d.h. die jeweiligen Spuren, die vermöge dieser vorgängigen Offenheit gezogen wurden und werden, zu berücksichtigen: „It is [...] a way of being comported toward another, *already* in the hands of the other, and so a mode of dispossession.“ (Butler 2013, 95; Hvhbg. F.P.) Damit aber scheint angedeutet zu sein, dass Körperlichkeit nicht ausgehend von einer vorgeblich originären Unberührtheit gedacht werden kann, sondern nur von einer primären Vulnerabilität und einem je konkreten Angewandten(werden)sein her: „[A]t the most primary level we are acted upon by others in ways over which we have no say, and this passivity, susceptibility, and condition of *being impinged upon* inaugurate who we are“ (Butler 2005, 90). Nicht gibt es eine anfängliche körperliche Integrität, sondern, ganz im Gegenteil, Körperlichkeit manifestiert und ereignet sich erst *als* und *in* der Vulnerabilität. Erst in der Offenheit für und im und durch den Angang von Anderen und Anderem konstituiert sich – responsiv – Korporalität,⁵ und zwar auf je *singuläre* Weise. Denn keine

5 Diese Formulierung ist angelehnt an die Ausführungen Peter Zeillingers zum Vulnerabilitätsverständnis bei Levinas, dem er in seinem instruktiven Artikel „Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Ge-

Form des Exponiertseins samt seiner jeweiligen Erfahrungsgeschichte fällt mit anderen Varianten zusammen: „*This exposure that I am constitutes, as it were, my singularity. I cannot will it away, for it is a feature of my very corporeality and, in this sense, of my life. Yet it is not that over which I can have control.*“ (Butler 2005, 33) Da sie das Ausgesetztsein als je spezifisches ansetzt, schiebt Butler einem allzu platten Verständnis einer ontologischen Vulnerabilität einen Riegel vor, das jegliche Singularität aus den Augen verlöre. Zwar spricht Butler explizit von einer „*common vulnerability*“ (Butler 2005, 100), sie macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass diese nicht ohne Differenz(en) gedacht werden kann (vgl. Butler 2006, 27). Obwohl sie als gemeinsam geteilte Bedingung verstanden werden muss, wird Vulnerabilität dennoch je unikal, auf je spezifische Weise erfahren und erlebt.⁶ Auch in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Butler an einigen Stellen ihrer rezenten Texte darauf hinweist, dass Vulnerabilität auf ungleiche Weise verteilt ist (vgl. etwa Butler 2006, xii und 29–32; Butler 2014, 111). Zusätzlich und vor allem ist diese Feststellung jedoch als sozialpolitische

meinschaft beim späten Levinas“ nachgeht: „Die Verwundbarkeit [...] konstituiert überhaupt erst Leiblichkeit *als solche*. Es gibt also keinen Leib, der der Verwundbarkeit vorausginge, sondern nur eine Leiblichkeit, die sich *als* Verwundbarkeit und *in* der Verwundbarkeit zeigt.“ (Zeillinger 2012, 98) Dass Levinas der wichtigste Stichwortgeber für Butlers vulnerabilitätstheoretische Überlegungen ist, steht, wie schon erwähnt, außer Streit. Eine Nachzeichnung der zahlreichen Überschneidungen kann allerdings im vorliegenden Artikel nicht geleistet werden.

- 6 Ganz in diesem Sinne, allerdings unter Bezugnahme auf den Butler'schen Begriff der *precariousness*, notiert Isabell Lorey in *Die Regierung der Prekären*: „Prekärsein bezeichnet die Dimension eines existenziell Geteilten, eine nicht hintergehbare und damit nicht zu sichernde Gefährdetheit von Körpern [...]. Das Prekärsein [...] ist eine Bedingung jeden Lebens, die historisch und geographisch sehr unterschiedliche Variationen zeitigt.“ (Lorey 2012, 25–26)

Kritik zu lesen, für deren Verständnis die Butler'schen Überlegungen zur Vulnerabilität noch genauer rekonstruiert werden müssen.

Gleichwohl das Ausgesetztsein Anderen und Anderem gegenüber ein je spezifisches ist, würde man die Pointe der Butler'schen Überlegungen verfehlen, wenn man Vulnerabilität als existenziell-solitäre Dimension auffasste. Vielmehr muss sie im Sinne einer grundlegenden Relationalität verstanden werden; sie führt den Bezug zu Anderen und Anderem immer schon mit sich (vgl. Butler 2014, 103). Konkret bedeutet das nach Butler, dass „we cannot understand bodily vulnerability outside this conception of its constitutive relations to other humans, living processes, inorganic conditions and vehicles for living“ (Butler 2014, 103). Leben ist, wie sich in dieser Passage zeigt, nicht ohne die es ermöglichenden Bedingungen vorstellbar und kann nur ausgehend von der prinzipiellen Angewiesenheit auf Andere und Anderes gedacht werden. Ohne die Akzeptanz und bestätigende Annahme Anderer, ohne soziale, institutionelle und infrastrukturelle Unterstützung, ausreichend Nahrung und trinkbares Wasser, sichere Arbeit, angemessene Wohnverhältnisse, Mobilitätsmöglichkeiten und eine lebensfreundliche Umwelt ist Leben nicht oder nur schwerlich möglich (vgl. Butler 2012b, 119 und 124). Dieses grundlegende Abhängigsein beschränkt sich für Butler gerade nicht auf eine bestimmte Lebensphase, etwa die Kindheit, sondern zeichnet Leben an sich aus:

There is no life without the conditions of life that variably sustain life, and those conditions are pervasively social, establishing not the discrete ontology of the person, but rather the interdependency of persons, involving reproducible and sustaining social relations, and relations to the environment and to non-human forms of life, broadly considered. (Butler 2010, 19)

Das konstitutive Angewiesensein auf Andere und Anderes, so macht diese Stelle aus *Frames of War* deutlich, lässt das Verständnis von Subjektivität und Körperlichkeit nicht unangetastet. Insofern der Körper ein auf radikale Weise relationaler und abhängiger ist, wäre es falsch, ihn als distinkten, atomar-abgeschlossenen zu konzipieren (vgl. Butler 2014, 103). Viel eher gilt für Butler: „[T]he body has to be understood, in my view, in terms of its supporting networks of relations“ (Butler 2014, 102). Damit will Butler nicht bloß sagen, dass der Körper in Beziehung zu Anderen und Anderem steht, sondern vielmehr, dass er nur aus und in dieser Bezüglichkeit verstanden werden kann: „What I am suggesting is that it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body [...] is defined by the relations that makes its own life and action possible.“ (Butler 2014, 103; Hvhbg. F.P.)

Wenn Butler wiederholt darauf insistiert, dass der Körper nicht außerhalb der ihn bedingenden Relationen begriffen werden kann – „we cannot extract the body from its constituting relations“ (Butler 2014, 114) –, so verweist sie zugleich darauf, dass diese Bedingungen in ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Hinsicht je spezifische sind (vgl. Butler 2014, 114). Was Körpersein jeweils *in concreto* heißt, kann damit nicht auf einer abstrakten Ebene festgelegt werden, sondern wird jeweils durch historisch wandelbare ökonomische, politische und soziale Rahmungen und Konditionen bestimmt. Es ist dieser Gedanke, der es erlaubt, den kritischen Impetus von Butlers zuvor erwähnter Überlegung, dass es eine ungleiche Verteilung von Vulnerabilität gibt, zu verstehen: Mit der Rede von einer „geopolitical distribution of corporeal vulnerability“ (Butler 2006, 29) will Butler die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass die Bedingungen von Leben sich bisweilen recht unterschiedlich ausnehmen, es also eine problematische Un-

gleichverteilung konkreter Vulnerabilität in unterschiedlichen historischen, kulturellen und sozialen Lebenswelten gibt. Durch diesen Hinweis vermag sie es, trotz des Bestehens darauf, dass Vulnerabilität auf je singuläre Weise erfahren und erlebt wird, das Faktum der erhöhten Gefährdetheit bestimmter Menschen (im Kollektiv) oder Bevölkerungsgruppen in ihrer Konzeption der Vulnerabilität mitzubedenken:

Lives are supported and maintained differently, and there are radically different ways in which human physical vulnerability is distributed across the globe. Certain lives will be highly protected, and the abrogation of their claims to sanctity will be sufficient to mobilize the forces of war. Other lives will not find such fast and furious support and will not even qualify as ‚grievable.‘ (Butler 2006, 32)

Kein Leben ist ohne es ermöglichende Bedingungen denkbar. In seiner fundamentalen Abhängigkeit von Anderen und Anderem ist Leben immer gefährdetes Leben (vgl. Butler 2010, 21) und als solches darauf angewiesen, in seiner Dependenz, Bedürftigkeit und Gefährdetheit vernommen, akzeptiert, unterstützt und erhalten zu werden. Allerdings, das zeigt Butler in der eben zitierten Passage aus *Precarious Life* an, zählt nicht jedes Leben als betrauerbares Leben – und das heißt: überhaupt als Leben. Denn schließlich ist es gerade die Betrauerbarkeit, die Butler als Bedingung dafür ansetzt, dass ein Leben schlechterdings als ebensolches wahrgenommen wird bzw. werden kann. Diese funktioniert gemäß der Logik des *futur antérieur* und weist folglich einem Leben den Status eines *Lebens, das gelebt worden sein wird* (vgl. Butler 2010, 15) zu. Damit gilt nach Butler: „Without grievability, there is no life, or, rather, there is something living that is other than life. [...] Grievability precedes and makes possible the apprehension of the living being as living“

(Butler 2010, 15). Insofern nun nicht jedes Leben gleichermaßen oder überhaupt als betrauerbar gilt, es also, in Butler Worten, eine „differential allocation of grievability“ (Butler 2006, xiv) gibt, nehmen sich, wie erwähnt, auch die Bedingungen des Lebens höchst unterschiedlich aus, sodass Butler von den „radically inequitable ways that corporeal vulnerability is distributed globally“ (Butler 2006, 30) spricht.

Die Tatsache der Ungleichverteilung von Betrauerbarkeit und der Umstand, dass nicht jedes Leben mit Schutz und Unterstützung bedacht wird, führen zu der Einsicht, dass eine Interpretation des Butler'schen Vulnerabilitätsdenkens den Brückenschlag zur Frage der Anerkennung unternehmen muss. Denn gerade darin, dass nicht jedes Leben in seiner Abhängigkeit von Anderen und Anderem, in seinem Gefährdetsein und seiner Bedürftigkeit gleich oder überhaupt vernommen wird, wird angezeigt, dass, um mit Butler zu sprechen, „vulnerability is fundamentally dependent on [...] recognition“ (Butler 2006, 43). Eine Beschäftigung mit Butlers Nachdenken über Vulnerabilität muss sich somit notwendig auch anerkennungstheoretischen Überlegungen zuwenden: „The task is doubtless to think through this primary impressionability and vulnerability with a theory of power and recognition.“ (Butler 2006, 45)

2. Vulnerabilität und Anerkennung

Mit dem Begriff der Anerkennung ist ein Thema angesprochen, dessen Stellenwert innerhalb des Butler'schen Philosophierens kaum überschätzt werden kann. Tatsächlich sind die Anläufe, die Butler an den Problemkomplex der Anerkennung unternimmt, zahlreich, und die Passagen, die in einem engen oder weiten Sinn anerkennungstheoretische Überlegungen in Hinblick auf die Konstitution des Subjekts anstellen, in ihrer Man-

nigfaltigkeit kaum zu überblicken. Im Folgenden kann daher das Butler'sche Anerkennungsdenken nicht *en détail* und in all seinen Entwicklungsstufen nachgezeichnet, sondern lediglich in seinen Grundzügen skizziert werden. Daran anschließend wird im darauffolgenden Kapitel der Bogen wieder zurückgespannt, um das Verständnis von Butlers Konzeption der Vulnerabilität weiter zu vertiefen, auf Butlers ethische Überlegungen im Zusammenhang mit den Fragen der Vulnerabilität und Anerkennung einzugehen und schließlich den Zusammenhang von Vulnerabilität und politischer Handlungsfähigkeit zu beleuchten.

Butlers Nachsinnen über das Problemfeld der Anerkennung hebt sich von den meisten neueren philosophischen Entwürfen hierzu in zweifacher Hinsicht ab. Zum einen situiert Butler, wie bereits angezeigt, das Problem der Anerkennung auf der Ebene des von Anderen und Anderem abhängigen Lebens, das, um bestehen zu können, darauf angewiesen ist, in seiner Dependenz, Gefährdetheit, Schutz- und Unterstützungsbedürftigkeit vernommen und erkannt werden. Im Gegensatz zu alternativen philosophischen Überlegungen zur Anerkennung, welche die Dimension des Körpers (im besten Fall) lediglich streifen, aber nicht eigens und explizit in die jeweilig vorgeschlagene Konzeption von Anerkennung integrieren,⁷ verwebt

7 Zu denken ist hier etwa, um nur einige wenige prominente Beispiele zu nennen, an die Ausführungen von Jean-Paul Sartre, Louis Althusser oder Axel Honneth. Sartre meint das Selbst durch den Blick des Anderen einer Verobjektivierung anheimgegeben, in der es sich als visibles und faktisch gesehenes erlebt und zugleich den Anderen als Subjekt-Anderen erfährt (vgl. Sartre 2010, 463–471). Für Althusser wiederum, der das subjektkonstitutive Wirken der Ideologie im Sinne einer Interpellation denkt, ist es gerade die „*physische* Wendung“ (Althusser 2010, 88; Hvbhg. F.P.), durch die in seinem Paradebeispiel der Anrufung seitens der Polizei das angerufene Individuum sich dem Ruf bzw. der rufenden Instanz unterwirft und zugleich zum Subjekt wird (vgl. Althusser 2010, 88–89). Honneth schließlich unterstreicht besonders in Hinblick auf die Anerkennungsform der Liebe die „Bedürfnisna-

Butler die Frage der Anerkennung dezidiert mit einem spezifischen Verständnis von Körperlichkeit als Vulnerabilität. Zum anderen denkt Butler Anerkennung nicht, wie dies in einigen zeitgenössischen Beiträgen der Fall ist, als *dyadische* Grundfigur.⁸ Anerkennung, darauf pocht Butler, darf nicht als *duales* Geschehen aufgefasst werden, sondern ist nur und ausschließlich innerhalb diskursiver Rahmungen und sozialer Normen möglich, die festlegen, wer überhaupt als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt (vgl. Butler 2005, 22). Es ist besonders dieser zweite Aspekt von Butlers Anerkennungsverständnis, auf den im Folgenden ein Schlaglicht geworfen werden muss.

Das zentrale Movens der Butler'schen Ausführungen zur Anerkennung ist die Einsicht, dass Subjektivität nicht für sich besteht, sondern erst durch Prozesse der subjektivierenden Anerkennung produziert wird.⁹ Subjektivität ist demzufolge nicht *ab ovo* gegeben; vielmehr muss sie als „linguistic occasion for the individual to achieve and reproduce intelligibility“ (Butler 1997b, 11) angesehen werden, die durch die Einfassung des In-

tur“ (Honneth 2012, 153) des Menschen und hebt in Rückgriff auf die Entwicklungspsychologie Donald Winnicotts die Bedeutung körperlicher Interaktionen hervor – zu denken ist etwa an die Haltephase des Säuglings in den ersten Lebensmonaten (vgl. Honneth 2012, 153–172, bes. 160–161). Ebenso werden von Honneth mit den Phänomenen der Misshandlung, Vergewaltigung und Folter genuin körperliche Formen der Missachtung thematisiert (vgl. Honneth 2012, 214–215). Diese Bezugnahmen auf Körperlichkeit finden allerdings jeweils nur implizit statt und werden nicht ins Zentrum der jeweiligen anerkennungstheoretischen Überlegungen gestellt.

- 8 Erinnert sei hier beispielsweise an Honneths Überlegungen zur Anerkennungsform der Liebe, die er anhand des Wechselspiels von Mutter und Kind erläutert und damit als dyadische Szene kennzeichnet (vgl. Honneth 2012, 153–172).
- 9 Paula-Irene Villa bringt diesen Umstand auf die so knappe wie treffende Formel: „kein Subjekt ohne Subjektivation“ (Villa 2012, 39).

dividuums in eine symbolische respektive diskursive Ordnung gewährt wird.¹⁰ Erst durch die anerkennende Anrufung wird das Subjekt als solches, wie es Stefan Deines mit einer gelungenen Wendung ausdrückt, „in seine soziale Existenz gerufen“ (Deines 2007, 282).¹¹ Insofern Anerkennung immer und notwendig auf normative Vorgaben von Diskursen zurückgreift und von diesen bedingt wird, muss die Konzeptualisierung des Anerkennungsgeschehens in Richtung einer dreigliedrigen Figur verkompliziert werden: „We are not“, erklärt Butler, „mere dyads of our own, since our exchange is conditioned and medi-

10 Butlers Rede von einem ‚Individuum‘, das Prozesse der Subjektivierung durchläuft, darf dabei nicht vorschnell als ein Zurückgehen auf eine vermeintlich vordiskursive Instanz verstanden werden. Vielmehr nimmt Butler bewusst eine argumentative Zirkularität in Anspruch: „Paradoxically“, so heißt es in *The Psychic Life of Power*, „no intelligible reference to individuals or their becoming can take place without a *prior* reference to their status as subjects.“ (Butler 1997b, 11; Hvhbg. F.P.) Dass die Narration der Konstituierung von Subjektivität notwendig zu spät kommt und zirkular verläuft, bedeutet allerdings nicht, so Butler an anderer Stelle, dass „we cannot narrate it; it only means that at the moment when we narrate we become speculative philosophers or fiction writers“ (Butler 2005, 78).

11 Besonders in ihren frühen Texten wendet sich Butler mehrfach Althusser's Überlegungen zur Anrufung respektive Interpellation zu, um von diesen ausgehend ihre eigene Konzeption der anerkennenden Subjektivierung zu entfalten. (vgl. etwa Butler 1997a, 24–25 und 31–33; Butler 1997b, 106–131; Butler 2011, 81–82) Geht es nach Althusser, so ist es die zentrale Funktion von Ideologie, „konkrete Individuen zu Subjekten zu ‚konstituieren‘“ (Althusser 2010, 85). Ebendies geschehe vermittels der Operation der Anrufung und könne anhand des Beispiels des Rufs ‚He, Sie da!‘ eines Polizisten oder einer Polizistin veranschaulicht werden: „Einmal unterstellt, dass die vorgestellte Szene sich auf der Straße abspielt, dann dreht sich das angerufene Individuum um. Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum *Subjekt*. Warum? Weil es damit anerkennt, dass der Anruf ‚genau‘ ihm galt und dass es ‚gerade es war, das angerufen wurde‘ (und niemand anderes).“ (Althusser 2010, 88–89) Für eine konzise Darstellung von Althusser's Ausführungen zur Subjektivierung siehe Bedorf 2010, 78–84.

ated by language, by conventions, by a sedimentation of norms that are social in character and that exceed the perspective of those involved in the exchange.“ (Butler 2005, 28) Ebendiesen Umstand, dass jeder konkrete Anerkennungsakt von diskursiven Kategorien, Konventionen und Normen bestimmt und ermöglicht wird, sucht Butler terminologisch mit dem Begriff der *Anerkennbarkeit* (*recognizability*) zu fassen:

If recognition characterizes an act or a practice or even a scene between subjects, then ‚recognizability‘ characterizes the more general conditions that prepare or shape a subject for recognition – the general terms, conventions, and norms ‚act‘ in their own way, crafting a living being into a recognizable subject [...]. These categories, conventions, and norms that prepare or establish a subject for recognition, that induce a subject of this kind, precede and make possible the act of recognition itself. In this sense, recognizability precedes recognition. (Butler 2010, 5)

Mit der Inblicknahme der Anerkennbarkeit erweitert Butler demnach das Anerkennungsgeschehen explizit um eine Dimension und konzipiert dieses als ternäre Figur. Worauf sie aufmerksam machen will, ist, dass jeglicher Vollzug von Akten der Anerkennung auf diskursiv bereitgestellte Möglichkeiten angewiesen ist, um überhaupt statthaben zu können (vgl. Butler 2005, 22).

Entscheidend ist nun, dass die Rückkopplung von Anerkennungsakten an die normativen Vorgaben einer je spezifischen Ordnung, an historisch kontingente Diskurse, Anerkennung zu einem durch und durch ambivalenten Geschehen machen. Denn schließlich benennt die durch Anerkennung gewährte Subjektivierung „the process of becoming subordinated by power *as well as* the process of becoming a subject“ (But-

ler 1997b, 2; Hvhbg. F.P.). Einerseits muss das auf Andere und Anderes angewiesene, gefährdete und schutzbedürftige Leben einen vernehmbaren Ort innerhalb der bestehenden Ordnung des Diskurses einnehmen können, um leben und gut leben zu können. Es bedarf notwendig der Anerkennung, um überhaupt als ein Subjekt in Erscheinung treten zu können, das wert ist, geschützt und unterstützt zu werden. Erst durch und in dem Geschehen der Anerkennung wird Subjektivität konstituiert. Nur verständlich ist es daher, dass Butler die Anerkennung mit einer Wendung Gayatri Chakravorty Spivaks als „that which we cannot not want“ (Butler 2013, 78–79) bezeichnet und ebenso von einem „desire for recognition“ (Butler 2005, 24), einem Begehren nach Anerkennung, spricht. Auf der anderen Seite macht Butler aber zugleich auch darauf aufmerksam, dass die diskursiven Normen, die den Anerkennungsakt durchdringen und Intelligibilität verleihen, dem betreffenden Individuum in seiner Singularität nie gerecht werden können. Anerkennung vollzieht sich stets „through categories, names, terms, and classifications that mark a primary and inaugurative alienation in sociality“ (Butler 1997b, 28). Die diskursiven Normen, welche die Anerkennungsszene beherrschen, gehorchen einer eigenen Zeitlichkeit – „the time of a discourse [...] is not the same as the time of my life“ (Butler 2005, 36) – und sind dem ihnen unterworfenen Subjekt daher nie ganz verfügbar; dieses ist jenen vielmehr – zumindest vorerst – ausgeliefert (vgl. Villa 2012, 48). Zwar wird in Anerkennungsakten Subjektivität gestiftet, doch dies geschieht nie ohne ein Moment der Entfremdung und Selbstenteignung des betreffenden Subjekts, das nie vollständig und restlos in den herrschenden Anerkennungsstrukturen aufgehoben sein wird. In diesem Sinne hält Butler fest:

There is, then, a constitutive loss in the process of recognition, since the ‚I‘ is transformed through the act of rec-

ognition. Not all of its past is gathered and known in the act of recognition; the act alters the organization of that past and its meaning at the same time that it transforms the present of the one who receives recognition. (Butler 2005, 27–28)

Anerkennung, das unterstreicht Butler hier, bedeutet immer auch einen Verlust, da das Subjekt unvermeidbar identitätslogischen Festschreibungen unterworfen ist und seine eigene Geschichte normativen Kategorien angepasst wird. Insofern Anerkennungsprozesse unweigerlich mit einer Nivellierung von Singularität einhergehen, kann es eine vollends gelingende Anerkennung schlechthin nicht geben. Das zuvor angesprochene Begehren nach Anerkennung ist damit stets „a desire that can find no satisfaction“ (Butler 2005, 24). Zudem implizieren Anerkennungspraxen auch auf struktureller Ebene eine „trace of loss that inaugurates one’s own emergence“ (Butler 1997b, 195), und zwar insofern, als Normen in ihrer Spezifität notwendig exkludierend sind. Diese Verlustspur schlägt sich dabei, um mit Villa zu sprechen, auf zwei Ebenen nieder: „Auf der individuell-subjektiven Ebene wird das Subjekt-als-Identität durch die Verwerfung dessen produziert, was dieses Subjekt nicht ist, und auf der politisch-sozialen Ebene werden nur bestimmte Subjekte als legitim anerkannt.“ (Villa 2012, 48)¹² So, wie auf individuell-subjektiver Ebene das Subjekt als solches durch den

12 Im Zusammenhang mit dieser Verlustgeschichte, aus der ein Subjekt allererst hervorgeht, greift Butler auch auf die Überlegungen Sigmund Freuds zum Phänomen der Melancholie zurück, um diese vor allem für eine Konzeption der „melancholia of gender“ (Butler 2007, 78) fruchtbar zu machen (vgl. exemplarisch Butler 1997b, 132–150 und 167–198; Butler 2007, 78–89). Eine angemessene Würdigung der Anleihen, die Butler an der Psychoanalyse nimmt, sowie ihrer Ausführungen zur Geschlechtermelancholie findet sich in Villa 2012, 50–52 und vor allem in von Redecker 2011, 87–115.

Ausschluss bestimmter anderer Subjektpositionen konstituiert wird – „[e]ine Frau ist Nicht-Mann; sind wir schwarz, so sind wir nicht weiß, wer homosexuell ist, ist nicht heterosexuell, die Ausländerin ist Nicht-Inländerin“ (Villa 2012, 48) –, implizieren die diskursiven Raster und Normen der Anerkennung auch auf politisch-sozialer Ebene ein „constitutive outside“ (Butler 2011, xvii), um produktiv wirksam sein zu können. Kurzum: Die Ordnungsstrukturen, die jedweden Anerkennungsprozess bedingen, gehen notwendig mit Ausschlüssen einher. Die Bestimmung, wer oder was anerkenubar ist, bedeutet stets auch die Verwerfung und Verunmöglichung bestimmter Subjektformationen, die nicht oder nicht vollends anerkenubar sind. Dergestalt „recognition becomes a site of power by which the human is differentially produced [...], it is bound up [...] with the problem of who qualifies as the recognizably human and who does not“ (Butler 2004, 2). Nie wird alles und jedes anerkenubar bzw. gleichermaßen anerkenubar sein. Oder anders gesagt: nicht jedes Leben fällt in gleicher Weise oder überhaupt in den Bereich des Betrauerbaren und damit Schützens- und Unterstützenswerten (vgl. Butler 2010, 36).¹³

Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass Butler Anerkennung gerade nicht im Sinne eines deterministischen Geschehens denkt. „Norms“, hält sie in *Undoing Gender* lapidar fest, „do not exercise a final or fatalistic control“ (Butler 2004, 15). Tatsächlich können die Normen, welche Anerkennungs-

13 Erwähnt werden muss freilich, dass eine völlig gleiche Anerkennung *jedweden* Lebens in ethisch-politischer Hinsicht weder desiderabel noch durchführbar wäre. Denn einerseits, so Butler, „there is a vast domain of life not subject to human regulation and decision“ (Butler 2010, 18). Und andererseits und daran unmittelbar anknüpfend muss klar gesehen werden, dass „degeneration and destruction are part of the very process of life, which means that not all degeneration can be stopped without stopping, as it were, the life processes themselves“ (Butler 2010, 18).

prozessen zugrunde liegen, nur dann als solche funktionieren, wenn sie sich in wiederholten Einschreibungen bewähren. Sie bedürfen der ständigen Zirkulation, um wirksam zu sein: „[T]he frames that [...] decide which lives will be recognizable as lives and which will not, must circulate in order to establish their hegemony“ (Butler 2010, 12). Mit dieser notwendigen Zirkulation der Normen der Anerkennung gehen aber immer, so Butler in impliziter Anlehnung an Überlegungen Jacques Derridas, Verschiebungen einher (vgl. Butler 2010, 169). Denn jede Wiederholung muss, um eine solche zu sein, eine Abweichung, ein differentes Moment einschließen, sonst wäre sie keine Wiederholung, sondern ein und derselbe Vollzug.¹⁴ Im für ihr Funktionieren notwendigen Wiederholtwerden brechen daher die Normen der Anerkennung gewissermaßen immer auch auf die ein oder andere Weise mit und von sich selbst. Anerkennung ist damit kein einmaliger Akt, sondern ein prinzipiell unabschließbarer Prozess, der die beständige Möglichkeit der Verschiebung und Differenz impliziert. Demgemäß muss jegliche Subjektkategorie, so Butler bereits in *Gender Trouble*, als „a term in pro-

14 Diese „Logik [...], die die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft“ (Derrida 2001, 24) verhandelt Derrida unter dem Stichwort der *Iterabilität*. Jedes Zeichen – und für Derrida ist auch die Erfahrung zeichenhaft verfasst (vgl. Derrida 2001, 27) – kann nur dann als solches funktionieren, wenn es, unabhängig von jeglicher Sender- und Empfängerinstanz, wiederholbar ist und bleibt (vgl. Derrida 2001, 24–26). Jede Wiederholung ist jedoch, wie eben dargelegt, nur als ‚Andersholung‘ möglich; jede Iteration „verändert immer, zugleich [...] das, was sie zu reproduzieren scheint“ (Derrida 2001, 69). Damit aber ist die Iterabilität für Derrida nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Zeichens *als* Zeichen, sondern ebenso die Bedingung der Unmöglichkeit, denn sie „verändert, parasitiert und kontaminiert, was sie zu identifizieren und zu wiederholen ermöglicht“ (Derrida 2001, 103). Einführend zu Derridas Ausführungen zur Iterabilität im besonderen und seinen sprachphilosophischen Überlegungen im allgemeinen siehe Krämer 2001, 217–240.

cess, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or end“ (Butler 2007, 45) verstanden werden.

Resümierend lässt sich sagen, dass Butler einem rein positiven und emanzipatorischen Verständnis von Anerkennung eine klare Absage erteilt.¹⁵ Anerkennung kann nur als aporetische Situation beschrieben werden, da sie zwar Subjektivität konstituiert und jedes Leben daher ihrer bedarf, zugleich aber auf individuell-subjektiver und politisch-sozialer Ebene von Verlusten und Verwerfungen begleitet wird.

3. Vulnerabilität, Ethik und politische Handlungsfähigkeit

Ausgehend von respektive im Geleit mit ihrem vulnerabilitäts- und anerkennungstheoretischen Denken stellt Butler sowohl ethische Überlegungen als auch Überlegungen zur Frage der politischen Handlungsfähigkeit und der Möglichkeit von Kritik an. Erstere konzentrieren sich dabei auf den Versuch, Anerkennung „as an ethical project“ (Butler 2005, 43) in den Blick zu bekommen, die Frage der Verantwortung neu zu stellen und Vulnerabilität, um mit Titus Stahl zu sprechen, als „normative Basis“ (Stahl 2014, 250) und „Grundlage ethischer Verpflichtungen“ (Stahl 2014, 249) zu konzipieren. Butlers politische Überlegungen wiederum drehen sich weniger um Konflikte und Kämpfe *innerhalb* von Anerkennungsprozessen, sondern konzentrieren sich auf die Frage, wie es möglich ist, die diskur-

15 Als Proponent eines solchen kann wiederum Honneth gelten, der die von ihm postulierten Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solidarität ausdrücklich als ausschließlich positive Phänomene ausweist und in einen Gegensatz zu den entsprechenden Missachtungsformen der Vergewaltigung, der Entrechtung und der Entwürdigung stellt (vgl. Honneth 2012, 213) sowie seine Konzeption der Anerkennung dediziert mit der Idee des Fortschritts im Sinne der Steigerung von sozialer Inklusion zusammenbringt (vgl. Honneth 2012, 328–329).

siven Bedingungen, die den Eintritt in und Vollzug von Anerkennungspraktiken bestimmen, zu kritisieren, zu problematisieren und letztlich zu verändern; dabei, so wird sich zeigen, ist es genau dieses Anliegen der Kritik und Problematisierung der Normen der Anerkennung, das Butler in ihren jüngsten Texten dazu bringt, ihre Konzeption von Vulnerabilität auf entscheidende Weise zu erweitern.

Zunächst zu Butlers ethischem Nachdenken. Um nachvollziehen zu können, inwiefern Butler es vermag, dem Anerkennungsgeschehen trotz seines ambivalenten Charakters eine dezidiert ethische Dimension abzuringen, muss der Blick (abermals) auf die grundlegende Funktion von Anerkennung fallen. Drängt man das bisher Ausgeführte stark zusammen, so liegt diese für Butler in der Beantwortung der Frage ‚Wer bist du?‘ beschlossen, welche sie in *Giving an Account of Oneself* im Ausgang von Überlegungen Adriana Cavareros als „[t]he question most central to recognition“ (Butler 2005, 31) bezeichnet. Insofern Anerkennung nun einzig vermöge diskursiver Vorgaben operiert, die eine Verlustgeschichte initiieren und identitätslogische Festschreibungen bewirken, macht Butler ein ethisches Moment innerhalb des Anerkennungsgeschehens nicht in der *Beantwortung* der Frage ‚Wer bist du?‘ fest, sondern in der *Frage* selbst:

In a sense, the ethical stance consists [...] in asking the question ‚Who are you?‘ and continuing to ask it without any expectation of a full or final answer. The other to whom I pose this question will not be captured by any answer that might arrive to satisfy it. So if there is, in the question, a desire for recognition, this desire will be under an obligation to keep itself alive as desire and not resolve itself. ‚Oh, now I know who you are‘: at this moment, I cease to address you or be addressed by you. (Butler 2005, 43)

Wie Butler in dieser Passage betont, liegt das Ethische somit gerade darin, die Frage ‚Wer bist du?‘ immer wieder und stets neu zu stellen und das Fragen nie zu einem Ende kommen zu lassen. Oder anders gesagt: gerade im Offenhalten der Frage wird der Andersheit des Anderen (noch) am besten entsprochen. Damit ist freilich umgekehrt auch gesagt, dass ethische Gewalt dann statthat, wenn die Frage ‚Wer bist du?‘ final beantwortet wird; sie besteht demnach in der Fixierung auf eine bestimmte Subjektposition, der Erwartung einer kohärenten Identität und der Beurteilung des Anderen anhand dieser vermeintlich starren Identität (vgl. Villa 2012, 136).¹⁶

Eine weitere bedeutsame Überlegung Butlers im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit dem Problemfeld des Ethischen betrifft die Frage der Verantwortung. Tatsächlich verlangt diese zentrale ethische Kategorie ausgehend von Butlers Konzeption der Anerkennung einer wesentlichen Reformulierung. Das Grundproblem liegt dabei darin, dass das Subjekt, insofern es als solches erst vermöge subjektivierender Anerkennungsprozesse, die beständig auf die Kategorien und Termini normativer Diskurse zurückgreifen müssen, in Erscheinung tritt, sich selbst nie ganz transparent sein kann. Die Bedingungen seines Entstehens sind dem Subjekt immer bis zu einem gewissen Grad entzogen und nie ganz verfügbar. Es ist somit durch eine grundlegende Opazität sich selbst gegenüber gekennzeichnet. Oder um es mit den Worten Butlers zu sagen: „When the ‚I‘ seeks to give an account of itself, it can start with itself, but it will find that this self is already implicated in a social temporality that exceeds its own capacities for narration“ (Butler 2005, 7–8). Hinsichtlich des Problems der Verantwortung lautet die entscheidende Frage in

16 Eine ähnliche Interpretation der Butler’schen Überlegungen rund um die Frage ‚Wer bist du?‘ findet sich in Villa 2012, 135–136 und von Redecker 2011, 132.

Anbetracht eines Subjekts, das sich selbst nie ganz wissen kann, daher: „Does the postulation of a subject who is not self-grounding, that is, whose conditions of emergence can never fully be accounted for, undermine the possibility of responsibility [...]?“ (Butler 2005, 19) Butler verneint diese Frage und streicht im Zusammenhang mit dem Versuch einer Neufassung des Verantwortungsbegriffs zwei Aspekte hervor. Einerseits argumentiert sie dafür, dass es „an ethical valence to my unknowingness“ (Butler 2005, 84) gibt. Die Opazität des Subjekts sich selbst gegenüber, so wurde bereits angezeigt, „follows from our status as beings who are formed in relations of dependency“ (Butler 2005, 20). Das Wissen des Subjekts um die Unverfügbarkeit seiner eigenen Entstehungsbedingungen führt daher zur Einsicht in seine radikale Abhängigkeit von und Angewiesenheit auf Andere und Anderes. Insofern, wie weiter unten näher auszuführen ist, Butler nun gerade diese zum Ausgangspunkt ethischer respektive ethisch-politischer Verpflichtungen erklärt, haben die Einsicht in und Akzeptanz der Opazität des Subjekts sich selbst gegenüber eine dezidiert *ethische* Wertigkeit. Andererseits und in direkterem Bezug auf die Kategorie der Verantwortung selbst schlägt Butler vor, diese dadurch zu sichern – ja, gewissermaßen sogar aufzuwerten –, dass sie neu verortet wird. Wie dargestellt, ist die Konstituierung von Subjektivität kein einmaliger Akt, sondern findet durch eine iterative Praxis subjektivierender Anerkennung statt. Damit ist auch gesagt, dass sich das Subjekt, um als ebensolches intelligibel zu sein, in die Rezitation der Normen, die jedwedes Anerkennungsgeschehen bedingen, einschreiben muss. „The subject“, notiert Butler in diesem Sinne, „is compelled to repeat the norms by which it is produced“ (Butler 1997b, 28). Damit – und dies ist für eine Neuverortung der Verantwortung von entscheidender Bedeutung – gilt aber auch: „The task is *not whether* to repeat, *but how* to repeat“ (Butler

2007, 202; Hvhbg. F.P.). Zu fragen, *ob* die diskursiven Normen, Kategorien und Termini, welche Anerkennungsprozesse allererst ermöglichen, wiederholt werden sollen, ist sinnlos. Worauf es ankommt, ist einzig die Frage, *wie* wiederholt wird. Für die Frage der Verantwortung bedeutet dies, dass dieselbe nicht ausgehend von einem Sprechen als Erzeugung, sondern von einem Sprechen als Wiederholung gedacht werden muss: „Responsibility is [...] linked with speech as repetition, not as origination.“ (Butler 1997a, 39) Verantwortlich ist das Subjekt also für die Art und Weise, *wie* es im Sprechen diskursive Vorgaben wiederholt. Butler veranschaulicht dies mittels des Beispiels der sogenannten *hate speech*: „The one who utters hate speech is responsible for the manner in which speech is repeated, for reinvigorating such speech, for reestablishing contexts of hate and injury.“ (Butler 1997a, 27) Wird Verantwortung dergestalt an ein Sprechen als Wiederholung gekoppelt, scheint sie ins Maßlose gesteigert zu werden. Denn folgt man der Derrida’schen Einsicht, dass ein Zeichen einzig dann als solches funktionieren kann, wenn es, in Absehung jeglicher Sender- und Empfängerinstanz, wiederholbar ist und bleibt, wobei jede Wiederholung notwendig ein differentes Moment einschließt, (vgl. Derrida 2001, 24–26) ist kein Sprechen je vollends beherrschbar; oder anders gesagt: jedes Sprechen kann fortwährend reiteriert und verändernd wiederholt werden. Damit aber ist das Subjekt nicht nur für das eigene Wiederholen verantwortlich, sondern darüber hinaus für die kommenden und im Kommen bleibenden Reiterationen, denen sein Sprechen anheimfällt. In diesem Sinn lässt sich auch Butlers Bemerkung verstehen, dass „the citationality of discourse can work to enhance and intensify our sense of responsibility“ (Butler 1997a, 27).

Der vielleicht wichtigste ethische Impuls der Butler’schen Theoriebildung steht allerdings in direktem Zusammenhang

mit ihren Ausführungen zur Vulnerabilität. „Butlers Überlegungen zur Ethik“, so beschreibt Eva von Redecker diesen Umstand, „bauen nicht nur auf dieser Einsicht in die eigene Verletzlichkeit auf, sondern machen die Haltung, die das Subjekt zu ihr einnimmt, geradezu zur moralischen Wasserscheide.“ (von Redecker 2011, 118) Den Grundgedanken einer solchen Ethik der Vulnerabilität formuliert Butler in *Giving an Account of Oneself* in Form des Appells „to take the very unbearability of [one’s own; F.P.] exposure as the sign, the reminder, of a common vulnerability, a common physicality and risk“ (Butler 2005, 100). Die Einsicht, so scheint Butler hier argumentieren zu wollen, in die jemeinige Offenheit für und Abhängigkeit von Anderen und Anderem leitet dazu an, das Faktum des Angewiesenseins, der Gefährdetheit und Schutzbedürftigkeit gerade nicht auf das eigene Ego zu reduzieren, sondern – gleichsam *per analogiam* – auch auf Andere zu übertragen und diese somit als anerkennungswürdig anzusehen. Hieraus folgen für Butler „strong normative commitments of equality“ (Butler 2010, 28–29) und die Verpflichtung zu einem „more robust universalizing of rights that seeks to address basic human needs for food, shelter, and other conditions for persisting and flourishing“ (Butler 2010, 29). Die Berücksichtigung einer gemeinsam geteilten, gleichwohl je unikal erfahrenen und erlebten Vulnerabilität verlangt nach einer egalitären Berücksichtigung und Minimierung von Gefährdetheit sowie der Überführung der Ungleichverteilung von Gefährdungslagen in ein erträgliches Maß (vgl. Butler 2010, 21–22). Damit wird Vulnerabilität zum ethischen Kriterium schlechthin.

Nun zu Butlers Überlegungen zur politischen Handlungsfähigkeit. Auch diese fußen auf ihrem vulnerabilitätstheoretischen Denken. Tatsächlich baut Butler in ihren rezenten Arbeiten ihre Konzeption der Vulnerabilität auf bemerkenswerte Weise weiter aus, indem sie vorschlägt, Vulnerabilität und

politische Handlungsfähigkeit zusammenzudenken und jene dergestalt mit einem kritischen Potenzial auszustatten. Gerade von einer „specific kind of performative politics“ (Butler 2014, 107) auf der Ebene der Vulnerabilität, die Butler als „mobilizing vulnerability“ (Butler 2014, 107) bezeichnet, verspricht sie sich eine Kritik und Problematisierung der Normen der Anerkennung. Zum Nachvollzug der Butler’schen Überlegungen muss in einem ersten Schritt abermals daran erinnert werden, dass die Normen der Anerkennung, um als solche wirksam operieren zu können, der Zirkulation und beständigen Wiederholung bedürfen, wobei dieser Prozess immer auch mit Verschiebungen einhergeht. Entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit von Kritik ist nun nach Butler, dass etwas wahrnehmbar werden und in die Aufmerksamkeit drängen kann, das in den Wiederholungszusammenhängen der Normen der Anerkennbarkeit gerade nicht aufgeht:

As frames break from themselves in order to install themselves, other possibilities for apprehension emerge. When those frames that govern the relative and differential recognizability of lives come apart – as part of the very mechanism of their circulation – it becomes possible to apprehend something about what or who is living but has not been generally ‚recognized‘ as a life. (Butler 2010, 12)

Dort, wo eine Differenz aufbricht zwischen Anerkennung und Wahrnehmung – terminologisch versucht Butler diesen Unterschied durch die Termini *recognition* und *apprehension* festzumachen (vgl. Butler 2010, 4–5) –, ist für Butler der Ort der Kritik. Gerade dann, wenn das Nicht-Anerkannte in die Sichtbarkeit drängt und vernehmbar wird,¹⁷ besteht die Möglichkeit,

¹⁷ Mit dem Terminus ‚Sichtbarkeit‘ ist hier und im Folgenden eine Vernehmbarkeit im Sinne der *apprehension* gemeint – und nicht eine

die normativen Vorgaben, die das Anerkennungsgeschehen beherrschen, zu kritisieren und in eine Krise zu stürzen. „We can apprehend“, stellt Butler fest, „that something is not recognized by recognition. Indeed that apprehension can become the basis for a critique of norms of recognition.“ (Butler 2010, 5) Und an anderer Stelle schreibt sie:

Some would doubtless argue that norms must already be in place for recognition to become possible, and there is surely truth in such a claim. It is also true that certain practices of recognition or, indeed, certain breakdowns in the practice of recognition mark a site of rupture within the horizon of normativity and implicitly call for the institution of new norms, putting into question the givenness of the prevailing normative horizon. (Butler 2005, 24)

Taucht etwas auf, das von den herrschenden Anerkennungsordnungen nicht erfasst wird, gleichwohl aber vernehmbar ist, kann dies zu Störungen der diskursiven Schemata der Anerkennung führen. Es sind also, das macht die eben zitierte Passage aus *Giving an Account of Oneself* deutlich, je konkrete Anerkennungspraktiken bzw. deren Gebrechen und Scheitern, welche zur Kritik an bestehen Normen der Anerkennung anleiten und sie in ihrer Kontingenz ausweisen können. Damit ist aber auch gesagt, dass die Normen, Kategorien und Termini der herrschenden Diskursordnung zwar als Bedingung der Möglichkeit von Anerkennungsakten fungieren, diese aber umgekehrt jene in eine Krise treiben und so zu Transformierungen und Reformierungen zwingen können. Oder anders gesagt: Bei der Bezie-

soziale Sichtbarkeit im starken Sinne der Anerkennung bzw. des Schon-erkannt-Seins, wie sie etwa von Honneth in seinem Buch *Unsichtbarkeit* thematisiert wird (vgl. Honneth 2003, 12–15).

hung zwischen Anerkennbarkeit und Anerkennungsakt handelt es sich mitnichten um ein einfaches Fundierungsverhältnis.

Die Möglichkeit der Kritik und des Aufbrechens von Anerkennungsstrukturen denkt Butler in ihren jüngsten Arbeiten in einem stark *aktivistischen* Sinn. Auf eindringliche, oftmals emphatische Weise widmet sie sich unterschiedlichen Spielarten sozialer Bewegungen und Massendemonstrationen – von dem gemeinsamen Singen der US-amerikanischen Nationalhymne in spanischer Sprache von *undocumented workers* in Los Angeles über die Proteste am Tahrir-Platz bis hin zur *Occupy-Wall-Street*-Bewegung –, die sie allesamt als ein gemeinsames Drängen in die Sichtbarkeit (im Sinne der *apprehension*) derer versteht, die nicht oder nicht angemessen anerkannt sind. In all diesen Formen von „politics of the street“ (Butler 2012b, 119) ist es nach Butler um den Versuch zu tun, herrschende Anerkennungsordnungen und -praktiken in eine Krise zu stürzen und in ihrer Kontingenz zur Debatte zu stellen.

Butlers Überlegungen heben hierbei mit einer bestimmten Lektüre von Hannah Arendts Konzeption des *Rechts, Rechte zu haben* an (vgl. Butler 2012b, 123–124). Geht es nach Arendt, deren Argumentation spürbar unter dem Eindruck der Schrecken der Nazi-Diktatur, des Leids unzähliger staatenloser Flüchtlinge bzw. *displaced persons* und der Zahnlosigkeit von Menschenrechtsdeklarationen steht, gibt es faktisch nur *ein einziges* Menschenrecht, d.h. nur *ein* Recht, das dem Menschen qua Menschsein zukommt, nämlich das besagte Recht auf Rechte (vgl. Arendt 2011, 409).

Dieses Recht, „ohne das keines von all den anderen Rechten realisierbar ist“ (Arendt 2011, 410), definiert Arendt als „das Recht der Menschen auf Staatsbürgerschaft“ (Arendt 2011, 410) oder allgemeiner als „Recht, einem politischen Gemeinwesen zuzugehören“ (Arendt 2011, 410).

In gewisser Hinsicht, so scheint Butler argumentieren zu wollen, kann nun auch das bei Massendemonstrationen und Protestkundgebungen stattfindende In-die-Sichtbarkeit-Drängen derjenigen, die aus den herrschenden Anerkennungsmustern herausfallen, als das Einklagen des Rechts verstanden werden, einer Gemeinschaft bzw. einem Gemeinwesen anzugehören (vgl. Butler 2012b, 124). Dabei muss allerdings betont werden, dass die von Butler anvisierten sozialen Bewegungen nicht einfach als unterschiedliche Bestrebungen nach Inklusion verstanden werden dürfen. Denn dies stünde in einem Widerspruch zum zuvor skizzierten Butler'schen Verständnis des Anerkennungsgeschehens, das sich entschieden von platten emanzipatorischen und fortschrittsgläubigen Anerkennungskonzeptionen abwendet. In den Protesten und Demonstrationen, die Butler im Blick hat, kann es daher nicht um das Bemühen zu tun sein, der jeweilig *bestehenden* Gesellschaftsform anzugehören. Vielmehr muss es darum gehen, die gängigen Anerkennungsschemata und -praktiken als kontingent auszuweisen, brüchig zu machen und dergestalt letztlich „a *different future*“ (Butler 2012b, 120; Hvhbg. F.P.), ein *anderes* Gemeinwesen zu fordern – ein solches freilich, in dem die in die Sichtbarkeit Drängenden in ihrer Angewiesenheit auf Andere und Anderes, ihrem Gefährdetsein und ihrer Schutzbedürftigkeit anerkannt sind. Hierbei darf jedoch nicht vergessen werden, dass keine Gemeinschaftsform an dem prinzipiellen Faktum etwas ändern können, dass Anerkennung – als ein von diskursiven Vorgaben bestimmtes Geschehen – immer und notwendig Verluste und Verwerfungen sowohl auf individuell-subjektiver als auch auf politisch-sozialer Ebene impliziert. Demgemäß, so ließe sich im Anschluss an Butler formulieren, wird die Frage nach der Möglichkeit von Kritik immer neu gestellt werden müssen.

Das In-Erscheinung-Treten und Vernehmbarwerden der Nicht-Anerkannten, wie es in und durch Massendemonstrationen und Protestkundgebungen mitunter passiert, versteht Butler als genuin korporale Intervention. Denn schließlich sind es Körper, die in die Sichtbarkeit drängen; der Körper ist gewissermaßen die *conditio sine qua non* jener Form von Kritik an Anerkennungsordnungen, die Butler vorschwebt. In diesem Sinne hält sie fest:

Although the bodies on the street are vocalizing their opposition to the legitimacy of the state, they are also, by virtue of occupying and persisting in that space without protection, posing their challenge in corporeal terms, which means that when the body ‚speaks‘ politically, it is not only in vocal or written language. The persistence of the body in its exposure calls that legitimacy into question and does so precisely through a performativity of the body. (Butler 2012b, 124)

Die Möglichkeit der politischen Artikulation, die Butler den sich versammelnden Körpern attestiert, besteht demnach gerade darin, dass sich die Körper exponieren und ihr Persistieren zur Schau stellen. „[T]hose bodies“, schreibt Butler, „are [...] obdurate and persisting, insisting on their continuing and collective ‚thereness‘“ (Butler 2013, 197). Was passiert, wenn Körper auf die Straßen und damit in die Sichtbarkeit drängen, ist, dass sie sich in ihrem Angewiesensein auf Andere und Anderes, in ihrer Gefährdetheit und Schutzbedürftigkeit ausstellen und auf diese Weise ihr Beharren auf ihrem Bestehen zum Ausdruck bringen. Körper, darauf insistiert Butler,

can persist and act only when they are supported by environments, by nutrition, by work, by modes of sociality and belonging. And when these supports fall away and precarity is exposed, they are mobilized in another way,

seizing upon the supports that exist in order to make a claim that there can be no embodied life without social and institutional support, without ongoing employment, without networks of interdependency and care, collective rights to shelter and mobility. (Butler 2012d, 124)

Gerade dadurch also, dass sich Körper versammeln und vernehmbar machen und sich in ihrer Gefährdetheit und Schutzbedürftigkeit exponieren, machen sie jene Ansprüche geltend, die sich aus dem konstitutiven Angewiesensein auf Andere und Anderes ergeben. Im und durch das Zusammenkommen der Körper drücken diese ihr Insistieren auf ihrem Persistieren aus und klagen implizit die Bedingungen ein, ohne die Leben nicht oder nur schwerlich möglich ist. All dies kann nach Butler nur deswegen geschehen, weil Körper (im Plural) *gemeinsam* agieren. Butler spricht explizit von einer „plural action“ (Butler 2012b, 119) bzw. „collective action“ (Butler 2012b, 119) und einem „acting together“ (Butler 2012b, 123) bzw. „act[ing] in concert“ (Butler 2012b, 123). Dabei beeilt sie sich aber zu erwähnen, dass die sich versammelnden und in die Sichtbarkeit drängenden Körper nicht von oben herab organisiert sein oder hinsichtlich einer ganz bestimmten Forderung oder eines Forderungskatalogs übereinkommen müssen (vgl. Butler 2013, 196). Geeint sind die Körper vielmehr in ihrem Beharren auf ihrem Persistieren, d.h. letztlich in der Botschaft „We are here‘ that [...] might be re-read as ‚We are *still* here““ (Butler 2013, 196), und zwar als auf Andere und Anderes angewiesene, gefährdete und schutzbedürftige Körper, die als solche der Anerkennung bedürfen. Damit lassen sich die von Butler thematisierten Massendemonstrationen und Protestkundgebungen, die allesamt ein In-die-Sichtbarkeit-Drängen bedeuten und dadurch eine Kritik der bestehenden Anerkennungsstrukturen und -praktiken artikulieren, jeweils als „alliance[s] of distinct and adjacent

bodies“ verstehen, „whose action and inaction demands a different future“ (Butler 2012b, 120).¹⁸

Was Butler mit der Entfaltung dieser „specific kind of performative politics“ (Butler 2014, 107) in ihren neuesten Texten anstrebt, ist, so lässt sich resümierend festhalten, nichts Geringeres als der Versuch, die Möglichkeit einer bestimmten „form of mobilizing vulnerability“ (Butler 2014, 107) zu denken und dergestalt Vulnerabilität und politische Handlungsfähigkeit zusammenzubringen (vgl. Butler 2014, 108).¹⁹ Damit erweitert Butler ihre Konzeption der Vulnerabilität auf entscheidende Weise. Denn zugleich mit der eher *passivischen* Bestimmung, wie sie in Kapitel 1 nachgezeichnet wurde, plädiert Butler nun für eine „consideration of vulnerability as a form of *activism* or as that which is in some sense mobilized in forms of resistance“ (Butler 2014, 99; Hvhbg. F.P.). Insofern es Butler schafft, eine spezifische Form der politischen Handlungsfähigkeit von der Vulnerabilität her zu denken, verunmöglicht sie jegliches Missverständnis dieser als Macht- und Hilflosigkeit. Es ist gerade die gemeinsame Mobilisierung von Vulnerabilität, die es möglich macht, Kritik zu üben, Anerkennungsstrukturen und -prozesse in eine Krise zu stürzen, aufzubrechen und letztlich zu

18 Mit dem Terminus ‚*inaction*‘ wird hier das politisch wirksame Verharren und Sich-nicht-Wegbewegen von Körpern, wie es etwa am Tahrir-Platz und auch im Zuge der *Occupy-Wall-Street*-Bewegung stattgefunden hat, angesprochen. Ganz in diesem Sinn schreibt Butler: „revolution happened because everyone refused to go home“ (Butler 2012d, 136).

19 Nicht unähnlich zum Butler’schen Denken einer Mobilisierung von Vulnerabilität ist das Vorgehen der *Precarias a la deriva*, einer Gruppe feministischer Aktivistinnen aus Madrid, die nicht ausgehend von einer vermeintlich gemeinsamen Identität, sondern durch die Erkundung je verschiedener Erfahrungen von Gefährdetheit Wege zur Mobilisierung für einen gemeinsamen Kampf gegen Prekarität und Prekariisierung zu finden versuchen (vgl. Lorey 2012, 117–125).

verändern, um dergestalt – im Idealfall – eine andere Zukunft einzuläuten.

4. Kritische Schlussbemerkungen

Nach der Rekonstruktion des Butler'schen Verständnisses von Vulnerabilität, die im Verlauf der vorangegangenen drei Abschnitte vorgeschlagen wurde, seien abschließend zwei knappe kritische Bemerkungen zu Butlers vulnerabilitätstheoretischen Überlegungen gemacht.

Die erste Anmerkung bezieht sich auf Butlers Zusammenführung von Vulnerabilität und Ethik. Wie dargelegt, verbleibt Butler bei ihren Ausführungen zur Vulnerabilität nicht auf einer rein deskriptiven Ebene, sondern misst derselben eine explizit normative Dimension bei. Ja, gewissermaßen wird Vulnerabilität für Butler zum ethischen Kriterium schlechthin. Denn ausgehend von der Erkenntnis seines je eigenen Ausgesetztseins und seiner je eigenen Bedürftigkeit ist das jeweilige Subjekt nicht nur dazu angehalten, auch Anderen ein Angewiesensein auf Andere und Anderes zuzuschreiben, sondern wird zudem in Pflicht genommen, sein Handeln entsprechend einer egalitären Berücksichtigung und Minimierung von Gefährdetheit sowie einer Überführung der Ungleichverteilung von Gefährdungslagen in ein erträgliches Maß zu gestalten. Ganz in diesem Sinne argumentiert Butler mehrfach – sowohl *Precarious Life* als auch *Frames of War* sind von diesem Anliegen getragen – gegen eine Immunisierung²⁰ gegenüber der Bedürftigkeit und Gefährdung bestimmter Bevölkerungsgruppen und sozialer Kollektive – sei es nun im Zusammenhang mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt oder den militärischen Interventionen der Vereinigten Staaten nach dem 11. September 2001.

20 Zum Begriff der Immunisierung vgl. Lorey 2011, 229–291.

Allerdings macht Butler einerseits nicht klar, was dazu zwingen sollte, von der je eigenen Angewiesenheit, Unterstützungsbedürftigkeit und Gefährdetheit in einer Art Analogieschluss auf jene der Anderen zu schließen. Und andererseits bleibt sie eine Erklärung dahingehend schuldig, wieso die Einsicht in eine geteilte, wenngleich je unikal erfahrene und erlebte, Vulnerabilität überhaupt notwendig zu starken normativen Verpflichtungen führen sollte. Oder anders gesagt: der Schritt von der Wahrnehmung unterstützungs- und schutzbedürftigen Lebens zur Anerkennung unterstützungs- und schützenswerten Lebens ist ein beträchtlicher und verlangt nach argumentativer Rechtfertigung. Ebendiese vermisst man bei Butler jedoch. Tatsächlich aber ließe sich ausgehend von vulnerabilitätstheoretischen Überlegungen in Orientierung an Thomas Hobbes ebenso dafür argumentieren, dass die Tatsache des Abhängigseins von Anderen und Anderem, des Gefährdetseins und der Unterstützungs- sowie Schutzbedürftigkeit zunächst zu einem Überlebenwollen auf Kosten Anderer führt, einem Kampf aller gegen alle also (vgl. Hobbes 2011, 122), der erst aus rationalen Gründen zugunsten einer sozialen Ordnung zu einem Ende kommt (vgl. Hobbes 2011, 166–167).

Die zweite Anmerkung betrifft den Zusammenhang von Vulnerabilität und politischer Handlungsfähigkeit. Wie gezeigt wurde, sieht Butler gerade in der gemeinsamen Mobilisierung von Vulnerabilität die Möglichkeit von Kritik und gesellschaftlicher Veränderung. Dass Butler dergestalt Vulnerabilität und Handlungsfähigkeit nicht als Gegensätze denkt, sondern gerade zusammenführen will, gehört ohne Zweifel zu den bemerkenswertesten Aspekten ihrer vulnerabilitätstheoretischen Reflexion. Jedoch lässt Butler dabei weitgehend unberücksichtigt, dass das Streben nach einer anderen Form der Gemeinschaft nicht notwendig angemessen sein respektive im Sinn einer *gerech-*

teren Gesellschaftsordnung geschehen muss. Denn schließlich können durch soziale Bewegungen, Proteste und Demonstrationen ebenso gesellschaftliche Transformationen eingeleitet werden, durch die zwar die Gefährdungslage einiger weniger vermindert, jene der großen Mehrheit aber erhöht wird.²¹ Insofern die Mobilisierung von Vulnerabilität also nicht notwendigerweise wünschenswert ist, braucht es Mittel, um die Legitimität sozialer Bewegungen zu beurteilen. Zwar ließe sich mit Butler die Überlegung anstellen, dass die Rechtfertigung sozialer Bewegungen danach zu bemessen ist, ob sie der Gefährdetheit aller gemäß dem Prinzip der Gleichheit Berücksichtigung schenken, diese zu reduzieren suchen und zudem danach trachten, die ungleiche Distribution von Gefährdungslagen in ein erträgliches Maß überzuleiten. Allerdings ist nicht einsichtig, wie es möglich sein soll, ein derartiges Urteil über soziale Bewegungen *in statu nascendi* zu fällen, von denen oftmals nicht klar gesagt werden kann, für welche Art der gesellschaftlichen Veränderung sie tatsächlich eintreten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Butlers Ausführungen zur Vulnerabilität in vielfacher Hinsicht anschlussfähig sind und einen möglichen Weg weisen, den ein künftiges Nachdenken über Fragen der Körperlichkeit, der Anerkennung, der Ethik und der politischen Handlungsfähigkeit einschlagen kann. Um Butlers Analysen in noch höherem Maße

21 Lediglich in ihrem Aufsatz „Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics“ gibt Butler zu bedenken: „Though sometimes bodies assembled on the street are clearly cause for joy and even hope – and surging crowds do become the occasion for revolutionary hopefulness – let us remember that the phrase ‚bodies on the street‘ can refer equally well to right-wing demonstrations, to military soldiers assembled to quell demonstrations or seize power, to lynch mobs or anti-immigrant populist movements taking over public space.“ (Butler 2014, 99–100) Diese Einsicht schlägt sich jedoch nicht weiter auf Butlers Interpretation sozialer Bewegungen nieder.

für gegenwärtige Diskurse der Praktischen Philosophie fruchtbar zu machen, müsste den beiden zuletzt genannten Unschärfen in Butlers Argumentation nachgegangen werden. Einerseits müsste Butlers Vorschlag, Vulnerabilität als ethisches Kriterium anzusetzen, noch eingehender untersucht und gegebenenfalls profiliert und argumentativ plausibilisiert werden; andererseits wäre verstärkt auf die Schwierigkeit der Beurteilung sozialer Bewegungen einzugehen, die vermöge der Mobilisierung von Vulnerabilität auf eine gesellschaftliche Veränderung drängen.

Literatur

- Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klaas, Tobias Nikolaus, Hg. 2012. *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Althusser, Louis. 2010. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband: Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“*. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Notiz über die ISAs*. Hg. von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA.
- Arendt, Hannah. 2011. Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hg. von Christoph Menke, Francesca Raimondi, 394–410. Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 1997a. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London: Routledge.
- . 1997b. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2004. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge.
- . 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- . 2006. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.
- . 2007. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York: Routledge.

-
- . 2010. *Frames of War. When Is Life Grievable?* London/New York: Verso.
- . 2011. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of ‚Sex‘.* London/New York: Routledge.
- . 2012a. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism.* New York: Columbia University Press.
- . 2012b. Bodies in Alliance and the Politics of the Street. In: *Sensible Politics. The Visual Culture of Nongovernmental Activism*, hg. von Meg McLagan, Yates McKee, 117–137. New York: Zone Books.
- . 2012c. Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *Journal of Speculative Philosophy* 26, Nr. 2: 134–151.
- . 2013. *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou.* Cambridge/Malden: Polity.
- . 2014. Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics. *Critical Studies* 37, Nr. 1: 99–119.
- Deines, Stefan. 2007. Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektkonstitution und ‚sozialer Gewalt‘. In: *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, hg. von Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch, 275–293. Bielefeld: Transcript.
- Derrida, Jacques. 2001. *Limited Inc.* Hg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner. Wien: Passagen.
- Hobbes, Thomas. 2011. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II.* Aus dem Englischen von Walter Euchner. Kommentar von Lothar R. Waas. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2012. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* 7. Auflage. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Hg. von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

- Krämer, Sybille. 2001. *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorey, Isabell. 2011. *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: Diaphanes.
- Lorey, Isabell. 2012. *Die Regierung der Prekären*. Mit einem Vorwort von Judith Butler. Wien: Turia + Kant.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan. 2014. Introduction: What is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In: *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, hg. von Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, Susan Dodds, 1–29. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Redecker, Eva von. 2011. *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. 2010. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 16. Auflage. Hg. von Traugott König. Übersetzt von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitz, Hermann. 2011. *Der Leib*. Berlin: de Gruyter.
- Soanes, Catherine, Hg. 2006. *Compact Oxford English Dictionary for University and College Students*. Oxford u.a.: Oxford University Press.
- Stahl, Titus. 2014. Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 2: 239–259.
- Villa, Paula-Irene. 2012. *Judith Butler. Eine Einführung*. 2., aktualisierte Auflage. Frankfurt/New York: Campus.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hg. von Regula Giuliani. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zeillinger, Peter. 2012. Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*, hg. von Reinhold Esterbauer und Martin Ross, 89–108. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes

MARTIN HUTH, WIEN

Zusammenfassung: Traditionelle Personenbegriffe der abendländischen Philosophie rekurren oft auf rationale Fähigkeiten wie Vernunft- bzw. Moralfähigkeit oder reflexives Selbstbewusstsein als Grundlage von individuellem moralischem Status bzw. der korrelierenden moralischen Verpflichtung. Dem steht die Erfahrung besonderer moralischer Verpflichtungen etwa gegenüber Kindern, Menschen mit besonderen Bedürfnissen oder Tieren entgegen, die durch ratiozentristische Engführungen aus dem Blick zu geraten drohen. Die gegenwärtigen Diskurse um die Begriffe der Vulnerabilität und Anerkennung sind deshalb eine wichtige Ergänzung, um einerseits die Selektivität klassischer moralphilosophischer Konzeptionen zu mindern, indem sie auf eine universal geteilte Bedürftigkeit statt auf Kompetenzen als Anker der Moralität hinweisen, sowie andererseits auch positive Fürsorgepflichten für angewiesene Wesen zu begründen. Allerdings bedarf diese Ergänzung, wie argumentiert wird, ihrerseits einer Erweiterung, weil sie erstens von der kontingenten Anerkennung der Vulnerabilität in einem jeweiligen Ethos abhängt, ohne selbst hinreichende normative Kriterien an die Hand zu geben, zweitens von geteilten, jedoch nicht singulären Ansprüchen und Bedürfnissen ausgeht und drittens den Motivationsgrund der Verpflichtung nicht klärt, weil sie von Allokationsstrukturen und nicht von konkreten Begegnungen ausgeht. Eine Korrektur von der Phänomenologie der Leiblichkeit her, deren Implikationen für moraltheoretische Fragestellungen in den folgenden Ausführungen skizziert werden, scheint daher angezeigt.

Schlagwörter: Vulnerabilität, Leiblichkeit, moralischer Status

1. Präliminarien: Die Frage nach der Moralität

Was bildet eigentlich den Grund moralischer Verpflichtung gegenüber Menschen in ihrer Verschiedenheit, aber auch gegenüber Tieren und evtl. der Natur? Diese Frage wird in der abendländischen Philosophie oft mit dem moralischen Status bzw. dem Personenstatus beantwortet – jene Individuen, die moralisch relevante Eigenschaften besitzen, werden kraft ebendieser Eigenschaften zum Grund moralischer Obligation. Je nach Provenienz des Personenbegriffs werden etwa Selbstbewusstsein und Leidensfähigkeit (im bewusstseinstheoretischen Personenbegriff im Anschluss an John Locke, etwa bei Singer 2011) oder Vernunft- und damit Moralfähigkeit (Kant) herangezogen, um Personen von Nichtpersonen zu unterscheiden; im Kontraktualismus ist es die Einsichts- bzw. Zustimmungsfähigkeit zum Gesellschaftsvertrag, die ein Individuum zur Person macht. In allen diesen Konzepten ist jedenfalls die Reziprozität bestimmter Kompetenzen der eigentliche Kern moralischer Berücksichtigung. Dieser gängige *moralische Individualismus* (vgl. Crary 2010), im Rahmen dessen bestimmte individuelle Eigenschaften bzw. Kompetenzen eines für sich stehenden, zurechnungsfähigen Subjekts für moralische Verpflichtungen zentral sind, ist verschiedentlich einer Kritik unterzogen worden, die sich davon nährt, dass sich weitgehend geteilte Intuitionen oftmals dagegen sperren:

Diese Intuitionen nehmen ihren Ausgang an phänomenorientierten Wahrnehmungen, so etwa dem eines sehr jungen Kindes, das uns als Wesen von eigenem und zu schützendem Wert gegenübertritt, einer Intuition also, die sich vom Vorliegen akzidenteller Eigenschaften wie bspw. der des Bewusstseins nicht beeindruckt lässt. (Brenner 2006, 28)

Im Folgenden gehe ich also *erstens* von der Annahme aus, dass sich lebensweltliche Intuitionen und Wahrnehmungen klassischen Begründungsfiguren des individuellen moralischen Status widersetzen und dieselben daher revisions- bzw. zumindest ergänzungsbedürftig erscheinen. Dies wird im Kapitel 2 näher ausgewiesen und verhandelt; unter Bezug auf rezente vulnerabilitäts- und anerkennungstheoretische Theorien wird eine solche Kritik gestützt und ein Perspektivenwechsel eingeleitet. *Zweitens* wird angenommen, dass diese Ansätze ihrerseits durch leibphänomenologische Perspektiven eine in normativer Hinsicht wichtige Ergänzung finden könnten (Kapitel 3 bietet einen knappen Aufriss der Leibphänomenologie). Schließlich wird in der gebotenen Kürze skizziert, an welchen Parametern sich eine Ethik des vulnerablen Leibes zu orientieren hätte (Kapitel 4), die die Moralität in leiblichen Habitualisierungen aufsucht (4.1.) und Wichtiges zur Klärung der Erfahrung der Vulnerabilität als Quelle moralischer Ansprüche beitragen kann (4.2.). Daran schließt sich eine zusammenfassende Conclusio (5) an.

2. Wer zählt?

2.1. Der moralische Individualismus: Probleme des Personseins

Beginnend mit Hobbes' *Leviathan*, aber nicht endend mit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, geht es dem Kontraktualismus darum, die Gemeinschaftlichkeit des Menschen mit ihren normativen Implikationen über eine zu stiftende Vergesellschaftung einander Gleicher zum Zweck der Wahrung des Überlebens (Hobbes 2007) oder der sozialen Kooperation qua „Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“

(Rawls 1979, 20) zu erklären. Damit wird die Reziprozität rationaler Kompetenzen in den Vordergrund gestellt, die sich in den Schlagworten Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit ausdrücken. Man denke an Hobbes' Prämisse, dass alle Menschen von Natur aus gleich ausgestattet seien hinsichtlich ihrer körperlichen wie intellektuellen Fähigkeiten (Hobbes 2007, 112) sowie an Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze, „die freie und gleiche Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ (Rawls 1979, 28).¹ Wir haben es in diesen Ansätzen mit der merkwürdigen Voraussetzung zu tun, dass wir uns als fertige, in der Entwicklung unserer Fähigkeiten und Selbstbestimmung weitgehend unbedürftige und beziehungslose Wesen je erst vergesellschaften, um uns einen individuellen Vorteil zu verschaffen (vgl. Nussbaum 2010, 151f.). Ein rationales Individuum, das erst noch diszipliniert (Hobbes) oder moralisiert (Rawls' Gerechtigkeitsinn) werden muss, begibt sich aus Gründen reiner Selbstsorge *mit Gleichen* in Gemeinschaft. Die Reziprozität bestimmter *rationaler* Fähigkeiten ist ein mehr oder minder exklusives Aufnahmekriterium: „Ich habe nicht behauptet, die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsinn sei notwendig dafür, daß diesem Wesen gegenüber Gerechtigkeitspflichten bestehen, aber es scheint doch, als brauchten wir gegenüber Wesen ohne diese Fähigkeit keine strenge Gerechtigkeit zu üben.“ (Rawls 1979, 556) Besondere Bedürfnisse kommen vor diesem Hintergrund erst abgeleitet in den Blick (Nussbaum 2010, 159). Damit wird aber ein mo-

1 Diese Grundsätze sind (a) das Gleichheitsprinzip, demzufolge jede/r das gleiche Recht auf das umfangreichste mögliche System gleicher Grundfreiheiten habe, und (b) das Differenzprinzip, demzufolge soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten gerechtfertigt seien, wenn erwartbar sei, dass sie zum allgemeinen Vorteil dienen und mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen offenstehen. (vgl. Rawls 1979, 81)

ralischer wie politischer Primat der vermeintlich normalen Fähigkeiten unterstellt, der jedoch – wie eine phänomenologische Analyse unserer lebensweltlichen moralischen Bezugsweisen zu zeigen vermag – letztlich unsere gelebte soziale Praxis konterkariert. Erleben wir uns gegenüber Wesen ohne diesen Fähigkeiten (Säuglinge, geistig behinderte oder psychisch kranke Menschen, nichtmenschliche Lebewesen etc.) tatsächlich anders und – wie es Rawls ja dezidiert zum Ausdruck bringt – in geringerem Maße verpflichtet?

Cora Diamond beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Man sollte beachten, wie extrem sonderbar die Auffassung ist, es habe keinen Sinn, einen geistig schwerbehinderten Menschen als Opfer von Ungerechtigkeit anzusehen.“ (Diamond 2012, 134) „Sonderbar“ erscheint dies, weil ein geteilter, gelebter ethischer Sinn zugunsten von Maßstäben ausgeblendet wird, die bloß auf die Gleichheit der Fähigkeiten zum Beitrag zum wechselseitigen Vorteil fokussieren (Nussbaum 2010, 159, 161; Held 2007, 28; Held 2010, 9f.). Sind in der Moral diejenigen im Zentrum der Verpflichtung, die hinreichende Kompetenzen haben, während die „anderen“ auf unser mehr oder minder beliebiges humanitäres Wohlwollen angewiesen bleiben?

Eine solche Kritik lässt sich nicht nur auf den moraltheoretischen Kontraktualismus münzen. Kant, in dessen Nachfolge sich Rawls durchaus auch sieht, hat mit seiner Emphase von Vernunftfähigkeit qua Moralfähigkeit bzw. Autonomie als Reziprozitätsbedingung der Verpflichtung eine ähnlich hohe Latte gelegt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant 1977a, 429) Mit *Menschheit* meint Kant nicht speziesrelevante Eigenschaften (vgl. ebd., 388f.), sondern eben die genannte Vernunft- bzw. Moralfähigkeit. In der *Metaphysik der Sitten* findet sich

ein Beispiel für die Selektivität dieses Ansatzes, nämlich jenes „Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: Das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten“ (Kant 1977b, §16). Die Deklaration des berühmten Verrohungsarguments zeigt, dass Kant vermeintlich nichtvernünftigen, obgleich vulnerablen Wesen, nämlich Tieren gegenüber keine direkte, sondern eine sich selbst gegenüber bestehende Verpflichtung sieht. Quelle der moralischen „Nötigung“ sind wir jeweils selbst.²

Im Hintergrund dieser Konzeptionen steht ein Dualismus von moralisch marginaler Körperlichkeit und moralisch zentraler Geistigkeit, der im Cartesianismus einen historischen Kulminationspunkt erreicht. Lehrreicher als das gebetsmühlenartige Wiederholen der Kritik an Descartes' Dualismus scheint mir jedoch die Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens Theorem der *anthropologischen Maschine* zu sein. Agamben beschreibt dieselbe als Dialektik von Ein- und Ausschließung, die die rationalen Funktionen des Lebendigen abtrennt vom vermeintlich bloß vegetativen Leben (Agamben 2003, 25, 46f.). Die „Person“ als Mitglied der moralischen Gemeinschaft konstituiert sich nur durch Abhebung von einem Anderen, „durch die allein so etwas wie ein ‚Mensch‘ bestimmt und hergestellt werden kann“ (ebd., 31). Das vermeintlich bloß Animalische wird als das abgetrennt, was moralisch und politisch nicht zählt, und dies sei nach Agamben nicht erst mit Descartes, sondern schon in der Antike der Fall.³ Demgegenüber bietet die Phänomenologie des

2 In der Debatte nicht nur um Kant wird hinsichtlich des Menschen oftmals auf das Potentialitätsargument rekurriert, das allerdings umstritten ist – ist die „bloß“ potenzielle Vernunftfähigkeit, etwa beim Embryo, schon hinreichend für eine direkte moralische Verpflichtung oder nicht?

3 Rekurriert man auf die Seelenmodelle von Platon und Aristoteles, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, wird schnell klar, dass diese

Leibes eine Perspektive, die sich gerade um die Gesamtheit der Existenz als solcher bemüht (vgl. Abschnitt 4).

Dieser Befund konvergiert mit einer philosophiehistorischen Beobachtung Roberto Espositos: „Die Definition dessen, was – in der Menschheit oder in jedem Individuum – persönlich ist, setzt einen Bereich des Nicht-Persönlichen oder des Weniger-als-Persönlichen voraus, aus dem das Persönliche hervortreten soll.“ (Esposito 2010, 35) Es geht um den Ausschluss dessen, was nicht in den Kategorien von Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit verhandelt werden kann und was bei Hobbes, Kant oder Rawls auch tatsächlich den Bereich unterhalb der Schwelle zur moralischen Berücksichtigung darstellt (vgl. auch Butler 2009, 50f.). „Gerade das Paradigma, das die gleiche Würde für alle Menschen anstrebt, verfehlt es – trotz seiner konstruktiven Absichten und seiner vielen engagierten Vertreter – die zwischen Menschen verlaufenden Grenzen aufzuheben.“ (Esposito 2010, 47) Die zwischen Menschen und Tieren (bzw. „Natur“) verlaufende Grenze scheint *prima vista* noch weniger antastbar zu sein durch Theorien, die sich auf individuelle rationale Fähigkeiten als Anker der moralischen Berücksichtigung konzentrieren. Allerdings sieht man anhand mancher zeitgenössischer Debatten durchaus, dass in einem ratiozentrischen Moralparadigma das Tier weiter ins Zentrum rücken kann als der menschliche *marginal case* (vgl. Regan 2004, 324f.; Singer 2011), was wiederum kontraintuitive moralphilosophische Konsequenzen nach sich zieht.

Dabei kommt es noch dazu immer auch darauf an, ob die Fähigkeiten zu Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit tatsächliche soziale *Anerkennung* finden. Esposito nennt jene Figuren,

Ein- und Ausschließung keine neuzeitliche oder gar moderne Erfindung ist, sondern das *zoon logon echon* bzw. *zoon politikon* sich gerade durch rationale Kompetenzen auszeichnet.

die sich zumindest historisch betrachtet im schwankenden Bereich an der Schwelle zwischen Mensch und Nichtmensch aufhalten: Frauen, Schuldner, Sklaven, aber auch Kinder (weshalb womöglich niemand lebenslänglich den Rang einer Person einnimmt) (vgl. Esposito 2010, 38).

Die hier knapp zusammengefasste Kritik kündigt von der Möglichkeit eines Perspektivenwechsels, der nicht die aktivischen moralischen Fähigkeiten rationaler AkteurInnen, sondern gerade die *Vulnerabilität* und ihre *Anerkennung* ins Zentrum moralphilosophischer Auseinandersetzungen rückt. Damit öffnet sich eine Dimension, die in den Theorien des *moralischen Individualismus* bisweilen wenig oder gar nicht berücksichtigt wird, nämlich jene sozialer Beziehungen bzw. grundlegender Sozialität, die nicht durch fertige, selbstmächtige Subjekte durch vernünftige Entscheidung gestiftet wird, sondern konstitutiv ist für das jeweilige Selbst (Young 1999, 108f.; Butler 2009, 19; Nussbaum 2010, 127). Damit ließe sich moralische Verpflichtung nicht mehr ausschließlich ausgehend von spezifischen Kompetenzen, sondern gleichsam umgekehrt von grundlegender Angewiesenheit eines Gegenübers erörtern, wodurch die *Ermöglichungsbedingungen* selbstbestimmten Handelns und damit Fürsorgepflichten in den Fokus der Moral rücken. Iris Marion Young, Judith Butler oder Martha Nussbaum sind nur drei Vertreterinnen einer theoretischen Fundierung eines solchen Unternehmens, die trotz einiger nicht unbeträchtlicher Unterschiede in diesem Aufsatz als Kronzeuginnen dafür herangezogen werden.

2.2. Dimensionen der Vulnerabilität

Vulnerabilität lässt sich einerseits als Korrelat von konkreten Handlung Anderer – und des durch Beziehungen mitdeteminierten Umgangs mit sich selbst – verstehen; wir sind in ei-

nem basalen Sinne durch die Akte Anderer verwundbar. Andererseits erweist sich Vulnerabilität jedoch stets als intrinsisch verbunden mit spezifischen sozialen und politischen Strukturen sowie prinzipiell auch mit dem Exponiertsein gegenüber Naturgewalten vor dem Hintergrund (un)möglicher Bewältigung. Diese Bereiche machen Vulnerabilität explizit, insofern jeweils auf die konkrete Vulnerabilität „geantwortet“ wird, sei es durch Fürsorge, sei es durch Missbrauch oder Gewalt bis hin zur Zerstörung (Bergoffen 2013, 57). Dabei lassen sich zwei grundlegende Dimensionen im Begriff der Vulnerabilität unterscheiden: *Erstens* sind nicht nur alle Menschen, sondern alles Lebendige vulnerabel. Butler bezeichnet dies (mit ausschließlichem Fokus auf Menschen) als *precariousness* (Butler 2009, 3), Mackenzie, Rogers und Dodds (2013, 7f.) sprechen von *inhärenter Vulnerabilität*. Grundsätzlich müssen wir uns dementsprechend als angewiesene Wesen verstehen, die einander als Gleiche hinsichtlich der Versehrbarkeit und Ausgesetztheit begegnen können (vgl. Butler 2005, 36). Wir alle sind nach Butler Wesen, deren Körper als Voraussetzung des spezifisch Menschlichen qua Denk- und Handlungsfähigkeit verletzbar und sterblich sind (vgl. Butler 2009, 19), und gerade dies ist der Anker moralischer Berücksichtigung. *Zweitens* gibt es eine kontingente, je spezifische Empfänglichkeit für Versehrung, deren Hintergrund eine *selektive Verteilung* von Versehrbarkeit bildet, sei es durch besondere äußere Ereignisse (Hungersnöte, Krieg, Umweltverschmutzung, Klimawandel) oder durch einseitige oder vorenthaltene Anerkennung der Vulnerabilität (etwa durch rassistische Vorurteile oder paternalistische, d.h. bevormundende und stereotypisierende Behandlungsweisen von Menschen mit besonderen Bedürfnissen). Butler spricht hier von *precarity* (Butler 2009, 3); Mackenzie, Rogers und Dodds verwenden des Terminus *situationale Vulnerabilität* (Macken-

zie/Rogers/Dodds 2013, 7f.). Es geht hier nicht nur um Verteilungsgerechtigkeit im Hinblick auf Güter bzw. Grundfreiheiten (Rawls) oder die Einräumung von Grundrechten im Sinne von Abwehrrechten, die ein selbstmächtiges Individuum und seine Ansprüche bzw. Interessen schon voraussetzen. Darüber hinaus gibt es eine Allokation von Anerkennung, die konstitutiv für Beziehungen und soziale Achtung sowie Selbstachtung ist und als Grundressource eines gelingenden Lebens betrachtet werden muss (Mackenzie 2013, 44f.; vgl. Butler 2009). Phänomene wie Ignoranz, Unfreundlichkeit, Taktlosigkeit, selbst Mobbing können sich in die Praktiken der vermeintlichen Gleichbehandlung einschleichen (vgl. Young 1999, 121), sodass die strukturelle Allokation von Anerkennung (*recognizability*; vgl. Butler 2009, 6) diese Gleichbehandlung unterminiert.

2.3. Der (un)mögliche Gehalt der Vulnerabilität

Was sollte eine Theorie der (Anerkennung von) Vulnerabilität als ihren konkreten Gehalt in den Blick nehmen und wie können wir darüber sprechen, wenn wir hier eigentlich ein offenbar negatives Phänomen der Versehrbarkeit und nicht die schon bestehende, sichtbare Verletzung in den Griff bekommen möchten? Butler behauptet, dass wir es hier mit der Grenze des Erörterbaren zu tun bekämen (Butler 2005, 36; 2009, 13), dass also die Vulnerabilität sich einer eindeutigen bzw. abschließenden Definition entziehe. Fundamental muss aber doch die Idee einer Angewiesenheit und Bedingtheit als Voraussetzung eines guten Lebens sein; Butler spricht von „conditioned modes of persisting and flourishing“ (Butler 2009, 14). Aus moralischer Sicht angezeigt sei deshalb eine egalitäre Verteilung von „food, shelter, work, medical care, rights of mobility and expression, protection against injury and oppression“ (Butler 2009, 22) so-

wie von Anerkennung (ebd., 31) als Bedingung eines lebenswerten Lebens. Nussbaum zufolge korrelieren dieser Bedingtheit *capabilities*, grundlegenden Ermöglichungsbedingungen⁴, die es zu verwirklichen gilt, um von einem „menschenwürdigen“ Leben sprechen zu können (Nussbaum 2010, 32f.). Sie hat in ihrem Buch *Die Grenzen der Gerechtigkeit* einen Katalog an *capabilities* vorgelegt, der ihr zufolge zwar nicht zwingend abgeschlossen, aber dennoch universal und überzeitlich sei: Leben normaler Dauer; Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft, Denken inkl. selbstgewählter Kulturalität und Religion; Gefühle, emotionale Entwicklung; praktische Vernunft inkl. eigener Auffassung des Guten; Zugehörigkeit sowie soziale Grundlagen der Selbstachtung; Konfrontation mit anderen Spezies; Spiel; Kontrolle über die eigene Umwelt im Sinne von politischer Partizipation und von konkreter inhaltlicher Gestaltung (Nussbaum 2010, 112–114).

Von herausragender Bedeutung scheint mir v.a. bei Butler eine doppelte Ontologie des Körpers zu sein: Der Körper ist *einerseits* Emblem der für alle Lebensvollzüge grundlegenden Bedürftigkeit und Angewiesenheit – hier sind Butler und Nussbaum einander wohl einigermaßen nahe –, *andererseits* ist er ein sozial verfasster, den anderen gegenüber sichtbarer, ausgesetzter Körper (Butler 2005, 37; 2009, 3, 33; ähnl. Honneth 2003, 10; 2005, 41, 56); dies ist eine Dimension, die bei Nussbaum allenfalls implizit eine Rolle spielt. Es geht um den lebendigen Körper, wie er sich in wechselseitiger Interaktion – eben auch in seiner Vulnerabilität – zeigt. Damit verbindet sich die Annahme, dass das Subjekt in seinem Sein durch seine

4 Der *capability approach* von Nussbaum wird gewöhnlich mit „Fähigkeitenansatz“ übersetzt. Die sich damit m.E. eröffnende Schwierigkeit besteht darin, dass damit wiederum assoziiert werden könnte, es ginge um besondere Kompetenzen.

Situiertheit in einem Milieu gemeinsam mit Anderen geprägt wird. Dies eröffnet freilich ein anderes Bild des Subjekts als ein noumenales Wesen kantischen Zuschnitts, das auf seine apriorischen, rein autonomen Fähigkeiten hin zentriert ist und dessen körperliche Bedingtheit nur durch negative Abwehrrechte (wie das Recht auf die Unversehrtheit von Leib und Leben oder das Recht, nicht gefoltert zu werden) geschützt werden muss. Unter den Vorzeichen der Vulnerabilität müsste dementsprechend von positiven Fürsorgepflichten die Rede sein, weil sie existentielle Bedingungen des Lebens und Handelns berühren.

Was jeweils vorausgesetzt, aber wenig geklärt erscheint, ist die moralisch-teleologische Ausrichtung auf eine authentische menschliche oder, bei Nussbaum, auch tierliche Existenz. Die Idee eines wie auch immer gearteten lebenswerten Lebens bildet die Grundlage eines Bemühens, die dafür notwendigen Güter auflisten bzw. Anerkennungsstrukturen beschreiben zu können. Der Rekurs auf *capabilities* ebenso wie der Rekurs auf die möglichst egalitäre Allokation Anerkennung von Vulnerabilität eröffnet die Frage nach einer universalen Skala von (über) lebensnotwendigem Minimum bis hin zu Überfluss und Luxus (man wird unweigerlich an die Zweistufigkeit von Notwendigkeit und Freiheit bei Marx erinnert). Damit soll der geteilten Bedürftigkeit entsprochen werden. Frédéric Worms macht aber darauf aufmerksam, dass eine einfache Skala für das Begehren des Lebendigen problematisch sei (vgl. Worms 2013, 17f.). Für ihn ist keinesfalls ausgemacht, dass es eine klare, historisch wie auch kulturell invariante Grenze zwischen körperlichem Bedürfnis und Selbstbestimmung, zwischen Minimum und Überschuss gibt (was Nussbaum, wie oben dargelegt worden ist, gerade voraussetzt). Auch die Frage nach der Gewichtung einzelner Fähigkeiten oder Güter ist nicht trivial, zumal sich noch in der strukturellen Anerkennung von Bedürfnissen zur Ermög-

lichung kreativen, sinngenerierenden Verhaltens ein Kulturimperialismus im Sinne Youngs manifestieren könnte. Young verweist damit darauf, dass die Normalitätsvorstellung einer sozialen Gruppe sich evtl. als hegemonial gestaltet (Young 1999, 128). Selbst anerkannte besondere Bedürfnisse sind dann auf eine Weise anerkannt, die einer hegemonialen Norm entspricht – was beispielsweise als Ziel sonderpädagogischer Maßnahmen angesehen wird, nämlich sehr oft „normale“ Kompetenzen für das „normale“ öffentliche Leben, determiniert die Fürsorge für behinderte Menschen entscheidend mit, kann aber an konkreten individuellen Bedürfnissen vorbeigehen. Ähnlich stünde es um die Inklusion von Menschen mit Migrationshintergrund. Dies ist umso schwieriger in den Griff zu bekommen, als „die herrschende Gruppe nicht erkennt, daß die ihrem kulturellen Ausdruck inhärente Perspektive eine besondere Perspektive ist“ (ebd., 129); es konstituiert sich also möglicherweise ein verengter Gesichtspunkt von Normalität, der mit Normalisierungsdruck einhergeht und soziale Rollen mit generalisierenden Rollenanforderungen konstituiert (vgl. Landweer 1999, 64) ohne die Singularität des Anderen in den Blick zu bekommen. Eine nichtkontingente Liste würde implizit auf dem Konzept des für die herrschende Gruppe normalen Gedeihens fußen. Als heuristisches Beispiel ziehe ich Nussbaums Liste der *capabilities* heran, die sie für Tiere im Allgemeinen entwickelt hat: Der Verweis darin auf den Genuss von Licht und Luft (Nussbaum 2010, 488f.) erscheint nachgerade lächerlich, wenn man etwa an Fische denkt.

Noch frappierender erscheint ein merkwürdiger Passus bei Butler: „Not everything included under the rubric of ‚precarious life‘ is thus a priori worthy of protection from destruction.“ (Butler 2009, 18) Nur diejenigen, denen die Bindungen und Ressourcen für ein lebenswertes Leben prinzipiell zur Ver-

fügung stehen, so Butler, haben anzuerkennende Ansprüche (ebd.). Damit zeigt sich, dass es nicht bei einer Liste an Gütern oder einer weitestgehend egalitären Allokation von Anerkennung bleiben muss, die potentiell einer bestimmten Normalität verhaftet bleibt, sondern dass sogar von einer legitimen Vorenthaltung von Ermöglichungsbedingungen gesprochen werden kann, die sich in den Diskurs um Vulnerabilität einschleicht. Butler bezieht sich hier auf die Behandlung von Embryonen (und positioniert sich damit in der Abtreibungsdebatte), Kriterien gibt sie aber keine an die Hand, sodass die Frage auftaucht, wen dies noch betreffen könnte – Tiere, Randgruppen oder doch nur Amöben, je nach struktureller Anerkennung. Die Gefahr besteht, dass die Vulnerabilität an die schon bestehende strukturelle Anerkennung rückgebunden bleibt und nur verpflichtend ist, was es immer schon gewesen ist in einem soziokulturellen Kontext – ohne weitere Begründbarkeit. Dass es eine Selektivität eines etablierten Ethos gibt, besagt nicht, dass es sich dabei um eine nichtkontingente Grenze handelt, die keine moralischen Überschüsse über das schon etabliert Anerkannte zulässt. Zwar benennt Butler selber die Dualität von *recognition* und *apprehension* (2009, 2), wobei *apprehension* die Möglichkeit einer Wahrnehmung von Vulnerabilität über etablierte Anerkennungsstrukturen hinaus darstellt, doch lässt sie uns weitgehend darüber im Unklaren, was dies genauerhin bedeutet und was diese *apprehension* ermöglicht.

Leibphänomenologische Reflexionen eröffnen demgegenüber erstens eine Perspektive, die einerseits die subtile Dualität einer anthropologischen Maschine (im Sinne Agambens) von Körper und lebenswerter Existenz durch die Ganzheit des Leibes unterminiert. Damit kann der Kritik von Worms entgegengekommen werden, insofern eine Zweistufigkeit von Körperlichkeit und Geistigkeit unterwandert wird. Außerdem er-

möglicht die Phänomenologie eine Analyse der Alterität bzw. Singularität leiblicher Existenz und damit Bedürftigkeit, die der im Anschluss an Young genannten vereinnahmenden Normalisierung entgegensteht und ihre moralische Problematik entlarvt.

Aus leibphänomenologischer Sicht fällt zweitens auf, dass der Anerkennungs- und Vulnerabilitätsdiskurs die Dimensionen von Ich (affektiver Betroffenheit durch den Anderen, die sich aus der Beobachterperspektive gerade nicht erschließt) und Du (konkretes Gegenüber in seiner Zugänglichkeit wie auch Singularität und Alterität) nicht in den Blick bekommt – Bedingung für die Perspektive der Anerkennung scheint mithin immer auch ein Absehen von der konkreten Begegnung und Erfahrung des Gegenübers zu sein, mithin eine methodische Auswanderung aus sich selbst (vgl. Brenner 2013, 163). Demgegenüber wäre eine Berücksichtigung des Angesprochenseins, des Aufgefordertseins meiner selbst durch den je konkreten Anderen mit Bestimmtheit eine moralphilosophisch wichtige Erweiterung. Denn gerade dieses Angesprochensein durch den Anderen ist ein Geschehen, das einen Überschuss über die Prädetermination durch normalisierende Anerkennungsstrukturen bilden und damit herrschende Verhältnisse in Frage stellen kann.

Zu würdigen bleibt der Fokus auf subtilere Formen der Allokation als jene der Güterverteilung. Mit Husserl, Merleau-Ponty und anderen eröffnet sich aber drittens die Möglichkeit, Strukturen der Anerkennung als eingeschrieben in unsere Wahrnehmungsmuster und -dispositionen zu analysieren und damit als Bedingung einer je konkreten Begegnung zu verstehen, in der es der Andere ist, von dem ein Anspruch ausgeht, auf den es zu antworten gilt, jedoch eben innerhalb einer inkorporierten Struktur von Anerkennung, die nicht völlig disponibel und durchsichtig ist.

3. Zwischenspiel: Das Grundphänomen der Leiblichkeit

Die zuletzt angeführten Kritikpunkte basieren auf Motiven, die in der Phänomenologie des Leibes zentral sind; ich werde nun einige dieser Motive, soweit diese für das Thema des Aufsatzes relevant sind, in aller Kürze darstellen. Wie Bernhard Waldenfels festhält, ist der Leib das Grundphänomen schlechthin, weil er die Konstitution aller Erfahrung bedingt (vgl. Waldenfels 2000, 9). Nichts, was mir widerfährt, ich unternehme oder ich mir vorstelle, geschieht jenseits meines Leibes. Der Leib ist demnach nicht als bloßer Körper, sondern als gelebter Leib zu verstehen, der in seiner Betätigung, in seinem *Ich-kann*, die eigentliche Bewegung der Existenz ist, innerhalb derer sich dann Körper und Geist unterscheiden, aber niemals voneinander trennen ließen (Merleau-Ponty 1966, 224). Es ist der *fungierende, gelebte* Leib, der ich *bin*, der den Nullpunkt und die grundlegende Perspektive meiner Erfahrung bildet (Husserl 1952, 158). Entsprechend habe ich von meinem Leib nicht Kenntnis wie von einem Gegenstand, der mit gegenübersteht; vielmehr gibt er sich mir als thematisierter Leib nur aus der Perspektive der ersten Person Singular nicht durch bloße, neutrale Wahrnehmung, sondern in affektiver Betroffenheit, durch das Betroffensein selbst (vgl. Schmitz 2005, 19; Brenner 2008, 336). Daher erschließt sich Leiblichkeit auch nicht aus der Beobachterperspektive.

Dabei ist zu bemerken, dass der Leib nicht einfach an der Hautgrenze des Körpers endet (vgl. Brenner 2006, 105). Der Leib ist in einem konkreten Milieu situiert und ständig darauf bezogen (vgl. Merleau-Ponty 1966, 132–134). „Menschen (wie auch Tiere) leben, indem sie aus Situationen schöpfen.“ (Schmitz 2005, 9) Diese Situietheit und Bezogenheit schließt Sozialität mit ein; als leibliche Wesen sind wir Beziehungs Wesen und auch gerade in dieser Bezogenheit verwundbar (vgl. Waldenfels 2015, 42). Die phänomenologische Beschreibung

des Leibes ist also insofern dem oben skizzierten Diskurs um Vulnerabilität und Anerkennung verwandt, als hier ebenfalls eine soziale Verortung des Subjekts als fundamental angesehen wird. Schon Heidegger karikiert das „Rumpfsubjekt“, das nur neben anderen im Raum vorkommt – das Mitsein mit Anderen ist kein bloßes Miteinandervorhandensein (Heidegger 2001, 86ff.). Grundlegend ist eine Sozialität, die sich mit Merleau-Ponty als *Zwischenleiblichkeit* (1966, 220) bezeichnen lässt. Wir stehen als leibliche Wesen immer schon, wie Fuchs im Anschluss daran feststellt, in einer zwischenleiblichen Resonanz (Fuchs 2008, 205), die sich nicht auf ein neutrales Gewahren des Anderen beschränkt, sondern auch in einer Interafektivität (vgl. ebd., 186) „unterhalb“ bewussten Austausch besteht. Damit eröffnet sich ein durchaus anderer Blick als im moralischen Individualismus, der, wie oben gezeigt worden ist, auf der Voraussetzung beruht, dass sich selbstmächtige Subjekte bewusst miteinander vergemeinschaften.

Wir sind in unserer *sedimentierten, habituellen* Leiblichkeit sozial verfasste Wesen (zur Unterscheidung von habituellem und aktuellem Leib siehe Merleau-Ponty 1966, 107). Unser leibliches Verhalten ist gekennzeichnet weniger durch explizites Wissen als durch ein soziales, inkorporiertes Know-how (Brenner 2006, 276; Fuchs 2008, 159; Varela 1994, 12–14). Ein „primordialer Habitus“ (Merleau-Ponty 1966, 116) im Umgang mit sich, der Welt und dem Anderen verdankt sich einem Miteinandersein und den darin manifesten Anerkennungspraktiken, entspringt also einem Lernen, das schon in der frühkindlichen Existenz beginnt, uns aber nie völlig durchsichtig wird. Schon unsere Wahrnehmung ist kein bloß passiver Datenempfang. Das Sehen (und nämliches gilt für alle Sinne) ist nichts ohne einen gewissen un- oder vorbewussten Gebrauch des Blicks (Merleau-Ponty 1966, 261). Wahrnehmung und Auf-

merksamkeit sind also ein aktives Verhalten und verdanken sich einer sozialen Genese, die sich in Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsdispositionen habitualisiert. Hier findet sich nun eine weitere Schnittstelle zum Diskurs um Anerkennung und Vulnerabilität, denn diese Dispositionen schließen eine implizite Allokation von Anerkennung mit ein (besonders treffend analysiert bei Honneth 2003, 10, 15, 18; 2005, 56). Die Raster der Anerkennung, von denen Butler vor allem im Zusammenhang mit medialer *Repräsentation* spricht, sind schon wirksam auf der Ebene der *Präsentation*, nämlich der konkreten Wahrnehmung bzw. Begegnung des Anderen. Sie kategorisieren den Anderen, ohne dass uns dies jeweils völlig durchsichtig werden könnte, als Respektsperson, hilfsbedürftiges Kind, hilfloses Tierchen, oder eben als horribele, abstoßende Erscheinung wie den Obdachlosen oder Junkie, denen Mitleid und Unterstützung bisweilen entzogen bleiben.

Aus der Perspektive von Levinas muss die genannte zwischenleibliche Resonanz in ihrer fundamentalethischen Bedeutung gefasst werden, nämlich als ein ethisches Aufgefordertwerden (Levinas 2003, 18), das mich zum Antworten und zum (moralisch relevanten) Entscheiden nötigt. Der Andere ist nicht nur Nebenmensch oder nichtmenschliches Nebenlebewesen, sondern wird, ebenfalls in *unmittelbarem affektivem Betroffensein* (vgl. Blume 2003, 22), als konkretes Du erfahren. Damit hat – neben der Perspektive der ersten Person – die zweite Person Singular in der Phänomenologie große Bedeutung bekommen. Das konkrete Gegenüber, der Andere, der sich einer reinen Beobachterperspektive entziehen würde, ist nicht nur sichtbar, sondern blickt mich an und zeigt sich damit als Zentrum einer eigenen Perspektive, die mir als solche nicht zugänglich ist.⁵ „Denn

5

Das Motiv der Alterität ist nicht zuletzt durch Levinas in der Phänomenologie von herausragender Bedeutung. Wenn ich von der Andersheit

der Andere ist mir gerade nicht nur als neutrales Objekt gegeben, sondern als ein Selbst-sein jenseits seines Erscheinens-für-mich.“ (Fuchs 2008, 173) Jeder Versuch einer Objektivierung muss an der Unzugänglichkeit der fremden Perspektive scheitern (vgl. Blume 2003, 39). Dennoch erscheint der Andere zumindest potentiell kraft seiner sichtbaren Leiblichkeit und meiner Betroffbarkeit, durch die ich den Anderen am eigenen Leib spüren kann (vgl. Fuchs 2008, 186), als vulnerabel und hat gerade durch diese Vulnerabilität den schon genannten Aufforderungscharakter (Levinas 1983, 222). Es konstituiert sich eine unhintergehbare „Nicht-Indifferenz“ (Levinas 1992, 105). „Die Tatsache, daß ein Anderer als Appellant auftritt, ist (...) irreduzibel (...)“ (Waldenfels 2015, 59) Noch das Ignorieren ist ein Verhalten, das eine Abwendung voraussetzt, der schon ein allererstes Betroffensein bzw. Aufgefordertsein vorangegangen sein muss. Derrida hat dieses Motiv auf den Bereich des Außermenschlichen ausgedehnt; der Blick einer Katze öffnet in *Das Tier, das ich also bin* ebenso eine Nicht-Indifferenz durch das Betroffensein von ihrer Vulnerabilität bzw. Mortalität wie der Blick eines Menschen (vgl. Derrida 2010, 28).

Was Butler oder auch Nussbaum jeweils voraussetzen müssen, nämlich dass wir eine Motivation haben müssten, um einer Anerkennung des Anderen überhaupt nachzukommen bzw. speziell bei Butler Anlässe zu finden, bestehende Anerkennungsstrukturen zu hinterfragen, wird hier durch die Einbeziehung der Perspektive der zweiten Person geklärt. Denn gerade das konkrete Gegenüber kann durch den beschriebenen Aufforderungscharakter Movens dafür sein, gewohnte Routinen der Wahrnehmung und Anerkennung in Frage zu stellen und so eine produktive Erfahrung zu generieren. Trotz Butlers

des Anderen spreche, muss die Unzugänglichkeit des Anderen fundamental sein.

Berufung auf Levinas (2005, 2009) scheint sie die Perspektive von leiblichem Selbst und Betroffensein durch den bedürftigen Anderen nicht hinreichend in ihre Überlegungen einfließen zu lassen und verbleibt – wie auch Nussbaum – in einer mehr oder minder objektiven Redeweise.

4. Ethik des vulnerablen Leibes

Ich möchte nun im Rekurs auf die dargestellten Überlegungen (und Kritikpunkte) einige Grundelemente einer Ethik des vulnerablen Leibes vorstellen, die sich um zwei zentrale, einander ergänzende Motive gruppieren: *Einerseits* geht es um das schon angedeutete ethische Know-how, das als Verhaltensdisposition in unsere Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsstrukturen eingeschrieben ist und damit einen immanenten Teil des „Logos der ästhetischen Welt“ bildet (Merleau-Ponty 1966, 488; Husserl spricht von *Orthoästhesien*; vgl. Husserl 1952, §18). Damit zeigt sich der erste grundlegende Kontrast zu Theorien des moralischen Individualismus: Ratiozentristische Moralphilosophien gehen sehr oft davon aus, dass Moral sich in expliziten Normen und deren bewusster Anwendung durch autonome Subjekte manifestiert. Das hier beschriebene *ethische Können* ist aber immer auch einer sozialen Bedingtheit und Habitualisierung geschuldet. *Andererseits* ist relevant, wie sich der je konkrete Andere innerhalb dieser Strukturen, aber auch in seiner Singularität über dieselben hinaus als vulnerables Wesen darstellt und so eine moralische Obligation konstituiert, die gegenüber geteilten Normalitäten, Routinen und gesetztem Recht einen möglichen Überschuss bildet. Hier ergibt sich ein zweiter fundamentaler Unterschied zum moralischen Individualismus dadurch, dass im Einklang mit Theorien der Vulnerabilität und ihrer Anerkennung gerade die leibliche Schwäche als zentral für

moralische Obligation erachtet wird, nicht rationale Kompetenzen, deren bloße Kehrseite das Körperhaben bildet. Damit konstituiert sich auch eine leibphänomenologische Ergänzung zum Diskurs um Vulnerabilität und Anerkennung, wie oben schon gezeigt worden ist.

4.1. *Ethisches Können*

Der Leib ist der Träger des Verhaltens (vgl. Merleau-Ponty 1966, 359), er ist sozusagen durchformt von habituellen Verhaltensdispositionen, die wir im Laufe der individuellen Entwicklung, nicht zuletzt durch unsere Sozialisation angeeignet, inkorporiert haben. Diese Dispositionen sind also niemals streng individuell, sondern entstammen einer gemeinsamen Textur leiblichen Verhaltens (vgl. Hamrich 2002, 303; Held 2010, 10); dies bedingt, dass die Annahme eines autonomen, selbstmächtigen Subjekts in der Moralphilosophie unterwandert wird durch den Ausgang von einem leiblichen Wesen, dessen Entwicklung und damit Möglichkeiten des Urteilens und Handelns immer auch prädeterminiert sind von Anderen und dem konkreten Milieu (ähnlich Schmitz 2005, 29).

Die genannten Dispositionen stellen ein Vermögen dar, das davor bewahrt, in jeder neuen (oder auch gewohnten) Situation mühsam und für konkrete Handlungsanforderungen viel zu lange zu urteilen und Handlungspläne entwerfen zu müssen. Man grüßt, hält jemandem die Tür auf oder schenkt jemandem ein Lächeln, ohne dass dafür eine bewusste Entscheidung gefällt werden müsste. Mit Varela (1994) und Brenner (2006, 276) wäre von einem *ethischen Können* zu sprechen. Die spezifische Qualität dieses Wissens macht Varela im Anschluss an Dewey deutlich: „Es geht mir hier um die Differenz zwischen know-how und know-what, zwischen praktischem Können und propo-

sitionalem Wissen, um den Unterschied zwischen Fertigkeiten oder spontaner Bewältigung (*savoir-faire*) und intentionalem Wissen oder rationalem Urteil.“ (ebd., 12) Die „glatte Ausübung routinierter Kompetenzen“ (Schmitz 2005, 43) liegt also sowohl der Moral als auch der Identität des leiblichen Selbst zugrunde. So wie die geübte Klavierspielerin nicht die Tasten durchgehen muss, sondern ihr Können als sozusagen stumme Disposition immer bereithat (vgl. ebd., 56; Schmitz 2007, 23), so wissen wir schon implizit, wie man sich jeweils zu betragen hat, auch wenn wir dies sensitiv für die jeweilige Situation aktualisieren müssen (Hamrich 2002, 297). Damit ergibt sich gewiss ein anderes Bild als im moralischen Individualismus, der zumeist von einer Art Rechtsanspruch eines Individuums ausgeht, dem durch rationale Urteile und sich daran anschließende Handlungen zu entsprechen ist. Einem solchen gleichsam epistemischen Wissen steht aus leibphänomenologischer Sicht ein Know-how gegenüber, in dem „die eigentlichen Wissensseinheiten primär in einer konkreten, leiblichen, verkörperten, gelebten Form vorliegen, daß Wissen etwas mit Situiertheit zu tun hat und daß die Einzigartigkeit des Wissens, seine Geschichtlichkeit und Kontextgebundenheit, kein ›Störfaktor‹ ist, der das lichte Muster seines wahren Wesens, das man sich als eine abstrakte Konfiguration vorstellt, verdunkelt“ (Varela 1994, 13f.).

Die eigenen Handlungsmöglichkeiten verdanken sich also einer Sozialisation, im Zuge derer wir soziokulturell kontingente Normalitäten, sprich ein jeweiliges Ethos inkorporieren. Ein solches Ethos, und hier scheint eine Fusion von anerkennungstheoretischen Überlegungen und leibphänomenologischem Denken überaus produktiv zu sein, bildet also eine Prädisposition, eine Struktur unserer Wahrnehmung und Verhaltensdispositionen. Zumal das jeweilige Ethos ein eben jeweiliges ist, hat es aber unweigerlich auch seine blinden Flecken, sodass das ethische

Know-how von einer impliziten Gewalt wie von einem Schatten begleitet wird (vgl. Waldenfels 2012, 324–326; ähnl. Butler 2009, 41). Diese implizite, strukturelle Gewaltsamkeit verdankt sich der Normalität eines Ethos, das niemals völlig inklusiv sein kann, weil es dann auf alles und jede(n) aufmerksam sein müsste. Dies wäre eine *interdictio in adiecto*, zumal eine Fokussierung auf alle(s) aufhören würde, eine Fokussierung zu sein – es gibt also immer eine Art Relief der Anerkennung. Die Gewalt inkorporiert sich wie die Moralität, deren Kehrseite sie bildet, in *kollektiven Verhaltensweisen* und hat, trotz der Schwierigkeit, einen konkreten, sozusagen hauptverantwortlichen Adressanten zu finden, dennoch immer einen jeweiligen Adressaten (vgl. ebd., 329). Wer fehlende Anerkennung, Ignoranz oder gar Hunger am eigenen Leib spürt, ist in seiner leiblichen Gegenwart affektiv als die- oder derjenige betroffen. Doch dieser *tacit violence* zu begegnen ist kein leichtes Unterfangen. Das Problem eröffnet sich nicht darin, einen Imperativ ausfindig zu machen und dann für den konkreten Fall zu applizieren, sondern darin, dass wir auf unsere fungierende Leiblichkeit mit ihren Verhaltensdispositionen gleichsam zurücksehen müssen; sie verbirgt sich aber gerade in den Normalitäten, in denen wir zuhause sind bzw. die sich, wie Held dargelegt hat, „in unserem Rücken“ befinden (vgl. Held 2007, 28). Habitualisierte Sozialtechniken, die andere in entwürdigende Situationen bringen (vgl. Brenner 2013, 164), beginnen ja schon dort, wo wir gewohnheitsmäßig wegsehen, etwa wenn der Bettler am Straßenrand sitzt oder die Drogensüchtige als „abstoßende Erscheinung“ an uns vorbeikommt, entsprechende Affekte auslöst und wir weiter ausweichen, als nötig und respektvoll wäre. Affekte sind, wie Butler treffend beschreibt, immer *auch* Produkt der herrschenden Raster der Wahrnehmung (Butler 2009, 13) und der sich damit verbindenden moralischen Haltungen; sie sind dann nicht

blind bzw. bloß irrationale Regungen, sondern immer auch mit evaluativen, kognitiven und motivational-voluntativen Dimensionen leiblicher Existenz verbunden (vgl. Landweer 1999, 8, 15). Wer als mitleiderregend oder hilfsbedürftig, was ihr oder ihm gegenüber als angemessen, unangemessen, übertrieben oder gar schon unnötig erscheint, das ist keine individuelle und irrationale, aber auch keine moralisch objektive Angelegenheit eines wie auch immer begründeten moralischen Status im Sinne des moralischen Individualismus. Somit verbinden sich die erwähnten *Orthoästhesien* auch mit *Orthopraxien* („wie man in diesem Fall zu reagieren pflegt“).

Besonders frappierend gestalten sich diese Anerkennungsmuster im Hinblick auf ihre Unterschiedlichkeit, wenn wir unser Verhältnis zu nichtmenschlichen Lebewesen bedenken. Während die einen als süß (Katzen, Hunde) oder edel (v. a. „exotische“ Tiere), darüber hinaus als besonders vulnerabel bzw. wehrlos erscheinen und im Zuge deren Behandlung wir unsere Menschlichkeit erweisen können, erscheinen die anderen als abstoßend (Ratten, Spinnen) oder als bloße Ressource, die sich einem Objekt ohne Vulnerabilität annähert (Schweine, ...) (vgl. Huth 2013).

4.2. Die Erfahrung der Vulnerabilität

Die Erfahrung der Vulnerabilität und damit einer Verpflichtung gegenüber dem Anderen verdankt sich nicht ausschließlich den Normen, die einem jeweiligen Ethos immanent sind. Wäre dem so, gäbe es niemals die Möglichkeit zu Kritik bzw. auch keine Veränderung und im besten Fall Fortschritt im Moralischen. Die Erfahrung moralischer Obligation gegenüber jemandem, der gemeinhin nicht oder nur marginal als Adressat moralischer Entscheidungen anerkannt wird, ist aber keine

esoterische Angelegenheit, wie das Beispiel der Tiere zeigt. Die zunehmende Inklusion von Tieren als Teil moralischer Gemeinschaft gründet wohl nicht zuletzt darin, dass sich besonders in den letzten Jahrzehnten ein Überschuss gegenüber der modernen Normalität einer anthropozentrischen Moral und den damit verbundenen Praktiken der Tierversutzung gezeigt hat und mittlerweile immer mehr integriert worden ist in diese Normalität. Auch wenn die Debatten um eine moralisch legitime und, wie oben erwähnt wurde, sehr diverse Behandlung von Tieren immer noch intensiv und kontrovers geführt werden, kaum jemand argumentiert ernsthaft gegen eine Einbeziehung der Tiere in moralische Berücksichtigung.

Was aber ermöglicht es, Überschüsse über ein konkretes Ethos und seine Anerkennungsraaster hinaus zu erfahren?

Was sich uns grundsätzlich entzieht, ist die Perspektive des Anderen. Schon bei Husserl heißt es, dass die Erfahrung des Anderen sich einer bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen (Husserl 1950, 144) verdanke. Ich erfahre den Anderen zwar vielleicht direkt als aufgeregt, als traurig oder wütend (vgl. Merleau-Ponty 1966, 67, 219), aber nicht als spürenden, sehenden oder begehrenden Leib. Mit Liebsch (2013, 303f.) ist ein Oszillieren zwischen wechselseitiger Offenheit (im Anschluss an Merleau-Ponty) und unendlicher Distanz (im Anschluss an Levinas) zu konstatieren, sodass immer ein *Alteritätsvorbehalt* bleibt. Unser ethisches Können, das die Basis dafür bildet, dass wir nicht von einer gleichsam unbeantwortbaren Situation in die nächste taumeln, sondern eben auf moralische Verhaltensdispositionen zurückgreifen können, stößt beständig an die Grenze der Unzugänglichkeit des singulären Anderen als Perspektivenzentrum und damit auf die Möglichkeit eines Überschusses über normale Weisen des Anerkennens und des sich daran anschließenden Behandelns. Wir müssten

also paradoxerweise mit dem rechnen, womit nicht prophylaktisch gerechnet werden kann, nämlich mit der Singularität von Bedürfnis und Leiden (vgl. Holzhey-Kunz 2014, 59; ähnlich die Überlegungen zu persönlichem Niveau, Stil bzw. Geschichte bei Blume 2003, 182f.), und diese betrifft nicht den nur sichtbaren Körper innerhalb seiner Hautgrenzen, sondern das leibliche Selbst in seiner Bezogenheit auf sich, seine Situiertheit und seine Beziehungen zu Anderen. Um diese Enthaltung von Zuschreibungen und der Einordnung als typischen Fall (etwa im Rahmen der Zuerkennung eines Personenstatus durch bestimmte soziokulturelle Fähigkeiten) zu beschreiben, sagt Levinas: „Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken.“ (Levinas 1996, 64) Derrida hat, wie oben bereits erwähnt worden ist, darauf insistiert, dass die Erfahrung des vulnerablen, singulären Anderen auch die Erfahrung eines Tiers sein kann.⁶ Levinas gegenüber könnte darauf hingewiesen werden, dass weder die Augenfarbe noch die Spezieszugehörigkeit noch rationale Kompetenzen das moralische Aufgefordertsein determinieren. Damit verbindet sich neuerlich der grundlegende Gedanke, dass es dann auch nicht bloß negative Abwehrrechte sind, die einem rationalen, selbstmächtigen Subjekt zukommen sollen, sondern positive Fürsorgepflichten gegenüber leiblichen, als solche angewiesenen Wesen in ihrer Bezogenheit auf Andere und Anderes. Anders als im moralischen Individualismus ist die Obligation damit auch keine abstrakte, dem Gegenüber nur durch seine Teilhabe an bestimmten Fähigkeiten geschuldete, sondern eine

6 Interessanterweise spricht Husserl sogar einmal von Quallensubjekten (Husserl 1973, 120). Was aus der hier dargestellten Perspektive dabei von Interesse ist, ist der Umstand, dass der Andere, auch wenn es sich um ein sog. niederes Tier handelt, immer noch als Erlebniszentrum mit zumindest primitiver (Selbst-)Gegenwart (vgl. Blume 2003, 40) aufgefasst und damit auch Vulnerabilität verbunden werden kann.

konkrete, vom singulären Anderen ausgehende Verpflichtung. Man könnte dies mit Butlers oben schon erwähneter Überlegungen zu einer Unterscheidung von *recognition* und *apprehension* in Verbindung bringen. Erstere ist die Normalität des Anerkennens, Zweitere die Möglichkeit der Wahrnehmung von Vulnerabilität und einer Verpflichtung über diese Normalität hinaus (Butler 2009, 4–8). Zwar lässt uns Butler weitgehend über die Bedingungen einer solchen *apprehension* im Unklaren (und wird, wie oben gezeigt wurde, bei der Nichtanerkennung etwa von Embryonen geradezu apodiktisch). Doch die beschriebenen Analysen des ethischen Angegangenwerdens und der sich damit verbindenden Motivationskraft gerade durch die leibliche Schwäche, die Fragilität des Anderen, bei Levinas (Levinas 1983, 222–224; Levinas 1996, 93) und Derrida sind hier von großer Erklärungskraft. Diese Erfahrung ermöglicht es, bestehende Routinen der Aufmerksamkeit und Anerkennung in Frage zu stellen, verdinglichende Typisierungen (vgl. Honneth 2005, 102) zu entlarven und damit zu einer Verschiebung eigener Verhaltensdispositionen oder gar unseres kollektiven Ethos beizutragen, sodass jedes Ethos als in *statu nascendi* beschrieben werden kann.

5. Conclusio

Die Sache des Ethischen wird gegenüber dem moralischen Individualismus durch eine Ethik des vulnerablen Leibes in mehrfacher Hinsicht verschoben. *Erstens* wird darauf insistiert, dass es nicht zwingend rationale Kompetenzen sind, die einen moralischen Status und damit moralische Obligationen konstituieren. Diese mögen eine Rolle spielen (z.B. bei unterschiedlichen Gewichtungen im Tierschutz), können aber relational konstituierte Verpflichtungen (gegenüber Kleinkindern, behinderten

Menschen usw.) nicht hinreichend erklären und sind mitunter kontraintuitiv. Es ist Angewiesenheit, nicht Autonomie, die uns verpflichtet. Damit verbindet sich *zweitens* die Einsicht, dass negative Abwehrrechte durchaus nicht hinreichend sind für eine gelingende Moralität. Insofern ist ein Zugang, der die Ermöglichungsbedingungen eines wie auch immer gearteten lebenswerten und selbstbestimmten Lebens, wie er bei Nussbaum, Butler und Mackenzie sich je unterschiedlich darstellt, zu würdigen, wenn er auch mit einem *Alteritätsvorbehalt* zu versehen ist, um die oben angesprochene Gefahr eines Normalisierungsdrucks hintanzuhalten. *Drittens* kann auf die Genese der jeweiligen Perspektive rekurriert werden. Mein Leib als Träger meines Verhaltens verdankt sich einer Sozialisation, die zur Inkorporierung eines Ethos führt, das sich *in statu nascendi* befindet. Es gibt eine gewisse normative Infrastruktur, die immer in Bewegung ist, aber dennoch meine Gewohnheiten, meinen habituellen Leib und damit meine Wahrnehmungs- und Anerkennungsdispositionen determiniert. *Viertens* wäre einerseits darauf hinzuweisen, dass die Begegnung mit dem Anderen mich verpflichtet, kein Gesetz oder ein moralischer Status, der besonderen Kompetenzen entspringt. Mit Brenner (2006, 129) wäre zu konstatieren, dass einer Ethik ohne Angespochensein und Situiertheit das motivationale Moment fehlen würde.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2003. Das Offene. Der Mensch und das Tier. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergoffen, Debra. 2013. Contesting the Politics of Genocidal Rape. New York: Routledge.
- Blume, Anna. 2003. Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.

- Brenner, Andreas. 2006. Bioethik und Biophänomen. Den Leib zur Sprache bringen.
- Brenner, Andreas. 2008. Ein Querschnitt. Der Kaiserschnitt und das Ende der Geburt. In: Michael Großheim (Hg.): Neue Phänomenologie zwischen Theorie und Praxis. Festschrift für Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.
- Brenner, Andreas. 2013. Körper/Leib. In: Rolf Gröschner/Antje Kapust/Oliver W. Lembcke (Hg.): Wörterbuch der Würde. München: Fink, 163–164.
- Butler, Judith. 2005. Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2009. Frames of War. London/New York: Verso.
- Crary, Alice. 2010. Minding What Already Matters. A *Critique* of Moral Individualism. In: Philosophical Topics 38/1 Spring 2010, 17–49.
- Derrida, Jacques. 2010. Das Tier das ich also bin. Wien: Passagen.
- Diamond, Cora. 2012. Menschen, Tier und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Esposito, Roberto. 2010. Person und menschliches Leben. Zürich: Diaphanes.
- Fuchs, Thomas. 2008. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, Thomas (Hg.). 2014. Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche. Freiburg im Breisgau: Alber
- Gröschner, Rolf/Kapust, Antje/Lembcke Oliver (Hg.). 2013. Wörterbuch der Würde. München: Wilhelm Fink.
- Großheim, Michel (Hg.). 2008. Neue Phänomenologie zwischen Theorie und Praxis. Festschrift für Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.
- Hamrich, William. 2002. Maurice Merleau-Ponty: „Ethics“ as an Ambiguous, Embodied Logos. In: John J. Drummond (Hg.): Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. Dordrecht/Boston/London, S. 289–310.
- Heidegger, Martin. 2001. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Held, Klaus. 2007. Lebenswelt und politische Urteilskraft. In: Giovanni Leghissa/Michael Staudigl (Hg.). *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*. 17–32.
- Held, Klaus. 2010. Zur phänomenologischen Rehabilitation des Ethos. In: Mirko Wischke/Andrzej Przyłbski (Hg.): *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaats*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 7–20.
- Hobbes, Thomas. 2007. *Leviathan*. Stuttgart: Reclam.
- Holzhey-Kunz, Alice. 2014. Phänomenologie oder Hermeneutik des seelischen Leidens? In: Thomas Fuchs (Hg.): *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*. Freiburg im Breisgau: Alber, 33–51.
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1950. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1952. *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Dordrecht/Den Haag: Springer.
- Husserl, Edmund. 1973. *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß 2*. Dordrecht: Springer.
- Huth, Martin. 2013. „Negative Integrität“. *Das Konzept der Leiblichkeit in der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. In: *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 2013/1 Heft 6, 108–128.
- Kant, Immanuel. 1977a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1977b. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Landweer, Hilge. 1999. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Levinas, Emmanuel. 1983. *Die Spur des Anderen*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg im Breisgau: Alber.

- Levinas, Emmanuel. 1996. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen.
- Liebsch, Burkhard. 2013. Verschiedene Wege vom Selbst zum Anderen. Befremdliche Selbstverhältnisse in sozialer Relation: Grenzen der Empathie zwischen Liebe und Hass. In: Thiemo Breyer (Hg.): *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München: Fink, 301–332.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan. 2013. Introduction: What Is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory? In: Catriona Mackenzie/Wendy Rogers/Susan Dodds. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1–29.
- Mackenzie, Catriona. 2013. The Importance of Relational Autonomy and Capabilities of an Ethics of Vulnerability. In: Catriona Mackenzie/Wendy Rogers/Susan Dodds. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 33–59.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan. 2013. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Nussbaum: *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Regan, Tom. 2004. *The Case for Animal Rights*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Schmitz, Hermann. 2005. *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Schmitz, Hermann. 2007. *Freiheit*. Freiburg/München: Alber.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. *Das leibliche Selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2012. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Worms, Frederic. 2013. *Über Leben*. Berlin: Merve.

Young, Iris Marion. 1999. Fünf Formen der Unterdrückung. In: Herta Nagl-Docekal/Herline Pauer-Studer. *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 99–139.

Radikal demokratischer Ungehorsam

„Illegale“ als strittiges politisches Subjekt

ANDREAS OBERPRANTACHER, INNSBRUCK

Zusammenfassung: Dieser Beitrag befasst sich mit dem politischen Vermögen von Menschen, die als „Illegale“ diffamiert werden. In Erinnerung an diverse Aktionen, die vor allem in den letzten Jahren mitunter dramatisch vermitteln, dass Menschen, die nicht als Subjekte in einem bürgerlichen Sinn zählen, selbst in diffizilen Situationen politisch tätig werden, setzt sich dieser Text mit der Frage auseinander, in welchem Sinn es sich dabei um Momente des demokratischen Mit-einanders handeln könnte. Im Fokus stehen dabei allerdings weniger sensationelle Momente, auf die sich zumeist das Scheinwerferlicht der Presseagenturen konzentriert, um die transnationale Mobilität von „Illegalen“ gemäß standardisierter Narrative visuell zu fixieren. Es soll anhand einiger Passagen vielmehr diskutiert werden, wie Menschen, denen das Recht abgesprochen wird, da zu sein, nicht selten einen Ungehorsam manifestieren, der am Rande der bürgerlichen Gesellschaft stattfindet und zugleich radikal demokratische Umbrüche markiert.

Schlagwörter: Subjektivierung, Gouvernamentalität, Grenzregime, Europa, radikale Demokratietheorie, Migration, Flucht

Einleitung: „Nur die Toten dürfen bleiben“

„Solo los muertos pueden quedarse“ („Nur die Toten dürfen bleiben“) – mit diesen Worten kommentierte die spanische Tageszeitung *El País* den Beschluss der italienischen Regierung,

im Rahmen eines feierlichen Staatsbegräbnisses jenen fast 400 tödlich Verunglückten, die am 3. Oktober 2013 auf der Überfahrt von Misrata nach Lampedusa in einem der schwersten Seenunfälle der Nachkriegszeit ihr Leben verloren hatten, zu gedenken und ihnen *posthum* die italienische Staatsbürgerschaft zu verleihen. Als geradezu obszöne Farce erweist sich dieser Regierungsbeschluss nicht allein deshalb, weil er das Interesse zu erkennen gibt, katastrophale Situationen als Bühnen für mediale Inszenierungen von Betroffenheit zu nützen. Es handelt sich noch in einem anderen Sinn um ein bedenkliches Geschehen, gerade was die Frage betrifft, wie Menschen zurzeit *Statt gegeben* (vgl. Derrida 2007, 27) wird, deren Recht, da zu sein, von keinem anerkannten Reisedokument verbürgt wird. Der Beschluss der italienischen Regierung, zahllosen (und in einem rechtlichen Sinne auch *unidentifizierten*) toten *clandestini* die letzte staatsbürgerliche Ehre zu erweisen, ist insofern bezeichnend, als er mit dem Entschluss koinzidiert, die Namen all jener Erwachsenen, welche den Seeunfall mit Not überlebt hatten, gemäß den Bestimmungen des *Bossi-Fini-Gesetzes*¹ im Register der wegen illegaler Einwanderung Verdächtigen zu

1 Das so genannte *Bossi-Fini-Gesetz*, welches am 10. September 2002 in Kraft getreten ist und auf einer Initiative der beiden ehemaligen Regierungsmitglieder Gianfranco Fini (*Alleanza Nazionale*) und Umberto Bossi (*Lega Nord*) beruht, hat in Italien die Lage all jener ohne rechtmäßigen Einreise- und/oder Aufenthaltstitel drastisch verschlechtert: Abgesehen davon, dass der reguläre Aufenthalt von Drittstaatenangehörigen prinzipiell an einen Arbeitsvertrag gebunden wird, sieht das Gesetz, welches in veränderter Fassung nach wie vor in Kraft ist, unter anderem vor, dass die Maßnahmen zur Identifikation von *clandestini* ausgeweitet werden, dass verhältnismäßig wenige Aufenthaltsgenehmigungen vergeben werden, dass die Möglichkeiten eines administrativen Freiheitsentzuges erweitert werden und dass – im Rahmen bilateraler Abkommen – verstärkt Rückschiebungen von im Mittelmeer aufgebrachtene ‚Schlepperbooten‘ unternommen werden.

verzeichnen, um sie so als *abschiebbar* (vgl. dazu Peutz/De Genova 2010, 6) auszuweisen.

Im Sinne dieser dramatischen Szene, welche – unter geopolitisch veränderten Vorzeichen – an Passagen aus Hannah Arendts Schrift *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* erinnert,² kommt es auch gegenwärtig darauf an, der konventionellen Vorstellung zu widersprechen, dass sich am Kap Europa so etwas wie eine natürliche ‚Tragödie‘ ereignet. Es handelt sich in dem Maße um ein künstlich arrangiertes bzw. ‚neo-barockes‘ *Trauerspiel*, wie eine Summe von staatlichen Missionen und parastaatlichen Agenturen mit einigem Aufwand und, wie Walter Benjamin in einem verwandten Kontext einmal bemerkt hat, „ganz auf den düstern Ton der Intrige gestimmt“ (Benjamin 1991, 276), darum bemüht ist, Situationen der Verunsicherung zuzulassen, wenn nicht zu provozieren.

Dieser Beitrag begibt sich auf die Spur diverser Akte des radikal demokratischen Ungehorsams von Menschen, denen das Recht, da zu sein, wiederholt abgesprochen wird, indem sie als ‚Illegale‘ diskreditiert werden. Am Rande der bürgerlichen Gesellschaft lebend werden sie permanent mit der Gefahr einer möglichen Abschiebung konfrontiert, deren Sinn auch darin zu bestehen scheint, so etwas wie eine wortlose Servilität, d. h. eine ökonomisch profitable Disponibilität zu forcieren (vgl. De Genova 2010, 47). Die Argumentation soll in insgesamt drei Schritten entfaltet werden: Zunächst werden im Sinne einer ersten Prämisse einige elementare Bedenken angesprochen: Inwiefern kann denn überhaupt von ‚Illegalen‘ die Rede sein,

2 Im Zusammenhang mit dem massiven Aufkommen von staatenlosen Menschen infolge des Ersten Weltkrieges ist in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von „lebende[n] Leichname[n]“ (Arendt 2011, 614) die Rede, welche laut Arendt insofern unheimlich erschienen, als ihnen von den national eingesessenen Bevölkerungen „ein Standort in der Welt“ (Arendt 2011, 613) abgesprochen wurde.

im Bewusstsein der Gefahr, diskriminierende Verhältnisse diskursiv zu konsolidieren? Diese Problematik der Benennung und des (theoretischen) Sprechens über Menschen, deren politischer Subjektstatus gerade in Frage steht, wird im ersten Teil des Beitrags erörtert. In einem zweiten Schritt nimmt sich dieser Beitrag vor, jene argumentative ‚Meerenge‘ kritisch zu durchmessen, welche gegenwärtig in einem extrem ambivalenten Bild der gesellschaftlichen Situation von Menschen, die als ‚Illegale‘ regiert werden, resultiert: Einerseits wird das Bild von ohnmächtigen Opfern beschworen, andererseits wird mit dem Bild verschlagener Krimineller operiert. Angesichts einiger Szenen demonstrativen *Unvernehmens* (siehe Rancière 2002) soll im zentralen dritten Teil des Beitrags die Frage breiter diskutiert werden, was es besagen könnte, wenn sich Menschen miteinander *subjektivieren* und öffentlich in Erscheinung treten, die, um es bewusst polemisch zu formulieren, tendenziell als derangiert vorgestellt werden.

Rancières Begriff des ‚Unvernehmens‘ bildet insofern einen wichtigen Kristallisationspunkt für diesen Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit der Subjektivierung von Menschen, die nicht als bürgerliches Subjekt zählen, als er sich theoretisch wie praktisch anbietet, um das politische Vermögen von ‚Illegalen‘ wahrzunehmen, das im Rahmen konventioneller politischer Philosophie tendenziell außer Acht gelassen wird. Während die Darstellung politischer Konflikte traditionell dem Verständnis eines *demos* folgt, dessen Mitglieder von präreglementierten Subjektpositionen aus in gemeinsame Deliberationsprozesse einzutreten vermögen, verweist Rancière mit seinem Begriff des ‚Unvernehmens‘ darauf, dass ein genuines Moment von Politik gerade in Aktionen der Beeinspruchung und des Aufbegehrens gegen vorgegebene *Aufteilungen des Sinnlichen* (vgl. Rancière 2008), d.h. gegen die normative Zu-

weisung subjektiver Sprechpositionen (sowie ihres Entzuges) besteht. Das Unvernehmen bezeichnet also nicht etwa einen *Konflikt*, der zwischen bereits vollständig konstituierten Subjekten innerhalb einer gemeinsam geteilten gesellschaftlichen Ordnung aufflammt und ausgetragen wird, sondern vielmehr eine komplexe „Sprechsituation“ (Rancière 2002, 9), die mit „der Situation der Sprechenden selbst“ (Rancière 2002, 11) zu tun hat. Die Rede eines ‚Unvernehmens‘ wirft somit die Frage auf, wer als sprechendes Subjekt wie in Erscheinung tritt und was überhaupt als legitimes Objekt politischer Auseinandersetzung zählt. Mit anderen Worten, das Unvernehmen zwischen diversen Sprechenden lässt erkennen, dass sie sich miteinander im Streit darüber befinden, was denn das Gemeinsame ihres Streits ausmacht, ja ob es denn zwischen ihnen überhaupt etwas Gemeinsames gibt. Im Kontext von Rancières Argumentation spreche ich in diesem Beitrag von einem ‚demonstrativen Unvernehmen‘, um auf verschiedene Situationen zu reflektieren, in denen ‚Illegale‘ ihren Ungehorsam *manifestieren* und sich zugleich als politische Subjekte *präsentieren*, indem sie am Rande der bürgerlichen Gesellschaft öffentlich in Erscheinung treten, gegenwärtige Verhältnisse bestreiten, ihre diffizilen Lebensbedingungen kundtun und sich zugleich für ein radikal demokratisches Miteinander einsetzen, das nicht auf die begrenzte Institution des Staates reduziert werden kann. Indem ich ein spezifisch ‚*demonstratives* Unvernehmen‘ bespreche, möchte ich gerade die symbolisch markanten Artikulationen in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken, womit jene, die in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnungen nicht als Gleiche anerkannt werden, „Zeichen der Gleichheit“ (Rancière 2000, 100) setzen, um so die gegenwärtige Aufteilung des Sinnlichen zu subvertieren. Was geschieht folglich – so meine zentrale Fragestellung –, wenn Menschen, die wie ‚Illegale‘ behandelt

werden, Lager räumen, Plätze okkupieren, Verkehrswege blockieren, sich vor Monumenten versammeln, das Wort ergreifen und sich mit anderen an politischen Assoziationen beteiligen, welche nicht einfach mit bestehenden Verhältnissen ‚übereinstimmen‘?

1. ‚Illegale‘ als paradigmatische Parole

In Erinnerung an ein Argument von Arendt, demzufolge die in der Nachkriegszeit populäre Bezeichnung ‚Deplatzierte‘ politisch suspekt sei (vgl. Arendt 2011, 614), hat Giorgio Agamben knapp ein halbes Jahrhundert später in einem Interview ebenfalls betont, dass es wohl kein Zufall sei, „dass in den [verwaltungsrechtlichen, die unerlaubte Einreise und Aufenthalt definierenden und sanktionierenden, A.O.] Gesetzestexten nicht von ‚Bürgern‘ oder ‚Bürgerinnen‘, und seien sie ‚ausländische Bürger‘, die Rede ist. Man verwendet immer vage Formulierungen wie ‚aufgegriffene Personen‘. Sie gelten als bereits unterwegs, und sie werden daher als Personen behandelt, für deren Identifikation die grundlegenden Prinzipien der Nationalität und Staatsbürgerschaft nicht gelten und nicht gelten können. Und gleiches trifft für die Opfer von Vertreibungen zu. Jegliche Subjektposition im bürgerlichen Recht ist ihnen entzogen.“ (Agamben 2001)

Tatsächlich bestehen gute Gründe zu der Annahme, dass die Zirkulation vager und diffamierender Parolen wie ‚Illegale‘ bezeichnend ist für die kritische Beurteilung einer gesellschaftlichen Situation, in der zwei Taxonomien, die vor allem in der Nachkriegszeit angewandt wurden, um Fremde nationalstaatlich einzuordnen, zunehmend an normativem Sinn zu verlieren scheinen und infolge wechselseitig indifferent zu werden drohen: *Flucht* (bzw. die Definition von Flüchtlingen) einerseits

und *Migration* (bzw. die Definition von migrantischen Arbeitskräften) andererseits. Die tendenzielle Konfusion von Terminologien³ im Zusammenhang mit dem Aufkommen unzähliger Menschen, die sich ohne gesicherten Aufenthaltsstatus etwa über die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union oder aber die Vereinigten Staaten verteilen, ist in dem Maße relevant, wie sie auch als Krise der Permeabilität und somit der Konstitution politischer ‚Gemeinwesen‘ gelesen werden kann. Wenngleich es der Fall sein mag, dass es immer wieder Vereinzelte gibt, die aus Situationen der Verunsicherung in den Status des verfolgten ‚Konventionsflüchtlings‘ oder aber in jenen der ausländischen ‚Schlüsselkraft‘ *entlassen* werden, so gibt es gleich mehrere Indizien, dass ein Leben in der Klandestinität für ‚Viel-zu-Viele‘ zur Norm wird. Gegenwärtige Tendenzen der Verunsicherung von Menschen, die ohne ausreichende Dokumente und finanzielle Mittel als ‚unterwegs‘ gelten, können insofern als ein Phänomen *sui generis* begriffen werden, als sie trotz ihrer Marginalisierung weder eine temporär befristete oder lokal begrenzte Erscheinung darstellen, noch auf historisch bekannte Formen der außer- oder innerstaatlichen Diskriminierung reduziert werden können. Vielmehr lassen sie auf eine komplexe Transformation globalgesellschaftlicher Verhältnisse schließen (siehe dazu auch Jansen/Celikates/de Bloois 2015).

Mit einem gewissen Unbehagen, das an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben soll, hat sich dieser Text also den ‚Illegalen‘ verschrieben, und zwar so, dass diese Parole konsequent zwischen Anführungszeichen gesetzt verwendet wird. Im Bewusst-

3 Eine besonders unverschämte bzw. gehässige Variante dieser Konfusion sind pejorativ gebrauchte Bezeichnungen wie ‚Wirtschaftsflüchtlinge‘ oder ‚Asylindustrie‘, deren Sinn wohl darin besteht, die Präsenz sowie den radikal demokratischen Anspruch auf politische Teilhabe von Menschen ohne rechtmäßiger Dokumentation als illegitim abzufertigen.

sein um die in wissenschaftlichen Diskursen quasi omnipräsente Gefahr einer Reifikation bestehender Verhältnisse sind die Anführungszeichen der sichtliche Ausdruck einer Verlegenheit, für die es im Folgenden keine befriedigende Alternative geben wird: Wie können verschiedene Situationen recherchiert, vorsichtig entfaltet und sensibel diskutiert werden, in denen Menschen als ‚Illegale‘ *regiert* werden, ohne mit diesem dubiosen und im Plural gebrauchten Substantiv zugleich zu insinuieren, dass Menschen illegal *sind* bzw. dass es gerechtfertigt wäre, Menschen diskursiv als ‚Illegale‘ zu etikettieren? Im Sinne dieser Problematik signalisieren die Anführungszeichen vor allem zweierlei: Einerseits sind sie als ein indirektes *Zitat* all der diffamierenden, disqualifizierenden und diskreditierenden Diktionen zu verstehen, welche in den Medien und Alltagsdiskursen kursieren und das fürchterliche Gespenst einer unrechtmäßigen Unterwanderung, eines bevorstehenden Massenansturms oder einer erbärmlichen Schattenpopulation beschwören. Andererseits sind sie als eine *Intervention* mittels der Interpunktion zu verstehen, mit der signalisiert wird, dass es sich hier um keine *natürliche* Größe handelt, sondern um ein verdächtiges Wort, das sich paradoxerweise in alltäglichen Unterhaltungen ‚eingebürgert‘ hat.

2. Zwischen Kriminalisierung und Viktimisierung

Unter Berücksichtigung dieser Bedenken befasst sich dieser Beitrag also mit der dubiosen Parole ‚Illegale‘, welche momentan in verschiedenen Schattierungen (*illegal aliens, sans-papiers, clandestini, sin papeles* etc.) zirkuliert und in diesem Sinne als Indiz begriffen werden kann, dass es ein weit verbreitetes Unbehagen, ja eine gesellschaftliche Unstimmigkeit gibt. Diese latente Unstimmigkeit hat womöglich auch damit zu tun, dass das

geschichtsmächtige Narrativ moderner Rechtsstaatlichkeit seinen – fragwürdigen – ‚Glanz‘ einbüßt angesichts einer Fülle von Situationen der rechtlichen Verunsicherung (vgl. dazu u.a. Rosa 2005, 327–328; Brown 2010; Lorey 2012). Das Aufkommen von unzähligen ‚Illegalen‘ gibt im Moment vor allem zu erkennen, dass Menschen, die zurzeit ohne ausreichende Dokumente und finanzielle Mittel in Zonen der Klandestinität gedrängt werden, insofern rechtlich überzählig erscheinen, als sie nicht als relevante Subjekte staatsbürgerlichen Rechts mitgezählt werden.⁴ Die tendenzielle *Indifferenz* historischer Rechtsinstitute besagt in diesem Zusammenhang, dass es zwischen Migration und Flucht – als kontingenten Kategorien der Ein-Ordnung in ein partikulares Staatsgebiet – noch einen unheimlichen Überrest von Menschen gibt, die so gut wie rechtlos ‚da‘ sind und häufig mit Vollzugsmaßnahmen konfrontiert oder bloß ‚geduldet‘ (siehe dazu Riecken 2006) werden. Der Bindestrich, welcher das ‚Da‘ und das ‚Sein‘ als Da-Sein laut Jean-Luc Nancy miteinander verbindet (vgl. Nancy 2004, 68), erweist sich für Menschen, die als ‚Illegale‘ regiert werden, immer wieder als Trennstrich, zumal ihr Recht, da zu bleiben, ja da zu sein, von einer Vielzahl von Abgrenzungsmanövern durchtrennt wird. Und folglich macht es auch keinen Sinn, so zu tun, als ob es eine ‚fixe‘ Definition geben könnte, welche es ein für alle Mal ermöglichen würde, das vage Gerede von ‚Illegalen‘ auf einen präzisen Nen-

4 Es sei an dieser Stelle wiederum auf Rancière verwiesen, der in *Das Unvernehmen* zu verstehen gibt, dass im Prinzip jede „Ordnung der politischen Idealitäten sich an eine Zusammensetzung der ‚Teile‘ des Gemeinwesens, an eine Rechnung binden [muss], deren Komplexitäten vielleicht eine grundsätzliche Verrechnung verdecken, eine falsche Rechnung“ (Rancière 2002, 19). Was es immer wieder gibt, ist eine *Unmenge* von Menschen, die zwar – ökonomisch etwa – dazugehören, aber politisch überhört werden bzw. nicht weiter zählen und infolgedessen als ‚überzählig‘ erscheinen. Diese Unmenge wird von Rancière als „Anteil der Anteillosen“ (Rancière 2002, 24) umschrieben.

ner zu bringen, es abschließend zu erörtern und endlich einzugrenzen. Es handelt sich eher um eine gleitende Chiffre, die ebenso variabel ist wie die *plastischen* Grenzoperationen (vgl. Weizman 2010), welche angeordnet werden, um die Vision reisender ‚Ströme‘, ‚Fluten‘ und ‚Wellen‘ von Menschen ohne Einreise- und Aufenthaltsgenehmigung als eine quasi ‚natürliche‘ Herausforderung zu bestimmen (vgl. dazu Kuster 2007, 188) und humanitär zu managen.

Dieses unheimliche Gleiten der Vokabeln besagt auch, dass Menschen nicht einfach illegal *sind*, sondern im Zusammenhang mit sich verändernden gesellschaftlichen Interessen, die sich in pulsierenden Grenzregimen kondensieren, illegal *werden*. Abgesehen davon, dass unzählige Menschen bereits als ‚Illegale‘ identifiziert werden, noch bevor sie überhaupt undokumentiert irgendwelche Staatsgrenzen passiert haben, handelt es sich ja häufig um Menschen, die legal – etwa mit einem Visum für touristische Zwecke – eingereist sind oder für geraume Zeit ein geregeltes Arbeitsverhältnis hatten, bevor sie nach Auslaufen ihres Visums oder infolge von Arbeitslosigkeit ‚illegal‘ wurden. In diesem dehnbaren und variablen Kontext wäre es jedenfalls unsinnig zu glauben, dass es gar kein Interesse gibt, dass zahllose ‚Illegale‘ da sind, welche sich etwa in Almerias Mar de Plastico, in den kalifornischen Orangenplantagen, auf den Baustellen Dubais oder in den Haushalten Hongkongs verdingen. Die offiziell proklamierte ‚Unerwünschtheit‘ von Menschen (vgl. Agier 2011), die als ‚Illegale‘ identifiziert und traktiert werden, interagiert demnach auch relativ reibungsfrei mit einer inoffiziell sanktionierten ‚Erwünschtheit‘. Diese latente Erwünschtheit besteht gewissermaßen darin, dass sich menschliches Leben ohne Bezug zum Recht als relativ disponibles Humankapital erweist, das zum ‚Wohle‘ der bürgerlichen Gesellschaft umso willfähriger verausgabt werden kann,

je leichter es sich unter Umständen auch wieder entfernen, d.h. abschieben lässt (vgl. De Genova 2010, 47).

Anders als beliebte Gemeinplätze wie der einer ‚Festung Europa‘ oder jener einer ‚Großen Mauer‘ der Vereinigten Staaten suggerieren, kommt es folglich auch darauf an, die Frage zu diskutieren, welche Interessen im Spiel sein könnten, die zu erklären vermögen, warum im Moment ‚repressive‘ Bilder (vgl. Foucault 1983, 17–18) dermaßen prävalent sind und unsere Vorstellungen von Grenzanlagen nachhaltig bestimmen. All die Bilder einer bedrohlichen Ansammlung von ‚Illegalen‘, die immer wieder verdächtigt werden, womöglich Mitglieder von kriminellen Schlepperbanden, wenn nicht sogar von übermächtigen terroristischen Geheimbünden zu sein, sind insofern außerordentlich effektiv, als sie sich hervorragend eignen, um noch mehr finanzielle Mittel für den weiteren Ausbau einer technisch avancierten Sicherheitsinfrastruktur zu fordern, an dem sich neben Staatsverbänden auch multinationale Unternehmen beteiligen. Sie sind auch insofern effektiv, als sie maßgeblich dazu beitragen, ‚Illegale‘ als eine anonyme Masse von Körpern vorzustellen,⁵ welche nicht der Rede wert sind. Entgegen dieser

5 Das Bild eines bevorstehenden Massenansturmes von Menschen, die infolge ihrer Verzweiflung extrem gefährlich werden könnten, ist dermaßen dominant, dass manche jener koordinierten Versuche von *sin papeles*, die Grenzüberwachungssysteme der spanischen Enklaven Melilla und Ceuta zu überlisten und mit improvisierten Techniken die Grenzzäune möglichst rasch zu überwinden, bereits mit Filmsequenzen aus dem *Zombie-Apokalypse*-Genre verglichen worden sind (vgl. etwa Dahms 2013). Dieser Vergleich drängt sich insofern auf, als das Genre der *Zombie-Apokalypse* im Sinne einer literarisch oder filmisch inszenierten Warnung vor einem massenhaften Aufkommen von ‚lebenden Leichnamen‘, die sich viral im Körper der Gesellschaft ausbreiten, das Publikum darauf einstimmt, dass eine Konfrontation mit (rechtlosen) *Untoten* unmittelbar bevorsteht. Während sich Agamben in seiner *Homo sacer*-Studie vor allem mit der Figur des verbannten Wolfsmenschen befasst (vgl. Agamben 2002, 114–121), spricht in die-

Tendenz erscheint es also angebracht, viele der in populären Medien, aber auch in wissenschaftlichen Texten kursierenden Bilder zu problematisieren, welche Menschen betreffen, die kein Recht haben, da zu bleiben, und nach Möglichkeit eine andere ästhetische Sensibilität anzuregen.

Problematisch sind neben all den Bildern von ‚Illegalen‘, welche sich dazu eignen, unzählige Menschen zu kriminalisieren, auch jene, welche die Gewalt der Grenzregime reproduzieren, indem sie Betroffene bloß als Opfer – der herrschenden Verhältnisse – stilisieren, d. h. abermals viktimisieren. Eine Kritik an den recht weit verbreiteten Tendenzen der Viktimisierung sollte indes nicht so aufgefasst werden, dass es keine guten Gründe dafür gibt, die Gewalt, welche in Zonen der Ausnahme zugelassen, wenn nicht sogar provoziert wird, zu thematisieren. Es gibt in der Tat viele gute Gründe, darauf aufmerksam zu machen, dass das Mittelmeer ebenso wie die Sonora-Wüste und viele andere Gebiete anonyme Massengräber sind, in denen die Grenztoten nicht zur Ruhe kommen werden. Jedoch ist es politisch lähmend, wenn die alltägliche Gewalt so thematisiert wird, dass den potentiell oder aktuell Betroffenen implizit das Vermögen abgesprochen wird, anderes zu sein als ein stummes Opfer von diskriminierenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Solche Einstellungen sind in der Tat zweifelhaft, weil damit Chancen vertan werden, den radikal demokratischen Ungehorsam, welcher von Menschen artikuliert wird, die häufig als ohnmächtige Körper imaginiert und traktiert werden, ernst zu nehmen und als Aufforderung zu begreifen, anders über Öffentlichkeit und Partizipation nachzudenken. Es käme mit anderen

sem Zusammenhang einiges dafür, dass ‚Illegale‘ zumeist als marodierender Mob, d. h. in einem unstatthaften Plural imaginiert werden und somit mehr mit der Figur unzähliger *Zombies* gemein haben als mit jener des vereinzelt *lupus wargus* (oder des Vampir).

Worten darauf an, wie etwa von Etienne Balibar gefordert wird, die (staatlichen) *Grenzen* der Demokratie zu demokratisieren (Balibar 2003, 155–158), gerade angesichts der ‚Illegalen‘, welche zumeist nicht damit rechnen können, dass sie einmal als bürgerliche Subjekte in einem staatlich verfassten Gemeinwesen zählen werden.

3. Szenen demonstrativen Unvernehmens

Im dritten Teil seiner Schrift *Kunst des Handelns* befasst sich Michel de Certeau mit *urbanen Praktiken*, um der Vorstellung einer „Panorama-Stadt“ als einem „theoretische[n]‘ (das heißt visuelle[n]) Trugbild, also einem Bild, das nur durch ein Vergessen und Verkennen der praktischen Vorgänge zustandekommt“ (de Certeau 1988, 181), zu widersprechen. Während die abgehobene Vision einer Panoramaaufnahme sozusagen von *oben* „die Komplexität der Stadt lesbar macht und ihre undurchsichtige Mobilität zu einem transparenten Text gerinnen läßt“ (de Certeau 1988, 181), plädiert de Certeau dafür, sich vermehrt auf die Straße zu begeben und mit der „Fremdheit des Alltäglichen“ (de Certeau 1988, 182) zu befassen, denn „[d]ie gewöhnlichen Benutzer der Stadt [...] leben ‚unten‘ (*down*), jenseits der Schwellen, wo die Sichtbarkeit aufhört. Die Elementarform dieser Erfahrung bilden die Fußgänger, die *Wandersmänner* (*Silesius*), deren Körper dem mehr oder weniger deutlichen Schriftbild eines städtischen ‚Textes‘ folgen, den sie schreiben, ohne ihn lesen zu können. Diese Stadtbenutzer spielen mit unsichtbaren Räumen, in denen sie sich ebenso blind auskennen, wie sich die Körper von Liebenden verstehen. Die Wege, auf denen man sich in dieser Verflechtung trifft – die unbewußten Dichtungen, bei denen jeder Körper ein von vielen anderen Körpern gezeichnetes Element ist – entziehen sich der Lesbarkeit. Alles geht so vor

sich, als ob eine Blindheit die organisierenden Praktiken der bewohnten Stadt charakterisierte. Die Netze dieser voranschreitenden und sich überkreuzenden ‚Schriften‘ bilden ohne Autor oder Zuschauer eine vielfältige Geschichte, die sich in Bruchstücken von Bewegungsbahnen und in räumlichen Veränderungen formiert: im Verhältnis zu dem, wie es sich darstellt, bleibt diese Geschichte alltäglich, unbestimmt und anders.“ (de Certeau 1988, 181–182)

Bei der Geschichte jenes Hungerstreiks, welche am Ende Oktober 2010 auf einem Baukran mitten in Brescia ihren sichtbaren Anfang genommen, zwischen Regenschauern und Windböen mehr als zwei Wochen gedauert hat, handelt es sich nicht, wie etwa vermutet werden könnte, um eine höchst ungewöhnliche Geschichte. Es handelt sich um eine Geschichte geradezu ‚gewöhnlicher‘ Ausnahmen (vgl. dazu Piacentini 2011), die von *clandestini* wie jenen, welche sich auf 35 Meter Höhe in wechselnder Anzahl weigerten, Nahrung zu sich zu nehmen, um auf ihre Situation aufmerksam zu machen, *alltäglich* erlebt, aber auch vielfach bestritten werden. Im Sinne von de Certeaus Sensibilität für urbane Praktiken lässt sich der Hungerstreik einer Handvoll ‚Illegaler‘ als ein Einspruch im „gewaltige[n] Textgewebe“ (de Certeau 1988, 181) einer Stadt begreifen, die sich gemäß dem Diskurs eines *New Public Management* vermehrt auf Formeln wie ‚Effizienz‘, ‚Controlling‘ oder ‚Bürgernähe‘ versteht und zugleich all die Zwischenrufe, die am Rande lukrativer Viertel laut werden, als ‚unzivilisiert‘ abtut.

Die Bereitschaft einiger *clandestini*, mitten in der Stadt einen Baukran zu okkupieren und im Scheinwerferlicht der Medien ihren Ungehorsam gegen diskriminierende Gesetzesnovellen zu artikulieren, widersprach insofern der urbanistischen Textur, als Menschen verschiedenster Provenienz, aber ‚ohne Papiere‘ zur Hand, plötzlich auf einer verlassenen Baustelle ihr

unrechtmäßiges Da-Sein bekundeten: Sie traten miteinander in Hungerstreik, artikulierten dabei politische Positionen und verfremdeten so eine Menge von gesellschaftlichen Konventionen. Mit dem Slogan „Se permesso non sarà, resteremo sempre qua“ („Solange es keine Aufenthaltsgenehmigung gibt, werden wir weiterhin hier bleiben“ bzw. „Auch wenn es nicht gestattet ist, wir werden weiterhin hier bleiben“) machten sie gemeinsam mit vielen anderen, die sich mit Sprechchören, Bannern, Blogeinträgen oder Radiosendungen an diesem demonstrativen Unvernehmen beteiligten, evident, dass sich in Stadtzentren und Peripherien Unmengen von Menschen aufhalten, die im Schatten der umworbenen ‚Sehenswürdigkeiten‘ Jobs erledigen, ohne zugleich auf das Recht vertrauen zu können, dableiben zu dürfen und für ihre Anstrengungen gebührend entlohnt zu werden. Oben auf dem Baukran wurde also sichtbar gemacht und verkündet, was unten zumeist unsichtbar bleibt und verschwiegen wird: Der städtische Raum ist etwas anderes als ein ‚Text‘, der sich im Interesse der Gesellschaft so lesen lässt, als ob es sich dabei um eine neoliberale Gebrauchsanleitung für Spekulationen handeln würde, welche alle – ihren jeweiligen Kompetenzen gemäß – zu befolgen haben.

Der Hungerstreik in Brescia gibt jedenfalls zu erkennen, dass es in einer derlei angespannten Situation in der Tat verkürzt wäre, auf einen Begriff von Politik zu rekurrieren, welcher der Vorstellung einvernehmlicher Sprachhandlungen geschuldet ist und kein Wort darüber verliert, wie gewaltsam Prozeduren der Übereinstimmung – gerade für die von den Fremdenbehörden ‚Eingevornommen‘ – sein können. Als Aktion fand die Besetzung des Baukrans ja in einem gesellschaftlichen Klima statt, welches sich generell so niederschlug, dass die *clandestini* in Italien (wie auch anderswo) als ärmliche Population imaginiert wurden. Dabei bestand ein weit verbreiteter Konsens, dass

es so gut wie keinen Sinn macht, Menschen, deren Bleiberecht ungesichert ist, als ebenbürtige Subjekte an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen. Einerseits wurden sie als ‚Opfer‘ der Verhältnisse stilisiert und mehr oder weniger professionell betriebenen Fürsorgeeinrichtungen übergeben, die sich um sie kümmern sollten. Andererseits wurden sie infolge des *Bossi-Fini-Gesetzes* und des sukzessiven ‚Sicherheitspaketes‘ (italienisch: *pacchetto sicurezza*) von Maroni⁶ zunehmend als ‚Kriminelle‘ identifiziert und mit Haftstrafen und Abschiebungen bedroht. Als unscheinbare ‚Hilfskräfte‘ waren sie hingegen gut genug, um Arbeiten zu verrichten, die mit den so genannten drei ‚D‘ umschrieben werden können, d. h. Jobs, die im Englischen als *dirty*, *dangerous* und *demanding* gelten. Der Hungerstreik der *clandestini* in Brescia verfremdete insofern eine Menge von gesellschaftlichen Konventionen, als er ihre strittige Bereitschaft zu erkennen gab, sich nicht mit Situationen einverstanden zu erklären, in denen sie nach Maßgabe eines neoliberalen Regierungsprogramms kaum mehr zu sein haben als billige Körper, über die je nach Bedarf disponiert werden kann.

Was sich mehr als zwei Wochen lang auf einem Baukran mitten in Brescia zugetragen und in italienischen Medien für Aufregung gesorgt hat, kann, um eine Formulierung Stefan Nowotnys aufzugreifen, als ein ermächtigendes Moment *clandestiner* Öffentlichkeit begriffen werden (vgl. Nowotny 2005). Der zur Schau gestellte Ungehorsam von Menschen, die als ‚Illegale‘ diskriminiert werden, ist insofern signifikant, als es inmitten

6 Neben dem *Bossi-Fini-Gesetz* stellt das so genannte Sicherheitspaket, welches aus einer Initiative des ehemaligen Innenministers Roberto Maroni (*Lega Nord*) resultiert und am 8. August 2009 in Kraft getreten ist, eine weitere Verschlechterung der *clandestini* in Italien dar. Konkret wurde in diesem Zusammenhang unter anderem beschlossen, dass der illegale Grenzübertritt ab sofort als Straftat geahndet, d. h. kriminalisiert werden soll.

weit verbreiteter Tendenzen der Prekarisierung und Marginalisierung, publik macht, dass trotz gesellschaftlicher Verdrängungen andere Öffentlichkeiten und Schauplätze der Politik in der Tat möglich erscheinen. Wie Nowotny schreibt, kommt es dementsprechend darauf an, bewusst zu machen, dass sich gerade die Idee der Öffentlichkeit „aus dem konstitutiven und praktischen Bezug zu einem Nicht-Öffentlichen“ (Nowotny 2005, 77) zu regenerieren vermag. Es macht also Sinn, um es nochmals mit de Certeau zu sagen, den Hungerstreik in Brescia als eine von allerhand möglichen „einzigartigen und vielfältigen, mikrobenhaften Praktiken [zu] untersuchen, die ein urbanistisches System hervorbringen oder unterdrücken muß und die seinen Untergang überleben; man könnte die Zunahme jener Handlungsweisen verfolgen, die sich – weit davon entfernt, von der panoptischen Verwaltung kontrolliert oder eliminiert zu werden – in einer wuchernden Gesetzeswidrigkeit verstärkt und entwickelt haben und dabei in die Netze der Überwachung eingesickert sind, indem sie sich durch nicht lesbare, aber stabile Taktiken derartig miteinander verbunden haben, daß sie zu alltäglichem Ablauf und unauffälliger Kreativität geworden sind, welche bloß von den heute kopflosen Dispositiven und Diskursen der überwachenden Organisation nicht gesehen werden wollen“ (de Certeau 1988, 186).

Gemessen an einem instrumentellen Begriff von Politik, welcher den Sinn politischer Aktionen vom Erfüllen eines bestimmten Zweckes oder vom Erreichen eines gewissen Zieles abhängig macht, würde man wohl zum Schluss gelangen müssen, dass die Okkupation des Baukrans durch eine Handvoll ‚Illegale‘ letzten Endes sinnlos war. Nach 17 Tagen des Hungerstreiks ist die Bilanz jedenfalls ernüchternd: Die diskriminierende Gesetzesnovelle aus dem Jahr 2009, die in Italien allgemein als *sanatoria* bekannt ist und nur für einen kleineren Zirkel von

illegal ansässigen und arbeitenden Haushaltskräften temporäre Aufenthaltsgenehmigungen versprach, wurde nicht, wie mehrfach gefordert, ‚saniert‘. Zusätzliche Aufenthaltsgenehmigungen wurden am Ende keine vergeben. Das institutionelle *Round Table*-Gespräch mit lokalen Autoritäten und Gewerkschaften wurde wiederum auf unbestimmte Zeit verschoben. Währenddessen wurden gleich mehrere *clandestini* in Schubhaft genommen und abgeschoben (andere wurden vorübergehend inhaftiert und überprüft; siehe dazu Piacentini 2011, 31–36).

Wird der Hungerstreik als ein rebellischer – oder, im Sinne Michel Foucaults, als ein ‚widerständiger‘⁷ – Knotenpunkt

7 Wie Foucault immer wieder betont, gibt es dort, „[w]o es Macht gibt, [stets auch] [...] Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“ (Foucault 1983, 96). Andernfalls bestünde die Gefahr, wie Foucault ferner betont, „den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse [zu] verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, krieche- rische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können.“ (Foucault 1983, 96) Foucaults relationale Umschreibung von ‚Widerstand‘ kann mit der Wendung eines ‚demonstrativen Unvernehmens‘ verknüpft werden: Demonstratives Unvernehmen wird nämlich in Situationen artikuliert, die der anerkannten Ordnung grundsätzlich widersprechen (und infolgedessen auch nicht repräsentiert werden können), jedoch von einem ‚Feld der Machtbeziehungen‘ durchdrungen sind. Das Feld der Macht sprengt in diesem Sinne also die Grenzen anerkannter sowie erkennbarer poli- tischer Subjektivität, zumal Menschen politisch in Erscheinung treten, die es (etwa laut Gesetz) gar nicht geben sollte. Mit anderen Worten, Widerstand, Ungehorsam und Subjektivierung finden laut Rancière und Foucault häufig in prekären Grenz- und Zwischenräumen statt, die nicht der anerkannten Ordnung entsprechen.

diverser politischer Stränge begriffen, die untergründig verlaufen und sich mitunter vernetzen, verwickeln, ja verknöten und öffentlich werden können, bevor sie sich etwas lösen und unter anderen Vorzeichen erneut verknüpfen, dann machte die Okkupation doch Sinn: Abgesehen davon, dass auf dem Bauern die Anliegen der in die Kundgebungen involvierten *clandestini* manifest wurden, machten sie mit der Aktion ganz allgemein ihre Lebensbedingungen publik, indem sie gleichsam die Bereitschaft zu erkennen gaben, sich mit den bestehenden Verhältnissen auseinanderzusetzen und für ein radikal demokratisches Miteinander einzusetzen. Mit dem Hungerstreik in Brescia wurde also demonstriert, dass Menschen, die als ‚Illegale‘ regiert werden, über ein signifikantes politisches Vermögen verfügen und nicht bloß stumme ‚Opfer‘ der Verhältnisse sind, die sie gemeinhin viktimisieren oder aber kriminalisieren.

Es gibt in der Tat zahllose Episoden, die neben einer unüberschaubaren Fülle von kaum wahrnehmbaren Praktiken der alltäglichen Subversion veranschaulichen, dass Menschen, deren Da-Seins-Berechtigung in Frage gestellt wird, schon seit geraumer Zeit politisch in Erscheinung treten: von der Besetzung der Pariser Kirche Saint-Bernard de la Chapelle durch *sans-papiers* (1996) über die *Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und Migranten* in Bremen (1998), die Bewegung der *sin papeles* in Katalonien (2001), die Einrichtung einer *Universal Embassy* in Brüssel (2001), die Woomera-Befreiungsaktion in Australien (2002), die *Kampagne gegen Abschiebungen, Abschiebeknäste und Abschiebelager* in Berlin (2002), den Hungerstreik in den Auffanglagern auf Nauru (2003), den *Gran Paro Estadounidense* in den Vereinigten Staaten (2006), den Ausbruch aus dem *Centro di permanenza temporanea ed assistenza* auf Lampedusa (2011), den ersten *Europäischen Marsch der sans-papiers und der Migrant.Inn.en* zum Europäischen Parlament in Straß-

burg (2012) bis zu den jüngsten *Refugee Strikes* und *Refugee Tent Actions* (2013) in Deutschland und Österreich. Jedweder Versuch einer möglichst akkuraten ‚Aufzählung‘ dieser miteinander verknöteten Geschichten wird sich jedoch als vergeblich erweisen, zumal die vernetzten ‚Widerstandspunkte‘ nicht allein eine außerordentliche Diversität an Szenen demonstrativen Unvernehmens erhellen. Sie sind zudem ungleichmäßig im Machtnetz miteinander verknüpft.

Während manche Interventionen einen gewissen Ruhm erlangen, wie etwa bei der Aktion in Brescia, wo es den Beteiligten möglich war, populäre Affekte zu mobilisieren, eine Vielzahl von Leuten zu motivieren, transversale Koalitionen zu arrangieren und für ihre Aktionen mediales Echo zu generieren, verbleiben viele andere Interventionen in einem diffusen Halbschatten. Im Fall des Ungehorsams von ‚Illegalen‘ muss also von einer heterogen verfassten, ja von einer *schattierten* klandestinen Öffentlichkeit gesprochen werden. Diese Schattierung hat vor allem damit zu tun, dass die Bedingungen der Möglichkeit einer klandestinen Öffentlichkeit von Situation zu Situation variieren und dass es folglich auch keinen ‚fundamentalen‘ Ungehorsam geben kann. Es ist also stets mitzubedenken, dass sich solche Szenen demonstrativen Unvernehmens nicht um ein zentrales Subjekt, Ereignis oder Thema gruppieren, sondern erst durch die Kombination verschiedener und zumeist wiederholter Akte des Publik-Werdens möglich werden.⁸

8 Eine gewisse Vorsicht in der Diskussion des radikal demokratischen Ungehorsams von ‚Illegalen‘ ist nicht zuletzt auch deshalb angebracht, weil es einer verklärenden Heroisierung gleichkäme, außer Acht zu lassen, dass sich in Zonen der Klandestinität gesellschaftliche Diskriminierungen reproduzieren und dass nach wie vor sexuell aufgeladene Bilder von ‚Illegalen‘, etwa als junge, agile und virile Körper, kursieren, also betont stereotype Bilder, die eine Vielzahl von Situationen maßgeblich mitbestimmen und andere verdunkeln.

Die diversen Szenen demonstrativen Unvernehmens von ‚Illegalen‘ – so temporär, instabil oder prekär sie auch erscheinen mögen – tragen insgesamt dazu bei, Vorstellungen von gesellschaftlichen Zusammenhängen zu denaturalisieren. Sie tun dies, indem sie mit ihren Aktionen die Kontingenz bürgerlicher Institutionen bloßstellen und zugleich mit einem Begehren konfrontieren, das sich nicht restlos in bestehende Verhältnisse integrieren lässt. Eben dieses Begehren, welches sich in Phasen politischer Konjunktur als Aufbegehren äußert, aber auch sonst zugegen ist, kann, wie im Sinne dieses Beitrages zu illustrieren versucht wird, als ein demokratisches, ja als ein *radikal* demokratisches Begehren begriffen werden. Denn was von ‚Illegalen‘ artikuliert wird, wenn sie die Namen, welche ihnen gegeben (z. B. *sans-papiers*) oder genommen (z. B. *refugees*) werden, politisch chargieren und als demonstrative Eigennamen verwenden, um die Diskriminierungen, die sie erleben, zu bestreiten, ist nichts anderes als eine unbestimmte, ja eine *beliebige* Vielheit (vgl. dazu auch Rancière 2002, 55–72; Lorey 2012, 16–20; Saar 2013, 329–410) von Menschen, deren Leben quasi permanent Abgrenzungsmanövern ausgesetzt ist. Es handelt sich um eine beliebige und, was im Prinzip kaum was anderes ist, *diasporische* Vielheit von Menschen, die im Grunde von keinem bestimmten Attribut zusammengehalten werden, jedoch im Namen demokratischer Mitbeteiligung wiederholt das Wort ergreifen.

Abgesehen vom tatsächlich millionenfachen Aufbegehren während des *Gran Paro Estadounidense* (englisch: *Great American Boycott*), der am 1. Mai 2006 in den Vereinigten Staaten ausgerufen wurde (vgl. die Diskussion von Butler/Spivak 2007), geben auch die *Refugee Tent Actions*, welche vor allem seit 2012 in verschiedenen europäischen Städten stattfinden, mit diversen Szenen zu erkennen, dass Menschen, denen in

diesem Fall keine asylrechtlich relevanten Fluchtgründe zugestanden werden, bereit sind, politisch in Erscheinung zu treten. Dabei ist es ebenfalls geboten, sich vor Erklärungsversuchen in Acht zu nehmen, welche lediglich von spektakulären Vorfällen Notiz nehmen und diese sogleich zu einem Narrativ verarbeiten, welches stereotype Bilder reproduziert. Wie im Fall des *Gran Paro Estadounidense* handelt es sich auch bei den *Refugee Tent Actions* um ein kontroverses Phänomen, das mehrere Städte involviert, politisch signifikant ist und mit verschiedenen Momenten klandestiner Öffentlichkeit koinzidiert, aber keine dauerhafte Form annimmt, sodass es praktisch nur in seiner verteilten ‚Bewegtheit‘ begriffen werden kann.

Im Abstand von wenigen Monaten beschlossen einige hundert Menschen ohne gesicherten Aufenthaltsstatus in verschiedenen Ländern Europas, gleich mehrere jener notdürftigen Unterkünfte, welche ihnen von den Behörden zugewiesen worden waren, zu räumen. Sie nahmen längere Wegstrecken auf sich, um dann anderswo Plätze zu okkupieren, auf denen sie ihre diffizilen Lebensbedingungen kundtaten und sich mit politischen Forderungen offenkundig am Gemeinwesen beteiligten. Jene Karawane von *refugees*, welche sich am 8. September 2012 in Würzburg nach mehrmonatigen Kundgebungen, Hungerstreiks und Protestcamps formierte und nach ca. einem Monat Berlin erreichte, wo sie sich abermals transformierte und in neue Aktionen übersetzte, war weit weniger ein einmaliges Ereignis als vielmehr ein Anknüpfungspunkt einer vielfältigen Szene, die sich in mehreren europäischen Städten wiederholte. So auch in Traiskirchen, wo sich am 24. November desselben Jahres ebenfalls an die hundert Menschen dazu entschlossen, die sogenannte ‚Betreuungsstelle Ost‘ zu verlassen und nach einem längeren Fußmarsch Wien zu erreichen, wo sie sich zunächst vor dem Asylgerichtshof versammelten und dann im

Sigmund-Freud-Park niederließen, bevor sie – von der Polizei unter Berufung auf die Campier-Verordnung gewaltsam vertrieben – die nahe gelegene Votiv-Kirche besetzten.

Diesen beiden Bewegungen war wiederum der erste *Europäische Marsch der Sans-Papiers und der Migrant.Inn.en* vorausgegangen, welcher Anfang Juni 2012 in Brüssel initiiert wurde. An diesem Marsch beteiligten sich ebenfalls ‚Undokumentierte‘, welche insbesondere eines teilten, und zwar: die couragierte Bereitschaft, miteinander für ein Europa zu demonstrieren, in dem Bleiberechte und Freizügigkeit von allen Menschen gleichermaßen in Anspruch genommen werden können. Um ihrem Einsatz politischen Nachdruck zu verleihen und ihre Forderungen öffentlich zu machen, beschlossen die Demonstrierenden, von denen die meisten keine oder eine höchst prekäre Aufenthaltsgenehmigung hatten und folglich riskierten, aufgegriffen, festgenommen und eventuell abgeschoben zu werden, in diversen Etappen quer durch Europa bis zum Sitz des Europäischen Parlaments zu marschieren: von Brüssel über Lüttich, Maastricht, Luxemburg, Schengen, Florange, Jarny, Verdun, Metz, Mannheim, Heidelberg, Sinsheim, Karlsruhe, Offenburg, Freiburg, Basel, Bern, Wünnewil, Chiasso, Torino, Bussoleno bis Straßburg querten sie miteinander wiederholt Grenzen, die für sie als Einzelne ansonsten gesperrt gewesen wären. Und sie beteiligten sich an einer Vielfalt von Aktionen, mit denen auf die prekäre Situation sowie auf die Forderungen von Menschen aufmerksam gemacht wurde, die in Europa so gut wie rechtlos ihr Leben fristen müssen.

In all diesen Fällen verstießen Menschen mit ungesichertem Aufenthaltsstatus bewusst und wiederholt gegen Bestimmungen, welche ihre Bewegungsfreiheit – sei es per Gesetz, sei es infolge behördlicher Auflagen – limitierten: Im Fall des ersten *Europäischen Marsches der Sans-Papiers und der*

Migrant.Inn.en war es Teil der politischen Aktion, dass die Demonstrierenden öffentlich angekündigt, aber unautorisiert Binnengrenzen passierten, die für sie trotz des Schengener Abkommens Bestand hatten. Im Fall der Würzburger Karawane verstießen sie explizit gegen die *Residenzpflicht*, welche von den Asylsuchenden in einigen Bundesländern Deutschlands verlangt, dass sie innerhalb eines behördlich vorgegebenen Aufenthaltsbereichs verbleiben. Im Fall von Traiskirchen hielten sie sich hingegen nicht an die gesetzlich geregelten *Gebietsbeschränkungen* für Asylsuchende, deren Aufenthaltsstatus erst noch amtlich geklärt werden muss.

Es kommt in diesem Zusammenhang also darauf an zu berücksichtigen, dass sich der radikal demokratische Ungehorsam von Menschen, die in den Medien häufig verdächtigt oder bemitleidet werden, bereits mit den diversen Bewegungen entfaltet, an denen sie sich beteiligen, und nicht erst mit den Forderungen artikuliert, die sie vortragen. Wie Judith Butler in Auseinandersetzung mit Arendt schreibt, sollte also nicht vergessen werden, dass politische Aktionen so oder anders Körper involvieren, die miteinander tätig werden: „Körper versammeln sich, bewegen sich und reden, sie beanspruchen bestimmte Räume als öffentlichen Raum“ (Butler 2011, 110; vgl. dazu auch Celikates 2015), wobei freilich auch hier zu bedenken ist, wie Butler einräumt und präzisiert, dass „die Bedingungen ihrer Standhaftigkeit und Macht“ (Butler 2011, 112) keinesfalls gleichmäßig verteilt sind. Es sind ja gerade diskriminierende Verhältnisse, die alltäglich verkörpert, aber infolge eines anderen Umgangs mit Körpern eben auch bestritten werden können. In all den Momenten etwa, in denen Menschen sich im Namen der Freizügigkeit und des Bleiberechts, d. h. der *Gleichfreiheit*, wie Balibar (siehe 2012) sagen würde, auf die Straße begeben und jene Lageranstalten, in welchen sie häufig verwahrt wer-

den, räumen und miteinander gegen sichtbare wie unsichtbare Abgrenzungsmanöver auftreten, machen sie einen Gebrauch von ihrer Spontaneität, welcher zurecht als politisch erachtet werden kann. Partikuläre Szenen demonstrativen Unvernehmens veranschaulichen also immer wieder aufs Neue, dass Politik, wie Rancière notiert, eine Angelegenheit von mannigfaltigen Bewegungen ist. Solche Bewegungen ermöglichen eine „Neuordnung des Erfahrungsfeldes“ (Rancière 2002, 47), indem die daran Beteiligten miteinander so etwas wie eine unzählbare ‚Vielheit‘ erzeugen. Die *Vielheit*, welche entsteht, wenn Menschen ihren Ungehorsam präsentieren und miteinander tätig werden, ist, so Rancière ferner, nicht einfach identisch mit sich selbst, sondern demonstriert zugleich einen „Abstand zwischen einem anerkannten Anteil [...] und der Abwesenheit eines Anteils“ (Rancière 2002, 47–48). In dem Maße, wie dieser Abstand erfahren, d. h. *subjektiv* ermessen und zugleich politisch chargiert wird, ist „[j]ede Subjektivierung“, mit Rancière gesprochen, „eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils und der Abwesenheit eines Anteils ist. [...] Eine politische Subjektivierung ist das Ergebnis dieser vielfältigen Bruchlinien, durch die die Individuen und die Vernetzung von Individuen den Abstand zwischen ihrer Stellung als mit einer Stimme begabter Tiere und der gewaltsamen Begegnung der Gleichheit des *Logos* subjektivieren.“ (Rancière 2002, 48)

Was mit den drei miteinander verknüpften Aufbrüchen in Brüssel, Würzburg und Traiskirchen subjektiviert und politisch inszeniert wurde, kann in der Tat als ein gewaltiger ‚Abstand‘ begriffen werden. Es handelt sich um den Abstand zwischen jener armseligen Position, auf die Menschen ohne gesicher-

ten Aufenthaltsstatus beispielsweise im ‚Asylverfahren‘ oder als mehr oder weniger Geduldete verwiesen werden, und den ermächtigenden Momenten, wenn Menschen sich an einem Marsch beteiligen, öffentlich versammeln, anderswo Plätze okkupieren und Worte ergreifen, um miteinander demokratisch aufzubegehren. Anders gesagt, die *Refugee Tent Actions* haben offenkundig gemacht, wie sich Menschen zu subjektivieren vermögen, welche in gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen in Erinnerung an eine berühmt-berüchtigte Definition von Aristoteles auf die „Stellung als mit einer Stimme begabter Tiere“ (Aristoteles 1991, 13 [1253a]; vgl. Rancière 2002, 48) verwiesen werden. Denn so oder anders werden Menschen, deren Aufenthaltsstatus prekär ist, zumeist als *phonetische Lebewesen* registriert, welche angeblich gar nicht in der Lage sind, sich vernünftig mitredend an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen, und bestenfalls Laute von sich geben können.

Wenn sich die Demonstrierenden im Fall der beiden Märsche von Würzburg nach Berlin bzw. von Traiskirchen nach Wien auf den Namen *refugees* beriefen, so ist das also nicht unbedingt im Sinne einer politisch opportunen Identifizierung zu begreifen, als ob es bloß unzufriedene Asylsuchende gewesen wären, die sich in den Hauptstädten zusammenfanden, um den Autoritäten ihr Leid zu bekunden und einen humaneren Umgang zu fordern – wofür es viele gute Gründe gibt. Es ist insofern ein politisch schillernder Akt der Subjektivierung, als mit dem demonstrativen Eigennamen *refugees* auch jener Abstand markiert und publik gemacht wurde, welcher in einer latenten Unstimmigkeit besteht zwischen all den Grundrechten, die in Europa feierlich beschworen werden, und einem katastrophalen humanitären Regierungsstil, der im Moment dafür sorgt, dass Menschen ohne gesicherten Aufenthaltsstatus häufig in einem rechtlichen Limbus zu verschwinden drohen, eine Men-

ge von schikanösen Verwaltungsmaßnahmen erleben und bestenfalls in notdürftige Unterkünfte verlagert werden. Mit dem Namen *refugee* wurde also auch die Chance ergriffen, einer politischen Subjektivierung namentlich einen Ausdruck zu geben, welche damit zu tun hat, dass Menschen anhand eines demonstrativen Eigennamens den arroganten Diskurs von ‚Konventionsflüchtlingen‘ und sein hetzerisches Gegenstück von ‚Wirtschaftsflüchtlingen‘ bestreiten, ja entsetzen, um zugleich eine andere Stelle zu besetzen, die gar nicht vorgesehen ist: Sie treten nunmehr als politische Subjekte in Erscheinung, die sich nicht mehr von karitativen Einrichtungen sponsern oder vertreten lassen und stattdessen im Namen von Freiheit und von Gleichheit versammeln, um so ihr radikal demokratisches Begehren zu bekunden.

Im Sinne der unvermutet politischen Bewegung der *sans-papiers* hat Balibar bereits in den 1990er Jahren mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass sie – und dieses Argument lässt sich auch auf Kundgebungen von Menschen übertragen, die sich gegenwärtig unter verwandten Vorzeichen subjektivieren – ein radikal demokratisches Begehren präsentieren. Was Balibar mit seiner Dankesrede, die er im Jahr 1997 gehalten hat und mit der er die Besetzung der Pariser Kirche Saint-Bernard de la Chapelle seitens einiger Hundert *sans-papiers* würdigt (vgl. Balibar 2013),⁹ zur Sprache bringt, ist in der Tat eine merklich andere Sensibilität als jene, die generell in den Medien zum Ausdruck kommt. Es geht, wie Balibar betont, in Anbetracht der sich multiplizierenden Aktionen von Menschen, die sich weigern, als mehr oder weniger rechtlose ‚Deplatzierte‘ traktiert zu werden, darum, sich vor der ziemlich konventionellen Vor-

9

Diese Rede aus dem Jahr 1997 wurde anlässlich des *Refugee Protest Camp Vienna* neu veröffentlicht und von Balibar im Jahr 2013 mit einer aktuellen Nachbemerkung versehen.

stellung in Acht zu nehmen, dass es in so einer angespannten Konstellation bloß um einen humaneren Umgang geht, d. h. um respektvollere Einvernahmen, um würdigere Anhaltebedingungen und womöglich um behutsamere Abschiebungen. So wie der *Gran Paro Estadounidense*, so sind auch die *Refugee Tent Actions* ein Ausdruck eines verbreiteten radikal demokratischen Begehrens. Oder, um es etwas pointierter zu formulieren: Mit ihrem Ungehorsam am Rande der Legalität erinnern die an den verschiedenen *Refugee Tent Actions* beteiligten Menschen daran, „daß das Bürgerrecht und die Staatsbürgerschaft“, wie Balibar im Kontext der Bewegung der *sans-papiers* bekräftigt, „nicht nur von oben gewährt, sondern zu einem wesentlichen Teil von unten erkämpft wird“ (Balibar 2003, 96).

Dass es sich tatsächlich um einen politischen Streit um Demokratie als eine Lebensform des *inter*-subjektiven Miteinanders handelt, welche sich unmöglich abschließend begrenzen lässt, wurde auch in dem Moment evident, als sich die Beteiligten am ersten *Europäischen Marsch der Sans-Papiers und der Migrant.Inn.en* am vorläufigen Ende ihrer politischen Aktion vor dem *Europäischen Parlament* in Straßburg versammelten. Diese Szene ist insofern politisch signifikant, als die parlamentarischen Abgeordneten einer europäischen Institution – von der alles andere als klar ist, welchen *demos* sie eigentlich repräsentiert und auf welcher Verfassung sie überhaupt basiert – von den *sans-papiers* mit dem Anspruch konfrontiert wurden, dass die fundamentalen Rechte, auf die sich die Europäische Union beruft, im Prinzip auch ihre Rechte sind. In Berlin und in Wien ließen sich die Demonstrierenden ebenfalls in unmittelbarer Nähe der Parlamente und Regierungsgebäude nieder, um vor diesen historischen Institutionen der repräsentativen Demokratie ein demokratisches Begehren zu manifestieren, das sich nicht einfach integrieren lässt und dennoch öffentlich zu wer-

den vermag. Es handelt sich in all diesen Fällen um Momente einer *präsentischen* Aktivität, die, mit Isabell Lorey (und Walter Benjamin) gesprochen, von repräsentativen Institutionen abfällt und zugleich historische Umbrüche markiert: „Im beschränkten Kontext der Diskurse liberaler Demokratie stoßen wir auf die immergleiche Entscheidung: *entweder* politische Repräsentation und Organisierung *oder* unpolitische Präsenz als ästhetische und soziale Unmittelbarkeit, als Spontaneismus der organisationsresistenten Bewegung. Der Exodus aus diesem alten Denken bedeutet zwei Brüche in der Dramaturgie der Zeit: erstens den Bruch mit chrono-politischen Entwicklungsstufen, die politisches Handeln in Richtung traditioneller politischer Repräsentation kanalisieren [...]; zweitens den Bruch mit linearen und kontinuierlichen Zeiterzählungen (den postkoloniale Theorien schon lange fordern), um in der Jetztzeit ein unzeitgemäßes und unaufgeschobenes nicht-eurozentrisches Werden der Demokratie zu praktizieren.“ (Lorey 2014) Die Zeit-Räume, welche mit den *Refugee Tent Actions* und den diversen Karawanen eröffnet wurden, lassen sich in der Tat als radikal demokratische Umbrüche verstehen, welche eine Bresche in die ‚Chronotopologie‘ vorherrschender gesellschaftlicher Verhältnisse schlugen, zumal die *refugees* mitten in der Stadt Camps errichteten, sodass die prekären Lebensbedingungen von Menschen, welche ansonsten verdunkelt und verschwiegen werden, auf einmal sichtbar, ja präsent(iert) wurden.

Es ist in diesem Sinne also gar keine Bagatelle, sondern ein integraler Teil der politischen Aktion, dass die Demonstrierenden von Straßburg über Berlin bis nach Wien Zelte aufschlugen, sich auf Plätzen oder in Parkanlagen auf Isomatten ausbreiteten und mit Schlafsäcken wärmten. Schlafsäcke und Isomatten haben nämlich ebenso wie Zelte einen beträchtlichen Anteil an dem, was gegenwärtig das Leben des ‚Anteils der An-

teillosen‘ bestimmt. Diese Lebens-Mittel zeugen mit ihrer Vulnerabilität und Volatilität davon, dass in einer Gesellschaft, die sich zunehmend als Projekt-Polis verhält, Verunsicherung und Verletzbarkeit mittlerweile beunruhigend gewöhnliche Effekte einer gouvernementalen Prekarisierung (vgl. dazu Lorey 2012; Marchart 2013) sind. Unzählige Menschen sind davon betroffen und gefährdet, vor allem aber jene, die als ‚Illegale‘ registriert werden.

In itinere

Gleich mehrere der *refugees*, die in den *Refugee Tent Actions* aktiv involviert waren, wurden alsbald festgenommen und sukzessive abgeschoben. Auch in diesem Fall bestand eine der wichtigsten Taktiken der Behörden darin, die Demonstrierenden als verdeckt agierende Schlepperbanden zu ‚entblößen‘ und in medialen Schauprozessen vorzuführen, um die diversen Aktionen der *refugees* zu diskreditieren und all jene zu diffamieren, welche sich an ihrem Ungehorsam beteiligten. Unbeschadet der gewaltigen und juristisch so gut wie haltlosen Einschüchterungen, welche wohl auch ein Indiz sind, dass offenbar eine Handvoll ‚Illegaler‘ genügt, um die Vorstellung eines gesellschaftlichen Einvernehmens gründlich in Frage zu stellen, handelt es sich beim Hungerstreik in Brescia ebenso wie bei den diversen *Refugee Tent Actions* um paradigmatische Szenen demonstrativen Unvernehmens. Diese Szenen lassen sich als radikal demokratische Akte begreifen, denn es traten jeweils Menschen miteinander in Erscheinung und machten politische Ansprüche publik, wiewohl sie laut dem staatsbürgerlichen Gesetz gar nicht als legitime Rechtssubjekte zählen. Es handelt sich, wie mit dieser Erörterung anhand einzelner Momentaufnahmen veranschaulicht wurde, um Akte, die im Prinzip die unscheinbare Grenz-

linie, welche immer wieder zwischen Menschenrechten und bürgerlichen Rechten gezogen wird, um die politische Wahrheit der „Gleichung Mensch = Bürger“ (Balibar 2012, 92) zu demontieren, ausstellen und zugleich im Sinne eines hyperbolischen demokratischen Begehrens *passieren*.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2001. Ohne Bürgerrechte bleibt nur das nackte Leben. Giorgio Agamben über Abschiebung und Lager ohne Namen. *Jungle World* (4. Juli). <http://jungle-world.com/artikel/2001/27/25546.html> (Zugegriffen 5. Juli 2015).
- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Homo sacer I. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Agier, Michel. 2011. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Intervention*. 1. Aufl. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 2011. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 14. Aufl. München: Piper.
- Aristoteles. 1991. *Werke in deutscher Übersetzung*. Begründet von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Band 9: *Politik. Buch I: Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Balibar, Étienne. 2003. *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition.
- Balibar, Étienne. 2012. *Gleichfreiheit. Politische Essays*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Balibar, Etienne. 2013. Was wir den ‚Sans-Papiers‘ verdanken. Eine Rede aus dem Jahr 1997, gefolgt von einer aktuellen Stellungnahme. *eipcp* 2. <http://eipcp.net/transversal/0313/balibar/de> (Zugegriffen 5. Juli 2015).

- Benjamin, Walter. 1991. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders. *Gesammelte Schriften, Bd. I.1: Abhandlungen*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 203–430. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. 1. Aufl. New York: Zone Books.
- Butler, Judith. 2011. Körper in Bewegung und die Politik der Straße. *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis* 4 (Re:Organisieren): 110–122.
- Butler, Judith und Gayatri Chakravorty Spivak. 2007. *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. 1. Aufl. Zürich: Diaphanes.
- Celikates, Robin. 2015. Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice. In: *global aCtIVISM: Art and Conflict in the 21st Century*, hg. von Peter Weibel, 65–72. 1. Aufl. Cambridge: The MIT Press.
- Certeau, Michel de. 1988. *Kunst des Handelns*. 1. Aufl. Berlin: Merve.
- Dahms, Martin. 2013. Natodraht gegen Afrikaner. *Frankfurter Rundschau* 02. November: <www.fr-online.de/politik/spanien-fluechtlinge-natodraht-gegen-afrikaner,1472596,24884736.html>.
- Genova, Nicholas de. 2010. The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement. In: *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, hg. von Nicholas de Genova und Nathalie Peutz, 33–65. 1. Aufl. Durham: Duke University Press.
- Derrida, Jacques. 2007. *Von der Gastfreundschaft*. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Foucault, Michel. 1983. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jansen, Yolande, Robin Celikates und Joost de Bloois. 2015. Introduction. In: *The Irregularization of Migration in Contemporary Europe: Detention, Deportation, Drowning*, hg. von Yolande Jansen, Robin Celikates und Joost de Bloois, ix–xxiv. 1. Aufl. London/New York: Rowman & Littlefield.
- Kuster, Brigitta. 2007. Die Grenze filmen. In: *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, hg. von Transit Migration Forschungsgruppe, 187–201. 2. Aufl. Bielefeld: Transcript.

- Lorey, Isabell. 2012. *Die Regierung der Prekären*. 1. Aufl. Wien: Turia + Kant.
- Lorey, Isabell. 2014. Präsentische Demokratie. Exodus und Tigersprung. *Transversal Texts* 6. <http://transversal.at/blog/Presen-tist-Democracy?lid=praesentische-demokratie> (Zugegriffen 5. Juli 2015).
- Marchart, Oliver. 2013. *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*. Bielefeld: Transcript.
- Nancy, Jean-Luc. 2004. *singulär plural sein*. 1. Aufl. Berlin: Diaphanes.
- Nowotny, Stefan. 2005. Klandestine Öffentlichkeit. In: *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, hg. von Gerald Raunig und Ulf Wuggenig, 66–79. 1. Aufl. Wien: Turia + Kant.
- Peutz, Nathalie und Nicholas De Genova. 2010. Introduction. In: *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, hg. von Nicholas de Genova und Nathalie Peutz, 1–29. 1. Aufl. Durham: Duke University Press.
- Piacentini, Daniele. 2011. I migranti là in alto: sulla gru di Brescia. In: *La normale eccezione. Lotte migranti in Italia. La gru di Brescia, lo sciopero del primo marzo, la tendopoli di Manduria*, hg. von Felice Mometti und Maurizio Ricciardi, 21–54. 1. Aufl. Roma: Edizioni Alegre.
- Rancière, Jacques. 2000. Konsens, Dissens, Gewalt. In: *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, hg. von Mihan Dabag, Anja Kapust und Bernhard Waldenfeld, 98–112. 1. Aufl. München: Fink.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2008. Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik. In: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, übersetzt von Maria Muhle und Susanne Leeb, basierend auf einer Übersetzung von Jürgen Link, 21–73. 1. Aufl. Berlin: b_books.
- Riecken, Philipp-Asmus. 2006. *Die Duldung als Verfassungsproblem. Unrechtmäßiger, nicht sanktionierter Aufenthalt von Ausländern in der Bundesrepublik Deutschland*. 1. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.

- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2013. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Weizman, Eyal. 2010. Political Plastic. Interview with Eyal Weizman. *Collapse VI: Geo/Philosophy*: 267–313.

Einleitung: Libertärer Paternalismus. Entscheidungsarchitekturen in Theorie und Praxis

JOHANNES DRERUP, KOBLENZ-LANDAU & AARON VOLOJ DESSAUER,
YALE

Zusammenfassung: Das von Cass Sunstein und Richard Thaler konzipierte und anwendungsorientiert ausgearbeitete Programm eines ‚Libertären Paternalismus‘ hat seit einigen Jahren als neopaternalistisches Paradigma in Wissenschaft und Politik einen großen Einfluss gewonnen. Die in diesem Themenschwerpunkt versammelten Beiträge können und sollen Hinweise für eine konstruktive Weiterführung der Debatten über Fragen und Probleme liefern, die durch diesen Ansatz aufgeworfen werden.

Schlüsselwörter: Libertärer Paternalismus; Nudges; Verhaltenssteuerung.

Das von Cass Sunstein und Richard Thaler konzipierte und anwendungsorientiert ausgearbeitete Programm eines ‚Libertären Paternalismus‘ hat seit einigen Jahren als neopaternalistisches Paradigma in Wissenschaft und Politik einen großen Einfluss gewonnen. Die Idee, die Ergebnisse der Verhaltensökonomie zu systematischen Rationalitätsdefiziten (*bounded rationality*) zum Anlass zu nehmen, um durch sogenannte *Nudges* im Rahmen benevolent strukturierter Entscheidungsarchitekturen Menschen – *ohne ihre Wahlfreiheit einzuschränken* – dazu zu bewegen, bessere, d.h. ihrem *subjektiven* Wohl zuträgliche Entscheidungen zu

treffen, hat neue Perspektiven auf klassische Fragestellungen der Moral-, Sozial-, Politik- und Erziehungsphilosophie eröffnet (z.B. zum Verhältnis von Staat und Markt, zu den legitimen Grenzen von staatlichem Paternalismus gegenüber Individuen/Gruppen und zur Frage nach der angemessenen Konzeptualisierung von Autonomie und negativer Freiheit), die Anlass geben zur Revision tradierter Aufgabenstellungen und Selbstdeutungen der beteiligten sozialwissenschaftlichen Disziplinen und Professionen. Als „one of the hottest ideas in current policy debates“ (Hausman/Welch 2010, S. 123) wird Libertärer Paternalismus in so gut wie allen Humanwissenschaften (z.B. Ökonomie/Entwicklungsökonomie, Psychologie, Sozialwissenschaften, Erziehungswissenschaft/Erziehungsphilosophie, Sozial- und Rechtsphilosophie, politische Philosophie, Public Health Ethics, Medizinethik etc.) und mit Bezug auf eine stetig anwachsende Zahl von Anwendungsfeldern diskutiert (z.B. Gesundheitspolitik, Umweltpolitik, Konsumentenschutz, Arbeitsrecht, Bildungspolitik, Familienpolitik, Finanzpolitik). Darüber hinaus gehört Libertärer Paternalismus zu den ganz wenigen Theorieprogrammatiken, die in relativ kurzer Zeit den natürlich immer auch riskanten und steinigen Weg aus dem philosophischen Elfenbeinturm hin zur politisch-praktischen Umsetzung u.a. in Washington (Obama)¹, London (Cameron)²,

1 Die Regierung unter Barack Obama verfügt über eine Social & Behavioral Sciences Initiative (<https://sbsi.gov>; Zugegriffen 4. April 2016) und Cass Sunstein war zudem zwischen 2009 und 2012 Leiter des White House Office of Information und Regulatory Affairs.

2 In Großbritannien gibt es seit 2010 eine eigene Gruppe von Regierungsberatern („Behavioural Insights Team“), die sich primär mit Umsetzungsfragen der libertär paternalistischen Doktrin beschäftigen vgl. die Artikel von Harkin im „Guardian“: www.guardian.co.uk/commentisfree/2006/jun/24/comment.conservatives (Zugegriffen 2. September 2012). Vgl. auch den Artikel „In Britain Coaxing the Public“ von Katrin Bennhold aus der „New York Times“ vom Freitag, dem 13.12.2013, auf S. 1/S. 4.

Berlin (Merkel)³ und in Brüssel (Europäische Kommission) zurückgelegt haben.

Es mag daher wenig überraschen, dass die Debatte über Libertären Paternalismus in den letzten zehn Jahren diesseits und jenseits des Atlantiks zum Schauplatz des Kulturkampfes geworden ist zwischen Konservativen und Demokraten, zwischen neoliberalen, häufig strikt antipaternalistisch orientierten Verfechtern eines schlanken Staats in der Tradition Hayeks, Nozicks u.a. und eher sozialdemokratisch orientierten Verteidigern einer aktiven redistributiven Wohlfahrtsstaatspolitik, zwischen Verfechtern einer ökonomischen Laissez-faire-Politik und Befürwortern staatlicher Regulierung des Marktes. Mit der Idee eines „real third way“ zwischen Keynes und Friedman, als der Libertärer Paternalismus von manchen propagiert wird, fungiert Libertärer Paternalismus als Projektionsfläche und Ausgangspunkt für neuere, auch in der nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit geführte Diskussionen über Paternalismuskonzepte. Ein Grund für die kontinuierliche Fortführung (z.B. Sunstein 2014; 2015; 2016) der insbesondere durch die Veröffentlichung von „Nudge“ (2008) ausgelösten Kontroversen besteht wohl auch darin, dass die angemessene Rekonstruktion des zunächst paradox anmutenden Konzepts eines *Libertären* Paternalismus einige systematisch-analytische Schwierigkeiten bereitet. Als hybride Mischung aus theoretischen Überlegungen, politischer Programmschrift und praktischem Policy-Manual zur Implementation konkreter institutioneller Arrangements eignen sich die Theorie- und Argumentationsfiguren des Libertären Paternalismus für die Integration in eine Vielzahl politischer Programmatiken und die Verwendung und Modi-

3 Vgl. der Artikel „Kanzlerin sucht Verhaltensforscher. Psychologische Lenkung für ‚wirksames Regieren‘“ von Philip Plickert und Hanno Beck in der FAZ vom 27.8.2014, S. 15.

fikation innerhalb unterschiedlichster Theorierahmen. Es ist daher anzunehmen, dass die häufig monierten Unklarheiten der Explikation und Spezifikation einiger der zentralen Konzepte und Konzeptionen sowie die Schwierigkeiten, die damit einhergehen, dass nicht immer deutlich zwischen empirischer Evidenz, normativer Rechtfertigung und politischer Argumentation unterschieden wird, der Verbreitung von „Nudge“ innerhalb der humanwissenschaftlichen Disziplinen eher förderlich als hinderlich waren. Auch die teilweise heftigen Reaktionen der Kritiker, die sich auf einem Kontinuum verorten lassen zwischen der Einordnung des Programms als Grundlage für totalitäre Zwangsregime (z.B. White 2010; 2013) und dem eher selten erhobenen Einwand, Libertärer Paternalismus schließe zu Unrecht paternalistisch gebotene und erfolgversprechende Interventionsmöglichkeiten aus (Conly 2013), zeigen, dass Sunstein und Thaler eine Reihe von zentralen, bis dato jedoch nicht hinreichend geklärten Problemstellungen aufgeworfen haben, die im Rahmen des Themenschwerpunkts bearbeitet werden.

Den Anfang machen die Schwerpunktherausgeber, die in ihrem Beitrag („Von kleinen Stupsern und großen Schubsern. Politik und Ethik des Libertären Paternalismus auf dem Prüfstand“) ausgehend von einem Überblick über Ausgangspunkte, Leitorientierungen und Problemvorgaben des Theorie- und Politikprogramms einige der wichtigsten Kritikpunkte diskutieren, die gegen Libertärem Paternalismus vorgebracht werden. Hierzu gehören der Manipulationseinwand, Kritiken, die sich auf grundlegende Rechtfertigungsprobleme des Libertären Paternalismus beziehen, und Einwände, die auf die Dambruchproblematik verweisen (Slippery-Slope-Argumentationen).

Im Anschluss widmet sich Dominik Düber in seinem Beitrag („Überzeugen – Stupsen – Zwingen. Die Konzeption von Nudge und Libertärem Paternalismus und ihr Verhältnis

zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung“) dem zentralen Problem einer genaueren theoretisch-konzeptuellen Festlegung und Abgrenzung der bei Sunstein und Thaler eher vage bleibenden Konzepte des ‚Libertären Paternalismus‘ und des ‚Nudges‘. Die von Düber vorgelegte Analyse der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zwischen den Kernkonzepten des Libertären Paternalismus und anderen Formen der Verhaltenssteuerung räumt bestehende konzeptuelle Unklarheiten aus und ebnet damit zugleich den Weg für eine angemessenere ethische Bewertung unterschiedlicher libertär-paternalistisch begründeter Arrangements.

Robert Lepenies und Magdalena Malecka diskutieren in ihrem Beitrag („Nudges, Recht und Politik: Institutionelle Implikationen“) die weitreichenden Auswirkungen, die eine umfassende Implementierung von Nudges für rechtliche und politische Institutionen in liberalen Demokratien haben können. Ausgehend von der idealtypischen Unterscheidung zwischen ‚normativer‘ und ‚instrumenteller‘ Beeinflussung menschlichen Verhaltens, die für unterschiedliche Arten und Weisen stehen, in denen öffentliche Regeln strukturiert werden können, stellen sie einen institutionentheoretischen Rahmen vor, der es ermöglicht, die institutionellen, insbesondere rechtlichen Implikationen von Nudges als Instrumenten der Politik zu verstehen und zu bewerten. Sie betonen in ihrer Analyse den genuin politischen Charakter des Nudging, die damit verbundenen Legitimationspflichten gegenüber einer demokratischen Öffentlichkeit und die von expansivem Nudging ausgehende Gefahr einer Unterhöhung von institutionalisierten Prozessen der kollektiven Selbstgesetzgebung. Darüber hinaus legen sie konkrete Vorschläge vor für rechtliche Sicherungsmaßnahmen gegenpotentiell schädlichen Konsequenzen von in Politik und Regierungsführung eingesetzten Nudges (z.B. die Einführung einer Aufsichtsbehörde

für Nudging) und setzen sich mit Einwänden auseinander, die gegen ihre Position vorgebracht wurden.

Thomas Schramme bedient sich in seinem Beitrag („Die politische Quacksalberei des Libertären Paternalismus“) der in polemisch-kritischer Absicht genutzten Metaphorik der ‚Quacksalberei‘, um zentrale Ausgangsprämissen des Theorie- und Politikprogramm des Libertären Paternalismus einer systematisch ansetzenden Analyse zu unterziehen. Ganz im Sinne des so abgesteckten metaphorischen Rahmens argumentiert er, dass der Libertäre Paternalismus falsche Diagnosen über vermeintliche Krankheiten der Willensbildung stellt, für die dann entsprechend auch noch die falsche Therapie empfohlen wird. In seinem Artikel kritisiert er die Diagnose („Pathologisierung normaler Entscheidungsfindung“), die von libertären Paternalisten als Lizenz zur Intervention durch Experten genutzt werde, die für die propagierte Wahlarchitektur jedoch weder über das notwendige Wissen noch über die erforderliche Legitimation verfügen. Diese epistemischen und ethischen Aufgaben und Probleme können, so Schramme, mit den theoretischen Mitteln und praktischen Vorschlägen des Libertären Paternalismus nicht gelöst werden.

Janne Mende unterzieht in ihrem Beitrag („Global Governance und Libertärer Paternalismus: Strukturen, Akteure, Normativität und Legitimität“) das Konzept des Libertären Paternalismus und das politikwissenschaftliche Konzept der Global Governance einer vergleichenden Analyse. Damit wird das Ziel verfolgt, die jeweiligen Ansprüche, Implikationen und Effekte und die analytischen und normativen Möglichkeiten und Grenzen beider Ansätze herauszuarbeiten. Mende rekonstruiert strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Ansätze mit Bezug auf zentrale normative Dimensionen (z.B. Fragen des guten Lebens und gesellschaftlich eingebetteter Freiheit)

und mit Bezug auf zentrale Legitimationsprobleme in unterschiedlichen Akteurskonstellationen. Auf dieser Basis zeigt sie, wie beide Konzepte in Form einer *Nudging Governance* und eines *Governing Nudges* konstruktiv-systematisch miteinander verknüpft werden können und legt damit zugleich theoretisch-konzeptuelle blind spots sowohl von Libertärem Paternalismus als auch von Global Governance offen.

Zum Abschluss des Themenschwerpunkts wenden Andrea Klonschinski und Joachim Wündisch in ihrem Beitrag („Präferenzen, Wohlergehen und Rationalität – Zu den begrifflichen Grundlagen des Libertären Paternalismus und ihren Konsequenzen für seine Legitimierbarkeit“) den Blick noch einmal zurück auf die theoriegeschichtlichen Voraussetzungen und Grundlagen des Libertären Paternalismus. Ausgehend von einer dogmengeschichtlichen Analyse der zentralen, dem Libertären Paternalismus zugrunde liegenden Begriffe ‚Präferenz‘, ‚Nutzen‘, ‚Rationalität‘ und ‚Wohlergehen‘, argumentieren sie, dass der von libertären Paternalisten vertretene Anspruch, das Wohlergehen der Individuen (*wie sie selbst es verstehen*) zu steigern, nicht eingelöst werden kann. In Anbetracht dessen, dass die genannten Konzepte immer wieder für Missverständnisse sorgen und diese Konfusion insbesondere auf der Tatsache beruht, dass der Gehalt dieser Begriffe sich im Laufe der Zeit gravierend verändert hat und sich die verschiedenen Bedeutungen heute zum Teil wechselseitig überlagern, machen Klonschinski und Wündisch deutlich, wie wichtig historisch informierte Begriffsanalysen für das angemessene Verständnis der aktuellen Problemlagen sind.

Die in diesem Themenschwerpunkt versammelten Beiträge können und sollen auch Hinweise für eine konstruktive Weiterführung der Debatten über Fragen und Probleme liefern, die durch das stetig expandierende Theorie- und Politikprogramm des Libertären Paternalismus aufgeworfen werden. Auch wenn

wir sicherlich noch nicht in einer „nudge world“ leben (Waldron 2014, S. 8), also in einer Welt, in der so gut wie *jede* Entscheidung durch Nudges gelenkt wird, so ist jedoch angesichts der aktuellen politischen Entwicklungen zu erwarten, dass sich Nudging als Politikinstrument weiter etablieren wird und dass auch die entsprechenden Kontroversen weitergehen werden.

Wir möchten uns herzlich bei allen Autoren und anonymen Gutachtern für ihr Engagement und ihre Geduld bedanken. Dank gilt ganz besonders auch Martina Schmidhuber von der Zeitschrift für Praktische Philosophie, ohne deren kompetente und freundliche Unterstützung der Themenschwerpunkt nicht zu Stande gekommen wäre.

Literatur

- Conly, Sarah 2013: *Against Autonomy. Justifying coercive paternalism*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Hausman, Daniel und Brynn Welch 2010: Debate: to Nudge or Not to Nudge. *Journal of Political Philosophy* 18, 1, 123–136.
- Sunstein, Cass 2014: *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- 2015a: *Choosing Not To Choose. Understanding the Value of Choice*. New York: Oxford University Press.
- 2016: The Council of Psychological Advisors. *Annual Review of Psychology* 67, 713–737.
- Waldron, Jeremy 2014: *It's All for your Own Good*. New York Review of Books: <http://www.nybooks.com/articles/2014/10/09/cass-sunstein-its-all-your-own-good> (Zugegriffen 6. April 2016).
- White, Mark D. 2010: Behavioral Law and Economics: The Assault on Consent, Will, and Dignity. In: Gerald Gauss, Christi Favor und Julian Lamont (Hrsg.): *New Essays on Philosophy, Politics & Economics: Integration and Common Research Projects*. Palo Alto: Stanford University Press, 1–20 (203–223).
- 2013: *The Manipulation of Choice. Ethics and Libertarian Paternalism*. New York: Palgrave Macmillan.

Von kleinen Stupsern und großen Schubsern – Politik und Ethik des Libertären Paternalismus auf dem Prüfstand

JOHANNES DRERUP, KOBLENZ-LANDAU & AARON VOLOJ DESSAUER,
YALE

Zusammenfassung: Das von Cass Sunstein und Richard Thaler ausgearbeitete Projekt eines Libertären Paternalismus stellt fraglos einen der zurzeit meistdiskutierten neopaternalistischen Theorieentwürfe dar. Als hybride Mischung zwischen Theorieprogramm, politischer Bewegung und praxis- und anwendungsorientiertem Policy-Manual, das zuweilen Züge eines populären philosophischen Lebensratgebers trägt, hat Libertärer Paternalismus viel Zuspruch, aber auch heftige Kritik auf sich gezogen, die in diesem Aufsatz auf ihre Plausibilität geprüft werden. Zu diesem Zweck geben die Autoren zunächst einen kurzen Überblick über Ausgangspunkte, Leitorientierungen und Problemvorgaben des Theorie- und Politikprogramms des Libertären Paternalismus. In einem zweiten Schritt werden zentrale (metaphorische) Konzepte und Unterscheidungen des libertär paternalistischen Rationales vorgestellt und problematisiert. Daran anschließend werden drei der prominentesten Kritikpunkte an Libertärem Paternalismus auf den Prüfstand gestellt. Hierzu gehören der Manipulationseinwand, Kritiken, die sich auf grundlegende Rechtfertigungsprobleme des Libertären Paternalismus beziehen, und Einwände, die auf langfristige negative Folgen des Nudging verweisen („Slippery-Slope-Argumente“).

Schlüsselwörter: Libertärer Paternalismus, Nudges, Entscheidungsarchitektur, Manipulation, Autonomie

1. Einleitung

Das von Cass Sunstein und Richard Thaler ausgearbeitete Projekt eines Libertären Paternalismus stellt fraglos einen der zurzeit meistdiskutierten neopaternalistischen Theorieentwürfe dar. Die Idee, Ergebnisse aus Verhaltensökonomie und Psychologie zu systematischen Rationalitätsdefiziten („*bounded rationality*“) zum Anlass zu nehmen, um durch benevolent strukturierte Entscheidungsumwelten (z.B. *default options*) Menschen – *ohne ihre Wahlfreiheit einzuschränken* – dazu zu bewegen, bessere, d.h. ihrem *subjektiven* Wohl zuträgliche Entscheidungen zu treffen, gehört mittlerweile zum Standardreflexions- und Problemarsenal der in unterschiedlichen Disziplinen geführten Paternalismusdebatte. Als hybride Mischung zwischen Theorieprogramm, politischer Bewegung und praxis- und anwendungsorientiertem Policy-Manual, das zuweilen Züge eines populären philosophischen Lebensratgebers trägt, gilt Libertärer Paternalismus mittlerweile als „one of the hottest ideas in current policy debates“ (Hausman/Welch 2010, S. 123). Die populäre und praktisch-politische Orientierung des Libertären Paternalismus, mit der einhergeht, dass dessen Advokaten nicht immer klar zwischen empirischer Evidenz, normativer Rechtfertigung und politischer Programmatik trennen, mag die teilweise heftigen Reaktionen einiger der Kritiker erklären, die das Programm als Grundlage für totalitäre Zwangsregime deuten und bewerten (White 2010). Die Heftigkeit der Kritiken legt nahe, dass Sunstein und Thaler eine Reihe von zentralen, bis dato jedoch nicht hinreichend geklärten theoretischen Frage- und Problemstellungen aufgeworfen haben, die wir im Folgenden diskutieren wollen.

Zu diesem Zweck werden wir zunächst einen kurzen Überblick über Ausgangspunkte, Leitorientierungen und Problemvorgaben des Theorie- und Politikprogramms des Libertären Paternalismus geben. Damit sollen zugleich wesentliche

theoretische Merkmale der von Sunstein und Thaler entworfenen Programmatik zusammengefasst und einige der potentiellen Gründe genannt werden für deren großes Irritations-, aber auch Innovationspotential für die traditionelle philosophische Paternalismusdebatte (2.). In einem zweiten Schritt werden wir zentrale (metaphorische) Konzepte und Unterscheidungen des libertär paternalistischen Rationales vorstellen und problematisieren (3). Daran anschließend diskutieren wir drei der wichtigsten Kritikpunkte an Libertärem Paternalismus und die normativen Fragestellungen, die mit ihnen verbunden sind (4.). Hierzu gehören der Manipulationseinwand (4.1), Kritiken, die sich auf grundlegende Rechtfertigungsprobleme des Libertären Paternalismus beziehen (4.2), und Einwände, die auf die Dammbrechproblematik verweisen (Slippery-Slope-Argumentationen) (4.3). In unserer Diskussion prüfen wir diese Kritikpunkte auf ihre Berechtigung und versuchen so ein argumentatives Gegengewicht zu liefern gegen allzu einfache politische und ethische Einwände gegen Libertären Paternalismus, die einer unterkomplexen analytischen Optik geschuldet sind.¹

2. Libertärer Paternalismus: Ausgangspunkte, Leitorientierungen und Problemvorgaben

Schaut man zurück auf die seit mittlerweile über 10 Jahren andauernde Debatte über Libertären Paternalismus, so kann man fast nicht umhin, sich die Frage zu stellen, was eigentlich die Gründe dafür sind, dass so lange und auch so intensiv über Libertären Paternalismus diskutiert wurde und wird. Was potentielle Anlässe für die breite Rezeption und die hitzige Debatte angeht, so fehlt es nicht an zeitdiagnostischen Deutungen und Einordnun-

1 Wir danken den beiden anonymen Gutachtern für die vielen hilfreichen Hinweise und Kommentare.

gen. Zunächst scheint insbesondere das Erscheinungsjahr des Bestsellers Nudge, das Jahr der Finanzkrise (2008), welches den Startschuss für die in den Medien geführte Debatte über Libertären Paternalismus darstellte, in der Retrospektive die Annahme nahezulegen, dass hier ein vergleichsweise überschaubares und auch für ökonomische Laien nachvollziehbares Diskussionsfeld als Projektionsfläche geschaffen wurde (Sugden 2009, S. 372), das sich besonders gut für die Austragung tradierter politischer und philosophischer Kontroversen eignete (z.B. Kontroversen über das Verhältnis zwischen Staat und Markt; vgl. auch das Nachwort über die Finanzkrise in der Ausgabe von Nudge aus dem Jahr 2009, in dem prompt Vorschläge für die Behebung von Problemen gemacht werden, die als Auslöser der Krise identifiziert wurden). Weitergehend findet sich der Verdacht, dass die Debatte der kompensatorischen Ablenkung von relevanteren Themen dient (Mozorov 2015, S. 5)² und Regierungen von ihrer Verantwortung ablenkt, andere und effektivere Mittel als Nudges zu nutzen (McCrudden/King 2015, S. 84). Programm und Praxis des Libertären Paternalismus werden aber auch als Ausdruck der Tendenz der Ausweitung der Regelungsansprüche des Staates in Form edukatorischen Staatshandelns gedeutet, welches in immer weitere Lebensbereiche vordringe (Volkmann 2012, S. 35).³ Wie auch immer man diese zeitdiagnostischen Thesen einschätzt – fest steht jedenfalls, dass in der neuen Debatte wieder verstärkt tradierte Konflikte über widerstreitende Gesellschafts- und Staatsverständnisse, über unterschiedliche normative Leit- und

2 Ähnlich argumentiert auch Gigerenzer (2015), der dem Libertären Paternalismus vorwirft, soziale Probleme zu individualisieren, sie, gestützt auf das „heuristics-and-biases program“ von Kahneman und Tversky, vornehmlich auf Rationalitätsdefizite der Individuen zurückzuführen und nur durch Nudging bekämpfen zu wollen (ebd. S. 363ff.).

3 Für weitere Thesen zu den Gründen für den Erfolg: Wright/Ginsburg 2012).

Menschenbilder und Auffassungen von der Einbettung des Menschen in soziale und institutionelle Kontexte ausgetragen werden.

Die Metaphorik des ‚Menschenbilds‘, die manchmal in kritischer Absicht gegen das vermeintlich antihumanistische und pessimistische Menschenbild des Libertären Paternalismus in Anschlag gebracht wird,⁴ verweist zugleich auf eine *erste* der zentralen Leitorientierungen und Problemvorgaben, die mit dem Theorieprogramm verbunden ist. Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass Libertärer Paternalismus *auch* auf einem ‚Menschenbild‘ aufruht (z.B. auf der Modellvorstellung des Homo oeconomicus, deren Maßstäben man trotz Kritik implizit verhaftet bleibt: Gutwald 2010; Fateh-Moghadam 2010). Dennoch besteht eine der zentralen Grundlagen des Libertären Paternalismus nicht primär in normativen Spekulationen über Menschenbilder, sondern in theoriegeleiteten *empirischen* Forschungen aus Verhaltensökonomie und Psychologie.⁵ Der da-

4 Sunstein stellt zu der entsprechenden Kritik von Gigerenzer (2015) fest: „It is possible to have a sunny view of human nature and to believe that good choice architecture and nudges can help“ (Sunstein 2015f., S. 521).

5 Verhaltensökonomische und psychologische Untersuchungen haben in den letzten 30 Jahren eine Fülle von empirischen Belegen für *bounded rationality* zusammengetragen, die deutlich machen – und dies wird von kaum einem der Kritiker ernsthaft in Frage gestellt –, dass Menschen auf Grund zahlreicher Faktoren, die das Entscheidungsverhalten beeinflussen, ohne dass dies von den Akteuren bemerkt wird, unter Umständen vorhersagbar *irrational* handeln. So kann man zum Beispiel feststellen, dass Menschen dazu neigen, in vielen Problemsituationen einfach nichts zu tun, selbst wenn die Kosten einer Veränderung minimal sind und der absehbare Gewinn sehr hoch (*status quo bias*). Die Zeit, die man für bestimmte Projekte braucht, wird notorisch viel zu optimistisch eingeschätzt (*planning fallacy/overconfidence bias*) und tatsächliche und potentielle Verluste verschiedener Art werden als doppelt so schwerwiegend eingeschätzt wie Gewinne (*loss aversion*). Wenn einem ein Arzt sagt, die Wahrscheinlichkeit eine Operation zu überleben sei 90%, wird man eher einwilligen als wenn er sagt, 10% hätten die Operation nicht überlebt. Außerdem kommt im Kontext von

mit einhergehende Versuch und Anspruch einer *Empirisierung* normativer Fragestellungen, d.h. einer empirischen Kontextualisierung und Problematisierung tradierter normativer Postulate und Annahmen (z.B. über den instrumentellen Wert von Autonomie; die Annahmen, dass jeder am besten über das eigene Wohl Bescheid weiß oder dass mehr Optionen immer oder in der Regel besser für die Akteure sind etc.), stellt sicherlich eine Irri-

Fragen nach ethischen Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen eine „Reihe einflussreicher Studien zu dem Ergebnis, dass Menschen die Leben von Angehörigen der gegenwärtigen Generation viel höher schätzen als die Leben von Angehörigen zukünftiger Generationen. Es zeigt sich aber, dass andere Beschreibungen des Problems zu signifikant anderen Ergebnissen führen“ (Sunstein/Thaler 2007, S. 284). Die Art der Darstellung und die Strukturierung bestimmter Entscheidungsalternativen haben entsprechend große Auswirkungen auf das Entscheidungsverhalten der Adressaten (*framing*). Außerdem tendieren Individuen dazu, Informationen systematisch auszublenken, die ihren persönlichen Einstellungen widersprechen, bzw. Informationen systematisch überzubewerten, die zum Zeitpunkt der Entscheidung besonders präsent sind oder entsprechend präsentiert werden (*availability bias/Anchoring-Effekte*). Gegenwärtige Präferenzen werden selbst dann, wenn weit größere Gewinne durch minimalen Bedürfnisaufschub erlangt werden können, systematisch überbewertet (*hyperbolic discounting*). Die Liste der *fallacies* und *biases* könnte an dieser Stelle beliebig verlängert werden (vgl. auch Trout 2005; Kahnemann 2011). Diese irrationalen Einschätzungen von Situationen mögen nicht überraschen, sie stimmen jedoch weder mit dem von Philosophen noch dem von Ökonomen traditionell vorausgesetzten Rationalitätsverständnis überein. Die Akteure handeln entgegen der Annahmen des „handlungs- und subjekttheoretischen Rahmen(s), (...) de(n) die Wirtschaftswissenschaften und mit ihnen wirtschaftspolitische Überlegungen“ (Flügel-Martinsen 2010, S. 238) normaler Weise voraussetzen, nicht im wohlverstandenen Eigeninteresse, wie die entsprechende Modellvorstellung vom Homo oeconomicus und entsprechende klassische Modelle instrumenteller Rationalität voraussagen. Sie handeln schlichtweg oft unvernünftig und schätzen die eigenen Entscheidungskompetenzen sowie die Konsequenzen der eigenen Entscheidungen falsch ein. Dies gilt prinzipiell für alle Menschen, auch wenn es natürlich milieu- und kontextspezifische Unterschiede zwischen „good choosers“ und „bad choosers“ gibt.

tation, vielleicht gar eine Provokation für Philosophen dar, die gewöhnt sind, aus dem Lehnstuhl heraus normative Prinzipien, Modelle und Konzepte zu entwickeln (ähnliches Irritationspotential geht von den Kritiken der experimentellen Philosophie aus: Grundmann/Horvath/Kipper 2014; Knobe/Nichols, 2014). Eine solche empirische Problematisierung ist trotz gewichtiger theoretischer und methodologischer Einwände (Verallgemeinerbarkeit, Vergleichbarkeit und Anwendbarkeit der unter speziellen Versuchsbedingungen erzielten Ergebnisse u.Ä.; vgl. z.B. die Kritik von: Gigerenzer 2015) und trotz problematischer Ableitungen und Argumentationssprünge von empirischen Ergebnissen zu Rechtfertigungsfragen (vgl. die Kritik von Schramme in diesem Heft) längst überfällig. Dies gilt allein schon deshalb, weil normative Argumentationen natürlich immer auch mit empirischen Annahmen operieren und normative Fragestellungen in der Regel ohne Hinzuziehung der Ergebnisse theoriegeleiteter empirischer Forschung kaum angemessen diskutiert werden können (Brighouse/Schouten 2015). Die Beantwortung normativer Fragen auch von den Ergebnissen empirischer sozialwissenschaftlicher Forschung abhängig zu machen, wie es von Vertretern des Libertären Paternalismus vorgeschlagen wird, sollte daher eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein – auch für Philosophen – und kann zu einer Korrektur normativer Annahmen und Leitbilder genutzt werden, die nicht zuletzt auch von Kritikern von (Libertärem) Paternalismus propagiert werden. Empirische Befunde der Verhaltensökonomie geben Advokaten des Libertären Paternalismus entsprechend Anlass, tradierte Annahmen über menschliches Entscheidungs- und Wahlverhalten in Frage zu stellen und zu kritisieren. Einige der zentralen Kritikpunkte lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- 1) In vielen Kontexten entscheiden und handeln Akteure weder rational noch immer oder in der Regel in ihrem Ei-

geninteresse. Menschen kennen häufig ihre eigenen Präferenzen nicht, wählen – wenn sie ihre Präferenzen kennen – häufig nicht die Entscheidungsalternativen, die ihre Präferenzen realisieren würden, und können auch nicht immer besser als Dritte aus unterschiedlichen Entscheidungsalternativen die adäquateste wählen (Blumenthal 2007; 2012; 2013; Sunstein/Thaler 2006; 2008).⁶

2) Die Annahme, dass mehr Optionen immer besser für den Akteur und sein Entscheidungsverhalten sind, ist empirisch nicht haltbar (Schwartz 2004; Trout 2005; Blumenthal 2012; Ripken 2015).⁷

3) Menschen bewerten den Wert der Wahlfreiheit weder unabhängig von dem Entscheidungskontext, in dem sie agieren, den Kompetenzen, über die sie verfügen, noch präferieren sie immer die Wahl der Wahlfreiheit. Menschen schätzen daher entgegen den Annahmen deontologischer Moralthorien Autonomie nicht immer als das höchste Gut und nicht unab-

6 Um das beschriebene Phänomen theoretisch einordnen zu können, unterscheiden Sunstein und Thaler zwischen zwei kognitiven Systemen, wobei ersteres für die automatischen, eher unbewussten Alltagsabläufe wie vorbewusste Automatismen, automatisch ablaufende Routinen sowie Entscheidungsgewohnheiten und unreflektierte Reaktionen auf Umgebungsfaktoren (*automatic system*) zuständig ist und das zweite System für bewusste deliberative Prozesse (*reflective system*). Während viele Alltagsentscheidungen, aber auch komplexe und wichtige Entscheidungen nur partiell auf das reflexive System zurückgehen, werden dem automatischen System alle systematischen Rationalitätsdefizite zugeschrieben, die mit dem Begriff der *bounded rationality* zusammengefasst werden. Kurz gesagt: Das automatische System ist der Grund, warum der homo oeconomicus in der Verhaltensökonomie zum ‚Homer Economicus‘ mutiert: Frerichs (2011).

7 „Moreover, an increasing amount of empirical evidence shows that having a number of options from which to choose actually leads to lower quality decisions as well as decreased satisfaction with the choices made“ (Blumenthal 2012, S. 3). Vgl auch: Sunstein/Thaler (2006/2008).

hängig davon, wie (gut) sie sie nutzen können und welche Konsequenzen dies jeweils hat (Sunstein/Ullmann-Margalit 1998; Schwartz 2004; Blumenthal 2012; 2013; Sunstein/Thaler 2006; 2008; Kataria/Levati/Uhl 2012; Sunstein 2014 S. 22).

Eine *zweite* zentrale Leitorientierung und Problemvorgabe des Libertären Paternalismus besteht in der *Veralltäglichsung* und *Normalisierung* von Paternalismus als etabliertem Begründungselement staatlicher und nichtstaatlicher institutionalisierter systemischer Arrangements und als selbstverständlichem Teil der sozialen Welt. Wenn man den Analysen und Deutungen von Sunstein und Thaler glauben darf, sind wir im Alltag von paternalistisch motivierten Arrangements umstellt, welche entgegen tradierter konzeptueller, handlungstheoretischer Engführungen von Paternalismus auf staatlichen Zwang in weit mehr gesellschaftlichen Domänen eine Rolle spielen, als üblicherweise angenommen wird. Es ist zwar zu Recht gegen das notorische Argument der Nichtvermeidbarkeit von Entscheidungsarchitekturen und der Unmöglichkeit einer neutralen Einrichtung des Wahlkontextes eingewendet worden, dass hieraus natürlich noch lange nicht folgt, dass diese Entscheidungsarchitekturen auch *paternalistisch* begründet werden sollten,⁸ geschweige denn, dass nur paternalistische Begründungen legitim wären (Kelly 2013). Zudem könnte man die entsprechende *expansionistische Wendung* der Paternalismusdebatte, zu der sich durchaus Analogien finden lassen in anderen Debatten (vermeintliche Ubiquität der Regulierungen und Einschränkungen von Freiheit und Autonomie durch ‚Macht‘, ‚Kul-

8 Aus den Ergebnissen der Verhaltensökonomie lassen sich natürlich zunächst einmal keine normativen Folgerungen für die Gestaltung und Begründungen von Entscheidungsarchitekturen ableiten. So sind neben paternalistisch motivierten Arrangements natürlich andere, dezidiert nichtpaternalistisch begründete Vorschläge für den Umgang mit *bounded rationality* gemacht worden.

tur‘, ‚Gesellschaft‘ etc.), in kritischer Absicht auch als Symptom einer Pädagogisierung der Lebensverhältnisse deuten oder, weniger dramatisch, als Ausdruck von *concept stretching* und unklarem Begriffsgebrauch (was dann auch die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit der Programmatik erleichtert haben mag). Dies ändert jedoch nichts daran, dass sie geholfen hat, den theoretischen Blick zu öffnen und zu erweitern für viele Formen paternalistisch motivierter Regulierung alltäglichen Verhaltens durch systemische Arrangements, die vorher in der Debatte über Paternalismus nur eine untergeordnete oder überhaupt keine Rolle gespielt haben.

Eine *dritte* Leitorientierung und Problemvorgabe betrifft die *konkrete und konsequente Policy-Orientierung* und den damit beanspruchten Anwendungsbezug des Libertären Paternalismus. Es wird manchmal zu Recht darauf hingewiesen, wie wenig Erhellendes und in praktischer und politischer Hinsicht *Orientierendes* praktische Philosophen zu realen gesellschaftlichen Problemen zu sagen haben (vgl. die Kritik von: Schramme 2015). Die Advokaten des Libertären Paternalismus beanspruchen dagegen konkrete Lösungen für konkrete Probleme zu liefern, die sich dann auch tatsächlich umsetzen lassen. Wie auch immer man den von Sunstein und Thaler propagierten sozialtechnologischen Enthusiasmus und Optimismus bewerten möchte, die Heftigkeit der Kritiken einiger ihrer Gegner lässt sich vielleicht auch dadurch erklären, dass theoretische Überlegungen in diesem Fall ausnahmsweise eben nicht folgenlos sind und in Teilen tatsächlich umgesetzt werden können.

Mit der *empirischen Kontextualisierung* normativer Postulate, der Annahme der *Veralltäglichung* und *Normalität* von paternalistischen Arrangements und der konsequenten *Policy-Orientierung* sind drei Leitvorgaben des Libertären Pa-

ternalismus benannt, die nicht nur einiges an Irritations- und Innovationspotential für die klassische Paternalismusdebatte bergen, sondern auch Problemvorgaben liefern, die diese Debatte in Zukunft nicht mehr wird ignorieren können.

3. Libertärer Paternalismus: Konzepte und Unterscheidungen

Eine der am häufigsten gegen Libertären Paternalismus vorgebrachten Kritiken besteht in dem Verweis auf Unklarheit und Ungenauigkeit im Umgang mit zentralen Konzepten und Konzeptionen (z.B. Anderson 2010). Wir wollen im Folgenden nicht en détail auf die weitverzweigte Debatte über das Paternalismuskonzept⁹ und unterschiedliche Paternalismuskonzeptionen eingehen, sondern nur einige zentrale Probleme aufzeigen, die sich in der Debatte herauskristallisiert haben und die für die weitere Diskussion von Relevanz sind. Hierzu gehören Probleme der Abgrenzung von Paternalismus, Nichtpaternalismus

9 Grill unterscheidet folgende Komponenten, die üblicherweise Teil von Paternalismuskonzeptionen sind:

„1) an *interference condition* which delimits the kind of action that may be paternalistic, most often excluding non-intrusive actions such as greeting someone in the street (when this is not a sign to fellow paternalists to capture the person and force her to be more prudent).

2) a *consent condition* which limits paternalistic actions to such actions as have not been consented to – excluding actions that are performed in response to explicit consent, and possibly also tacit and inferred consent.

3) a *benevolence condition* which limits paternalistic actions to such actions as are motivated, and perhaps also justified, by the good of the person(s) interfered with.

Very often, there is also:

4) a *superiority condition* which restricts paternalism to such actions as are performed by an agent who considers herself in some way superior to the person(s) interfered with“ (Grill 2012, S. 4f.). Zum Paternalismuskonzept und unterschiedlichen Paternalismuskonzeptionen auch: Dworkin: (2013).

und Antipaternalismus (3.1), Probleme der deskriptiv-analytischen bzw. normativen Festlegung des Paternalismuskonzepts (3.2) sowie Probleme der Einordnung von Libertärem Paternalismus im Kontext tradierter Unterscheidungen der Paternalismusdebatte (hart/weich; stark/schwach) (3.3).

3.1 *Paternalismus, Nichtpaternalismus und Antipaternalismus*

Ein erstes grundlegendes Problem besteht darin, dass so gut wie jede paternalistisch begründbare Intervention – und dies gilt natürlich nicht nur für Libertären Paternalismus – immer auch nichtpaternalistisch begründet werden könnte. Dies ist nicht nur auf die üblichen Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen selbst- und fremdbezüglichem Handeln zurückzuführen, sondern auch darauf, dass schon aus strategisch-politischen Gründen in der öffentlichen Rechtfertigung eines Arrangements auf andere Begründungsmodelle zurückgegriffen werden kann. So kann z.B. die Helmpflicht für Motorradfahrer zu unterschiedlichen Zeiten mal paternalistisch mit der Gesundheit der Motorradfahrer und mal *nicht*paternalistisch mit den Kosten, die auf die Gemeinschaft der Versicherten zukämen, begründet werden. Ähnliches gilt für gesundheitspolitische Maßnahmen und Regulierungen. Diese können vom Staat gegen die Lebens- und Genussmittelindustrie und den Handel nichtpaternalistisch begründet werden mit dem Hinweis auf Fremdschädigung der Konsumenten (zu viel Soda, Zucker, Fett etc., zu wenig ausgewogene gesunde Ernährung mit der Folge erhöhter Morbidität und Mortalität). Sie können aber auch gegen die Konsumenten paternalistisch begründet werden, um deren Selbstschädigung durch Fehlernährung zu verhindern, oder auch nichtpaternalistisch begründet werden, da diese Schäden auch zu Lasten anderer zu verbuchen sind (Pratt 2014). Auch das Lernargument, das üblicherweise

als antipaternalistisches Argument verstanden wird (Giesinger 2006), kann als paternalistisches Argument gedeutet werden, insofern der Akteur davon ausgeht, dass z.B. Nichtinterventionen von Seiten eines Trainers Lerneffekte nach sich ziehen können, die dem Adressaten zugutekommen, der aus Fehlern lernen soll (vgl. hierzu: Sunstein 2015a). Grundsätzlich kann man davon ausgehen, dass in der gesellschaftlich-politischen Realität nur selten eindeutig zwischen genuin paternalistischen und nichtpaternalistischen Begründungen unterschieden werden kann und dass in vielen Fällen mehrere Begründungsformen zugleich eine Rolle spielen (vgl. Mariner 2014, S. 1833). Neben diesem Problem der ‚multiple and mixed rationales‘ wird selten gesehen, dass sich dezidiert *antipaternalistische* Argumentationen nicht gegen jedwede staatliche Intervention aussprechen, sondern nur oder vor allem gegen solche Interventionen, deren Begründungen sich explizit auf das *Wohl* des Adressaten beziehen, eine Orientierung, die dann entweder als Argument *für* Paternalismus (Paternalisten haben zumindest eine benevolente Motivation) oder *gegen* Paternalismus angeführt wird (die benevolente Motivation des Paternalisten gibt illegitimen Superioritätsansprüchen Ausdruck, die den Adressaten beleidigen).

3.2 *Paternalismus: zum normativen Umgang mit einem normativ belasteten Begriff*

In der gegenwärtigen Debatte über die angemessene konzeptuelle Festlegung von Paternalismus lassen sich grob zwei Lager unterscheiden. Die einen gehen z.B. mit Shiffrin (2000) davon aus, dass Paternalismus als „*thick negative ethical term*“ (Coons/Weber 2013, S. 5) schon auf konzeptueller Ebene für grundsätzlich moralisch fragwürdige Formen der Regulierung von Verhalten zu reservieren sei, die auf Seiten der Betroffenen

– so die advokatorische konzeptuelle Vorgabe – als Beleidigung („insult“; Shiffrin 2000, S. 220) wahrgenommen werden (oder werden sollten)¹⁰ und nicht etwa als wohlmeinende Hilfe und Unterstützung. Im anderen Lager geht man entweder davon aus, dass der Paternalismusbegriff als normativ neutraler Begriff eingeführt werden sollte (VanDeVeer 1986) bzw. dass unterschiedliche Formen von Paternalismus zwar grundsätzlich rechtfertigungsbedürftig sind, dass jedoch jeweils zu klären ist, ob und unter welchen Umständen Paternalismus tatsächlich gerechtfertigt werden kann oder nicht. Die Integration starker normativer Prämissen in das Paternalismuskonzept hat den Vorteil, dass sie der verbreiteten politischen Sichtweise entgegenkommt, dass Paternalismus moralisch fragwürdig ist, eine Sichtweise, die dem eigenen Anspruch nach wertneutrale Konzeptionen nicht hinreichend zu berücksichtigen scheinen. Doch hat diese normative Vorentscheidung, die schon auf konzeptueller Ebene tradierte Vorbehalte der antipaternalistischen Orthodoxie (Archard 2015, S. 13) bekräftigt, Problemverschiebungen zur Folge, die einer angemessenen Klärung der relevanten normativen Fragen gerade nicht förderlich sind. Aus Shiffrins Position folgt z.B., dass „people who disagree on the moral status of paternalism will disagree on the nature and even existence of paternalism. Those who find quite acceptable what Shiffrin and

10 Shiffrin konzediert zwar, dass ihr „account leaves *logical* room for dispute about the justifiability of paternalism“ (Shiffrin 2000, S. 220, Anm. 25). Dies ist jedoch ein eher fragwürdiges Zugeständnis, da ihre Definition zwar hinreichend klarmacht, warum „paternalism matters“, aber zugleich klarmacht, dass die Verteidigung von Paternalismus eine eher unattraktive Position darstellt (wer möchte schon eine inhärent beleidigende Position vertreten?). Unklar bleibt vor allem, wie – wenn überhaupt – entsprechende Beleidigungen gegen andere Gründe abgewogen werden könnten, was unklar werden lässt, wie auf dieser konzeptuellen Basis unterschiedliche Formen von Paternalismus kohärent begründet werden können (hierzu: Grill 2015a).

others call paternalism, will have to claim that there exists no paternalism“ (Coons/Weber 2013, S. 6; Grill 2013, S. 9). Dies impliziert dann auch, dass all diejenigen Positionen, die nicht davon ausgehen, dass Paternalismus per se moralisch problematisch ist, allesamt konzeptuell inkohärent wären, was wenig plausibel ist (Coons/Weber 2013, S. 6). Angemessener scheint es daher davon auszugehen, dass mit dem Paternalismuskonzept Konstellationen beschrieben und rekonstruiert werden können, in denen in der Regel bestimmte Werte, Pflichten und Prinzipien (in der Regel Autonomie, Freiheit und Wohlergehen) miteinander konkurrieren bzw. kollidieren, ohne dass schon auf konzeptueller Ebene feststände, wie diese Konflikte im Einzelfall auszutarieren und zu bewerten sind (Grill 2013, S. 10f.). Eine Explikation der relevanten normativen und evaluativen Gesichtspunkte kann dann zugleich eher subjektive Elemente berücksichtigen (z.B. Intentionen) und eher objektive Elemente (z.B. tatsächlich eintretende Effekte), wodurch kontraintuitive Beschreibungen von Konstellationen vermieden werden können (z.B. Stalin als Paternalist, der Menschen zu ihrem Wohl in Strafgefangenenlager unterbringt) (ebd. S. 11). Auf diese Weise kann man der grundsätzlich sinnvollen Annahme gerecht werden, dass Paternalismus zumindest in der Regel Konfliktkonstellationen beschreibt, mit denen Rechtfertigungsprobleme verbunden sind, ohne dass man sich damit auf starke normative Vorentscheidungen festlegen müsste, die eine ethische Debatte schon auf konzeptueller Ebene gänzlich überflüssig machen oder zumindest bestimmte Positionen von vornherein als unplausibel erscheinen lassen.

3.3 *Libertärer Paternalismus: Konzepte und Konzeptionen*

Das Risiko einer Überdehnung des Paternalismuskonzepts stellt sich insbesondere im Umgang mit dem Konzept eines libertären Paternalismus, der auf konzeptueller Ebene zu vereinen verspricht, was häufig als inkompatibel interpretiert wird (Libertarianismus und Paternalismus). Libertären Paternalismus führen Sunstein und Thaler wie folgt ein:

When we use the term libertarian to modify the word paternalism, we simply mean liberty-preserving. (...) In our understanding a policy is ‚paternalistic‘ if it tries to influence choices in a way that will make choosers better off, as judged by themselves. (Sunstein/Thaler 2008, S. 5)

An anderer Stelle präzisieren sie ihre Position wie folgt:

The libertarian aspect of our strategies lies in the straightforward insistence that, in general, people should be free to opt out of specified arrangements, if they choose to do so. To borrow a phrase, libertarian paternalists urge that people should be ‚free to choose‘ (Friedman & Friedman 1980). Hence we do not aim to defend any approach that blocks individual choices. The paternalistic aspect consists in the claim that it is legitimate for private and public institutions to attempt to influence people’s choices and preferences, even when third party effects are absent. In other words, we argue for self-conscious efforts, by private and public institutions, to steer people’s choices in directions that will improve the choosers’ own welfare. In our sense a policy counts as ‚paternalistic‘ if it attempts to influence the choices of affected parties in a way that will make choosers better off. (Sunstein/Thaler 2006, S. 234)

Das konzeptuelle Scharnier, über das die paternalistisch-liberäre Doppellorientierung der Sicherstellung und Erhöhung von Wahlfreiheit und der Beeinflussung von Verhalten und Entscheidungen zusammengeführt werden soll, stellen die Metaphern des „Nudge“ und der „Entscheidungsarchitektur“ bereit. Unter einem Nudge verstehen Sunstein und Thaler Folgendes:

A nudge, as we will use the term, is any aspect of the choice architecture that alters people's behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives. To count as a nudge, the intervention must be easy and cheap to avoid. (Sunstein/Thaler 2008, S. 6)

Nudge ist natürlich ein dehnbarer, expansiv nutzbarer Begriff,¹¹ der unterschiedliche Akzentuierungen erlaubt (vgl. hierzu auch die Analyse von Düber in diesem Heft). Barton und Grüne-Yanoff (2015) fassen z.B. den Begriff des Nudge wie folgt:

(...) a nudge is defined here as an intervention on the choice architecture that is predictably behaviour steering, but preserves the choice-set and is (at least) substantially non-controlling, and does not significantly change the economic incentives. (S. 3)

Die Bedingung der Nichtkontrolle wird von ihnen im Anschluss an Saghai (2013) verstanden als die Möglichkeit des Adressaten Y im Rahmen einer Entscheidungsarchitektur, die eine Option X favorisiert, diese Option ohne großen Aufwand zu verwerfen und nicht zu wählen, wenn er X nicht will. Diese Bedingung lässt genauso wie die Bedingung der Bewahrung des „choice-sets“ Gradierungen und unterschiedliche Deutungen zu

11 Vgl. den Überblick bei Sunstein (2016) mit der Liste von 31 „Freedom-Preserving Tools (or ‚Nudges‘)“ im Appendix.

– insbesondere, wenn große Populationen mit *divergierenden Perspektiven, Präferenzen und Fähigkeiten* adressiert werden (Schlag 2010, S. 917) und wenn *Kombinationen* von mehreren Nudges in einer Konstellation genutzt werden. Umstritten ist auch, inwieweit ein Nudge sich vom Begriff Entscheidungsarchitektur, der ebenfalls sehr weit gefasst wird als das Arrangement eines Kontexts, in dem Individuen Entscheidungen treffen (z.B. Standardeinstellungen, cooling-off periods), unterscheidet oder nicht (z.B. über die Bedingung, dass Nudges eine spezifische Intention zu Grunde liegt, was nicht notwendig für Entscheidungsarchitekturen gelten muss) (Barton/Grüne-Yanoff 2015, S. 2f.). Da insbesondere die Qualität der mit Nudges verbundenen Intention ein zentraler moralischer Faktor für die Bewertung von Entscheidungsarchitekturen ist (z.B. primär paternalistische vs. primär profitorientierte Entscheidungsarchitekturen), scheint es sinnvoller zu sein, beide (metaphorischen) Begriffe auseinanderzuhalten. Missverständlich ist daher die Annahme, dass das durch eine Entscheidungsarchitektur offerierte *choice set* bewahrt werden, d.h. *unverändert* bleiben könnte,¹² da die Krux von Nudges ja gerade in der normativen Vorstrukturierung des *choice sets* besteht, um die Wahlentscheidungen von Adressaten in die *richtige* Richtung zu steuern („steering people’s decisions in the right direction“; Sunstein 2014, S. 17). Die sehr inklusiv gehaltene metaphorisch-konzeptuelle Rahmung des libertär-paternalistischen Rationales ist nicht unproblematisch, da auf diese Weise potentielle Wert- und Prinzipienkonflikte eher verdeckt als offengelegt werden (4.) und man für viele der von Sunstein und Thaler vor-

12 Nicht nur auf Grund der Fragwürdigkeit der These der Bewahrung des *choice sets* ist Grill recht zu geben, wenn er feststellt: „Many nudges limit freedom only very little, but it is important not to confuse small costs with no costs“ (Grill 2014, S. 147).

geschlagenen Maßnahmen durchaus auch „härtere“ Metaphern hätte wählen können – z.B. „führen“ oder „dirigieren“.¹³ Mit der Abkehr vom alleinigen metaphorischen Fokus auf Handlungen *im Raum* (Eingriffe, Formen der „interference“ etc.) zugunsten von Beeinflussungen („influence“) von Handlungen und Entscheidungen durch *Strukturierung und Modifikation von Handlungs- und Entscheidungsräumen* gehen zudem Zuordnungs- und Abgrenzungsprobleme einher bei dem Versuch zu bestimmen, was für eine Form von Paternalismus Libertärer Paternalismus darstellt (starker vs. schwacher und harter vs. weicher Paternalismus).

In Anbetracht dessen, dass Sunstein und Thaler auf die Beeinflussung von Verhalten abzielende Informationen und Kommunikationsformen, die seit Mill¹⁴ üblicherweise nicht als Beispiel für Paternalismus gelten (für eine Ausnahme vgl. die Überlegungen zu rationaler Persuasion von: Tsai 2014), unter das Konzept des „Nudge“ subsumieren, könnte dieser Sprach-

13 Dass schon die gewählten Metaphern selbst „dirigieren, führen und verführen“ (Blumenberg 2012, S. 14, Anm. 5), indem sie bestimmte Aspekte einer Konstellation in den Vordergrund und andere in den Hintergrund rücken (Lakoff/Johnson 2003) und so durch die Beschreibung immer auch Bewertungen nahelegen, lässt sich leicht nachvollziehen. So macht es einen großen Unterschied, ob man die Funktion von Nudges als Gegensteuern gegen *biases* beschreibt („counteracting“) oder als Form der Ausbeutung („exploiting“) (Sunstein 2014, S. 59 mit Bezug auf die Definition von Libertärem Paternalismus von: Rebonato 2012).

14 Dass die häufige Indienstnahme von Mill als vermeintlichem Urvater des strikten Antipaternalismus eine historisch und systematisch fragwürdige Dekontextualisierung und einseitige Interpretation darstellt, zeigen Cohen-Almagor (2012) und Claeys (2013). Neben den paternalistischen Elementen in Mills Sozial- und Politikphilosophie werden so insbesondere die sozialistischen Aspekte seines Denkens ausgeblendet, die ihn als „philosopher of equality as well as of liberty“ qualifizieren (ebd., S. 46), für den galt: „Mill wished to build safe bridges much more than to prevent people from crossing unsafe ones“ (ebd. S. 223).

gebrauch nahelegen, dass zumindest bestimmte Formen eines vermeintlich Libertären *Paternalismus* im Grunde gar keine Formen von Paternalismus darstellen (Hausman/Welch 2010, S. 127). Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt sinnvoll ist, Paternalismus primär über die eingesetzten Mittel oder spezifischen Handlungstypen zu bestimmen (und nicht vielmehr über die Gründe für eine Handlung oder ein Arrangement: Grill 2007; 2012; 2015a) und wie Libertärer Paternalismus sich zu der zweck-mittel-schematisch konzipierten Unterscheidung von einem mittelorientierten (schwachen) und einem zweckorientierten (starken) Paternalismus verhält.

Eine Kritik an der weiten Auslegung des Paternalismuskonzepts, die auch Formen kommunikativer Beeinflussung und nicht nur physischen Zwang als paternalistisch motiviert qualifiziert, besagt, dass auf diese Art das Paternalismuskonzept trivialisiert werde (Anderson 2010). Diese Kritik setzt jedoch wiederum voraus, was erst zu zeigen wäre, nämlich dass Paternalismus nicht nur Rechtfertigungsprobleme aufwirft, sondern eine grundsätzlich moralisch fragwürdige Form der Begründung und Praxis darstelle. Zugleich werden auf Grund der Engführung auf paternalistisch begründeten physischen Zwang kommunikativ strukturierte Interaktionsverhältnisse und Konstellationen, in denen mit benevolenter Motivation versucht wird, auf Adressaten einzuwirken, allesamt als nichtpaternalistisch qualifiziert, was sowohl der Selbstbeschreibung als auch der Aufgabenstruktur ganzer Professionen widerspricht (z.B. Sozialpädagogik: hierzu Ziegler 2014). Um den sozialen und institutionellen Phänomenen gerecht zu werden, ist es daher angemessener eine große Bandbreite unterschiedlicher *Mittel* als potentielle Medien und Bezugspunkte von paternalistischen *Begründungen* anzusehen, die sich auf einem Kontinuum von kommunikativen Stupsern bis zu physischem Zwang

bewegen können.¹⁵ Diese Abweichung von einigen allgemeinen Paternalismuskonzeptionen ist auch deshalb geboten, weil die Begründung von Nudges nicht eins zu eins mit der Praxis von Nudges im Rahmen von konkreten Entscheidungsarchitekturen gleichgesetzt werden kann. Die Einebnung der Differenz von Begründungsmodell und zugeordneter Praxis geht oft einher mit einer Vermengung der Ebenen – der Rechtfertigung von Praxis (Handlungen, Arrangements etc.) und der zu- bzw. nachgeordneten Praxis – und einem eher undifferenzierten Verständnis von Anwendung, das Unterschiede zwischen einfachen idealisierten Beispielen und eher komplexen realen Fällen ignoriert. Dies führt auch dazu, dass die Probleme nicht hinreichend berücksichtigt werden, die sich daraus ergeben, dass die Beispiele, die Sunstein und Thaler anführen, häufig nicht dem allgemeinen Rationale zu entsprechen scheinen, das sie propagieren (Grill 2013, S. 12).

Interessanter ist an dieser Stelle die Frage, ob Libertärer Paternalismus als ein schwacher oder auch als ein starker Paternalismus eingestuft werden sollte, der den Adressaten nicht nur dabei hilft, ihre Ziele zu erreichen, sondern ihnen externe Zielvorgaben aufoktroziert. Die Differenzierung zwischen starkem und schwachem Paternalismus tritt in unterschiedlichen Varianten auf (z.B. bei Dworkin 2005 sowie als Differenz zwischen kritischem vs. volitionalem Paternalismus bei R. Dworkin 1989 oder zwischen mittelorientiertem und zielorientiertem Paternalismus bei Conly 2013). Sunstein führt die Unterscheidung u.a. an folgendem Beispiel ein:

15 „A tiny fine – say, a one cent charge – would not qualify as highly coercive, but if the goal is to move people away from their own choices about their welfare, it is certainly a form of paternalism“ (Sunstein 2014, S. 56).

Means paternalists might help people to save money by requiring refrigerators to be more energy-efficient, when saving money is exactly what they want to do. (Sunstein 2014, S. 19)

Die Unterscheidung zwischen Mitteln und Zwecken, die manchmal analog zu der Unterscheidung zwischen Fakten und Werten eingeführt wird (Dworkin 2005), hat eine lange Tradition. Selten wird gesehen, dass auch bei Entscheidungen über Mittel im Regelfall zusätzliche Wertentscheidungen getroffen werden müssen, die nicht bereits bei der Zwecksetzung erfolgt sind (Luhmann 1973, S. 44f.). Da entsprechend bei der Selektion angemessener Mittel Überlegungen zu den Zwecken nicht ganz ausgeblendet werden können (Sunstein 2014, S. 69), die Mittelwahl zudem häufig die Zwecke beeinflusst (ebd. S. 68) und – wenn man unterschiedliche Zeitverhältnisse und unterschiedliche Beschreibungen berücksichtigt (ebd. S. 70) – die Zwecke selbst wiederum subordinierte Mittel darstellen können für andere Zwecke und auch Mittel subordinierte Zwecke inkorporieren (Wolfe 1994, S. 625), bleibt festzuhalten, dass im Rahmen benevolenter Strukturierungen von Entscheidungsumwelten gilt: „the line between means and ends can be fuzzy“ (Sunstein 2013a, S. 7). Die genannten Zuordnungsprobleme von Libertärem Paternalismus als schwachem und/oder starkem Paternalismus scheinen trotz dieser Zugeständnisse dennoch stärker mit der Theoriearchitektur verbunden zu sein, als Sunstein konzidiert. Selbst wenn Libertärer Paternalismus versucht, Zweckvorgaben so geringfügig wie möglich zu halten und möglichst nur angemessene Mittel bereitzustellen (Sunstein 2014, S. 69), müsste doch für einen rein mittelorientierten Paternalismus immer unklar bleiben, in *welche* Richtung die Entscheidungen von Adressaten gelenkt und *wie* Entscheidungsarchitekturen überhaupt strukturiert werden sollten; d.h., dass

Libertärer Paternalismus in weit stärkerem Maße einen starken Paternalismus repräsentiert, als die Selbsteinordnung von Sunstein nahelegt, und dass die Sprache der *Mittel* sich ganz besonders gut zu eignen scheint, dies zu verbergen.

Ähnliches gilt auch für die Sprache der *Wahlfreiheit*, die zur Begründung der später relativierten (Sunstein 2014, S. 57; S. 142) Selbstzuordnung von Sunstein und Thaler als weiche Paternalisten (Sunstein/Thaler 2008, S. 5) herangezogen wird. Dabei scheinen mehrere Varianten eines weichen Paternalismus zugleich eine Rolle zu spielen. Während klassische Varianten der Unterscheidung von hartem und weichem Paternalismus vor allem die Differenz zwischen Autonomieermöglichung (weicher Paternalismus) und dem Oktroi externer Zwecksetzungen gegenüber hinreichend autonomen Adressaten (harter Paternalismus) nutzen, versteht Sunstein unter weichem Paternalismus Folgendes:

By contrast, ‚soft paternalism‘ would refer to *actions of government that attempt to improve people’s welfare by influencing their choices without imposing material costs on those choices.* (Sunstein 2014, S. 58)

Da Nudges per definitionem Optionen mit keinen oder nur sehr geringfügigen Kosten belegen, können sie – auch wenn mit Bezug auf die Kosten Gradierungen denkbar sind und weicher von hartem Paternalismus folglich nicht *kategorisch* unterschieden werden kann – nach Sunstein allesamt als Varianten von weichem Paternalismus qualifiziert werden. Analog wurde der libertäre Aspekt des Libertären Paternalismus damit begründet, dass weder die Zahl der dem Adressaten im Kontext einer Entscheidungsarchitektur offenstehenden Optionen z.B. durch Verbote oder durch Belegung mit zu hohen Kosten verringert wird, noch die Kosten einer etwaigen späteren Umorientie-

rung für den in eine bestimmte Richtung gelenkten Adressaten besonders hoch sein dürften (Sunstein/Thaler 2008). Dieser weich paternalistische Fokus auf die Aufrechterhaltung und Schonung der Wahlfreiheit wird in neueren Arbeiten in zweifacher Weise ergänzt. Als weich paternalistisch begründet gelten zudem solche Vorgaben, die Adressaten dazu zwingen, selbst zu wählen, auch wenn diese nicht wählen wollen (Sunstein 2014, S. 95; Sunstein 2015a). Außerdem werden Nudges nun vermehrt als Unterstützungsmechanismen gedeutet, denen eine Entlastungs- und Kompensationsfunktion zukommt. Indem sie von dem ständigen Zwang, selbst wählen zu müssen, entlasten – so die Argumentation, die gewisse Ähnlichkeiten mit Positionen der Münsteraner Ritterschule aufweist (hierzu: Schweda 2015 S.138ff.) –, ermöglichen und fördern sie die Autonomie der Adressaten, die auf diese Art z.B. mehr Zeit für wohlüberlegte Wahlentscheidungen zur Verfügung haben (Sunstein 2014, S. 21).

Auch weil gerade bei größeren Populationen die Kosten sehr unterschiedlich verteilt sein können¹⁶ und es dann auch nicht immer klar sein wird, ab wann und wo man von einer Einschränkung, von einer Beeinflussung oder von einer Entlastung sprechen sollte, ist grundsätzlich davon auszugehen, dass auch die Grenze zwischen autonomieermöglichendem und freiheitsschonendem Paternalismus und hartem Paternalismus nicht immer so eindeutig gezogen werden kann, wie es der liberale Mythos des reinen weichen Paternalismus suggeriert. Zunächst ist in vielen Fällen insbesondere auch im Lichte der Ergebnis-

16 Dieses Problem sehen Sunstein und Thaler natürlich, wenn sie Libertären Paternalismus im Anschluss an Camerer et al. (2003) als asymmetrischen Paternalismus einführen (2008) bzw. wenn Sunstein Möglichkeiten eines personalisierten Paternalismus sondiert (Sunstein 2014, S. 99; Sunstein 2015a).

se der Verhaltensökonomie gar nicht wirklich klar, ob und inwieweit die betroffenen Adressaten im Kontext einer Entscheidungsarchitektur tatsächlich autonom handeln oder nicht und man entsprechend davon ausgehen kann, dass ihre Autonomie und Wahlfreiheit tangiert oder eingeschränkt wird oder nicht. Die jeweiligen Einschätzungen hängen natürlich in erster Linie von dem vorausgesetzten Autonomie- und Freiheitsbegriff ab. Autonomietheoretische Prämissen, ihre Auslegung und ihre Anwendung entscheiden darüber, ob ein Nudge als Ausdruck von hartem Paternalismus zu deuten ist, wenn Adressaten die im Nudge favorisierte Option ablehnen. Naheliegender Weise gilt dies auch für die Begründung eines wahlerzwingenden Paternalismus, der Adressaten, die nicht selbst wählen wollen, zur Wahl nötigt, und für einen Paternalismus, der auf Autonomieermöglichung durch Entlastung abzielt. Ähnliches gilt für den Begriff der Wahlfreiheit, der vorausgesetzt wird. Was aus Sicht eines perfektionistischen Begriffs der Wahlfreiheit, der diese nur dann für wirklich gegeben hält, wenn dem Adressaten wertvolle Optionen offenstehen, als Freiheitsermöglichung durch Nudging gedeutet wird, kann aus Sicht eines libertären Wahlfreiheitsbegriffs als Ausdruck von hartem Paternalismus gedeutet werden. Dieses Problem betrifft insbesondere den libertären Paternalismus, der ja auf die advokatorische Strukturierung von Optionen entlang normativ-evaluativer Maßstäbe abzielt. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass die Deutung einer Entscheidung aus der drittpersönlichen Perspektive als autonom oder nichtautonom (zu diesem Problem: Galeotti 2015) häufig auch davon abhängen wird, welche Präferenzsets man dem Adressaten (oder Adressaten generell) unterstellt. Selbst wenn man von dem Problem absieht, dass sich die Präferenzen von Adressaten je nach Entscheidungsarchitektur verändern und somit auch Produkt einer selbsterfüllenden Pro-

phezeiung sein können, bleibt das Problem, dass die Unterstellung eines Zusammenhangs von vermuteten Präferenzen und Autonomie als Basis für die Einrichtung einer Entscheidungsarchitektur auf eine advokatorische Deutung hinausläuft, die – gerade weil ihre Angemessenheit häufig erst retrospektiv festgestellt werden kann – selbst als Basis für und als Ausdruck von hartem Paternalismus qualifiziert werden kann. Dieses epistemische und normative Problem mag einer der vielen Gründe dafür sein, dass Sunstein und Thaler ihre Programmatik zwar als grundsätzlich freiheitsschonend und nichtobjektivistisch begründet deklarieren („will make choosers better off, as judged by themselves“), aber dennoch immer wieder der Eindruck entsteht, dass die Sprache der Wahlfreiheit nur als begründungstheoretischer Überbau genutzt wird für das, worauf viele der Arrangements primär hinauslaufen sollen („will make choosers better off“).

Dies sind nur einige der Probleme und Ambivalenzen, die in der Konzeption eines Libertären Paternalismus angelegt sind und die skeptisch stimmen sollten hinsichtlich der Annahme, dass sich Libertärer Paternalismus tatsächlich als reiner weicher Paternalismus qualifizieren lässt. Die hart paternalistischen Elemente erhöhen natürlich auch die Begründungslasten bzw. lassen das Label des *Libertären* Paternalismus fragwürdig werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich entsprechende hart paternalistisch begründete Arrangements nicht plausibel begründen lassen. Denn hier gilt ebenso wie bei der Zuordnung zu hartem oder weichem Paternalismus, dass die Bewertung einer Konstellation stets von den normativen Konzeptionen und moralphilosophischen Hintergrundtheorien abhängt, von denen man ausgeht. Die Schwierigkeiten, Libertären Paternalismus eindeutig im Rahmen tradierter Unterscheidungen (stark/schwach; weich/hart) unterzubringen, legen jedenfalls

nahe, dass die Unterschiede zu traditionellen Paternalismusformen eher gradueller Art als kategorisch sind (Coons/Weber 2013, S. 23) und dass die für Paternalismus charakteristischen Prinzipien- und Wertkonflikte auch Libertärem Paternalismus immanent zu sein scheinen.

4. Libertärer Paternalismus: Eine Kritik der Kritik

Die vielen und zum Teil heftigen Kritiken, die Libertärer Paternalismus in Wissenschaft und Öffentlichkeit auf sich gezogen hat, machen deutlich, dass die von Sunstein und Thaler propagierte konzeptuell-normative Harmonisierungsstrategie von Paternalismus und Libertarianismus nicht ohne weiteres aufzugehen scheint. Dies ist, wie bereits dargestellt, in Teilen auch auf die mangelnde Spezifikation und Ausformulierung der dem Programm unterliegenden Prinzipien und Konzeptionen zurückzuführen, ein Defizit, das in vielen Fällen aber auch auf die normative und konzeptuelle Ausgangsposition der Kritiker zutrifft. Auch wenn man die eher willkürlich anmutenden Konzeptualisierungen von Libertärem Paternalismus als „totalitär“, „versklavend“ oder als staatliche „Diktatur“, die offensichtlich Ausdruck von Begriffsverwirrung und einer eingeschränkten konzeptuellen und moralischen Differenzierungsfähigkeit sind,¹⁷ als ärgerliche politische Entgleisungen abtut, kann man sich häufig des Eindrucks nicht erwehren, dass auch weit differenzierter ansetzende Kritiker Libertären Paternalismus häufig *vor allem zur Bestätigung ihrer kulturell tra-*

17 Man sollte annehmen, dass es qualitative moralische Differenzen zwischen der Ermöglichung der Wahl einer Altersvorsorge durch *default rules* und den Machenschaften eines totalitären Regimes gibt. Auch die immer wieder anzutreffenden Orwell-verweise lassen vermuten, dass 1984 wohl schon etwas länger nicht mehr gelesen wurde.

dierten antipaternalistischen Vorurteile nutzen. Die Heftigkeit der moralisierend-metaphorischen Beschreibungen und Urteile lässt jedenfalls vermuten, dass einige der in der Regel deontologisch begründeten Kritiken ironischerweise eher auf nicht hinreichend reflektierten Schnellschüssen und emotionalen Überreaktionen basieren. Auch wenn diese sicher nicht unproblematische Deutung, die seit einiger Zeit im Anschluss an moralpsychologische Forschungsarbeiten propagiert wird (hierzu: Sunstein 2013b), natürlich noch nichts über die *Legitimität* der jeweiligen Positionen aussagt, so legen die Reaktionen in jedem Fall nahe, dass Libertärer Paternalismus eine Reihe moralphilosophischer Probleme aufdeckt, die einer genaueren Analyse bedürfen. Die drei wichtigsten Kritiken, angefangen mit Manipulationseinwänden (4.1) über die Frage nach der Rechtfertigungsgrundlage von Libertärem Paternalismus (4.2) bis zu Dambruchargumentationen (4.3), werden im Folgenden einer kritischen Analyse unterzogen.

4.1 Manipulationseinwände

Die Annahme, durch Nudges modifizierte Entscheidungsarchitekturen seien illegitime Manipulationsinstrumente, liefert die Grundlage für die wohl am häufigsten und am vehementesten vorgebrachte Kritik an Libertärem Paternalismus. Wie in anderen Kontexten gilt auch hier, dass die (metaphorische) Beschreibung und Bewertung eines bestimmten Arrangements als Zwang, Manipulation oder gar „Angriff“ auf Autonomie und Würde abhängig ist von dem Begriff des Zwangs, der Manipulation und der Autonomie, mit dem man jeweils operiert. Es lassen sich daher unterschiedliche Varianten des Manipulationsvorwurfs unterscheiden, die jeweils unterschiedliche Ansatzpunkte und normative Akzentuierungen aufweisen. Im

Folgenden werden zunächst einige der Ausgangsprämissen auf ihre Plausibilität geprüft, von denen einige der Vertreter von Manipulationseinwänden ausgehen (4.1.1). In einem zweiten Schritt wird genauer analysiert, ob und inwieweit der Manipulationsvorwurf auf Nudges zutrifft und ob die damit verbundenen ethischen Einwände berechtigt sind (4.1.2). Drittens werden die von den Kritikern vorgeschlagenen konstruktiven Alternativen zu Libertärem Paternalismus diskutiert (4.1.3).

4.1.1 Dogmatik, Doppelstandards und der dritte Weg

Der Vorwurf der Manipulation wird von manchen Kritikern so weit getrieben, dass sogar angenommen wird, dass Sunsteins und Thalers Argumente nicht nur Argumente für benevolente Formen der Manipulation, sondern *selbst* Manipulation seien. Sunstein und Thaler, so z.B. Whitman, nutzten bei ihrer Propagierung eines dritten Weges zwischen libertären und klassisch paternalistischen Ansätzen die sog. *extremenness aversion* – das empirisch validierte Phänomen, dass Individuen eine intuitive Abneigung gegen Extrempositionen zu haben scheinen –, um den Leser auf manipulative Art und Weise für den „dritten Weg“ zu gewinnen (Whitman 2010). Sieht man von dem eher kurios-dubiosen Vorwurf der rhetorischen Inszenierung des „dritten Wegs“ ab (den man ohne weiteres auf den Kritiker selbst anwenden könnte, da dieser – vielfach ohne hinreichend angemessene Begründung – an die potentiellen antipaternalistischen Sensibilitäten der Leser appelliert), so zeigt schon die damit angestimmte Dramatisierungsrhetorik der auf Popularisierungseffekte bedachten Kritik an, wohin die Reise gehen wird.

Nudges, so argumentiert z.B. White – der hier zunächst als Gewährsmann der Kritik angeführt werden soll, weil seine

Positionen zugleich die Art und Weise spiegeln, wie über Liberären Paternalismus in der Öffentlichkeit, aber teilweise auch in der Wissenschaft häufig diskutiert wurde und wird –, seien nicht nur auf totale Kontrolle des Entscheidungsraums des Adressaten ausgelegt, sondern verstoßen auch gegen das kantische Nichtinstrumentalisierungsgebot und reduzieren die Adressaten auf eine Maschine oder ein Tier („a machine, or simple animal“, White 2010, S. 18; „faulty machines“, White 2013, S. 135). Das klassische Bild einer totalen Institution in einer total verwalteten Welt¹⁸ auf die Art und Weise, wie Entscheidungsarchitekturen funktionieren, anzuwenden und zu behaupten, Menschen würden „wie Tiere“ behandelt, wenn ihnen die Wahl einer Altersvorsorge erleichtert wird, verfälscht, gelinde gesagt, die Problemlagen und Lösungsvorschläge von Sunstein und Thaler. Zunächst missdeutet White Nudges als *deterministische (Sozial-)Technologien*, die eine Punkt-zu-Punkt-Zuordnung von Absicht und Wirkung erlauben würden (vgl. hierzu die erziehungstheoretischen Überlegungen von: Tenorth 2006, S. 587), was jedoch weder behauptet wird noch zutrifft. Auch die Konzeptualisierung von negativer Freiheit im Sinne des metaphorischen Konzepts der freien Bewegung im Raum, das metaphorisch als normativer Gegenpol gegen die Metaphorik des total kontrollierten Raumes angeführt wird, verfehlt eine zentrale mit dem Konzepts der Entscheidungsarchitektur verbundene Crux. Dies besteht gerade darin, dass negative Freiheit nicht wie ein ‚Kreis‘ um das Individuum (Mill) vorgestellt werden darf, in dem diesem unbehelligt von jeder Vorgabe uneingeschränkte, *absolute*

18 Ähnlich argumentiert auch Schnellenbach (2012), dessen dystopisch anmutende Vision eines total kontrollierten Raums nichts mit dem zu tun hat, was Sunstein und Thaler vorschlagen. Schnellenbach geht sogar davon aus, dass die Adressaten der Möglichkeit beraubt würden, zufällig Neues zu entdecken.

Souveränitätsbefugnisse zukämen. Es gibt in modernen Gesellschaften so gut wie keinen Lebensbereich, der nicht in irgendeiner Hinsicht durch staatliche und private institutionalisierte Vorgaben und Arrangements vorstrukturiert ist und damit immer schon auf die eine oder andere Art das Verhalten und die Entscheidungen der Adressaten beeinflusst. Negative Freiheit und entsprechende optionale Settings werden daher nicht im Sinne eines vollständig unregulierten Raums abgesichert, vielmehr wird dieser Raum immer schon durch soziale und institutionelle Arrangements unterschiedlicher Art (vor)strukturiert und so überhaupt erst als ein spezifischer Freiheitsraum konstituiert. Es kann also nicht um die Frage gehen, *ob* negative und auch positive Freiheit durch soziale und institutionelle Arrangements beeinflusst werden, sondern nur um die Frage, *welche* Formen der Beeinflussung legitim sind. Viele der Kritiker übersehen daher, dass der vorgebrachte Manipulationsvorwurf, genau betrachtet, *immer schon zu spät kommt*.

In vielen Fällen ist es außerdem so, dass es, wenn kein ‚Nudging‘ erfolgt, ein ‚Stupsen‘ durch andere Akteure gibt, die versuchen menschliche Verhaltensschwächen auszunutzen – zum Beispiel durch Werbung für ungesunde oder nur kurzfristig rentable Produkte. Wenn es aber sowieso ein Spiel mit der Willensschwäche gibt, ist es besser, wenn es auf eine Weise abläuft, die das Interesse der betroffenen Individuen und der Gesellschaft als Ganzer im Blick hat. (Herzog 2014, S. 63)

Aufschlussreich ist daher, wenn man das metaphorische Bild, das die Kritiker von Libertärem Paternalismus zeichnen, abgleicht mit ihrer Zurückhaltung gegenüber anderen Formen der Beeinflussung (oder Manipulation), die im Alltag in modernen Gesellschaften omnipräsent sind. Viele der Kritiker scheinen bei der Bewertung von Nudges gleich mit mehreren *Doppel-*

standards zu operieren, die u.a. unterstellen, die Konsequenzen von marktbasierter Interaktionen und Arrangements, in denen Akteure aus Gründen der Profitorientierung andere beeinflussen, seien von gänzlich anderer normativer Qualität als die Konsequenzen benevolent motivierter Arrangements, die auf das Wohl von Adressaten zielen.

Wenn ich z.B. jede Strukturierung von Optionen, mit der mir *nichtbenevolent* motivierte Entscheidungsdesigner von Supermarktinterieurs den Kauf von Produkten nahelegen, so gleich als Einschränkung negativer Freiheit oder als Angriff auf meine Autonomie und meine Menschenwürde wahrnehmen müsste,¹⁹ was White zumindest für jede *benevolente* Strukturierung von Optionen (ausgerechnet jedoch nicht für nichtbenevolente Fälle wie den Supermarkt) advokatorisch vorgibt, gäbe es *keine* Institution, die nicht als ein Angriff auf Autonomie und Menschenwürde wahrgenommen werden müsste.²⁰ Auch Beleidigungen bzw. Formen des legitimen Sich-beleidigt-Fühlens würden zu einem omnipräsentem Phänomen, teilte man die von Shiffrin, White und Anderson vertretene Auffassung, dass schon die *Haltung* des Libertären Paternalisten beleidigend („insulting“; Anderson 2009, S. 7) sei (oder so wahrgenommen werden müsse), wenn er davon ausgeht, er wisse besser über

19 „the choice of default rules is not neutral with regard to freedom and dignity“ (White 2010, S. 18). „If there is no true choice, the ‚agent‘ has no autonomy, and therefore no dignity in the sense used herein“ (ebd., S. 16).

20 Das Gleiche gilt auch für das Problem der ‚non-standard actors‘, das natürlich auf jedes institutionelle Arrangement anwendbar ist und daher kein für Libertären Paternalismus spezifisches Problem darstellt. Wollte man im Namen eines radikalen Individualismus und Subjektivismus unterstellen, dass Menschen sich so radikal voneinander unterscheiden, dass sich überhaupt keine Annahmen über ihre objektiven Interessen begründen ließen, so müsste man *jede* Form von institutionalisiertem Arrangement als illegitim qualifizieren.

das Wohl des Adressaten Bescheid als dieser selbst. Die Superioritätsbedingung per se als beleidigend zu bezeichnen, ist wohl etwas hochgegriffen, denn wir gehen im Alltag ständig davon aus, dass andere etwas besser als wir können, erkennen das an und leben damit.

If we accurately assess our abilities or knowledge and find them lacking, we are not insulted or demeaned when we are then treated in accordance with our actual abilities and limits. (...) Granted, the utilization of paternalistic interference suggests that we are not infallible, but that is because we are not infallible. To accept the truth of our condition and permit certain paternalistic measures that are intended to promote our interests is not a form of degradation.“ (Ripken 2015, S. 32)²¹

Nähme man dagegen die Kritiker beim Wort, hätten wir im Alltag ständig Grund uns durch Marketingstrategen in unserer Würde und Autonomie verletzt und beleidigt zu fühlen, was man auch als Argument für kompensatorisches Nudging fassen könnte, denn Libertäre Paternalisten meinen es wenigstens gut mit den Adressaten:²²

21 Die Annahme, dass Superioritätsansprüche als beleidigend empfunden werden, kann auf zweierlei Art und Weise interpretiert werden. Sie kann sich darauf beziehen, dass X beansprucht etwas besser zu wissen oder zu können als Y, oder sie kann sich darauf beziehen, dass X beansprucht besser über das Wohl von Y Bescheid zu wissen als Y. Auch wenn diese Unterscheidung sicherlich analytisch sinnvoll ist, werden beide Aspekte in der Praxis in der Regel gemeinsam auftreten. Wir danken einem der Gutachter für den entsprechenden Hinweis.

22 Die normative Möglichkeit, dass Nudges angesichts omnipräsenter, nicht benevolent motivierter Beeinflussungsversuche auch als legitime Kompensationsmechanismen gedeutet werden könnten, die gerade deshalb als vergleichsweise legitim qualifiziert werden können, weil sie benevolent motiviert sind, kommt bei White natürlich nicht vor. Damit sind interessante Anschlussfragen verbunden: Ist es sinnvoll, in

Much of our choice environment is structured by people who have no concern for our wellbeing; advertisers, subtly, creatively, and pervasively prompt us to buy their products, consume their goods, and adopt their way of life. In light of this, it would be preferable to have choice architects concerned with structuring choices reflectively and responsibly in a way that makes people better off (...). (Blumenthal-Barby 2013, S. 185)²³

solchen Fällen Feuer mit Feuer zu bekämpfen? Oder produziert man dadurch nur noch mehr Feuer, d.h. Autonomieeinschränkungen (von dieser Annahme geht z.B. Blumenthal-Barby aus: 2014, S. 127)?

- 23 Da White gegen profitorientierte Manipulationen jedoch kaum etwas einzuwenden hat, dafür aber umso mehr gegen Nudges, soll der entsprechende Doppelstandard dadurch begründet werden, dass Menschen in modernen Gesellschaften in der Regel *wüssten*, dass sie durch Marketingstrategen in nicht benevolenter Absicht manipuliert werden, sie dagegen vom Staat aber legitimer Weise erwarten dürften (oder sollten), dass dieser (auch durch Nudges) öffentliche Probleme löse (was durchaus in einigen Fällen legitim sei), *nicht* aber mit benevolenter Motivation *individuelle* Probleme („*we expect more of our government*“, White 2013, S. 110). Darüber hinaus hätten Firmen im Vergleich zum Staat geringere Macht über die Bürger (man kann immer noch in einen anderen Supermarkt gehen, ein anderes Produkt kaufen etc.: „these people or companies have no power over us“, ebd. S. 107), weshalb staatliche Beeinflussungen durch Nudges sogar mit *Zwang* gleichzusetzen seien (ebd. S. 91), Beeinflussungen durch Firmen jedoch *nicht*, gerade *weil* letztere nichtpaternalistisch begründet werden (ebd. S. 94). So ist auch die Hervorbringung von Präferenzen durch Entscheidungsarrangements, die häufig als ein spezifisches Problem für die Begründung des Libertären Paternalismus angesehen wird, zwar natürlich auch eine zentrale Funktion subtiler Marketingarrangements, ohne dass dies jedoch im ethischen Rahmen (rechts-) libertärer Kritiker als respekt- oder menschenwürdeinkompatibel gilt. Individuelle Präferenzen, von denen White meint, dass sie für staatliche und nichtstaatliche Institutionen per se ein nicht identifizierbares Mysterium bleiben müssen (vgl. 4.2), können zwar durch benevolente Nudges modifiziert und hervorgebracht werden, was ethisch fragwürdig ist, nicht aber durch Marketingstrategen, da in diesem Fall von stabilen, sogar vorgängigen Präferenzen ausgegangen werden könne: „Who wouldn’t want The Real Thing once it was available? (...) But

Ein weiterer, eher politisch motivierter als sachlich begründeter Doppelstandard betrifft die *Wirkungsannahmen*, die Nudges und anderen Arrangements zugeschrieben werden. Während Nudges einerseits zugetraut wird, sie seien wirksame Mittel der Manipulation und deshalb abzulehnen, wird andererseits auf die *Unmöglichkeit* verwiesen, durch Nudges deren Ziel (das subjektive Wohl der Adressaten) auch wirklich zu erreichen, was dann sogar impliziert, dass jede Form von Paternalismus, die beansprucht, das Leben der Adressaten zu verbessern, zum Scheitern verurteilt ist (White 2013, S. 118). Diese aus erziehungswissenschaftlichen Debatten bekannte Kopplung von Technologiedefizit (X ist keine Technologie und kann keine sein) und Technologieverdikt (X darf nicht angewandt werden) (Luhmann/Schorr 1982) wird begründet mit einem übergeneralisierten epistemischen Skeptizismus (der Staat kann nie wissen, was im Interesse der Bürger ist), mit den vielen unerfreulichen Nebeneffekten, die Nudges des ‚Nanny States‘²⁴ zu-

people must have had an interest or a preference in drinking something that tasted like Coke (vor der Erfindung von Coca-Cola: J.D.), even if they couldn't articulate it“ (ebd., S. 112). Kurzum: Diese teilweise rabulistisch anmutenden Argumente sprechen in ihrer Eigentümlichkeit ein Stück weit für sich. Sie gehen von der kaum nachvollziehbaren Annahme aus, dass Manipulation sich ausgerechnet dann in Zwang verwandelt, sobald sie benevolent motiviert ist, und nur solange legitim bleibt, solange sie *nicht* mit benevolenter Motivation begründet wird (für die plausiblere, genau gegenteilige Annahme: Sunstein 2015c). Sie unterstellen, dass Individuen grundsätzlich und legitimer Weise erwarten dürfen, dass der Staat in einer liberalen Demokratie *nicht* in ihrem individuellen Eigeninteresse handeln kann und sollte, dass auf die mit vergleichsweise riesigem finanziellen Aufwand betriebenen Manipulationen durch moderne Marketingapparate nicht die gleichen ethischen Standards wie auf Nudging angewendet werden sollten, da sie im Grunde ohnehin kein wirklich ernstzunehmendes ethisches Problem darstellen.

24 „The term ‚nanny state‘ is a powerful framing device. It uses evocative language to bring to mind negative associations – the state treating

geschrieben werden (Menschen werden durch Nudges faul und lernen nicht ihre Probleme selbst zu lösen, ein Nudge gegen Adipositas kann den Nebeneffekt haben, Magersucht auszulösen etc.) und den vielen positiven Effekten, die vermeintlich mit der Unterlassung von Nudges zugunsten von marktbasierter Arrangements einhergehen. Woher aber die Kritiker angesichts der radikalisierten Erkenntniskepsis und des geballten unterstellten Nichtwissens all dies *wissen* können, bleibt dabei völlig im Dunkeln. Woher wissen Kritiker wie White, die vorgeben, über alle möglichen sozialen Zusammenhänge nichts wissen zu können, dass Individuen immer selber entscheiden wollen, dass sie kein Interesse an Nudges haben, dass sie die Konsequenzen von Nudges ablehnen, dass sie überhaupt so etwas wie ‚falsche‘ Entscheidungen treffen, die ihrem Wohl tatsächlich abträglich sein können, und dass auf Anreizstrukturen beruhende Responsibilierungsstrategien²⁵ eigentlich viel effektiver als Nudges sind, die ohnehin als kontraproduktiv zu gelten haben?

adults like children, not letting them make their own decisions, not letting them do anything fun. A single word, ‚nanny‘ brings all of that to mind and shuts down intelligent debate. Furthermore, the personal responsibility idea lying behind this ‚nanny state‘ concept may be tied to a broader feeling of anti-altruism. Many people do not want their own wealth to be redistributed to help others. They do not want their own choices restricted simply because others are making bad choices. And so they argue that those other people’s problems are a matter of ‚personal responsibility.‘ This viewpoint has deep psychological roots. Attribution of obesity and other health problems to personal failures ‚[s]erves a symbolic, or value expressive function ..., reinforcing a world view consistent with a belief in a just world, self-determination, the Protestant work ethic, self-contained individualism, and the notion that people get what they deserve“ (Wiley/Berman/Blanke 2013, S. 90; mit Bezug auf Crandall/Martinez 1996, S. 1166).

25 In Anbetracht des Votums gegen Paternalismus als *default option*, die unterstellt, dass nur die paternalistische Option rechtfertigungsbedürftig ist, nicht aber die antipaternalistische, stellt sich die Frage, warum nicht auch der Antipaternalist begründen können muss,

Von Kritikerseite scheint daher in vielen Fällen eine sich gegen Kritik immunisierende Form des „evidence-free dogmatism“ (Sunstein 2014, S. 122) gepflegt zu werden, über den man sich und politisch Gleichgesinnte in seinen Vorurteilen bestärken kann und Argumentation mit ideologisch motivierten Postulaten belastet. Während Libertäre Paternalisten zumindest versuchen, ihre Argumentation durch sozialwissenschaftliche Forschung zu untermauern, argumentieren Kritiker wie White weitgehend empiriefrei und begnügen sich stattdessen mit mehr oder weniger plausiblen Alltagsanekdoten, die – wenn man sie mit den empirischen Daten abgleicht – auf eine geradezu zynisch anmutende Karikatur gesellschaftlicher Probleme hinauslaufen. Angesichts dessen, was z.B. über Adipositas (Holm 2007/2008; Friedman 2013; Giesinger 2015) oder Kreditkartenschulden (Ripken 2015) bekannt ist, sich darauf zu bescheiden, vermeintlich amüsante Anekdoten über Menschen zum Besten zu geben, die sich auch nach der Finanzkrise von 2008 nicht um „simplistic goals of financial optimization“ (White 2013, S. 144) kümmern wollen (oder brauchen)

warum eine nichtbenevolente Strukturierung von Optionen mitsamt den absehbaren negativen *Konsequenzen* einer benevolenten Strukturierung vorzuziehen ist (vgl.: Blumenthal-Barby 2013, S. 193, Anm. 37). Warum, so kann man fragen, soll man davon ausgehen, dass die Adressaten kein Interesse daran haben, sich gesund zu ernähren, eine Sozialversicherung zu haben etc.? Und warum sollte nicht auch der Antipaternalist für die Folgen von nichtbenevolenten Unterlassungen verantwortlich gemacht werden, wenn er einseitig die Verantwortung den Adressaten zuschreibt. Wenn der Antipaternalist bereit ist, die verhinderbare Konsequenz in Kauf zu nehmen, dass z.B. Millionen von Amerikanern keine Altersvorsorge haben, dann reicht es nicht zu behaupten, diese hätten ihre Armut frei gewählt. Der Antipaternalist muss begründen können, warum es vernünftig ist, davon auszugehen, *dass die Adressaten die Entscheidungsumwelten wählen würden, die mit dazu beitragen, dass sie im Alter vor dem finanziellen Nichts stehen.*

und eigentlich doch ‚einfach nur ab und zu einen Donut essen möchten‘, um damit die Thesen zu untermauern, wir könnten unmöglich wissen, warum sie dies tun und ob dies gut für sie ist, läuft auf nichts anderes als eine grobe Realitätsverzerrung und eine Verschleierung realer sozialer Probleme hinaus.²⁶

4.1.2 Nudge – Manipulation – Autonomie

Die Diskussion des Vorwurfs, Nudging sei manipulativ, somit unmoralisch und daher abzulehnen, erfordert *erstens* eine Klärung des Begriffs der Manipulation, *zweitens eine Beantwortung der Frage*, ob, inwieweit und warum Nudging tatsächlich manipulativ ist, damit dann *drittens* auf dieser Grundlage Fragen nach einer ethischen Legitimität von Nudges beantwortet werden können.

Diese Vorgehensweise geht mit einer methodologischen Vorentscheidung einher (hierzu: Coons/Weber 2014), die wir bereits mit Bezug auf das Paternalismuskonzept erläutert haben. Statt Manipulation als einen moralisch geladenen ‚term of criticism‘ zu verwenden, gehen wir davon aus, dass der Begriff der Manipulation auf Konstellationen verweist, die sich durch bestimmte Wert- und Normkonflikte auszeichnen. Wert- und

26 Wenn man sich für Fakten ohnehin nicht interessiert, reicht es dann bereits aus, jeden Lösungsvorschlag mit dem Verweis in Frage zu stellen, dass man eigentlich gar nicht wisse, wie es um die Fakten bestellt sei, da diese immer irgendwie kontrovers diskutiert werden? Vielleicht ist es ja doch irgendwie gesund, jeden Tag 3 Liter Coca-Cola zu trinken. So mag es auch der nicht vor symptomatischen Fehlschlüssen gefeiten subjektiven Problem- und Selbstwahrnehmung eines wohl-situierten Akademikers geschuldet sein, was angesichts der Fakten einfach nur ärgerlich ist und kaum anders gedeutet werden kann als eine mit Ignoranz einhergehende Indifferenz für das Leid der von sozialen Problemen besonders Betroffenen: „In the end, there are many more pressing problems in the world than what we choose to eat for dessert or how we choose to spend or invest our money“ White 2013, S. 150).

Normkonflikte – z.B. zwischen den Zielen, die mit der Gestaltung und Funktionsweise eines Arrangements verbunden sind, und negativer Freiheit oder Autonomie – müssen zwar vorausgesetzt werden, um ein Arrangement überhaupt als manipulativ interpretieren zu können, diese Interpretation sagt jedoch noch nichts über den moralischen Status von Manipulation, sondern nur etwas über die prinzipielle Rechtfertigungsbedürftigkeit der entsprechenden Arrangements aus (vgl. die ähnliche Vorgehensweise von: Blumenthal-Barby 2014). Wir gehen also davon aus, dass es nicht sinnvoll ist, schon auf einer konzeptuellen Ebene über die Legitimität von Manipulation zu entscheiden, da dies dazu führt, dass sich der Streit um die manipulativen Aspekte des Nudging allein auf die Frage beziehen würde, ob Nudges manipulativ sind, und nicht auch darauf, ob die entsprechenden Manipulationen ggf. gerechtfertigt werden können.

Manipulation lässt sich mit Blumenthal-Barby verstehen als eine Form der nichtargumentativen Beeinflussung:

Non-argumentative influence is influence that operates either by bypassing a person's awareness or by relying on facts about the subject's psychology, such as knowledge about his emotions, how he perceives things, how he makes judgments and decisions, and what he desires. (ebd., S. 123)

Diese Charakterisierung von Manipulation kann nun mit der konzeptuellen Festlegung von Nudges abgeglichen werden, die Grüne-Yanoff und Barton (2015) vorgelegt haben:

(...) a nudge is defined here as an intervention on the choice architecture that is predictably behaviour steering, but preserves the choice-set and is (at least) substantially non-controlling, and does not significantly change the economic incentives. (S. 3)

Auch wenn die beiden Konzeptionen und die von ihnen nahegelegten metaphorischen Beschreibungen von Arrangements und Praktiken große Ähnlichkeiten aufweisen, so scheinen doch auch – zumindest auf den ersten Blick – signifikante Unterschiede zu bestehen, die die Bedingung der Nichtkontrolle und der Beibehaltung des *choice sets* betreffen. Bei genauerer Betrachtung weist ein Nudge jedoch selbst dann, wenn beide Bedingungen wirklich gegeben wären – was jenseits der normativen Programmatik eher zweifelhaft ist –, genau die Merkmale auf, die nach Blumenthal-Barby auf Manipulation zutreffen. Wenn manipulative Aspekte des Nudging in der *Charakterisierung* von Nudges und in der Interpretation von Beispielen nicht hinreichend deutlich werden, so ist das auch darauf zurückzuführen, dass Sunstein und Thaler zumindest in Nudge (2008) die autonomietheoretischen Prämissen, von denen sie ausgehen, nicht hinreichend explizieren (vgl. Rebonato 2012, S. 200) und sich die Debatte folglich primär auf die normative Rolle von negativer Freiheit konzentriert hat (Mills 2015, S. 497). So kann man z.B. einwenden, dass selbst wenn die Bedingung der Bewahrung des *choice sets* gegeben wäre, dies nicht auch bedeutet, dass die (Entscheidungs-)Autonomie des Adressaten nicht tangiert wird (Blumenthal-Barby 2013, S. 189).

The crucial point is that even if choice architecture does not block or significantly burden choices, it might still interfere with a person's ability to concern and consider options and act according to her own preferences, i.e. it might interfere with her autonomy. (...) Choice architects must also ensure that agents retain the ability to discern and consider options and the capability to act according to their own preferences. (Blumenthal-Barby 2013, S. 190)

Kritiker des Nudging weisen zudem zu Recht darauf hin, dass die *Programmatis* des Nudging in vielen Fällen nicht mit der *Praxis* des Nudging konform geht.²⁷ Daher ist davon auszugehen, dass sowohl die Kontroll- als auch Optionsbewahrungsbedingung in Konstellationen, die Sunstein und Thaler gemäß der Nudgemetaphorik beschreiben, in vielen Fällen nicht eingehalten werden. Versteht man z.B. mit Hausman und Welch (2010, S. 128) unter Autonomie die Kontrolle, die ein Akteur über die eigenen Bewertungen und Entscheidungen hat, so kann man – trotz Verweis auf die *vermeintlich* leichte Revidierbarkeit von Entscheidungen (vgl. die Kritik bei: Anderson 2010, S. 373) – die durch den Entscheidungsarchitekten ausgeübte Kontrolle über den Entscheidungsprozess als eine Form der Manipulation deuten (Hausman/Welch 2010, S. 373). Analoges gilt auch für die Veränderung der Struktur der Optionen in Entscheidungsumwelten, die weder Handlungsfreiheit noch Autonomie untangiert lässt, da sie – setzt man z.B. hierarchische Autonomiemodelle (z.B. Frankfurt 1988) voraus – sowohl die Struktur von Wünschen erster Ordnung (Präferenzen etc.) als auch die Art und Weise des Zustandekommens der Einstellung zu Wünschen oder auch Präferenzen zweiter Ordnung beeinflusst (vgl. hierzu: Sunstein 2015e, S. 22).²⁸ Es ist daher nicht nur auf

27 Entsprechend ist es sinnvoll, mit Grill festzustellen: „I will persist in treating the claim that nudges are freedom-preserving as an argument for the moral innocence of nudges, rather than as a semantic thesis about what defines a nudge“ (Grill 2014, S. 146).

28 Es stellt natürlich gerade ein Problem einiger hierarchischer Autonomiekonzeptionen dar, dass es für sie irrelevant ist, wie die entsprechenden Wünsche zustande gekommen sind. Blendet man daher sowohl potentielle Autonomieeinbußen bezüglich des Zustandekommens einer Entscheidung und der Präferenz, auf der sie basiert, aus als auch die Möglichkeit, dass die Richtung des Nudge und die Präferenz des Adressaten nicht konvergieren, können Nudges dadurch, dass sie eine Konvergenz zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung er-

Grund der Differenz zwischen Programmatik und Praxis nicht weiterführend, alle diese Probleme einfach damit zu erledigen, dass man behauptet, dass in diesen Fällen keine wirklichen Nudges vorlägen, da kaum in Zweifel gezogen werden kann, dass zumindest *einige* Nudges manipulative Aspekte aufweisen, die sich weder wegdefinieren noch einfach unter der Kategorie der Beeinflussung verbuchen lassen. Entsprechend konzidiert Sunstein abweichend von der älteren Position:

It should be acknowledged that some nudges can be considered as manipulative within an ordinary understanding of that term. It should be emphasized that any action by government, including nudging, must meet a burden of justification. But when nudges fall within the periphery of the concept (of manipulation: J.D.), when they have legitimate purposes, when they would be effective, and when they do not diverge from the kinds of influences that are common and unobjectionable in ordinary life, the burden of justification can often be met. (Sunstein 2015e, S. 40)

Der für Paternalismus konstitutive Wertkonflikt zwischen Wohlergehen, Autonomie und Freiheit kehrt daher auch im Rahmen von Nudging in unterschiedlichen Varianten wieder. Mit Bezug auf die angemessene Bewertung der Manipulationskritiken ist es zunächst wichtig, an eine zentrale, normativ relevante Differenz zwischen manipulativen Arrangements und *paternalistisch* motivierter Manipulation zu erinnern, die nicht nur darin besteht, dass Paternalismus per definitionem auf das Wohl des Adressaten abzielt und daher paternalistisch begründete Manipulationen grundsätzlich durch das Eigeninteresse des Manipulators begründeten Manipulationen vorzuziehen sind (Sun-

leichtern, Autonomie ermöglichen (so die ähnlichen Interpretationen von: Felsen/Rainer 2015; Mills 2015).

stein 2015c, S. 9; Blumenthal-Barby 2014), sondern auch darin, dass letztere bewusst darauf zielen, *Reflexionsprozesse zu umgehen – der Adressat soll nicht merken, dass er manipuliert wird*.²⁹ Libertäre Paternalisten hingegen gehen auch von einem empirischen Faktum aus (*bounded rationality*), das Adressaten und ihre Reflexionsmöglichkeiten beeinträchtigt und daher *no-lens volens* ihre Entscheidungen beeinflusst.³⁰ Ziel ist es nicht, Adressaten durch Umgehung von Reflexionsmechanismen zu entmündigen, sondern die Folgen der vorreflexiven Faktoren zu beheben, die Einschränkungen der Autonomie systematisch hervorbringen und dem Wohl der Adressaten abträglich sind. Dass dazu selbst wieder Faktoren genutzt werden können, die den Adressaten nur eingeschränkt zugänglich sind, wird häufig metaphorisch als eine Form der *exploitation* beschrieben und bewertet. Es ist jedoch fraglich, ob dies angesichts der wenig praktikablen Alternativen (vollkommen neutrale und nicht manipulative Formen der Information darüber, dass Entscheidungen beeinflusst werden etc.) überhaupt vermeidbar ist (vgl. 4.1.3). Dies ist ein Grund dafür, warum die von Sunstein (2015c) an einigen Stellen propagierte Annahme, dass bestimmte Nudges in dem Moment, in dem man über sie informiert (was ja

29 Whites Annahme, Nudges seien mit Zwang gleichzusetzen, da sie benevolent motiviert seien und der Adressat nicht merken solle, dass er manipuliert werde, ist daher falsch. Solche Bedenken ließen sich eher auf die Manipulation durch Marketingstrategen anwenden, die White aber für weniger problematisch hält.

30 Auch wenn es fraglich ist, inwiefern es für die Qualifizierung eines Arrangements als manipulativ relevant ist, ob die Adressaten über die notwendigen Entscheidungskompetenzen in der betroffenen Domäne verfügen, damit man sinnvoll von Manipulation sprechen kann (Sunstein 2015c, S. 7), so scheint es trotz der mit *bounded rationality* verbundenen Phänomene wenig sinnvoll, den Adressaten jedwede Form von lokaler Autonomie abzusprechend, um damit zugleich jedweden Nudge als nichtmanipulativ einzustufen.

noch nicht bedeutet, dass die Adressaten auch wirklich über sie Bescheid wissen), ihren manipulativen Charakter einbüßen,³¹ eher abwegig ist.³² Dies gilt zumindest, wenn man nicht von übertriebenen Annahmen über die kognitiven Fähigkeiten von Akteuren oder die Möglichkeit der Schaffung von Transparenz ausgehen will (Grüne-Yanoff 2012, S. 638).³³ Es ist daher plausibler, davon auszugehen, dass das mehr oder weniger abstrakte oder konkrete Wissen darum, dass man sich im Kontext von Entscheidungsstrukturen bewegt, häufig genauso wenig etwas an dem Vorliegen von Manipulation ändert,³⁴ wie das Wissen,

31 Sunstein fasst den Manipulationsbegriff wie folgt: „I suggest that an effort to influence people’s choices counts as manipulative to the extent that it does not sufficiently engage or appeal to their capacity for reflection and deliberation“ (Sunstein 2015c, S. 6). Vieles hängt natürlich von der Spezifizierung dessen ab, was es bedeutet, genügend an die Reflexionsfähigkeit zu appellieren.

32 An anderer Stelle wird dies auch von Sunstein konzediert: Sunstein (2015c), S. 23.

33 Bei genauerer Betrachtung beruht die Kritik, die Entscheidungsarchitekten machten nicht transparent, was sie tun, auf etwas eigentümlichen Annahmen. Sie setzt voraus, dass der Planer einer institutionellen Vorgabe immer schon eine didaktische Beschreibung dessen mitliefern sollte, was er macht, wie die institutionelle Vorgabe funktioniert etc. Wenn die Adressaten diese Beschreibung jedoch verstünden, verstehen wollten und die Zeit, Kompetenz und Expertise hätten, sich mit entsprechenden Fragen auseinanderzusetzen, bräuchte man die Vorgabe vermutlich nicht mehr. Eine solche Forderung totaler Transparenz, die bei jeder Vorgabe die Deutung der Vorgabe gleich mitliefert und zur Dauerbeschäftigung mit schwierigen, teils politischen, teils wissenschaftlichen Fragen führen würde, überlastet nicht nur selbst den engagiertesten und kompetentesten Citoyen, sondern käme einer – wiederum paternalistisch motivierten – Daueraufklärungskampagne gleich, von der die meisten Adressaten wohl lieber verschont bleiben würden. Kommunikation, die die eigene Kommunikation immer schon kommentiert (und diesen Kommentar kommentiert etc.), verunmöglicht Kommunikation auch unter Gutwilligen.

34 „But the espousal of transparency and publicity constraints comes

dass Werbung manipulieren will, nicht in jedem Fall etwas daran ändert, dass Werbung manipuliert.

Um die Legitimität von manipulativen Formen des Nudging angemessen diskutieren zu können, ist es sinnvoll, unterschiedliche Nudges auf einem Kontinuum zu verorten, so dass sie als mehr oder weniger manipulativ qualifiziert werden können (Barton/Grüne-Yanoff 2015).³⁵ Unterscheiden kann man zwischen „heuristics-triggering, heuristics-blocking“ und „informing“ (ebd. S. 4) Nudges, wobei ein Nudge mehrere dieser Merkmale aufweisen kann. ‚Schock-Fotos‘ auf Zigarettenspakungen informieren z.B. nicht nur, sondern zielen zugleich auch auf die Auslösung von Heuristiken ab (ebd.). Alle diese Formen von Nudges *können* manipulativ sein. Dies gilt auch für Informationen, wenn sie Framingeffekte nutzen. Das zentrale Problem, auf das die meisten Manipulationseinwände verweisen, besteht darin, dass bestimmte Nudges autonomiekonstitutive Fähigkeiten der Adressaten *umgehen* und dabei zumindest in einigen Fällen die Effekte, die mit *bounded rationality* verbunden sind, (aus-)nutzen. Conly stellt z.B. fest:

Libertarian Paternalism is manipulative. That is, it does not suggest that we engage in free and open discussion in order to rationally persuade you to change your ways. (...) The point of the nudge is to push you in ways that bypass your reasoning. That is, they use your cognitive biases,

across as an artificial and ad hoc declaration that belies a lack of real interest in the importance of ensuring that those subjected to these subtle forms of state power understand the underlying rationale“ (Anderson 2010, S. 374).

35 Schwierig zu spezifizieren sind die Schwellen, von denen man ausgehen muss, will man sehr geringfügige Formen von Manipulation von Nichtmanipulation unterscheiden. Um dies jeweils im Einzelfall zu entscheiden, muss man mit Schwellenkonzeptionen von Autonomie, negativer Freiheit und Manipulation operieren.

like your tendency to go with the default option, to bring about good effects. There is a sense in which they fail to respect people's decision-making ability. (Conly 2013, S. 30)

Die Kritik, dass die Reflexionsfähigkeiten der Adressaten *umgangen* werden, um sie in die richtige Richtung zu stupsen, kann nun *erstens* so verstanden werden, dass über die Beeinflussung des Entscheidungsprozesses eine *Entscheidung* verändert wird, dass *zweitens Präferenzen* als Entscheidungsgrundlage adaptiert und modifiziert werden oder aber *drittens*, dass durch die Veränderung von Präferenzen gleich der *ganze Charakter und die Identität einer Person* geformt wird. Die Bewertung und Einordnung der Einwände gegen diese unterschiedlichen Manipulationsformen hängt nun vor allem davon ab, wie man die relevanten Reflexions- und Oppositionskonzepte von paternalistisch begründeter Manipulation genauer fasst (Respekt vor der Autonomie und Würde).³⁶

Die Kritik an der *ersten* Manipulationsform, die auf die Veränderung von einzelnen Entscheidungen durch benevolente Formen der Beeinflussung von Entscheidungsprozessen abzielt, verweist auf das Problem, dass Sunstein und Thaler im Rahmen prozeduraler Autonomiekonzeptionen *Prozessaspekte* von Autonomie zugunsten der *Ergebnisse* von Entscheidungen vernachlässigen (Rebonato 2012, S. 202). Wenn man zudem mit Hausman und Welch (2010) auf die Relevanz externalistischer Aspekte von Autonomie verweist, d.h. die Kontrolle der

36 Wir beanspruchen nicht, im Folgenden alle denkbaren Probleme, die mit der Manipulation durch Nudges verbunden sein können, auszuräumen. Hierzu gehören Fragen nach der faktischen Benevolenz staatlicher Nudges, nach der Möglichkeit des Missbrauchs, nach der Effizienz und viele mehr. Wir beanspruchen nur, einige der wichtigsten Gegenargumente gegen manipulative Formen des Nudging zu entkräften.

Entscheidungsumwelt, welche sich wiederum auf die Selbstverständigung des Adressaten auswirkt, und miteinbezieht, dass viele Individuen solche Nudges bevorzugen, die ihre Reflexionsprozesse nicht umgehen (Sunstein 2015e, S. 48³⁷), so scheint diese Kritik einige Plausibilität zu gewinnen. Das zentrale Problem dieser Kritik besteht jedoch ironischerweise – da gerade die Kritiker immer wieder auf die Differenz von Autonomie und überbordenden Rationalitätsstandards hinweisen, von denen libertäre Paternalisten bei der Qualifizierung von Entscheidungen als nicht hinreichend rational ausgehen (van Aaken 2015, S. 8; Fateh-Moghadam/Gutmann 2013, S. 15)³⁸ – in den sehr starken, normale Akteure überfordernden autonomietheoretischen Annahmen, von denen sie ausgeht. Nur wenn man voraussetzt, dass es für eine *autonome Lebensführung* erforderlich ist, immer und in jeder Entscheidungsdomäne bewusste und voll reflektierte Entscheidungen zu treffen, zugleich über

37 An anderer Stelle konstatiert Sunstein: „People appear to think that after deliberation occurs, their decisions are more authentically theirs. At the same time, there is only a modest difference between people’s support for deliberation-promoting nudges and their support for other kinds, and many people do support the latter, at least when they believe that the consequence will be to overcome some kind of self-control problem or otherwise to promote their own ends. On these questions, more empirical research would be highly desirable“ (Sunstein 2014, S. 150; hierzu auch: Sunstein 2015b).

38 Dieses Argument lässt sich auch umkehren: Auch auf Grund der epistemischen Schwierigkeiten, die mit einer Ein- und Abgrenzung von Manipulation in Anwendungskontexten einhergeht, scheint es in manchen Fällen bei der Qualifizierung eines Arrangements als manipulativ weniger um die Entscheidungsprozesse zu gehen, die zu einem bestimmten Ergebnis geführt haben. Vielmehr wird die richtige und authentische Wahl bereits vorgängig im Rahmen einer perfektionistischen Konzeption des Guten und/oder einer substantiellen Autonomiekonzeption getroffen, um dann in einem zweiten Schritt eine abweichende Entscheidung als Produkt von Manipulation zu interpretieren (Yuracko 2003).

den Kontext der eigenen Entscheidung Kontrolle auszuüben und über alle Optionen, ihren Ursprung, ihre Qualität und die auf sie folgenden Konsequenzen optimal informiert zu sein,³⁹ lässt sich plausibel behaupten, dass eine Manipulation durch Nudges abzulehnen sei, da dies mit Respekt vor der Autonomie grundsätzlich nicht kompatibel sei. Man kann jedoch eingestehen, dass durch Nudges in manchen Fällen Entscheidungsautonomie umgangen wird. Entsprechende Manipulationen können jedoch dazu beitragen, Menschen von dem permanenten Zwang, häufig komplexe und riskante Entscheidungen zu treffen, teil- und zeitweise zu entlasten und durch die Erleichterung guter Entscheidungen *globale* Autonomie⁴⁰ zu ermöglichen und längerfristig sicherzustellen (Sunstein 2014, S. 137; vgl. auch 4.1.3). Benevolente Formen der Manipulation (Nudges) können daher – auch wenn sie Entscheidungsautonomie umgehen – möglicherweise beanspruchen, mit einem ethisch verantwortbaren Respekt vor der (globalen) Autonomie der Adressaten vereinbar zu sein. Nur wenn man Entscheidungs-

39 In diesem Sinne stellt Dworkin fest: „Our dispositions, attitudes, values, wants are affected by the economic institutions, by the mass media, by the force of public opinion, by social class, and so forth. To a large extent these institutions are not chosen by us; we simply find ourselves faced with them (...). It is very unlikely that the development of such dispositions is something over which individuals have much control or choice“ (Dworkin 1988, S. 11).

40 Archard stellt hierzu fest: „An occurrent exercise of autonomy is one in respect of some particular decision; autonomy is exercised globally in respect of a life. Now, it makes much more sense to think that an autonomous life is the more valuable for being autonomous than it does to think that each and every autonomous choice is all things considered better for the individual. A life that is autonomous may be *on the whole* better for being autonomous; it is less clear that a life that is *wholly* autonomous – autonomous in respect of every choice made – is always better than one in which some decisions are non-autonomous“ (Archard 2015, S. 7).

autonomie einen absoluten Wert zuschreibt und im Sinne einer übergeneralisierten ‚endorsement constraint‘ unterstellt, dass nur hinreichend autonome Entscheidungen gute Entscheidungen sein können und der Wert der Entscheidungsautonomie jede noch so schwere Fehlentscheidung aufwiegt, ließe sich begründen, dass Nudges, die Entscheidungsautonomie umgehen oder regulieren, per se als illegitim zu gelten haben. Selbst wenn man von der zweifelhaften Prämisse ausgeht, dass die advokatorischen Vorgaben der Paternalismuskritiker mit der Selbstverständigung realer Akteure konform gehen, bliebe es dennoch fraglich, warum die antipaternalistische Option, gegebene Entscheidungsarchitekturen nicht zu verändern, die häufig deaströse Konsequenzen für das Entscheidungsverhalten und das Wohl der Adressaten haben können, eher dem Prinzip des Respekts vor der Autonomie Genüge tun sollte als benevolente Manipulationen des Entscheidungskontexts.

Da häufig unklar ist, ob Entscheidungsautonomie im Rahmen von Entscheidungsarchitekturen überhaupt gegeben ist und nicht nur kontrafaktisch zugemutet wird, werden auch die Kopplungen von Entscheidungsautonomie und Würde fragwürdig, die von White (2010) für seine politisch motivierte normative Zweiteilung der sozialen Welt in per se abzulehnende paternalistisch begründete Beeinflussungsversuche und grundsätzlich akzeptable nichtpaternalistisch begründete Beeinflussungen in Anspruch genommen werden. Diese Zweiteilung lässt die Anwendung des kantischen Nichtinstrumentalisierungsgebots fragwürdig werden, sogar willkürlich erscheinen, da in vielen Fällen weder klar ist, dass Menschen im Rahmen von Entscheidungsarrangements *nur* als Mittel und nicht auch als Zwecke an sich behandelt werden, noch warum ähnliche Fälle nicht auch ähnlich bewertet werden sollten. Es ist schlicht nicht einzusehen, warum z.B. Standardeinstellungen oder die

benevolente Nutzung von Framingeffekten, die Adressaten davor schützen, ihrem Wohl abträgliche Entscheidungen zu treffen, *demütigend* sein sollen, selbst wenn sie manipulativ sind. Entsprechend ist Sunstein recht zu geben, wenn er feststellt: „The objection from dignity has far more force in the abstract than in the context of all, or nearly all, real-world cases in which default rules are actually at work“ (Sunstein 2015e, S. 34). Auch hier lässt sich die Weglassprobe machen und umgekehrt fragen, warum es würdekompatibel sein soll, wenn Adressaten *nicht* durch kleine Manipulationen geholfen wird, sie daher z. B. desaströse Finanzentscheidungen treffen und auf der Straße landen. Da nun einmal nicht alle Menschen die radikalen autonomietheoretischen Prämissen teilen, von denen Antipaternalisten wie White ausgehen (prägnant zusammengefasst: „They think that human beings should be able to go their own way, even if they end up in a ditch“; Sunstein 2014, S. 3), gehen auch nicht alle Menschen davon aus, dass wir die Würde anderer Menschen dadurch respektieren, dass wir sie sehenden Auges ins Verderben laufen lassen.

Die *zweite* Form der Manipulation zielt auf die Inhalte und die Struktur der Präferenzen von Akteuren. Eine zentrale, empirisch validierte Ausgangsannahme des Libertären Paternalismus besteht darin, dass Menschen in vielen (Entscheidungs-) Kontexten nicht über stabile und kohärente Präferenzen verfügen und dass die Präferenzen zumindest partiell durch den Entscheidungskontext bestimmt werden. Durch Modifikation von Entscheidungsumwelten, so die Kritik, werden durch Nudges Präferenzen (und damit auch Entscheidungen) formiert und manipuliert, was inkompatibel mit dem Prinzip des Respekts vor der Autonomie sei. Die Frage, die sich hier jedoch zunächst stellt, ist, was eigentlich respektiert werden soll (zum Folgenden: Grill 2015b). Sollen Präferenzen oder Entscheidungen

respektiert werden? Sollen Entscheidungen auch dann respektiert werden, wenn sie *nicht* mit den tatsächlichen, wahren oder hypothetischen Präferenzen übereinstimmen? Kann die Beeinflussung oder Manipulation von Präferenzen überhaupt verhindert werden?

Während bei Sunstein und Thaler unklar ist, ob tatsächliche Präferenzen („as judged by themselves“) oder hypothetisch-idealisierte Präferenzen respektiert werden sollen (hierzu: 4.2), gehen strikt antipaternalistische Positionen im Rahmen eines „respect monism“ häufig davon aus, dass Entscheidungen zentraler und einziger Bezugspunkt von Respekt sind und daher auch dann respektiert werden sollen, wenn sie nicht Ausdruck stabiler und kohärenter Präferenzen sind (ebd. S. 8). Pluralistische Positionen gehen hingegen davon aus, dass Respekt mehrere Bezugspunkte auf Seiten der Adressierten haben kann, die miteinander in Konflikt stehen können (z.B. tatsächliche Präferenzen, ‚wahre‘ Präferenzen⁴¹ und Entscheidungen).

Da die advokatorische Selektion von Optionen im Rahmen der *benevolenten* Gestaltung institutioneller Arrangements so oder so Auswirkungen auf die Präferenzformation und das Entscheidungsverhalten hat, ist es wenig plausibel, im Sinne eines methodologischen Antipaternalismus Präferenzen

41 Grill stellt zum Begriff der ‚wahren Präferenz‘, der natürlich auch einer langen perfektionistischen Theorietradition zugeordnet werden kann, fest: „True preferences should reflect a particular person’s higher self, not some impersonal rational standard and not the preferences of some very different, ideal person. What we need from a theory of true preference in this context is, I propose, (1) a notion of coherence between preferences, (2) a notion of what it means for preferences to be informed, (3) a notion of relevance to determine which preferences should be made informed and coherent, and (4) a formula for transforming a person’s relevant actual preferences into a set of informed and coherent preferences that preserves, as much as possible, the connection between the actual person and her true preferences“ (Grill 2015b, S. 20–21).

als gegeben anzusehen (ebd. S. 7) und – auch durch gegebene Entscheidungsarchitekturen induzierte – mangelnde Konvergenz zwischen tatsächlichen Präferenzen, idealen Präferenzen und Entscheidungen einfach zu ignorieren. Wenn man davon ausgeht, dass Autonomie als graduelle Eigenschaft nicht nur von der Herkunft und dem Zustandekommen einer Präferenz (als Entscheidungsgrundlage) abhängt, sondern auch von der Qualität der dem Adressaten offenstehenden Optionen und der Struktur dieser Optionen im Rahmen einer Entscheidungsumwelt (die sich wiederum auf die Präferenzformation auswirkt), dann sind bestimmte Formen von Manipulation nicht nur nicht vermeidbar, sie sind sogar geboten. Nicht nur angesichts der mit *bounded rationality* verbundenen Rationalitätsdefizite, die natürlich *auch* Autonomiedefizite darstellen, ist es abwegig, davon auszugehen, dass Adressaten kontinuierlich und vollkommen selbsttransparent die eigenen Präferenzen und die Art und Weise, wie Entscheidungsarchitekturen auf diese einwirken, überblicken und reflektieren können. Individuen sind daher für den *guten Gebrauch* ihrer Autonomie darauf angewiesen, dass die Kontexte, in denen sie Entscheidungen treffen, präfiguriert und reguliert werden. Dazu gehören – entgegen der Programmatik des Nudging – neben der Struktur des Entscheidungskontexts („choice context“) auch die *Inhalte* dessen, was im Rahmen dieser Struktur gewählt werden kann und was nicht („choice content“) (vgl. die Unterscheidung von: Grill 2014). Manipulationen über choice content und choice context, die sich in ähnlicher Weise auf die Präferenzformation auswirken können (ebd., S. 140) und sich wie die Unterscheidung zwischen mittel- und zweckorientiertem Paternalismus nur analytisch, jedoch häufig in der Praxis nicht eindeutig auseinanderdividieren lassen, sind daher in gleichem Maße von autonomieethischer Relevanz (u.a. aber nicht nur bei der Implementierung und Gestaltung

neuer Entscheidungsumwelten, die sich nicht an einem gegebenen Status quo orientieren können oder müssen).⁴² Respekt gegenüber lokaler und globaler Autonomie des Adressaten äußert sich aus diesem Grund auch darin, dass *adäquate* Optionen auf eine benevolente Art und Weise so strukturiert werden, dass durch die (zukünftigen) Entscheidungen die tatsächlichen und die idealen Präferenzen des Adressaten miteinander (möglichst) in Einklang gebracht werden (ebd. S. 26). In Fällen, in denen sich Nudging auf institutionelle Arrangements, die ganze Populationen betreffen, bezieht und darüber hinaus selbst die Präferenzbildung beeinflusst, wird es natürlich eher schwierig, wahrscheinlich sogar unmöglich (Rebonato 2012) sein, Entscheidungsarchitekturen und individuelle tatsächliche oder ideale Präferenzen eins zu eins aufeinander zu beziehen und zu einer vollständigen Konvergenz zu bringen. Da es zugleich notorisch unklar ist, was es in praktischer Hinsicht bedeuten könnte, kontextrelative ‚tatsächliche‘ Präferenzen zu respektieren, und es umstritten bleibt, was aus Modellen hypothetischer Zustimmung unter idealen z.B. vollständig rationalen Bedingungen abgeleitet werden kann und was nicht, kommt man bei der Bestimmung des Maßstabs für wünschenswerte Formen von Manipulationen nicht ohne objektive Kriterien, d.h. eine perfektionistische Theorie des Guten aus, die zwischen besse-

42 Respekt vor der Autonomie äußert sich daher auch darin, dass Adressaten keine Entscheidungen zwischen nicht wünschenswerten Optionen aufgenötigt werden (welche präsumtiv in nicht wünschenswerter Form auf die Formation von Präferenzen wirken) und dass die Relevanz der Qualität der Entscheidungsoptionen nicht bei der Zuschreibung von Autonomie ausgeblendet wird. Die Gestaltung der Inhalte von Entscheidungsumwelten kann natürlich ebenfalls als eine Form der Manipulation angesehen werden. Der Unterschied zum Nudging, das im Gegensatz zur üblichen Rhetorik ohnehin die evaluative Struktur negativer Freiheit nicht unangetastet lassen kann, ist jedoch nur graduell, nicht kategorisch.

ren und schlechteren Optionensettings, Entscheidungen und damit letztlich auch Präferenzen unterscheidet (4.2).

Eine *dritte* Kritik versteht Nudging als eine Art manipulativen Charakterveränderungsmechanismus:

The libertarian paternalist (...) does not ignore the target's point of view, or use it against her: rather he sees her perspective itself as something to be fashioned or altered. But if we think of the agent as partly constituted by her evaluative perspective, libertarian paternalism is apparently a threat to the agent herself, and not just the unimpeded expression of her evaluative outlook. (Coons/Weber 2013, S. 23)

Wenn, so die weitergehende Annahme, Nudges als unbewusste Mechanismen mit dazu beitragen, unsere evaluative Perspektive auf die Welt und uns selbst zu formen, verändern sie auf diese Art und Weise zugleich unseren Charakter und unsere Identität.

But the nudge introduced an outside element, one that did not arise autonomously from either her choice or her character – and now it's in the system, affecting the choice first, and then her character, which will go on to make more choices, further changing her character, and so forth. (White 2013, S. 136)

Man kann davon ausgehen, dass Grenzziehungs- und Zuordnungsversuche zwischen solchen Faktoren, die eher der sozialen Umwelt eines Akteurs zuzuschreiben sind, und solchen Faktoren, die man auf die authentische freie Wahl und Autonomie eines Akteurs zurückführen möchte, immer auch von dem sozialen Ethos einer Gesellschaft abhängen. Debatten über Chancengleichheit (Mason 2006; Brighouse/Swift 2014) und relationale Autonomie (Mackenzie/Stoljar 2000; Oshana 2015) müssen sich entsprechend mit dem Problem auseinanderset-

zen, dass es insbesondere bei der Rekonstruktion längerfristig wirksamer Arrangements und längerfristiger Handlungsstrukturen (und nicht einzelnen manipulativen Handlungen) häufig sehr schwierig, wenn nicht unmöglich ist, klar zwischen grundsätzlich als legitim einzustufenden ‚Fakten des Lebens‘ wie Sozialisation und Erziehung und ggf. als illegitim zu qualifizierenden Formen von Indoktrination und Manipulation zu unterscheiden.

Dass Nudges sich auch auf den Charakter und die Ziele einer Person auswirken *können*, kann grundsätzlich nicht bestritten werden. Die dramatisch anmutende Gefahrenrhetorik, die White u.a. nutzen, um entsprechende Prozesse zu beschreiben, zeigt wiederum, wie unplausibel die autonomie- und sozialtheoretischen Voraussetzungen sind, von denen implizit ausgegangen wird. Die Modifikationen der Umweltbedingungen, die natürlich auch Auswirkungen auf Teile von Charakter und Identität haben (so wie andere Umweltbedingungen auch), könnte man alternativ auch als durch ganz normale Formen der Sozialisation oder der funktionalen Erziehung (z.B. durch *peers* etc.) angestoßene Selbstveränderungsprozesse beschreiben, die mit Sicherheit nicht per se inkompatibel mit Autonomie sind. Die libertäre Fiktion eines über allen Formen von sozialen und manipulativen Einflüssen schwebenden, sich aus sich selbst heraus erzeugenden Akteurs, die Whites beinahe parodistisch anmutenden Ausführungen über die Folgen von Nudges als „an outside element“ unterliegt, das eine Art psychologischen Slippery Slope auslöst, hat ihren Gegenpart in der dystopischen Fiktion, dass Menschen und ihre Perspektive auf die Welt durch Nudging *vollkommen* kontrolliert würden oder werden könnten. Im Rahmen dieser fragwürdigen Vorstellung, die gewisse Ähnlichkeiten mit tradierten und sicherlich nicht paternalismusfreien Formen der Gesellschaftskritik hat (z.B. der älteren Kritischen

Theorie), wird jedoch unterschlagen, dass wir äußere Anstöße, die sich auch auf unseren Charakter und unsere evaluative Perspektive auswirken, im Rahmen von späteren Reflexionsprozessen natürlich auch annehmen oder ablehnen können und dass wir, wenn dies nicht ein ganz alltäglicher und autonomiekompatibler- und konstituierender Vorgang wäre, im Grunde niemals autonome Akteure sein und werden könnten.⁴³ Die Annahme, dass ausgerechnet die Auswirkungen von manipulativen Nudges auf unsere Identität revisionsresistent sein sollen, so dass wir uns am Ende gar als Produkt von Entscheidungsdesignern begreifen müssten, basiert auf unplausiblen autonomietheoretischen Setzungen und der Imagination der Kritiker. Alternativ wäre durchaus denkbar, dass durch die Einübung von guten, durch Nudges regulierten Entscheidungen wünschenswerte Formen der Habitualisierung in Gang gesetzt werden können, die wiederum gute Entscheidungen erleichtern.

Kurzum: Die ethischen Bedenken auf Grund manipulativer Aspekte einiger Formen des Nudging sind sicherlich nicht vollkommen unberechtigt. Auch die Annahme, dass Libertärer Paternalismus als „a relatively weak and non-intrusive type of paternalism“ (Sunstein/Thaler 2006, S. 234) zu gelten hat, ist daher revisionsbedürftig. Dies heißt jedoch nicht, dass Formen der Manipulation durch Nudging nicht auch als nur scheinbar paradox anmutende, (weich und ggf. auch hart) paternalistisch begründete Autonomieentlastungs- und -ermöglichungsmechanismen gerechtfertigt werden können. In Anbetracht der Heftigkeit einiger der Kritiken kann man sich dagegen des Ein-

43 Buss stellt zu der vermeintlichen Inkompatibilität von nichtrationalen Einflüssen und der Fähigkeit, auf Basis von Gründen zu handeln, trefend fest: „No rational chooser can do anything without the aid of non-rational influences that determine how she sees her choice situation and how she weighs the options she sees“ (Buss 2005, S. 214).

drucks kaum erwehren, dass die durch abstraktes moralphilosophisches Vokabular nobilitierte Dramatisierungsrhetorik, die gegen Libertären Paternalismus häufig eher aus ideologiepolitischen als aus theoretischen Gründen ins Feld geführt wird, eher eine Gefahr für die geistige Freiheit darstellen könnte als die meisten der Nudges, die von libertären Paternalisten tatsächlich propagiert werden. Angesichts der Diskrepanz von abstrakt gehaltenen Kritiken und konkreten Anwendungsfällen scheint zu gelten, „that the manipulation critique is more about ‚uneasiness‘ about future uses of Nudging than it is about proof of current practice“ (McCrudden/King 2015, S. 106). Sunstein scheint daher recht zu behalten mit seiner Einschätzung:

In this context, ethical abstractions (about, for example, autonomy, dignity, and manipulation) can create serious confusion. (Sunstein 2015e, S. 6)

4.1.3 (Anti)paternalistische Alternativen zum Libertären Paternalismus

Ausgehend von den skizzierten Vorbehalten gegen den Libertären Paternalismus sind konstruktive Alternativvorschläge gemacht worden, die beanspruchen, die als problematisch qualifizierten Elemente des Nudging zu umgehen. Zu den wichtigsten Alternativvorschlägen zu Nudging gehören die Vorgabe, die Individuen selbst wählen zu lassen, statt sie in bestimmte Richtungen zu stupsen, die Forderung, Effekte von *bounded rationality* durch Bildungsmaßnahmen einzudämmen, und der Versuch einer demokratietheoretischen Reformulierung und Begründung von Libertärem Paternalismus.

Die Forderung, Nudging durch die freie Wahl der Adressaten zu ersetzen, wird häufig mit dem Argument begründet, dass die auf Standardisierung ausgelegten Entscheidungsar-

chitekturen Lernprozesse verhindern (White 2013, S. 119) oder auch mit längerfristig einsetzenden Infantilisierungseffekten einhergehen könnten, die die Entwicklung eines selbstverantwortlichen Charakters verhindern (Bovens 2009, S. 11)⁴⁴. Dagegen spricht, dass es empirisch belegt ist, dass die Adressaten in vielen Kontexten aus ihren Fehlern gerade nicht lernen, sondern die gleichen Fehler, wider besseres Wissen, immer wieder aufs Neue machen, und zwar konsistent und vorhersagbar (Blumenthal 2012). Das Lernargument, ob nun paternalistisch oder nicht paternalistisch begründet, belastet, so verwandt, z.B. in ihrer Kompetenz überforderte Menschen bei Finanzentscheidungen mit Fehlerfolgen, die man vermeiden kann und sollte (vgl. hierzu Ripken 2015, S. 33; Blumenthal 2012). Viele der Entscheidungsarchitekturen unterstützen Individuen bei einmaligen, hochgradig komplexen und häufig auch irreversiblen Entscheidungen. Individuen schließen nun mal häufig nur einmal (bzw. auch nie) im Leben eine Altersversicherung ab oder kaufen nur einmal ein Haus und sind bei diesen Entscheidungen auf Expertenhilfe angewiesen. Insbesondere im Licht der Finanzkrise von 2008 und ihrer Folgen scheint es eher fragwürdig, wenn nicht zynisch, auf vermeintliche Lerneffekte zu verweisen und etwa zu fordern, Opfer der Krise (Verlust der Wohnung, der Altersversorgung, Gesundheitsfürsorge etc.) für diese Folgen und ihr Unglück verantwortlich zu machen. Das Lernargument unterstellt zudem, dass Individuen ein Interesse daran haben müssten, alle nur denkbaren komplizierten Entscheidungen selbst zu fällen, und geht damit von normativen Vorgaben aus, die mit Sicherheit wenn überhaupt nur von einigen wenigen besonders enthusiastischen „freedom lovers“ (Sunstein/Thaler 2008, S. 243) geteilt werden:

44 Bovens konzediert, dass dies in erster Linie eine empirische Frage ist.

I don't want to assess all the food additives that are out there and then choose which are to be avoided. I'd rather someone else did that, thereby leaving me to use my decision-making talents on things in which I'm interested. I want to be healthy, of course, but that doesn't mean that I find all the decisions requisite to good health intrinsically rewarding. If someone else can decide what foodstuffs to make legal, what cars are unsafe, and so on, that leaves me free to pursue things I care about. In this sense, removing options leaves us free to pursue other options, and the psychological effect of this is good, rather than destructive. On the whole, then, paternalism has a beneficial psychological effect. (Conly 2013, S. 11)

Die literarische Fiktion eines wohlinformierten, dauerinteressierten und ständig entscheidungsfreudigen Akteurs, die von Antipaternalisten gegen paternalistisch motivierte Oktrois in Stellung gebracht wird, kollidiert mit den realen Gegebenheiten und geht einher mit der *Aufoktroyierung einer partikularen und nicht pluralismuskompatiblen Konzeption des Guten* (der selbstverantwortliche, rationale und von den Verhältnissen unbeeinflusste Entscheider), die sich milieuspezifischen Verhaltensnormen, Charakter- und Autonomieidealen verdankt, denen unterstellt wird, sie entsprächen einer allseits gebotenen angemessenen Form der Lebensführung. Die vermeintlich antipaternalistische Position, die empirische Studien zu choice und information overload⁴⁵ ignoriert, baut damit auf Annahmen über die wirklichen Präferenzen von Akteuren auf, die sich so

45 So stellt Ripken mit Rekurs auf entsprechende Studien und mit Blick auf Fragen der securities regulation von Finanzentscheidungen fest: „Too much information is often worse than too little information, due to the damaging effects of information overload. When information is too elaborate and voluminous, individuals simply cannot absorb, understand, and utilize it all effectively to make good decisions“ (Ripken 2015, S. 44).

nicht halten lassen. Dies legt nahe, dass diejenigen, die im Namen des Respekts vor der Autonomie den Wunsch derjenigen nicht respektieren, die das Recht auf Wahlfreiheit für sich in Anspruch nehmen, um nicht zu wählen, im Grunde paternalistisch argumentieren, wenn sie dezidierte Nichtwähler im Rahmen eines „choice-requiring paternalism“ zu deren Wohl zur Wahl nötigen wollen:

The basic claim of those who insist on required active choosing is that choice architects should call for it through a sanction that is so severe that is the functional equivalent of a mandate. People are required to make an active choice in the sense that if they do not, they will lose, or will not obtain, something they really want or need. (Sunstein 2015a, S. 90)

Dieser weich und auch hart paternalistisch begründbare Oktroi unterschlägt zudem, wie sehr personale Autonomie zu ihrer Aufrechterhaltung auf soziale und institutionelle Hintergrundbedingungen in Form von Entscheidungsarchitekturen angewiesen ist, die wir im Alltag voraussetzen und über die viele Dinge immer schon implizit für uns entschieden werden.

Every hour of every day, choices are implicitly made for us, by both private and public institutions, and we are both better off and more autonomous as a result. If we had to make all decisions that are relevant to us, without assistance of helpful choice architecture, we would be far less free. In a literal sense, choice architecture enables us to be free. (Sunstein 2014, S. 13of.)

Verkürzt man personale Autonomie nicht auf Entscheidungsautonomie, sondern versteht man sie im Sinne von globaler Autonomie, die im Rahmen längerfristiger Handlungsstrukturen realisiert wird, wird offensichtlich, dass globale Autonomie

ohne von Entscheidungszwängen entlastende Institutionen schnell unterminiert würde (ebd., S. 131; Ripken 2015).

Während libertäre Advokaten der Wahlfreiheit also in Erklärungsnot kommen, wenn es um die Frage geht, wie ohne Rekurs auf paternalistische Rationales begründet werden könnte, dass Adressaten immer schon ein Interesse daran haben müssten, selbst zu wählen, setzt die *zweite* Alternative zu Libertärem Paternalismus auf einer grundlegenderen Ebene an, um die Fähigkeiten der Adressaten zur freien Wahl zu verbessern. So hat z.B. Mitchell (2005) vorgeschlagen, die Entscheidungskompetenzen von Akteuren durch *Debiasing-Techniken* im Rahmen von pädagogischen Kursprogrammen zu verbessern.⁴⁶ Abgesehen davon, dass der Erfolg solcher (relativ kostspieligen) Kurse fragwürdig ist, und diese wenn überhaupt nur partiell, d.h. bei einzelnen *biases* ansetzen können (und andere intakt lassen: Blumenthal-Barby 2013, S. 194) bzw. die Kurse teilweise sogar kontraproduktive Effekte zu haben scheinen und zu schlechteren Entscheidungen führen, das zu vermittelnde Wissen z.B. über komplexe Finanzentscheidungen sich ständig ändert (Ripken 2015, S. 47–50) und auch nicht jeder Akteur ein Interesse und Zeit dafür hat, universelle *literacy*⁴⁷ in allen nur denkbaren

46 Auf Grund der Doppelstandards, die antipaternalistische Argumentationen durchziehen, wird dieses Argument in der Regel nicht auf manipulative Einflüsse bezogen, die durch Marketingstrategen ausgeübt werden.

47 „But education has its limits. People benefit from default rules with respect to cell phones, tablets, health insurance policies, and rental car agreements. (To be sure, not all such rules are beneficial.) If people had to obtain sufficient education on all of the underlying issues, they would quickly run out of time. In many cases, a default rule is desirable, because it would preserve desirable outcomes (again, from the standpoint of choosers themselves) without requiring people to take the functional equivalent of a course in (say) statistics or finance. There is a recurring question whether in particular circumstances, the costs

Bereichen zu erwerben (*vita brevis est!*), so scheint auch hier nicht hinreichend berücksichtigt zu werden, dass die Forderung nach einem pädagogischen Umgang mit *bounded rationality* nicht nur selbst paternalistisch begründet zu sein scheint, sondern auch einen invasiveren Eingriff darstellt als Nudges.⁴⁸ Zudem eignet sich die paternalistisch begründete Forderung nach Bildung besonders gut dazu, konkrete und aktuelle Probleme nicht zu lösen, sondern auf die lange Bank zu schieben. Ripken stellt mit Bezug auf das Beispiel der Debatte über *financial literacy* fest:

Promoting financial literacy education allows policymakers to avoid the difficult task of substantively regulating

of education justify the benefits. For those who are engaged in many activities (including shopping), it would be impossibly demanding to insist on the kind of education that would allow active choices about all relevant features“ (Sunstein 2015e, S. 24–25).

- 48 Nudging und Bildung schließen sich natürlich nicht aus, denn: „Any educational system is replete with nudges“ (Sunstein 2015f., S. 513). Das Bildungssystem selbst ist natürlich entsprechend ebenfalls ein Anwendungsfeld für Libertären Paternalismus: Ben-Porath (2010). Lavecchia/Liu/Oreopoulos (2015). Gigerenzer stellt dagegen fest: „The true alternative to nudging is education: making children and adults risk savvy. That encompasses statistical thinking and heuristic thinking, and judgments about the limits and possibilities of both approaches. Unfortunately, children in most countries are not taught statistical and heuristic thinking, the mathematics of uncertainty, but only the mathematics of certainty, such as geometry and trigonometry. Education, however, is outside the scope of libertarian paternalists“ (Gigerenzer 2015, S. 375). So viel pädagogischer Optimismus ist natürlich erfreulich, wie auch Gigerenzers Urteil über das US-amerikanische Schulsystem sicherlich zutreffend ist. Gigerenzer scheint – abgesehen davon, dass er von sehr voraussetzungsreichen pädagogischen Zielvorgaben ausgeht – das Problem zu ignorieren, dass das Schulsystem häufig als waste basket für gesellschaftliche Probleme genutzt wird, die nun einmal nicht nur in der Schule gelöst werden können. Die Welt ist sicherlich keine Cafeteria, eine Schulklasse ist sie jedoch auch nicht.

conduct while still giving the appearance of doing something to protect investors. (Ripken 2015, S. 48)

Die *dritte* Alternative setzt nicht so sehr auf Bildung als auf Demokratie. Der Bürger hat die Wahl relativ zu gegebenen Optionen, er hat aber nicht *die Option, Entscheidungsumwelten, -kontexte und -architekturen selbst zu wählen* (Anand/Gray 2009, S. 186f.; vgl. auch die Überlegungen zu den institutionellen Implikationen des Nudging von Lepenies und Malecka in diesem Heft). Anand und Gray sprechen sich daher für eine deliberative Ökonomie aus, in der über die Wahl von Wahlmöglichkeiten („choosing choice environments“) öffentlich diskutiert wird.⁴⁹ In öffentlichen Debatten sollen Bürger, Experten und Politiker diskutieren, welche Optionen in Supermärkten, in der Gesundheitsversorgung etc. angeboten werden sollen. Diese Habermas'sche Wendung, die auch eine ganze Reihe anderer Theoretiker unterschiedlicher Disziplinen als Reaktion auf die durch Sunstein und Thaler aufgeworfenen Probleme vorschlagen (Anderson 2009, Buyx 2010, Flügel-Martinsen 2010 u.a.), beschreibt ein anspruchsvolles Vorgehen, um paternalistische Doktrinen gegenüber einer kritisch rasonierenden und nicht nur rezeptiven Öffentlichkeit⁵⁰ zu legitimieren. Die deliberativ-demokratische Alternative eines Libertären Paternalismus, wie sie von Anderson, Flügel-Martinsen u.a. vorgeschlagen wird, stößt jedoch an Grenzen der Umsetzbarkeit, die in der ge-

49 Zum Folgenden auch: Drerup (2013).

50 „Öffentliche Meinung“ nimmt eine andere Bedeutung an, je nachdem, ob sie als eine kritische Instanz im Verhältnis zur normativ gebotenen Publizität des Vollzugs politischer und sozialer Gewalt beansprucht oder als rezeptive Instanz im Verhältnis zur demonstrativ und manipulativ verbreiteten Publizität für Personen und Institutionen, Verbrauchsgüter und Programme in Dienst genommen wird“ (Habermas 1969, S. 257).

genwärtigen Struktur der politischen Organisation moderner Massendemokratien angelegt sind. Auch wenn sich Sunstein und Thaler der „demokratiethoretischen Herausforderung einer Vermittlung von individueller und kollektiver Selbstbestimmung und Freiheitspraxis nicht stellen, deren Bearbeitung ohne die im starken Sinne antipaternalistische demokratisch freiheitliche Intuition, dass an der Entscheidung über die einzuschlagende Richtung immer auch diejenigen beteiligt werden müssen, die den einen oder anderen Pfad letztlich einschlagen müssen“ (Flügel-Martinsen 2010, S. 234), nach Auffassung von Flügel-Martinsen nicht möglich wäre, bliebe auch die demokratisch-reflexive Gestaltung der ‚nudges‘ eine Form von *Paternalismus*, die naturgemäß manche Individuen (ex post) annehmen und andere vehement ablehnen würden. Auch die Idee eines „*demokratisch-deliberativen Autopaternalismus* in der Form einer radikalen diskursiven oder demokratisch partizipatorischen Repolitisierung der Frage des Guten und des guten Lebens im Sinne republikanischer oder deliberativer Demokratie Modelle“ (Rosa 2012, S. 181f.)⁵¹ ist zwar eine legitime normative Forderung. Sie stellt jedoch genau genommen weder eine Form von Paternalismus dar (eine „kollektive Selbstpaternalisierung“ wäre keine Form von Paternalismus), noch lässt sich die zu Grunde gelegte Vorstellung einer kollektiven Selbstgesetzgebung eins zu eins übersetzen in umsetzbare Vorgaben,

51 Auch die Wendung „Autopaternalismus“, die Rosa wählt, ist terminologisch unkorrekt, da sie von einer Identität von paternalistisch motiviertem Akteur und betroffenem Adressaten ausgeht. Die Modellvorstellung einer kollektiven Selbstpaternalisierung ist auf Grund der Inadäquanz des Konzepts der Selbstpaternalisierung unzureichend und nicht wirklich als eine Form von Paternalismus zu qualifizieren. Adäquater und eher der Sache angemessen ist der Begriff eines demokratisch legitimierten Paternalismus. Dies gilt in ähnlicher Form auch für das von Coons und Weber formulierte „paradox of anti-paternalism“ (Coons/Weber 2013, S. 11).

die mit den institutionellen Realitäten und Voraussetzungen moderner Demokratien vereinbar wären (Le Grand/New 2015, S. 142). Eine *nicht institutionell vermittelte* – handlungstheoretisch konzipierbare – Form der kollektiven Selbstgesetzgebung, wie sie Anderson (2009) u.a. imaginieren, hat es in modernen Massengesellschaften nie gegeben und kann es auch aus organisatorischen Gründen nicht geben. Ohne Möglichkeiten direktdemokratischer Verfahren bzw. demokratischer Räte (councils), in denen die entsprechenden Probleme diskutiert werden sollen, unterschätzen zu wollen, sollte nicht vergessen werden, dass es in komplexen, hochgradig spezialisierten Gesellschaften *bereichsspezifische* Kompetenzdifferenzen und epistemische Asymmetrien zwischen Experten und Laien etc. gibt, die man weder einfach negieren kann (Blumenthal 2012) noch einfach allesamt per se als illegitime Form der Expertokratie, als „demokratischen Despotismus“, als „Demokratiedefizit“ oder als illegitime „Bevormundung“ abtun kann. Eine solche Ablehnung wäre vorschnell, denn sie entspricht nicht der Realität repräsentativer Demokratie in Massengesellschaften und überschätzt die Fähigkeiten realer Bürger, die eben nicht alle dauerpartizipierende und -reflektierende sowie universalkompetente und -interessierte Citoyens sind und sein wollen, und unterschätzt die Erfordernisse informierter Mitbestimmung und Partizipation bei Fragen der Einrichtung komplexer institutioneller Arrangements.⁵² Abgesehen davon, dass es nicht plausibel ist, davon auszugehen, dass Paternalismus und Demokratie inkom-

52 Dreier konstatiert zu Recht: „In einem modernen, hochkomplexen Großflächenstaat kann direkte Demokratie ohnehin nur punktuelle Ergänzung und Korrektur bedeuten. Es ist utopisch, sich das Volk als Autor jener mehreren tausend Stellen des Bundesgesetzblattes vorzustellen, die der Bundestag Jahr für Jahr füllt.“ Vgl. „Das Volk als Gesetzgeber“ in der Süddeutschen Zeitung vom 25./26.2.2012, S. 16.

patibel sind, ergibt sich natürlich auch hier ein weiteres Anwendungsfeld für Nudging:

If we value democratic self-government, we will be inclined to support nudges and choice architecture that can claim a democratic pedigree and that promote democratic goals. Any democracy has a form of choice architecture that helps define and constitute its own aspirations to self-government. (...) A self-governing society might well nudge its citizens to participate in the political process and to vote. (Sunstein 2015e, S. 5)

4.2 Rechtfertigungen und Rechtfertigungsprobleme

Die für paternalistische Rationales konstitutiven Wertkonflikte zwischen Autonomie, Freiheit und dem Wohlergehen der Adressaten stellen natürlich auch Libertäre Paternalisten vor Rechtfertigungsprobleme, die sich – so der in der Kritik weit verbreitete Tenor – nur ungenügend im Rahmen der propagierten libertär-paternalistischen Harmonisierungsstrategie rekonstruieren und bearbeiten lassen. Eine angemessene Einordnung der Position von Sunstein und Thaler wird wegen der Fallhöhe zwischen programmatischer Vorgabe und praktischer Implementierung und der mangelnden theoretischen Ausformulierung zentraler Konzeptionen (z.B. Wohlergehen) vor allem dadurch erschwert, dass sie nicht von einer einzigen, sondern von einer *Pluralität* von Rechtfertigungsformen auszugehen scheinen. So gehen sie mal von Modellen der hypothetischen Zustimmung unter idealen epistemischen Bedingungen (bzw. Bedingungen vollständiger Rationalität) und einem entsprechenden Informed-Desire-Konzept des Wohlergehens aus, mal von einem Konzept des sozialen Wohlergehens als *master concept* und Grundlage für Cost-Benefit-Analysen, mal von gerech-

tigkeitstheoretischen Überlegungen (Sunstein 2014/2015a). Alle diese Rechtfertigungsformen operieren mit unterschiedlichen normativ-evaluativen Akzentsetzungen, die jeweils mit verschiedenen Folgeproblemen einhergehen. Gemeinsam ist jedoch all diesen Rechtfertigungsvarianten das Problem, dass unklar bleibt, in welchem *Verhältnis* sie jeweils zueinander stehen.

Im Folgenden werden wir zunächst einige der Kritiken diskutieren, die diese Rechtfertigungsformen auf sich gezogen haben. In einem zweiten Schritt werden wir versuchen nachzuweisen, dass es auf Grund der Schwierigkeiten, die die gängigen Rechtfertigungsversuche bergen, naheliegender und angemessener sein könnte, Libertären Paternalismus auf Basis perfektionistischer Positionen zu begründen.

Auf einer grundsätzlichen Ebene stellen Sunstein und Thaler fest, dass trotz einer „allgemeine(n) Präsuntion zugunsten der Entscheidungsfreiheit“ (Sunstein/Thaler 2007, S. 298) im Falle selbstbezüglichen Handelns Probleme der Abwägung zwischen dem Wert der Entscheidungsfreiheit und der Bewertung der Konsequenzen bestimmter Handlungen für das Wohl der Adressaten sich nicht mittels klarer Dichotomien (wie deontologische Positionen einfordern), sondern nur im Rahmen eines „Kontinuum(s) möglicher Antworten“ (ebd. S. 290) bearbeiten lassen. Ihre Position ist konsequentialistisch in dem Sinne, dass sie prinzipiell bereit sind, diese, „Präsuntion außer Kraft“ zu setzen, „wenn eine individuelle Entscheidung nachweisbar mit dem individuellen Wohlergehen unvereinbar ist“ (ebd. S. 298).

Um im Rahmen dieses Kontinuums möglicher Antworten plausibel machen zu können, dass die mit *bounded rationality* verbundenen Phänomene als zu behebende *Defizite*, die zu *defizitären* Entscheidungen führen, interpretiert werden können, bedarf es eines normativen Standards. Durch die Kreierung

einer Art „as-if rationality“ (Sunstein 2014, S. 154) ermöglicht Nudging, so die Idee, bessere, d.h. rationalere Entscheidungen, die die Akteure fällen *würden*, verfügten sie über vollständige Informationen und unbegrenzte kognitive Fähigkeiten ohne Selbstkontrollmängel (Sunstein/Thaler 2003, S. 1162). Eine solche Konzeption hypothetischer Zustimmung unter idealen epistemischen Bedingungen, deren Begründung zuweilen an Mills Expertentext erinnert (Sunstein 2015a, S. 72f.), ist natürlich einer Reihe von Einwänden ausgesetzt. Das „Ideal eines perfekt agierenden Entscheiders“ (Gutwald 2010, S. 82), verknüpft mit dem „normativen Ziel vollständiger Rationalität“ (Fateh-Moghadam 2010, S. 34), bindet Autonomie, welche insbesondere in rechtsphilosophischen Kontexten aus gutem Grund häufig als minimales Schwellenkonzept konzipiert wird, an normative Vorstellungen von Rationalität, relativ zu denen das Entscheidungsverhalten realer Akteure zwangsläufig defizitär wirken muss. Es bleibt nicht nur unklar, warum sich reale Akteure einem entsprechenden Rationalitätsideal (oder höherem Selbst) verpflichtet fühlen sollten, sondern auch, was eigentlich mit Bezug auf konkrete Policyentscheidungen daraus jeweils folgen soll (Blumenthal-Barby 2013, S.181; Qizilbash 2011).⁵³ Was, so bleibt zu fragen, würden Individuen, Gruppen oder ganze Populationen wählen, wenn sie vollständig rational und informiert wären und wie sollte mit Konflikten umgegan-

53 „The concepts of full attention, perfect information, unimpaired cognitive ability and complete self-control do not have objective definitions; they are inescapably normative. Just about any intervention that a paternalist sincerely judges to be in the individual’s best interests can be justified in this way if the paternalist is allowed to define what counts as attention, information, cognitive ability and self-control. The claim that the paternalist is merely implementing what the individual would have chosen for himself under ideal conditions is a common theme in paternalistic arguments, but should always be treated with suspicion“ (Sugden 2009, S. 370).

gen werden, wenn es unterschiedliche Antworten auf diese Frage gibt? Grüne-Yanoff stellt entsprechend fest:

Standards of complete information are as pluralistic as values are, and hence do not constitute a universal criterion for judging preferences. (Grüne-Yanoff 2012, S. 642)

Auf Grund der epistemologischen Schwierigkeiten beim Versuch, die Präferenzen von Adressaten *kontrafaktisch* zu rekonstruieren, liegt die Kritik nahe, dass es in Wahrheit die Werte der libertären Paternalisten sind, die in Form eines partikularen Rationalitätsideals den Adressaten aufoktroziert werden (White 2013), womit zugleich die Subjektivität und Pluralität von Werten ignoriert wird (Grüne-Yanoff 2012). Ähnlich wie das Ideal des rationalen Entscheiders bleibt auch das „master concept“ des „social welfare“, das die Grundlage für Kosten-Nutzen-Analysen liefern soll, theoretisch eher unterbestimmt (Sunstein 2014, S. 18). Die (pseudo)subjektivistische Formel („make choosers better off as judged by themselves“) scheint entsprechend eine Art Platzhalter darzustellen, eingeführt, um Kontroversen zu umgehen und – als Mittel der politischen *Durchsetzung* von Begründungen – Konsens zu schaffen.⁵⁴ Libertäre Paternalisten sagen erstaunlich wenig über die konkreten Ziele des Nudging und Möglichkeiten ihrer Begründung (Grill 2014, S. 142), was jedoch notwendig wäre, um mit Blick auf konkrete Einzelfälle abwägen und spezifizieren zu können, welchem normativen Gesichtspunkt (Autonomie, Freiheit, Wohlergehen) Priorität zukommen sollte.

54 Grill stellt hierzu fest: „It seems this aim is proposed in large part in order to avoid controversy“ (Grill 2014, S. 141). Diese Offenheit hat zugleich auch systematische Gründe. Vgl. Sunsteins Ausführungen zu „incompletely theorized agreements“ (Sunstein 2015a, S. 73ff.).

Libertärer Paternalismus kann darüber hinaus auch als Korrektiv für gerechtigkeitsrelevante Nachteile angesehen werden (vgl. Sunstein 2014), die nicht nur durch mangelnde Entscheidungskompetenzen entstehen, die besonders unterprivilegierte Gruppen betreffen, sondern auch (aber natürlich nicht nur) durch einen Mangel an gut durchdachten Entscheidungsarchitekturen, die dem objektiven Wohl der Adressaten förderlich sind. Auch diese redistributive Funktion von Nudging hat Kritik auf sich gezogen: „(L)ibertarian paternalism may lead to a redistribution of resources from rational to irrational persons that cannot be reconciled with the libertarian prohibition on state-based takings for any purpose other than remedying involuntary exchanges“ (Mitchell 2005, S. 1248). Angesichts solcher Kritiken kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass libertäre Antipaternalisten jede Art von ungleicher Verteilung in Kauf nehmen würden, um unabhängig davon, was Individuen wirklich wollen und welche Konsequenzen dies hat, ‚Wahlfreiheit‘ einzufordern.

So weit zur Kritik. Auch wenn feststeht, dass Libertäre Paternalisten bei der Begründung des Nudging immer *auch* auf Vermutungen und probabilistische Annahmen bezüglich der präsumtiven Interessen der Adressaten angewiesen sind (was für jede Gestaltung institutioneller Arrangements zutrifft), so sollte man daraus nicht den radikalen Schluss ziehen, dass sich nie und unter keinen Umständen plausibel begründen ließe, dass ein bestimmtes Arrangement wirklich den Adressaten zugutekommt (oder ihrem Wohl abträglich ist). Grill stellt daher zu entstprechenden Varianten eines radikalen Begründungskeptizismus treffend fest (z.B. White 2010; 2013; Whitman/Rizzo 2015): „Proponents are mistaken, White seems to say, in simply assuming that most people are better off alive and in good health“ (Grill 2013, S. 16). Anfügen kann man mit Sun-

stein: „That is an extreme claim, and I wonder whether Whitman and Rizzo actually believe it“ (Sunstein 2015f., S. 517).

Man kann jedoch nicht bestreiten, dass auch libertäre Paternalisten in etlichen Fällen nicht ausschließen können, dass es keine evaluative Konvergenz zwischen dem Nudge und den Präferenzen der Adressaten gibt und dass Präferenzen im Rahmen eines Arrangements mitgestaltet und modifiziert werden. Insbesondere das Ideal der Als-ob-Rationalität scheint auf Grund dieser ungeklärten Problemlagen ein ideales Vehikel für perfektionistisch begründbare Vorgaben abzugeben, die eben nicht den Wert einer Option von der *Wahl* der Option abhängig machen, sondern unabhängig davon, ob eine Option faktisch gewählt wird, bestimmte als objektiv wünschenswert erachtete Optionen als Vorgaben auswählen. Dies scheint im Grunde genau das zu sein, was Thaler und Sunstein tun müssen, wenn sie Kriterien dafür bieten wollen, denen zufolge bestimmte Entscheidungsumwelten anderen Entscheidungsumwelten vorzuziehen sind. Da die Flucht in den Skeptizismus weder praktikabel noch vielversprechend ist und es scheint, dass auf Basis von Modellen idealer Rationalität vor allem gerechtfertigt werden kann, was ein *Theoretiker* für (objektiv) wünschenswert hält, ist die vermutlich weniger inhaltlich als theoriepolitisch begründete Ablehnung perfektionistischer Positionen⁵⁵ (Sunstein 2015e, S. 21) zumindest verfrüht.

Eine zentrale evaluative Ausgangsprämisse des Libertären Paternalismus besteht doch gerade darin, dass es bessere

55 Nach Wall verteidigen Perfektionisten „an account of the good that is objective in the sense that it identifies states of affairs, activities, and/or relationships as good in themselves and not good in virtue of the fact that they are desired or enjoyed by human beings“ (Wall 2012, S. 1). Einfacher gesprochen ist Perfektionismus „the belief that some ways of life are more valuable and should be more socially valued than others“ (Yuracko 1995, S. 3, Anm. 3). Vgl. auch: Henning (2015).

und schlechtere Formen des Entscheidens und des Entscheidungsmanagements gibt. Wäre es daher nicht plausibler, statt den Umweg über idealisierte Rationalitätsmodelle zu nehmen, *direkt* dafür zu argumentieren, dass bestimmte Entscheidungen und Optionensettings *objektiv besser* für die Adressaten sind?

Blumenthal-Barby ist daher recht zu geben, wenn sie konstatiert:

The solution, I think, is for proponents of choice architecture to admit that choice environments are designed to direct people towards generalizable goods, relying on evidence that certain goods simply do make people better off and happier in the long term. (Blumenthal-Barby 2013, S. 181)

Nudging ist natürlich grundsätzlich anschlussfähig an unterschiedliche begründungstheoretische Programmatiken (z.B. politischer Liberalismus), und die normativen Vorgaben, von denen Entscheidungsarchitekten ausgehen *müssen*, lassen sich im Rahmen von unterschiedlichen, immer auch kontroversen Theorien des Guten begründen. Trotz dieser Pluralität scheint einiges dafür zu sprechen, dass die Spekulationen über das, was rationale Entscheider tun würden, wenig weiterführend sind und Libertärer Paternalismus stattdessen am plausibelsten im Rahmen einer liberal-perfektionistischen Axiologie begründet werden kann. Dafür spricht neben dem konsequent durchgeführten Versuch einer empirischen Kontextualisierung normativer Argumentationen und Prämissen, die im Rahmen politisch liberaler Positionen üblicherweise eher eine geringere bzw. keine Rolle spielt,⁵⁶ dass eine angemessene Rechtfertigung

56 „The role of social research is an important difference between perfectionism and neutralism. No social theory ever aimed to ‚prove‘ liberalism. Liberal authors like Hayek or Rawls primarily argue normatively,

der *advokatorischen* inhaltlichen Gestaltung und Bewertung von Entscheidungsstrukturen und -umwelten, die anschlussfähig an reale institutionenethische Problemlagen ist, mit (*durch empirische Sozialforschung gestützten*) Annahmen über den *wirklichen* und nicht nur subjektiven Wert von Optionen, Präferenzen, Entscheidungen und Konsequenzen operieren muss. Von Interesse ist daher nicht so sehr, was ideale Entscheider unter idealen Bedingungen wählen würden, sondern dass *reale* Entscheider mit *realen* Konsequenzen von Entscheidungsarchitekturen leben müssen. Mit einer solchen Position, die den Wert von Wahlfreiheit und Autonomie auch von dem objektiven Wert der Optionen abhängig macht, die Adressaten in Entscheidungskontexten zur Verfügung stehen (oder nicht), wäre eine graduelle Verschiebung von (ohnehin nur vermeintlich) weichem und mittellorientiertem zu hartem und zweckorientiertem Paternalismus sowie eine Annäherung von klassischem und Libertären Paternalismus verbunden, die letzterem viel von seiner begründungstheoretischen Vagheit, aber natürlich auch von seiner politischen Anschlussfähigkeit als ‚drittem Weg‘ nehmen würde.

Die normativen Prämissen des Libertären Paternalismus angemessener zu explizieren, scheint nicht zuletzt mit Blick auf die redistributive Funktion und die Entlastungsfunktion von benevolent gestalteten institutionellen Arrangements geboten (hierzu: Gutmann/Quante 2015, S. 6). Insbesondere die Forderung nach mehr Wahlfreiheit von Seiten libertärer Kritiker des Libertären Paternalismus blendet aus, wie ungleich soziale und

with little reference to social theory (except highly idealized images of the market). This makes sense: only those who have an interest in regulating society need a theory of society, so liberalism can do without it. This also explains why perfectionism is such a complicated business; to work properly it needs a sound foundation in social theory“ (Henning 2012, S. 579).

institutionelle Bedingungen von globaler Autonomie in und zwischen Gesellschaften verteilt sind. Es sind schließlich vor allem Menschen in prekären Lebenssituationen, die unter ständigem Druck und kognitivem Stress stehen, wählen zu müssen, weil es keine verlässlichen Institutionen gibt, die ihnen diese Entscheidungen ersparen, indem sie frei verfügbare öffentliche Güter bereitstellen. In diesem Sinne stellt Duflo zu abstrakten Einforderungen von ‚Wahlfreiheit‘ fest:

Yet, this view ignores the fact that our choices are rarely made in a vacuum. The social and physical environment, including infrastructure, rules, and social norms, provide a backdrop that turns out to exert a powerful influence on the decisions we make. What we easily forget is that this environment is very different for the poor than for the rich. The richer you are, the less responsibility you need to take for the basic constituents of your life (retirement savings, clean water, immunizations) because everything is taken care of for you. While the poor have to be responsible for every aspect of their lives, if the rich make no decisions and let the status quo obtain, they are likely to be largely on the right track. For most of the poor, if they do nothing, they are on the wrong track.“ (Duflo 2012, S. 3)

Kurzum: Libertärer Paternalismus wird von Sunstein und Thaler mit Rekurs auf eine Pluralität von Begründungsformen gerechtfertigt, die jeweils mit unterschiedlichen Problemen verbunden sind. Auf Grund der Probleme, die die Kritik aufgedeckt hat, spricht einiges dafür, die begründungstheoretischen Umwege (z.B. Modelle idealisierter Rationalität) zugunsten direkter perfektionistischer Rechtfertigungen zu verlassen. Dies wäre zwar mit einer verminderten politischen Anschlussfähigkeit des Libertären Paternalismus verbunden, hätte dafür aber den Vorteil, die normativen Fronten und Problemlagen angemessener und verbindlicher zu klären.

4.3 Slippery-Slope-Argumente

Das Marketing⁵⁷ Libertärer Paternalisten war überaus erfolgreich. Zu diesem Erfolg haben u.a. beigetragen die wohlüberlegten konzeptuellen und konzeptionellen Festlegungen der libertären und paternalistischen Leitorientierung, die Fülle inspirierender empirisch fundierter Fallstudien in allen möglichen Anwendungsfeldern, in denen man die Sozialtechniken der Toolbox (Nudging, Entscheidungsarchitekturen) auch als Instrumente der Politikberatung und -gestaltung zu nutzen wusste, und nicht zuletzt auch wissenschaftlich und politisch motivierte Kritik und Kritiker des Neuen Paternalismus. Die Heftigkeit mancher Kritiken mag überraschen, da der Libertäre Paternalismus doch eher als weicher, Freiheit und Autonomie schonender und fördernder Paternalismus aufzutreten schien (Rizzo/Whitman 2009, S. 687), der dem sozialtechnischen Werkzeugkasten nur Nudging als „extra tool“ hinzugefügt habe, wie McCrudden und King (2015, S. 70) Sunstein konzedieren, genauer Sunstein 1, dem „part tinkerer, part nerd, part policy wonk“. Ihm, Sunstein 1, der „theorizing about nudging“ verweigert, stellen sie Sunstein 2 gegenüber, dessen Sicht von Nudging zutiefst ideologisch und einem Verständnis menschlichen Denkens zuzuordnen sei, das wegen des ethisch nicht zu verantwortenden Umgangs mit den Zentralwerten Wohlfahrt, Autonomie und menschlicher Würde aus prinzipiellen Gründen abzulehnen sei (ebd. S. 70f.). Ähnlich ambivalent gerät auch die Stellungnahme von Rizzo und Whitman. Man könne, so die Autoren, Libertä-

57 Dass Marketing mehr oder weniger kaum zu vermeiden ist, ist natürlich politisch versierten Ideenpraktikern vertraut, die sich mit Marketing als Wissenschaft befassen und bei allzu schönfärberisch gehaltenen Aufgabenbeschreibungen des Marketing sich fragen, ob es denn unfair ist, „to wonder whether some definitions of marketing are themselves forms of marketing“ (Sunstein 2015d, S. 7).

ren Paternalismus in weiten Teilen deuten als „self-help advice. That is, they offer behavioral economic insights into achieving better self-control and personal management. Under the Harm Principle, such efforts are perfectly unobjectionable. They fall in Mill’s category of remonstrance, reasoning, persuasion, and entreaty“ (Rizzo/Whitman 2009, S. 739). „Private paternalism“ bleibt somit dem eigenen Belieben anheimgestellt, „public paternalism“ wird hingegen zum Gegenstand der Dauerkritik von Gegnern des „new paternalism“. Gegen ihn zieht man insbesondere auch wegen der ihm zugeschriebenen Befürwortung der Ausweitung der Staatstätigkeit vor allem mit Slippery-Slope-Argumentationen ins Feld.

A slippery slope argument is one suggesting that a proposed policy or course of action that might appear desirable now, when taken in isolation, is in fact undesirable (or less desirable) because it increases the likelihood of undesirable policies being adopted in the future. (Rizzo/Whitman 2007, S. 3)⁵⁸

Es gibt eine Fülle von Argumenten des Typs „if this, then that, and finally that“ (Schauer 1985, S. 361ff.), die üblicherweise einen „instant case“, der in der Regel als unproblematisch gilt, und einen hypothetischen „danger case“ in der Zukunft unterscheiden, den es zu verhindern gilt, bei dem die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens und das Ausmaß der Abträglichkeit oft sehr stark übertrieben werden, ohne dass man das methodisch gesichert zu belegen vermag (ebd. S. 382). Dies dürfte

58 Die Metaphorik der Slippery Slopes hat sich in der Diskussion weitgehend gegen andere Metaphern durchgesetzt. Es werden jedoch auch andere Metaphern genutzt (z.B.: Dominoeffekt, Schneeballeffekt u.a.), für den „danger case“ auch „parade of horrors or parade of horrors“ (Lode 1999, S. 1470f.) bzw. gar die Variante einer apokalyptischen Slippery Slope (van der Burg 1991, S.43).

auch zum schlechten Ruf von Slippery-Slope-Argumenten bei Wissenschaftlern und liberalen Reformern beigetragen haben. Slippery-Slope-Argumentationen gelten als populär unter Konservativen und Befürwortern des Status quo, als rhetorische Allzweckwaffe und Trumpfkarte von Traditionalisten. Man kann sie fast immer ziehen (Lode 1999, S. 1473) und so dazu beitragen, eine undifferenzierte Aversion gegen Risiken, ja eine irrationale Angst vor Veränderungen entstehen zu lassen. Solche Slippery Slopes machen, so LaFollette, „slopeaphobic. But that is to be life phobic since *all* actions occur on a slope“ (2005, S. 487).⁵⁹

Besonders fragwürdig ist jedoch, wenn Whitman und Rizzo ihre Kritik des New Paternalism so einleitend begründen:

(...) slippery slope arguments are especially apropos in addressing the new paternalism. Our approach here might seem unfair, inasmuch as we are criticizing the new paternalists not primarily for the actual positions they have advocated, but for the unwarranted positions that ignorant or illogical people may draw from them. (Rizzo/Whitman 2007, S. 6)

59 In den „super-size soda wars“ im Anschluss an den Versuch des New Yorker Bürgermeisters Bloomberg, regulierend auf den Getränkekonsum einzuwirken, werden Slippery-Slope-Argumente ins Feld geführt. Ein City Council-Mitglied „went as far as echoing Martin Niemöller’s famous words about complicity in Nazi Germany. ‚When they came for the cigarettes, I didn’t say anything, I didn’t smoke. When they came for the MSG, I really didn’t care because I didn’t order it very often. I’m not a big salt eater, so I didn’t mind when you guys regulated salt ... But what will the government be telling me next?‘“ (Friedman 2013, S. 116) Man kann diese Bemerkung als Beleg für Godwin’s Gesetz werten: „As an online discussion grows longer, the probability of a comparison involving Nazis or Hitler approaches one.“ (zit. ebd.). Die Bloomberg Bill war Anlass für eine Anti-Bloomberg Bill in Mississippi, „a state with the highest rate of obesity“ und einer um 20 Jahre geringeren Lebenserwartung, verglichen mit New York (Bloomberg zit. ebd. S. 124).

Entgegen der Ausgangsannahme der Standardform der Slippery-Slope-Argumentation ist der New Paternalism als „instant case“ bereits ein „danger case“; d.h., er ist im Grunde bereits vorverurteilt, nicht weil etwas gegeben ist, was man ihm vorwerfen kann, sondern weil man dem Libertären Paternalismus eine inhärente expansionistische Dynamik (Slippery Slope) zuschreibt, die dazu führen könne, dass immer mehr Politiker und Verwaltungspraktiker ein „paternalism-generating framework“ übernehmen (Rizzo/Whitman 2009, S. 727) und nicht ein allerdings von den Autoren nur propagiertes, nicht jedoch substantiell ausgearbeitetes „slope-resisting framework“, das immer wieder als Gegengift wider das paternalistische Framework und die dank Slippery Slopes zu erwartende Expansion der Staatszuständigkeiten und -aufgaben propagiert wird, um so den Bereich zwangfreier privater Verfügung zu Lasten staatlich regulierter auszuweiten und zu stärken (vgl. Whitman 2010). Nur ließe sich diese Kehrtwendung auch im Sinne von Slippery Slopes deuten – was natürlich Whitman und Rizzo tunlichst vermeiden, da sie Tu-quoque-Argumenten gerne aus dem Wege gehen.

Wenn man – aus guten Gründen – auf die Rhetorik der Allzweckwaffe Slippery Slopes verzichtet,⁶⁰ so schließt das na-

60 LaFollette kritisiert die Nutzung von Slippery Slopes. „Their real use is rhetorical“ (LaFollette 2005, S. 489). Ihrer bedient man sich besonders gerne, wenn man die normative und empirische Evidenz für den hypothetischen „danger case“ und eine kausale Verknüpfung mit dem „initial case“ und erforderlichen „interim cases“ nicht methodisch nachvollziehbar zu liefern vermag. Kurzum: Man kann und sollte auf Slippery Slopes verzichten. Die methodischen Misslichkeiten und Mängel finden sich auch bei Rizzo und Whitman, die als vehemente Befürworter zur neueren Literatur über Slippery Slopes beigetragen haben (vgl. Rizzo/Whitman 2009, S.688) und konzедieren müssen, dass viele Mutmaßungen über Slippery-Slope-Prozesse nicht empirisch überprüft worden sind (ebd., S. 724ff.; vgl. auch die Kritik von: Thaler 2010).

türlich nicht aus, dass man im Rahmen der Planung, Gestaltung und Evaluation von gesellschaftlichem Wandel auch begründbare Mutmaßungen über Wirkungen und Nebenwirkungen (gewollte/nichtgewollte; antizipiert/nichtantizipiert etc.) berücksichtigt und zu überprüfen versucht. Risikoforschung zu Gesundheitsproblemen (Rauchen, Adipositas etc.) und zur Sozialgesetzgebung wird immer zu strittigen Befunden und Bewertungen führen, ohne dass man diese mit Hilfe von Slippery Slopes als Symptome eines mit Globalverdikten bestückten „danger case“ deuten sollte, in dem der Staat von Paternalismuskritikern als Big Planner oder Nanny State karikiert wird. Wenn man aber immer wieder Slippery-Slopes-Geschichten von „bad slopes“ (und nicht „good slopes“) bemüht und empirische Belege ausspart, so riskiert man zu Recht als jemand, der immer Ängste zu schüren versucht, „Bathmophobia“ („fear of slopes and stairs“) attestiert zu bekommen (Thaler 2010, S. 2) – so der ironische Kommentar von Thaler.

5. Fazit

Libertärer Paternalismus hat eine neue, intensive Diskussion über philosophisch und sozialwissenschaftlich ausgewiesene Vorgaben für den Umgang mit gesellschaftlichen Problemen in pluralistischen Gesellschaften initiiert. Als hybride Mischung zwischen einem stetig expandierenden Theorie- und Forschungsprogramm (Sunstein 2016), Manifest einer politischen Bewegung und praxisorientiertem Policy-Manual liefert der Libertäre Paternalismus natürlich kein universalrelevantes politisches Patentrezept zur Beschreibung und Lösung aller Probleme dieser Welt. Ebenso wenig kann ernsthaft behauptet werden, dass die dystopischen Visionen einiger der Kritiker, die wohl auch auf die relative Neuheit (Grill 2014, S. 157) einiger

der Vorschläge (nicht der Idee) zurückzuführen sind, die normative Sachlage angemessen beschreiben. Manche Kritiken des Libertären Paternalismus erweisen sich als nur unzureichend begründet, da sie von methodisch fragwürdigen Konzeptualisierungen, Annahmen und Postulaten ausgehen (zum Verhältnis von Nudging/Entscheidungsarchitekturen und Wohlergehen, Autonomie, Erziehung und *literacy* etc.) und kaum konstruktive Alternativvorschläge liefern. Ebenso haben sich aber auch einige der programmatischen Vorgaben des Libertären Paternalismus als revisions- und korrekturbedürftig erwiesen, was Anlass zu Lernprozessen gibt. Nach und nach, so ist überdies zu vermuten, werden auch manche harte Gegensätze zwischen dem eher optimistisch gestimmten „agile pragmatism“ (Anderson 2010, S. 371) der Vertreter des Libertären Paternalismus und den düster-pessimistischen Sichtweisen antipaternalistisch motivierter Zeit- und Krisendiagnostiker Stück für Stück weiter abgebaut werden. Die zunehmende Verfeinerung der Argumente und die Schärfung des Problembewusstseins in der Auseinandersetzung mit dem Libertären Paternalismus als philosophisch ambitioniertem Theorie-, Forschungs- und Entwicklungsprogramm kann und sollte dazu beitragen, Begründungsressourcen der praktischen Philosophie in der interdisziplinären Auseinandersetzung mit Gestaltungsproblemen pluralistischer Gesellschaften zu erproben und weiterzuentwickeln. Entscheidungen über die Gestaltung und Revision von Entscheidungsumwelten werden auch in Zukunft getroffen, begründet und durchgesetzt werden müssen.

Literatur

Anand, Paul und Alastair Gray 2009: Obesity as Market Failure: Could a ‚Deliberative Economy‘ Overcome the Problems of Paternalism? *Kyklos* 62, 2, 182–190.

- Anderson, Joel 2009: *Autonomy Gaps as a Social Pathology: Ideologiekritik beyond Paternalism*. <http://philpapers.org/rec/AND-AGA> (Zugegriffen: 28. März 2012).
- 2010: Review of Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness. In: *Economics and Philosophy* 26, 369–406.
- Archard, David 2015: Children, Adults, Autonomy and Well-Being. In: Bagattini, Alexander/Macleod, Colin (Hrsg.): *The Nature of Children's Well-Being*. Dordrecht et al.: Springer, 3–14.
- Barton, Adrien und Till Grüne-Yanoff 2015: *From Libertarian Paternalism to Nudging and Beyond*. https://people.kth.se/~gryne/papers/RoPP_Intro_Proofs.pdf (Zugegriffen: 5. Februar 2015).
- Ben-Porath, Sigal R. 2010: *Tough Choices*. Princeton: Princeton University Press.
- Blumenberg, Hans 2012: *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenthal, Jeremy 2007: *Emotional Paternalism*. Online: www.law.fsu.edu/journals/lawreview/downloads/351/Blumenthal%20FINAL.pdf (Zugegriffen: 30. März 2012).
- Blumenthal, Jeremy 2012: *Expert Paternalism*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2208774 (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Blumenthal, Jeremy 2013: A Psychological Defense of Paternalism. In: Christian Coons und Michael Weber (Hrsg.): *Paternalism: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 197–215.
- Blumenthal-Barby, Jennifer 2013: Choice Architecture: A mechanism for Improving Decisions While Preserving Liberty? In: Christian Coons und Michael Weber (Hrsg.): *Paternalism: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 178–196.
- 2014: A Framework for Assessing the Moral Status of „Manipulation“. In: Coons, Christian und Michael Weber (Hrsg.): *Manipulation. Theory and Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, 121–134.
- Bovens, Luc 2009: *The Ethics of Nudge*. www.bovens.org/assets/docs/TheEthicsOfNudge.pdf (Zugegriffen: 5.2.2016).
- Brighouse, Harry und Adam Swift 2014: *Family Values. The Ethics of Parent-Child Relationships*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

- Buss, Sara 2005: Valuing autonomy and respecting persons: Manipulation, seduction and the basis of moral constraints. *Ethics* 115, 2, 195–235.
- Brighouse, Harry und Gina Schouten (2015): The relationship between philosophy and evidence in education. *Theory and Research in Education* 13, 1, 5–22.
- Buyx, Alena 2010: Können, sollen, müssen? Public Health-Politik und libertärer Paternalismus. *Ethik in der Medizin* 22, 221–234.
- Camerer, Colin/Issacharoff, Samuel/Loewenstein, George/O’Donoghue, Ted und Matthew Rabin 2003: Regulation for Conservatives: Behavioural Economics and the Case for „Asymmetric Paternalism“. *University of Pennsylvania Law Review* 151, 1211–1254.
- Claeys, Gregory 2013: *Mill and Paternalism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Cohen-Almagor, Rafael 2012: Between Autonomy and State Regulation: J.S. Mill’s Elastic Paternalism. *Philosophy* 87, 4, 557–582.
- Conly, Sarah 2013: *Against Autonomy. Justifying coercive paternalism*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Coons, Christian/Weber, Michael 2013: Introduction: Paternalism – Issues and Trends. In: Christian Coons und Michael Weber (Hrsg.): *Paternalism. Theory and Practice*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1–24.
- (Hrsg.) 2014: Introduction. In: Christian Coons und Michael Weber (Hrsg.): *Manipulation. Theory and Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1–16.
- Crandall, C.T. und R. Martinez 1996: Culture, Ideology and Antifat Attitudes. *Personality & Social Psychology Bulletin* 22, 11, 1165–1176.
- Drerup, Johannes 2013. *Paternalismus, Perfektionismus und die Grenzen der Freiheit*. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh.
- Duflo, Esther 2012. *Human Values and the design of the fight against poverty (Tanner Lectures)*. www.povertyactionlab.org/sites/default/files/documents/TannerLectures_EstherDuflo_draft.pdf (Zugegriffen: 5. Februar 2015).
- Dworkin, Gerald 1988: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 2005: *Paternalism*. Online: <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism> (Zugegriffen: 25.3.09).
- 2013: Defining Paternalism. In: Christian Coons und Michael Weber (Hrsg.): *Paternalism. Theory and Practice*. Cambridge et al: Cambridge University Press, 25–38.
- Dworkin, Ronald 1989: Liberal Community. *California Law Review*, 77, 479–504.
- Fateh-Moghadam, Bijan 2010: Grenzen des weichen Paternalismus – Blinde Flecken der weichen Paternalismuskritik. In: Fateh-Moghadam, Bijan/Sellmaier, Stephan/Vossenkuhl, Wilhelm (Hrsg.): *Grenzen des Paternalismus*. Stuttgart: Kohlhammer, 21–47.
- Fateh-Moghadam, Bijan und Thomas Gutmann 2013: *Governing through autonomy. The moral and legal limits of „soft paternalism“*. www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegruendung/intern/publikationen/gutmann/60_fateh-moghadam.gutmann_-_governing_through_autonomy.pdf (Zugegriffen: 10. November 2013).
- Feinberg, Joel 1986: *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Felsen, Gidon und Reiner Felsen 2015: What can Neuroscience Contribute to the Debate Over Nudging. *Review of Philosophy and Psychology* 6, S. 469–479.
- Flügel-Martinsen 2009: Befragung der Freiheit – Freiheit der Befragung. Auf den Spuren einer kontroversen Kategorie. *Leviathan*, 37, 559–574.
- Frankfurt, Harry 1988: *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frerichs, Sabine 2011: False Promises? A Sociological Critique of the Behavioural Turn in Law and Economics. *Journal of Consumer Policy* 34, 3, 289–314.
- Friedman, David 2013: *Micropaternalism*. Online: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2236446 (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Galeotti, Elisabetta 2015: Autonomy and cultural practices: The risk of double standards. *European Journal of Political Theory* 14, 3, 277–296.

- Giesinger, Johannes 2006: *Pädagogischer Paternalismus. Eine Ethische Rechtfertigung*. Dissertation, Philosophische Fakultät der Universität Zürich St. Gallen.
- Giesinger, Johannes 2015: Adipositas bei Kindern: Elterliche Rechte, Paternalismus und Gerechtigkeit. www.erziehungsphilosophie.ch/publikationen/Adipositas--bei-Kindern-Preprint.pdf (Zugegriffen 7. April 2015).
- Gigerenzer, Gerd 2015: On the Supposed Evidence for Libertarian Paternalism. *Review of Philosophy and Psychology* 6, 361–383.
- Grill, Kalle 2007: The normative Core of Paternalism. *Res Publica* 13, 441–458.
- 2012: *Paternalism*. <http://kallegrill.se/texts/Paternalism%20preprint.pdf> (Zugegriffen: 28. Mai 2011).
- 2013: Normative and non-normative concepts: Paternalism and libertarian paternalism. <http://kallegrill.se/texts/Concepts%20edited.pdf> (Zugegriffen: 21. Juli 2013).
- 2014: Expanding the Nudge: Designing Choice Contexts and Choice Contents. *Rationality, Markets and Morals* 5, 139–162.
- 2015a: Antipaternalism as a Filter on Reasons. *Social Theory and Practice* 41, 4, 692–715.
- 2015b: Respect for what? – Choices, Actual Preferences and True Preferences. *Social Theory and Practice* 41, 4, 692–715.
- Grundmann, Thomas/Horvath, Joachim und Jens Kipper (Hrsg.) 2014: *Die Experimentelle Philosophie in der Diskussion*. Berlin: Suhrkamp.
- Grüne-Yanoff, Till 2012: Old wine in new casks: libertarian paternalism still violates liberal principles. *Social Choice and Welfare*, 38, 635–645.
- Gutmann, Thomas und Michael Quante 2015. Individual-, Sozial- und Institutionenethik. www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfgnormenbegruendung/intern/publikationen/gutmann/82_gutmann.quante_-_individual-__sozial-_und_institutionenethik.pdf (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Gutwald, Rebecca 2010: Autonomie, Rationalität und Perfektionismus – Probleme des weichen Paternalismus im Rechtfertigungsmodell der Bounded Rationality. In: Bijan Fateh-Moghadam,

- Stephan Sellmayer und Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): *Grenzen des Paternalismus*. Kohlhammer: Stuttgart, 73–93.
- Habermas, Jürgen 1969: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 4. Auflage. Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Hausman, Daniel und Brynn Welch 2010: Debate: to Nudge or Not to Nudge. *Journal of Political Philosophy* 18, 1, 123–136.
- Henning, Christoph 2012: Human Nature, Liberty and Equality: Sher's Perfectionism as Anthropology. *Ethical Perspectives* 19, 565–575.
- 2015: *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung. Die politische Philosophie des Perfektionismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Herzog, Lisa 2014: *Freiheit gehört nicht nur den Reichen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Holm, Sören 2007: Obesity interventions and ethics. *obesity reviews* 8 (Supple.1), 207–210.
- Holm, Sören 2008: Parental Responsibility and Obesity in Children. *Public Health Ethics* 1, 1, 21–29.
- Kahnemann, Daniel 2011: *Thinking, fast and slow*. New York: Allen Lane.
- Kataria, Mitesh/Levati, Vittoria/Uhl, Matthias 2012: *Paternalism With Hindsight. Do protégés react consequentialistically to paternalism?* Online: www.econstor.eu/dspace/bitstream/10419/70158/1/726206474.pdf (Zugegriffen: 5. Mai 2013).
- Kelly, Jamie 2013: Libertarian Paternalism, utilitarianism, and Justice. In: Michael Weber und Christian Coons (Hrsg.): *Paternalism: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 216–230.
- Knobe, Joshua und Shaun Nichols (Hrsg.) 2014: *Experimental Philosophy, Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- LaFollette, Hugh 2005: Living on a Slippery Slope. *The Journal Of Ethics* 9, 478–499
- Lakoff, George und Mark Johnson 2003: *Metaphors we live by. With a new Afterword*. London, Chicago: The University of Chicago Press.

- Lavecchia, Adam/Liu, Heidi und Philip Oreopoulos 2015: *Behavioral Economics of Education: Progress and Possibilities*. <http://ftp.iza.org/dp8853.pdf> (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Le Grand, Julian und Bill New 2015: *Government Paternalism. Nanny State or Helpful Friend?* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Lode, Eric 1999: Slippery Slope Arguments and Legal Reasoning. *California Law Review* 87, 6, 1469–1544.
- Luhmann, Niklas 1973: *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas und Karl-Eberhard Schorr 1982: Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik. In: Niklas Luhmann und Karl Eberhard Schorr (Hrsg.): *Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–40.
- Mackenzie, Catriona und Natalie Stoljar (Hrsg.) 2000: *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Mariner, Wendy 2014: Paternalism, Public Health, and Behavioral Economics: A Problematic Combination. *Connecticut Law Review* 46, 5, 1817–1838.
- Mason, Andrew 2006: *Levelling the Playing Field. The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- McCrudden, Christopher und Jeff King 2015: *The Dark side of Nudging: The Ethics, Political Economy, and Law of Libertarian Paternalism*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2685832 (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Mills, Chris 2015: The Heteronomy of Choice Architecture. *Review of Philosophy and Psychology*, 6, 495–509.
- Mitchell, Gregory 2005: Review Essay. Libertarian Paternalism Is An Oxymoron. *School of Law Northwestern University Law Review* 99, 3, 1245–1277.
- Mozorov, Evgeny 2015: „Ich habe doch nichts zu verbergen“. *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 11–12, 3–7.

- Oshana, Marina 2015: Is Socio-Relational Autonomy a Plausible Ideal? In: Oshana, Marina (Hrsg.): *Personal Autonomy and Social Oppression*. New York, Oxon: Routledge, 3–24.
- Pratt, Katherine 2014: The Limits of Anti-Obesity Public Health Paternalism: Another View. *Connecticut Law Review* 46, 5, 1903–1936.
- Qizilbash, Mozaffar 2011. Sugden's critique of Sen's Capability approach and the dangers of libertarian paternalism. *International Review of Economics* 58, 21–42.
- Rebonato, Riccardo 2012: *Taking Liberties. A Critical Examination of Libertarian Paternalism*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ripken, Susanna Kim 2015: *Paternalism and Securities Regulation*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2593966 (Zugegriffen: 5. Februar 2015).
- Rizzo, Mario und Glen Whitman 2007: Paternalist Slopes. *Law & Economics Research Paper Series* 07–08, 1–40.
- Rizzo, Mario und Glen Whitman 2009: Little Brother is Watching You: New Paternalism On The Slippery Slopes. *Arizona Law Review* 51, 685–739.
- Rizzo, Mario und Glen Whitman 2015: The problematic Welfare Standards of Behavioral Paternalism. *Review of Philosophy and Psychology* 6, 409–425.
- Rosa, Hartmut 2012: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Saghai, Yashar 2013: *Salvaging the Concept of Nudge*. doi:10.1136/medethics-2012-100727
- Schauer, Frederick 1985: Slippery Slopes. *Harvard Law Review* 99, 361–383.
- Schlag, Pierre 2010: *Nudge, Choice Architecture, and Libertarian Paternalism*. Online: www.michiganlawreview.org/assets/pdfs/108/6/schlag.pdf (Zugegriffen 2. April 2012).
- Schnellenbach, Jan 2012: *Wohlvollendes Anschubsen: Was ist mit liberalem Paternalismus zu erreichen und was sind seine Nebenwirkungen?* www.jan-schnellenbach.de/pwp-paternalismus.pdf (Zugegriffen 30. März 2012).
- Schramme, Thomas 2015: Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2, 2, 377–384.

- Schwartz, Barry 2004: *The Paradox of Choice. Why more is less*. New York: Harper Perennial.
- Schweda, Mark 2015: *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Hamburg: Junius.
- Shiffrin, Seana Valentine 2000: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accomodation. *Philosophy and Public Affairs* 29, 3 205–250.
- Sugden, Robert 2009: On Nudging: A Review of Nudge Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness by Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein. *International Journal of the Economics of Business* 16, 3, 365–373.
- Sunstein, Cass 2013a: *It's For Your Own Good!*
www.nybooks.com/articles/archives/2013/mar/07/its-your-own-good/?pagination=false (Zugegriffen 11. Juni 2013).
- 2013b: *Is Deontology A Heuristic? On Psychology, Neuroscience, Ethics, and Law*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2304760 (Zugegriffen: 23. April 2014).
- 2014: *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- 2015a: *Choosing Not To Choose. Understanding the Value of Choice*. New York: Oxford University Press.
- 2015b: *Do people like nudges?* http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2604084 (Zugegriffen: 5. Februar 2015).
- 2015c: *Fifty Shades of Manipulation*. https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/16149947/manipulation2_18.pdf?sequence=1 (Zugriff am 5.2.105).
- 2015d: *Manipulation, welfare, and Dignity: A Reply*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2661534 (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- 2015e: *Nudging and Choice Architecture: Ethical Considerations*. www.law.harvard.edu/programs/olin_center/papers/pdf/Sunstein_809.pdf (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- 2015f: Nudges, Agency, and Abstraction: A Reply to Critics. *Review of Philosophy and Psychology*, 6, 511–529.
- 2016: The Council of Psychological Advisors. *Annual Review of Psychology* 67, 713–737.

- Sunstein, Cass und Edna Ullmann-Margalit 1998: *Second Order Decisions*. http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1437&context=law_and_economics (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Sunstein, Cass und Richard Thaler 2003: Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron. *University of Chicago Law Review* 70, 1159–1202.
- 2006: Preferences, Paternalism, and Liberty. In: Serena Olsaretti (Hrsg.) *Preferences and Well-Being. Royal Institute of Philosophy Supplements*. Cambridge: Cambridge Royal Institute of Philosophy Supplement, 59, 233–264.
- 2007: Libertärer Paternalismus. In: Sunstein, Cass: *Gesetze der Angst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 259–299.
- 2008: *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. New Haven and London: Yale University Press.
- 2009: *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin Books, mit neuem Postskript „The Financial Crisis of 2008“.
- Tenorth, Heinz-Elmar 2006: Professionalität im Lehrerberuf. Ratlosigkeit der Theorie, gelingende Praxis. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 9, 4, 580–597.
- Thaler, Richard 2010: *Fear of Falling*. www.cato-unbound.org/2010/04/07/richard-thaler/fear-of-falling (Zugegriffen: 2. April 2012).
- Trout, J.D. 2005: Paternalism and Cognitive Bias. *Law and Philosophy* 24, 4, 393–434.
- Tsai, George 2014: Rational Persuasion as Paternalism. *Philosophy and Public Affairs* 42, 1, 78–112.
- Van Aaken, Anne 2015: *Constitutional limits to paternalistic Nudging: A proportionality Assessment*. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2606189 (Zugegriffen: 5. Februar 2016).
- Van der Burg, Wilbren 1991: The Slippery Slope Argument. *Ethics* 102, 1, 42–65.
- VanDeVeer, Donald 1986: *Paternalistic Intervention: the moral bounds on benevolence*. Princeton: Princeton University Press.
- Veetil, Vipin 2010: *Libertarian paternalism is an oxymoron: an essay in defence of liberty*. <http://law.journalfeeds.com/economics/european-journal-of-law-and-economics/libertarian-pater->

- nalism-is-an-oxymoron-an-essay-in-defence-ofliberty/20101116 (Zugegriffen: 28. März 2012)
- Volkmann, Uwe 2012: *Darf der Staat seine Bürger erziehen?* Baden-Baden: Nomos.
- Wall, Steven 2012: *Perfectionism in Moral and Political Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral> (Zugegriffen: 25. März 13).
- White, Mark D. 2010: Behavioral Law and Economics: The Assault on Consent, Will, and Dignity. In: Gerald Gauss, Christi Favor and Julian Lamont (Hrsg.): *New Essays on Philosophy, Politics & Economics: Integration and Common Research Projects*. Palo Alto: Stanford University Press, 1–20 (203–223).
- White, Mark D. 2013: *The Manipulation of Choice. Ethics and Libertarian Paternalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Whitman, Glen 2010: *The Rise of the New Paternalism*. www.cato-unbound.org/2010/04/05/glen-whitman/the-rise-of-the-new-paternalism (Zugegriffen 2. April 2012).
- Wiley, Lindsay/Berman, Micah und Doug Blanke 2013: Who's Your Nanny? Choice, Paternalism and Public Health in the Age of Personal Responsibility. *Journal of Law, Medicine & Ethics* 41, 88–91.
- Wolfe, Christopher 1994: Liberalism and Paternalism: A Critique of Ronald Dworkin. *The Review of Politics* 56, 4, 615–639.
- Wright, Joshua und Douglas Ginsburg 2012: Behavioral Law and economics: Its Origins, Fatal Flaws, and Implications for Liberty. *Northwestern University Law Review* 102, 3, 1–58.
- Yuracko, Kimberly 2003: *Perfectionism & Contemporary Feminist Values*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Ziegler, Holger 2014: Unerbetene Hilfen. Versuch einer Begründung einiger Kriterien zur Legitimation paternalistischer Eingriffe in der Sozialen Arbeit. *Soziale Passagen* 6, 2, 253–274.

Überzeugen, Stupsen, Zwingen – Die Konzeption von Nudge und Libertärem Paternalismus und ihr Verhältnis zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung¹

DOMINIK DÜBER, MÜNSTER

Zusammenfassung: Trotz der überwältigenden öffentlichen wie wissenschaftlichen Resonanz, auf die der Nudge-Ansatz von Thaler und Sunstein gestoßen ist, bleiben die genauen Konturen dieses Theorie- und Policyvorschlages unscharf. So ist an vielen Stellen unklar, worin die spezifische Differenz gegenüber klassischen Formen der Verhaltenssteuerung liegen soll. Für eine Bewertung des Ansatzes in seinen Vorzügen und Nachteilen gegenüber klassischen Steuerungsformen ist eine solche klärende Einordnung jedoch notwendige Vorbedingung. Der Aufsatz arbeitet daher die bestehenden Definitions- und Abgrenzungsprobleme von „Nudge“ und „Libertärem Paternalismus“ heraus und plädiert sodann für einen Kernbegriff von „Nudge“, der dessen Extension einschränkt, um ihn als originären und eigenständigen Vorschlag einzugrenzen. Ein so präzisiertes Verständnis von Nudge wird dann hinsichtlich seiner Eigenschaften sowie der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu klassischen Formen der Verhaltenssteuerung ins Verhältnis gesetzt.

Schlagwörter: Nudge – Libertärer Paternalismus – Manipulation – Verhaltenssteuerung – Verhaltensökonomie

1 Ich danke Judtih Rensing sowie den zwei anonymen Gutachtern für wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge.

[D]iscussions concerned with [...] nudges in public policy and their relationship to libertarian paternalism have paid very little attention to a series of disagreements and ambiguities with regard to the way that the concept of nudge has been defined and how it relates to that of libertarian paternalism. [...] Researchers seem to be confused. (Hansen 2016, 1–2)

Understanding what nudging involves is a pre-condition for assessing the effectiveness and acceptability of nudge as an intervention strategy. (Baldwin 2014, 834)

Einleitung

Es dürfte nur wenige wissenschaftliche Projekte geben, die in den letzten 20 Jahren auf eine ähnlich große öffentliche Resonanz gestoßen sind wie die Konzeption der Nudges von Thaler und Sunstein, wie sie ab 2003 in einigen Aufsätzen² und insbesondere 2008/09 in ihrem Buch *Nudge*³ präsentiert wurde. Hiervon zeugt nicht nur die kaum überschaubare Anzahl wissenschaftlicher Publikationen, die sich mit der Konzeption aus verschiedensten disziplinären Perspektiven auseinandersetzen. Besonders interessant ist zudem die außerwissenschaftliche Resonanz, die sich nicht darauf beschränkt, dass Nudges von Unternehmen eingesetzt werden, um das Wohl ihrer Mitarbeiter (z.B. automatische Anmeldung für einen Pensionsplan), der Umwelt (z.B. voreingestelltes doppelseitiges Drucken) oder einfach ihren Profit zu steigern (z.B. Präsentation der teuren Nahrungsmittel im Supermarkt auf Augenhöhe). Vielmehr setzt auch die Politik große Hoffnungen in Nudging als steu-

2 Thaler u. Sunstein 2003a; 2003b; 2006.

3 Thaler u. Sunstein 2009.

erungspolitischen Ansatz, der zugleich sowohl effizienter sein soll als herkömmliche Formen der Verhaltenssteuerung, etwa durch Ge- und Verbote oder monetäre Anreize, als auch einen geringeren Eingriff in die Freiheit von Bürgern darstellen soll. So rief die britische Regierung unter James Cameron bereits im Juli 2010 ein *Behavioural Insights Team* ins Leben (das 2014 teilprivatisiert wurde), das seitdem eine Vielzahl von Nudging-Maßnahmen umgesetzt hat. Auch die Regierung unter Barack Obama verfügt seit über eine *Social & Behavioral Sciences Initiative* und nahm von 2009 bis 2012 Cass Sunstein als Leiter des *White House Office of Information and Regulatory Affairs* in seine Dienste. An diesen Vorreitern orientieren sich auch andere Regierungen, etwa das *MindLab* in Dänemark oder die – im Verhältnis eher dünn besetzte – Projektgruppe „Wirksam regieren“ der Regierung Merkel in Deutschland.

Vor dem Hintergrund dieser großen Popularität könnte man geneigt sein, davon auszugehen, dass weitgehende Klarheit darüber besteht, was sowohl unter Nudges und dem mit ihnen eng verknüpften Ansatz eines Libertären Paternalismus zu verstehen ist, als auch, in welchem Verhältnis Nudges zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung und Libertärer Paternalismus zu anderen Formen der wohlwollenden Intervention stehen. Dass dies nicht der Fall ist, lässt sich in der Praxis vielleicht nicht allein dadurch belegen, dass eine Vielzahl äußerst disparater Maßnahmen „von der subtilen Beeinflussung bis zu finanziellen Vorteilen“⁴ als „Nudges“ firmieren, lässt sich aber spätestens daran festmachen, dass Maßnahmen wie der New Yorker *Big Gulp Ban* (das Verbot des Verkaufes von stark zuckerhaltigen Getränken in Portionsgrößen über 16 fl.oz./473 ml) von Bürgermeister Michael Bloomberg als Nudge einge-

4 Dams et al. 2015.

ordnet werden, die Autoren des Konzepts dieser Einordnung jedoch vehement widersprechen.⁵ Diese Unklarheiten beruhen aber nicht oder zumindest nicht ausschließlich auf dem fehlenden Fingerspitzengefühl von Politikern für klar umrissene wissenschaftliche Konzepte, sondern haben ihren Ursprung bereits in den Arbeiten von Thaler und Sunstein selbst, die es bei einer vergleichsweise groben Definition von Nudges belassen und ihr Projekt vor allem durch eine Vielzahl an Beispielen illustrieren, deren gemeinsame Klammer sich nicht unmittelbar erschließt. Auch auf wissenschaftlicher Seite mehren sich daher die Versuche, der Konzeption von Nudges eine klarere Kontur zu geben.⁶

Für die Bewertung von Nudges und Libertärem Paternalismus ist es jedoch wesentlich, sich zunächst einmal Klarheit darüber zu verschaffen, ob es sich überhaupt um Nudges oder nicht doch um andere Formen der Verhaltenssteuerung handelt. Wenn wir nicht wissen, welche Arrangements als Nudges, welche als Libertärer Paternalismus und welche als andere Formen der Verhaltenssteuerung zu klassifizieren sind, dann gleicht es einem Stochern im Nebel, den evaluativen Status dieser Klassen festlegen zu wollen, sei es im Rahmen einer ethischen Bewertung oder einer Bewertung in einer anderen Hinsicht, wie etwa derjenigen der Effizienz oder Wirksamkeit. Die begriffliche Klärung zur Eingrenzung des zu bewertenden Phänomenbereichs ist klarerweise der wertenden Stellungnahme selber methodisch vorgeordnet. Meine These ist jedoch, dass uns bisher keine hinreichend klare Eingrenzung des Nudge-Ansatzes vorliegt, um diesen von anderen Formen der Verhaltens-

5 Thaler, Richard, Tweet bei Twitter vom 31.05.2012, online verfügbar unter: https://twitter.com/R_Thaler/status/208273339507150849 (letzter Zugriff: 04.02.2016).

6 Vgl. etwa Baldwin 2014; Hansen 2016; Hausman u. Welch 2010; Saghai 2013.

steuerung abgrenzen zu können und so dessen unterschiedliche Funktionsweise sowie Vorzüge und Nachteile hinreichend präzise diskutieren zu können. Dieser Problematik soll im Folgenden auf zwei Ebenen begegnet werden, zum einen innerhalb des Nudge-Ansatzes, indem das Verhältnis zweier Kernbegriffe des Ansatzes untersucht wird, die gerne gleichbedeutend verwendet werden, nämlich „Nudge“ und „Libertärer Paternalismus“. Diese haben meines Erachtens nur eine große Schnittmenge, sind jedoch nicht deckungsgleich. Zum anderen thematisiere ich die Grenzziehung zwischen dem Nudge-Ansatz und anderen Formen der Verhaltenssteuerung, wobei ich hier die These verteidige, dass es sinnvoll ist, eine klare Grenze zwischen diesen Formen zu etablieren, da nur so der spezifisch neue und innovative Charakter von Nudges in den Blick kommt und von längst etablierten Formen der Verhaltenssteuerung zu unterscheiden ist. Hierzu ist es jedoch nötig, sowohl einige Klärungen als auch präzisierende Festlegungen und möglicherweise auch Revisionen des Ansatzes in seiner Formulierung durch Thaler und Sunstein in der Monographie *Nudge*⁷ vorzunehmen.

Um diesen beiden Anliegen gerecht zu werden, gehe ich in vier Schritten vor: Abschnitt I führt die zu diesen Zwecken wesentlichen Merkmale der Konzeption von Thaler und Sunstein ein. Abschnitt II thematisiert das Verhältnis der häufig gleichbedeutend verwendeten Konzeptionen „Nudge“ und „Libertärer Paternalismus“ und arbeitet die Schnittmengen und Unterschiede zwischen diesen beiden Kernbegriffen des Ansatzes heraus. Abschnitt III formuliert die Probleme, klare Grenzen zwischen Nudge und Libertärem Paternalismus einerseits und anderen Formen der Verhaltenssteuerung andererseits zu ziehen. In diesem Rahmen wird die Notwendigkeit einer klareren

Eingrenzung des Ansatzes verteidigt und dafür plädiert, dieser Anforderung dadurch gerecht zu werden, dass Nudges als Maßnahmen bestimmt werden, die an die Erkenntnisse der Neuen Erwartungstheorie anknüpfen und durch den Rückgriff auf kognitive Verzerrungen funktionieren, sowie zugleich ein reflektiertes *opting out* zulassen. Abschnitt IV schließlich knüpft an ein dergestalt klarer bestimmtes Verständnis des Kernbereichs von Nudges an und arbeitet heraus, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede eines so verstandenen Ansatzes zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung bestehen. Hier werden etwa die folgenden Fragen beantwortet: Wie sind Nudges im Feld klassischer Formen der Verhaltenssteuerung, etwa durch Ge- und Verbote oder Anreize, einzuordnen? Wie verhalten sich die Eigenschaften des Ansatzes zu den verschiedenen Formen des Paternalismus? Liegt dem Ansatz eine Form des Perfektionismus zugrunde? Die Beantwortung dieser Fragen und die damit verbundene Einordnung stellt eine wichtige Vorarbeit für die ethische Bewertung von Nudge und Libertärem Paternalismus dar, da die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Konzeptionen zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung beziehungsweise anderen Formen der wohlwollenden Intervention herausgearbeitet werden. Nur so kann erkannt werden, welche Eigenschaften man ggf. für ethisch vorzugswürdig und welche man für ethisch problematisch hält und darüber hinaus überprüft werden, welchen ethischen Wert man diesen Eigenschaften in anderen Fällen zuschreibt.

I Was sind Nudges und was ist Libertärer Paternalismus?

Der Ausgangspunkt des Ansatzes von Thaler und Sunstein liegt in den seit den 1970er-Jahren durchgeführten Untersuchungen von Tversky und Kahneman zur *bounded rationality* von Menschen und die von ihnen etablierte Neue Erwartungstheorie (prospect theory).⁸ An diese und ähnliche Arbeiten anknüpfend unterscheiden sie bei der Beschreibung menschlichen Verhaltens zwischen *Econs*, die sich gemäß des Ideals eines Homo oeconomicus verhalten, und *Humans*, die sich wie durchschnittliche normale Menschen verhalten – und daher eine Reihe von verzerrten Entscheidungen treffen.⁹ Während Econs den Axiomen der Rationalen Entscheidungstheorie gehorchen, beschreiben Thaler und Sunstein eine Reihe von regelmäßig und vorhersagbar auftretenden kognitiven Verzerrungen (cognitive biases) in der Art, wie Humans zu ihren Entscheidungen gelangen. Dazu gehören:

- Ankerheuristiken: die Übergewichtung der zuerst angebotenen Informationen¹⁰
- Verfügbarkeitsheuristiken: die Übergewichtung von leicht verfügbaren Beispielen¹¹
- Repräsentativitätsheuristiken: die Überbewertung von Wahrscheinlichkeiten durch die Genauigkeit der Beschreibung und die Annahme von Mustern, wo keine vorliegen¹²

8 Vgl. exemplarisch die publizierte Fassung der Nobelpreisrede von Daniel Kahneman: Kahneman 2003.

9 Thaler u. Sunstein 2009, 7–9.

10 Thaler u. Sunstein 2009, 25–27.

11 Thaler u. Sunstein 2009, 27–28.

12 Thaler u. Sunstein 2009, 29–34.

- Selbstüberschätzung: unrealistische Erfolgserwartungen¹³
- Verlustaversion: die Ungleichbewertung der gleichen Sache, je nachdem, ob sie als Gewinn oder Verlust beschrieben wird¹⁴
- Tendenz zum Status quo: Bevorzugung des Status quo gegenüber Alternativen¹⁵
- Framing-Effekt: die Ungleichbewertung derselben Sache, je nachdem, in welchem Rahmen sie beschrieben wird¹⁶
- Herdenmentalität: die Neigung zu Fehlurteilen durch Gruppendruck¹⁷

Eine wesentliche Ursache für diese und andere kognitive Verzerrungen sehen Thaler und Sunstein darin, dass Humans zwei sehr unterschiedliche kognitive Systeme nutzen, um zu Entscheidungen zu gelangen. Auf der einen Seite ein reflexives System, das durch aktives Nachdenken und logisches Folgern zu Entscheidungen gelangt. Auf der anderen Seite ein automatisches System, das durch schnelles und instinktives Urteilen zu Entscheidungen kommt (die Eigenschaften beider Systeme nach Thaler und Sunstein sind in Tabelle 1 dargestellt).

Während Thaler und Sunstein dem automatischen System, mit dem Humans zu einer Vielzahl an Entscheidungen gelangen, eine für die meisten Alltagssituationen hilfreiche Funktion zuschreiben, schreiben sie ihm ebenfalls eine wesentliche Verantwortung für kognitive Verzerrungen zu.

13 Thaler u. Sunstein 2009, 34–36.

14 Thaler u. Sunstein 2009, 36–37.

15 Thaler u. Sunstein 2009, 37–39.

16 Thaler u. Sunstein 2009, 39–40.

17 Thaler u. Sunstein 2009, Kap. 3.

Zwei Entscheidungssysteme	
Automatic System	Reflective System
Uncontrolled	Controlled
Effortless	Effortful
Associative	Deductive
Fast	Slow
Unconscious	Self-aware
Skilled	Rule-following

Die Beobachtung nun, dass Menschen aus der Perspektive idealer Rationalität regelmäßig und vorhersehbar Fehlentscheidungen treffen und scheinbar irrelevante Faktoren für ihre Entscheidungen ausschlaggebend sind, nehmen Thaler und Sunstein zum Ausgangspunkt für ihr Projekt, diese Verzerrungen zum Nutzen der Betroffenen einzusetzen. Anstatt in die Irre geführt zu werden, sollen sie in Richtung ihres eigenen Wohls gestupst (to nudge) werden. Ausschlaggebend für die Art, wie Menschen Entscheidungen treffen ist dabei die Art, wie sich Optionen ihnen präsentieren – die *Entscheidungsarchitektur* (choice architecture). Der Einfluss der Entscheidungsarchitektur auf die Wahl, die Menschen treffen, wird von Thaler und Sunstein am Beispiel von Carolyn eingeführt.¹⁸ Sie ist dafür verantwortlich, wie die Nahrungsmittel in Schulcafeterien ausgestellt werden. Wenn Carolyn dafür sorgt, dass gesündere Nahrungsmittel wie Obst auf Augenhöhe stehen, werden diese häufiger gekauft. Vor diesem Hintergrund hat sie eine Reihe von Optionen, Nahrungsmittel zu präsentieren: sie kann es dem Zufall überlassen, versuchen den Profit der Cafeterien zu optimieren oder versuchen, eine möglichst gesunde Ernährung zu fördern. Die Tatsache, dass Carolyn die Aufgabe hat, die Ent-

18 Thaler u. Sunstein 2009, 1–4.

scheidung über die Nahrungsmittelpräsentation in Schulcafeterien zu treffen, macht sie zur Entscheidungsarchitektin. Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von Entscheidungsarchitektur liefern Thaler und Sunstein folgende Definition eines Nudges:

A nudge, as we will use the term, is any aspect of the choice architecture that alters people's behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives. To count as a mere nudge, the intervention must be easy and cheap to avoid. Nudges are not mandates. Putting fruit at eye level counts as a nudge. Banning junk food does not.¹⁹

An dieser Definition sind einige Aspekte besonders hervorzuheben, die für die Abgrenzung von Nudges von Libertärem Paternalismus und von anderen Formen der Verhaltenssteuerung relevant sind. (1) Ein Nudge betrifft jede durch die Entscheidungsarchitektur hervorgebrachte Verhaltensänderung, unabhängig davon, welche Zwecke mit ihr verfolgt werden. (2) Es werden nur zwei negative Kriterien genannt, die Nudges von anderen Formen der Verhaltenssteuerung abgrenzen, nämlich dass diese auskommen müssen ohne (2a) Verbote von Optionen und (2b) eine signifikante Veränderung der ökonomischen Anreize. (3) Es bleibt unklar, inwiefern die Verfasstheit der Entscheidungsarchitektur das Ergebnis absichtsvollen Handelns sein muss, also durch einen Entscheidungsarchitekten herbeigeführt werden muss.²⁰ Die hier angebotene Formulierung scheint ohne die Absichten eines Entscheidungsarchitekten auszukommen, da es ja die Aspekte der Architektur sein sollen, die das Verhalten verändern. (4) Darüber hinaus ist man

19 Thaler u. Sunstein 2009, 6.

20 Vgl. hierzu auch Hansen 2016, 16–17.

durch die Betonung der Verhaltensänderung darauf angewiesen, über eine Vergleichsklasse zu verfügen, um die Existenz eines Nudges etablieren zu können. Auf diese Aspekte wird im Folgenden noch eingegangen.

Um die Vorstellung der Konzeption abzuschließen, muss noch die Bestimmung des Libertären Paternalismus von Thaler und Sunstein eingeführt werden. Nicht selten werden „Nudge“ und „Libertärer Paternalismus“ gleichbedeutend verwendet und auch die Autoren gehen häufig ohne weiteren Kommentar vom einen zum anderen über.²¹ Libertären Paternalismus erläutern Thaler und Sunstein, indem sie die libertären und paternalistischen Aspekte der von ihnen vorgeschlagenen Maßnahmen hervorheben:

The libertarian aspect of our strategies lies in the straightforward insistence that, in general, people should be free to do what they like – and to opt out of undesirable arrangements if they want to do so. [...] When we use the term *libertarian* to modify the word *paternalism*, we simply mean liberty-preserving.

[...] the paternalistic aspect lies in the claim that it is legitimate for choice architects to try to influence people's behaviour in order to make their lives longer, healthier, and better. [...] In our understanding, a policy is 'paternalistic' if it tries to influence choices in a way that will make choosers better off, *as judged by themselves*.²²

Es handelt sich bei dieser Beschreibung klarerweise nicht um eine Definition im engeren Sinne. Was die von Thaler und Sunstein vorgeschlagenen Maßnahmen libertär macht, ist, dass sie

21 Vgl. etwa Thaler u. Sunstein 2009, 6, wo ohne Weiteres die Vorstellung von Nudge mit der Rechtfertigung von Libertärem Paternalismus verknüpft wird.

22 Thaler u. Sunstein 2009, 5.

freiheitserhaltend sind, worunter die Möglichkeit verstanden wird, (ggf. standardmäßig vorgesehene) unerwünschte Optionen vermeiden zu können. Beim paternalistischen Charakter der Maßnahmen werden zwei Aspekte miteinander vermengt: zum einen, dass die Maßnahme auf das Wohl des Betroffenen zielt, und zum anderen, dass es für Entscheidungsarchitekten auch gerechtfertigt ist, das Wohl von Betroffenen fördern zu wollen.

II Der Zusammenhang zwischen Nudge und Libertärem Paternalismus

Wie hängen nun Nudge und Libertärer Paternalismus zusammen? Schon Thaler und Sunstein selbst erwecken häufig den Eindruck, als seien Nudge und Libertärer Paternalismus im Wesentlichen das Gleiche²³ und dieser Eindruck setzt sich in Publikationen anderer Autoren fort. Sunstein selbst etwa behauptet, man könne die Begriffe „Nudge“ und „weicher Paternalismus“ austauschbar verwenden: „We can understand soft paternalism, thus defined, as including nudges, and I will use the terms interchangeably here.“²⁴ Schon ein Blick auf die angeführten Bestimmungen zeigt jedoch, dass beide nicht deckungsgleich sind. So hatten wir als Aspekt (1) von Nudges festgehalten, dass diese jede vorhersagbare Verhaltensänderung umfassen, unabhängig davon, zu welchem Zweck oder durch welche Motivation dies geschieht. Für Libertären Paternalismus ist es jedoch – wie für jede andere Form des Paternalismus auch – charakteristisch, dass das Ziel einer so beschriebenen Maßnahme darin besteht,

23 Vgl. etwa Thaler u. Sunstein 2009, 6 oder auch bereits den Titel des jüngsten Buches von Sunstein (2014): *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*.

24 Sunstein 2014, 58.

das Wohl des Betroffenen zu fördern. Eine Maßnahme kann jedoch problemlos die Bedingungen eines Nudge erfüllen, ohne auf das Wohl des Betroffenen zu zielen. So stellen Thaler und Sunstein die *Don't mess with Texas*-Kampagne vor, die insbesondere auf eine Zielgruppe zwischen 18 und 24 Jahren abzielte und die Verschmutzung von Highways mit Abfall reduzieren sollte. Eine solche Maßnahme mag mit ihrer zielgruppenspezifischen Kommunikation eine Form des Nudge darstellen, zielt jedoch offensichtlich nicht auf das Wohl derjenigen, die ihren Müll achtlos wegwerfen. Vielmehr geht es eher um Umweltschutz oder öffentliche Ordnung. Darüber hinaus betonen Akerlof und Shiller, dass kognitive Verzerrungen und die Erkenntnisse der Verhaltensökonomie von Unternehmen in der Regel nicht dazu genutzt werden, um das Wohl ihrer Kunden zu fördern, sondern um deren psychologische Schwächen für bessere Verkaufszahlen auszunutzen.²⁵ Um eine Form des Libertären Paternalismus zu sein, muss ein Nudge daher zusätzlich auf das Wohl des Betroffenen zielen.

Nicht ganz klar ist, ob es Maßnahmen gibt, die sowohl Nudges sind als auch diese Wohlwollenskomponente aufweisen, aber dennoch keine Form des Libertären Paternalismus darstellen. Schaut man sich nur die oben dargestellten Charakterisierungen von Nudge und Libertärem Paternalismus an, müsste man diese Möglichkeit verneinen und alle wohlwollenden Nudges dem Libertären Paternalismus zuordnen. Gerade dies tut Sunstein in seiner jüngsten Monographie *Why Nudge?* jedoch nicht.²⁶ Vielmehr behauptet er, dass es sich bei der Be-

25 Akerlof u. Shiller 2015.

26 Auch andere Autoren wie Hausman und Welch bestreiten, dass es sinnvoll ist, das Vermitteln von Informationen sowie Empfehlungen und rationales Überzeugen als Paternalismus zu charakterisieren, vgl. Hausman u. Welch 2010, 126–130.

reitstellung von wahrheitsgemäßen Informationen für das Wohl einer Person zwar klarerweise um einen Nudge handle,²⁷ dass dies jedoch normalerweise keine Form des Paternalismus sei. Er ordnet wohlwollende Informationsvermittlung wie folgt ein:

By contrast, disclosure of truthful information is not ordinarily understood as paternalistic. As we have seen, the basic reason is that disclosure requirements are meant *to inform, not to displace*, people's understanding of which choices will promote their welfare.²⁸

Sunstein geht also davon aus, dass es zwar ein Nudge ist, Informationen zur Verfügung zu stellen, dass es jedoch keine Form des Paternalismus ist, wenn „it would not attempt to influence choices except insofar as it would promote accurate beliefs, which is not a paternalistic endeavor“.²⁹ Diese Bemerkungen verunklaren das Verhältnis von Nudge und Libertärem Paternalismus. Als eine Eigenschaft von Nudges hatten Thaler und Sunstein festgelegt, diese seien „any aspect of the choice architecture that alters people's behavior in a predictable way“.³⁰ Wenn Informationsvermittlung nun klarerweise ein Nudge ist, wie Sunstein betont,³¹ verändert diese das Verhalten von Personen in vorhersagbarer Weise. Es ist somit nicht klar, was es bedeuten soll, dass Informationsvermittlung kein Paternalis-

27 Sunstein 2014, 55.

28 Sunstein 2014, 84–85, Herv. d. Verf.; Sunstein schränkt diese Aussage dahingehend ein, dass bestimmte Formen der Informationsvermittlung dennoch paternalistisch sein können, etwa wenn Informationen selektiv übermittelt werden oder das *framing* der Informationen einen bestimmten Charakter hat.

29 Sunstein 2014, 69.

30 Thaler u. Sunstein 2009, 6.

31 Etwa Sunstein 2014, 55.

mus ist, wenn sie Entscheidungen nicht weiter beeinflusst, als korrekte Informationen zur Verfügung zu stellen. Es ist ja gerade die Methode der Informationsvermittlung, die Entscheidung durch Informationen zu verändern, anderenfalls würde es sich um ein anderes Nudging-Werkzeug handeln, beispielsweise um eine Warnung oder das Design eines Gebäudes. Für diese irriterende Einordnung von Informationen kommen zwei, ggf. zusammenhängende, Erklärungen in Betracht. Erstens könnte es sein, dass Sunstein für das Vorliegen von Paternalismus nicht nur eine Wohlwollenskomponente für erforderlich hält, sondern auch eine Eingriffskomponente,³² der zufolge eine Maßnahme, um paternalistisch genannt zu werden, eine gewisse Eingriffstiefe aufweisen muss, die von bloßer Informationsvermittlung nicht aufgewiesen wird. Diese Grenze könnte durch die Unterscheidung von „inform choices“ gegenüber „displace choices“ markiert sein – wobei letztere Formulierung für den libertären Charakter etwas stark klingt. Zweitens könnte es sein, dass Informationen Entscheidungen informieren, anstatt sie zu ersetzen, weil sie in erster Linie auf das reflektierte Entscheidungssystem zielen und nicht auf das automatische Entscheidungssystem. Mit einer entsprechenden Eingriffskomponente ließe sich also plausibel machen, warum Informationsvermittlung keine Form des Paternalismus ist. Zugleich würde aber fraglich, ob diese dann überhaupt als Nudge zählen sollte, da diese ja eigentlich über die kognitiven Verzerrungen des automatischen Systems arbeiten. Auf diesen Punkt werden wir im folgenden Abschnitt noch einmal zurückkommen. Bis hierher kann festgehalten werden, dass Nudges dann keine Form des (Libertären) Paternalismus darstellen, wenn sie nicht auf das Wohl des Betroffe-

32 Zur Diskussion, welche Merkmale eine Handlung erfüllen muss, um sinnvollerweise als paternalistisch kategorisiert zu werden, vgl. Düber 2015 sowie Grill 2012.

nen zielen (Wohllollenskomponente) und vielleicht auch dann nicht, wenn sie nicht eine gewisse Eingriffstiefe (Eingriffskomponente) aufweisen. Diese an der Einordnung von Informationen gewonnen Einsichten dürften analog auch für Warnungen und Erinnerungen gelten, da auch sie darauf setzen, das reflektierende Entscheidungssystem zu stützen und sich daher in der Art der Intervention und der Eingriffstiefe nicht wesentlich von der Informationsvermittlung unterscheiden.

Umgekehrt dürfte es auch möglich sein, dass Maßnahmen zwar eine Form des Libertären Paternalismus darstellen, es sich jedoch nicht um Nudges handelt. So sollte es möglich sein, dass eine Maßnahme sowohl wohllollend als auch freiheitserhaltend in dem Sinn ist, dass es möglich ist „to opt out of undesirable arrangements“, es sich jedoch nicht um ein Nudge handelt. Das Angebot etwa, jemandem bei der Klausurvorbereitung oder der Steuererklärung zu helfen, dürfte beide Bedingungen erfüllen. Es wäre jedoch merkwürdig, den Nudge-Begriff so weit auszuweiten, dass dieses Angebot als Nudge zu kennzeichnen wäre. Ob Libertärer Paternalismus in anderen Formen als Nudges begrifflich möglich ist, hängt damit von der genaueren Grenzziehung des Nudge-Konzeptes ab, auf die im folgenden Abschnitt näher eingegangen wird.

III Grenzziehungsprobleme: Welche Maßnahmen zählen als Nudge bzw. Libertärer Paternalismus?

Ein wesentliches Problem bei der Anwendung des Nudge-Konzeptes besteht darin, ein präzises Verständnis davon zu gewinnen, welche Maßnahmen den Nudges bzw. dem Libertären Paternalismus zugerechnet werden sollen und welche Maßnahmen andere Formen der Steuerung oder Intervention darstellen. Der Grund hierfür liegt darin, dass Thaler und Sunstein über die

eingangs skizzierten Darstellungen hinaus kaum Anhaltspunkte bieten, klare Grenzen zwischen Nudges und andere Intervention zu ziehen. Die Konzeption von Nudge und Libertärem Paternalismus wird vor allem über eine Vielzahl von Beispielen eingeführt, ohne dass im Einzelnen klar wäre, was die gemeinsame Klammer dieser Beispiele ist und was sie von anderen Maßnahmen, die ggf. keine Nudges sind, abgrenzt. In der Literatur gibt es daher unterschiedliche Versuche, einen Überblick über die verschiedenen Nudge-Maßnahmen zu geben. So präsentiert Baldwin sieben verschiedene Nudge-Werkzeuge, also Mittel, die zum Nudgen genutzt werden, während Bovens sechs Handlungstypen herausarbeitet, auf die Nudges zielen können (vgl. Tabelle 2).³³

Sortierungen der verschiedenen Formen von Nudges ...	
... nach Nudge-Werkzeugen (Baldwin)	... nach Handlungstypen, auf die Nudges zielen (Bovens)
1.) Defaults	1.) Ignoranz
2.) Überzeugungskampagnen und Beratungsstrategien	2.) Trägheit
3.) Design (z.B. Gebäudearchitektur)	3.) Willensschwäche
4.) Engagement/Verpflichtung (commitment) stimulieren	4.) Empfindlichkeit (z.B. über den Tod nachzudenken)
5.) Abkürzungen, Vereinfachungen	5.) Ausnahmen (vom Regelfall/von der Mehrheit)
6.) Informationsmechanismen	6.) Gesellschaftlicher Nutzen
7.) Warnungen und Erinnerungen	

33 Baldwin 2014, 833; Bovens 2009, 210–211.

Zur Unklarheit über die genauen Konturen des Nudge-Konzeptes trägt bei, dass bei der Definition von Nudges lediglich zwei negative Kriterien genannt werden, nämlich dass diese (2a) ohne Verbote von Optionen und (2b) ohne eine signifikante Veränderung der ökonomischen Anreize auskommen müssen. Jenseits dieser negativen Kriterien zählt jeder Aspekt der Entscheidungsarchitektur, der das Verhalten von Menschen in vorhersagbarer Weise verändert, als Nudge. Da davon auszugehen ist, dass die Entscheidungsarchitektur alle Aspekte umfasst, die Einfluss auf eine Entscheidung haben können – zumindest finden wir keine Einschränkung dahingehend, dass etwas nicht zur Entscheidungsarchitektur gehören würde – ist dies eine extensional sehr weite Bestimmung die auch weit über Maßnahmen, die im Kontext der Verhaltensökonomie und der Neuen Erwartungstheorie entwickelt wurden, hinausgeht. Eine weitere Unklarheit ist, was unter der Formulierung „in a predictable way“ verstanden werden soll, da es ja Wesenskern von Nudges ist, den vorgesehenen Kurs auch leicht vermeiden zu können. Die Vorhersagbarkeit bezieht sich daher wohl auf Experimentalsituationen und dort auf die Mehrheit der Probanden.

Die vorliegende Bestimmung des Nudge-Begriffs führt dazu, dass eine Reihe von Maßnahmen und Arrangements unter diesen Begriff subsumiert werden müssten, die wenig mit den verhaltensökonomischen Ausgangspunkten von Thaler und Sunstein zu tun haben. Insbesondere müssen sie in dieser Form nicht zwingend über das automatische Entscheidungssystem wirken, sondern können auch das reflektierende Entscheidungssystem ansprechen. Dies führt jedoch zu einer unbrauchbaren Ausweitung des Nudge-Konzepts, da zu viele sehr unterschiedliche Maßnahmen unter diesem Begriff diskutiert werden müssten. Bereits angeführt wurde, dass schon das Angebot einer Hilfeleistung alle Nudge-Kriterien erfüllt.

Durch das Angebot verändert sich die Entscheidungssituation und vermutlich auch die Entscheidung in vorhersagbarer Weise, wenn man davon ausgeht, dass die meisten Menschen geneigt sein werden, regelmäßig ähnlich auf ähnliche Angebote zu reagieren. Zudem werden durch ein Angebot keine Optionen ausgeschlossen und es kann in der Regel leicht vermieden, nämlich einfach abgelehnt werden. Zugleich könnte ein Angebot dann auch eine Form des Libertären Paternalismus sein, da es zumindest die Wohlwollenskomponente aufweisen kann, hingegen eher nicht die Eingriffskomponente. Es ist aber begriffspolitisch wenig sinnvoll, den Nudge-Begriff in dieser Weise extensiv zu verwenden, weil er damit äußerst unspezifisch ist und von seinen verhaltenswissenschaftlichen Ursprüngen abgekoppelt wird.

Ähnlich irritierend ist es, dass Sunstein in *Why Nudge?* immer wieder GPS-Navigationssysteme als paradigmatisches Beispiel für Nudges anführt, weil es Informationen über den richtigen Weg bereithalte, es zugleich aber auch leicht möglich sei, den Routenvorschlägen des Navigationssystems nicht Folge zu leisten.³⁴ Warum aber sollte ein GPS ein Nudge sein? Schließlich handelt es sich dabei um bewusst gewähltes Mittel, um ein bestimmtes Ziel (hier: ein Reiseziel) zu erreichen. Anstatt eine Karte zu nehmen und sich wesentliche Wegmarken einzuprägen oder zu notieren, nutzt man die komfortablere Unterstützung des Navigationssystems. Aber weder gibt es jemanden, der interveniert, damit man dieses und kein anderes Mittel für die Zielerreichung nutzt, noch wird, *a fortiori*, diese Intervention vermittels verhaltenswissenschaftlicher Befunde arrangiert. Es ist jedoch unsinnig, bewusst gewählte Mittel für die Erreichung von Zwecken als Nudges zu kategorisieren. Ein

34 Sunstein 2014, 61–62.

Hammer ist kein Nudge, um einen Nagel leichter in die Wand zu bekommen.

Ein weiterer problematischer Grenzfall des Nudge-Konzeptes ist die Vermittlung von Informationen. Wir waren bereits im Zusammenhang mit der Frage, ob Informationen, die von Thaler und Sunstein als klare Form von Nudge gesehen werden, als Libertärer Paternalismus zu kategorisieren sind, auf das Problem gestoßen, dass es fraglich wird, Informationsvermittlung überhaupt als Nudge zu sehen. Während Thaler und Sunstein sowie das britische Behavioural Insights Team³⁵ und andere auch auf das reflektierende System zielende Maßnahmen als Nudge kategorisieren, vermeiden anderen Autoren³⁶ diese Einordnung, weil sie das Alleinstellungsmerkmal und die Neuartigkeit des Nudge-Ansatzes im Ausnutzen kognitiver Verzerrungen sehen. Die Vermittlung von Informationen unterstützt jedoch das reflektierende Entscheidungssystem und verzichtet gerade darauf, kognitive Verzerrungen auszunutzen. Für eine klare Abgrenzung der charakteristischen neuen Merkmale des Nudge-Ansatzes sollte es vermieden werden, klassische Maßnahmen wie Informationsvermittlung oder Hilfsmittelgebrauch, sofern sie über das reflektierende System eingesetzt werden, als Nudge zu bezeichnen. Lediglich dann, darauf weist Hansen³⁷ hin, wenn Informationen in selektiver Weise vermittelt werden oder andere Präsentationsformen gewählt werden, die sich kognitive Verzerrungen zunutze machen, ist es sinnvoll, diese unter den Nudge-Begriff zu subsumieren.

Gewissermaßen am anderen Ende des Nudge-Konzeptes stellt sich die Frage, ob Incentives noch als Form des Nud-

35 Behavioural Insights Team 2011, Kap. 2.

36 Vgl. John, Smith u. Stoker 2009.

37 Hansen 2016, 14–15.

gens zählen sollten oder ob sie bereits zu stark invasiv sind, um noch die zweite der beiden negativen Bedingungen des Ansatzes zu erfüllen, nämlich keine zu starke Veränderung der ökonomischen Kosten herbeizuführen. Während der Abschnitt über Incentives³⁸ vor allem die Sichtbarkeit unterschiedlicher Kosten thematisiert, präsentieren Thaler und Sunstein unter den *dozen nudges* in Kapitel 14 von *Nudge* als Nummer 9 das *dollar a day*-Programm einiger amerikanischer Städte.³⁹ Zur Vermeidung von Teenager-Schwangerschaften erhalten Teenager dort einen Dollar für jeden Tag, an dem sie nicht schwanger sind. Neben den sozialen Erfolgen (Vermeidung der Probleme von jugendlicher Elternschaft) geht diese Rechnung auch für staatliche Haushalte auf, wenn die Kosten für das Programm geringer sind als die Aufwendungen, die jugendliche Eltern verursachen. Gleichwohl kann es für Jugendliche durchaus eine relevante finanzielle Größe sein, über zusätzliche 365 Dollar pro Jahr zu verfügen oder nicht zu verfügen. Daher ist es fraglich, inwieweit das Angebot, dass dieser Nudge formuliert, tatsächlich „easy and cheap to avoid“ ist. Während für die einen der Dollar vielleicht nur eine symbolische Größe ist, der sie täglich daran erinnert, eine Schwangerschaft auf angemessene Weise zu verhüten, ist es für andere vielleicht auch eine wichtige finanzielle Größe, auf die zu verzichten ein ernsthafter Einschnitt ist. Mit anderen Worten: Das Beispiel der geringfügigen finanziellen Incentives zeigt, dass es nicht ganz leicht zu beantworten und zielgruppenspezifisch vermutlich auch sehr unterschiedlich ist, ob eine Maßnahme einfach und günstig zu vermeiden ist. Dementsprechend bleibt es an einigen Stellen unklar, wann das zweite negative Kriterium erfüllt ist und ob etwa (zumin-

38 Thaler u. Sunstein 2009, 106–109.

39 Thaler u. Sunstein 2009, 232.

dest manche) finanzielle Incentives noch als Nudge zu kategorisieren sind. Gerade Incentives haben hier das Problem, dass sie entweder dadurch funktionieren müssen, dass sie finanziell starke Anreize sind, dann aber nicht das Kriterium der leichten und günstigen Vermeidbarkeit erfüllen, oder aber symbolischen Charakter haben und eine bestimmte Handlungsweise regelmäßig in Erinnerung rufen sollen, womit sie dann aber wieder eher das reflektierende als das automatische Entscheidungssystem adressieren. Im ersten Fall wird das zweite negative Kriterium verfehlt, im zweiten Fall fehlt das Nudge-typische Merkmal, kognitive Verzerrungen auszunutzen.

Auch bei anderen Beispielen, die Thaler und Sunstein anführen, wundert man sich, dass sie diese für Nudges halten, weil man den Eindruck gewinnt, dass sie die negativen Bedingungen, nicht mit Verboten zu arbeiten sowie leicht und günstig vermeidbar zu sein, nicht erfüllen. So bezeichnen sie ein *cap and trade system* für umweltschädliche Emissionen zumindest als einen „Cousin des Libertären Paternalismus“. ⁴⁰ Bei einem solchen System wird eine Höchstgrenze für umweltschädliche Emissionen festgesetzt (*cap*), während nicht verbrauchte Kontingente gehandelt werden können (*trade*). Dadurch wird es möglich, dass umweltschonendere Emittenten ihre Kontingente weiterverkaufen an solche, die über die eigentlichen Grenzwerte hinaus emittieren. Hier werden meines Erachtens jedoch sogar beide negativen Kriterien von Nudge verletzt: zum einen gibt es zunächst einmal ein Verbot, über eine Höchstgrenze hinaus zu emittieren (Verletzung des ersten negativen Kriterium), welches zum anderen nur durch ökonomische Kosten vermieden werden kann (Verletzung des zweiten negativen Kriteriums). ⁴¹ Vielleicht

40 Thaler u. Sunstein 2009, 196.

41 Natürlich könnte es sein, dass diese Kosten nicht gegen das zweite ne-

können solche Probleme bei Maßnahmen, die nur „Cousins“ des Libertären Paternalismus sind, noch ignoriert werden, doch sie treffen auch klar als Nudge ausgewiesene Regulierungen. Dies gilt beispielsweise für die *Toxic Release Inventory*, in der Unternehmen angeben müssen, welche schädlichen Chemikalien sie lagern oder in die Umwelt freisetzen.⁴² Diese Angaben sind öffentlich im Internet verfügbar und haben, obwohl die Höhe der Werte nicht sanktioniert wird, zu einer deutlichen Reduktion dieser Chemikalien geführt. Der Grund sind Umweltorganisationen, die auf dieser Basis schwarze Listen erstellen und Druck durch Öffentlichkeit und Konsumenten ausüben. Auch wenn es also kein Verbot bestimmter Mengen der Chemikalien gibt, kann man nicht sagen, dass die Unternehmen leicht und günstig in beliebiger Menge gefährliche Chemikalien einsetzen können, weil schlechte Öffentlichkeit und Kaufzurückhaltung bei Konsumenten durchaus schwerwiegende Konsequenzen sein können. Bei diesen Maßnahmen, die Thaler und Sunstein als Nudge präsentieren, ist es also höchst fragwürdig, ob sie die von ihnen selbst aufgestellten Kriterien erfüllen und falls nein, ob nun für eine kohärente Formulierung des Ansatzes die eher definitivischen Anmerkungen in Richtung der Beispiele modifiziert werden sollten oder umgekehrt die Beispiele nicht als Nudge zählen sollten. Hinzu kommt, dass auch Maßnahmen, die Thaler und Sunstein nicht für Nudges halten, nicht so klar dessen Rahmen sprengen. Wie bereits erwähnt, kritisierte Thaler Bürgermeister Bloomberg dafür, Softdrinks in großen Portionsgrößen zu verbieten und dies für einen Nudge zu halten: „To state the obvious: a BAN is not a NUDGE. The opposite in fact. So don't blame

gative Kriterium verstoßen, weil sie nur geringfügig sind. In diesem Fall würde durch die Maßnahme jedoch keine oder bestenfalls eine geringfügige Steuerungswirkung entfaltet.

42 Thaler u. Sunstein 2009, 201–202.

Bloomberg's ban on large soda cups on us.“⁴³ Verstößt die Regulierung also gegen das erste negative Kriterium? Das kommt ganz darauf an. Auf der einen Seite gibt es natürlich klarerweise ein Verbot, nämlich dasjenige, Softdrinks in Portionsgrößen über 16 fl.oz. zu verkaufen. Auf der anderen Seite wird es nicht verboten, mehr als 16 fl.oz. an Softdrinks zu konsumieren, da man kleinere Größen in beliebiger Menge kaufen kann. Wann ein Verbot ein Verbot ist, hat also durchaus einen gewissen Spielraum, und es kommt darauf an, wie spezifisch es gefasst wird. Natürlich wird einem die Option genommen, gleich einen ganzen Liter Cola in einem Becher trinken zu können. Das gilt aber dann analog auch für das Cafeteria-Beispiel, da einem hier die Option genommen wird, ungesunde Nahrungsmittel direkt auf Augenhöhe bereitgestellt zu bekommen.

Die Analyse der von Thaler und Sunstein präsentierten Beispiele zeigt also, dass der Nudge-Ansatz ein ungeklärtes Verhältnis zwischen einerseits seinen theoretischen Grundlagen (hier insbesondere die angeführten Definitionen von Nudge und Libertärem Paternalismus) und seinen historischen Grundlagen (in der Neuen Erwartungstheorie und insbesondere dem Ausnutzen kognitiver Verzerrungen) und andererseits der Vielzahl von Beispielen und Maßnahmen, die diesem Ansatz zugeordnet werden, aufweist. So erfüllen einige der Beispiele nicht die definitorischen Bedingungen von Nudge, andere setzen überhaupt nicht bei kognitiven Verzerrungen an,⁴⁴ oder beides kommt zusammen. Bezüglich des letzteren Punktes kann man

43 https://twitter.com/R_Thaler/status/208273339507150849 (zuletzt abgerufen am 04.02.2016).

44 Auch John, Smith u. Stoker (2009) plädieren dafür, klar zwischen deliberativen Ansätzen, die das rationale Denken ansprechen, und verhaltensökonomischen Ansätzen, die durch Nudges arbeiten, zu unterscheiden.

Nudge-Maßnahmen noch einmal systematisch unter der Hinsicht differenzieren, welche kognitiven Systeme (automatisch oder reflektiert) sie ansprechen. Welches kognitive System käme also zum Tragen, wenn kein Nudge intervenieren würde, und welches kognitive System wird durch den Nudge angesprochen (vgl. Tabelle 3)?

Formen von Nudges nach Ausgangs- und Zielzustand		
Nr.	Ausgangszustand	Zielzustand
1	Kognitive Verzerrung	Kognitive Verzerrung
2	Kognitive Verzerrung	Reflektierte Entscheidung
3	Reflektierte Entscheidung	Kognitive Verzerrung
4	Reflektierte Entscheidung	Reflektierte Entscheidung

Hier gibt es im Wesentlichen vier Möglichkeiten. Mit der ersten haben wir es im Cafeteria-Beispiel zu tun. Hier wird einfach eine negative kognitive Verzerrung (ungesunde oder beliebige Nahrung auf Augenhöhe wird ausgewählt) durch eine mutmaßlich bessere kognitive Verzerrung (gesunde Nahrungsmittel auf Augenhöhe wird ausgewählt) ersetzt. Dies würde ich als den Kernbereich des Nudge-Ansatzes bezeichnen. Zum zweiten kann es der Fall sein, dass ohne den Nudge auf Basis einer kognitiven Verzerrung gehandelt würde, durch den Nudge aber nun das reflektierende System angesprochen wird. Hierunter könnten Erinnerungen und Warnungen fallen, etwa Warnungen auf Zigarettenschachteln oder vor Arbeitsplatzrisiken⁴⁵ oder Hinweise, an heißen Tagen ausreichend zu trinken,⁴⁶ vielleicht auch Warnungen vor riskanten Finanzprodukten. Allerdings ist schon

45 Thaler u. Sunstein 2009, 200–201.

46 Thaler u. Sunstein 2009, 243–244.

diese Einordnung möglicherweise problematisch. Schließlich ist allein die Tatsache, dass ich an etwas gerade nicht denke, noch keine kognitive Verzerrung. Diese betreffen ja eher systematische Fehlbewertungen und -entscheidungen, und nicht alles, woran wir gerade nicht denken. Drittens kann es der Fall sein, dass jemand ohne Nudge eine reflektierte Entscheidung treffen würde, nun aber durch einen Nudge eine verzerrte Entscheidung fällt. Im Buch von Thaler und Sunstein ist mir kein solches Beispiel aufgefallen, allerdings könnte man der Meinung sein, dass all die Nudges, mit denen Kunden manipuliert werden sollen, diesen Charakter aufweisen können. Wer etwa mit der Absicht in den Supermarkt geht, das relativ zu seinem Qualitätsanspruch günstigste Produkt einzukaufen, kann leicht durch die Art, wie Waren dort präsentiert werden (z.B. teure Artikel auf Augenhöhe) von dieser Absicht abgelenkt werden. Viertens schließlich präsentieren Sunstein und Thaler sogar Maßnahmen, in denen der Akteur sowohl mit als auch ohne die Maßnahme reflektiert handelt, als Nudge. Der Fall der *Toxic Release Inventory* ist ein solcher, da die Unternehmen ohne öffentlichen Druck mehr Chemikalien einsetzen als mit, in beiden Fällen aber rational kalkulieren, was für ihr Geschäftsmodell die sinnvollste Strategie ist.

Es ist also leicht zu sehen, dass die Nudge-Konzeption und auch der Libertäre Paternalismus, so wie sie von Thaler und Sunstein entwickelt wurden, konzeptionell unterbestimmt sind, da wir mindestens für die Formen 1, 2 und 4 Beispiele bei Thaler und Sunstein finden, jedoch nur 1 dem Kernbereich von Nudges zuzuordnen ist, während 2 und 3 fraglich sind und 4 klarerweise keine Formen des Nudging ist. Um Nudge-Maßnahmen gegenüber anderen Steuerungsmaßnahmen diskutieren und bewerten zu können, wäre es also dringend erforderlich, dass Thaler und Sunstein ihrem Konzept hinreichend scharfe

Konturen geben. Trotz der nun schon länger andauernden wissenschaftlichen Diskussion über Nudge sind solche Versuche jedoch vor allem von anderen Autoren vorgenommen worden, die damit zumindest einige der benannten Probleme vermeiden können.

Saghai etwa ignoriert in seiner Diskussion die hier eingangs zitierten definitorischen Bemerkungen von Thaler und Sunstein und unterstellt den beiden die folgende Definition, die sich aus den ersten zwanzig Seiten von *Nudge* rekonstruieren ließe: „For T&S, A nudges B when A makes it more likely that B will ϕ , by triggering B's automatic cognitive processes, while preserving B's freedom of choice“.⁴⁷ Von dieser Thaler und Sunstein untergeschobenen Definition ausgehend gewinnt er schließlich eine verfeinerte Definition, die noch einige spezifischere Probleme hinsichtlich der Stärke der Intervention und ihrer Berücksichtigung deliberativer Prozesse lösen soll.⁴⁸ Auf dieser Basis können dann Nudges von anderen Formen der Einflussnahme wie Zwang, Incentives oder rationaler Überzeugungsarbeit unterschieden werden. Dabei ist schon der Ausgangspunkt, die angeblich von Thaler und Sunstein stammende Definition, deutlich konturierter, als es tatsächlich der Fall ist. Durch die Formulierung „triggering B's automatic cognitive processes“ sind bereits von vornherein viele der oben aufgeführ-

47 Saghai 2013, 487.

48 Diese lautet: „A makes it more likely that B will ϕ , primarily by triggering B's shallow cognitive processes, while A's influence preserves B's choice-set and is substantially noncontrolling“ (Saghai 2013, 492). Es würde an dieser Stelle jedoch zu weit führen, die einzelnen Argumente nachzuvollziehen, die Saghai bei dieser Definition enden lassen, da an dieser Stelle nur die allgemeinere Besonderheit von Bedeutung ist, dass Nudges auf Maßnahmen eingegrenzt werden, die nicht auf das reflektierte Entscheidungssystem zielen, sondern nur „nondeliberative and incompletely deliberative processes“ (Saghai 2013, 489) umfassen.

ten Maßnahmen ausgeschlossen. So fallen in dieser Definition nur noch Maßnahmen der Form Nr. 1 unter den Nudge-Begriff.

Auch Hansen schlägt wegen der skizzierten Unschärfen des Nudge-Konzeptes eine – aus meiner Sicht über weite Strecken sehr sinnvolle – Reformulierung des Nudge-Konzeptes vor, um ein Ausfransen des Konzeptes zu vermeiden. Er kritisiert die oben angeführten Definitionen von Thaler und Sunstein und schlägt vor, sich stärker der verhaltensökonomischen Basis des Ansatzes zuzuwenden. Aus diesem Grund sollten die bisher zitierten Definitionen beiseitegelassen und die oben bereits vorgestellte Unterscheidung zwischen Humans und Econs, wie Thaler und Sunstein sie treffen, in den Vordergrund gestellt werden.⁴⁹ Hierzu bemerken Thaler und Sunstein, dass „[i]n accordance with our definition, a nudge is any factor that significantly alters the behavior of Humans, even though it would be ignored by Econs“.⁵⁰ Hansen schlägt nun vor, dass das Kriterium, ob etwas ein Nudge ist oder nicht, darin besteht, zu überprüfen, ob die in Rede stehende Maßnahme das Verhalten von Humans verändern, das Verhalten von Econs aber nicht verändern würde. Dieses Kriterium legt Hansen an verschiedene Maßnahmen wie Informationsvermittlung, Optionenveränderung, Incentives und Angebote an, um zu prüfen, ob diese als Nudges gelten können⁵¹ und gewinnt daraus letztlich eine wesentlich präzisere Definition und auch mehr negative Kriterien als Thaler und Sunstein:

A nudge is a function of (I) any attempt at influencing people's judgment, choice or behaviour in a predictable way, that is (1) made possible because of cognitive

49 Hansen 2016, 3.

50 Thaler u. Sunstein 2009, 9.

51 Hansen 2016, 9–15.

boundaries, biases, routines, and habits in individual and social decision-making posing barriers for people to perform rationally in their own self-declared interests, and which (2) works by making use of those boundaries, biases, routines, and habits as integral parts of such attempts.

Thus a nudge amongst other things works independently of: (i) forbidding or adding any rationally relevant choice options, (ii) changing incentives, whether regarded in terms of time, trouble, social sanctions, economic and so forth, or (iii) the provision of factual information and rational argumentation.⁵²

Auch diese Definition schränkt Nudge-Maßnahmen auf solche ein, die das automatische Entscheidungssystem adressieren, wobei nicht ganz klar ist, ob dabei nur Form Nr. 1 oder auch Formen Nr. 2 und 3 eingeschlossen sind. Die Formulierung „made possible because of cognitive boundaries“ lässt es jedenfalls möglich erscheinen, dass es ausreichend ist, wenn kognitive Verzerrungen im Ausgangs- oder im Zielzustand eine Rolle spielen. Andererseits lehnt Hansen es jedoch ab, Informationsvermittlung als Form des Nudgens zu verstehen, weil erstens mangelnde Informationen keine Form kognitiver Verzerrungen seien und zweitens Informationen die Entscheidungen von Humans und Econs gleichermaßen beeinflussen.⁵³ Aus diesem Grund können wir davon ausgehen, dass er seine Definition so verstanden wissen möchte, dass sie lediglich Form Nr. 1 umfasst.

Darüber hinaus ermöglicht Hansens Definition eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Nudge zu Liberärerem Paternalismus. Hansen unterscheidet zunächst zwei

52 Hansen 2016, 20.

53 Hansen 2016, 14.

Möglichkeiten, das Nudge-Konzept in seinem Verhältnis zum Libertären Paternalismus zu präzisieren. Im ersten Fall nimmt man es in die Definition von Nudges auf, dass diese die subjektiven Interessen des Adressaten fördern müssen, also mit einer libertär-paternalistischen Absicht etabliert werden. In diesem Fall werden Nudges eine Teilmenge des Libertären Paternalismus, da alle Nudges per definitionem libertär-paternalistisch sind, es aber offenbleibt, dass andere Maßnahmen als Nudges ebenfalls libertär-paternalistisch sein können. Hansen favorisiert jedoch den zweiten Fall einer technischen bzw. neutralen Definition, die es offenlässt, welche Absichten zur Umsetzung einer Nudge-Maßnahme führen, seien es gute, schlechte, profitstrebende oder sonstige. Gemäß diesem Verständnis gibt es eine Schnittmenge von Nudge und Libertärem Paternalismus, ein Nudge kann jedoch auch nicht libertär-paternalistisch sein (wenn er etwa nicht auf das Wohl des Adressaten zielt) und Libertärer Paternalismus kann mit anderen Werkzeugen als mit Nudges umgesetzt werden. Bei Hansen undiskutiert bleibt die oben aufgeworfene Frage, ob Nudges neben einer Wohlwollens- auch eine Eingriffskomponente aufweisen müssen. Da Nudges allerdings durch seine Definition auf solche Maßnahmen eingeschränkt werden, die kognitive Verzerrungen ausnutzen, ist diese Eingriffskomponente ohnehin in seinem Verständnis von Nudges immer gegeben.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass das Nudge-Konzept nicht nur begrifflich unterbestimmt ist, sondern dessen Autoren auch eine Vielzahl von Beispielen als Nudges präsentieren, die zwar möglicherweise interessante Formen der Verhaltenssteuerung darstellen, jedoch bereits ihre eigenen knappen definitorischen Bemerkungen nicht erfüllen. Ergänzt wird dieser Befund durch eine unklare Verhältnisbestimmung von Nudges zu Libertärem Paternalismus. Um den

Nudge-Ansatz einer normativen Bewertung zu unterziehen – sei es hinsichtlich seines moralischen Status oder unter anderen Gesichtspunkten wie etwa der Effizienz – ist es jedoch in einem ersten Schritt erforderlich, sich überhaupt Klarheit darüber zu verschaffen, wie der Phänomenbereich einzugrenzen ist, welche verhaltenssteuernden Maßnahmen also unter den Nudge-Begriff subsumiert werden sollten und welche anders zu klassifizieren sind. Hier gelangt man zu sehr unterschiedlichen Klassenbildungen, je nachdem ob man die definitorischen Bemerkungen von Thaler und Sunstein zugrunde legt oder ob man versucht, alle von ihnen aufgezählten Beispiele in einem begrifflichen Rahmen zusammenzuführen. Ich halte beide Varianten für ungeeignet, da wie gezeigt die definitorischen Anmerkungen zu unpräzise sind, um daraus eine klare Abgrenzung des Nudge-Konzeptes zu gewinnen, und die von Thaler und Sunstein angeführten Beispiele viel zu disparat sind, um einende Eigenschaften herauszuarbeiten, die zugleich geeignet sind, Nudges von anderen, klassischen Formen der Verhaltenssteuerung abzugrenzen. Aus diesem Grund halte ich es für am sinnvollsten, eine Präzisierung des Nudge-Konzeptes entlang der von Saghai und Hansen aufgezeigten Linien vorzunehmen, die Nudges als Maßnahmen bestimmen, die an die Erkenntnisse der Neuen Erwartungstheorie anknüpfen und durch den Rückgriff auf kognitive Verzerrungen funktionieren und zugleich ein reflektiertes *opting out* zulassen.

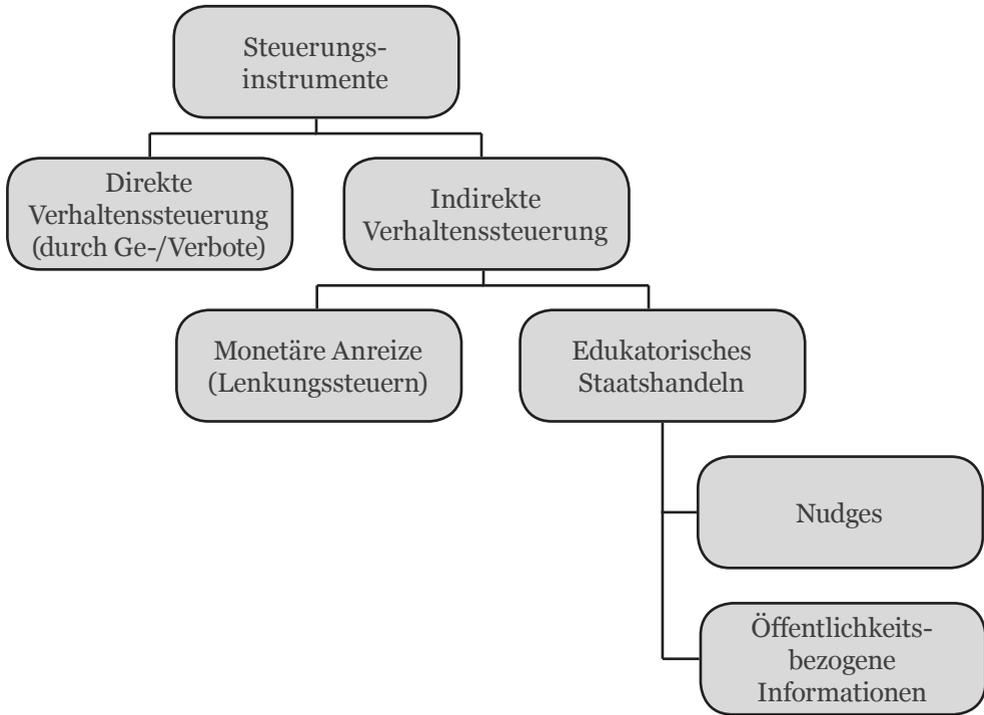
IV Wie verhalten sich Nudges und Libertärer Paternalismus zu anderen Interventionsformen?

Neben der begrifflichen Präzisierung des Nudge-Ansatzes besteht eine weitere wesentliche Vorarbeit für die normative – und hier insbesondere evaluative – Beurteilung dieses Ansatzes

darin, sich Klarheit darüber zu verschaffen, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Nudges mit anderen Formen der Verhaltenssteuerung liegen, in welchem Verhältnis Nudge also zu diesen steht. Zu diesem Zweck sollen Nudges und Libertärer Paternalismus zunächst in das Verhältnis zu anderen steuerungspolitischen Ansätzen gesetzt werden. Sodann wird der Libertäre Paternalismus mit anderen, meist schon länger diskutierten und insofern klassischen Formen des Paternalismus verglichen, da deren Verhältnis regelmäßig auf irreführende Weise bestimmt wird. Darüber hinaus soll geklärt werden, ob es sich beim Nudge-Ansatz um einen perfektionistischen Ansatz handelt. Schließlich wird ein jüngerer Vorschlag Sunsteins diskutiert, Nudge-Paternalismus als *means paternalism* in Opposition zu anderen, als *ends paternalism* verstandenen Formen des Paternalismus zu analysieren.

Betrachtet man Nudges und Libertären Paternalismus unter dem Gesichtspunkt steuerungspolitischen Staatshandelns, so kann man hier zunächst einmal eine Grobeinteilung nach verschiedenen Formen staatlicher Verhaltenssteuerung vornehmen. Kolbe⁵⁴ unterscheidet zunächst die direkte Verhaltenssteuerung, die mit Ge- und Verboten arbeitet, von verschiedenen Formen der indirekten Verhaltenssteuerung. Auf der Ebene indirekter Verhaltenssteuerung unterscheidet sie wiederum zwischen monetären Anreizen (z.B. Lenkungssteuern) und zwei Formen des edukatorischen Staatshandelns, nämlich erstens Nudges und zweitens informationellen Steuerungsmaßnahmen (vgl. Abbildung 1). Diese Einteilung entspricht einem auch hier verteidigten engen Nudge-Verständnis, in dem Informationen auf der einen Seite und finanzielle Anreize auf der anderen Seite nicht mehr als Teil des Nudge-Ansatzes verstanden werden.

54 Vgl. die Einteilung von Kolbe 2015, die Nudges unter dem Gesichtspunkt staatlicher Gesundheitssteuerung untersucht.



Neben dieser Einteilung aus der Perspektive staatlicher Lenkungsmaßnahmen kann man Nudges durch die Stärke des Eingriffs, die eine Maßnahme darstellt, in Relation zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung setzen. Eine solche Darstellung wählt Saghai, indem er, anknüpfend an eine graduelle Skala von Faden und Beauchamp, fünf Klassen hinsichtlich der Stärke der Einflussnahme bildet (vgl. Tabelle 4).⁵⁵

55 Saghai 2013, 492 (Tabelle 1).

Stärke der Einflussnahme	Formen der Einflussnahme
Vollständig kontrollierend	Beseitigung von Optionen, Physischer Zwang, Drohungsbasierter Zwang
Substantiell kontrollierend	Behavioral prod ⁵⁵
Substantiell kontrollierend oder substantiell nicht-kontrollierend	Incentives und Disincentives
Substantiell nicht-kontrollierend	Nudges
Vollständig nicht-kontrollierend	Rationale Überzeugung

Auch Baldwin nimmt eine Einordnung hinsichtlich der Stärke der Einflussnahme vor, wobei er anders als Kolbe und Saghai einen weiten Nudge-Begriff zugrunde legt, in dem auch Informationen und Erinnerungen, die das rationale Entscheidungssystem ansprechen, noch als Formen des Nudgens eingeordnet werden. Innerhalb dieses weiteren Nudge-Begriffs unterscheidet er drei Formen von Nudges hinsichtlich ihrer Stärke resp. Eingriffstiefe: Die schwächste Form umfasst Informationsvermittlung und Erinnerungen. Die zweite Form nutzt kognitive Verzerrungen aus, kann aber leicht vom Paternalisierten durchschaut werden. Beispiele hierfür sind *defaults*, die auf eine bestimmte Weise gesetzt werden, oder weit entfernte Raucherecken. Die stärkste Form von Nudges nutzt versteckte Techniken oder emotionale Reaktionen, die nicht leicht durchschaut und vermieden werden können, etwa indem auf die Angst vor unansehnlichen Äußerungen für gesunde Ernährung ausgenutzt werden oder unterschwellige Botschaften in TV-Sendun-

56 Diese Form der Einflussnahme führt Saghai als technischen Term für solche Einmischungen ein, die das Optionenset zwar unangetastet lassen, aber dennoch substantiell kontrollierend sind (Saghai 2013, 491).

gen integriert werden.⁵⁷ Aus den bereits diskutierten Gründen ist es vermutlich jedoch sinnvoll, die erste und dritte Form der Einflussnahme nicht mehr unter das Nudge-Konzept zu subsumieren. Gleichwohl nennt Baldwin mit der dritten Form eine stärker manipulative Form der Einflussnahme, die bei Saghai und Kolbe fehlt. Unter Berücksichtigung dieser Einteilungen können Nudges – insbesondere wenn man sie in dem hier vorgeschlagenen engen Sinne versteht – bereits in verschiedenen Dimensionen von anderen Formen der Verhaltenssteuerung abgegrenzt und auf dieser Basis die Vor- und Nachteile dieser unterschiedlichen Strategien diskutiert werden.⁵⁸

Will man Nudge-Maßnahmen, die auf das Wohl des Adressaten zielen – also Formen des Libertären Paternalismus sind – zudem in Relation zu anderen Formen des Paternalismus setzen, so kann dies ebenfalls in einer Vielzahl von Hinsichten geschehen. Das liegt daran, dass der Phänomenbereich des Paternalismus eine Vielzahl von Formen des Paternalismus umfasst und paternalistische Maßnahmen daher entlang einer Vielzahl von Variablen variieren können.⁵⁹ Allerdings betreffen nicht alle dieser Variationsmöglichkeiten die spezifischen Differenzen zwischen Libertärem und anderen Formen des Paternalismus, und nur solche sollen an dieser Stelle eine Rolle spielen. Die sicherlich irreführendste Einordnung des Libertären Paternalismus besteht darin, diesen als weichen Paternalismus zu klassifizieren. Eine solche Einordnung ist nicht nur in der Li-

57 Baldwin 2014, 835–838.

58 Dabei muss jedoch beachtet werden, dass die Stärke der Einflussnahme nicht das einzige Kriterium ist, das für die Beurteilung einer Maßnahme relevant ist, vgl. Düber 2016, Kap. 8.

59 Für eine Übersicht, vgl. Düber 2016, Kap. 8.1.

teratur immer wieder zu finden,⁶⁰ sondern wird auch von Sunstein selbst so vorgenommen. Er versteht die Unterscheidung zwischen hartem und weichem Paternalismus als eine graduelle Unterscheidung, die auf Basis der Kosten, die eine paternalistische Maßnahme dem Paternalisierten auferlegt, getroffen wird.⁶¹ Er definiert weichen Paternalismus daher als „actions of government that attempt to improve people’s welfare by influencing their choices without imposing material costs on those choices“.⁶² Auf dieser Basis kommt er auch zu der bereits oben problematisierten Behauptung, Nudges und Libertärer Paternalismus seien Formen des weichen Paternalismus: „We can understand soft paternalism, thus defined, as including nudges, and I will use the terms interchangeably here.“⁶³ Während die Behauptung, jede Form des Nudgens sei auch eine Form des Paternalismus, bereits zurückgewiesen wurde, soll es hier nun um die Einordnung von Nudges und Libertärem Paternalismus in den weichen Paternalismus gehen. Natürlich darf jeder seine Begriffe definieren, wie es ihm angemessen erscheint. Wenn man jedoch im Jahr 2014 einen Beitrag zum weichen Paternalismus veröffentlicht, wäre es mindestens zur Vermeidung von Missverständnissen und irreführenden Einordnungen sinnvoll, diesen Begriff so zu verwenden, wie er bereits 1971 von Feinberg⁶⁴ etabliert wurde und seitdem in der wissenschaftlichen Paternalismuskonversation verwendet wird. In dieser Standardverwendungsweise hat weicher Paternalismus nichts mit den auferlegten Kosten zu tun, sondern ist gebunden an die Ver-

60 Etwa Buyx 2010; Hansen 2016, 5; Schnellenbach 2012, 446.

61 Sunstein 2014, insb. 55–58.

62 Sunstein 2014, 58.

63 Sunstein 2014, 58.

64 Vgl. Feinberg 1971 sowie Feinberg 1986, 12.

fasstheit des Willens des Paternalisierten. Wo dieser substantiell unfreiwillig ist – etwa durch Fehlinformationen, Aufregung oder Trunkenheit⁶⁵ – und deswegen durch den Paternalisten überstimmt wird, spricht man von weichem Paternalismus. Zwar kann es sein, dass manche Formen des Libertären Paternalismus auch Formen des weichen Paternalismus sind, eben weil sie Verhalten steuern, das substantiell unfreiwillig ist. Aber erstens gilt das nicht für alle Varianten des Libertären Paternalismus, denn nicht jede kognitive Verzerrung macht das Verhalten von Menschen substantiell unfreiwillig im Sinne von Feinberg. Es ist ja gerade der Punkt der Neuen Erwartungstheorie, darauf hinzuweisen, dass normale Menschen regelmäßig durch kognitive Verzerrungen zu Entscheidungen gelangen. Deswegen handeln sie aber nicht regelmäßig substantiell unfreiwillig. Und gerade dort, wo dies nicht der Fall ist, muss Libertärer Paternalismus im Rahmen von Feinbergs Unterscheidung als harter Paternalismus klassifiziert werden. Vielleicht ist es, zweitens, dieser unter Vermarktungsgesichtspunkten ungünstige Befund, der Sunstein dazu veranlasst, seine ganz eigene Definition von weichem Paternalismus in der Dimension hohe vs. niedrige Kosten zu entwickeln, anstatt an die Standarddefinition anzuknüpfen, die aber entlang der Grenze substantiell unfreiwillig vs. freiwillig unterscheidet.

Auch bei einer weiteren Einordnung, die von Thaler und Sunstein selbst vorgenommen wird, ist ohne Rückgriff auf die Rationalität politischer Vermarktungschancen nicht unmittelbar ersichtlich, warum sie so getroffen wird, wie die Autoren sie präsentieren. Diese Einordnung betrifft die Wohlwollenskomponente des Libertären Paternalismus, genauer die Art des

65 Feinberg 1971, 110.

durch die paternalistische Maßnahme anvisierten Wohls.⁶⁶ In der Definition des Libertären Paternalismus heißt es, dieser „tries to influence choices in a way that will make choosers better off, as judged by themselves“.⁶⁷ Diese Einordnung ist einigermaßen verwunderlich. Schon der Untertitel des Nudge-Buches lautet ja „Improving decisions about health, wealth and happiness“ und nicht etwa „Improving decisions along your personal conception of well-being“. Und der Grund dafür liegt nicht etwa darin, dass Letzteres ein etwas sperriger Titel gewesen wäre. Vielmehr merkt man zum einen beim Lesen des Buches im Hintergrund eine gewissen Grundhaltung, der zufolge man ja schon weiß, was die Menschen im Allgemeinen so wollen – nämlich Gesundheit, Wohlstand und Glück –, und es jetzt nur noch darauf ankommt, es leichter zu machen, sie in diese Richtung zu steuern. Dieser vielleicht noch eher persönliche Leseindruck erfährt zum anderen Unterstützung dadurch, dass es ja nicht die libertär Paternalisierten sind, die die Ziele der Nudge-Maßnahme setzen. Es sind die Entscheidungsarchitekten, die sich überlegen müssen, wie sie eine Entscheidungssituation gestalten, so dass diese zum Wohl der Paternalisierten ausfällt. Im Cafeteria-Beispiel wird nicht etwa eine Umfrage durchgeführt, was jeder einzelne oder zumindest die Mehrheit der Schüler für die Nahrungsmittel hält, die ihrem Wohlergehen am stärksten zuträglich sind. Vielmehr sollen einfach die gesunden Nahrungsmittel auf Augenhöhe präsentiert werden. Aus einer ethischen Perspektive halte ich das zwar für nicht besonders problematisch,⁶⁸ aber es ist schlicht Etikettenschwin-

66 Einen Überblick über verschiedene Formen, die Wohlergehenskomponente zu füllen, bietet Düber 2016, Kap. 8.1.

67 Thaler u. Sunstein 2009, 5.

68 Dies zu begründen bedürfte natürlich einer ausführlichen ethischen Diskussion einer solchen Maßnahme. Da solche evaluativen Fragen

del, wenn man behauptet, der Libertäre Paternalismus ziele auf die beste Entscheidung aus Sicht der Entscheider. Wenn diese ihrem automatischen Entscheidungssystem folgen, wie es die Mehrheit tut, werden sie einfach das Nahrungsmittel nehmen, das in Augenhöhe steht, sei es Salat, Schokoladenpudding oder gebackene Banane. Es wäre einigermaßen abenteuerlich, zu behaupten, dass, wenn der Entscheidungsarchitekt dort Schokoladenpudding präsentiert, die Schüler Schokoladenpudding gemäß ihrer subjektiven Wohlergehenskonzeption wertschätzen, und wenn dort Salat steht, plötzlich Salat oben in eben dieser rangiert. Interessanterweise hat sich diese fragwürdige Einordnung erst in späteren Formulierungen von Thaler und Sunstein eingestellt. Noch 2003 sprachen sie davon, die Verbesserung der Entscheidung an einem objektiven Maßstab zu bemessen: „We intend ‚better off‘ to be measured as objectively as possible, and we clearly do not always equate revealed preference with welfare.“⁶⁹ Ob die Veränderung dieser Formulierung von „so objektiv wie möglich“ zu subjektiv aufgrund der politischen Salonfähigkeit oder aus anderen Gründen geschehen ist, kann hier nicht geklärt werden. Offensichtlich ist jedoch, dass diese sicherlich bewusste Änderung den Charakter des Libertären Paternalismus eher verschleiert als präzisiert. Aus meiner Sicht kann es durchaus immer wieder gerechtfertigt werden, auch objektive Wohlergehensvorstellungen durch steuerungspolitische Maßnahmen zu befördern. Dies gilt insbesondere dann, wenn sie so leicht zu vermeiden sind wie bei Nudge-Maßnahmen. Es ist jedoch unredlich, sich diesem Rechtfertigungserfordernis einfach dadurch zu entziehen, dass man behauptet, es hand-

nicht Gegenstand dieses Beitrages sind, sondern nur ihre konzeptionellen Voraussetzungen, belasse ich es bei dieser hier nicht weiter begründeten Bemerkung.

le sich um eine je subjektive Vorstellung der Paternalisierten selbst.

Nah an der Frage, ob hier tatsächlich eine subjektive Wohlergehenskonzeption im Hintergrund steht oder nicht doch eher eine objektive, liegt die andere Frage, ob es sich beim Libertären Paternalismus um einen perfektionistischen Ansatz handelt oder ob dieser die Standards liberaler Neutralität erfüllt. Versteht man Perfektionismus im Sinne von Raz, dem bis heute meistdiskutierten Verteidiger eines liberalen Perfektionismus, so handelt es sich um einen Ansatz, der darauf zielt „to enable individuals to pursue valid conceptions of the good and to discourage evil or empty ones“.⁷⁰ Wenn meine Analyse zutreffend ist, dass bei Thaler und Sunstein entgegen ihren Behauptungen in den jüngeren Veröffentlichungen eine objektive Konzeption guter oder wertvoller Entscheidungen im Hintergrund steht, so kann auch der Libertäre Paternalismus als eine perfektionistische Konzeption kategorisiert werden. Hierzu passen auch Bemerkungen von Thaler und Sunstein, dass „there is no such thing as a ‚neutral‘ design“.⁷¹ In diesen Bemerkungen argumentieren sie ähnlich wie Perfektionisten, die darauf verweisen, dass perfektionistische Rechtfertigungen schon deswegen legitim sein müssen, weil sich die meisten staatliche Maßnahmen weder neutral gegenüber Konzeptionen des guten Lebens verhalten noch ohne Rekurs auf diese rechtfertigen lassen.⁷² Bei Thaler und Sunstein sind direkt keine expliziten Bemerkungen zu finden, ob sie ihren Ansatz für einen perfektionistischen oder neutralen Ansatz halten, ob sie also der hier vorgenommenen Ein-

70 Raz 1986, 133.

71 Thaler u. Sunstein 2009, 3.

72 Vgl. für den Kontext der Neutralität gegenüber ethnischen oder nationalen Gruppen und der Unterstützung bestimmter gesellschaftlicher Kulturen Kymlicka 1995, 110–113.

ordnung als perfektionistisch zustimmen würden. Diese Einordnung des Ansatzes als perfektionistisch dient im Übrigen lediglich der Verortung dieses Ansatzes im Feld der vielfältigen politischen Regulations- und Rechtfertigungsstrategien. Es soll damit nicht die Behauptung verbunden sein, dass dies ein grundsätzliches Legitimationsproblem des Ansatzes darstellt. Im Gegenteil, ich habe andernorts dafür argumentiert, dass sich perfektionistische Arrangements auch in liberalen Staaten rechtfertigen lassen, die individuellen Freiheitsrechten einen hohen Stellenwert einräumen.⁷³

Ein weiterer Aspekt der Unterscheidung zwischen einer subjektiven und objektiven Wohlergehenskonzeption betrifft Sunsteins jüngere Unterscheidung zwischen *means paternalism* und *ends paternalism*, wobei ersterer die zu bevorzugende Form des Paternalismus sein soll. Formen des *means paternalism* „respect people’s end and try only to influence their choices of means“.⁷⁴ Der Mittel-Paternalist soll daher die Ziele des Paternalisierten unverändert lassen und ihm nur „a sense of the best route“⁷⁵ vermitteln. Sunstein betont, dass die Mehrheit der Verhaltensökonominnen sich auf einen Mittel-Paternalismus konzentriert habe und Ziele-Paternalismus ablehnt.⁷⁶ Es ist allerdings fraglich, ob der Libertäre Paternalismus im Wesentlichen als Mittel-Paternalismus zu charakterisieren ist. Schon Sunstein selbst räumt ein, dass es schwierig ist, eine Grenze zwischen beiden zu etablieren, und die Frage, ob etwas das Ziel einer Person ist, stark davon abhängt, ob man eine gegenwärtige Situation oder langfristige Lebensziele im Auge hat und ob eher spezifi-

73 Vgl. Düber 2016.

74 Sunstein 2014, 19.

75 Sunstein 2014, 62.

76 Sunstein 2014, 63.

sche oder allgemeine Ziele beschrieben werden.⁷⁷ Gewichtiger als diese Grenzziehungsproblematik ist jedoch, was bereits mit Bezug auf die vorgeblich subjektive Wohlergehenskonzeption des Libertären Paternalismus herausgearbeitet wurde: Gerade bei den paradigmatischen Beispielen für Libertären Paternalismus, wie der Gestaltung der Entscheidungsarchitektur und dem Setzen von *defaults*, entscheidet der Entscheidungsarchitekt, worin das Wohl des Paternalisierten mutmaßlich besteht. Ob der Raucher gerne einen weiten Weg zur nächsten Raucher-ecke oder der Faulpelz gerne einen weiten Weg bis zum nächsten Fahrstuhl zurücklegen will, bleibt genauso fragwürdig wie die Frage, ob ein Mensch ohne ausgeprägtes Gesundheitsbewusstsein automatisch für eine Krankenversicherung angemeldet werden will. Libertärer Paternalismus behandelt Menschen daher oft gerade nicht im Einklang mit ihren eigenen Präferenzen.⁷⁸ Oft geht es klarerweise nicht darum, allen Menschen die Mittel für ihre jeweiligen Ziele zur Verfügung zu stellen, sondern auf die Ziele selber wird Einfluss genommen. Das verkennt Sunstein mit lapidaren Äußerungen über das Wertgefüge in der Form: „Of course people want to save money“.⁷⁹ Vielleicht wollen sie das gerade nicht, oder zumindest nicht so dringend wie etwas anderes, was Geld verschlingt. Es ist also fraglich, ob man Libertären Paternalismus tatsächlich in erster Linie als *means paternalism* charakterisieren kann.

Eine letzte Frage in der Verhältnisbestimmung des Libertären Paternalismus zu anderen Formen der wohlwollenden In-

77 Sunstein 2014, 63–72. Zu der Frage, welche Ziele (nicht) durch den Libertären Paternalismus respektiert werden, vgl. auch den Schwerpunkt „Preference, Choice, and (Libertarian) Paternalism“ in *Social Theory and Practice* 41/4 (2015).

78 Vgl. auch Glod 2015.

79 Sunstein 2014, 68.

tervention betrifft den Charakter und die Stärke des Eingriffs, der mit diesen verbunden ist. Thaler und Sunstein betonen, dass mit Libertärem Paternalismus kein oder kaum ein Eingriff verbunden sei, da die libertäre Seite ihres Paternalismus gerade darin bestehe, freiheitserhaltend zu sein:

The libertarian aspect of our strategies lies in the straightforward insistence that, in general, people should be free to do what they like – and to opt out of undesirable arrangements if they want to do so. [...] When we use the term *libertarian* to modify the word *paternalism*, we simply mean liberty-preserving.⁸⁰

Der freiheitserhaltende Aspekt des Libertären Paternalismus bestehe also darin, dass es die Möglichkeit des *opting out* aus unerwünschten Arrangements gibt, und, nimmt man die Definition von Nudges hinzu, diese Maßnahmen einfach und günstig zu vermeiden sind. Wie wir oben bereits gesehen haben, ist es damit jedoch nicht getan. Dort hatten wir festgehalten, dass Sunstein Informationsvermittlung zwar für eine Form des Nudgens hält, jedoch nicht als Paternalismus klassifiziert. Die einzige plausible Erklärung dieser Bemerkungen bestand darin, dass auch Sunstein davon ausgehen muss, dass zur Kennzeichnung einer Maßnahme als paternalistisch das Vorliegen einer Eingriffskomponente erforderlich ist und dieser Eingriff darin besteht, dass Libertärer Paternalismus nicht auf das rationale Entscheidungssystem zielt, wie Informationsvermittlung es tut, sondern die kognitiven Verzerrungen des automatischen Entscheidungssystems ausnutzt. Doch um welche Form des Eingriffs handelt es sich, wenn kognitive Verzerrungen ausgenutzt werden? Zunächst kann festgehalten werden, dass die libertär-paternalistischen Maßnahmen nur insofern freiheitser-

80 Thaler u. Sunstein 2009, 5.

haltend sind, als dass es möglich ist, vom *opting out* Gebrauch zu machen, wenn es einem gelingt, aus dem automatisch ablaufenden Entscheidungsprozess auszubrechen und stattdessen eine reflektierte Entscheidung zu treffen. Wo dies jedoch nicht der Fall ist – wie nach Annahme der Neuen Erwartungstheorie bei einer Vielzahl von Entscheidungen – da kann man auch höchstens eingeschränkt davon sprechen, dass Libertärer Paternalismus freiheitserhaltend ist. Er ist dies sicherlich im Sinne von Handlungsfreiheit, was jedoch auch für eine ganze Reihe anderer Formen der Einmischung gilt, etwa für Warnungen, Erinnerungen, Incentives und in einigen Fällen auch für Drohungen, bei denen der Zwangsdruck nicht zu hoch ist.⁸¹ Vergleicht man Libertären Paternalismus jedoch mit all diesen Formen der Einmischung, sieht man schnell, dass dieser einen großen Unterschied zu den anderen Formen aufweist, gerade weil Libertärer Paternalismus auf kognitive Verzerrungen zielt. Aus diesem Grund muss Libertärer Paternalismus – trotz gegenteiliger Behauptungen von Sunstein – am ehesten als Form der Manipulation verstanden werden. Bestimmt man Zwang vor allem als Eingriff in das Optionengefüge einer Person, etwa durch Ge- und Verbote oder Drohungen, und demgegenüber Manipulation „als das Beeinflussen von Wünschen und Präferenzen durch Täuschung oder der situationsspezifischen Ziele durch vorsätzliche Fehlinformationen“⁸², so muss Libertärer Paternalismus eher als Variante des Letzteren gelten. Schließlich findet der automatische Entscheidungsprozess ja gerade hinter dem Rücken des Paternalisierten statt und kann insofern als Form der Täuschung charakterisiert werden. Es wird sich dann natürlich um eine eher milde Form der Manipu-

81 Vgl. Düber 2016, Kap. 3.

82 Düber 2016, 62.

lation handeln, die lediglich situativ eine reflektierte Form der Entscheidungsfindung hintergeht, ohne dauerhaft die Werte, Wünsche oder Präferenzen des Paternalisierten zu verändern, wie es etwa bei Formen der Gehirnwäsche der Fall wäre. Dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Mechanismen des Libertären Paternalismus, anders als bei den meisten anderen Formen des Paternalismus, sich im Wesentlichen hinter dem Rücken des Paternalisierten abspielen und in diesem Sinne als Form der Manipulation auszuweisen sind.

Zusammenfassung

Nach einer Vorstellung der wesentlichen Merkmale der Nudge-Konzeption von Thaler und Sunstein in Abschnitt I wurde in Abschnitt II der Zusammenhang der beiden Schlüsselbegriffe ihres Ansatzes – „Nudge“ und „Libertärer Paternalismus“ – untersucht. Dabei wurde festgehalten, dass die beiden Begriffe nicht, wie zum Teil von den Autoren selbst, gleichbedeutend verwendet werden sollten. Damit ein Nudge libertär-paternalistisch ist, muss er zusätzlich mindestens eine Wohlwollenskomponente und vielleicht auch eine Eingriffskomponente aufweisen. Umgekehrt kann es auch libertär-paternalistische Maßnahmen geben, die kein Nudge sind. In Abschnitt III wurde die theoretische Unterbestimmtheit des Nudge-Ansatzes thematisiert, da diese ein Hindernis für eine evaluative Einordnung des Ansatzes darstellt: Bevor man Nudging bewerten kann, muss man wissen, welche Phänomene es umfasst und welche nicht dazugehören. Diese Unschärfe resultiert einerseits daraus, dass die Nudge-Definition nur zwei negative Kriterien umfasst, die aber leicht von einer ganzen Reihe von Maßnahmen erfüllt werden, die nicht auf kognitive Verzerrungen zurückgreifen. Andererseits werden Nudges vor allem durch Beispiele präsentiert –

eine Reihe von denen erfüllt jedoch die Nudge-Definition nicht. Der Ansatz weist also auch interne Inkohärenzen auf. Aus diesem Grund wurde für eine Präzisierung des Ansatzes plädiert, die in der Lage ist, eine kohärente Abgrenzung des Ansatzes von anderen Formen der Verhaltenssteuerung vorzunehmen. Zur Vermeidung von Überschneidungen von Nudges mit anderen Ansätzen sollte dabei neben den definitorischen Bemerkungen von Thaler und Sunstein vor allem das Charakteristikum des Ansatzes, über das automatische Entscheidungssystem resp. mit kognitiven Verzerrungen zu arbeiten, identitätsstiftend sein. Deshalb wurden zwei Vorschläge präsentiert, die den Nudge-Ansatz in diese Richtung weiterentwickeln und von anderen Maßnahmen wie Informationsvermittlung, Hilfestellung, Warnungen, Incentives und Verboten abgrenzen. Dieser Kernbereich von Nudge wurde in Abschnitt IV dann ins Verhältnis zu anderen Formen der Verhaltenssteuerung und der Libertäre Paternalismus ins Verhältnis zu anderen Formen des Paternalismus gesetzt. So wurde Nudge insbesondere aufgrund der Art und der Stärke der Einflussnahme von anderen steuerungsrechtlichen Maßnahmen abgegrenzt. Für den Libertären Paternalismus konnte festgehalten werden, dass er entgegen der Behauptung der Autoren keine Form des weichen Paternalismus in der gängigen Verwendung dieses Begriffes ist, da er gleichermaßen auf Handlungen zielt, die substantiell freiwillig wie unfreiwillig sind. Ebenso wurde die Selbsteinordnung der Autoren zurückgewiesen, der zufolge Libertärer Paternalismus auf das Wohl, wie es subjektiv von den Paternalisierten verstanden wird, zielen würde. Stattdessen handelt es sich um einen objektiven Ansatz, der zudem am ehesten als perfektionistisch charakterisiert werden sollte. Die Form der Einmischung, derer sich Libertärer Paternalismus bedient, muss aufgrund des Fokus auf automatische Entscheidungsprozesse am ehesten als weiche Form von Manipulation bezeichnet werden.

Literatur

- Akerlof, George A. und Shiller, Robert J. *Phishing for Phools: The Economics of Manipulation and Deception* (Princeton u.a.: Princeton University Press, 2015).
- Baldwin, Robert. „From Regulation to Behaviour Change: Giving Nudge the Third Degree“. *The Modern Law Review* 77/6 (2014): 831–857, doi: 10.1111/1468-2230.12094.
- Behavioural Insights Team. *Behaviour Change and Energy Use* (London: Cabinet Office, 2011).
- Bovens, Luc. „The Ethics of Nudge“. Grüne-Yanoff, Till und Ainslie, George (Hg.). *Preference Change: Approaches from Philosophy, Economics and Psychology* (Dordrecht u.a.: Springer, 2009): 207–219, doi: 10.1007/978-90-481-2593-7_10.
- Buyx, Alena. „Können, sollen, müssen? Public Health-Politik und libertärer Paternalismus“. *Ethik in der Medizin* 22/3 (2010): 221–234, doi: 10.1007/s00481-010-0079-7.
- Dams, Jan et al. „Merkel will die Deutschen durch Nudging erziehen“. *Die Welt* vom 12.03.2015, online unter www.welt.de/wirtschaft/article138326984/Merkel-will-die-Deutschen-durch-Nudging-erziehen.html (zuletzt eingesehen am 04.02.2016).
- Düber, Dominik. *Selbstbestimmung und das gute Leben im demokratischen Staat. Der Paternalismus-Einwand gegen den Perfektionismus* (Münster: mentis, 2016).
- „The Concept of Paternalism“. Schramme, Thomas (Hg.). *New Perspectives on Paternalism and Health* (Dordrecht u.a.: Springer, 2015), doi: 10.1007/978-3-319-17960-5_3.
- Düber, Dominik / Gutmann, Thomas / Quante, Michael. „Paternalismus“. Sturma, Dieter und Heinrichs, Bert (Hg.). *Handbuch Bioethik* (Suttgart/Weimar: Metzler, 2015).
- Feinberg, Joel. „Legal Paternalism“. *Canadian Journal of Philosophy* 1/1 (1971): 105–124, doi: 10.1080/00455091.1971.10716012.
- „The Moral Limits of Criminal Law“. Vol 3: *Harm to Self* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Glod, William. „How Nudges Often Fail to Treat People According to Their Own Preferences“. *Social Theory and Practice* 41/4 (2015): 599–617, doi: 10.5840/soctheorpract201541433.

- Grill, Kalle. „Paternalism“. Chadwick, Ruth (Hg.). *Encyclopedia of Applied Ethics* (Amsterdam: Academic Press, 2012), 359–369, doi: 10.1016/B978-0-12-373932-2.00184-8.
- Hansen, Pelle Guldborg. „The Definition of Nudge and Libertarian Paternalism: Does the Hand Fit the Glove?“. *The European Journal of Risk Regulation* 7/1 (2016): 1–20. www.lexxion.de/pdf/ejrr/Pelle_2016_01.pdf.
- Hausman, Daniel M. und Welch Brynn. „Debate: To Nudge or Not to Nudge“. *The Journal of Political Philosophy* 18/1 (2010): 123–136, doi:10.1111/j.1467-9760.2009.00351.x.
- John, Peter / Smith, Graham / Stoker, Gerry. „Nudge Nudge, Think Think: Two Strategies for Changing Civic Behaviour“. *The Political Quarterly* 80/3 (2009): 361–370, doi: 10.1111/j.1467-923X.2009.02001.x.
- Kahneman, Daniel. „Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics“. *The American Economic Review* 93/5 (2003): 1449–1475, doi: 10.1257/000282803322655392.
- Kolbe, Frederike. *Freiheitsschutz vor staatlicher Gesundheitssteuerung. Grundrechtliche Grenzen paternalistischen Staatshandelns unter Einbezug steuerungstheoretischer Grundlagen* (Inaugural-Dissertation, Münster 2015).
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Saghai, Yashar. „Salvaging the Concept of Nudge“. *Journal of Medical Ethics* 39 (2013): 487–493, doi:10.1136/medethics-2012-100727.
- Samson, Alain (Hg.). *The Behavioral Economics Guide 2015 (with an introduction by Dan Ariely)*. Online unter www.behavioraleconomics.com (zuletzt eingesehen am 04.02.2016).
- Schnellenbach, Jan. „Wohlwollendes Anschubsen: Was ist mit liberalem Paternalismus zu erreichen und was sind seine Nebenwirkungen?“. *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 12/4 (2011): 445–459, doi: 10.1111/j.1468-2516.2012.00381.x.
- Sunstein, Cass R. *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism* (New Haven/London: Yale University Press, 2014).

-
- Thaler, Richard H. und Sunstein, Cass R. „Libertarian Paternalism“. *American Economic Review* 93/2 (2003a): 175–179, doi: 10.1257/000282803321947001.
- „Libertarian Paternalism is not an Oxymoron“ *University of Chicago Law Review* 70 (2003b): 1159–1202, doi: 10.2139/ssrn.405940.
- „Preferences, Paternalism, and Liberty“. Olsaretti, Serena (Hg.). *Preferences and Well-Being* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 233–264, doi: 10.1017/S135824610605911X.
- *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness* (London: Penguin Books, 2009).

Nudges, Recht und Politik: Institutionelle Implikationen

ROBERT LEPENIES, BERLIN & MAGDALENA MALECKA, HELSINKI

Zusammenfassung: In diesem Beitrag argumentieren wir, dass eine umfassende Implementierung sogenannter *Nudges* weitreichende Auswirkungen für rechtliche und politische Institutionen hat. Die wissenschaftliche Diskussion zu Nudges ist derzeit hauptsächlich von philosophischen Theorien geprägt, die im Kern einen individualistischen Ansatz vertreten. Unsere Analyse bezieht sich auf die Art und Weise, in der sich Anhänger des Nudging neuester Erkenntnisse aus den Verhaltenswissenschaften bedienen – immer in der Absicht, diese für effektives Regieren einzusetzen. Wir unterstreichen, dass die meisten Nudges, die derzeit entweder diskutiert werden oder bereits implementiert sind, nicht Teil eines Rechtssystems sind und keinen normativen Charakter haben. Dazu unterscheiden wir zwischen zwei Idealtypen, um menschliches Verhalten zu beeinflussen, die wir als normativ bzw. instrumentell bezeichnen. Diese Idealtypen stehen für verschiedene Weisen, in denen öffentliche Regeln strukturiert werden können; sie erlauben uns, die institutionellen Implikationen von Nudges zu verstehen und zu bewerten. Hier betonen wir den Wert des Rechts als Absicherung gegenüber den möglichen schädlichen Konsequenzen von in der Politik und Regierungsführung eingesetzten Nudges. Unser Beitrag schließt mit Reaktionen auf einige Einwände, die unsere Vorschläge bereits erhalten haben.

Schlüsselwörter: Libertärer Paternalismus, Nudge, Recht, Politik, Demokratie

Einleitung

Welche institutionellen Folgen hat die weitreichende Implementierung von Nudges als Instrumente der Politik? Führt die Anwendung von Erkenntnissen aus den Verhaltenswissenschaften durch Nudges zu einem veränderten Rechtsverständnis? Wie sehen Recht und Politik in einer *nudge world* aus?¹ Unser Ziel ist es, zu diesen Fragen einige Antworten zu liefern.

Besonders Rechtswissenschaftler zeigen sich in jüngster Zeit fasziniert von Nudges, Entscheidungsarchitekturen und verhaltenswissenschaftlichen Instrumenten (siehe z.B. Alemanno und Sibony 2015; Micklitz 2015; Cserne 2015, Hacker 2016). Das fasziniert uns wiederum, denn Nudges haben zunächst nicht viel mit dem Recht zu tun – sie steuern menschliches Verhalten nicht *durch* das Recht, sondern gewissermaßen *außerhalb* des Rechts. Dies führte uns zu dem Verdacht, dass die institutionellen Auswirkungen von Nudges bislang nur ungenügend beachtet worden sind.² Wir wollen das Politik- und Rechtsverständnis der Vertreter des Nudging rekonstruieren und dessen institutionelle Auswirkungen beschreiben. Uns ist es hier wichtig, speziell über Nudges, und nicht nur über Entscheidungsarchitekturen zu sprechen. Es sind Nudges, die einen Bruch mit einem traditionellen Verständnis von der Beeinflussung von Verhalten in Demokratien bedeuten.

Im Folgenden erklären wir, weshalb wir uns im Beitrag auf Nudges, und nicht auf Entscheidungsarchitekturen konzentrieren. Für uns ist der Begriff „Entscheidungsarchitektur“ (*choice architecture*) ein „Empty Signifier“ (siehe auch Bettiza

1 Jeremy Waldron hat den treffenden Begriff einer *nudge world* geprägt – er beschreibt eine Gesellschaft, in der Nudges umfassend von Recht und Politik implementiert werden (Waldron 2014).

2 Einige der hier aufgeführten Argumente haben wir in Lepenies und Malecka 2015 skizziert.

2014; Offe 2009; Laclau 1996). Von Befürwortern des Nudging wird oft darauf verwiesen, dass eine Unvermeidbarkeit von Entscheidungsarchitekturen bestünde – gleichzeitig wird der Term aber tautologisch definiert als „Kontext, in dem Entscheidungen getroffen werden“. Die zentrale Frage an den libertären Paternalismus ist allerdings nicht die der Legitimität von Entscheidungsarchitekturen, sondern – wie wir hier ausführen werden – ob bestimmte Interventionen (wie etwa Nudges) zulässig sind, wie Verhalten in Demokratien gesteuert werden darf und was die institutionellen Auswirkungen einer weitreichenden Verwendung von Nudges sind. Der Term „Entscheidungsarchitektur“ verschleiert den intentionalen Charakter von Nudges als Instrumente in Politik und Recht (siehe hierzu auch Barton & Grüne-Yanoff 2015).

Entsprechend argumentieren wir, dass eine umfassende Implementierung von Nudges den Charakter öffentlicher Institutionen verändert. Dabei unterscheiden wir zwei Idealtypen, um menschliches Verhalten durch Recht und Politik zu beeinflussen, die wir *normativ* bzw. *instrumentell* nennen. Diese Unterscheidung hilft uns zu verstehen und zu bewerten, wie Nudges operieren. Gleichzeitig wird damit die Spannung zwischen bestimmten verhaltenswissenschaftlichen Instrumenten und öffentlichen Institutionen sichtbar. Unser Vorschlag unterstreicht die Bedeutung von Recht als Absicherung gegenüber den schädlichen Implikationen von Nudges. Er schließt mit Ausführungen zu einigen Einwänden, die gegen unsere Vorschläge bereits vorgebracht wurden.

Der Erfolg von Nudges in öffentlichen Institutionen

In den Rechts- und Verwaltungswissenschaften findet momentan eine weitreichende intellektuelle Transformation statt (siehe Shafir 2013; Ulen 2014). Verhaltenswissenschaftliche An-

sätze und Erkenntnisse werden vielfach diskutiert und oftmals begeistert rezipiert – in der Theorie ebenso wie in der praxisnahen Forschung. Zugleich spielen verhaltenswissenschaftliche Erkenntnisse im öffentlichen Leben eine immer größere Rolle.

Es ist leicht sichtbar, weshalb Nudges so attraktiv für Politiker sind: Viele verhaltenswissenschaftlichen Instrumente sind effektiv, günstig und effizient. Gesetzgeber haben die Vorteile des Nudging erkannt – deshalb erleben wir momentan eine rapide Entwicklung von verhaltenswissenschaftlicher Gesetzgebung, die in der empirischen Literatur mittlerweile als „behavioral governance“ erforscht wird (Straßheim & Korinek 2016). Besonders eindrucksvoll ist hier die Exekutivverordnung des US-Präsidenten Barack Obama (Executive Order No. 13707, 2015 – *Behavioral Science Insights Policy Directive*), die öffentlichen Verwaltungen empfiehlt, sich verhaltenswissenschaftlicher Erkenntnisse zu bedienen, und ein *Social and Behavioral Sciences Team (SBST)* etabliert. Im deutschen Kanzleramt gibt es unter dem Namen „Wirksam regieren“ ebenfalls ein Team von Verhaltenswissenschaftlern. Vorreiter war hier das Vereinigte Königreich, in dem das bekannte *Behavioural Insights Team* (BIT oder auch *Nudge Unit*) als erste Regierungsorganisation verhaltenswissenschaftliche Ansätze nutzen konnte. Ähnliche Entwicklungen der institutionellen Verankerung verhaltenswissenschaftlicher Ansätze gibt es in der Europäischen Kommission und der Weltbank.

Über die Definition von „Nudges“

Das wohl bekannteste verhaltenswissenschaftliche Instrument, das in diesen Institutionen verwendet wird, ist das Nudging. Ein Nudge ist ein Politikinstrument, das empirische Erkenntnisse über Gewohnheiten menschlichen Verhaltens, die in Psycholo-

gie, Entscheidungstheorie und Verhaltensökonomie gewonnen wurden, nutzt, um menschliches Verhalten zu steuern. Für die Befürworter des Nudging geht es bei Nudges nur um den sanften „Stups“, mit dem Menschen dazu gebracht werden, eine bestimmte Handlung auszuführen. Weiterhin sollen Nudges sich besonders dadurch auszeichnen, dass sie wohlfahrtsfördernde Auswirkungen haben, gleichwohl aber volle Wahlfreiheit lassen.

Thaler und Sunstein (T&S), in ihrem Buch „Nudge“ (2008), definieren Nudges wie folgt:

A nudge (...) is any aspect of the choice architecture that alters people's behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives. To count as a mere nudge, the intervention must be easy and cheap to avoid. Nudges are not mandates. (p. 6)

Die meisten philosophischen Arbeiten zum Thema setzen sich mit ebendieser Definition auseinander und versuchen sich dann an einer Umformulierung oder Präzisierung. Dies gestaltet sich vor allem dadurch schwierig, da viele von Thaler und Sunstein selbst gegebene Beispiele nicht unter die eigene Definition fallen (Hausman & Welch 2010). Eine gute Zusammenfassung über solche Versuche liefern Barton & Grüne-Yanoff (2015, p. 342–344). Unser Vorschlag reiht sich hier ein. Unserer Ansicht nach ist ein Nudge eine Technik zur Verhaltensbeeinflussung, deren spezielle Charakteristiken wir in der Sektion „Zwei Idealtypen der Verhaltensbeeinflussung“ beschreiben.

Tatsächlich herrscht Verwirrung in Literatur und öffentlicher Debatte bezüglich des Konzepts Nudging – die zum großen Teil auf die Entstehung des Wortes selbst zurückgeht. So war das Konzept von Anfang an an eine bestimmte normative Perspektive, nämlich die des Libertären Paternalismus, gebunden.

Dies macht eine Entflechtung und die weitere Verwendung des Begriffs sehr schwierig. Für die Zwecke dieses Texts bezeichnen wir Nudges als jene Politikinstrumente, die sich auf Erkenntnisse der Verhaltensforschung stützen und diese bewusst einsetzen, um Verhalten zu beeinflussen, und zwar in einer Art, die sich von rationaler Überzeugung, klassischen Steuerungs- und Kontrollmechanismen oder (materiellen) Anreizen unterscheidet.

Befürworter von Nudges geben selbst höchst unterschiedliche Beispiele. Das Arrangement von Lebensmitteln in der Mensa stellt eine Entscheidungsarchitektur dar. Durch eine bestimmte Anordnung der Lebensmittel wird es möglich, den Besucher zu bestimmten, zum Beispiel gesünderen Entscheidungen zu bewegen. Sind etwa Obst und Gemüse auf Augenhöhe und einfach erreichbar, und nicht etwa Desserts und Schokolade, so wissen wir aus der Verhaltenswissenschaft, dass Menschen hier die Auswahl für gesündere Lebensmittel treffen. Das Arrangieren von Speisen zählt als Nudge. Ein anderes Beispiel für einen Nudge ist die Verwendung von Voreinstellungen (*default options*). Die Nutzung von automatischen Teilnahmeregelungen bei privaten Rentenversicherungen beispielsweise hat zur Folge, dass viel mehr Arbeitnehmer in eine private Rentenversicherung einzahlen (*status quo bias*) als wenn Sie nicht automatisch teilgenommen hätten. Diese Voreinstellungen bringen Arbeitnehmer also dazu, mehr zu sparen.

Es gibt unauffällige und kleine Nudges (wie beispielsweise die Umformulierung von kommunalen Steuerbescheidsanschreiben). Aber es gibt auch strittige Nudges, bei denen es um wichtige politische und ethische Fragen geht (wie beispielsweise der Wechsel zu einer automatischen Teilnahme bei der Organspende).

Das Ziel ist hier, die Kerncharakteristiken jener Politikinstrumente hervorzuheben, die Nudges genannt und als solche

verfochten werden. In diesem Beitrag geht es uns zunächst um Nudges, die nichtnormativ und nichtkognitiv sind: sie beeinflussen Verhalten, ohne dass Handlungsgründe gegeben werden, und wirken außerdem unbewusst.

Mit wachsendem Interesse und steigender Faszination nimmt auch die Verwirrung zu, was einige Aspekte des Nudging betrifft. Glücklicherweise sind jüngst einige erhellende philosophische Beiträge zum Thema erschienen.

Nudging und praktische Philosophie: Die bisherige Debatte

Thaler und Sunstein haben verdienstvoller Weise ein umfassendes Programm entwickelt, das verhaltenswissenschaftliche Ansätze in die Politik übertragen soll (Thaler & Sunstein 2001; Thaler & Sunstein 2008; Sunstein 2014a; Sunstein 2014b; Sunstein & Thaler 2003a; Sunstein & Thaler 2003b; Sunstein 2000). Sie verteidigen Nudging als libertär-paternalistisches Politikinstrument, das öffentlichen Institutionen erlauben soll, Erkenntnisse der Verhaltenswissenschaften zu nutzen, um Menschen zu wohlfahrtssteigernden Entscheidungen zu steuern – und ihre Wahlfreiheit dabei intakt zu lassen.

In der derzeitigen philosophischen Debatte über Nudging wurden bislang hauptsächlich die komplexen Beziehungen zwischen Konzepten der Autonomie, der Freiheit und der Rationalität debattiert: wie diese verstanden werden sollen, wie sie mit Nudges zusammenhängen und ob man sie womöglich umdefinieren müsse. Die Diskussion über den möglichen Verlust von Autonomie und Freiheit ist in der Diskussion über Nudging besonders wichtig. Mehrfach wurden Bedenken gegenüber der schädlichen Wirkung von Nudges mit Bezug auf die Autonomie des Individuums geäußert, so beispielsweise bei Hausman &

Welch (2010), Wilkinson (2013), Bovens (2009). Die entgegengesetzte Meinung vertreten Autoren wie Cohen (2013), Barton (2013) und Mills (2015), die argumentieren, dass Nudges Autonomie respektieren oder sogar verstärken können. Es ist auch von großer Wichtigkeit, dass einige Stimmen in der Debatte eine weitgehende Rekonzeptualisierung des Begriffs der Autonomie fordern. Saghai (2013) zum Beispiel hebt hervor, dass wir davon Abstand nehmen sollten, Wahlfreiheit (*choice preservation*) mit Autonomie oder Freiheit gleichzusetzen, solange wir nicht ebendiese Konzepte unter verhaltenswissenschaftlichen Gesichtspunkten neu betrachten: Selbstkontrolle, Selbstbestimmung und Wahlfreiheit benötigen eine komplexere Neudefinierung.

Die derzeitigen philosophischen Debatten konzentrieren sich fast ausschließlich auf die moralischen Grenzen von Nudging und der Verteidigungsfähigkeit des Libertären Paternalismus (Mitchel 2005; Veetil 2011; Bovens 2008). Kritiker wie Hausman und Welch (2010) warnen uns: „Shaping people’s choices for their own benefit seems to us to be alarmingly intrusive“ (S. 131). Sie sorgen sich, dass einige Nudges menschliche Schwächen ausnutzen. Andere hingegen untersuchen, inwiefern Nudges gegen liberale Prinzipien verstoßen (Grüne-Yanoff 2012), oder erforschen das Verhältnis von Nudges und den „fundamental rights of citizens to freedom of expression, privacy, and self-determination“ (Alemanno & Spina 2014, p. 431). Jüngst sind die ersten Beiträge erschienen, in denen über die Bedeutung sozial determinierter Präferenzen gesprochen wird (Guala & Mittone 2015; Whitman & Rizzo 2015; Nagatsu 2015). Teilnehmer dieser Debatten verzichten jedoch darauf, die institutionellen Auswirkungen von Nudges in Politik und Recht zu diskutieren.

Obgleich einige dieser Debatten innerhalb der praktischen Philosophie stattgefunden haben, wurden darin explizit

politische Fragen vergleichsweise selten gestellt. So gibt es beispielsweise kaum eine Auseinandersetzung darüber, ob und wie Nudges aus einer Gerechtigkeitsperspektive bewertet werden müssen (zum Beispiel die Frage, ob Waldrons *nudge world* jemals gerecht sein kann). Diese Bedenken wurden zum Teil von kritischen Rechtssoziologen (z.B. Frerichs 2011) geäußert, sind aber bislang noch nicht in der politischen Philosophie thematisiert worden.³

Warum fehlt es an einer institutionellen Perspektive?

Ein Großteil der Literatur über Nudging vertritt im Kern einen *individualistischen* Ansatz, beginnend mit dem Buch *Nudge* (2008) selbst. Ein solcher individualistischer Ansatz besagt, dass die Relevanz von Nudges eingehend beschrieben werden kann, wenn man die Interaktion zwischen dem „Architekten“ eines Nudges und dessen Rezipienten betrachtet.⁴

Hingegen kritisiert der *institutionelle* Ansatz die individualistische Perspektive und erweitert sie um die Betrachtung von Faktoren, die der Interaktion extern sind. Dazu gehören beispielsweise die rechtlichen und politischen Institutionen, in die ein Nudge eingebettet ist.

3 Freeman (2013) vermutet, dass der Themenkomplex vielleicht einfach nicht wichtig genug sein könnte: „From a progressive liberal perspective, however, libertarian paternalism might seem disappointingly meek. There are limits to what can be accomplished by disclosures, warnings, and default rules. Unlike other progressive measures, nudges are not bold or exciting. They involve no subsidies for infrastructure such as roads, bridges, schools, or other public goods; no social programs to meet basic needs; no redistributions to the poor; no higher taxes on the wealthy.“

4 Grundzüge einer solchen individualistischen Perspektive lassen sich seit J.S. Mill und seinen Ausführungen zum Paternalismus und dem Schadensprinzip nachzeichnen.

Die Arbeiten von Thaler & Sunstein sind durchsetzt mit Anmerkungen über die von ihnen favorisierte institutionelle Grundordnung; trotzdem bleibt ihre Darstellung der Beziehung zwischen Nudges (als eine Art, Verhalten zu beeinflussen) und dem Recht (oder anderen öffentlichen Institutionen, die unser Verhalten beeinflussen) erstaunlich vage. Eine kohärente institutionelle Perspektive fehlt in der Arbeit von T&S, ebenso wie in der folgenden Debatte. Um die Auswirkungen von Nudges zu ermessen, sollten wir jedoch nicht nur betrachten, was ein Nudge mit einem Rezipienten eines Nudges macht (z.B. ob der Nudge paternalistisch ist oder nicht), sondern auch fragen, ob nicht eine weitreichende Einführung von Nudges als Politikinstrumenten ungewollte institutionelle Folgen nach sich zieht (die sich von den Charakteristiken des Instrumentes herleiten).

Natürlich lassen sich Institutionen vielfach definieren. Wir folgen hier Rawls' Definition von Institutionen als „patterns of human conduct defined by public systems of rules“. Hier gilt: „a public system of rules [is one] which defines offices and positions with their rights and duties, powers and immunities, and the like“ (2009, p. 55). Entscheidend ist, dass das Recht eine ebensolche Kerninstitution ist. Es geht bei unserer Analyse um ein besseres Verständnis von Nudges, aber auch um die Auswirkung von Nudges auf öffentliche Institutionen. Der spezifische Fokus liegt auf dem Recht, da dieses einen grundsätzlichen, wenn auch nicht den einzigen Weg zeigt, menschliche Verhaltensmuster – idealerweise im Kollektiv – zu prägen. Institutionen sind also die Regeln, die wir uns selbst geben.

Es gibt viele unterschiedliche Möglichkeiten, wie eine institutionelle Perspektive auf Nudges eingenommen werden könnte. Nur für den Zweck der reinen Exposition möchten wir hier beispielhaft zwei Vorschläge machen, wie solch eine institutionelle Perspektive auf Nudges aussehen könnte: 1) Nudges

und Verteilungsgerechtigkeit und 2) Nudges und Republikanische Freiheit.

- 1) Debatten über die Frage, nach welchen Prinzipien eine Gesellschaft Vorteile und Lasten fair verteilen kann, sind ein Kennzeichen zeitgenössischer politischer Philosophie (zumindest im sogenannten Verteilungsparadigma). Studien zum Verhältnis zwischen verhaltenswissenschaftlicher Gesetzgebung und Verteilungseffekten stecken allerdings noch in ihren Kinderschuhen – philosophische Literatur sucht man hier (noch) vergebens. Dass eine solche institutionelle Perspektive gewinnbringend sein kann, zeigen die Arbeiten von Mullainathan & Shafir (2013), die durch eine verhaltenswissenschaftliche Analyse darlegen, wie ganz normale gesetzliche Anordnungen den ungewollten Effekt haben können, beständig psychologischen Stress bei armen Menschen zu erzeugen. Dies führt dazu, dass arme Menschen einen Großteil ihrer „kognitiven Bandbreite“ für die gleichen Dinge aufbringen, mit denen sich reichere Menschen gar nicht beschäftigen müssen. Für politische Philosophen ist interessant zu beobachten, wie „kognitiver Stress“ ungerecht in der Gesellschaft verteilt ist und wie wir nur durch verhaltenswissenschaftliche Analyse davon wissen. Es zeigt sich ebenfalls, dass verhaltenswissenschaftliche Politikinstrumente möglicherweise zur Erlangung von Verteilungsgerechtigkeit beitragen können.
- 2) Eine ganz unterschiedliche institutionelle Perspektive könnte von zeitgenössischen republikanischen Theoretikern eingenommen werden (wie Philip Pettit 1997), welche vermutlich die institutionellen Auswirkungen von Nudges nicht im Bezug auf Verteilungsgerechtigkeit betrachten, sondern dahingehend, wie diese im Bezug zu

Konzeptionen republikanischer Freiheit stehen. Pettit argumentiert, dass ein Herrschaftsverhältnis (*domination*) zwischen zwei Personen vorliegt, wenn eine Person nach Belieben die Wahlfreiheit einer anderen Person einschränken kann. Pettit fordert nun, dass Institutionen versuchen sollten, solche Herrschaftsverhältnisse zu minimieren – damit Bürger weder einander dominieren, noch von staatsrechtlichen Regelungen selbst dominiert werden. Ein republikanischer Theoretiker ist deshalb vermutlich daran interessiert zu erfahren, ob bestimmte Instrumente Dominanz- oder Beherrschungsverhältnisse ermöglichen oder befördern. Wenn dem so ist, sollte man Nudges ablehnen, da gerade eine weitreichende Anwendung dieser Politikinstrumente Herrschaft institutionalisieren kann. Gibt es einen Widerspruch zwischen der von Pettit geforderten Bestreitbarkeit (*contestability*) gemeinschaftlicher Institutionen und Nudges?

Wir erwähnen diese fehlenden Debatten zum Verhältnis von Nudges und Verteilungsgerechtigkeit oder zur Beziehung von Nudges und republikanischer Freiheit, um die Vorteile einer institutionellen Perspektive auf Nudges aufzuzeigen. Hier ist weitere Forschung nötig.

Nudges sind politisch

Nudges haben eine spezielle politische Dimension.⁵ Ein Nudge umfasst mehr als die Interaktion zweier Individuen. Es geht nicht nur darum, wie Thaler & Sunstein behaupten, dass Nudges sich lediglich darauf beschränken, Menschen zu helfen, in ihrem

⁵ Siehe dazu Grüne-Yanoff & Barton (2015), die selbstbezogene (*pro-self*) und sozialbezogene (*pro-social*) Nudges voneinander unterscheiden, wenn sie über die politische Natur von Nudges sprechen.

Verhalten zu den von ihnen selbst erstrebten Zielen zu kommen – die sie erreichen würden, wenn sie die Fähigkeit hätten, ihre eigenen Entscheidungen vernünftig zu überdenken. Es geht auch nicht allein darum, mit Hilfe von Nudges Individuen zu rationalen Entscheidungen zu führen und damit ihre Entscheidungsfähigkeit nach eigenem Ermessen zu verbessern. Nudges werden ebenfalls genutzt, um bestimmte gesellschaftliche Ziele zu erreichen – wie man es beispielsweise explizit in Obamas Exekutiv-anordnung sehen konnte. Dies ist der Kernaspekt, der Nudges politisch macht: Nudges sind stets von einem Entscheidungsträger veranlasste intentionale Akte. Oft zielen Nudges auf die Erreichung gesellschaftlicher Ziele ab. Manchmal geht es dabei darum, diese Ziele ganz unabhängig von den Auswirkungen zu erreichen, welche die Anwendung von Nudges auf die Entscheidungsfähigkeit des Einzelnen hat. Deswegen kann eine normative Theorie des Nudging den unterschiedlichen normativen Status der Teilnehmer nicht außer Acht lassen. Die Veranlasser von Nudges sind zumeist offizielle gesellschaftliche Entscheidungsträger, die das Verhalten der von ihnen Regierten zu steuern versuchen. Die Rezipienten von Nudges sind zumeist Bürger, deren Verhalten für das Erreichen gesellschaftlicher Ziele ausschlaggebend ist. Es liegt auf der Hand, dass Nudges zwischen der Regierung und ihren Bürgern einen anderen normativen Charakter haben als Nudges zwischen Privatpersonen. Deshalb müssen unterschiedliche Funktionen unterschieden werden, die Nudges haben können. Wir unterscheiden zwei Gründe, weshalb Entscheidungsträger (T&S nennen sie oft *neutral und apolitisch planners*) Entscheidungsarchitekturen verbessern möchten.

Erstens zielen manche Nudges darauf ab, individuelle Entscheidungsfähigkeiten zu verbessern oder das Verhalten von Menschen in rationale Bahnen zu lenken – wie diese es selbst im eigenen Ermessen einschätzen würden.

Zweitens zielen manche Nudges darauf ab, wünschenswerte gesellschaftliche Ziele zu erreichen, und zwar unabhängig davon, welche Effekte Nudges auf die Entscheidungsfähigkeit von Individuen haben (Beispiel hierfür wäre eine automatische Teilnahme an Organspendeprogrammen).⁶

Die derzeitige Paternalismusdebatte dreht sich zumeist um solche Nudges, die versuchen, individuelle Wohlfahrt zu steigern, die als individuelle Präferenzsatisfaktion verstanden wird. Unsere Unterscheidung macht deutlich, dass Befürworter des Nudging sich nicht nur zum Ziel gesetzt haben, individuelle Verhaltensfehler oder kognitives Unvermögen zu korrigieren, um Menschen zu ermöglichen, die von ihnen selbst gewünschten Ziele zu erreichen. Ein weiteres, vor allem in der analytischen Debatte oft verklärtes Motiv ist es, Politik und Recht effizienter zu gestalten, um damit Zustände zu erreichen, die (aus Sicht der *planners*) gesellschaftlich wünschenswert sind, wie beispielsweise die öffentliche Gesundheitsversorgung. Hier zeigt sich, dass es eines institutionellen Rahmens bedarf, um solche Politikinstrumente kritisch zu untersuchen – und damit sicherzustellen, dass die Ziele von Entscheidungsträgern sich mit gesellschaftlich erwünschten Politikzielen und -mitteln vertragen. In jedem Fall sollten die Ziele und Mittel unserer Entscheidungsträger nicht versteckt sein. Ein solcher institutioneller Rahmen ist aber auch für Nudges der ersten Art wichtig – auch wenn der Grund für eine kritische Einschätzung ein anderer ist. Entscheidungsträger, *planner* oder auch Entscheidungsarchitekten machen manchmal Fehler, wenn sie – selbst in bester

6 Häufig kann ein Nudge, der die individuelle Urteilskraft verbessert, gleichermaßen die soziale Wohlfahrt steigern (Beispiele sind sowohl die automatische Teilnahme an Organspendeprogrammen als auch die automatische Beteiligung an Altersvorsorgeprogrammen). Die beiden Funktionen überschneiden sich also.

Absicht – die Präferenzen von Individuen zu identifizieren und Nudges zu implementieren versuchen, die auf die Verbesserung der individuellen Entscheidungsfähigkeit abzielen. Solche Fehler können unter Umständen Individuen schaden, so dass Entscheidungsträger den Gebrauch ihrer Politikinstrumente in einem institutionellen Rahmen rechtfertigen müssen (Wir werden später darauf eingehen, dass dies aufgrund des nichtkognitiven und nichtnormativen Charakters von Nudges nur schwer möglich ist). Nudges, welche die zweite Funktion erfüllen und bestimmte gesellschaftliche Ziele wollen, müssen ebenfalls einer kritischen, öffentlichen Begutachtung standhalten können. Denn gesellschaftliche Ziele dürfen nicht allein von Entscheidungsträgern und -architekten festgelegt werden – zumindest nicht in einem demokratischen System.

Es ist ferner ein dezidiert „politisches“ Problem, dass Befürworter des Nudging einen bestimmten Ausschnitt der verhaltenswissenschaftlichen Literatur nutzen, um ihre Politikvorschläge zu machen. Die Übersetzung verhaltenswissenschaftlicher Erkenntnisse in Politik bedarf einiger Kreativität und Anstrengung, und Befürworter des Nudging haben beides an den Tag gelegt. Wie genau diese Übersetzung allerdings funktioniert und wie die Institutionen einer *nudge world* letztendlich aussehen, hängt im entscheidenden Maße auch davon ab, welchen verhaltenswissenschaftlichen Theorien man Glauben schenkt.

Wir möchten dies kurz an einem Beispiel erläutern. Das Konzept des *bias* (Urteilsfehler oder Verzerrungen) wird von Nudging-Befürwortern kontinuierlich benutzt. Biases sind systematische Fehler, die während eines Entscheidungsprozesses gemacht werden (nach Tversky & Kahneman 1974).

Allerdings gibt es eine anhaltende Grundsatzdebatte darüber, ob a) bestimmte Verhaltensmuster den Namen *bias* verdienen und ob b) ein sogenanntes *de-biasing* überhaupt mög-

lich ist.⁷ Befürworter des Nudging sind nicht konsistent in der Art, wie sie mit solchen *biases* umgehen. Manchmal scheint es, Entscheidungsträger müssten die Bürger von ihren *biases* befreien – in anderen Augenblicken werden *biases* ausgenutzt, um andere gesellschaftliche Ziele zu erreichen. Manchmal wird ein *bias*, der beispielsweise auf der Verfügbarkeitsheuristik⁸ beruht, genutzt um Leute dazu zu bringen, bessere Entscheidungen zu treffen (Sunstein 2013, p. 130–134): Ein Beispiel ist die automatische Teilnahme an einem Rentenversicherungsprogramm („*Save more tomorrow*“), mit dem sich individuelle Trägheit umschiffen lässt. Andere Ansätze zielen speziell auf das sogenannte de-biasing ab (siehe Soll et al 2015). In den Beispielen zeigt sich, dass die empirische Fundierung der Nudging-Politik fragwürdig ist und dass es Befürwortern nicht darum geht, Institutionen zu entwickeln, die auf eine bestimmte Art konsistent mit Formen des *bias* umgehen. Dies zeigt wie empirische Evidenz mit normativen und politischen Rechtfertigungen von

7 Hier ist die Debatte zwischen Kahneman und Gigerenzer wichtig, in der es darum geht, wie Fehler, Unvermögen und *bias* verstanden werden sollen und ob die Nutzung von Heuristiken systematisch fehlerhaft ist und einen *bias* darstellt (Kahneman 2012) oder nicht (Gigerenzer 2000; Gigerenzer & Todd 1999). Andere Debatten, zum Beispiel über die Natur psychologischer Kategorien (*System 1* und *System 2*), werden in ähnlicher Weise diskutiert und angefochten. In der psychologischen Literatur selbst sind viele Konzepte weniger klar, als sie von Nudging-Befürwortern wiedergegeben werden. Es scheint, als ob wir oftmals die psychologischen Mechanismen dessen, was wir *bias* nennen, noch nicht richtig verstehen. Hier stellt sich also die Frage, inwiefern die Auswahl oder die Nachzeichnung der verhaltenswissenschaftlichen Literatur von Befürwortern des Nudging selektiv oder angemessen ist und wie robust die psychologischen Verhaltensmuster sind, auf denen die *nudge world* gebaut werden soll.

8 Heuristiken sind mentale *shortcuts*, gedankliche Hilfsmechanismen, die Menschen das Entscheiden vereinfacht (Kahneman & Tversky 1982). *Availability heuristics* wurden unter anderem von Tversky & Kahneman (1974) besprochen.

Nudges verwoben sind. Debatten wie die zwischen Gigerenzer und Sunstein und anderen zeigen auch, dass Befürworter und Kritiker von Nudging unterschiedliche Menschenbilder haben und die diesen Menschenbildern zugrunde liegende verhaltenswissenschaftliche Literatur anders interpretieren. Dies hat Auswirkungen auf die Frage, welche Art öffentlicher Institutionen wir uns eigentlich wünschen.

Zwei Idealtypen der Verhaltensbeeinflussung

In diesem Abschnitt stellen wir zwei Idealtypen vor, die beschreiben, wie menschliches Verhalten beeinflusst werden kann. Diese Idealtypen stehen für unterschiedliche Weisen, in denen öffentliche Regeln von Entscheidungsträgern behandelt werden. Die beiden Idealtypen entsprechen also zwei verschiedenen Konzeptionen öffentlicher Ordnung: Institutionen versuchen das Verhalten von Menschen entweder auf normative, oder auf nichtnormative Weise zu beeinflussen.

Mit Max Weber verstehen wir Idealtypen als Konzepte, die bestimmte Aspekte eines zu analysierenden Phänomens stark stilisiert darstellen. Weber schreibt:

[Ein Idealtypus] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandener Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie. (1968, p. 191)

Wir konstruieren Idealtypen in heuristischer Absicht und hoffen dadurch, Nudges klarer zu analysieren und besser zu ver-

stehen, wie sich Nudges zu öffentlichen Institutionen verhalten. Gleichzeitig bieten Idealtypen auch Ansatzpunkte, um bewerten zu können, inwiefern Nudges einer bestimmten Art der Verhaltensbeeinflussung nahestehen.

Wie wirken sich Nudges auf menschliches Verhalten aus? Wir unterscheiden eine normative und eine instrumentelle Art der Verhaltensbeeinflussung.

Der Idealtyp der *normativen* Art, Verhalten zu beeinflussen hat die folgenden Eigenschaften:

Erstens besteht bei diesem Idealtyp die Maßgabe, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten. Zweitens erkennen Akteure diese Maßgabe, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten. Die Maßgabe wird somit von ihnen als Handlungsgrund betrachtet. Drittens ist diese Maßgabe kognitiv zugänglich – dies ist eine notwendige Bedingung für die effektive Reaktion auf diese Art der Verhaltensbeeinflussung.

Der Idealtyp der instrumentellen Art, Verhalten zu beeinflussen hat hingegen die folgenden Eigenschaften:

Erstens beinhaltet dieser Idealtyp einen Wandel des individuellen Entscheidungskontexts. Zweitens reagieren Akteure auf diese Veränderung in der Entscheidungsarchitektur (denn sie wirkt sich beispielsweise auf Emotionen, persönliches Risikoempfinden etc. aus). Drittens muss die Veränderung in der Entscheidungsarchitektur nicht kognitiv erkennbar sein, um effektiv das Verhalten des Individuums zu verändern. Mit anderen Worten: die nichtkognitive Reaktion eines Akteurs auf diese Art der Einflussnahme ist eine hinreichende Bedingung für die Effektivität dieses Idealtyps.

Wir argumentieren, dass der erste Idealtyp die Wirkungsweise demokratischer Rechtsnormen approximiert, wohingegen der zweite Idealtyp die Wirkungsweise von Nudges approximiert.

Wir betrachten Nudges als Politikinstrumente, die menschliches Verhalten in nichtnormativer Weise beeinflussen, da sie nicht über oben beschriebene Maßgaben wirken und somit selbst keinen Handlungsgrund ausdrücken (können). Dies steht ganz im Gegensatz zur Wirkungsweise demokratischen Rechtsnormen.⁹ Selbst Nudges, die Teil einer Rechtsordnung sind – wie Voreinstellungen (*default rules*) – beeinflussen Akteure notwendigerweise, ohne ihnen Handlungsgründe zu geben.

Nudges beeinflussen Verhalten auf nichtkognitive Weise, und es ist für ihre Effektivität hinreichend, wenn sich nichtkognitive Reaktionen auf Merkmale einer Entscheidungsarchitektur vollziehen. Im Fall von Recht und Gesetz ist allerdings ein kognitiver Zugang zu Rechtsnormen, und damit zu Handlungsmaßgaben, eine *conditio sine qua non*, um auf Verhalten einzuwirken. Recht, wenn es irgendeine Wirkung haben soll, muss also zumindest auf minimale Art öffentlich zugänglich und sichtbar sein.

Wir unterstreichen weiterhin, dass diese zwei Idealtypen der Verhaltensbeeinflussung auf zwei unterschiedlichen Grundannahmen über menschliche Handlungslogik (*agency*) beruhen.

Die Einflussnahme auf Verhalten gemäß dem zweiten Idealtyp repräsentiert eine Sicht auf menschliches Handeln,

9 Eine ausführlichere Verteidigung demokratischer Rechtsnormen wurde in Dworkins „Law’s Empire“ (1986) vorgenommen. Hier spiegeln Rechtsnormen im Idealfall ein gesamtgesellschaftliches Gerechtigkeitsverständnis kohärent wieder. Dworkin bietet eine normative Verteidigung dieses Rechtsverständnisses an („Law as Integrity“). In unserem Beitrag verfolgen wir nicht das Ziel, eine eigene Auffassung zur Rolle von Rechtsnormen in der Demokratie zu verteidigen, sondern bieten eher eine minimale Rekonstruktion verschiedener Idealtypen und deren Beziehung zum Recht an. Nach unserer Auffassung ist der instrumentelle Weg, Verhalten zu beeinflussen – und damit eben auch die *nudge world* –, inkompatibel mit Dworkins „Law as Integrity“.

in der Entscheidungsträger in Recht und Politik Individuen hauptsächlich als irrationale, emotionsgetriebene, sentimentale, automatisch reagierende Akteure sehen, die selten oder nie über Normen reflektieren, über Handlungsgründe streiten oder Maßgaben hinterfragen. Verhaltensbeeinflussung findet hier statt über die Anpassung und Ausnutzung der vermeintlichen Gleichmäßigkeit menschlichen Verhaltens.

Alternativ ist hingegen die Einflussnahme auf Verhalten gemäß dem ersten Idealtyp Ausdruck einer ganz anderen Sicht auf menschliches Handeln. Hier reagieren Individuen auf Handlungsgründe;¹⁰ Rechtsnormen gelten als Maßgaben, die von Menschen befolgt oder bewusst abgelehnt werden können. Hier approximiert das Recht die normative Art, Verhalten zu beeinflussen. Zugleich kann das Recht aber auch eine wichtige emanzipatorische Funktion haben, indem es nicht nur individuelle Handlungsgründe zu geben versucht, sondern auch gesellschaftliche Ziele nennt, die kollektiv vereinbart wurden und nach denen sich Verhalten ausrichten sollte. Dieses Verständnis menschlichen Handelns ist also auch kompatibel mit demokratischer Deliberation über kollektive Regeln, die sich eine Gesellschaft selbst gibt: kollektive Selbstgesetzgebung.¹¹

10 Diese Sicht auf menschliche Handlungsgründe könnte man weiter ausführen (Parfit 2011; Kolodny 2005; Korsgaard 1996; Wallace 2006).

11 Wir verstehen unter kollektiver Selbstgesetzgebung die Kontrolle, die ein soziales Kollektiv über die Evaluation, Deliberation und Wahl ihrer sozialen Institutionen hat (diese Definition ist inspiriert von einer ähnlichen Autonomie-Definition von Hausman & Welch, 2010). Es gibt mehrere Möglichkeiten, wie man eine normative Verteidigung kollektiver Selbstgesetzgebung formulieren könnte. In diesem Beitrag möchten wir es bei einer bescheideneren Rekonstruktion belassen: Wir setzen voraus, dass kollektive Selbstgesetzgebung ein notwendiger Bestandteil demokratischer Gesellschaften ist und argumentieren, dass der Idealtyp der instrumentellen Beeinflussung von Verhalten mit kollektiver Selbstgesetzgebung unvereinbar ist. Eine *nudge world*

Dies bedeutet, dass es bei der Art, in der Entscheidungsträger Menschen beeinflussen, nicht nur um eine bestimmte Technik der Verhaltenssteuerung geht, die das Verhalten der Bürger beeinflussen soll, um bestimmte gesellschaftliche Ziele zu erreichen. Die beiden Idealtypen der Verhaltensbeeinflussung stellen eben auch verschiedene Auffassungen menschlicher Handlungslogik dar, die institutionell auf jeweils verschiedene Weise umgesetzt werden. Die instrumentelle Art, Verhalten zu beeinflussen, schließt Deliberation über gesellschaftliche Zielkonflikte (und eben auch Diskussionen über die Legitimität von Nudges als Instrumente der Politik selbst) aus. Auf dieser idealtypischen Ebene ist die Handlungslogik nicht mit den demokratischen Grundsätzen vereinbar, die wir als kollektive Selbstgesetzgebung umschreiben. Eine weitreichende Implementierung von Nudges stellt also eine Herausforderung für bestehende Institutionen dar.

Im Speziellen ist hier das Recht selbst betroffen. Idealerweise spiegelt sich im Recht der normative Ansatz, Verhalten zu beeinflussen, wider. Ähnlich sieht es beispielsweise auch Peter Cserne, der davon spricht, dass es zum inhärenten Aspekt des Rechts gehört, Handlungsgründe anzugeben (2015, p. 293). Cserne sagt hier: „little attention has been paid to the specific implications of behavioural insights for legal doctrine and for wider normative aspects of the law“ (p. 279).

Wenn wir nun sagen, dass Nudges die Rechtsordnung unterminieren, dann hängt das vornehmlich damit zusammen,

– d.h. eine Welt, in der Nudges weitreichende Anwendung finden – würde einen solchen Idealtyp darstellen. Unser Argument lässt uns zwar eine Unvereinbarkeit auf der Ebene der Idealtypen feststellen – erlaubt aber nicht, Nudges außerhalb einer solchen *nudge world* zweifelsfrei im Einzelfall als legitim oder nichtlegitim zu bewerten. Unsere Herangehensweise kann allerdings die institutionellen Konsequenzen einer weiten Verbreitung von Nudges bewerten.

dass Nudges auf einem diametral entgegengesetzten Verständnis menschlichen Handelns beruhen.¹² Wir fragen also: Was bedeutet die Beseitigung von Normativität in der Rechtsordnung? Als Antwort liegt eine normative Bewertung nahe – gleichzeitig möchten wir betonen, dass die Methode, zunächst die genannten zwei Idealtypen aufzuzeigen, zunächst das Ziel der Rekonstruktion verfolgt: Aufzuzeigen, wie bestimmte Arten der Einflussnahme auf Verhalten zu bestimmten institutionellen Ordnungen führen. Diese wiederum sind augenscheinlich nicht immer mit grundlegenden, anderen Werten vereinbar, wie wir in der nächsten Sektion zeigen werden.

Nudges werden zwar noch nicht weiträumig eingesetzt. Trotzdem lohnt es sich, Schutzvorkehrungen in Betracht zu ziehen, welche die nichtkognitiven und nichtnormativen Eigenschaften dieser Politikinstrumente sichtbar machen und damit kritische Reaktionen darauf ermöglichen.

Nudges und das Recht

Sind Nudges Teil der Rechtsordnung? Um die institutionellen Folgen von Nudges zu verstehen, schlagen wir vor, zwischen Nudges zu unterscheiden, die bereits Teil einer Rechtsordnung sind, und solchen, die außerhalb der Rechtsordnung stehen. Zunächst ist dies eine Beobachtung ohne große normative Konsequenz: Es ist derzeit einfach meist der Fall, dass Nudges nicht von Parlamenten verabschiedet und in Gesetzen kodifiziert,

12 Hier gibt es eine Ähnlichkeit zum Vorschlag von Hansen & Jespersen (2013). Diese schlagen eine Unterscheidung zwischen transparenten und nichttransparenten Nudges vor, die wir mit unserer Unterscheidung von kognitiven und nichtkognitiven Charakteristiken präzisieren möchten. Hansen & Jespersen nutzen allerdings eine zu breite Definition von transparenten Nudges, was es schwierig macht, transparente Nudges von anderen Instrumenten (Rechtswang, einfachen Hinweisen) zu unterscheiden.

sondern zumeist mit Hilfe administrativer Akte eingeführt worden sind.

Unter diesem Gesichtspunkt sind die oben genannten *default rules* oder Voreinstellungen, eines der wenigen – kontrovers diskutierten – Beispiele für Nudges als Teil der Rechtsordnung. Andere Nudges wie Simplifizierungen, der Gebrauch sozialer Normen, Verbesserungen der Bequemlichkeit und Erleichterung in bestimmten Entscheidungskontexten, Offenlegungsstrategien, Warnungen und die Nutzung von Selbstbindungsstrategien, Erinnerungen und das Entlocken von Implementationsabsichten sowie Informationsdienste zu bereits getroffenen Entscheidungen sind dagegen nicht klarer Bestandteil der kodifizierten Rechtsordnung (Diese Liste unterschiedlicher Nudges beruht auf Sunstein (2014b)). Daraus folgt, dass der intendierte Verhaltenswandel der Rezipienten von Nudges nicht durch das Recht selbst hervorgebracht wird.

Ein gutes Beispiel hierfür sind schockierende Gesundheitswarnungen. Zwar zwingt das Recht den Hersteller der Zigaretenschachteln, diese mit Warnungen zu versehen. Aber es sind diese Warnungen, die Nudges darstellen und die emotionale Effekte auf Konsumenten haben. Konsumenten reagieren in diesen Umständen nicht auf die Rechtsnorm, sondern auf einen Nudge – und zwar in nichtkognitiver Weise. Die Rechtsnorm selbst ist nicht sichtbar, und es ist nicht das Recht, das Menschen vom Rauchen abhält, sondern die bildliche Darstellung, die eine nichtkognitive Reaktion, und damit den gewünschten Verhaltenseinfluss, hervorbringt: in diesem Fall eine Verringerung gesundheitsschädlicher Handlungen (Rauchen).

Ein Grund, warum die meisten Nudges derzeit nicht Teil der Rechtsordnung sind, liegt unserer Auffassung nach darin, dass es Entscheidungsträgern beim Nudging hauptsächlich um die Effektivität des Instruments geht. Nudges, die eben nicht als

Rechtsnormen, sondern nur durch administrative Praxis eingeführt werden, brauchen keine breite politische Unterstützung, keine parlamentarischen Prozesse oder ausführliche Debatten. Insofern ermöglichen Nudges den politischen Entscheidungsträgern, das Verhalten ihrer Bürger schneller und effektiver zu steuern, ohne dabei den (Um-)Weg über legislative und deliberative Prozesse zu gehen.

Das Recht ist eine soziale Institution mit zumeist kodifizierten, öffentlich zugänglichen, anfechtbaren (und oftmals angefochtenen) Rechtsnormen. Das Recht kann also Nudges sichtbar und zugänglich machen – und damit die nichtnormative und nichtkognitive Wirkung von Nudges auf das Verhalten von Bürgern minimieren.

In den nächsten Abschnitten machen wir Vorschläge, wie Nudges innerhalb einer Rechtsordnung sichtbar und erkennbar gemacht werden können. Die Einbettung von Nudges in die Rechtsordnung hat den Zweck, es Akteuren zu ermöglichen, Einflussnahmen auf ihr Verhalten zu erkennen und die rechtlichen Rahmenbedingungen der auf sie einwirkenden Einflüsse kritisch zu hinterfragen.

Es gibt bereits Stimmen, die die mangelnde Sichtbarkeit, institutionelle Intransparenz und fehlende öffentliche Debatte von Nudges kritisieren (Conly 2013; Glaeser 2006; Hansen & Jespersen 2013). Sunstein selbst hat auf diese und ähnliche Kritiken geantwortet, dass Nudges oft sehr sichtbar seien, Transparenz in ihrer Natur läge und Nudges häufig öffentlich debattiert würden (Sunstein 2014a).¹³ Sunstein gesteht ein,

13 Nach unserem Verständnis beruhen Nudges auf der Ausnutzung nichtkognitiver Prozesse. Einige von Sunstein und anderen genannte Beispiele zählen daher für uns nicht als Nudges (wie zum Beispiel Informationsbereitstellung oder Warnungen).

dass Nudges Probleme bereiten, wenn sie auf unbewussten kognitiven Prozessen beruhen oder mit Emotionen verbunden sind (das sogenannte System 1). Sunstein hält es für unvermeidbar, dass menschliche Entscheidungen über das System 1 getroffen werden. Seine Schlussfolgerung: „Therefore, so long as the initiatives are made public and defended on their merits, nudges should not be ruled off-limits merely because they work as a result of the operations of System 1“ (Sunstein 2014a, p. 151).

Besonders die Bemerkung, dass Nudges öffentlich (*public*) zu sein haben, muss kritisch diskutiert werden.

Ein wichtiger, aber unterschätzter Aspekt der Vorschläge von Thaler & Sunstein ist ihre Haltung zur sogenannten Publizität von Nudges (*publicity of nudges*). In „Nudge“ weisen T&S explizit auf John Rawls’ Publizitätsprinzip als eines ihrer Leitprinzipien hin (2008, p. 244) und nennen es „a good guideline for constraining and implementing nudges“ (2008, p. 245).

Wir wenden dagegen ein, dass die „Einverleibung“ von Rawls’ Publizitätskriterium durch T&S fehlgeleitet ist. Zunächst wird von ihnen der Stellenwert des Prinzips bei Rawls selbst verkannt. Rawls wollte, dass das Prinzip nicht auf alle öffentlichen Entscheidungen, sondern hauptsächlich auf die Ersten Gerechtigkeitsprinzipien angewendet wird (Rawls 1999). Weiterhin setzt das Kriterium bei Rawls ein moralisch und rational autonomes Individuum voraus, dem Rechtfertigung für die Gesetze und Regeln, denen es unterliegt, geschuldet wird. Rawls spezifiziert, dass Bürger – so sein Interpret Samuel Freeman – die moralischen Grundlagen kennen müssen, auf denen Zwang und Recht beruhen. Weiterhin müssen Bürger „die wahren Gründe und Umstände sozialen und politischen Lebens kennen“. Hier ist es die Publizität der Ersten Gerechtigkeitsprinzipien, welche „demokratischen Bürgern eine gemeinsame Basis für politische

Argumente und Rechtfertigung“ geben müssen (Freeman 2007, p. 187, unsere Übersetzung).¹⁴

Aber genau dieses Wissen, das so fundamental für die gerechte Gesellschaft bei Rawls ist, ist in einer *nudge world* nur schwer zu erlangen. Im Gegenteil, Nudges vernebeln genau dieses Wissen, wenn sie ohne Sicherheitsmaßnahmen verwendet werden und kein expliziter Teil der Rechtsordnung sind.

Was geschieht, wenn Nudges nicht öffentlich gemacht werden und kein Teil einer Rechtsordnung sind? Können wir uns institutionelle Rahmen vorstellen und Sicherungsmaßnahmen vorschlagen, die uns vor den schädlichen Effekten von Nudges schützen? In der nächsten Sektion machen wir dazu eine Reihe von Vorschlägen.

Zunächst zwei kurze Schlussbemerkungen zum Thema Publizität:

Wir denken, dass es wichtig ist, zwei Arten zu unterscheiden, in denen Nudges öffentlich sein können. Zum einen können sie am Ursprung (*point-of-origin*) öffentlich sein; zum anderen können sie in der Wirkung (*point-of-effect*) öffentlich sein. Diese Unterscheidung hilft, um die verschiedenen Aussagen der Literatur zu ordnen, welche die Transparenz und Publizität von Nudges betreffen.

Unserer Definition zufolge ist ein Nudge am Zeitpunkt des Effekts nichtkognitiv und nichtnormativ: Eine schockierende Gesundheitswarnung auf Zigarettenschachteln kann einen Schock auslösen, ohne dass eine Rezipientin es bemerkt und ohne dass sie durch Gründe oder Zwang überzeugt wird.

Im Gegenteil dazu gilt am Ursprung eines Nudges, dass dieser sowohl kognitiv als auch normativ sein und sogar Zwang

14 Hausman & Welch (2003) sind bislang die einzigen, die eine ähnliche Ungereimtheit zwischen Rawls' Kriterium und dessen Verwendung bei T&S besprechen.

involvieren kann. So ist es beispielsweise möglich, eine parlamentarische Debatte über die Legitimität von Nudges zu führen, die schockierende Gesundheitswarnungen enthalten. Eine solche Debatte und ein auf deren Grundlage erlassenes Gesetz ist sichtbar, erkennbar, nachvollziehbar und öffentlich – in diesem Forum können auch Gründe für oder gegen bestimmte Nudges vorgetragen werden. Zigarettenproduzenten können gleichzeitig gezwungen werden, bestimmte Nudges auf ihre Zigarettenpackungen zu drucken.

In einer sehr breiten Konzeptualisierung von Nudges wäre es daher möglich, diesen am Ursprung kognitive und normative Eigenschaften zuzuschreiben. Wir unterstreichen aber, dass es für die institutionellen Auswirkungen von Nudges relevant ist, wie ihre Charakteristiken am Wirkungspunkt sind. Hier sind Nudges nichtnormativ, nichtkognitiv und daher als Politikinstrumente gesondert zu behandeln.

Wenn wir über institutionelle Auswirkungen sprechen, ist der Hinweis auf die diachrone Dimension der nichtkognitiven Effekte von Nudges besonders bedeutsam. Einmal installiert, sind Nudges aufgrund ihrer einzigartigen Natur extrem schwer wahrzunehmen und umzukehren.

Unser Vorschlag möglicher Sicherungsmaßnahmen

Es gibt heute nur sehr wenige Sicherungsmaßnahmen gegen Nudges. Hier möchten wir einige Beispiele bekannter Nudges diskutieren und Wege vorschlagen, wie diese durch Rechtsnormen komplementiert werden können.

Voreinstellungen (*Opt-out*-Organspenden, automatische Rentenversicherungsprogramme) sind Teil des Rechtssystems. Natürlich gab es solche Voreinstellungen, schon lange bevor T&S *Opt-out*-Regeln unterstützt haben. Solche Voreinstellungen gibt

es insbesondere im Vertragsrecht, wo das Verhältnis von Rechten und Pflichten der Vertragspartner gemäß den gesetzlichen Bestimmungen geregelt wird (außer ein Teilnehmer entscheidet sich dafür, seine rechtliche Position anders zu regeln). Im Fall von Voreinstellungen, die ein Nudge sind, ist die Wahl eines Akteurs allerdings bereits festgelegt. Es bleibt nur die Möglichkeit des *Opt-outs*. Voreinstellungen, die als Nudges konzipiert sind, sind also enger zu verstehen als beispielsweise Voreinstellungen wie im Vertragsrecht. Außerdem sind solche Voreinstellungen auch ethisch anders zu bewerten, da das Vertragsrecht historisch und gesellschaftlich gewachsen ist, während Voreinstellungen, die als Nudges dienen, politische Akte sind, die ein bestimmtes Politikziel erreichen wollen. Bei Voreinstellungen schlagen wir also folgenden Mechanismus vor: Jedes Mal, wenn Bürger durch Voreinstellungen mit einem Nudge konfrontiert werden, das ihnen eine bestimmte Wahl nahe legt, sollte es bestimmte Regeln geben, die dem einzelnen Bürger eine aktive Wahl zwischen der Voreinstellung und dem *Opt-out*-Option ermöglichen. Eine solche Auswahl kann aus Bequemlichkeit für den Einzelnen dann auch länger, wenn auch zeitlich begrenzt gültig sein.¹⁵

Unser zweiter Vorschlag: Um Missbrauch von Voreinstellungen zu vermeiden, muss es klare Möglichkeiten geben, Entscheidungsträger verantwortlich für die Einführung von Voreinstellungen zu machen, die individuelle Rechte verletzen oder in anderer Hinsicht gegen Gesetze verstoßen. Generell

15 Unsere Lösung ist der von Sunstein favorisierten ähnlich. Sunstein spricht sich für eine aktive Wahl (*active choosing*) aus. Unser Vorschlag ist stärker, da wir eine Wahl vorschreiben (*required choosing*). Sunstein spricht ebenfalls von dem von ihm bevorzugten „simplified active choosing“ zwischen einer Voreinstellung und dem *Opt-out* (2014c, p. 5). Für Sunstein ist der Vorschlag der vorgeschriebenen Wahl unvereinbar mit seinen libertär-paternalistischen Prinzipien, da die vorgeschriebene Wahl von ihm als Zwang angesehen wird.

sollten Voreinstellungen von einer Nudging-Aufsichtsbehörde als entweder valide oder invalide gekennzeichnet werden. Zum Beispiel könnte es einen halb staatlichen, halb öffentlichen Nudging-Ombudsmann geben, der von Parlamenten bestimmt werden würde. Seine Aufgabe läge darin, eine breite Anzahl gesellschaftlicher und rechtlicher Faktoren zu bedenken, unterschiedliche wissenschaftliche und akademische Perspektiven zu berücksichtigen, um dann zu entscheiden, ob bestimmte Nudges (nicht nur Voreinstellungen) unseren verfassungsrechtlichen Prinzipien und grundlegenden Rechtsnormen entsprechen. Dieser Vorschlag geht weit über die Forderung nach einer rigorosen Evaluation von Nudging-Instrumenten hinaus (durch RCTs und *regulatory impact assessment*, wie von Alemanno & Spina 2014 vorgeschlagen).

Weiterhin möchten wir nun schockierende Gesundheitswarnungen besprechen, die zurzeit nicht Teil des Rechtssystems sind und die über die Ausnutzung von Verfügbarkeitsheuristik funktionieren. Potenzielle Konsumenten reagieren effektiv auf Warnungen auf Zigarettenschachteln – aber sie reagieren nicht effektiv auf Rechtsnormen, wenn sie schockierende Bilder sehen. Die Nutzung von Verfügbarkeitsheuristik ist hier kein bewusster Prozess und kann nicht einfach kontrolliert werden. Wir sind der Meinung, dass solche schockierenden Gesundheitswarnungen durch Informationen über den rechtlichen Rahmen und die rechtlichen Ursprünge solcher Warnungen ergänzt werden müssen, damit ein Missbrauch solcher Politikmaßnahmen verhindert werden kann.

Natürlich besteht hier die Aussicht, dass diese rechtlichen Lösungen zu einer niedrigeren Effektivität der Politikinstrumente führen. Unsere Sicherungsmaßnahmen könnten die Effektivität von Nudges verringern, besonders die Effektivität solcher Nudges, die „im Dunkeln“ funktionieren. Paradoxaerweise

ist die verringerte Effektivität eines Nudges kein offenkundiges Malus, sondern vielmehr ein Warnhinweis. Wir sollten Nudges gegenüber skeptischer sein und Nudges gegenüber, die beim Aufdecken eine statistisch niedrigere Wirkung zeigen, einen hohen Anfangsverdacht hegen. Dies könnte bedeuten, dass Menschen, die sich der Auswirkung und Funktionsweise von Nudges vergewissern, diesen aus guten Gründen ablehnend gegenüberstehen. Dies könnte als ein guter Indikator angesehen werden, weshalb bestimmte Nudges illegitim sind.

Ein weiterer Weg, um Nudges sichtbarer zu machen wäre es, ein öffentliches Zentralregister aller bestehenden Nudges – insbesondere derer, die nicht Teil des Rechtssystems sind – zu führen. Wir nehmen hierzu die Vorschläge von Alemanno & Spina (2014) auf, die sich für eine Ausweitung von richterlichen Überprüfungen aussprechen. Richter müssen den Kontext, in dem Nudges verwendet werden, in Betracht ziehen können. Richterliche Entscheidungen über Nudges könnten weiterhin eine Debatte über die verfassungsrechtlichen Bedenken zu Nudges entfachen, welche deren institutionelle Einbettung berücksichtigt.

Oben hatten wir schon die wichtige diachrone Dimension von Nudges erwähnt. Wegen der Unsichtbarkeit von Nudges ist es besonders problematisch, wenn Gesellschaften Nudges von früheren Entscheidungsträgergenerationen „erben“ und an spätere Generationen „vererben“. Tatsächlich wird dies schon bald ein Problem sein, nachdem die erste Welle der Nudge-Units in einigen Ländern vorbei ist (beispielsweise ist die BIT im Vereinigten Königreich nun eine private Gesellschaft). Zusätzlich zu einem Nudging-Zentralregister sind andere Sicherungsmaßnahmen wichtig, die auf den diachronen Charakter der verwendeten Instrumente eingehen. Deshalb plädieren wir für Verfallsdaten für Nudges; diese können Entscheidungsträger und Gesetzgeber

zwingen, die Implementierung bestimmter Nudges in regelmäßigen Intervallen zu diskutieren und darüber zu entscheiden.

Natürlich können die hier besprochenen Modifizierungen unserer institutionellen Ordnung auch zu unerwünschten Nebenwirkungen führen – wir erkennen die Ironie, die darin liegt, auf innovative, effektive und kostengünstige verhaltenswissenschaftliche Neuerungen mit altertümlichen, langsamen und sperrigen Gegengewichten zu antworten. Wir stimmen im Prinzip mit Sunsteins Auffassung überein, dass es dem libertären Paternalismus nicht um mehr oder weniger, sondern um „smartere“ Regeln geht. Hier geht es auch uns nicht um mehr oder weniger Institutionen, sondern um ein smartes Design kollektiver Institutionen, die auf Politikinstrumente so abgestimmt sind, dass diese gleichermaßen smart und legitim sein können. So gelangen wir an den Punkt, unsere Sicherungsmaßnahmen kategorisieren zu können: Wir schlagen hier eine Unterscheidung in Ex-post- und Ex-ante-Sicherungsmaßnahmen vor, wobei Ex-post-Sicherungsmaßnahmen solche sind, die eingeführt werden, nachdem Bürger effektiv einen Nudge erfahren haben und Ex-ante-Sicherungsmaßnahmen eingeführt werden, bevor Bürger effektiv ein Nudge erfahren haben.

Vorgeschlagene Sicherungsmaßnahme	Kategorisierung
Wahlpflicht bei Voreinstellungen	ex ante
Haftung für Entscheidungsarchitekten	ex post
Aufsichtsbehörde für Nudging; Nudging-Ombudsmann	ex post
Rigoreuse Bewertungsmechanismen von Nudges (regulatory impact assessment, RCT)	ex post
Zentralregister für Nudges	beide
Verfallsdaten für Nudges	ex ante
Kennzeichnung von Nudges auf Produkten/Maßnahmen	ex ante

In der Zusammenstellung dieser Vorschläge wird deutlich, dass nur Ex-ante-Sicherungsmaßnahmen den nichtnormativen und nichtkognitiven Charakteristiken von Nudges entgegenwirken können, denn nur diese machen Nudges am Wirkungspunkt sichtbar. Deshalb sollten Entscheidungsträger sich hauptsächlich mit der Frage befassen, wie Nudges sichtbar gemacht werden können; hier sollten Ex-ante-Sicherungsmaßnahmen prioritär gesucht werden. Hier zeigt sich, dass wir uns wenig um die niedrigere Wirksamkeit von Nudges durch unsere Sicherungsmaßnahmen sorgen. Es ist für uns prima facie verdächtig, wenn ein Nudge besser funktioniert, je weniger der Rezipient des Nudges kognitiv involviert ist. Wenn Nudges nur im Dunkeln funktionieren, scheint es an der Zeit, ein helleres Licht anzuschalten.

Dies ist also unser Kernvorschlag: Entscheidungsträger sollten so weit wie möglich versuchen, Nudges mit Rechtsnormen zu flankieren oder Nudges in Rechtssysteme aufzunehmen. Der Vorschlag ist darin begründet, dass nur auf diese Art Nudges erkennbar, angreifbar und öffentlich gemacht werden und damit ihre nichtkognitive und nichtnormative Wirkungsmacht gegenüber dem Verhalten von Akteuren geschwächt werden kann.

Idealerweise sollte in modernen demokratischen Gesellschaften die öffentliche Deliberation (zum Beispiel in Parlamenten) der Implementierung und Einbettung von Rechtsnormen vorangehen. Besonders wenn Nudges anstelle solcher Rechtsnormen stehen, sollte der Gemeinschaft die Möglichkeit gegeben werden, selbst über Ziele und Politikinstrumente zu diskutieren.

Nudges in freien Gesellschaften und ihr Verhältnis zu bestehenden Pflichten

In seiner Antwort auf unseren jüngsten Beitrag (Lepenies und Malecka 2015) erklärt Sunstein (2015), nicht zu wissen, welches Problem wir genau mit Nudges haben: „I am not sure what problem Lepenies and Malecka are trying to solve. The defining feature of nudges is not that they are invisible, but that they preserve freedom of choice.“ Wichtig ist hier zu sehen, dass Sunstein eine gänzlich andere Definition des Nudging gebraucht. Am Anfang dieses Beitrags haben wir argumentiert, dass die Entstehungsgeschichte des Terms „Nudging“ die Schwierigkeit erklärt, mit der viele Kommentatoren derzeit die normativen und konzeptuellen Merkmale von Nudges zu entflechten versuchen.

Sunstein argumentiert, dass die Politik von Entscheidungsträgern in freien Gesellschaften generell und notwendigerweise sichtbar ist und unter genauer öffentlicher Prüfung steht. Er erwähnt außerdem, dass private Nudges so allgegenwärtig sind, dass es unmöglich scheint, ein Nudging-Zentralregister zu organisieren.

In Erwiderung auf Sunstein möchten wir unterstreichen, dass unser hauptsächlichliches Ziel darin besteht, zu verstehen, wie Nudges Verhalten beeinflussen und sich in der Funktionsweise von Verhaltensbeeinflussung durch Rechtsnormen unterscheiden. Unsere Idealtypen, also konzeptuelle Hilfsstellungen, die bestimmte Aspekte des zu analysierenden Phänomens stark zuspitzen, scheint Sunstein in seiner Replik auf uns ohne weitere Probleme aufzunehmen. Unser Ziel war es, Idealtypen als heuristische Konstrukte zu nutzen, um herauszufinden, was wir durch diese über Nudges lernen können. Private Nudges spielen in dieser Hinsicht eine untergeordnete Rolle, da wir uns auf

Nudges konzentrieren, die von öffentlichen Institutionen eingesetzt werden.

Unser Fokus liegt in diesem Beitrag auf dem Verhältnis von Nudges und öffentlichen Institutionen. Zwar stimmt es, dass private Akteure, besonders Unternehmen, die Werbung und Marketing betreiben, schon seit langem auf verhaltenswissenschaftliche Forschung zurückgreifen. Trotzdem gibt es gute Gründe, sich zunächst mit Nudges und öffentlichen Institutionen zu befassen. Sunstein lässt in seinen Argumenten anklingen, dass sich Bürger in freien Gesellschaften ihren Umgang selbst aussuchen können. In freien Gesellschaften entscheiden wir selbst, mit wem wir interagieren, und so sollte es prinzipiell leichter sein, zumindest einige private Nudges zu vermeiden. Selbst wenn man diese sehr optimistische Sicht teilt, gilt auch in freien Gesellschaften, dass die Nudges öffentlicher Institutionen schwerer zu umgehen sind, da man als Einzelner einen solchen Umgang gar nicht vermeiden kann.

Die kollektiven Regeln, die wir uns als Gesellschaft selbst geben, haben einen besonderen normativen Status und sollten daher bei der ethischen Bewertung von Nudges zuerst in den Blick genommen werden. In einem zweiten Schritt können diese nämlich auch Regeln beinhalten, wie mit Nudges zwischen privaten Akteuren umgegangen werden soll. Ein letzter, pragmatischer Punkt ist der, dass ein Nudge von Unternehmen zwar gut finanziert und Werbung für Konsumprodukte sehr kreativ sein kann – aber dass es in jüngster Zeit vor allem demokratische Regierungen waren, die sich dem Thema Nudging angenommen haben. Wenn wir von einer „weitreichenden Verbreitung“ von Nudges sprechen, so ist eine solche nur mit der Unterstützung von öffentlichen Institutionen vorstellbar. Private Akteure allein können unsere Gesellschaften nicht in „nudge worlds“ transformieren.

In gewisser Weise zeigt sich in Sunsteins Replik auch das von uns diagnostizierte Problem in philosophischen Debatten über Nudges im Generellen – nämlich die Tatsache, dass die politikphilosophische Betrachtung zu kurz kommt und dass unterschlagen wird, dass Nudges nicht zwischen irgendwelchen Akteuren stattfinden, sondern mindestens ein Teilnehmer ein öffentlicher Entscheidungsträger ist, für den besondere ethische Prinzipien gelten.

Sunstein verwendet eine sehr niedrige Schwelle, wenn es um die Frage nach dem Kriterium für ein *sichtbares* Politikinstrument geht: „[I]nsofar as they come from government, nudges need not (and should not) suffer from any problem of invisibility.“ Ferner, „[e]verything that government does should be scrutinized, but if we want to impose an extra level of scrutiny, criminal law, which imposes real penalties and eliminates freedom of choice, would seem to be a better candidate than nudges“ (p. 525). Diese Antwort übersieht, dass es im derzeit existierenden institutionellen Design ohne Sicherungsmaßnahmen kaum möglich ist, Nudges, die von Entscheidungsarchitekten eingesetzt wurden, abzulehnen und sich ihnen entgegenzustellen – gerade weil sie nichtkognitiv sind. Somit ist eine genaue Prüfung von Nudges nicht durchführbar. Auf der anderen Seite ist es wichtig zu verstehen, wie die Wirkmechanismen von Nudges tatsächlich funktionieren, um zu entscheiden, wie Sicherungsmaßnahmen am besten eingesetzt werden können.

Es gibt einen interessanten Einwand zu unserer These, der fragt, ob Nudges (trotz ihrer nichtkognitiven Merkmale) nicht vielleicht doch als zusätzliche Vollstreckungstechniken (*supportive nudges*) zulässig sind. Dieser Einwand schlägt vor, Nudges als eines von vielen Werkzeugen im Werkzeugkasten von Entscheidungsarchitekten zu sehen, die gerade dann zulässig sind, wenn sie als Techniken zur Unterstützung bereits

bestehender Pflichten auferlegenden Rechtsnormen angewandt werden (so formuliert von Esposito 2015). Fabrizio Esposito führt hier das Beispiel der „Don't mess with Texas“-Abfallvermeidungskampagne an. Diese Kampagne benutzte soziales *Framing*, um Umweltverschmutzung in Texas zu vermeiden, da sich Strafzahlungen als ineffektiv erwiesen. Hier, so das Argument, wurde eine bestehende Sanktion durch eine verhaltenswissenschaftlich informierte Kampagne unterstützt und nicht ersetzt. In vielen Fällen scheint das Recht allein einfach nicht effektiv genug. Das Argument wird mit der folgenden Analogie erweitert (unsere Zusammenfassung): ‚Nur weil Wände, Grenzen und Türen existieren, bedeutet das ja noch nicht, dass die Norm, nicht zu stehlen oder sich unbefugt Zutritt zu verschaffen, in irgendeiner Form geschwächt ist. Diese Dinge existieren, weil das Recht allein nicht effektiv genug ist und es zusätzlicher physischer Unterstützung allgemein erkannter Normen geben muss. Lasst uns also nicht die normative Kraft des Rechts idealisieren – denn sonst müssten wir auch gegen Wände, Grenzen und Türen argumentieren, weil diese gleichsam keine Handlungsgründe darlegen, wie es das kodifizierte Recht tut.‘

Es gibt nun mindestens drei Wege hier zu antworten.

Erstens: Die Platzierung von Türen, Wänden und Grenzen drückt zweifellos auch eine normative Art aus, Verhalten zu beeinflussen – denn diese Artefakte sind oft die physische Manifestation existierender öffentlicher Regeln. Ähnlich wie die Lichter einer Ampel erinnern uns diese Manifestationen an die gesellschaftlichen Regeln, die wir uns gemeinsam geben (Eigentumsrechte, Ländergrenzen, etc.), und diese sind daher sowohl normativ als auch kognitiv einsehbar.

Zweitens: Nudges bedürfen einer besonderen Behandlung, gerade weil sie nichtnormative und nichtkognitive Charakteristiken haben. Wir haben versucht zu zeigen, dass diese

Merkmale mit dem Idealtyp normativer Verhaltensbeeinflussung in Konflikt stehen. Selbst im Fall von „Don't mess with Texas“ wissen wir nicht genau, *warum* Menschen sich verhalten, wie vom Nudge intendiert. Die zugrundeliegende psychologische Literatur ist auch weitaus weniger eindeutig, als dies Nudging-Befürworter behaupten.

Drittens: Wir geben zu, dass unsere Methodologie, Idealtypen zu nutzen, den großen Nachteil hat, dass es uns damit noch nicht möglich ist, ethische Kriterien aufzustellen, nach denen in Einzelfällen bewertet werden kann, ob bestimmte Nudges legitim sind oder nicht. Dies können wir mit dem hier vorgelegten Ansatz nicht klären. Wir räumen aber ein, dass es Zielkonflikte gibt zwischen dem Bedenken über die Integrität von Rechtsnormen in demokratischen Gesellschaften und wichtigen sozialen Problemen, die tatsächlich effektiv durch Nudges „gelöst“ werden könnten. Einen Rahmen zu finden, in dem diese ethischen Kriterien formuliert werden können, ist allerdings Teil einer anderen Forschungsagenda.

Trotzdem erlauben wir uns hier den folgenden Gedanken. Vielleicht ist es der Fall, dass wir uns speziell um solche Nudges sorgen sollten, die konkrete Rechtszwänge ersetzen (die sichtbar und kognitiv erkennbar sind). Diese Vermutung kann allerdings nur auf einer normativen Position fußen, die wir hier nicht ausführen können. Siehe auch Conly (2013) für eine mögliche Linie eines solchen Arguments.

Abschließende Gedanken

Unser grundlegender Einspruch gegenüber Nudging betrifft die Auswirkung von Nudges auf unser gesellschaftliches Verständnis von Recht und politischen Institutionen. Zum Ende möchten wir unsere epistemische Sorge in Erinnerung rufen, die wir

zu Beginn des Beitrags aufgeworfen haben und die sich damit befasst, in welcher Form sich Entscheidungsträger auf verhaltenswissenschaftliche Forschung berufen. Die wichtige Frage hier ist diese: Welche Gründe können Entscheidungsarchitekten und Nudging-Befürworter geben, wenn sie sagen, dass unser derzeitiger Kenntnisstand der Verhaltenswissenschaften solide und verlässlich ist – beziehungsweise verlässlich genug, um auf der Grundlage von ausgewählten psychologischen Interpretationen öffentliche Maßnahmen vorzuschlagen und durchzusetzen? Während Befürworter von Nudges glauben, dass wissenschaftliche Erkenntnisse fortwährend neu getestet, erprobt, kritisiert und widerlegt werden müssen (besonders in den jungen Disziplinen der kognitiven Psychologie und der Neurowissenschaften), fehlt es doch an kritischer Reflektion über den Zusammenhang zwischen der Verlässlichkeit wissenschaftlicher Kenntnis und der ethischen Frage, unter welchen Umständen man welche Art wissenschaftlicher Erkenntnis für wichtige gesellschaftliche Entscheidungsarchitekturen ausnutzen darf. Dies wird noch komplizierter dadurch, dass es keinen neutralen Weg gibt, wie mit den verhaltenswissenschaftlichen Erkenntnissen in Recht und Politik umgegangen werden kann – abgesehen von der Vielzahl von Problemen, die Legitimität der Rollen von Technokraten, Experten und Entscheidungsträgern generell zu bestimmen. Außerdem besteht bei Nudges die besondere Gefahr der *regulatory capture*: Ein Politikinstrument, das qua Design im Vergleich mit traditionellen rechtlichen Alternativen weniger sichtbar und anfechtbar ist, kann auch schneller missbraucht werden. Aus diesen Gründen müssen wir mit Vorsicht voranschreiten, um nicht vorschnell demokratische Gesellschaften in *nudge worlds* zu transformieren.

Wir mahnen also große Vorsicht und starke Grenzen für Nudges an, besonders mit Blick auf Thalers und Sunsteins Ver-

sprechen, (Parteien)-Ideologie in der Politik mit Hilfe von Nudges zu durchbrechen. Denn genau das ist das Versprechen, das in „Nudge“ gemacht wurde. Die Befürworter sehen Nudges als Ausweg vom lästigen, langsamen Bohren harter Bretter. Aber anders als T&S teilen wir nicht die Perspektive, Nudging sei „a viable middle ground in our unnecessarily polarized society“ (2008, p. 252). Dies hat den folgenden Grund: Nudges umgehen auf eine sehr neuartige Weise die normative Art der Verhaltensbeeinflussung in unserer Gesellschaft; unreglementiert implementiert könnten sie unsere kollektive Selbstgesetzgebung unterhöheln.

Danksagung

Wir möchten uns bei zwei anonymen Gutachtern sowie folgenden Personen für Anregungen und Kommentare bedanken: Henning Hahn; Stefan Gosepath, Tamara Jugov, Jekaterina Markow und dem Kolloquium für Praktische Philosophie der Freien Universität Berlin; Holger Straßheim, Silke Beck und dem Workshop zu Behavioral Public Policy des ECPR in Pisa; Malik Bozzo-Rey und dem MANCEPT-Workshop zu Nudges in the Public Sphere; Mattias Kumm und dem Center for Global Constitutionalism des WZB. Magdalena Malecka dankt zusätzlich der TINT Academy of Finland Centre of Excellence in the Philosophy of the Social Sciences, der Kosciuszko Foundation und dem National Science Centre (Individual research project no. DEC-2012/07/N/HS1/01560). Robert Lepenies dankt außerdem dem DAAD (Rückgewinnungsstipendium 57185798).

Literatur

- Alemanno, A., and A. Spina. 2014. Nudging legally: On the checks and balances of behavioral regulation. *International Journal of Constitutional Law* 12(2): 429–456.
- Bettiza, G. 2014. Empty Signifier in Practice: Interrogating the ‚Civilizations‘ of the United Nations Alliance of Civilizations. EUI Working Paper RSCAS 2014/95.
- Bovens, L. 2008. The ethics of nudge. In *Preference Change: Approaches from Philosophy, Economics and Psychology*, ed. T. Grüne-Yanoff and S.O. Hansson, 207–219. Berlin: Springer.
- Cserne, P. 2015. Making sense of nudge-scepticism: three challenges to EU law’s learning from behavioural sciences. In *Nudge and the Law*, eds. Alemanno, Sibony, 279–299. Oxford: Hart Publishing.
- Conly, S. 2013. *Against autonomy: justifying coercive paternalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, S. 2007. *Rawls*. Routledge.
- Dworkin, R. (1986). *Law’s empire*. Harvard University Press.
- Esposito, F. 2015. Nudge and the Law. A European Perspective. Book review. *European Journal of Risk and Regulation* 6(2): 331.
- Exec. Order No. 13797, „Using Behavioral Science Insights To Better Serve the American People“, Federal Register Volume 80, Issue 181 (September 18, 2015), Office of the Federal Register, National Archives and Records Administration.
- Freeman, S. 2007. *Rawls*. Routledge.
- Freeman, S. 2013. „It’s in Your Own Best Interest.“ *New York Review of Books* October 24th, 2013.
- Frerichs, S., 2011. False promises? A sociological critique of the behavioural turn in law and economics. *Journal of Consumer Policy*, 34(3): 289–314.
- Gigerenzer, G. 2000. *Adaptive thinking: Rationality in the real world*. Oxford: Oxford University Press.
- Gigerenzer, G., and P. Todd. 1999. *Simple heuristics that make us smart*. Oxford: Oxford University Press.
- Glaeser, E.L. 2006. *Paternalism and psychology*. University of Chicago Law Review 73(1): 133–156.

- Grüne-Yanoff, T. 2012. Old wine in new casks: Libertarian paternalism still violates liberal principles. *Social Choice and Welfare* 38(4): 635–645.
- Grüne-Yanoff, T. and Barton A., 2015. From libertarian paternalism to nudging – and beyond. *Review of Philosophy and Psychology* (6): 341–359.
- Guala, F. and Mittone, L., 2015. A political justification of nudging. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(3): 385–395.
- Habermas, J. 1996. *Between facts and norms*. Cambridge: MIT Press.
- Hacker, P. 2016. *Verhaltensökonomik und Normativität. Die Grenzen des Informationsmodells im Privatrecht und seine Alternativen. Unveröffentlichte Doktorarbeit. Humboldt-Universität zu Berlin: Berlin.*
- Hansen, P.G., and A.M. Jespersen. 2013. Nudge and a manipulation of choice. *European Journal of Risk Regulation* 1: 3–28.
- Harel, A. 2014. *Why law matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Hausman, D.M., and B. Welch. 2010. Debate: To Nudge or Not to Nudge. *Journal of Political Philosophy* 18(1): 123–136.
- Jolls, Ch., and C.R. Sunstein. 2006. Debiasing through law. *Journal of Legal Studies* 35: 199–241.
- Kahneman, D. 2012. *Thinking, fast and slow*. UK: Penguin.
- Laclau, E. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Lepenies, R. and Malecka, M., 2015. The Institutional Consequences of Nudging–Nudges, Politics, and the Law. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(3), pp. 427–437.
- Mitchel, G. 2005. Libertarian paternalism is an oxymoron. *Northwestern University Law Review* 99(3): 1245.
- Mullainathan S. and Shafir E. 2013. *Scarcity: The New Science of Having Less and How It Defines Our Lives*. Picador.
- Nagatsu, M., 2015. Social nudges: their mechanisms and justification. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(3): 481–494.
- Offe, C. 2009. Governance: An „empty signifier“? *Constellations*, 16(4), 550–562.
- Pettit, P. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Clarendon Press.

- Pound, R. 1942. *Social control through law*. New Haven: Yale University Press.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice* (Revised Ed.). Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Saghai, Y. 2013. Salvaging the concept of nudge. *Journal of Medical Ethics* 39(8): 487–93.
- Shafir, E. 2012. *The Behavioral Foundations of Public Policy*. Princeton University Press.
- Soll, J. B., Milkman, K. L., & Payne, J. W. 2015. A User's Guide to Debiasing. *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making*, 924–951.
- Sunstein, C.R. 2000. Introduction. In *Behavioral law & economics*, ed. C.R. Sunstein, 1–10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunstein, C.R. 2013. *Simpler: the future of government*. New York: Simon & Schuster.
- Sunstein, C.R. 2014a. Why nudge? The politics of libertarian paternalism (the Storrs Lectures series). *The Politics of Libertarian Paternalism*.
- Sunstein, C.R. 2014b. Nudging. A very short guide. <http://ssrn.com/abstract=2499658>.
- Sunstein, C.R. 2014c. Choosing not to choose. *Duke Law Journal* 64: 1–52.
- Sunstein, C.R. 2015. Nudges, Agency, and Abstraction: A Reply to Critics. *Review of Philosophy and Psychology* (6): 511–529.
- Sunstein, C.R., and R. Thaler. 2003a. Libertarian paternalism. *The American Economics Review* 93(2): 175–179.
- Sunstein, C.R., and R. Thaler. 2003b. Libertarian paternalism is not an oxymoron. *University of Chicago Law Review* 70(4): 1159–1202.
- Straßheim, H. and Korinek, R.-L. 2016. Cultivating ‚Nudge‘: Behavioural Governance in the UK. In: Voß, Jan-Peter/Freeman, Richard (eds.): *Knowing Governance. The Epistemic Construction of Political Order*. Palgrave Macmillan.
- Tamanaha, B.Z. 2006. *Law as a Means to an End: Threat to the Rule of Law*. Leiden: Cambridge University Press.
- Teubner, G. 1986. After legal instrumentalism. In *Dilemmas of law in the welfare state*, ed. G. Teubner. Berlin: De Gruyter.

- Thaler, R.H., and Sunstein, C.R. 2001. Libertarian Paternalism. *Behavioral Economics, Public Policy, And Paternalism*, 175–179.
- Thaler, R.H., and C.R. Sunstein. 2008. *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven: Yale University Press.
- Tversky, A., and D. Kahneman. 1974. Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science, New Series* 185(4157): 1124–1131.
- Tversky, A., and D. Kahneman. 1991. Loss aversion in riskless choice: A reference-dependent model. *The Quarterly Journal of Economics* 106(4): 1039–1061.
- Ulen, T. 2014. The importance of behavioral law. In *The Oxford Handbook of Behavioral Economics and the Law*. Zamir, E., & Teichman, D. (eds.). Oxford University Press.
- Veetil, V.P. 2011. Libertarian paternalism is an oxymoron: An essay in defence of liberty. *European Journal of Law and Economics* 31(3): 321–334.
- Waldron, J. 2014. It's All for Your Own Good. *The New York Review of Books*. Retrieved October 15, 2014, from www.nybooks.com/articles/archives/2014/oct/09/cass-sunstein-its-all-your-own-good.
- Weber, M. 1949. *The methodology of the social sciences*. Shils E.A. & Finch, H.A. (transl.). Glencoe, IL.: The Free Press.
- Weber, M. 1968. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre [1922]*. Dritte Ausgabe, ed. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.
- Whitman, D.G. and Rizzo, M.J., 2015. The problematic welfare standards of behavioral paternalism. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(3): 409–425.

Die politische Quacksalberei des libertären Paternalismus

THOMAS SCHRAMME, HAMBURG

Zusammenfassung: Der libertäre Paternalismus befürwortet Eingriffe in die Entscheidungsfindung von Bürgern, ohne ihnen Optionen völlig nehmen zu wollen. Vielmehr soll die Lenkung des Willens durch Schubser (*nudges*) geschehen. Im folgenden Beitrag möchte ich zeigen, dass der libertäre Paternalismus auf tönernen Füßen steht. Ich bediene mich dabei des polemischen Bilds von Quacksalbern. Dieses Bild passt zu meinem argumentativen Vorgehen, da ich erstens zeigen will, dass der libertäre Paternalismus falsche Diagnosen über vermeintliche Krankheiten der Willensbildung stellt, und zweitens, dass er die falsche Therapie empfiehlt. Im ersten Teil des Artikels kritisiere ich die Diagnose des libertären Paternalismus, wonach Menschen in ihrer Entscheidungsfindung systematisch fehlschlagen. Die Auswirkungen der zugrundeliegenden psychologischen Forschung werden missinterpretiert und damit vielen menschlichen Entscheidungen eine Art Defekt zugeschrieben. Der zweite Teil des Beitrags hinterfragt die Therapie des libertären Paternalismus. Für entsprechende Interventionen in die Wahlarchitektur muss Wissen erlangt werden über die Richtung, in welche die Menschen jeweils geschubst werden sollten. Die hier genannte epistemische Aufgabe kann mit den theoretischen Mitteln des libertären Paternalismus nicht gelöst werden.

Schlagwörter: Libertärer Paternalismus, Nudge, Verhaltensökonomie, Autonomie, Politik, Rechtfertigung

Der libertäre Paternalismus befürwortet Eingriffe in die Entscheidungsfindung von Bürgern, ohne ihnen Optionen völlig nehmen zu wollen. Vielmehr soll die Lenkung des Willens durch Schubser (*nudges*) geschehen. Diese Eigenschaft macht eine solche Form des Paternalismus in den Augen der Befürworter „libertär“ – in einer etwas unglücklichen Wortwahl, da die Theorie des Libertarismus nicht vorrangig um den Erhalt von Wahloptionen besorgt ist. Auch wenn Schubser nicht im engen Sinne Zwang ausüben, so können sie durchaus als manipulativ gelten, bzw. neutraler ausgedrückt, als Formen der Willensbeeinflussung. Dort, wo Schubser mit einer Bezugnahme auf das Wohl der Interventionsadressaten begründet werden, liegt eine Form des Paternalismus vor. Insofern muss die Rede von einem libertären Paternalismus nicht von vornherein als Oxymoron gelten.¹

Der libertäre Paternalismus ist inzwischen mehr als nur eine Theorie, er stellt eine Art politischer Bewegung dar. In einigen westlichen Staaten, insbesondere in den USA und Großbritannien, existieren Institutionen in der politischen Administration, die sich mit der Ausgestaltung von Wahlarchitekturen, also den Umständen von Entscheidungen von Bürgern, befassen. Solche „Schubsbehörden“, wie man sie vielleicht despektierlich nennen kann, sind Beleg für die politischen Ambitionen des libertären Paternalismus und der mit ihm verbundenen Autoren. Dies ist relevant. Denn solange wir es nur mit einer Theorie des Paternalismus zu tun hätten, könnten wir sie auf dieser Ebene kritisieren. Tatsächlich ist diese Bewegung wesentlich gefährlicher, da sich hier philosophische Naivität mit politischem Einfluss paart. Mein primäres Ziel in diesem Beitrag ist es zu zeigen, dass der libertäre Paternalismus eine fehlgeleitete

1 Diese Debatte stand am Anfang der Diskussion über den libertären Paternalismus (Mitchell 2005, Sunstein/Thaler 2003).

Theorie darstellt. Argumentgeleitete Kritik ist üblicherweise die Methode, der sich die philosophische Auseinandersetzung bedient. Die politischen Ambitionen des libertären Paternalismus lassen es allerdings angezeigt erscheinen, die Form der Auseinandersetzung in stärker rhetorisch unterfütterten Weise zu führen, als dies in der rein philosophischen Auseinandersetzung meist geschieht. Denn der libertäre Paternalismus ist in meinen Augen ein politischer Gegner, nicht nur eine philosophisch schwache Theorie.

Im folgenden Beitrag möchte ich zeigen, dass der libertäre Paternalismus auf tönernen Füßen steht. Ich bediene mich dabei des polemischen Bilds von Quacksalbern. Dieses Bild passt zu meinem argumentativen Vorgehen, da ich erstens zeigen will, dass der libertäre Paternalismus falsche Diagnosen über vermeintliche Krankheiten der Willensbildung stellt, und zweitens, dass er die falsche Therapie empfiehlt. Insofern sind libertäre Paternalisten, allen voran ihre Hauptvertreter Cass Sunstein und Richard Thaler, vergleichbar mit Quacksalbern in der Medizin. Nur sind sie in der politischen Arena tätig, was nicht nur zum Schaden von einzelnen Menschen, sondern zum Schaden von allen Bürgern führen kann.²

Die in diesem Beitrag vorgetragenen Argumente beanspruchen keine Originalität. Sie finden sich in der einen oder anderen Form in der einschlägigen Literatur. Leider haben sich die kritischen Stimmen allerdings nicht hinreichend Gehör ver-

2 Ich verwende in diesem Artikel häufiger die Bezeichnung „libertäre Paternalisten“, die inzwischen eine größere Gruppe von Denkern und Praktikern umfasst und die hier vereinfachend in einem Label zusammengefasst werden. Die beiden Hauptvertreter Richard Thaler und Cass Sunstein haben gemeinsame Publikationen vorgelegt, aber auch als einzelne Autoren Thesen vorgebracht, die nicht in jedem Fall beiden zugeordnet werden können. Auch auf diese Unterschiede werde ich hier nicht eingehen können.

schaffen können, und insofern mag es hoffentlich als gerechtfertigt gelten, wenn die Einwände in diesem Artikel noch einmal in gebündelter und zugespitzter Form vorgebracht werden.

I. Falsche Diagnose: Pathologisierung normaler Entscheidungsfindung

In diesem Abschnitt möchte ich zeigen, dass die Theorie des libertären Paternalismus die empirische Forschung der Psychologie und Verhaltensökonomik in fehlerhafter Weise benutzt. Diese Forschungen zeigen vermeintlich, dass Menschen in ihrer Entscheidungsfindung systematisch fehlschlagen bzw., wie es in neueren Veröffentlichungen formuliert wird, „verhaltensbezogenem Marktversagen“ (*behavioral market failures*) unterliegen (Sunstein 2014, 16). Die Auswirkungen dieser Forschung werden missinterpretiert und damit vielen menschlichen Entscheidungen eine Art Defekt zugeschrieben. Es geht mir also nicht darum, die zugrundeliegende Forschung selbst zu hinterfragen, sondern die Schlussfolgerungen, die von Autoren wie Sunstein und Thaler daraus gezogen werden. In einem Satz ausgedrückt, besteht der Fehler in einer falschen Diagnose: Die vermeintlich defizitäre Abweichung besteht nur in Relation zu einem idealisierten Modell, das niemals als Beschreibung der Realität eingeführt wurde. Die Konsequenz der verhaltensökonomischen Forschung sollte sein, die traditionellen Idealisierungen der neoklassischen Ökonomik in bessere Modelle menschlicher Entscheidungshandlungen zu transferieren – also neue theoretische Normen zu entwickeln –, nicht die tatsächlichen Entscheidungen zu pathologisieren.³

3 Medizinische Terminologie findet sich bei Sunstein explizit (z.B. Sunstein 2014, 21).

Dies ist für das Thema des Paternalismus relevant, da Interventionen in defekte Entscheidungen traditionellerweise als vergleichsweise leicht zu rechtfertigen angesehen werden. Paternalismus gegenüber den Entscheidungen und dem Handeln von inkompetenten Personen wird meist als „schwache“ Form des Paternalismus angesehen (Feinberg 1986, 12ff.). Zugegeben, Sunstein und Thaler argumentieren selbst nicht ausdrücklich in dieser Form. Vielmehr behaupten sie, dass die paternalistischen Interventionen durch Schubser Menschen dazu bringen sollen, das zu erreichen, was sie selbst wollen, aber regelmäßig verfehlen. Letztlich ist also nicht entscheidend, über welche allgemeinen Kompetenzen zur autonomen Entscheidungsfindung Personen verfügen. Es geht dem libertären Paternalismus vielmehr darum, individuelle Entscheidungen so zu optimieren, dass die vorhandenen individuellen Ziele (wie auch immer sie zustande gekommen sind) bestmöglich erreicht werden. Gleichwohl ist für die Frage der Rechtfertigung paternalistischer Interventionen natürlich die Annahme entscheidend, dass Menschen bei der Verfolgung ihrer Ziele in beharrlicher Weise defizitäre Entscheidungen treffen, die es vermeintlich zu korrigieren gilt. Gäbe es keine „Krankheit“, so wäre das „Heilverfahren“ des libertären Paternalismus unnötig und unangemessen.⁴ Zugegeben, es mag andere Gründe geben, warum paternalistische Schubser als angemessen gelten können. Aber dazu benötigte man eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Diskussion zur Begründung des starken Paternalismus, also des Paternalismus gegenüber selbstbestimmungsfähigen, nicht unter

4 Sunstein sagt beispielsweise: „My basic answers are that choice architecture is inevitable and that behavioral market failures do, in fact, justify certain forms of paternalism. When these failures occur and are significant, there are good (presumptive) reasons for a regulatory response even when no harm to others can be found.“ (Sunstein 2014, 16)

Defekten leidenden Individuen. Indem der libertäre Paternalismus diese Diskussion ausblendet, unterwandert er das bereits erreichte Niveau der philosophischen Analyse des Begriffs und der Rechtfertigung von paternalistischen Interventionen.

Lange Zeit herrschte in der ökonomischen Theorie ein bestimmtes Modell des menschlichen Handelns vor (Hausman 2012, 13ff.): Gemäß diesem theoretischen Konstrukt wird unterstellt, dass der Mensch stets seinem eigenen Interesse folgt. Rationales Handeln, so die Voraussetzung, ist geprägt durch die Maximierung des eigenen Nutzens. Worin der eigene Nutzen besteht, ist dabei nicht vorgegeben, sondern wird dem Modell zufolge in einer individuellen Präferenzordnung abgebildet. Es müssen also keineswegs nur im üblichen Sinne egoistische Ziele verfolgt werden, um als rational zu gelten. Die Präferenzen selbst, die als psychologische Zustände nicht direkt zugänglich sind, zeigen sich wiederum in Entscheidungen der Handelnden. Dieses Modell des Homo oeconomicus, wie es auch genannt wird, dient in erster Linie der Erklärung und Vorhersage von ökonomischen Entscheidungen.

Das Modell gibt bestimmte Annahmen vor bezüglich der rationalen Präferenzordnung, die allesamt formaler Natur sind und gerade nicht die Substanz der Entscheidungen bewerten. Ob eine Wahlentscheidung die Gesundheit gefährdet, das Leben verkürzt oder unmoralisch ist, kann und soll im Modell des Homo oeconomicus nicht bewertet werden. Im Sinne der formalen Vorgaben wird insbesondere angenommen, dass rationale Agenten über vollständige Präferenzordnungen verfügen, d.h. niemals unentschieden sind, sowie dass ihre Präferenzen transitiv sind, diese also in sich konsistent. Wenn man A gegenüber B und B gegenüber C bevorzugt, dann muss man rationalerweise auch A gegenüber C bevorzugen. Eine weitere Annahme bezüglich der Rationalität von Präferenzordnungen

schließt irrelevante Alternativen aus. Wenn A gegenüber B bevorzugt wird, dann sollen alternative Optionen diese Relation nicht beeinflussen.

Es ist wichtig zu verstehen, dass diese Bestimmungen modellgeleitet geschehen. Es sind normative Vorgaben bezüglich der Rationalität von Entscheidungen, die in einem strengen Sinne nicht falsch sein können, da sie keinen Anspruch stellen, die Welt so zu beschreiben, wie sie ist. Vielmehr geht es darum, ein theoretisches Instrument zu generieren, um bestimmte Erklärungen und Vorhersagen zu ermöglichen.

In den letzten Jahrzehnten hat sich Kritik an der Erklärungskraft dieses theoretischen Elements entzündet. Psychologische Forschungsergebnisse zeigen, dass Menschen keineswegs den formalen Kriterien der rationalen Wahl genügen, sondern systematisch davon abweichen.⁵ Dies zeigt sich am Beispiel der sogenannten Verlustaversion, bei der drohende Verluste im Rahmen der Abwägung von Entscheidungsoptionen höher gewichtet werden als gleich wahrscheinliche Gewinne. Ein weiteres Beispiel ist der Framing-Effekt, also die erforschte Beobachtung, dass Menschen nicht nur durch den Inhalt von Informationen, sondern auch durch deren Form in ihren Wahlentscheidungen beeinflusst werden. Inhaltlich gleichwertige Formulierungen von Optionen führen aufgrund ihrer Darstellungsweise zu signifikanten Abweichungen in deren Wahrnehmung und damit zu unterschiedlichen individuellen Entscheidungen. Ein wiederum für den libertären Paternalismus besonders wichtiges Forschungsergebnis besteht darin, dass Menschen entgegen der traditionellen Annahme der Wohlgeformtheit von Präferenzen häufig inkonsistente Präfe-

5 Als Begründer dieser Theorie gelten Daniel Kahneman und Amos Tversky. Inzwischen gibt es eine unüberschaubare Zahl an entsprechenden Publikationen.

renzordnungen zeigen oder über gar keine klar determinierten Präferenzen verfügen.

Die hier beispielhaft genannten Erkenntnisse der Psychologie und Verhaltensökonomik stellen die Erklärungskraft des neoklassischen Modells in Frage, zumindest in seiner Eigenschaft, ein angemessenes Bild des menschlichen Entscheidens zu zeichnen. Die Erklärungs- und Vorhersagekraft des älteren Modells scheint tatsächlich durch die Forschung der letzten Jahrzehnte unterminiert, aber es sollte noch einmal betont werden, dass ein theoretisches Modell nicht im strengen Sinne falsifiziert werden kann (Friedman 1953, 14ff.). Der Test eines solchen Modells liegt im Nachweis, ob es seinen Zweck (besser als alternative Modelle) erfüllt oder nicht erfüllt. Dabei spielt keine Rolle, ob es auf realistischen Annahmen beruht. Tatsächlich sind theoretische Annahmen üblicherweise explizit unrealistisch, beruhen beispielsweise auf Vereinfachungen, Idealisierungen und Abstraktionen.

Wichtiger als die Debatte über theoretische Modelle sind für meine Zwecke allerdings die fehlerhaften Ableitungen, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem neoklassischen Modell ergeben. Denn es ist nicht korrekt, wenn behauptet wird, dass Phänomene wie die Verlustaversion oder der Framing-Effekt einen Nachweis der Irrationalität bzw. der Präsenz von kognitiven Defekten lieferten.⁶ Wohlgemerkt, hier geht es mir

6 Ich konzentriere mich auf die Idee des libertären Paternalismus, wonach Entscheidungen aufgrund von kognitiven Mechanismen *defizitär* sind. Eine wichtige Frage ist ebenfalls, ob Menschen systematischen Einschränkungen unterliegen oder diese Mechanismen gewissermaßen nur anekdotischen Charakter haben. Die Forschungsexperimente, die der Verhaltensökonomik zugrunde liegen, testen meist Entscheidungen in ganz spezifischen Situationen, etwa bezüglich der Gesundheitsfürsorge. Wie verallgemeinerungsfähig diese Ergebnisse sind, scheint mir durchaus eine offene Frage. Weiterhin zeigen die Forschungen die *Verbreitung* von spezifischen individuellen Entschei-

nicht darum, diese psychologischen Phänomene in ihrer Realität Frage zu stellen, sondern um deren Bewertung als Defekte. Pathologisch sind diese Einflüsse nämlich nur im Vergleich zu einer Idealnorm, eben dem Modell des *Homo oeconomicus*. Doch dieses ist wie gesagt nur ein Modell. Im Vergleich zu einem Modellathlet (in einer nur leicht veränderten Version des Wortes „Modell“), beispielsweise dem Sprinter Usain Bolt, sind praktisch alle Menschen in ihren Sprintfähigkeiten defizitär. Aber kaum jemand würde dies wohl für beunruhigend oder behandlungsbedürftig halten.

Menschen treffen nicht systematisch schlechte Entscheidungen, wie gerne in der einschlägigen Literatur nahegelegt wird, sondern sie unterliegen bestimmten psychologischen Mechanismen. Dem libertären Paternalismus gelingt es durch Rückgriff auf empirische Forschung vermeintlich, eine wichtige argumentative Voraussetzung zu erzeugen – nämlich menschliche Entscheidungen als grundsätzlich interventionsbedürftig anzusehen. Dies vermögen die Befürworter des paternalistischen Schubsens aber nur, indem sie sich gerade der Norm

dungen, die sich als statistisch signifikante Abweichungen von den angenommenen Wahlentscheidungen nach dem neoklassischen Modell darstellen. Damit ist keineswegs gezeigt, dass Menschen alle und in typischer Weise entgegen dem Homo-oeconomicus-Modell entscheiden (siehe auch Rebonato 2012, 26). Mir scheint es demnach nicht angemessen, von *systematischen* Mechanismen zu sprechen. Sunstein neigt hingegen dazu, „den Leuten“ insgesamt und jederzeit Defizite in ihrer Entscheidungsfindung zu unterstellen. Noch weitaus problematischer ist die Deutung dieser psychologischen Mechanismen als quasi naturinstinkthafte Prozesse, wie es etwa Sarah Conly unter Bezugnahme auf den Philosophen und Psychologen J.D. Trout einführt (Conly 2013, 23; Trout 2005). Auf diese Weise wird sogar der zwangsbewehrte Paternalismus salonfähig, da die „Defekte“ ja als „unheilbar“ gelten müssen. Leider ist Conlys Buch ein gutes Beispiel für die katastrophalen Denkfehler, die Philosophen immer wieder unterlaufen, wenn sie unkritisch empirische Literatur zugrunde legen, um vermeintlich ihre normativen Überzeugungen zu decken.

verschreiben – dem Modell des Homo oeconomicus –, welche die neuere psychologische Forschung eigentlich unterminiert (Rachlinski 2003; Sugden 2008; Whitman/Rizzo 2015; siehe auch van Aaken 2006, 110).

Die Metapher des Pathologischen hätte Sunstein und Thaler eigentlich für zwei weitere Probleme ihres Ansatzes stärker sensibilisieren sollen. Denn selbst unter der Annahme, dass Menschen den untersuchten Defekten in ihrer Entscheidungsfindung unterliegen, fragt sich ebenso wie bei tatsächlichen Therapieversuchen, ob die betroffene Person einwilligt und ob die intervenierende Instanz eine allgemeine Lizenz zur Intervention hat. In Bezug auf die erste Frage scheinen die Vertreter des libertären Paternalismus einfach zu unterstellen, dass Menschen damit einverstanden wären, zu ihren Gunsten geschubst zu werden. Wo dieser Punkt in der Kritik ihres Ansatzes angesprochen wurde, bauen sie weitere Rahmenbedingungen der Schubser ein, die vermeintlich die informierte Einwilligung der Bürger erzeugen. So sollen diese so weit wie möglich personalisiert werden und außerdem in ihrer Existenz offengelegt werden (Sunstein 2014, 99f.). Auf diese Weise könne jeder die Schubser vermeiden, der sie nicht wünsche.⁷

Das zweite Problem ist gravierender. So wie die Institution der Medizin in vielen Staaten den Auftrag erhalten hat, sich um das medizinische Wohl von Patienten zu kümmern, so müssten ebenso staatliche Behörden die Befugnis zum Schub-

7 Im Anschluss an diese Qualifizierungen stellen sich weitere Fragen, die ich hier nur andeuten kann. So ist unter diesen Voraussetzungen unklar, inwieweit offengelegte und personalisierte, mithin demnach in ihrer Durchschlagskraft limitierte Schubser, überhaupt gegen den Willen der Betroffenen operieren können. Wo sie aber tatsächlich unter Zustimmung erfolgen, scheint ein wesentliches Kriterium des Paternalismus nicht erfüllt. Dann wäre der libertäre Paternalismus vielleicht doch am Ende ein Oxymoron.

sen erteilt bekommen. Dies kann in Rechtsstaaten zum einen nur durch die Beauftragung durch den Souverän, also durch das Volk, geschehen und zum anderen nur, wenn dabei individuelle Rechte der Bürger gewahrt werden. Gerade letztere Frage, ob staatliche paternalistische Eingriffe in illegitimer Weise in individuelle Rechte eingreifen, ist eben der Knackpunkt in der philosophischen Debatte zur Rechtfertigung des Paternalismus. Sunstein und Thaler stellen nicht einmal die Frage nach der staatlichen Lizenz zum Schubsen! Dieser Lapsus ist anscheinend zumindest unter anderem dadurch verursacht, dass sie die Ubiquität des Schubsens unterstellen (Sunstein/Thaler 2003, 1164; Sunstein 2014, 21). Da Entscheidungsarchitekturen immer vorliegen, seien auch Schubser allgegenwärtig. Das gelte auch für staatliche Interventionen. Doch diese Normalisierungsstrategie der libertären Paternalisten sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Schubser nicht in jedem Fall paternalistischer Natur sind (Sugden 2008, 234, 237f.; Grill 2014). Auch wenn Formen der Entscheidungsbeeinflussung durch Wahlarchitektonik nicht vermieden werden können, könnte es durchaus sein, dass paternalistische Schubser immer bzw. sehr häufig vermieden werden könnten. Zumindest könnten sie minimiert werden. Insofern ist die Frage nach der staatlichen Lizenz zum *paternalistischen* Schubsen nach wie vor virulent. Leider beweisen libertäre Paternalisten regelmäßig noch nicht einmal ein begrifflich eindeutiges Verständnis, was Paternalismus überhaupt ist. Insofern entgehen ihnen wesentliche Unterscheidungen (Barton/Grüne-Yanoff 2015; Grüne-Yanoff 2012, 639).

Wie erwähnt bedienen sich Sunstein und Thaler einer Art Normalisierungsstrategie. Sie stellen fest, dass Schubser allgegenwärtig im gesellschaftlichen und politischen Alltag sind. Es sei nicht möglich, Entscheidungsarchitektoniken zu vermeiden und insofern unmöglich, Einflüsse auf die Entscheidungsfin-

dung von Menschen immer zu verhindern (Sunstein 2014, 14; Grill 2014, 143). Das ist sicherlich richtig, aber wenig interessant für die Frage, unter welchen Umständen welche Art von Schubsern legitim sind. Hier kommt es auf die vorgebrachten Gründe an (Kelly 2013). Ob und in welchen Fällen paternalistische Zwecke staatliche Interventionen legitimieren können, sei es durch Zwang oder durch Schubser, kann nicht mit dem Verweis auf die Normalität von Wahlarchitektoniken beantwortet werden.⁸

Nachdem ich bisher auf einige grundlegende theoretische und methodologische Defizite hingewiesen habe, möchte ich den zweiten Teil dieser Untersuchung einleiten, der sich auf die Durchführbarkeit des libertären Paternalismus konzentriert. Bevor ich im nächsten Abschnitt ausführlicher auf die epistemologischen Probleme bei der Durchführung von paternalistischen Schubsern eingehen werde, soll hier abschließend eine Form der „defekten Wahl“ erwähnt werden, die durchaus als solche diagnostiziert werden kann und die für die Debatte um den Paternalismus relevant ist. Solche Einschränkungen haben aber nicht mit kognitiven Defiziten zu tun. Vielmehr handelt es sich hierbei um Entscheidungen unter unzureichender Informationslage. Diese Situationen werden mitunter nicht hinreichend von mangelnder Informationsverarbeitung – also gewissermaßen personalen Defekten – unterschieden.

8 Manchmal behaupten Sunstein und Thaler (2003, 1164) sogar, dass es keine Alternativen zum Paternalismus gebe (nicht nur keine Alternative zur Wahlarchitektonik). Das zeigt nur wieder die Ungenauigkeit ihrer Wortwahl. Es mag sein, dass bisweilen paternalistische Interventionen nicht verhindert werden können, aber die Frage muss ja immer sein, ob und in welchen Fällen sie begründet sind und auch ob der Paternalismus, hier verstanden als grundsätzliche Position in der politischen Philosophie, begründet ist.

In einem berühmten Beispiel diskutiert John Stuart Mill, für viele der Urvater des Antipaternalismus, die Frage, ob es gerechtfertigt sei, eine Person notfalls mit Gewalt davon abzubringen, eine morsche Brücke zu überqueren (Mill 1859, 294). Er bejaht dies für den Fall, in dem davon auszugehen ist, dass die Person über den Zustand der Brücke nicht informiert ist. Schließlich sei nicht davon auszugehen, dass die Person wünsche, ins Wasser zu fallen. In der philosophischen Debatte werden solche Fälle, in denen Menschen davon abgehalten werden, eine nicht im starken Sinne freiwillige – da nicht hinreichend informierte – Entscheidung zu treffen, als schwache Formen des Paternalismus bezeichnet und im Allgemeinen als gerechtfertigt angesehen. Wo allerdings das Defizit des Informationsmangels beseitigt ist, endet den meisten Denkern zufolge auch die paternalistische Interventionslizenz.⁹

Das Beispiel zeigt, dass auch überzeugte Antipaternalisten Fälle kennen, in denen Interventionen zugunsten der betroffenen Person angemessen erscheinen. Nicht immer sind getroffene Wahlentscheidungen zu beachten. Thaler und Sunstein weisen zu Recht darauf hin, dass außerdem Personen nicht *immer* die besten Beurteiler ihres Wohls sind (Sunstein/Thaler 2003, 1168). Doch muss man genau hinsehen, in welchen Fällen dies

9 Eine kleine Komplikation sei nur am Rande erwähnt: Der schwache Paternalismus wird meist so verstanden, dass er inkompetente Personen betrifft. Bei diesen ist das Defizit sozusagen intern verortet. Anders liegt der Fall im Brückenbeispiel, denn die betroffene Person ist einfach nur uninformiert, nicht in ihrem Denken oder ihrer Entscheidungsfindung beeinträchtigt. Die Situation verlangt kontingenterweise, nicht aus systematischen Gründen, den Einsatz von Mitteln, welche die Freiheit der betroffenen Person unterbinden. Der Grund liegt in der ungewöhnlichen Situation, in der eine Brücke unerwarteter Weise morsch ist und auch keine Warnhinweise für Wanderer aufgestellt sind. Insofern könnte man den Fall auch als Hilfe in einer Notsituation verstehen, nicht als paternalistische Intervention (LaSelva 1988).

so ist. In Mills Beispiel weiß die betroffene Person nicht um den Zustand der Brücke. Dies ist ein Mangel im Wissen über die Welt, wie man sagen kann. Es handelt sich um kein Denkdefizit der Art, wie es die libertären Paternalisten unterstellen. Kurz: Es ist korrekt, darauf hinzuweisen, dass Menschen nicht immer am besten wissen, was für sie gut ist. Allerdings folgt daraus gar nichts in Bezug auf die Frage, welche Entscheidungen defizitär sein können, geschweige denn, ob man sie verändern sollte. In Antwort auf die letzteren Fragen – also auf die zentralen Probleme der Diskussion über den Paternalismus – haben die libertären Paternalisten nicht viel Überzeugendes zu bieten.

II. Falsche Therapie: Kollektives Schubsen durch ahnungslose und nicht lizenzierte Pseudoexperten

Eine wichtige Unterstellung des libertären Paternalismus besteht darin, dass Menschen aufgrund von kognitiven Defiziten regelmäßig nicht das erreichen, *was sie selbst wollen*. Diese Entscheidungsfehler gelte es, durch Eingriffe in die Entscheidungsfindung zu berichtigen (Barton/Grüne-Yanoff 2015, 346; Sunstein 2014, 75). Daraus speist sich ein guter Teil der intuitiven Plausibilität des paternalistischen Schubsens. Was sollte jemand gegen eine solche Unterstützung haben? Tatsächlich wird der libertäre Paternalismus daher auch mitunter als autonomieunterstützend angesehen (Hill 2007, 450). Gleichwohl muss gefragt werden, ob das vermeintlich selbst gesetzte Ziel überhaupt durch Schubser erreicht werden kann. Schließlich muss zunächst eine Antwort gegeben werden, worin genau das verfehlte Wollen überhaupt besteht. Anders gesagt, auch wenn Menschen selbst bisweilen die falschen Mittel für ihre Ziele wählen, ist keineswegs klar, worin ihre Ziele bestehen oder ob andere Menschen bessere Mittel kennen können (Qizilbash

2012; Sugden 2008, 232). Die hier genannte Aufgabe ist eine epistemische. Der libertäre Paternalist muss Wissen erlangen über die Richtung, in die er die Menschen jeweils schubsen sollte, um auf dieser Grundlage das zu erreichen, was die Leute selbst verfehlen. Dabei soll der Paternalist nicht seine eigenen Erkenntnisse bezüglich etwa der richtigen oder besten Ziele im Auge haben, sondern die richtigen Mittel wählen gemäß den Zielen, welche die betroffenen Personen selbst haben (Sunstein 2014, 75). Der libertäre Paternalismus ist demgemäß ein „Mittel-Paternalismus“, kein „Ziel-Paternalismus“ (Lecouteaux 2015; Sunstein 2014, 61ff.). Er will die Ziele von Personen nicht verändern. Gleichwohl sollte deutlich sein, dass dennoch Wissen über die Ziele der betroffenen Personen benötigt ist, um die adäquaten Mittel zu bestimmen, auf die hin dann die Entscheidungsfindung von Personen durch Schubser gelenkt werden soll.

Die Probleme bei der Bestimmung der adäquaten Mittel in Abhängigkeit von den Zielen der Betroffenen beginnen bereits bei dem Punkt, den die libertären Paternalisten selbst immer wieder in den Vordergrund spielen (z.B. Sunstein/Thaler 2003, 1161): Oftmals verfügen Menschen über gar keine klar festgelegten Handlungsziele oder sie sind den Zielen gegenüber ambivalent. Wie soll man in einer solchen Situation so etwas wie „Präferenz-Rekonstruktion“ betreiben, in der man Wissen über hypothetische mentale Zustände von Menschen erlangen würde (Grüne-Yanoff 2012, 642)?¹⁰ Sunstein und Thaler beziehen sich wie gesagt wiederholt auf Forschungsergebnisse, die zeigen, dass Menschen in bestimmten Situationen gar keine Präferenzen ha-

10 Siehe auch Mills (2015, 499), der die Erfüllung einer solchen Aufgabe der Präferenzrekonstruktion optimistisch einschätzt, sowie Drerup (2013, 579), der die Terminologie Thalers von einem „best guess paternalism“ erwähnt.

ben – nicht einmal verzerrte –, die man gewissermaßen ausgraben oder rekonstruieren könnte. Nun sind aber die am höchsten eingeordneten Elemente in einer Präferenzordnung offenbar identisch mit den Zielen einer Person – zumindest in einer konkreten Situation. Dieser Befund erschwert also gravierend die erkenntnisbezogene Aufgabe für die libertären Paternalisten. Wie wir gleich sehen werden, scheinen diese allerdings gar nicht auf die Identifikation von konkreten Handlungszielen abzuheben, sondern auf abstrakte allgemeine Ziele wie die Erhaltung der Gesundheit. So behaupten sie explizit, dass sie sich nicht die Aufgabe setzen, hypothetische Wahlentscheidungen nachzuvollziehen (Sunstein/Thaler 2003, 1162). Aus dieser alternativen Lesart ihres Vorgehens ergeben sich dann andere, nicht weniger gravierende Probleme, die nun diskutiert werden sollen.

Eine mögliche Antwort auf das epistemische Problem besteht darin, dem neoklassischen Modell zu folgen und das übergreifende Ziel von Menschen in erster Näherung als Maximierung des eigenen Nutzens anzusehen.¹¹ Verfehlungen der besten Mittel bei der Verfolgung des eigenen Wohls könnten demnach korrigiert werden, indem man hypothetische Wahlentscheidungen bestimmt, die am besten dem Ideal der instrumentellen, also der Zweck-Mittel-Rationalität, entsprechen. Sunstein scheint diese Idee zu unterstützen, wenn er von einer Als-ob-Rationalität spricht, die den Entscheidungen der libertären Paternalisten zugrunde liege (Sunstein 2014, 154). Ein Problem mit dieser Deutung besteht allerdings darin, dass das neoklassische Modell gerade keine inhaltlichen Vorgaben

11 Die Verwendung des Worts „anzusehen“ soll noch einmal verdeutlichen, dass es sich um eine modellhafte Vereinfachung des realen Entscheidens von Menschen handelt, um somit bestimmte Erklärungen und Voraussagen zu erreichen. Ob dieses Modell besser als andere Modelle für die unterstellten Zwecke funktioniert, interessiert mich in diesem Beitrag nicht.

macht bezüglich der Frage, was Wohlfahrt für Menschen jeweils bedeutet. Selbst wenn man dem Modell an dieser Stelle folgen würde, könnte man nicht ohne weitere Argumentation unterstellen, wie zumindest Sunstein es an einigen Stellen nahelegt, dass Dinge wie monetärer Wohlstand, Gesundheit oder langes Leben die jeweiligen Ziele einzelner Bürger darstellen (Sunstein 2014, 44, 78, 88). Was Menschen unter ihrem Wohl verstehen, zeigt sich im üblichen Modell in ihrer Präferenzordnung und enthüllt sich in ihren Entscheidungen. Als-ob-Rationalität hat daher kein gesichertes Objekt.

Nun besteht eine Möglichkeit, auf die libertäre Paternalisten zurückgreifen könnten, in der verbalen Bestätigung der Ziele durch die betroffenen Personen. Warum nicht einfach fragen, welche Ziele Menschen verfolgen? In der Tat wird man dann häufig Aussagen der Art bekommen wie „Ich möchte gesund bleiben“ oder „Mir liegt daran, möglichst lange gut zu leben“. Aber solche Bekenntnisse können für das gestellte Problem nicht weiterhelfen. Zum einen, weil sie nur übergreifende Ziele benennen, nicht konkrete Ziele in bestimmten Handlungssituation. Betrachten wir als Beispiel den von Sunstein und Thaler immer wieder aufgerufenen Fall der Cafeteria, in der gesunde Speisen so präsentiert werden, dass sie bevorzugt gewählt würden. Hier könne man also Gesundheitsschubser einführen, so dass Menschen, die ihrem „eigentlichen“ Ziel der Gesundheitsförderung aufgrund verschiedener kognitiver Probleme nicht hinreichend nachkommen können, das Verfolgen ihres eigenen Ziels erleichtert würde. Doch wie entscheiden sich gesundheitsbewusste Menschen, die in der Cafeteria ihre Speisen wählen? Bisweilen werden sie besonders gesunde Speisen wählen, bisweilen auch diejenige, die ihnen am besten schmeckt, oder auch diejenige, die andere genommen haben; vielleicht auch das preisgünstigste Gericht usw. Muster der Entscheidung

wird man nur von außen – theoriegeleitet – zuschreiben können, selbst für Menschen, die in extremer Weise auf das Ziel des Gesundheitserhalts festgelegt sind. Insofern wäre die Behauptung der libertären Paternalisten, den eigentlichen Wünschen der Menschen auf die Sprünge zu helfen, nur im Sinne einer Abstraktion von den tatsächlichen Entscheidungen von Menschen einzulösen, etwa indem durch statistische Überlegungen Typen von gesundheitsbewussten Entscheidungen unterstellt würden.

Zum anderen helfen Bekenntnisse bei der Bestimmung der Ziele nicht weiter, da Aussagen der genannten Art nicht mit tatsächlich handlungsleitenden Motivationen gleichzusetzen sind. Letztere würden eine Beachtung der Opportunitätskosten von Entscheidungen benötigen (Rizzo/Whitman 2009, 920f.). Es ist eines, sich abstrakt auf das Ziel der Gesundheitserhaltung einzustellen, etwas anderes, regelmäßig gesundheitsförderliches Verhalten an den Tag zu legen. Schließlich kann dies zu einem recht genusslosen und langweiligen Leben führen. Wenn man nicht bereit ist, auf gesundheitsgefährdende Lebensweisen zu verzichten, dann muss man sich fragen, welchen Stellenwert das Ziel der Gesundheit konkret für einen selbst hat. Als solches ist es wie gesagt viel zu abstrakt, um in spezifischen Handlungssituationen Handlungsanweisungen oder Ratschläge zu generieren. Alles in allem hilft also die Benennung von abstrakten Zielen wie Gesundheit oder langem Leben den libertären Paternalisten nicht weiter, um die Richtung ihrer Schubser vorzugeben.¹²

Eine mögliche Alternative zu dieser Art der Festlegung auf Ziele, zu deren Erreichung dann die vermeintlich besten Mittel

12 Politisch noch gefährlicher wird die Ausrichtung auf solche abstrakten Ziele in der Obhut von Paternalisten, die selbst vor Zwangsmitteln nicht zurückschrecken: „Coercive paternalism takes certain decisions out of our hands. It does this in order to help us do what we want to do, which is to lead longer and happier lives.“ (Conly 2013, 33)

bestimmt würden, könnte das Augenmerk auf die spezifischen Mechanismen richten, die in der Entscheidungsfindung greifen. Diese bestehen ja gerade nicht in der fehlerhaften Zielsetzung, sondern in der Verzerrung der Sicht auf die (vermeintlich) adäquaten Mittel, etwa aufgrund von Voreingenommenheiten (*biases*) oder des Framing-Effekts. Diese störenden Einflüsse sind in erster Linie prozessuraler Natur und könnten gegebenenfalls ausgeglichen werden. Hier würde dann gar kein Bezug auf allgemeine Handlungsziele erforderlich sein, sondern nur Kompensationen im Entscheidungsprozess. Formen des debiasing, also des Verhinderns von Verzerrungen, wären entsprechend angezeigt, nicht die positive Lenkung in eine bestimmte Richtung (Barton/Grüne-Yanoff 2015; siehe auch Bovens 2009, 213). Allerdings würde sich bei dieser Lesart die Frage ergeben – abgesehen von dem anscheinend unterstellten „mechanistischen“ Verständnis der Entscheidungsfindung (White 2010, 216) –, inwieweit diese Form der Kompensation von verzerrenden Einflüssen als Paternalismus gelten könnte (Wilkinson 2013, 352). Schließlich läge hier keine Beeinflussung des eigenen Willens einer Person vor, sondern eher eine Maßnahme zur Bereitstellung adäquater Umstände des individuellen Freiheitsgebrauchs, analog etwa zur Unterdrückung manipulativer Lebensumstände, beispielsweise von absoluter Armut oder mangelnder Bildung, durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen. Viele der hier angezeigten Maßnahmen hätten wohl mehr mit Information, weniger mit paternalistischen Schubsern zu tun (Gigerenzer 2015, 362). Die Tatsache, dass Sunstein – in ungewöhnlicher Wortwahl – Informationen ebenfalls als Schubser ansieht (Barton/Grüne-Yanoff 2015, 343; Sunstein 2014, 55), ändert an der Substanz dieser Aussage nichts.¹³

13 Schubser, die nicht paternalistischer Natur sind, mögen legitim sein, damit befasse ich mich in diesem Beitrag nicht. Aber die begriffli-

Bisher variieren die Konsequenzen der von mir in diesem Abschnitt diskutierten, möglichen Deutungen des Programms des libertären Paternalismus zwischen zwei Polen. Entweder ist der Ansatz aufgrund von epistemischen Hindernissen undurchführbar oder er stellt keinen Paternalismus dar. Eine weitere Möglichkeit für libertäre Paternalisten, die Stoßrichtung ihrer Schubser zu determinieren, bestünde in der Festlegung einer Norm von richtigen Zielen, die Menschen haben *sollten*. Es scheint nicht so, als sei diese Form der Argumentation die von Sunstein und Thaler präferierte. Denn immerhin scheint sie zu unterstellen, dass es Wissen über das für den Menschen Gute geben kann. Die „richtigen“, das Wohl betreffenden Ziele wären demnach unabhängig von den subjektiven Einstellungen der betroffenen Personen bestimmt. Gesundheit und langes Leben wären demnach gut für den Menschen, unabhängig davon, ob und zu welchem Ausmaß er selbst das wünscht. Damit würde der Ansatz offenbar perfektionistisch – ein Ergebnis, das sicherlich der eigenen Wahrnehmung der libertären Paternalisten zufolge nicht erwünscht wäre. Gleichwohl scheint es eine Deutung zu sein, die nicht völlig im Widerspruch zu deren Aussagen steht. Schließlich sprechen sie selbst bisweilen von einem Bezug auf die „vorrangigen Interessen“ (Sunstein/Thaler 2003, 1163; auch White (2010) benutzt diese Terminologie in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem libertären Paternalismus).

Die Problematik eines solchen möglichen Ansatzes müsste offensichtlich sein. Sollte der libertäre Paternalismus auf der Basis einer Theorie des objektiv bestimmten Wohls eine Norm der richtigen Zielsetzung von Menschen vorgeben, dann würde

che Vermischung von nicht paternalistischen und paternalistischen Schubsern geht mit der Verschleifung eines normativ signifikanten Unterschieds einher.

er sich entfernen von der ursprünglich behaupteten Fokussierung auf die bloße Korrektur von fehlerhaften Wahlentscheidungen in Bezug auf die Mittel bei der Verfolgung von selbstgesetzten, subjektiven Zielen. Der libertäre Paternalismus würde also dieser Deutung zufolge zu einem „Ziele-Paternalismus“ und wäre nicht mehr nur ein „Mittel-Paternalismus“. Es liegt auf der Hand, dass Sunstein und Thaler diese Folge und damit die genannte Interpretation ihres Ansatzes ablehnen. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob es überhaupt einen kohärenten Paternalismus geben kann, der ohne ein perfektionistisches Element auskommen kann (Schramme 2009).

Selbst wenn man die epistemischen Probleme bei der Bestimmung der Ziele des Schubsens einmal ausklammert, fragt sich außerdem, warum ausgerechnet staatliche Planer in der Lage oder zumindest besser als andere befähigt sein sollten, die entsprechenden Wahlarchitektoniken vorzunehmen (Glæser 2006). Sunstein und Thaler weisen selbst explizit auf die Irrtumsanfälligkeit der Planer hin, ganz im Einklang mit ihrer Annahme, dass alle Menschen jederzeit kognitive Fehler begehen können. Ihre Zuversicht, gleichwohl in den staatlichen Planern die bestgeeigneten Schubser erkannt zu haben, scheint in zwei Faktoren begründet zu sein. Zum einen erlauben sie es Handelnden ausdrücklich, wie erwähnt, den durch Schubsern nahegelegten Entscheidungen aus dem Weg zu gehen und andere Optionen zu verwirklichen. Ihr Paternalismus ist, wie sie das nennen, weich. Zum anderen legen sie nahe, dass staatliche Planer aufgrund ihrer Aufgabenstellung und den damit verbundenen Durchführungsbestimmungen eher in der Lage sind, durchdachte Lösungen zu produzieren als einzelne Individuen.¹⁴ Beides mag zutreffen, beantwortet aber nicht die entschei-

14 Die Argumentation beruht auf einer bestimmten Theorie von zwei Systemen des menschlichen Denkens, einem System, welches intuitive,

dende Frage, aufgrund welcher Legitimation der Staat sich des paternalistischen Schubsens überhaupt annehmen sollte.

Offenbar sehen libertäre Paternalisten auch keinen eigenständigen Wert im Prozess der autonomen individuellen Wahl. Autonomie, die Fähigkeit selbstbestimmt über sein eigenes Leben zu entscheiden und es zu kontrollieren, scheint für sie in erster Linie ein Instrument zu sein, um Wohlergehen zu erreichen. Sunstein beispielsweise bezeichnet „social welfare“ ausdrücklich als den vorrangigen Begriff (*master concept*) (Sunstein 2014, 142), wenn Entscheidungsdefiziten mit politischen Mitteln begegnet werden soll. Damit unterschreiten sie aber den in der Philosophie in einer langen Tradition des liberalen Denkens erreichten Argumentationsstand. Ihr Ansatz ist in erster Linie an bestimmten Ergebnissen – dem Schutz des Wohls – orientiert, nicht am Prozess der Entscheidungsfindung und der Selbstbestimmung (Barton/Grüne-Yanoff 2015, 345; Mills 2015, 497).¹⁵ Ohne dies hier weiter vertiefen zu können, sollte darauf hingewiesen werden, dass zumindest Sunstein in diesem Zusammenhang ein philosophisch gesehen weitgehend unterkomplexes Verständnis von Autonomie an den Tag legt. Diese wird in erster Linie mit Handlungsfreiheit, mit möglichen Optionen bzw. „offenen Türen“ identifiziert. Bei diesem Verständnis

schnelle Schlüsse zulässt und einem, welches durchdachte und langsame Schlüsse generiert. Letzteres System sei insofern zuverlässiger in der Lage, die richtigen Mittel für festgelegte Ziele zu identifizieren. Es ist den libertären Paternalisten zufolge in der politischen Administration vorherrschend (Sunstein 2014, 100f.). Ich kann diese Behauptung hier nicht näher prüfen.

- 15 Es ist daher auch nur konsequent, dass Sunstein die Frage, ob zwangsbewehrter Paternalismus nicht in manchen Situationen zielführender sei als der „schwache“ Schubs-Paternalismus – eine Auffassung, die Sarah Conly vertritt –, als empirisch zu beantwortende Frage ansieht, die sich aus einer Kosten-Nutzen-Analyse ergibt (Sunstein 2014, 55ff., 138, 142).

fällt es dann leicht, die Vermeidung von schädlichen Optionen als willkommene Einschränkung anzusehen, die entsprechend angeblich mit Autonomie vereinbar ist. Aber noch einmal: Die grundsätzliche Problematik des Paternalismus, nämlich die Usurpation des Willens einer Person (Dworkin 1983, 107), wird damit gar nicht erfasst.

In einem geradezu grotesken Argumentationsschritt behauptet Sunstein beispielsweise zunächst, dass selbst „harter“ Paternalismus – gemeint ist Paternalismus, der per Zwang funktioniert – das Wohl von Menschen steigern kann. Zunächst fragt sich natürlich, warum gerade die Konsequenz der Wohlfahrtssteigerung für die Frage der Rechtfertigung von Paternalismus relevant sein soll, aber hierzu hatte ich ja schon vermerkt, dass Sunstein in diesem Aspekt fälschlicherweise den relevanten Punkt erkennt. Grotesk wird es nun aber, da Sunstein behauptet, Steuern auf Zigaretten würden Raucher offenbar glücklicher machen (Sunstein 2014, 111). Zum Beleg verweist er auf eine empirische Studie (Gruber/Mullainathan 2005). Wenn man diese Quelle zu Rate zieht, wird deutlich, dass dort nur argumentiert wird, Tabaksteuern würden *unwillige* Raucher glücklicher machen. Dieses kleine Detail erwähnt Sunstein an keiner Stelle. Wieder und wieder betont er, dass solche und andere Ergebnisse zeigten, dass die Auffassung nicht zu halten sei, wonach die Entscheidungen von Menschen immer ihr Wohl steigern würden oder sie immer am besten wüssten, was gut für sie sei (Sunstein 2014, 111). Nur behauptet *das* eben niemand und es ist auch nicht das entscheidende Problem bei der Auseinandersetzung mit dem Paternalismus. Es geht innerhalb dieser Debatte üblicherweise nicht um die Menge an Optionen, sondern um ein Leben in Umständen, in denen wir frei sind von unerwünschten Einflüssen anderer. Staatliche Interventionen sind aufgrund ihrer Natur nicht personalisiert und insofern na-

hezu immer umstritten und zumindest für einige Bürger unerwünscht. Daraus generiert sich keine unüberwindliche Hürde für staatliches paternalistisches Handeln, aber es führt zu einer Rechtfertigungspflicht, die man nicht in der lapidaren Form der libertären Paternalisten erfüllen kann, etwa durch einen Hinweis auf die angebliche Ubiquität des paternalistischen Schubens, wie es im oben beschriebenen Normalisierungsargument geschieht. Insofern stellt diese Theorie einen gewaltigen Rückschritt im eigentlich bereits erreichten Diskussionsstand dar.

In diesem Abschnitt habe ich einige epistemische Schwierigkeiten des libertären Paternalismus bei der Bestimmung der Richtung von paternalistischen Schubern thematisiert. Selbst wo man diese Probleme ignoriert, ergibt sich keineswegs eine Legitimation der staatlichen Intervention zugunsten des Wohls von Menschen, sei sie noch so „weich“. Die Bereitstellung der politischen Rahmenbedingungen für individuelle Selbstbestimmung sollte nicht in einen Topf geworfen werden mit der staatlichen Förderung von möglichst zielorientierten individuellen Entscheidungen. Das Ergebnis dieses Teils meiner Untersuchung zeigt, dass die vermeintliche Therapie des libertären Paternalismus fehlgeleitet ist.

Schluss

Der libertäre Paternalismus ist mehr als nur ein verwirrtes Sammelsurium von begrifflich ungenauen Behauptungen und methodologisch fragwürdigen Vorgehensweisen. Insofern er als politisches Programm Einfluss gewonnen hat, stellt er meines Erachtens eine gefährliche Bewegung dar. Bei der hier vorgebrachten Kritik geht es mir nicht darum, hilfsbedürftigen Bürgern die notwendige Unterstützung, auch bei der individuellen Entscheidungsfindung, zu entziehen. Vielmehr ist das Ziel, eine

vermeintlich einfache und unproblematische Lösung von komplexen politischen Problemen zu hinterfragen. Es gilt, zunächst die richtigen Fragen zu stellen, um dem politischen Souverän angemessene und legitime politische Instrumente zu präsentieren, die im Rahmen der politischen Willensbestimmung ausgewählt werden. Dabei sind paternalistische Interventionen nicht von vornherein ausgeschlossen. Nur muss eine ernsthafte und analytisch saubere Debatte zu Nutzen und Grenzen des Paternalismus geführt werden. Dies geschieht in der Philosophie bereits. Die libertären Paternalisten hingegen maßen sich die Rolle von gesellschaftlich beauftragten Heilkünstlern an, um angebliche Defizite der Willensbildung zu heilen. Sie sind aber nichts mehr als politische Quacksalber.¹⁶

Literatur

- Barton, Adrien und Till Grüne-Yanoff. 2015. From Libertarian Paternalism to Nudging – and Beyond. *The Review of Philosophy and Psychology* 6 (3): 341–359.
- Bovens, Luc. 2009. The Ethics of Nudge. In: *Preference Change: Approaches from Philosophy, Economics and Psychology*, ed. Till Grüne-Yanoff und S.O. Hansson, 207–219. Heidelberg u.a.: Springer.
- Conly, Sarah. 2013. *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drerup, Johannes. 2013. *Paternalismus, Perfektionismus und die Grenzen der Freiheit*. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.
- Dworkin, Gerald. 1983. Paternalism: Some Second Thoughts. In: *Paternalism*, ed. Rolf Sartorius, 105–111. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gigerenzer, Gerd. 2015. On the Supposed Evidence for Libertarian Paternalism. *The Review of Philosophy and Psychology* 6 (3): 361–383.

16 Mit Dank an Julian Müller und zwei anonyme Gutachter für kritische Anmerkungen.

- Feinberg, Joel. 1986. *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Milton. 1953. The Methodology of Positive Economics. In: ders. *Essays in Positive Economics*, 3–43. Chicago/London: Chicago University Press.
- Glaeser, Edward L. 2006. Paternalism and Psychology. *The University of Chicago Law Review* 73 (1): 133–156.
- Grill, Kalle. 2014. Expanding the Nudge: Designing Choice Contexts and Choice Contents. *Rationality, Markets, and Morals* 5: 139–162.
- Gruber, Jonathan H. und Sendhil Mullainathan. 2005. Do Cigarette Taxes Make Smokers Happier. *Advances in Economic Analysis & Policy* 5 (1): 1–43.
- Grüne-Yanoff, Till. 2012. Old wine in new casks: libertarian paternalism still violates liberal principles. *Social Choice and Welfare* 38: 635–645.
- Hausman, Daniel M. 2012. *Preference, Value, Choice, and Welfare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, Claire A. 2007. Anti-Anti-Anti-Paternalism. *NYU Journal of Law and Liberty* 2: 444–454.
- Kelly, Jamie. 2013. Libertarian Paternalism, Utilitarianism, and Justice. In: *Paternalism: Theory and Practice*, ed. Christian Coons & Michael Weber, 216–230. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, Chris. 2015. The Heteronomy of Choice Architecture. *The Review of Philosophy and Psychology* 6 (3): 495–509.
- LaSelva, Samuel V. 1988. ‚A Single Truth‘: Mill on Harm, Paternalism and Good Samaritanism. *Political Studies* XXXVI: 486–496.
- Lecouteux, Guilhem. 2015. In Search of Lost Nudges. *The Review of Philosophy and Psychology* 6 (3): 397–408.
- Mill, John Stuart. 1859. On Liberty. In: *Collected Works*, Vol. XVIII, 1977, ed. J. M. Robson, 213–310. Toronto: University of Toronto Press.
- Mitchell, Gregory. 2005. Libertarian Paternalism is an Oxymoron. *Northwestern University Law Review* 99 (4): 1245–1277.
- Qizilbash, Mozaffar. 2012. Informed desire and the ambitions of libertarian paternalism. *Social Choice and Welfare* 38: 647–658.

- Rachlinski, Jeffrey J. 2003. The Uncertain Psychological Case for Paternalism. *Northwestern University Law Review* 97 (3): 1165–1225.
- Rebonato, Riccardo. 2012. *Taking Liberties: A Critical Examination of Libertarian Paternalism*. Basingstoke u.a.: Palgrave Macmillan.
- Rizzo, Mario J. und Douglas Glen Whitman. 2009. The Knowledge Problem of New Paternalism. *Brigham Young University Law Review*: 905–968.
- Schramme, Thomas. 2009. Political Perfectionism and State Paternalism. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 14: 147–165.
- Sugden, Robert. 2008. Why incoherent preferences do not justify paternalism. *Constitutional Political Economy* 19 (3): 226–248.
- Sunstein, Cass R. und Richard H. Thaler. 2003. Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron. *The University of Chicago Law Review* 70 (4): 1159–1202.
- Sunstein, Cass R. 2014. *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Trout, J.D. 2005. Paternalism and Cognitive Bias. *Law and Philosophy* 24: 393–434.
- van Aaken, Anne. 2006. Begrenzte Rationalität und Paternalismus: Das Prinzip des schonendsten Paternalismus. In: *Paternalismus und Recht: In memoriam Angela Augustin (1968–2004)*, hg. von Michael Anderheiden, 109–143. Tübingen: Mohr Siebeck
- White, Mark D. 2010. Behavioral Law and Economics: The Assault on Consent, Will, and Dignity. In: *Essays on Philosophy, Politics & Economics: Integration & Common Research Projects*, ed. Christi Favor und Gerald Gaus und Julian Lamont, 203–223. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Whitman, Douglas Glen und Mario J. Rizzo. 2015. The Problematic Welfare Standards of Behavioral Paternalism. *The Review of Philosophy and Psychology* 6 (3): 409–425.
- Wilkinson, T.M. 2013. Nudging and Manipulation. *Political Studies* 61: 341–355.

Global Governance und libertärer Paternalismus: Akteure, Normativität und Legitimität

JANNE MENDE, KASSEL

Zusammenfassung: Der libertäre Paternalismus weist ähnliche Bezugspunkte auf wie die Global Governance. Bei beiden handelt es sich um ein Bündel staatlicher und nichtstaatlicher Steuerungsversuche, die auf eine Lösung individueller und gesellschaftlicher Probleme abzielen. Eine Verschränkung der Perspektiven beider Konzepte verhilft zu einer genaueren Konturierung ihrer konzeptuellen und normativen Prämissen und zu einer Diskussion ihrer Engführungen und Stärken. Deutlich wird: Der normative Bezugsrahmen des ‚besseren Lebens‘ für die Einzelne (Nudging) oder für die Gesellschaft (Global Governance) benötigt jeweils genauere Bestimmungen des Verhältnisses von Freiheit und Struktur. Die Regulierungsfähigkeit staatlicher und nichtstaatlicher Akteure wird durch jeweils offenzulegende Legitimitätsannahmen bestimmt. Aus der Perspektivenverschränkung ergeben sich Fragen nach der Strukturierung von Entscheidungsräumen in Global Governance (*Nudging Governance*) und nach den Kriterien für eine Regulierung des libertären Paternalismus (*Governing Nudges*). Eine Diskussion dieser Fragen ist unabdingbar für eine reflexive Fundierung der Kritik oder der Weiterentwicklung der Konzepte.

Schlagwörter: Libertärer Paternalismus, Nudge, Global Governance, gutes Leben, Freiheit

Einleitung

Thaler und Sunstein legen mit dem libertären Paternalismus (Thaler und Sunstein 2008, Thaler und Sunstein 2003) ein Konzept vor, das dem eigenen Anspruch nach verschiedene Perspektiven in einem dritten Weg versöhnen soll. Gleichzeitig wird dieses Konzept aus mindestens ebenso vielen Perspektiven angefochten. Die begrifflichen, konzeptuellen und normativen Diskussionen¹ kritisieren einen Mangel an Liberalismus oder Paternalismus, an theoretischer Stringenz oder an sozialwissenschaftlicher Fundierung. Diese Diskussionen führen (unter anderem) geradewegs in die Politikwissenschaft, genauer: in die Global-Governance-Forschung, deren Auseinandersetzungen auf dieselben Themen fokussieren wie der libertäre Paternalismus. In beiden Theoriesträngen gilt es, normative Prämissen und Maßstäbe, die Steuerungsfähigkeit staatlicher und nichtstaatlicher Akteure sowie deren jeweilige Legitimierungsmechanismen zu diskutieren.

Beim libertären Paternalismus (im Folgenden auch: Nudging) und bei Global Governance (im Folgenden auch: Governance) handelt es sich jeweils um Bündel vielfältiger Praxen staatlicher und nichtstaatlicher Handlungen, die auf eine Lösung individueller und gesellschaftlicher Probleme abzielen. Eine vergleichende Diskussion beider Konzepte verdeutlicht deren Parallelen ebenso wie deren Unterschiede. Beide werfen zuvörderst die sowohl analytische als auch normative Frage auf, was von wem als Problem und was von wem als Lösung definiert wird. In beiden Ansätzen kommen liberale und regulative Prinzipien zusammen, da bestimmte normative Zielvorstellungen

1 Vgl. nur Hill 2007; Mitchell 2005; Prabhakar 2008; Sugden 2009; John, Smith und Stoker 2009; Rebonato 2012; White 2010; Wells 2010; Lobel und Amir 2009.

gen und entsprechende Architekturen auf der Grundlage von Freiwilligkeit und Selbstregulierung angestrebt werden.

Die Analyse dieser Konvergenzen und Divergenzen verhilft zu einer genaueren Konturierung der beiden Konzepte, um mithilfe der jeweils anderen Perspektive die Möglichkeiten und die Blindstellen in beiden Theoriesträngen zu erörtern. Damit wird eine reflexive Diskussion eröffnet, die eine Kritik der beiden Konzepte ebenso erlaubt wie eine Fundierung und Weiterführung. Eine reflexive Perspektive nimmt damit keinen von vornherein kritischen oder affirmativen Standpunkt ein, von dem aus Global Governance und libertärer Paternalismus beurteilt werden können, sondern sie legt die Kriterien, die Prämissen und die Effekte beider Konzepte offen, um sie einer fundierten Diskussion zugänglich zu machen.

In diesem Sinne verschränkt der vorliegende Beitrag die Perspektiven des libertären Paternalismus und der Global Governance miteinander, um deren normative und konzeptuelle Vorannahmen zu analysieren und deren Engführungen ebenso wie deren Stärken zu diskutieren. (1) Nach einer Bestimmung der Bedeutungskerne beider Konzepte und der Grundlage für die Perspektivenverschränkung werden (2) die zentralen normativen Bezugspunkte eines ‚besseren Lebens‘ für die Einzelne (Nudging) oder für die Gesellschaft (Global Governance) herausgearbeitet und mit dem Konzept gesellschaftlich eingebetteter Freiheit fundiert. (3) Daran anschließend verweist die mit dem jeweils anderen Konzept verschränkte Frage nach der Legitimität nichtstaatlicher und staatlicher Akteure auf divergierende und zugleich konvergierende Prämissen und Effekte in beiden Konzepten. Das Beziehungsnetzwerk zwischen Nudgers und Nudgees im libertären Paternalismus erschließt sich durch Konzepte von Autorität und Legitimität aus der Governance-Forschung. Die (Vor-)Strukturierung von Entscheidungs-

und Handlungsräumen in Global Governance verdeutlicht sich durch das Konzept des Nudging. (4) Aus dieser Perspektivenverschränkung ergeben sich weiterführende Fragen nach dem Design von Governance-Räumen (*Nudging Governance*) und nach der Regulierung des libertären Paternalismus (*Governing Nudges*). Diese Fragen, die hier nur angerissen werden können, sind unabdingbar für eine fundierte und reflexive Diskussion beider Konzepte.

1 Der konzeptuelle Rahmen

Im ersten Schritt der vergleichenden Diskussion von libertärem Paternalismus und Global Governance werden deren Bedeutungskerne offengelegt, um die konzeptuelle Grundlage für die Perspektivenverschränkung herzustellen.

1.1 Libertärer Paternalismus

Der libertäre Paternalismus von Thaler und Sunstein zielt im liberalen Sinne auf eine größtmögliche Entscheidungsfreiheit der Menschen ab. Zugleich richtet er sich gegen traditionelle wirtschaftswissenschaftliche Annahmen des *Homo oeconomicus*, der sich rational, bewusst und umfassend informiert, bevor er (richtige) Entscheidungen trifft. Dem Modell des *Homo oeconomicus* stellen Thaler und Sunstein den *Homo sapiens* gegenüber, der sich nicht nur irren könne, sondern der seine Entscheidungen konstitutiv aufgrund falscher, kurzfristiger, unzureichender oder anderweitig eingeschränkter Annahmen treffe. „Menschen irren sich systematisch.“ (Thaler und Sunstein 2008, 19)² An dieser Stelle greift der Paternalismus im libertären Paternalismus. Wenn die Heuristiken, auf deren

2 Hier und im Folgenden: Übersetzung J.M.

Grundlagen Menschen sich irren, angemessen erfasst und systematisiert würden,³ könnten durch externe Nudges Entscheidungsprozesse derart gestaltet werden, dass Fehler minimiert würden und die letztendlich von den Menschen selbst getroffene Entscheidung den für sie bestmöglichen Ausgang nehme. Externe, durch nichtstaatliche oder staatliche Akteure angestoßene Nudges seien dabei nicht von Zwang, Verboten, Manipulation oder hohen Kosten gekennzeichnet, sondern sie geben einen winzigen Stupser in die richtige Richtung, die von den Betroffenen daraufhin selbstgewählt eingeschlagen werde.

Eine bessere Governance ist weniger auf Regierungsdruck und -zwänge angewiesen als vielmehr auf Wahlfreiheit. Wenn Anreize und Nudges Forderungen und Verbote ersetzen, wird Regieren sowohl kleiner als auch bescheidener sein. Um das deutlich zu sagen: *Wir sind nicht für mehr Regieren, sondern für bessere Governance.* (Thaler und Sunstein 2008, 14, Herv.i.O.)

Beide Bestandteile des libertären Paternalismus – der Liberalismus und der Paternalismus – basieren somit auf der Unterscheidung zwischen Regieren (*government*) einerseits und Governance andererseits. Governance soll hier das liberale Versprechen auf eine größere Freiheit von staatlichen (regierenden) Eingriffen erfüllen. Gleichzeitig soll Governance durch Nudges verbessert werden. Damit führt der liberale Paternalismus geradewegs in das Herz der politikwissenschaftlichen Global-Governance-Forschung.

3 Mehrere Kapitel bei Thaler und Sunstein sind einer solchen Systematisierung verhaltenspsychologischer Forschungsergebnisse gewidmet.

1.2 Global Governance

Während für das Konzept des libertär-paternalistischen Nudging mit dem Buch *Nudge. Improving decisions about health, wealth, and happiness* eine eindeutige Quelle vorliegt, handelt es sich bei Global Governance um ein vielfältiges und heterogen verwendetes Konzept. Wie die meisten sozialwissenschaftlich relevanten Begriffe entzieht es sich einer eindimensionalen Definition. Es ist ein „anerkannt uneindeutiger Begriff“ (Blumenthal 2005, 1150). Dennoch weisen die heterogenen Diskurse und Verwendungen einen Bedeutungskern auf, der der folgenden Perspektivenverschränkung zugrunde liegt.

Das Konzept der Global Governance ist eine Reaktion auf mehrere Entwicklungen, die nach dem Ende des Kalten Krieges und im Zuge der Globalisierung globale Durchsetzungskraft annehmen. Dabei handelt es sich um die (miteinander verwobenen) Prozesse der wachsenden Regulierungsfähigkeit nichtstaatlicher Akteure, der Verdichtung und Verrechtlichung internationaler Beziehungen, der zunehmenden Interdependenz zwischen Staaten und nichtstaatlichen Akteuren sowie um das wachsende bzw. sichtbarer werdende Ausmaß globaler Herausforderungen und Problemstellungen, die weder an staatlichen Grenzen Halt machen noch auf nur einzelstaatlicher Ebene regulierbar sind. Gleichzeitig fehlen hierarchische Regierungs- und Regulierungsstrukturen auf globaler Ebene. Aus diesem Zusammentreffen von (einer Wahrnehmung von) transnationaler Regulierungsnotwendigkeit einerseits und Regulierungsunfähigkeit im Rahmen der internationalen Weltordnung andererseits resultiert eine Pluralisierung und Multiplizierung von Steuerungsmodi und beteiligten Akteuren auf globaler Ebene. Diese Steuerung und Regulierung in Netzwerken aus staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren, in Handlungs- und Entscheidungsprozessen mit formellen und informellen Me-

chanismen, in der Interaktion zwischen lokalen, nationalen, regionalen und transnationalen Ebenen wird als Global Governance bezeichnet.

Dieser Bedeutungskern von Global Governance spiegelt sich in den prägenden Ansätzen der neunziger Jahre ebenso wie in jüngeren Definitionen wider:

Global Governance umfasst Regelsysteme auf allen Ebenen menschlichen Handelns – von der Familie bis zur internationalen Organisation –, deren Zielverfolgung durch die Ausübung von Kontrolle transnationale Auswirkungen hat. [...] Mit anderen Worten: Governance umfasst die Aktivitäten von Regierungen ebenso wie die vielen anderen Kanäle, durch die ‚Anweisungen‘ fließen, sei es durch die Rahmung von Zielen, die Erstellung von Richtlinien oder die Verfolgung von Policies. (Rosenau 2005, 45f.)

Global Governance bezieht sich auf die Gesamtheit der Regulationen, die in Bezug auf die Lösung spezifischer, denationalisierter Probleme oder die Versorgung mit transnationalen gemeinsamen Gütern aufgestellt werden. Die Gesamtheit der Regulationen beinhaltet die Prozesse, in denen Normen, Regeln und Programme überwacht, durchgesetzt und angewandt werden, ebenso wie die Strukturen, in denen sie wirken. (Zürn 2013, 408)

Kurz gesagt bezeichnet Global Governance angesichts globaler Problemstellungen und wachsender globaler Interdependenzen die Suche nach Umgangs- und Steuerungsmöglichkeiten jenseits der rein staatlichen Ebene.⁴

4 Vgl. für maßgebliche Perspektiven auf Global Governance auch Rosenau und Czempiel 1992; The Commission on Global Governance 1995; Messner und Nuscheler 2006; Schuppert 2008; Barnett und Sikkink 2008; Risse 2013.

Ab diesem Punkt divergieren die politikwissenschaftlichen Perspektiven auf Global Governance. So verstehen emphatische Ansätze Global Governance als Problemlösungsmechanismus, der am Gemeinwohl orientiert ist und zu Frieden, Umweltschutz oder Armutsbekämpfung beitragen kann (Senghaas und Roth 2006). Kritische Herangehensweisen kritisieren die Governance-Forschung für inhärente konzeptuelle und normative Widersprüche und für eine fehlende Thematisierung von Ungleichheiten entlang vergeschlechtlichter und anderer gesellschaftlicher Differenzachsen (vgl. Clement et al. 2010, 10ff., Messner und Nuscheler 2006, 29ff., Graz und Nölke 2008, 12f.). Entwicklungen neuer Governance-Modelle wie der experimentellen Governance (Búrca, Keohane und Sabel 2014) erweitern die Heterogenität des Konzeptes noch.

Aber auch in der Pluralität der Perspektiven auf Global Governance findet sich der geteilte Bedeutungskern wieder. Das begründet sich zum einen mit der konzeptuellen Offenheit von Global Governance selbst: „Alles, was man mit Sicherheit sagen kann, ist, dass die Wege zu Governance im 21. Jahrhundert in viele Richtungen führen werden“ (Rosenau 2005, 64). Zum anderen führen auch die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zu den gleichen Fragen nach Normativität, Legitimität und Autorität der Global Governance. Diese Fragen bilden den Anlass für die Perspektivenverschränkung von Nudging und Global Governance.⁵

5 Die Diskussionen dieser Fragen gehen teilweise über die Governance-Forschung im engeren Sinne hinaus. Da sie aber mit der Entwicklung von Global Governance virulent, möglich und notwendig wurden, werden sie im Folgenden als Teil der Governance-Perspektive konzeptualisiert. Das dient zum einen der Vereinfachung der Darstellung. Gleichzeitig ist es ein Plädoyer für ein Governance-Verständnis, das Kritiken an Governance nicht zum Anlass nimmt, auf das Konzept der Global Governance ganz zu verzichten (wie etwa Terhalle 2015), son-

1.3 Grundlagen der Perspektivenverschränkung

Beide Ansätze beruhen auf einem Prinzip von Freiwilligkeit, wenngleich mit unterschiedlichen Motivationen. Im libertären Paternalismus geht es darum, Zwänge und Verbote, insbesondere von staatlicher Seite aus, zurückzudrängen und den freien Markt zu respektieren, um die ‚richtige‘ Entscheidung durch Freiwilligkeit, gepaart mit kleinen Anstupsern, herbeizuführen. Global Governance begründet sich demgegenüber in dem Anliegen, angesichts eines globalen Raumes ohne zentralisierte Autorität Strukturen, Regeln und Verbindlichkeiten herzustellen, die in weiten Teilen auf eine Form von Freiwilligkeit der Regelbefolgung angewiesen sind.

Beide Konzepte fokussieren zunächst auf unterschiedliche Bezugs- und Anwendungsebenen, die sich im genaueren Blick als komplementär erweisen. Während Global Governance zwar nicht ausschließlich, aber doch maßgeblich (vgl. Mende 2015a) auf globale und transnationale Handlungsebenen und Akteure abzielt, bildet beim Nudging der Staat die Analyseebene und Individuen bzw. Staatsbürger/innen sind das Ziel der libertär-paternalistischen Eingriffe. Während Global Governance in einem ersten Schritt auf die Herstellung von Räumen für Handlungs-, Entscheidungs- und Steuerungsprozesse abzielt, geht es beim Nudging um die konkrete Ausgestaltung von Entscheidungsräumen.

Aus dieser komplementären Struktur ergibt sich die Möglichkeit einer zusammenführenden Diskussion und einer Perspektivenverschränkung von Nudging und Governance. Damit können die beiden Konzepte und deren normative und strukturelle Prämissen genauer konturiert werden, um so eine reflexive

den das Kritiken in die konzeptuelle Erweiterung und reflexive Fundierung von Governance-Theorien aufnehmen kann.

Perspektive auf die Ansätze zu ermöglichen. In den folgenden Kapiteln werden beide Konzepte hinsichtlich ihrer normativen Maßstäbe, ihrer Akteure und ihrer Legitimationsstartpunkte untersucht, um dann im letzten Kapitel die Möglichkeiten und Grenzen beider Konzepte in ihrer Verschränkung zu diskutieren.

2 Der normative Maßstab

Auf den ersten Blick weisen beide Konzepte eine scheinbar grundsätzliche Unterscheidung hinsichtlich ihrer normativen Orientierung auf. Während Governance Ordnung und Problemlösung anvisiert, betonen Thaler und Sunstein den Wert der Freiheit als unhintergehbaren normativen Bezugspunkt des Nudging. Auf eine kurze Formel gebracht lässt sich sagen, dass Governance auf Ordnung durch Steuerung und Nudging auf Freiheit durch Steuerung abzielt.

Auf den zweiten Blick finden sich aber auch Überlappungen und Gemeinsamkeiten in der normativen Orientierung beider Ansätze, die sich erstens als Orientierung am ‚besseren Leben‘ zusammenfassen lassen und die sich zweitens in der Vermittlungsbeziehung von Freiheit und Heteronomie positionieren. Diese beiden Bezugspunkte dienen im Folgenden gleichzeitig dazu, inhärente Widersprüche und Grenzen der Konzepte offenzulegen.

2.1 *Das bessere Leben*

Thaler und Sunstein betonen an zahlreichen Stellen, dass es ihnen um einen Nudge in Richtung einer Entscheidung gehe, die das Leben der betreffenden Personen verbessere (Thaler und Sunstein 2008, 6), die den Menschen helfe, nicht schade (ebd., 247). Die Autoren reflektieren darauf, dass die Maßga-

be der ‚Verbesserung‘ nicht ohne einen weiteren normativen Maßstab zur Beurteilung dessen, was besser und was schlechter ist, auskommt, und sie stellen diesen Maßstab auch gleich zur Verfügung. Es gehe um eine Verbesserung für die Betroffenen gemessen daran, „wie sie es selbst beurteilen würden“ (ebd., 5).

An diesem Punkt führt die Argumentation allerdings in einen Selbstwiderspruch, denn die Basis des libertären Paternalismus bildet die Annahme, dass Menschen falsche Urteile fällen. „In Bezug auf Diät, Rauchen und Trinken kann kaum vernünftig argumentiert werden, dass die aktuellen Entscheidungen der Menschen die besten Mittel für ihr Wohlergehen darstellen.“ (ebd., 7) Mindestens implizit unterscheiden Thaler und Sunstein zwischen einem kurzfristigen, den unterschiedlichen Unzulänglichkeitsheuristiken des *Homo sapiens* geschuldeten Begehren einerseits und einem nicht weiter erklärungsbedürftigen Maßstab des guten, ‚besseren‘ Lebens andererseits. Das unterstellte subjektive Interesse jeder Einzelnen an einem besseren Leben wird auf der Basis scheinbar rationaler Kriterien objektiviert und verallgemeinert. Damit kehren die Autoren zum von ihnen zuvor kritisierten Modell des *Homo oeconomicus* zurück. Diese normative Ausrichtung wird an einigen Stellen auch explizit, nämlich dann, wenn die kurzfristigen, den Unzulänglichkeitsheuristiken geschuldeten Entscheidungen des *Homo sapiens* als „irrational“ (ebd., 78) und im Gegensatz zu „rationalen“ (ebd., 79) Entscheidungen stehend bezeichnet werden.

Die Rationalität des besseren Lebens wird indes noch genauer geschildert: Die Wahlarchitektin, d.h., der anstupsende externe Akteur, der ein Setting gestaltet, in dem eine Person eine Entscheidung trifft, „beeinflusst das Verhalten der Menschen so, dass ihr Leben länger, gesünder und besser wird“ (ebd., 5). Als ein konstitutives Element des besseren Lebens gilt

Einfachheit. „Designer sollten das Leben so einfach wie möglich gestalten.“ (ebd., 13, ähnlich 37) Das Streben nach Einfachheit rahmen Thaler und Sunstein neuropsychologisch, indem sie zwischen einem automatischen Denksystem und einem reflexiven Denksystem unterscheiden. Das automatische Denksystem sei für instinkthafte, rasche Entscheidungen (auch bekannt als ‚gesunder Menschenverstand‘ oder ‚Bauchgefühl‘), das reflexive Denksystem hingegen für deliberative, bewusste Entscheidungen verantwortlich. Nudging soll Menschen in die Lage versetzen, sich dank entsprechend strukturierter Entscheidungskontexte auf ihr automatisches Denksystem verlassen zu können. Diese (stets freiwillige) Entlastung des Denkens durch intelligentes Design mache das Leben der Menschen „einfacher, besser und länger“ (ebd., 22), so die Annahme.

Der normative Maßstab eines gesunden, langen und einfachen Lebens wird mit einem Anstrich von Selbstverständlichkeit, Rationalität und Objektivität versehen und durch den Anspruch auf einen nahezu unpolitischen, da mit allen politischen Fraktionen vereinbaren Ansatz unterstrichen: „Kurz, libertärer Paternalismus ist weder links noch rechts, weder demokratisch noch republikanisch.“ (ebd., 14) Auf diese Weise unterstellen Thaler und Sunstein eine Deckungsgleichheit zwischen den eigenen (wenngleich diesem noch nicht bekannten) Wünschen eines jeden Individuums einerseits und einem rational einwandfreien Maßstab des besseren Lebens andererseits. Der *Homo oeconomicus* ist für die Autoren demnach zwar ein unzureichendes Modell, wenn es um die Erklärung menschlicher Entscheidungsfindung geht, aber als normativer Maßstab für ein besseres Leben wird er gesetzt.⁶ Es sei schlicht rational, länger, gesünder und einfacher leben zu wollen, und zwar nicht nur

6 Beispielsweise sollen Nudges den unrealistischen Optimismus des *Homo sapiens* dämpfen, der trotz hoher Scheidungsraten daran glau-

aus der Perspektive der jeweils Einzelnen, sondern letztendlich auch für „uns alle“ (ebd., 80).

An den Interessen von ‚allen‘ orientieren sich Global-Governance-Ansätze explizit. „Governance muss eine ganzheitliche Herangehensweise an Fragen des menschlichen Überlebens und Wohlstands finden [...] und mit Angelegenheiten von allgemeinem Interesse umgehen.“ (The Commission on Global Governance 2005, 27) Quer durch verschiedene Ansätze hindurch werden mit Global Governance Frieden und Fortschritt für alle Menschen (ebd., 28), die Sicherung öffentlicher Güter (Weiss 2005, 80), Gemeinwohl (Börzel 2008, 122f.) oder die Kooperation aller (Brand et al. 2000, 129, Messner und Nuscheler 2006, 18) verbunden – Maßstäbe, die unter dem Begriff des besseren Lebens für alle zusammengezogen werden können. Dabei bleibt zunächst offen, was das bessere Leben für alle ist, wer es definiert und welche Widersprüche mit dem Rekurs darauf womöglich ausgeblendet werden. Anders formuliert: „Governance-Aktivitäten werden mit Bezug auf das Gemeinwohl gerechtfertigt, aber deshalb dienen sie ihm nicht notwendig.“ (Zürn 2013, 408) Diese Leerstelle bzw. die Annahme einer unhinterfragten und widerspruchsfreien Gegebenheit einer Gemeinwohlorientierung ist entsprechender Kritik ausgesetzt (Terhalle 2015, 267, und schon früher Brand et al. 2000, 142, Ba und Hoffmann 2005).

Nichtsdestotrotz oder gerade deshalb ist der Governance-Fokus auf Regulierung, (Selbst-)Steuerung und Ordnung (Mayntz und Scharpf 1995) nicht (nur) als Selbstzweck zu verstehen. Vielmehr sind Global-Governance-Konzepte – je nach konzeptioneller Ausrichtung implizit oder explizit, in substanzieller oder in legitimatorischer Hinsicht, stärker oder schwächer

be, dass seine eigene Ehe Bestand haben könne (Thaler und Sunstein 2008, 32f.).

– eng mit normativen Zielsetzungen verbunden. Das müssen sie auch sein, denn jeder Anspruch auf Problemlösung muss etwas als Problem und etwas als Lösung definieren, und diese Definitionen sind normativ aufgeladen, gesellschaftlich umkämpft und kontingent. Der Anspruch auf (Selbst-)Steuerung muss darauf reflektieren, wer oder was durch wen und wie gesteuert werden soll. Global Governance enthält somit stets eine normative Komponente, die allerdings nicht immer offengelegt und zur Diskussion gestellt wird.

Deutlich wird, dass Global Governance und der libertäre Paternalismus jeweils einen normativen Bezugspunkt aufweisen, der weitestgehend als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Das ‚bessere Leben‘ – für die Einzelne oder für die Gesellschaft – erscheint als rational, neutral und widerspruchsfrei. Eine reflexive Perspektive setzt an dieser Stelle an und macht die jeweils vorfindlichen normativen Maßstäbe und die mit ihnen einhergehenden Widersprüche sichtbar, um sie einer fundierten Diskussion zugänglich zu machen.

2.2 Freiheit und Heteronomie

Dass Vorstellungen über das bessere Leben mit verschiedenen Voraussetzungen und Maßstäben verbunden werden können, wird im Blick auf einen weiteren normativen Bezugspunkt deutlich, den beide Theoriestränge mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen teilen: das Verhältnis von Freiheit und Heteronomie. Der Begriff Heteronomie umfasst dabei Struktur(ierung) ebenso wie Regulierung, Institutionalisierung oder Ordnung.

Dem libertären Paternalismus wird vorgeworfen, dass er Freiheit durch Manipulation beziehungsweise bereits durch den Anspruch auf Steuerung konstitutiv einschränke und dass er daher mit Liberalismus prinzipiell nicht vereinbar sei (White

2013, Grüne-Yanoff 2012, Hill 2007, Mitchell 2005). Diesem Einwand begegnen Thaler und Sunstein mit einem gewichtigen und nicht zu unterschätzenden Hinweis, der das Potenzial birgt, liberale Theorien gesellschaftstheoretisch adäquat einzubetten.

Thaler und Sunstein betonen, dass ein neutraler Verzicht auf Nudging in der Regel nicht möglich sei, da es in der einen oder der anderen Weise immer schon stattfinde (Thaler und Sunstein 2008, 10, 72, 237). Menschen befänden sich ständig in Kontexten, in denen sie eine Entscheidung treffen müssen, sei es bei der Auswahl der Schule für ihre Kinder, bei der Auswahl des Mittagessens in der Cafeteria oder bei der Entscheidung für oder gegen eine Herzoperation. In manchen Fällen sei eine aktive Entscheidung zwischen gegebenen Alternativen erforderlich, in anderen Fällen stelle bereits das Nichtstun eine Entscheidung dar, nämlich die Entscheidung für den Status quo oder die Standardeinstellung. In jedem Falle aber finde eine Entscheidung statt, und zwar in einem spezifischen Kontext, der qua Existenz und Struktur bestimmte Entscheidungen näher lege als andere. Die Gestaltung dieses Kontextes könne dem Zufall oder der Willkür überlassen werden oder sie könne eben bewusst hilfreich gestaltet werden – aber sie könne nicht vermieden werden. „Ein ‚neutrales‘ Design gibt es nicht.“ (ebd., 3)

Dieser Hinweis kann mit der gegenseitigen Konstitution und Vermittlung von Freiheit mit Heteronomie fundiert werden. Freiheit impliziert nicht nur Freiheit von etwas, sondern immer auch Freiheit zu etwas. Das bedeutet, dass Freiheit auf Ermöglichungsbedingungen angewiesen ist: auf Strukturen und Räume, die eine Ausübung von Freiheit ermöglichen. Freiheit bedeutet demnach keine Freiheit von Gesellschaft oder von gesellschaftlichen Ein- und Zurichtungen: Freiheit ist nie ungesellschaftlich. Vielmehr wird Freiheit erst durch spezifische strukturelle, institutionelle, gesellschaftliche (soziale, ökonomi-

sche, politische, kulturelle usw.) Gegebenheiten realisiert und abgesichert. Gleichzeitig kann Freiheit durch spezifische strukturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten nachhaltig eingeschränkt werden. Diese Gleichzeitigkeit ist konstitutiv für jede Form von Freiheit. Freiheit ist angewiesen auf und gebunden an die Bedingungen, die sie ermöglichen oder sie verstellen: Autonomie ist stets vermittelt mit Heteronomie (vgl. Müller 2011, 87ff., Ritsert 2007, Schink 2016).

Dementsprechend lässt sich nicht von einer ‚neutralen‘ Einrichtung von Gesellschaft und auch nicht von einer neutralen Steuerung durch Nudging sprechen. Dasselbe trifft auf die Unmöglichkeit einer neutralen Governance zu. Vielmehr können und müssen Nudging und Governance auf ihre jeweiligen, Freiheit ermöglichenden und Freiheit einschränkenden Aspekte und Effekte hin befragt werden – mithin auf die Ausgestaltung des Verhältnisses von Freiheit und Heteronomie.

Der Maßstab individueller und gleichzeitig gesellschaftlich eingebetteter Freiheit ist dennoch unzureichend für eine normative Letztbegründung,⁷ nicht zuletzt deshalb, weil er in heterogenen Hinsichten verwendet, mit unterschiedlichsten Mitteln und Zwecken verbunden werden und sowohl repressive als auch emanzipatorische Formen annehmen kann. Freiheit steht stets mit weiteren normativen Annahmen in einem Zusammenhang, den es offenzulegen und zu explizieren gilt.

Auf der Grundlage eines gesellschaftlich und normativ eingebetteten Freiheitskonzeptes können die von Thaler und Sunstein diskutierten Beispiele daraufhin befragt werden, inwiefern sie eine Ermöglichung oder eine Einschränkung von Freiheit bedeuten und mit welchen zusätzlich herangezogenen Maßstäben sie operieren.

7 Für eine detaillierte Kritik an normativen Letztbegründungen siehe auch Mende 2013.

Auf der einen Seite sprechen sich die Autoren gegen Manipulation und unterschwellige Werbung aus (Thaler und Sunstein 2008, 246). Sie betonen, dass Offenheit und Informationen im Sinne umfassender Aufklärung erhöht werden sollen. So sei eines ihrer „Leitprinzipien: Transparenz“ (ebd., 244, s.a. 239ff.). Zudem bilde transparente und reflektierte Wahlfreiheit einen Schutz gegen solche Ausprägungen von Wahlarchitektur, welche Menschen manipulieren und nicht in deren Interesse anstupsen wolle (ebd., 241).

Auf der anderen Seite sprechen die Autoren dem *Homo sapiens* die Fähigkeit zur freien, informierten und reflektierten Entscheidung nahezu ab. Sie legen nahe, dass der Verzicht auf die Anstrengung des reflexiven Denksystems und der durch gute Wahlarchitektur ermöglichte Verlass auf das automatische Denksystem ein besseres Leben bedeute. Das mag für alltägliche Handlungen wie das Verschließen des Tanks nach dem Tankvorgang oder das Löschen des Lichts beim Verlassen des Hauses sinnvoll und überaus hilfreich sein. Problematisch wird Thalers und Sunsteins angestrebter Verzicht auf Reflexion aber spätestens dann, wenn sie betonen, dass Nudges vor allem bei solchen Entscheidungen wichtig seien, die schwierig, selten und schwer zu verstehen seien, wie die Entscheidung für oder gegen eine Herzoperation (ebd., 72). Neben den von Thaler und Sunstein angeführten Nudges, die automatisierte Handlungsabläufe im Alltag erleichtern helfen sollen, plädieren die Autoren für den Einsatz von Nudges und deren Entlastung des eigenständigen Denkens also auch explizit in solchen Situationen, die eigentlich die volle Reflexionsfähigkeit der Betroffenen verlangen und fördern sollten. Eine zentrale Bedingung für individuelle und gesellschaftlich eingebettete Freiheit besteht aber gerade in der Ermöglichung von Reflexion, also der Herstellung von Bedingungen, auf deren Grundlage Menschen sich informieren,

entscheiden, abwägen und partizipieren können. Die Offenlegung, also die Transparenz von jeweils herangezogenen Maßstäben und vorliegenden Bedingungen ist eine der Voraussetzungen von Reflexion. Die Entlastung von Reflexion und von eigenständigem Denken zugunsten eines einfachen Lebens zeitigt eine Phalanx an Effekten, die in all ihren Konsequenzen den liberalen Anteil des libertären Paternalismus zum Verschwinden bringen würde.

Das gesellschaftlich und normativ eingebettete (und auf Reflexion beruhende) Konzept individueller Freiheit erlaubt auch eine Unterscheidung zwischen Freiheit ermöglichender und Freiheit verstellender Heteronomie. Das Nudging lässt sich nur angemessen mit Blick auf auch diejenigen Momente diskutieren, welche Freiheit einschränken. Solche einschränkende Momente finden sich vor allem in Form von Machtungleichheiten, fehlenden Partizipationsmöglichkeiten, im unzureichenden Zugang zu Informationen, Bildung und anderen Ressourcen oder in der fehlenden Möglichkeit, die eigene Vorstellung des besseren Lebens zu artikulieren. Der Blick auf solche Freiheit einschränkende Formen fehlt bei Thaler und Sunstein allerdings weitestgehend. Das zeigt sich paradigmatisch an ihrer Vorstellung des Arbeitgebers, der seine Arbeitnehmer uneigennützig und unvoreingenommen bei der Auswahl der Krankenversicherungsform berät (ebd., 213). Ähnlich herrschaftsblind ist ihr Vorschlag, die Ehe bzw. eheähnliche Gemeinschaften zu privatisieren (ebd., 226).⁸ Diesem Vorschlag liegt die Annahme zugrunde, dass Privatisierung die individuelle Freiheit nur för-

8 Mit der privatisierten Ehe sollen die Rechte von schwulen, lesbischen, queeren Partnerschaften ebenso respektiert werden wie religiöse Ansprüche, indem alle möglichen privaten Akteure Eheschließungen nach eigenem Gutdünken durchführen können, diese aber keinerlei Bedeutung für den rechtlichen Status im Staat haben sollen, außer beim Schutz von Schwächeren.

dern, nicht aber einschränken könne, weil es im Privaten keine Unfreiheit gebe (vgl. dagegen Mende 2014).

Die Prämissen, dass Entscheidungsräume stets auf eine bestimmte Art und Weise strukturiert sind, dass es keine neutrale Steuerung gibt und dass Freiheit und Heteronomie miteinander vermittelt sind, bilden eine wesentliche Grundlage für eine reflexive Diskussion von Global Governance. So kann auch die normative Ausrichtung auf Ordnung in Global Governance daraufhin befragt werden, ob sie eine Einschränkung oder eine Ermöglichung von gesellschaftlich eingebetteter Freiheit bedeutet. Auch hier stehen sich Ordnung und Freiheit nicht zwingend diametral gegenüber: Sie können einander in bestimmten Konstellationen zwar ausschließen, aber stets bedingen sie einander auch.

Eine Diskussion der Freiheit verstellenden und Freiheit ermöglichenden Aspekte von Governance kommt ebenfalls nicht ohne das Hinzuziehen weiterer normativer Maßstäbe aus. Der immanente Fundus für solche Maßstäbe ist im Falle der Governance-Forschung umfangreicher als im libertären Paternalismus. Gleichzeitig lassen sich die von emphatischer wie von kritischer Seite aus formulierten Bezüge auf Inklusion, Partizipation, Transparenz, Verantwortlichkeit und Demokratie (vgl. exemplarisch die konträren Perspektiven in The Commission on Global Governance 1995 und Brand et al. 2000) zu der Frage nach Legitimität zusammenziehen. Diese Frage wird im folgenden Kapitel vertieft, da sie es erlaubt, den Blick auf Nudging und auf Governance in der Verschränkung beider Konzepte zu schärfen.

3 Die Legitimität der Akteure

Die Frage nach der Legitimität von Global Governance und Nudging ist eng mit der Frage nach deren Akteuren verbunden: Wer wird von wem gesteuert bzw. angestupst und über welche Legitimität verfügen die steuernden bzw. strukturierenden Akteure? Beide Konzepte teilen die Notwendigkeit, dieser Frage nachzugehen. Sie argumentieren zunächst aus diametral entgegengesetzten Perspektiven, die aber mit der Differenzierung zwischen staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren und mit der Opt-out-Option als Startpunkt für Legitimität auf gemeinsame Bezugspunkte gebracht werden können.

3.1 Die Akteurskonstellation

Im libertären Paternalismus ebenso wie in der Global Governance ist die Frage der Legitimität eng mit der Frage nach dem Charakter der beteiligten Akteure sowie deren Autorität verbunden.

Im libertären Paternalismus spannt sich die Akteurskonstellation zwischen Entscheidungsräume strukturierenden Akteuren (Nudgers) einerseits und individuell Entscheidenden (Nudgees) andererseits auf. Bei den Nudgees handelt es sich in der deutlichen Mehrzahl der von Thaler und Sunstein diskutierten Fälle um Individuen, genauer: um Konsument/innen und Staatsbürger/innen. Ihnen soll der Verzicht auf ungesundes Essen, das Sparen für die Altersvorsorge, das Stromsparen im Haushalt, das Erinnern an den Tankdeckelverschluss nach dem Tanken oder die Entscheidung zur Organspende erleichtert werden. Dem entsprechen die Nudgers in Form von Unternehmen und Herstellern, die den Tankdeckel mit dem Autoschlüssel verbinden, die bei hohem Stromverbrauch Alarm schlagende Produkte anbieten oder die gesundes Essen in verkaufsfördernden

den Regalplätzen präsentieren (Thaler und Sunstein 2008, 88, 192ff., 1f.), in Form von Arbeitgebern, die intelligente Sparpläne als Standardeinstellung setzen, oder in Form von Regierungen, die die Einwilligung zur Organspende als Standardeinstellung setzen (ebd., 175ff.). In einigen Fällen müssten staatliche Akteure auch eingreifen, um inhärente Fehler oder Unzulänglichkeiten des freien Marktes auszugleichen. So bestehe ein Problem freien Wettbewerbs darin, dass auch solche Entscheidungen profitabel sein und von Nudgers angezielt werden können, die dem Nudgee schaden (ebd., 79), sowie darin, dass Märkte widersprüchliche Anreize und Nudges beinhalten können (ebd., 98). Hier können zusätzliche Nudger oder Nudges angebracht sein, um sicherzustellen, dass die Entscheidungen der Nudgees tatsächlich eine Verbesserung ihres Lebens darstellen. Welche zusätzlichen Nudger oder Nudges das sein können, wird von Thaler und Sunstein zunächst nur angedeutet, beispielsweise sollen Anreize und Kosten sichtbarer gemacht werden (ebd.).

In der Global Governance kann die Akteurskonstellation sehr weit gefasst sein. In einem globalen Netzwerk aller möglichen Akteure und Ebenen regulieren alle theoretisch alle. Wird der Fokus auf den Selbstregulierungscharakter von Global Governance gelegt, lässt sich die Akteurskonstellation konkreter bezeichnen: Akteure, insbesondere global agierende Akteure, deren Entscheidungen und Handlungen Effekte auf das Leben vieler anderer zeitigen, regulieren sich selbst. Regulierer und Regulierte fallen hier zusammen.⁹ Dies ist in Bezug auf staatliche Akteure (die sich in internationalen Abkommen, im Völkerrecht, in internationalen Organisationen selbst regulieren) ebenso der Fall wie in Bezug auf nichtstaatliche Akteure (die sich durch freiwillige Selbstverpflichtungen selbst regulieren).

9 Global-Governance-Strukturen sind aber keineswegs allein auf die Form der Selbstregulierung zu reduzieren.

Erst mit Blick auf Macht- und Ressourcenungleichheiten wird deutlich, inwiefern einige Akteure mehr reguliert werden oder mehr regulieren als andere und inwiefern sich transnationale Abkommen und Selbstverpflichtungen auf die Handlungsmöglichkeiten anderer Akteure auswirken.

Libertärer Paternalismus und Global Governance weisen nun auffällige thematische Überschneidungen auf. Thaler und Sunstein führen mit Umweltschutz und Klimawandel an später Stelle ihres Buches zentrale neue Aspekte und Akteurskonstellationen in das Nudging-Konzept ein – ein Themenbereich, der in Governance-Perspektiven eine hervorgehobene Rolle spielt.

Die Umwelt ist das Ergebnis eines globalen Wahlarchitektur-systems, in dem Entscheidungen von allen möglichen Akteuren getroffen werden, von Konsumenten über große Unternehmen bis hin zu Regierungen. (Thaler und Sunstein 2008, 185)

Märkte allein seien unzureichend für den Umweltschutz, weil die Umweltverschmutzenden oft nicht selbst von den Effekten ihres Handelns betroffen seien und weil umgekehrt die von Umweltverschmutzung Betroffenen wenig Einfluss auf die Verschmutzenden hätten (ebd., 185). An diesem Punkt thematisieren Thaler und Sunstein erstmals auch Unternehmen als Nudgees, die durch Nudges von Nichtregierungsorganisationen, kritischer Öffentlichkeit und der Regierung zu umweltbewussterem Verhalten angehalten werden können (ebd., 191).

Ähnliche Vorstellungen finden sich in Governance-Ansätzen wieder. Machtbeziehungen und unterschiedliche Partizipationsmöglichkeiten im Klimaschutz (Deitelhoff und Wallbott 2012, Fisher und Green 2004) werden hier ebenso diskutiert wie die Rolle von Zivilgesellschaft und Nichtregierungsorganisationen für die Durchsetzung und Überprüfung freiwilliger Selbstverpflichtungen von Unternehmen (Scheper 2015).

An der Stelle also, an der sich das Nudging-Konzept für vielfältigere Akteurskonstellationen zwischen Nudgers und Nudgees öffnet, überschneidet es sich deutlich mit Governance-Ansätzen. In beiden Konzepten steht zunächst die Freiwilligkeit der Regelbefolgung bzw. des Treffens der ‚besseren‘ Entscheidung im Vordergrund. Beide erschöpfen sich jedoch nicht im Konzept der Freiwilligkeit. Global Governance umfasst das Zusammenspiel freiwilliger Vereinbarungen und sanfter Druckmittel (*soft law*) mit Möglichkeiten der Verrechtlichung, Verbindlichkeit, Rechenschaftspflicht und Einklagbarkeit (*hard law*). Im Nudging soll zwar die Entscheidungsfreiheit der Nudgees nur sanft strukturiert werden, aber Thaler und Sunstein führen im letzten Schritt ihrer Argumentation eine neue Dimension ein:

Wir sollten in Bezug auf alle Wahlarchitekten, öffentliche wie private, besorgt sein. Wir sollten *Verhaltensregeln* aufstellen, die Betrug und anderen Missbrauch reduzieren, die gesunden Wettbewerb fördern, die partikulare Macht einschränken und die Anreize schaffen, welche es wahrscheinlicher machen, dass Wahlarchitekten dem öffentlichen Interesse dienen. (Thaler und Sunstein 2008, 240, Herv. J.M.)

Hier spannt sich in Ansätzen erstmals eine wechselseitige Beziehung der Akteure auf: Die Nudgers selbst sollen durch Nudges dazu gebracht werden, mir ihrer Strukturierung von Entscheidungsräumen dem Gemeinwohl zu dienen. Mehr noch: Das Nudging der Nudgers soll sogar expliziten Verhaltensregeln unterworfen werden. Durch wen das geschehen soll, bleibt über das ‚wir‘ hinaus unklar und wird nicht weiter ausgearbeitet. Aber die Struktur der wechselseitigen Beziehung lässt sich direkt in Governance-Konzepte von Autorität, Legitimität und Demokratie übersetzen: Die Autorität innehabenden Akteure

(Nudgers) verdanken die Legitimität ihrer Autorität der Anerkennung durch die von ihren Entscheidungen betroffenen Akteure (Nudgees) und unterliegen demokratisch legitimierten Regulierungsmechanismen (Reus-Smit 2007, Clark 2007, Dingwerth 2007). Wenn demokratische Regulierungsmechanismen im globalen Raum nicht verfügbar sind, greifen Governance-Theorien auf das Modell von Input- und Output-Legitimität zurück (Scharpf 2004) oder rücken mit dem Konzept privater Autorität Legitimationsmechanismen der moralischen oder technischen Expertise in den Vordergrund (Cutler, Haufler und Porter 1999, Hall und Biersteker 2002b). Auch Thaler und Sunstein sprechen von einer notwendigen „Expertise“ der Nudgers, um eine Entscheidung über die bessere Entscheidung für die Nudgees treffen zu können (Thaler und Sunstein 2008, 247).

Damit zeigt sich in aller Deutlichkeit: Das Konzept des libertären Paternalismus kommt nicht ohne die Frage nach der Legitimität seiner Akteure aus, die auf der Grundlage von Governance-Theorien bestimmt und diskutiert werden können. Umgekehrt ist auch die Steuerungsfähigkeit von staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren in der Global Governance rechenschaftspflichtig gegenüber Fragen nach dem besseren Leben und kann ihrerseits durch eine entsprechende Strukturierung von Handlungs- und Entscheidungsräumen beeinflusst werden.

3.2 Der Startpunkt der Legitimität

Beide Konzepte lassen sich auf unterschiedliche, aber miteinander verschränkte Startpunkte der jeweils zugrundeliegenden Annahmen von Legitimität hin zuspitzen.

Global Governance ist von der rasanten Entwicklung der Steuerungsfähigkeit und Autorität nichtstaatlicher Akteure, von

der privat-privaten und der privat-öffentlichen Zusammenarbeit sowie von der Delegation bzw. Übernahme einst staatlicher Handlungs- und Entscheidungsbereiche durch nichtstaatliche Akteure gekennzeichnet. Diese Entwicklung verleiht der Frage nach der Legitimität von nichtstaatlichen Governance-Akteuren deshalb solch eine Relevanz, weil im westfälischen Staatensystem vor allem der demokratische Staat als legitimierte öffentliche Autorität galt. Staaten sind demnach nach innen, gegenüber ihren Bürger/innen, durch Wahlen und weitere demokratische Mechanismen legitimiert; sie sind nach außen, gegenüber anderen Staaten, Kollektiven und internationalen Organisationen, durch ebendiese innerstaatliche Legitimation und durch die Anerkennung durch gleichartige Kollektive und Staaten legitimiert (Hall und Biersteker 2002a, 3). Globalisierungs- und Global-Governance-Prozesse haben diese klassischen Perspektiven eingeholt und damit u.a. die Frage aufgeworfen, inwiefern die Steuerungs- und Entscheidungsfähigkeit nichtstaatlicher Akteure legitimiert wird. Ihnen fehlt die demokratische Legitimität von Staaten, gleichzeitig hat ihr Handeln Effekte auf das Leben vieler anderer und nimmt zudem Funktionen im globalen Zusammenleben und Regieren ein (vgl. exemplarisch Jönsson und Tallberg 2010, Benz und Papadopoulos 2006, Anderson 2002).

Der libertäre Paternalismus geht von einem entgegengesetzten Startpunkt aus. Ein ums andere Mal setzen Thaler und Sunstein bei der liberalen Annahme an, dass Nudging durch staatliche Akteure wesentlich legitimationsbedürftiger sei als Nudging durch nichtstaatliche Akteure.

Einige werden diesen Punkt [des Nudging, J.M.] sofort für private Institutionen akzeptieren, aber heftigen Einspruch einlegen gegen Regierungsversuche, Entscheidungen im Sinne eines besseren Lebens zu beeinflus-

sen. Sie befürchten, dass Regierungen nicht kompetent oder gutartig genug sein können. Sie befürchten, dass gewählte Amtsträger und Bürokraten nur ihren eigenen Interessen folgen oder nur die engen Ziele eigennütziger privater Gruppen beachten. Wir teilen diese Sorgen. Vor allem stimmen wir voll und ganz damit überein, dass die Gefahren von Risiken, Bias und Übervorteilung bei Regierungen real und manchmal schwerwiegend sind. Das ist auch teilweise der Grund, warum wir Nudges gegenüber Befehlen, Forderungen und Verboten bevorzugen. (Thaler und Sunstein 2008, 10, s.a. 238)

Die Prämisse, von der Thaler und Sunstein ausgehen, die sie gleichzeitig aber teilweise zu entkräften suchen (ebd., 239), besagt, dass Nudges durch nichtstaatliche Akteure Freiheit ermöglichen, während Nudges durch staatliche Akteure potenziell einschränkend und repressiv sind.

Zusammengefasst lautet der Startpunkt für die Frage nach Legitimität in Global Governance: Nichtstaatliche Akteure bedürfen einer besonderen Legitimation. Demgegenüber besagt der Startpunkt im libertären Paternalismus: Staatliche Akteure bedürfen einer besonderen Legitimation. Die den Startpunkten jeweils zugrundeliegenden Prämissen (Staaten sind bereits legitimiert; der Markt ist bereits legitimiert) treten durch die Kontrastierung der beiden Konzepte deutlich zutage (vgl. Abbildung 1).

Ein sich aufdrängender Grund für die Divergenz der Prämissen liegt im theoretischen Setting, das den Schwerpunkt auf Demokratietheorie bzw. Realismus oder auf Liberalismus setzt. Diese Theorietraditionen stehen sich jedoch keineswegs nur diametral gegenüber. Weiterführend ist es deshalb, die Unterschiede der Prämissen anhand geteilter Parameter zu ergründen. Ein solcher geteilter Ansatz findet sich in der Opt-out-Option, also der Möglichkeit zu der Entscheidung, einen gegebenen Kontext zu verlassen, wenn er als gegen eigene Interessen verstoßend

wahrgenommen wird. Die Opt-out-Option ist zwar kein Kriterium, das Demokratietheorien, Realismus oder Liberalismus hinreichend darstellt, aber sie bildet einen gemeinsamen Nenner, der den vergleichenden Blick auf den Startpunkt der Legitimität von Nudging und Governance ermöglicht.

Die Opt-out-Option bildet die wesentliche liberale Grundlage des libertären Paternalismus (Thaler und Sunstein 2008, 5). Thaler und Sunstein „glauben an Angebot und Nachfrage“ (ebd., 97), an das Prinzip freier Marktwirtschaft und an Wettbewerb. Sie skizzieren zwar gleichzeitig potenzielle Grenzen, an die der freie Markt „trotz all seiner Vorteile“ (ebd., 72) stoßen kann, aber es ist deutlich, dass Thaler und Sunstein die Prinzipien freier Märkte in einem engen Zusammenhang mit Wahlfreiheit sehen. Freie Märkte bieten aus der Perspektive des libertären Paternalismus eine Opt-out-Option. Wird ein Angebot oder ein Produkt nicht gewünscht, entscheidet sich die Konsumentin einfach für ein anderes (oder gar kein) Produkt. Sie ist auf einem freien Markt nicht gezwungen, ein bestimmtes Produkt zu kaufen. Aus dieser Perspektive bietet eine Regierung diese Option nicht. Entsprechend weisen Thaler und Sunstein den möglichen Einwand zurück, dass „eine Regierung abwesend sein kann – als ob die Standardeinstellungen, die den Hintergrund strukturieren, von der Natur oder vom Himmel kommen. Das ist ein großer Fehler.“ (ebd., 238) Mit anderen Worten: Regierung ist nie abwesend – es gibt keine Opt-out-Option.

Governance-Ansätze sind durch reziproke Annahmen gekennzeichnet. Aus ihrer Perspektive bieten Staaten eine Opt-out-Option (auch als Exit-Option bezeichnet). Man kann einen Staat verlassen, denn jeder Staat hat ein Außen und einen Raum jenseits des Staates.¹⁰ Diese Option bietet die globa-

10 Die Opt-out-Option wird in diesem Sinne auch von liberalen Ansätzen als Lösungsvorschlag angeführt, wenn es um die Frage repressiver

le – von einem Netzwerk aus staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren bestimmte – Ebene aus der Global-Governance-Perspektive nicht:

Allein aufgrund ihres planetaren Umfangs hat die globale Gesellschaft kein Außen. Sie bietet daher keine Exit-Option an. Während frühere Formen menschlicher Assoziationen freiwillig waren in dem Sinne, dass Andersdenkende sie verlassen konnten, ist das Verlassen der globalen Gesellschaft keine realistische Option. Diese Tatsache nimmt dem moralischen Kriterium der stillschweigenden Zustimmung seine Legitimitätskraft. Hinzu kommt, dass globale Autoritäten auch keine Legitimität aus der Anerkennung ähnlicher Gesellschaften schöpfen können, da es kein Außen und keine solche Gesellschaften gibt, soweit wir wissen. (Bartelson 2010, 227)

Aus der durch die Regulierungsfähigkeit nichtstaatlicher, transnationaler Akteure gekennzeichneten Ebene der Global Governance gibt es demzufolge keine Opt-out-Option.

	Libertärer Paternalismus	Global Governance
Staatliche Akteure	Legitimierungsbedürftig Keine Opt-out-Option	Legitim Opt-out-Option
Nichtstaatliche Akteure	Legitim Opt-out-Option	Legitimierungsbedürftig Keine Opt-out-Option

Abbildung 1: Die Legitimität der Akteure

Kollektive, Gruppen, Kulturen oder Minderheiten geht: Diese können verlassen werden bzw. müssen verlassen werden können (Hirschman 1970; Galston 1995). Demgegenüber weisen Kritiken auf die ökonomischen, sozialen und kulturellen Grenzen der Opt-out-Option hin, selbst wenn diese formell existiert (insbesondere Okin 1989, 137ff.). Vgl. zu diesen Diskussionen Mende 2015b.

In beiden Ansätzen ist also die Legitimität staatlicher und nicht-staatlicher Akteure eng mit der Opt-out-Option verbunden (vgl. Abbildung 1), wenngleich der Begriff der nichtstaatlichen Akteure auf jeweils spezifische Räume (Markt, globale Ebene) abzielt. Im Anschluss daran kristallisieren sich zwei Konvergenzen beider Konzepte heraus.

Erstens stehen sich die Bezugspunkte der beiden Konzepte nicht diametral gegenüber. In Governance-Ansätzen wird Demokratie (in verschiedenen Formen) für die Frage der Legitimität von Entscheidungsträgern herangezogen. Im libertären Paternalismus ist das Kriterium der Wahlfreiheit entscheidend für die Legitimität eines Akteurs, der Entscheidungskontexte strukturiert. Demokratie und Wahlfreiheit sind beide eng mit der Opt-out-Option verbunden (wenngleich sie sich nicht darin erschöpfen), und sie teilen weitere Kriterien wie das der Transparenz. Darüber hinaus sind Demokratie und Wahlfreiheit auch miteinander verbunden: Ein zentrales Charakteristikum von Demokratie besteht in der freien Wahl zwischen verschiedenen Optionen; umgekehrt benötigt Wahlfreiheit einen Kontext, der das Ergebnis der Wahl verbindlich zu gestalten vermag. Jenseits individueller Entscheidungen wie der zwischen Rauchen oder Nichtrauchen wird solch ein Kontext auch durch demokratische Strukturen hergestellt und abgesichert.

Zweitens lässt sich die Tragfähigkeit der Opt-out-Option in allen vier Konstellationen der Global Governance und des libertären Paternalismus (vgl. Abbildung 1) nur angemessen diskutieren, wenn nach den Bedingungen für Freiheit gefragt wird. Dies verweist zurück auf die Diskussion individueller, gesellschaftlich eingebetteter Freiheit. Die Option, einen Kontext verlassen zu können, kann nur angemessen mit Blick auf Freiheit ermöglichende und Freiheit verstellende Bedingungen erörtert werden.

4 Nudging Governance und Governing Nudges

Bei Global Governance handelt es sich in erster Linie um eine (Selbst-)Regulierung staatlicher und nichtstaatlicher Akteure, um globale Problemstellungen zu lösen. Beim libertären Paternalismus handelt es sich in erster Linie um ein Konzept, in dem Nudgers – zuvörderst Unternehmen – durch die bewusste Strukturierung von Entscheidungsräumen die Nudgees – in der Regel Bürger/innen und Konsument/innen – auf freiwilliger Basis in die Richtung von Entscheidungen anstupsen, die das individuelle Leben verbessern sollen.

Wird der libertäre Paternalismus mit Global Governance gemeinsam, kontrastierend und vergleichend diskutiert, verdeutlicht sich zum einen die Notwendigkeit einer Diskussion der jeweiligen normativen Prämissen und Effekte, der steuernden bzw. strukturierenden Akteure und der Mechanismen ihrer Legitimität. Zum anderen zeigen sich Räume, in denen libertärer Paternalismus und Global Governance interagieren. Eine Verbindung beider Konzepte ergibt sich in zwei Richtungen: Erstens: (Inwiefern) können oder sollen Nudges reguliert werden (Governing Nudges)? Zweitens: (Inwiefern) können oder sollen Akteure zu einer besseren Governance angestupst werden (Nudging Governance)?

Die grundsätzliche Kompatibilität beider Ansätze ermöglicht eine solche Zusammenführung. Konzeptionell ergänzen sie sich, weil in Governance Entscheidungsräume hergestellt und im Nudging Entscheidungsräume strukturiert werden. Normativ weisen sie trotz bestehender Divergenzen Überschneidungspunkte in der Ausrichtung am besseren Leben (für Einzelne oder für alle) auf. Beide Ansätze beruhen zudem auf konvergierenden Mechanismen der Legitimität staatlicher sowie nichtstaatlicher Akteure. Auf dieser Grundlage werden im letzten Schritt der Perspektivenverschränkung von Nudging

und Governance die Verbindungsmöglichkeiten der Konzepte skizziert und andiskutiert, die deren konzeptuelle ebenso wie empirische Stärken und Grenzen verdeutlichen.

4.1 Governing Nudges

Die Frage, ob Nudges reguliert bzw. gesteuert werden müssen und wenn ja, auf welche Weise, durch wen und anhand welcher Kriterien, wird von Thaler und Sunstein nur angeschnitten. Dennoch ist diese Frage zentral für die Kohärenz ihres Konzeptes und dessen Balance zwischen Liberalismus und Paternalismus. Um sicherzustellen, dass Nudges nicht auf der „schiefen Ebene“ (Thaler und Sunstein 2008, 236) zum reinen Paternalismus kippen, um zu vermeiden, dass Nudges als Manipulations- und Täuschungsmittel eingesetzt werden, um die Transparenz und Kontrolle von Nudges zu gewährleisten und um „bösen Nudgers und schlechten Nudges“ vorzubeugen (ebd., 239), muss Nudging reguliert werden. Nudges und Nudgers brauchen Regeln. Die Frage nach den genauen Modalitäten der Regulierung von Nudges sieht sich denselben Herausforderungen gegenüber wie Global Governance: eine Vielzahl staatlicher und nichtstaatlicher Akteure, potenziell weitgehende Effekte ihres Handelns auf andere Akteure, ein komplexes Netz aus Verbindlichkeiten und Unverbindlichkeiten, Regeln und Anreizen sowie die Frage, wie das ‚bessere Leben‘ bestimmt werden kann und vor allem durch wen.

Die vorangegangenen Kapitel zeigen, dass die Frage nach der Regulierung von Nudges von dem Rückgriff auf Diskussionen aus der Global Governance über Akteursnetzwerke, Multi-Level-Governance und Kriterien der Rechenschaftspflicht, Demokratie, Legitimität und/oder des Gemeinwohls profitieren kann. Eine konkrete Ausgestaltung dieser Regulierung muss

anhand von empirischen Fallbeispielen und Themenbereichen erfolgen, nicht zuletzt deshalb, weil die genannten Kriterien in unterschiedlichen Konstellationen und mit verschiedenen normativen Intentionen höchst heterogen Anwendung finden können. Dennoch bieten diese der Governance-Forschung entliehenen Konzepte eine wichtige Grundlage, um die Frage der Regulierung von Nudges in einem ersten Schritt überhaupt offenzulegen und in den Mittelpunkt zu rücken, um sie in einem zweiten Schritt transparent und reflexiv diskutieren zu können.

4.2 Nudging Governance

Global Governance bietet vielfältige Räume und Anwendungsgebiete für Nudges. Der Grund dafür liegt darin, dass Governance Entscheidungsräume errichtet bzw. benutzt, und für diese Entscheidungsräume gilt Thalers und Sunsteins Diktum ebenso wie für den freien Markt oder für staatliches Handeln: Sie können nicht neutral sein. Auf irgendeine Weise müssen sie strukturiert sein, indem sie bspw. (k)eine Standardeinstellung zur Verfügung stellen oder indem sie gemäß dem Eigeninteresse dominanter Akteure geformt werden (Koremenos et al. 2001).¹¹ Warum also, so lässt sich mithilfe der Nudging-Perspektive fragen, sollte die Struktur nicht derart gestaltet werden, dass sie dem besseren Leben dient? An diese Frage schließt unmittelbar und mit aller gebotenen Notwendigkeit das Problem an, wer die legitimierte Autorität innehat, die Struktur zu strukturieren, und wer das bessere Leben in welcher Form definiert. Diese Fragen müssen diskutiert werden. Sie lassen sich nicht einfach durch einen Verzicht auf Nudging umgehen, denn:

11 Zur Strukturierung von Entscheidungskontexten in Global Governance und neuer Governance siehe auch Lobel und Amir 2009.

Strukturen sind nicht neutral.¹² Die Nudging-Perspektive verdeutlicht diesen stets konstruierten und strukturierten Charakter von Governance-Räumen und verhilft dazu, ihn – auch im Anspruch auf Transparenz – offenzulegen und in den Blick zu nehmen. Zudem kann die Nudging-Perspektive in Global Governance einbezogen werden, um Strukturen ‚besser‘ zu gestalten und Diskussionen über den Charakter von Verbesserung zu initiieren, während demokratiethoretische Zugänge die Partizipation an solchen Diskussionen über das bessere Leben und die Wege dorthin thematisieren.

Ein konkretes Anwendungsbeispiel für Nudges in Global Governance wird von Thaler und Sunstein angedeutet und kann ausgebaut werden. Nudges können Anreize für transnationale Unternehmen schaffen, soziale Standards zu achten. Sie können verdeutlichen, inwiefern die Achtung sozialer Standards den Unternehmen selbst dienlich ist, und sie können durch die Herstellung gleicher Bedingungen für alle Unternehmen gewährleisten, dass die Achtung sozialer Standards nicht zum Wettbewerbsnachteil für einzelne Unternehmen wird.

An diesem Punkt verdeutlichen sich gleichzeitig aber auch die Grenzen des Nudging in Global Governance. Denn erstens ist eine Form sozialer Verantwortung notwendig, die soziale Standards nicht nur achtet, sondern auch gewährleistet. Zweitens gibt es auch Anforderungen an soziale Verantwortung, die nicht mit Profitmaximierung oder Eigeninteressen vereinbar sind. Mit dem Konzept der *Corporate Social Responsibility* wird eine weitergehende gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen inzwischen zwar anerkannt und sie findet sich

12 Darauf verweist bspw. auch die Erkenntnis, dass aus deliberativen Verfahren häufig nur der Status quo oder dessen lediglich geringfügige Änderung hervorgeht (Breitmeier und Hansel 2015, 523; Deitelhoff und Thiel 2014, 440).

in zahlreichen Selbstverpflichtungen wieder. Nichtsdestotrotz sind für eine Gewährleistung sozialer Standards verbindliche Regeln und Richtlinien in einem umfassenden und komplementären Netz aus *soft law* und *hard law* notwendig (Hamm und Scheper 2009, 13). Nudges als die mildeste Form von *soft law* sind allein unzureichend. Aber sie können einen der Bestandteile eines Governance-Netztes für soziale Standards bilden.

Fazit

Der Beitrag arbeitet in einer zusammenführenden und kontrastierenden Perspektivenverschränkung die normativen und konzeptuellen Prämissen und Funktionsweisen des libertären Paternalismus und der Global Governance heraus. Der libertäre Paternalismus zeigt auf, inwiefern Entscheidungsräume immer schon auf eine bestimmte Art und Weise strukturiert sind – auch in der Global Governance. Governance-Ansätze zeigen auf, inwiefern strukturierte Entscheidungsräume nicht nur von unterschiedlichen Ebenen, Institutionen und Akteuren, sondern auch von spezifischen normativen Kriterien, von Macht, Ressourcen und Legitimitätsmechanismen geprägt sind.

Die Perspektivenverschränkung von libertärem Paternalismus und Global Governance verdeutlicht auch die potenziellen Grenzen beider Ansätze. Beide Konzepte gehen von weitestgehend unhinterfragten, als selbstverständlich vorausgesetzten normativen Annahmen aus, die (auch im jeweils konzeptinhärenten Sinne) der Transparenz und der Reflexion zugänglich gemacht werden müssen. In beiden Ansätzen sind Akteurskonstellationen von Machtunterschieden und ungleichen Partizipationsmöglichkeiten gekennzeichnet, die es offenzulegen gilt. Die Perspektivenverschränkung erlaubt nicht nur eine Analyse der Freiheit ermöglichenden und Freiheit verstellenden Momente

in libertärem Paternalismus und Global Governance, sondern sie erlaubt mit dem Blick auf Normativität, Akteurskonstellationen und Legitimität auch eine reflexive Perspektive auf beide Konzepte. So ist eine Kritik an bestimmten Einschränkungen, Grenzen und inhärenten Widersprüchen in Governance- und Nudging-Konzepten ebenso möglich wie ihre reflexive Fundierung und Weiterentwicklung.

Literatur

- Anderson, James, Hg. 2002. *Transnational democracy: Political spaces and border crossings*. Transnationalism. London: Routledge.
- Ba, Alice D. und Matthew J. Hoffmann, Hg. 2005. *Contending perspectives on global governance: Coherence, contestation and world order*. London: Routledge.
- Barnett, Michael und Kathryn Sikkink. 2008. From international relations to global society. In *The Oxford handbook of international relations*, hg. v. Christian Reus-Smit und Duncan Snidal, 62–83. Oxford handbooks of political science. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bartelson, Jens. 2010. Beyond democratic legitimacy: Global governance and the promotion of liberty. In *Transnational actors in global governance: Patterns, explanations, and implications*, hg. v. Christer Jönsson und Jonas Tallberg, 218–36. Democracy beyond the nation state? Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Benz, Arthur und Yannis Papadopoulos, Hg. 2006. *Governance and democracy: Comparing national, European and international experiences*. Routledge, ECPR studies in European political science 44. London: Routledge.
- Blumenthal, Julia v. 2005. Governance: Eine kritische Zwischenbilanz. *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 15 (4): 1149–80.
- Börzel, Tanja. 2008. Der „Schatten der Hierarchie“: Ein Governance-Paradox? In *Governance in einer sich wandelnden Welt*, hg. v. Gunnar F. Schuppert und Michael Zürn, 118–31. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Brand, Ulrich, Achim Brunnengräber, Lutz Schrader, Christian Stock und Peter Wahl. 2000. *Global Governance: Alternative zur neoliberalen Globalisierung?* Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Breitmeier, Helmut und Mischa Hansel. 2015. Nicht-staatliche Akteure und die Effektivität und Legitimität des globalen Regierens. *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik* 8 (S2): 507–29. doi:10.1007/s12399-015-0520-6.
- Búrca, Gráinne de, Robert O. Keohane und Charles Sabel. 2014. Global experimentalist governance. *British Journal of Political Science* 44 (03): 477–86. doi:10.1017/S0007123414000076.
- Clark, Ian. 2007. *International legitimacy and world society*. Oxford: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199297009.001.0001>.
- Clement, Ute, Jörg Nowak, Sabine Ruß und Christoph Scherrer. 2010. Einleitung: Public Governance und schwache Interessen. In *Public Governance und schwache Interessen*, hg. v. Ute Clement, Jörg Nowak, Sabine Ruß und Christoph Scherrer, 7–25. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cutler, A.C., Virginia Haufler und Tony Porter, Hg. 1999. *Private authority and international affairs*. SUNY series in global politics. Albany: State University of New York Press.
- Deitelhoff, Nicole und Thorsten Thiel. 2014. Keine Widerrede? Opposition und Deliberation in der überstaatlichen Politik. In *Deliberative Demokratie in der Diskussion: Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*, hg. v. Claudia Landwehr und Rainer Schmalz-Bruns, 421–50. Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft 28. Baden-Baden: Nomos.
- Deitelhoff, Nicole und Linda Wallbott. 2012. Beyond soft balancing: Small states and coalition-building in the ICC and climate negotiations. *Cambridge Review of International Affairs* 25 (3): 345–66. doi:10.1080/09557571.2012.710580.
- Dingwerth, Klaus. 2007. *The new transnationalism: Transnational governance and democratic legitimacy*. Transformations of the state. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Fisher, Dana R. und Jessica F. Green. 2004. Understanding disenfranchisement: Civil society and developing countries' influence and participation in global governance for sustainable de-

- velopment. *Global Environmental Politics* 4 (3): 65–84. doi:10.1162/1526380041748047.
- Galston, William A. 1995. Two concepts of liberalism. *Ethics* 105 (3): 516. doi:10.1086/293725.
- Graz, Jean-Christophe und Andreas Nölke. 2008. Introduction: Beyond the fragmented debate on transnational private governance. In *Transnational private governance and its limits*, hg. v. Jean-Christophe Graz und Andreas Nölke, 1–26. Routledge/ECPR studies in European political science 51. London, New York: Routledge.
- Grüne-Yanoff, Till. 2012. Old wine in new casks: Libertarian paternalism still violates liberal principles. *Social Choice and Welfare* 38 (4): 635–45. doi:10.1007/s00355-011-0636-0.
- Hall, Rodney B. und Thomas J. Biersteker, Hg. 2002a. *The emergence of private authority in global governance*. Cambridge studies in international relations 85. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- . 2002b. The emergence of private authority in the international system. In *The emergence of private authority in global governance*, hg. v. Rodney B. Hall und Thomas J. Biersteker, 3–22. Cambridge studies in international relations 85. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hamm, Brigitte und Christian Scheper. 2009. Politische Steuerung in Zeiten der Globalisierung: Perspektiven für den Menschenrechtsschutz. *Zeitschrift für Menschenrechte* 3 (2): 8–25.
- Hill, Claire A. 2007. Anti-anti-anti-paternalism. *NYU Journal of Law and Liberty* 2: 444–54.
- Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and states*. Cambridge: Harvard University Press.
- John, Peter, Graham Smith und Gerry Stoker. 2009. Nudge nudge, think think: Two strategies for changing civic behaviour. *Political Quarterly* 80 (3): 361–70. doi:10.1111/j.1467-923X.2009.02001.x.
- Jönsson, Christer und Jonas Tallberg, Hg. 2010. *Transnational actors in global governance: Patterns, explanations, and implications*. Democracy beyond the nation state? Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Koremenos, Barbara, Charles Lipson und Duncan Snidal. 2001. The rational design of international institutions. *International Organization* 55 (4): 761–99. doi:10.1162/002081801317193592.
- Lobel, Orly und On Amir. 2009. Stumble, predict, nudge: How behavioral economics informs law and policy. *Columbia Law Review* 108 (8): 2098–2138.
- Mayntz, Renate und Fritz W. Scharpf. 1995. Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren. In *Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung*, hg. v. Renate Mayntz und Fritz W. Scharpf, 9–38. Schriften des Max-Planck-Instituts für Gesellschaftsforschung, Köln 23. Frankfurt am Main: Campus.
- Mende, Janne. 2013. Der Doppelcharakter von Kritik: Zur Konstellation immanenter und transzendenter Kritik. In *Jenseits der Dichotomie: Elemente einer sozialwissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs*, hg. v. Stefan Müller, 157–79. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- . 2014. Die Privatheit der Privatsphäre. *Zeitschrift für Kritische Theorie* 20 (38–39): 230–34.
- . 2015a. Privatheit und Global Governance in der Internationalen Politischen Theorie. *Zeitschrift für Politische Theorie* 6 (2): 207–22.
- . 2015b. *Kultur als Menschenrecht? Ambivalenzen kollektiver Rechtsforderungen*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Messner, Dirk und Franz Nuscheler. 2006. Das Konzept Global Governance: Stand und Perspektiven. In *Global Governance für Entwicklung und Frieden: Perspektiven nach einem Jahrzehnt*, hg. v. Dieter Senghaas und Michèle Roth, 18–79. Bonn: Dietz.
- Mitchell, Gregory. 2005. Libertarian paternalism is an oxymoron. *Northwestern University Law Review* 99 (3): 1245–77.
- Müller, Stefan. 2011. *Logik, Widerspruch und Vermittlung: Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Okin, Susan M. 1989. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books.
- Prabhakar, Rajiv. 2008. *The assets agenda: Principles and policy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Rebonato, Riccardo. 2012. *Taking liberties: A critical examination of libertarian paternalism*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Reus-Smit, Christian. 2007. International crises of legitimacy. *International Politics* 44 (2/3): 157–74. doi:10.1057/palgrave.ip.8800182.
- Risse, Thomas. 2013. Transnational actors and world politics. In *Handbook of international relations*, hg. v. Walter Carlsnaes, Thomas Risse, und Beth A. Simmons, 426–52. London: Sage.
- Ritsert, Jürgen. 2007. *Bestimmung und Selbstbestimmung: Zur Idee der Freiheit*. Hamburg: Merus-Verlag.
- Rosenau, James N. 2005. Governance in the twenty-first century [1995]: Reprint. In *The Global Governance Reader*, hg. v. Rorden Wilkinson, 45–67. London/New York: Routledge.
- Rosenau, James N. und Ernst O. Czempiel, Hg. 1992. *Governance without government: Order and change in world politics*. Cambridge studies in international relations 20. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Scharpf, Fritz W. 2004. Legitimationskonzepte jenseits des Nationalstaats. *Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung Working Paper* 4 (6).
- Scheper, Christian. 2015. „From naming and shaming to knowing and showing“: Human rights and the power of corporate practice. *The International Journal of Human Rights* 19 (6): 1–20. doi:10.1080/13642987.2015.1009264.
- Schink, Philipp. 2016. Überlegungen zum Verhältnis von realer Handlungsfähigkeit und Freiheit. In *Differenz und Identität. Konstellationen der Kritik*, hg. v. Stefan Müller und Janne Mende, 274–273 (im Erscheinen). Weinheim: Beltz Juventa.
- Schuppert, Gunnar F. 2008. Governance: Auf der Suche nach Konturen eines „anerkannt uneindeutigen Begriffs“. In *Governance in einer sich wandelnden Welt*, hg. v. Gunnar F. Schuppert und Michael Zürn, 13–40. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Senghaas, Dieter und Michèle Roth, Hg. 2006. *Global Governance für Entwicklung und Frieden: Perspektiven nach einem Jahrzehnt*. Bonn: Dietz. Sonderband zum 20-jährigen Bestehen der Stiftung Entwicklung und Frieden.

- Sugden, Robert. 2009. On nudging: A review of *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness* by Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein. *International Journal of the Economics of Business* 16 (3): 365–73. doi:10.1080/13571510903227064.
- Terhalle, Maximilian. 2015. Warum das Governance-Axiom gescheitert ist. *Zeitschrift für Politik* 62 (3): 263–88.
- Thaler, Richard H. und Cass R. Sunstein. 2003. Libertarian paternalism is not an oxymoron. *John M. Olin Program in Law and Economics Working Paper* (185).
- . 2008. *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven: Yale University Press.
- The Commission on Global Governance. 1995. *Our global neighborhood: The report of the Commission on Global Governance*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005. A new world [1995]. In *The Global Governance Reader*, hg. v. Rorden Wilkinson, 26–44. London/New York: Routledge.
- Weiss, Thomas G. 2005. Governance, good governance and global governance: Conceptual and actual challenges [2000]. In *The Global Governance Reader*, hg. v. Rorden Wilkinson, 68–88. London/New York: Routledge.
- Wells, Peter. 2010. A nudge one way, a nudge the other: libertarian paternalism as political strategy. *People, Place and Policy Online* 4 (3): 111–18. doi:10.3351/ppp.0004.0003.0004.
- White, Mark D. 2010. *Accepting the invisible hand: Market-based approaches to social-economic problems*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2013. *The manipulation of choice: Ethics and libertarian paternalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Zürn, Michael. 2013. Globalization and Global Governance. In *Handbook of international relations*, hg. v. Walter Carlsnaes, Thomas Risse, und Beth A. Simmons, 401–25. London: Sage.

Präferenzen, Wohlergehen und Rationalität – Zu den begrifflichen Grundlagen des libertären Paternalismus und ihren Konsequenzen für seine Legitimierbarkeit

ANDREA KLONCHINSKI, REGENSBURG & JOACHIM WÜNDISCH,
DÜSSELDORF

Zusammenfassung: Der libertäre Paternalismus (LP) genießt in Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit eine große Popularität, die er insbesondere zwei Merkmalen verdankt: Erstens stützt sich der LP auf verhaltensökonomische Ergebnisse, die zeigen, dass individuelle Entscheidungen oft nicht der neoklassischen Rationalitätskonzeption entsprechen, sodass Individuen durch sogenanntes *Nudging* zu besseren, ihren wahren Präferenzen entsprechenden Entscheidungen verholfen werden könne. Zweites ist damit der Anspruch verbunden, das Wohlergehen der Individuen, *wie sie selbst es verstehen*, zu erhöhen. Dieser Beitrag zeigt anhand einer dogmengeschichtlichen Analyse der zentralen, dem LP zugrunde liegenden Begriffe Präferenz, Nutzen, Rationalität und Wohlergehen, dass der LP diesen Anspruch nicht einlösen kann. Eine detaillierte begriffliche Analyse ist deshalb geboten, weil diese Konzepte in der Ökonomik immer wieder für Missverständnisse sorgen. Eine theoriegeschichtlich informierte Untersuchung wiederum ist notwendig, da diese Konfusion insbesondere auf der Tatsache beruht, dass der Gehalt dieser Begriffe sich im Laufe der Zeit gravierend verändert hat und sich die verschiedenen Bedeutungen heute z.T. wechselseitig überlagern.

Schlagwörter: Libertärer Paternalismus, Nudge, Verhaltensökonomik, bounded rationality, Präferenzen, Theoriegeschichte, Wohlergehen

1. Einleitung

Die Debatte um das sogenannte *Nudging* ist spätestens seit Anfang 2015 auch in Deutschland nicht nur in akademischen Kreisen aktuell. Nach dem Vorbild von Großbritannien und den USA gründete zu der Zeit auch die Bundesregierung eine *Nudge*-Abteilung (vgl. Dams et al. 2015). Da „viele Menschen so handeln, dass es ihren eigenen Interessen widerspricht“, so ein Regierungssprecher (zitiert nach Plickert/Beck 2014), könne die Politik hier zum Wohl der Bürger korrigierend eingreifen und diese in die richtige, ihren eigentlichen Interessen entsprechende Richtung „schubsen“. Diese Idee findet ihre theoretische Fundierung im sogenannten libertären Paternalismus (LP) von Richard H. Thaler und Cass R. Sunstein (T&S). Er bezieht seine Legitimation im Wesentlichen aus der verhaltensökonomischen These, dass Individuen häufig nicht entsprechend der neoklassischen Rationalitätskonzeption handeln, sodass ihre offenbarten Präferenzen nicht ihre wahre Präferenzordnung widerspiegeln. Im Bereich der normativen Ökonomik folgt daraus, dass offenbarte Präferenzen nicht mehr als Indikator für Wohlergehen dienen können. Folglich seien politische Maßnahmen gerechtfertigt, die dem Individuum durch *Nudging* zu besseren, seinen eigentlichen Präferenzen entsprechenden Entscheidungen verhelfen. Der damit verbundene Paternalismus werde dadurch abgemildert, dass er die verfügbaren Entscheidungsalternativen nicht einschränke, die Entscheidungsfreiheit der Individuen also unangetastet lasse. Es handele sich somit um einen *libertären* Paternalismus.

Ein Großteil der Sekundärliteratur zum LP beschäftigt sich mit der normativen Frage seiner Legitimierbarkeit und diskutiert, inwiefern er tatsächlich als freiheitsbewahrend (libertär) einerseits und paternalistisch andererseits gelten kann. Der vorliegende Beitrag leistet keine Analyse der potentiell

freiheitsbewahrenden Aspekte des LP, sondern konzentriert sich auf den paternalistischen Aspekt des LP. Er nimmt dabei eine grundlegende Perspektive ein und offeriert eine theoriegeschichtlich informierte Analyse der zentralen Konzepte Rationalität, Präferenz, Nutzen und Wohlergehen sowie ihres Verhältnisses zueinander. Eine solche begriffliche Untersuchung ist deshalb geboten, weil diese Konzepte in der Ökonomik immer wieder für Missverständnisse sorgen. Eine theoriegeschichtlich informierte Perspektive wiederum ist notwendig, da diese Konfusion insbesondere auf der Tatsache beruht, dass der Gehalt dieser Begriffe sich im Laufe der Zeit gravierend verändert hat und sich die verschiedenen Bedeutungen heute z.T. wechselseitig überlagern.

Die Untersuchung gliedert sich wie folgt. Zunächst wird im zweiten Abschnitt die Grundidee des LP dargestellt, woraufhin sich der dritte Abschnitt einer theoriegeschichtlichen Betrachtung der Rationalitätskonzeption bzw. des Verhältnisses von Präferenzen und Nutzen in der positiven Ökonomik zuwendet. Dabei wird herausgearbeitet, dass die frühen Neoklassiker einen hedonistischen Nutzenbegriff vertraten, die moderne Ökonomik jedoch auf einem formalen Nutzenkonzept basiert, welches dazu dient, Präferenzordnungen zu repräsentieren. Was ein Individuum *warum* präferiert und ob das Gewählte letztlich sein Wohlergehen befördert, spielt im Rahmen der modernen Nutzentheorie keine Rolle. Im vierten Abschnitt wird aufgezeigt, dass die Verhaltensökonomik diese Entwicklung zum Teil rückgängig macht, indem sie sich den psychologischen Faktoren hinter beobachtbaren Entscheidungen zuwendet. Die Rationalitätskonzeption der modernen Ökonomik wird dabei jedoch nicht grundsätzlich hinterfragt, sondern bleibt als normatives Ideal individuellen Entscheidens unangetastet. Das verhaltensökonomische Ergebnis, dass Individuen diesem

Ideal oft nicht entsprechen, stellt ein fundamentales Problem für die welfaristische Wohlfahrtsökonomik dar, die Wohlergehen als die Erfüllung konsistenter Präferenzen definiert. Dies ist das sogenannte Vereinbarkeitsproblem und der LP kann als Reaktion auf dieses Problem verstanden werden, wie der fünfte Abschnitt herausstellt. Dabei stellt sich die Frage, welchen Begriff von Wohlergehen der LP an die Stelle der Konzeption von Wohlergehen als Präferenzenerfüllung setzt. Diese Frage wird vor dem Hintergrund der dogmengeschichtlich-systematischen Überlegungen diskutiert. Dass die Wohlergehenskonzepation des LP nicht überzeugt und dass T&S den Individuen letztlich eine bestimmte Vorstellung davon, was gut für die Menschen sei, aufzotroyieren, ist dabei auf in der wirtschaftswissenschaftlichen Dogmengeschichte liegende Gründe zurückzuführen. Das Fazit fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und stellt heraus, dass sich der LP nicht auf die Interessen der Betroffenen stützen kann. Somit scheitert der LP an seinen eigenen Ansprüchen, unabhängig davon, ob er tatsächlich libertär ist bzw. ob Paternalismus generell libertär sein kann.

2. Der libertäre Paternalismus: die Grundidee

Ausgangspunkt von T&S (2009: 5f.) ist die Einsicht, dass Menschen häufig schlechte Entscheidungen treffen. So ziehen sie Süßigkeiten Früchten vor, obwohl sie eine Diät machen, rauchen, obwohl sie eigentlich aufhören wollten, und legen zu wenig für das Alter zurück, obwohl sie dies als wichtig erachten. Derartige alltägliche (Selbst-)Beobachtungen sowie Ergebnisse der Verhaltensökonomik lassen darauf schließen, dass konkrete Entscheidungen kaum oder gar nicht auf Basis einer vorab bestehenden, konsistenten und über die Zeit stabilen Präferenzordnung erfolgen, sondern sehr stark von der jeweiligen

Entscheidungssituation beeinflusst sind: „What they [people] choose is strongly influenced by details of the context in which they make their choice, for example default rules, framing effects [...], and starting points“ (Sunstein/Thaler 2003: 1161). Daher gewinnt die sogenannte Entscheidungsarchitektur, also die Darstellung einer Entscheidungssituation, an Relevanz (vgl. T&S 2009: 3). Unter der Prämisse, dass die Wahl irgendeiner Entscheidungsarchitektur ohnehin unvermeidbar sei, fordern T&S (2009: 6), der jeweilige Entscheidungsarchitekt solle die Entscheidungssituation derart präsentieren, dass die Individuen bessere Entscheidungen trafen; solche also, die sie gefällt hätten „if they had paid full attention and possessed complete information, unlimited cognitive abilities, and complete self-control“.¹

In der These, dass es legitim für den privaten oder öffentlichen Entscheidungsarchitekten sei, das Verhalten der Individuen dergestalt zu beeinflussen, dass es ihr Leben „longer, healthier, and better“ mache, liegt das paternalistische Element des LP, welches T&S (2009: 5) selbst wie folgt definieren: „In our understanding a policy is paternalistic if it tries to influence choices in a way that will make choosers better off, as judged by themselves.“² Sie betonen, dass es sich bei dem von ihnen propagierten Paternalismus um eine Form des schwachen („*weak*“) Paternalismus handele, da er nicht mit Verboten ar-

1 Als paradigmatisches Beispiel für eine Entscheidungsarchitektur führen T&S (2009: 1f.) das Beispiel des Produktarrangements in einer Schulcafeteria an und weisen darauf hin, dass sich durch die Anordnung der Produkte in erheblichem Maße beeinflussen lasse, ob die Kinder eher zu Süßigkeiten oder zu Obst greifen. Dem LP gemäß gelte es dann, die verfügbaren Lebensmittel mit diesem Ziel zu positionieren: „to make the students best off, all things considered“ (T&S 2009: 2). Darauf wird in Abschnitt 5 zurückzukommen sein.

2 Vgl. Sunstein/Thaler (2003: 1162) und T&S (2003: 175).

beite, die verfügbaren Entscheidungsalternativen mithin nicht einschränke und die Entscheidungsfreiheit der Individuen somit unangetastet lasse (vgl. Sunstein/Thaler 2003: 1162; T&S 2009: 6).³ Ihre libertäre Grundhaltung drücken T&S (ebd.) folgendermaßen aus: „in general, people should be free to do what they like – and to opt out of undesirable arrangements if they want to do so. [...] We strive to design policies that maintain or increase freedom of choice.“ An die Stelle von Verboten treten im Rahmen des LP *Nudges*, d.h. „any aspect of the choice architecture that alters people’s behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives. To count as a mere nudge, the intervention must be easy and cheap to avoid“ (ebd.). Zudem sind *Nudges* durch eine spezifische Wirkungsweise gekennzeichnet. So charakterisieren T&S (2009: 9) sie als „any factor that significantly alters the behavior of Humans, even though it would be ignored by Econs. Econs respond primarily to incentives. [e.g. taxing candy] [...] Humans respond to incentives, but they are also influenced by nudges.“⁴ Dieser Punkt bedarf der näheren Erläuterung.

Als „Econs“ bezeichnen T&S (2009: 7) die imaginären Protagonisten ökonomischer Lehrbücher, die über vollständige Information, Aufmerksamkeit, Selbstkontrolle und unbegrenzte kognitive Fähigkeiten verfügen und somit grundsätzlich im-

3 Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Paternalismusdefinition vgl. Hausman/Welch (2010: 126ff.). Es sei darauf hingewiesen, dass nicht alle von T&S vorgeschlagenen Maßnahmen überhaupt als paternalistisch bezeichnet werden können. So diskutieren sie etwa Maßnahmen zur Erhöhung des Organaufkommens, zum Stoppen des Klimawandels oder zu einer Verringerung der Umweltverschmutzung.

4 Es sei angemerkt, dass die zahlreichen und sehr disparaten Beispiele für *Nudges*, die T&S liefern, nicht alle den genannten Definitionen entsprechen, worauf auch Hausman/Welch (2010: 125) und Selinger/Whyte (2012: 11) hinweisen.

mer die bestmöglichen Entscheidungen treffen. Sie lassen sich insbesondere nicht von der Gestaltung, dem *framing* der Entscheidungssituation beeinflussen. „Humans“ hingegen sind echte Menschen, die gewöhnlich nicht über das genannte Ausmaß an Kenntnissen und Fähigkeiten verfügen und deren Entscheidungen von verschiedenen *biases* verzerrt werden könnten. Das liegt daran, dass Econs niemals Entscheidungen treffen, ohne ihr „reflexives System“ zu konsultieren, während Humans sich häufig auf ihr „automatisches“ und manchmal fehlerhaftes System verlassen (vgl. T&S 2009: 24). Unter reflexivem Denken wird das konzentrierte, bewusste, oft beschwerliche Nachdenken über ein Problem verstanden. So ist das reflexive System aktiv, wenn wir komplexere mathematische Aufgaben lösen (was ist $24^2 \times 130$?) oder über die Strukturierung eines wissenschaftlichen Artikels nachdenken. Das automatische System hingegen arbeitet schnell, unbewusst und mühelos. Gelernte Tätigkeiten, wie Reiten, Klettern oder Fahrradfahren, werden durch dieses System gesteuert ebenso wie die Lösung einfacher Aufgaben (was ist $1 + 1$?). Während automatisches Denken für den Alltag unerlässlich ist, ist es gerade aufgrund seines automatischen, unkontrollierten und unreflektierten Funktionierens anfällig für Fehler, wie die Verhaltensökonomik ausführlich demonstriert.⁵ *Nudges* zielen auf die Korrektur derartiger Fehler des automatischen Systems ab.⁶ Der LP führt die Individuen damit hin zu den Entscheidungen, die sie selbst getroffen haben

5 Diese Differenzierung entspricht der Unterscheidung von schnellem und langsamem Denken von Kahneman (2011). Siehe auch Ross (2013: 204–11).

6 Insofern *Nudges* damit auf einer unbewussten Ebene wirken, über die die Individuen wenig bis keine Kontrolle haben (vgl. Kahneman 2011: 22), sind sie in der Literatur als manipulativ kritisiert worden. Siehe Grüne-Yanoff (2012: 636), Coons/Weber (2013: 22) und White (2013: 95f.).

würden, wenn sie auf Basis ihres reflexiven Systems und somit konsistenten Präferenzen entsprechend gehandelt hätten. Was aber sind die „wahren“ Präferenzen des Individuums und warum sollte es überhaupt gut sein, einer konsistenten Präferenzordnung gemäß zu handeln? Dies sind grundsätzliche Fragen, von denen letztlich die Legitimierbarkeit des LP abhängt. Zu ihrer Beantwortung gilt es, das Rationalitätskonzept in seiner historischen Entwicklung näher zu betrachten.

3. Präferenzen in der positiven Ökonomik

Die Bedeutung der Begriffe Präferenz, Nutzen und Rationalität zueinander unterlagen in der Geschichte der Wirtschaftswissenschaften einem erheblichen Wandel.⁷ Um die verschiedenen Bedeutungsdimensionen, die heute oft nur unzureichend voneinander differenziert werden (vgl. Broome 1991a: 65f., 1991b: 4), herauszuarbeiten, muss die Untersuchung am Ende des neunzehnten Jahrhunderts ansetzen. Im Zuge der sogenannten „marginalen Revolution“ der Ökonomik von 1871 rückte das Verhalten des individuellen Akteurs erstmals in das Zentrum des wirtschaftswissenschaftlichen Interesses (vgl. Ross 2014: 29–33). Als marginale Revolution bezeichnet man die Einführung der Differentialrechnung in die Ökonomik und damit die „Entdeckung“ des Prinzips des abnehmenden Grenznutzens durch William S. Jevons, Carl Menger und Léon Walras. Im Zentrum dieser Revolution steht die subjektive Werttheorie. Während die klassischen Ökonomen zur Erklärung der Entstehung von Preisen die Seite der Güterproduktion betrachteten,

7 Die folgende Darstellung beruht auf Klonschinski (2016: Kap. 2) und findet sich ähnlich auch bei Klonschinski (2013).

fokussierten die Marginalisten die Nachfrageseite und warfen damit die Frage auf, wie Wirtschaftssubjekte Entscheidungen treffen (vgl. Blaug 1997: 277ff.). Die Erklärung der Entstehung und Natur von Nachfrage bedurfte bestimmter Annahmen über das Verhalten der Konsumenten und zu diesem Zweck wurde auf den hedonistischen Nutzenbegriff rekurriert (vgl. Mandler 1999: 68).

So stellt Jevons (1911/2006: 1f.) in seiner „Theory of Political Economy“, die als exemplarisch für das frühe neoklassische Denken gelten kann (vgl. Ross 2014: 39), fest: „Repeated reflection and inquiry have led me to the somewhat novel opinion, that [sic] value depends entirely upon utility. [...]. [W]e have only to trace out carefully the natural laws of the variation of utility, as depending upon the quantity of commodity in our possession, in order to arrive at a satisfactory theory of exchange.“ „Utility“ versteht er dabei in Anlehnung an Jeremy Bentham in einem hedonistischen Sinne: „Utility must be considered as measured by, or even as actually identical with, the addition made to a person’s happiness. It is a convenient name for the aggregate of the favourable balance of feeling produced – the sum of the pleasure created and the pain prevented“ (Jevons 1911: 45). Hinsichtlich der Frage, wie genau die „natural laws of utility“ aussehen, ist besagte Entdeckung des Prinzips vom abnehmenden Grenznutzen von entscheidender Bedeutung. So stellt Jevons fest, dass nicht jede zusätzliche Einheit eines Gutes denselben Nutzen, d.h. dieselbe Befriedigung stifte (vgl. ebd.: 44). Vielmehr werde der Grenznutzen, also der Nutzen, den eine zusätzliche Einheit eines Gutes stifte, umso kleiner, je größer die Gesamtmenge des bereits konsumierten Gutes sei (vgl. ebd.: 53). Zur Begründung dieses Prinzips rekurriert Jevons auf die Psychophysik, die das Verhältnis physischer Stimuli und subjektiver Empfindung unter Verwendung experimentel-

ler Methoden untersucht.⁸ Die Empfindung, so die Annahme, könne indirekt durch die Menge des Stimulus gemessen werde, die nötig sei, um eine gerade noch spürbare Veränderung in der Intensität des Sinneseindrucks zu generieren. Es wird deutlich, dass am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine enge Verbindung zwischen der sich entwickelnden psychologischen und der ökonomischen Disziplin bestand.⁹ Im Hinblick auf die nachfolgende Entwicklung dieses Verhältnisses sowie der Verhaltensökonomik verdient diese Tatsache besondere Beachtung.

Nachdem Jevons (1911: 59) den Grenznutzen als entscheidende Variable zur Erklärung des Verhaltens von Wirtschaftsakteuren identifiziert hat, postuliert er, es läge der menschlichen Natur eine unvermeidliche Tendenz zugrunde, jeweils gemäß dem größtmöglichen Vorteil zu entscheiden. Wenn eine Person daher mit einer gewissen Verteilung ihrer Ressourcen auf verschiedene Verwendungsweisen zufrieden sei, ließe sich daraus schließen, dass keine Umverteilung ihr zusätzlichen Nutzen stiften würde. Der Grenznutzen der beiden Verwendungen müsse demzufolge gleich sein. „The general result“, so folgert Jevons (1911: 60), „is that commodity, if consumed by a perfectly wise

8 Zur Relevanz der Psychophysik für Jevons siehe Maas (2005: 164ff.), Bruni/Sugden (2007: 150f.), Ross (2013: 39) und Heukelom (2014: 2). Stärker noch als Jevons stützte Ysidro Edgeworth seine ökonomischen Überlegungen auf die Psychophysik. Er betrachtete „man as a pleasure machine“ und ersann ein Hedonimeter als Messgerät: „To precise the ideas let there be granted to the science of pleasure what is granted to the science of energy; to imagine an ideally perfect instrument, a psychophysical machine, continually registering the height of pleasure experienced by an individual“ (Edgeworth 1881: 15, 101). Vgl. Schabas (1990: 123f.) und Bruni/Sugden (2007: 151–3).

9 Schabas (2007: 137) verdeutlicht dieses Verhältnis wie folgt: „economics was firmly rooted in psychology, which was something to relish, not fear. It would bring greater rigor and objectivity to the subject and provide the proper ontological foundation for the newly developed mathematical theory.“

being, must be consumed with a maximum production of utility“. Analoges gelte für den Tausch am Markt. Dieser würde so lange fortgesetzt, bis keine der beiden Parteien durch weitere Tauschhandlungen ihre Freude vergrößern kann (vgl. ebd.: 86, 96ff.); m.a.W., bis ihr individueller Nutzen jeweils maximal ist.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Jevons den utilitaristischen Nutzenbegriff als ein Instrument zur Analyse des Nachfrageverhaltens der Konsumenten in die Ökonomik einführte, mit dessen Hilfe er ökonomische Phänomene wie die Entstehung von Marktpreisen auf *psychologische* Faktoren zurückführen konnte (vgl. Schabas 2007: 14, 134ff.). Es gilt in dem hier interessierenden Kontext zu beachten, dass das Erzielen von Nutzen im Rahmen der hedonistischen Nutzentheorie Ziel und Motiv der individuellen Handlungen ist. Die Individuen agieren in einer bestimmten Art und Weise, *weil* sie ihren Nutzen in Form von angenehmen mentalen Zuständen maximieren wollen.

Die frühe neoklassische Theorie, insbesondere ihre Annahme des psychologischen Hedonismus, geriet Anfang des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt aufgrund der Verbreitung positivistischer Ideen zunehmend in die Kritik. Lionel Robbins „An Essay on the Nature & Significance of Economic Science“ gilt dabei als Meilenstein. Robbins strebte nach einer klaren Abgrenzung zwischen der positiven Ökonomik als *reiner* Wissenschaft auf der einen Seite und normativen Aussagen, die aufgrund ihrer Werthaltigkeit keine wissenschaftliche Basis hätten, andererseits. Wolle die Ökonomik eine Wissenschaft sein, so habe sie sich auf die Untersuchung beobachtbarer Phänomene zu beschränken. Da die spezifischen Gründe, die hinter den Entscheidungen von Wirtschaftssubjekten stehen, nicht beobachtbar seien, können über sie auch keine wissenschaftlichen Aussagen gemacht werden. Dies, so Robbins (1935: 86), sei jedoch unproblematisch,

denn diese Gründe seien für die Ökonomik ohnehin irrelevant: „*Why the human animal attaches particular values [...] to particular things, is a question which we do not discuss.*“ Um eine Werttheorie formulieren zu können, müsse lediglich angenommen werden, „*that individuals can arrange their preferences in an order, and in fact do so*“ (ebd.: 78f.). Präferenzordnungen haben dabei den Vorteil, dass sie beobachtet werden können und somit wissenschaftlicher Analyse zugänglich sind.

Bereits Vilfredo Pareto (1927/1971: 113) hatte gezeigt, dass das Wissen um die Menge des Nutzens i.S. der Befriedigung, die ein Individuum aus dem Konsum eines Gutes zieht, für die Werttheorie irrelevant sei. Entscheidend sei lediglich die Kenntnis der jeweiligen Kombination zweier Güter, zwischen denen das Individuum indifferent sei. Geometrisch lassen sich diese Punkte mithilfe sogenannter Indifferenzkurven abbilden (vgl. ebd.: 119). Unter der Annahme, dass das Individuum eine insgesamt höhere Menge an Gütern einer geringeren vorzieht, zeigen im Diagramm nach rechts oben verschobene Kurven einen höheren Nutzen an und lassen sich mit einem höheren Nutzenindex versehen. Welche Zahlen *genau* den Indifferenzkurven zugewiesen werden, ist dabei arbiträr, solange sie nur die *Präferenzordnung* des Individuums widerspiegeln. Anstelle eines kardinalen Nutzenmaßes, welches die Intensität der empfundenen Freude widerspiegelt, tritt somit ein ordinales Nutzenmaß, welches lediglich die Rangordnung der Alternativen angibt. Pareto kann somit als Vorläufer der von Robbins eingeläuteten „ordinalen Revolution“ gelten. Diese Ideen Paretos nimmt John Hicks in seiner Formulierung der modernen Nachfragetheorie auf. Damit die Präferenzen der Konsumenten sich jedoch in Form einer ordinalen Nutzenfunktion darstellen lassen, müssen sie die formale Bedingung der Konsistenz erfüllen, also vollständig und transitiv sein (vgl. Hicks 1946: 18ff.).

Um ihre Funktion im Rahmen der Nachfragetheorie erfüllen zu können, müssen Präferenzen zudem stabil sein – andernfalls ließe sich jede Änderung des Nachfrageverhaltens als eine Präferenzänderung interpretieren. Diese Überlegungen läuten die Axiomatisierung der Nutzentheorie ein (vgl. Broome 1991b: 3).

Parallel fand eine andere für die Ökonomik zentrale theoretische Entwicklung statt, nämlich Paul Samuelsons Formulierung der *revealed preference theory* (RPT). Samuelson (1947: 3f.) zielte darauf ab, die ökonomische Analyse ausschließlich auf operationalisierbare Theoreme zu beschränken, die sich durch empirische Beobachtungen widerlegen lassen. Die ordinale Nutzentheorie war seiner Meinung nach in dieser Hinsicht nicht weit genug gegangen, da sich nicht nur ein hedonistisch verstandener Nutzenbegriff, sondern auch die Konzepte der Indifferenz und der Präferenz auf innere, nichtbeobachtbare Phänomene beziehen (vgl. Samuelson 1938: 61f.). Samuelson versuchte zu zeigen, dass die Konsistenz beobachtbarer Entscheidungen für die Nachfragetheorie ausreicht. Sind diese Entscheidungen konsistent, so kann dem Individuum nachträglich eine Präferenzordnung zugeordnet werden, die die Entscheidungen repräsentiert (vgl. Hausman 2012: 26). Es ist dabei zu betonen, dass Samuelson in der ursprünglichen Formulierung der Theorie gar nicht von RPT spricht, da er nicht davon ausgeht, dass es irgendetwas zu „offenbaren“ gibt (vgl. Giocoli 2003: 104). Präferenzen werden vielmehr als Entscheidungen *definiert*. In einem späteren Paper gibt Samuelson (1948) diese totale Beschränkung auf beobachtbare Phänomene jedoch auf und geht nunmehr davon aus, dass sich Präferenzen in Entscheidungen *offenbaren* – eine Annahme, die auch Hicks macht (vgl. Davis 2003: 30, Giocoli 2003: 103ff.).¹⁰ Obwohl sich

¹⁰ Samuelson (1948: 149) schreibt: „By comparing costs of different combinations of goods at different relative price situations, we can infer

Samuelsons RPT letztlich als äquivalent mit der ordinalen Nutzentheorie erweist, ist ihr Einfluss auf die Ökonomik kaum zu überschätzen (vgl. Giocoli 2003: 106). Insbesondere verstärkte sie zum einen den „informellen Behaviorismus“ (Mandler 1999: 88) und somit das wissenschaftliche Image der Wirtschaftswissenschaft; zum anderen führte die RPT zu einem stärkeren Fokus auf die Repräsentation von Entscheidungen und damit einhergehend zu einer weiteren Abwendung vom Ziel, individuelles Handeln zu *erklären* (vgl. Giocoli 2003: 103, 110).

Während die – behavioristisch inspirierte – ordinale Nutzentheorie nach wie vor die Basis der modernen Nachfrage- und Wohlfahrtstheorie sowie den Kern der ökonomischen Rationalitätskonzeption darstellt (vgl. Hausman 2012: 13), erfordert die Analyse von Entscheidungssituationen unter Risiko und Unsicherheit einen anspruchsvolleren, kardinalen Nutzenbegriff. Hier ist insbesondere der Beitrag von von Neumann und Morgenstern zu nennen. Sie erweiterten die ordinale Nutzentheorie zur sogenannten Erwartungsnutzentheorie (ENT). Damit die Konstruktion einer Nutzenfunktion auch bei Entscheidungen unter Risiko möglich ist, muss die Funktion Präferenzen in Bezug auf verschiedene Wahrscheinlichkeitsverteilungen über die Einzelereignisse abbilden können. Die Präferenzen müssen dann neben der Forderung nach Vollständigkeit und Transitivität einige zusätzliche, stärkere Axiome, wie etwa das Unabhängigkeitsaxiom erfüllen (vgl. von Neumann/Morgenstern 1953: 26ff.).¹¹ Ist dies der Fall, lässt sich die entsprechende Präferenzordnung durch einen kardinalen Nutzenbegriff repräsentieren, sodass

whether a given batch of goods is preferred to another batch; the individual guinea-pig, by market behaviour, reveals his preference pattern – if there is such a consistent pattern.“

11 Siehe zu den Axiomen der ENT bspw. Broome (1991a: 90ff.) und Hausman (2012: 37–42).

ein rationales Individuum per definitionem seinen Erwartungsnutzen maximiert.¹² Es sei angemerkt, dass die Axiome im Allgemeinen als normative Anforderung an rationale Präferenzen verstanden werden (vgl. Broome 1991a: 91).¹³ Die ENT stellt also eine *normative* Konzeption individuell rationalen Verhaltens dar und kann somit auch als Rationalitäts*ideal* bezeichnet werden, welches bestimmte Anforderungen an rationale Individuen stellt und rasch zum Standardmodell avancierte (vgl. Heukelom 2014: 96f.).

Obwohl sich die Ansätze im Detail unterscheiden, gilt sowohl für die ordinale Nutzentheorie als auch die ENT, dass der Nutzenbegriff jeweils lediglich dazu dient, konsistente Präferenzordnungen zu repräsentieren. Ein Individuum wählt eine bestimmte Option damit nicht, *weil* diese ihm einen höheren Nutzen verspricht, sondern es ist umgekehrt so, dass die Option im Nachhinein einen Nutzenwert zugeordnet bekommt, weil sie gewählt wird. Individuelle Nutzenmaximierung bedeutet dann nichts weiter als diejenige Option zu wählen, die in der konsistenten und über verschiedene Entscheidungskontexte hinweg stabilen Präferenzordnung oben steht (vgl. Hausman/McPherson 2008: 235f.). „Nutzen“ ist somit zu einem rein formalen Konzept geworden und hat mit dem Motiv der Handlung bzw. daraus resultierenden angenehmen Gefühlen nichts mehr zu tun (vgl. Blaug 1997: 337ff.). Mit der Axiomatisierung der Nutzentheorie wird das Ziel der frühen neoklassischen Nachfrage-theorie, zu erklären, *warum* ein Akteur ein bestimmtes

12 Dieser Nutzenbegriff darf nicht mit dem der frühen Marginalisten verwechselt werden. Siehe für eine genaue Differenzierung Ellsberg (1954: 530ff.).

13 Tatsächlich ist die Frage, ob die Präferenzaxiome normativ oder deskriptiv zu verstehen sind, komplexer als hier dargestellt. Siehe dazu ausführlich Heukelom (2014).

Gut wählt, zugunsten der Beschreibung von Verhalten fallengelassen (vgl. Davis 2003: 31). Die skizzierte Entwicklung der Ökonomik lässt sich somit etwas vereinfachend als eine kontinuierliche „Entleerung“ ökonomischer Theorien und Begriffe von psychologischen Annahmen betrachten – Giocoli (2003: 30) spricht von einer „Flucht aus der Psychologie“.¹⁴ Die Verhaltensökonomik nimmt diese Entwicklung z.T. zurück, wie der folgende Abschnitt zeigt.

4. Verhaltensökonomik, Wohlfahrtsökonomik und das Vereinbarkeitsproblem

Die Verhaltensökonomik formierte sich in den 1970er und 1980er Jahren vor dem Hintergrund der sogenannten kognitiven Revolution der Psychologie und dem damit einhergehenden Aufstieg der Kognitionswissenschaft.¹⁵ Lag der Fokus zuvor auf beobachtbarem Verhalten, so rückten nun die dieses Verhalten verursachenden mentalen Prozesse ins Zentrum des Interesses; es ging fortan darum, die „Black Box“ des Geistes zu öffnen (Heukelom 2014: 97). Dementsprechend zielt die Verhaltensökonomik darauf ab, systematische Abweichungen des tatsächlichen individuellen Entscheidens vom neoklassischen Rationalitätskonzept aufzudecken (vgl. Sugden 2008: 227). Mittlerweile weithin bekannte Ergebnisse verhaltensökonomischer Experimente umfassen z.B. *loss aversion*, *status quo bias* und *framing*-Effekte. Vor dem Hintergrund der vorherigen Ausführungen ist zu betonen, dass hier auf die hinter den

14 Eigene Übersetzung. Vgl. auch Davis (2003: 30), Bruni/Sugden (2007) und Ross (2013: 196).

15 Vgl. Güth/Kliemt (2013: 3), Ross (2013: 199) und Heukelom (2014: 97), welcher eine ausführliche und detaillierte Analyse der Geschichte der Verhaltensökonomik offeriert.

jeweiligen Entscheidungen stehenden Gründe rekuriert wird.¹⁶ Entsprechend betonen Camerer/Loewenstein (2004: 3): „At the core of behavioral economics is the conviction that increasing the realism of the psychological underpinnings of economic analysis will improve the field of economics.“ Wie das Zitat bereits andeutet, speist sich dieses Forschungsinteresse keineswegs aus einer fundamentalen Kritik an der ENT bzw. der Mainstream-Ökonomik. Es geht vielmehr darum, diese auf Basis experimentell gewonnener psychologischer Daten zu verbessern. Die grundlegende Annahme des nutzenmaximierenden, rationalen Verhaltens bleibt dabei erhalten, die ENT fungiert mithin weiterhin als normatives Ideal (vgl. Güth/Kliemt 2013; Heukelom 2014: 170ff.).

Anfangs im Wesentlichen auf die Finanzökonomik beschränkt, entwickelte die Verhaltensökonomik in den 1990er und 2000er Jahren ein begriffliches Instrumentarium, welches ihr einen breiteren Anwendungsbereich erschloss (vgl. Heukelom 2014: 171–179). Eine wichtige Rolle spielte dabei der teils aus der Psychophysik stammende Ansatz der zwei Systeme, wie er auch dem LP zugrunde liegt. Heukelom (ebd.) zufolge wurde dieser Ansatz im Rahmen der verhaltensökonomischen Erforschung dynamisch inkonsistenter Präferenzen populär. Diese Präferenzen ließen sich als konfligierende Präferenzen von zwei Teilen des Selbst interpretieren: „Thus, the behavioral economists’ way of dealing with intertemporal choice began to describe human behavior as the outcome of two systems or processes striving for dominance“ (ebd.: 176).¹⁷ Die Dichotomie von normativem, nur dem Versuchsleiter bekannten, Rationalitätsideal der ENT auf der einen und dem deskriptiven, von diesem

16 Siehe dazu Güth/Kliemt (2013).

17 Siehe dazu auch Sugden (2008: 235f.).

Muster abweichenden Verhalten der Versuchspersonen auf der anderen Seite wurde somit *in das Individuum hinein* verlegt. Systematische Verletzungen des Ideals wurden fortan als ein Versagen des Individuums, sein automatisches System zu kontrollieren, verstanden (vgl. ebd.: 178). Wenn das Individuum in dieser Hinsicht scheitert, stellt sich die Frage, ob der Staat Abhilfe schaffen kann. Die skizzierte Entwicklung legte somit den Grundstein für den LP.

Tatsächlich kam die Frage, wie der normative Zweig der Wirtschaftswissenschaften, die Wohlfahrtsökonomik, mit verhaltensökonomischen Ergebnissen umzugehen habe, erst zu einem Zeitpunkt auf, als die Verhaltensökonomik bereits Einzug in die positive Mainstream-Ökonomik gefunden hatte.¹⁸ Um zu verstehen, warum systematische Abweichungen vom Rationalitätsideal für die Wohlfahrtsökonomik ein Problem darstellen, ist nochmals eine historisch-systematische Betrachtung der Begriffe Präferenz und Wohlergehen angezeigt. Anders als im vorherigen Abschnitt geht es hier jedoch um die spezifische Verwendung dieser Begriffe innerhalb der Wohlfahrtsökonomik. Denn obwohl die Diskurse der positiven und der normativen Ökonomik nicht isoliert voneinander verliefen, so sind sie doch sehr unterschiedlich, wie die folgenden Überlegungen, die uns nochmals an den Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zurückführen, illustrieren.

Als Begründung der Wohlfahrtsökonomik gilt Arthur C. Pigous „The Economics of Welfare“. Pigou (1932/1962: 10) zufolge ist es genuine Aufgabe der Ökonomik, der Politik praktische Anweisungen an die Hand zu geben, wie diese das ökonomische Wohlergehen der Menschen befördern könne. Unter ökonomischem Wohlergehen versteht er dabei den Teil

18 Vgl. Sugden (2009: 366), Berg/Gigerenzer (2010: 159), McQuillin/Sugden (2012: 554), und White (2013: 28).

des allgemeinen Wohlergehens, der wissenschaftlichen Methoden zugänglich, also messbar sei: „The one obvious instrument of measurement available in social life is money. Hence, the range of our inquiry becomes restricted to that part of social welfare that can be brought directly or indirectly into relation with the measuring-rod of money. This part of welfare may be called economic welfare“ (ebd.: 12). Das aggregierte Volkseinkommen könne folglich als Indikator der ökonomischen Wohlfahrt einer Nation betrachtet werden (vgl. ebd.: 31). Aufgrund des abnehmenden Grenznutzens von Einkommen ließe sich durch eine Einkommensumverteilung von reich zu arm nun eine Erhöhung der allgemeinen Wohlfahrt bewirken (vgl. ebd.: 89). Den Ärmeren erlaube dieser Einkommenszuwachs die Befriedigung von „more intense wants [...] at the expense of less intense wants“, sodass die aggregierte Summe an Befriedigung (*satisfaction*) steige (ebd.). Wie im vorherigen Abschnitt dargestellt, wurde der hedonistische, kardinale Nutzenbegriff Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts scharf kritisiert. So bemängelte Robbins (1935: 91) insbesondere, dass Pigou suggeriere, sein Umverteilungspostulat folge aus der positiven Theorie. Dies sei jedoch nicht der Fall; vielmehr unterstelle Pigou einen identischen Grenznutzen einer zusätzlichen Einkommenseinheit bei verschiedenen Personen und setze somit die Möglichkeit interpersoneller Nutzenvergleiche voraus, was in Robbins Augen ein illegitimes Werturteil darstellt.

Robbins Kritik führte zur sogenannten neuen Wohlfahrtsökonomik, die durch die Ablehnung interpersoneller Nutzenvergleiche charakterisiert ist (vgl. Hausman/McPherson 2008). Um auch ohne derartige Vergleiche Aussagen über die aggregierte Wohlfahrt einer Gesellschaft machen zu können, rekurriert sie auf das sogenannte Pareto-Kriterium, welches besagt, dass eine politische Maßnahme dann vorzugswürdig ist, wenn

sie mindestens eine Person besser, aber niemanden schlechter stellt. Kann eine Verteilung nicht mehr geändert werden, ohne jemanden schlechter zu stellen, handelt es sich um eine Pareto-effiziente Situation. Da Umverteilungen, die niemanden schlechter stellen, in der Realität kaum existieren, formulierten Nicholas Kaldor (1939) und Hicks (1939) das Pareto-Kriterium zum sogenannten Kompensationskriterium um. Demnach ist eine Umverteilung wohlfahrtssteigernd, wenn sie die Profiteure in dem Ausmaß besser stellt, dass diese die Verlierer potentiell kompensieren *könnten* und immer noch besser gestellt wären als vor der Umverteilung.¹⁹

Inwiefern Individuen „besser“ oder „schlechter“ gestellt werden, wird dabei mit Rekurs auf ihre jeweiligen Präferenzen, operationalisiert in Form von Zahlungsbereitschaften, bestimmt. Die moderne Wohlfahrtsökonomik definiert Wohlergehen damit als die Erfüllung von Präferenzen und ist dezidiert welfaristisch, insofern sie soziale Zustände einzig und allein mit Rekurs auf die individuellen Präferenzen der Betroffenen bewertet (vgl. Sugden 2008: 226; McQuillin/Sugden 2012: 553).²⁰ In der Akzeptanz individueller Präferenzen als Maßstab für Wohlergehen manifestiert sich dabei die traditionell antipateralistische Ausrichtung der Ökonomik – Ökonomen wollen den Individuen nicht aufoktroieren, was „gut für sie“ ist (vgl. Sugden 2008: 226f.). Dass die Erfüllung von Präferenzen indessen nicht notwendigerweise „gut“ für das jeweilige Individuum ist, liegt auf der Hand – man denke hier z.B. an Drogensucht sowie

19 Das Kompensationskriterium ist insbesondere aufgrund der Tatsache kritisiert worden, dass eine Wohlfahrtssteigerung nur die theoretische Möglichkeit, nicht aber die tatsächliche Kompensation der Verlierer fordert. Siehe etwa Reinhardt (1992: 312f.).

20 Zur Konzeption von Wohlergehen als Präferenzenerfüllung siehe Hausman/McPherson (2009).

die Ausbildung von Präferenzen vor dem Hintergrund falscher Überzeugungen oder unzureichender Information – und ist in der Literatur ausführlich diskutiert worden (vgl. Hausman/McPherson 2009; Hausman 2012: 81ff.). Zudem stellt sich auf der Ebene staatlichen Handelns die normative Frage, inwiefern politische Maßnahmen darauf abstellen sollten, individuelle Präferenzen ohne Ansehen ihres Inhalts zu erfüllen. Hier sei etwa auf rassistische, sexistische oder sogenannte teure Präferenzen verwiesen.

Verhaltensökonomische Ergebnisse stellen die welfaristische Wohlfahrtsökonomik jedoch vor ein viel grundlegenderes Problem: Präferenzen können nur dann als Maß für Wohlergehen dienen und die zugeordneten Nutzenwerte oder Zahlungsbereitschaften über Individuengrenzen hinweg aggregiert werden, wenn sie stabil und konsistent sind. Erfüllen Präferenzen diese Anforderungen jedoch nicht, so können sie nicht als Standard für Wohlergehen dienen. Diese Schwierigkeit wird als Vereinbarkeitsproblem von Wohlfahrtsökonomik und Verhaltensökonomik bezeichnet und der LP kann als eine Reaktion auf dieses Problem betrachtet werden (vgl. Sugden 2009: 365; McQuillin/Sugden 2012: 554, 559). Die Frage, wie T&S Wohlergehen definieren, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

5. Libertärer Paternalismus und die Suche nach den „wahren“ Präferenzen

Entscheiden Individuen in bestimmten Kontexten systematisch nicht auf Basis ihres reflexiven Systems, so kann die Entscheidungsarchitektur Abhilfe schaffen und die Betroffenen entsprechend *nudgen* – so die verhaltensökonomisch inspirierte Grundidee des LP. Die zentrale Annahme ist dabei, dass diese *Nudges* zu einer Steigerung des Wohlergehens der Individuen führten

und zwar „as judged by themselves“ (T&S 2009: 5). Dennoch identifizieren die Autoren Wohlergehen keineswegs mit Präferenzenerfüllung (vgl. Sunstein/Thaler 2003: 1163; T&S 2009: 10) – dies würde der Beobachtung, dass Individuen oft fehlerhafte, aus automatischem Denken resultierende Entscheidungen treffen, zuwiderlaufen. Obwohl T&S behaupten, keine gehaltvolle und damit potentiell kontroverse Wohlergehenskonzepktion zu vertreten,²¹ basiert ihr Ansatz implizit auf einer Konzeption von Wohlergehen als Erfüllung idealisierter, rationaler Präferenzen.²² Dies sind diejenigen Präferenzen, die Individuen hätten, wenn sie „unboundedly rational“ wären (McQuillin/Sugden 2012: 560), d.h., „if they had paid full attention and possessed complete information, unlimited cognitive abilities, and complete self-control“ (T&S 2009: 6). Die ENT fungiert somit auch hier als normatives Ideal individuellen Entscheidens, was sich z.B. anhand der Bezeichnung von abweichenden Entscheidungen als „biases and blunders“ manifestiert (ebd.: 19).²³ T&S nehmen damit offenbar an, „that inside every Human there is an Econ – that, deep down, each of us has coherent preferences, of the kind that economic theory has traditionally assumed, and that these can be found by stripping away specific failures of rationality“ (Sugden 2009: 370). Mit dieser Fundierung des Ansatzes in der ENT sowie mit T&Ss spezifischer Wohlergehenskonzepktion sind gravierende Probleme verbunden.

So wurde bislang weder theoretisch noch empirisch gezeigt, dass Personen, die in realen Entscheidungen die Ratio-

21 Sunstein/Thaler (2003: 1163) schreiben: „We are not attempting to say anything controversial about welfare, or to take sides in reasonable disputes about how to understand that term.“

22 Vgl. Sugden (2008: 232f.), Qizilbash (2012) und Grüne-Yanoff (2012: 642).

23 Vgl. Sunstein/Thaler (2003: 1168) und T&S (2003: 176).

nalitätsaxiome verletzen, alles in allem ein kürzeres Leben haben, weniger gesund oder weniger glücklich sind (vgl. Berg/Gigerenzer 2010: 148). Die Charakterisierung bestimmter Entscheidungen als „Fehler“ beruht mithin nicht auf empirischen Untersuchungen, die diese Entscheidungen mit negativen Konsequenzen für den Entscheidungsträger in Zusammenhang bringen, sondern lediglich auf den beobachteten Abweichungen vom neoklassischen normativen Ideal (vgl. ebd.). Insofern die ENT eine *normative* Rationalitätskonzeption darstellt, können vermeintliche Fehler im Verhalten jedoch ebenso auf Fehler in der Theorie hinweisen. *Status quo bias* und *loss aversion* etwa könnten sich als fundamentale, durchaus langfristig sinnvolle Charakteristika menschlicher Wünsche herausstellen (vgl. McQuillin/Sugden 2012: 561). Und ob Individuen mit intransitiven Präferenzen außerhalb des Labors jemals wirklich Opfer einer Geldpumpe würden, ist eine offene Frage (vgl. Berg/Gigerenzer 2010: 150).

Ein zentrales Problem der Wohlergehenskonzeption von T&S wurde in der Literatur bereits ausführlich diskutiert, sodass es hier nur kurz genannt werden soll.²⁴ Es handelt sich dabei um den hohen, stark idealisierten Maßstab, der an rationale Präferenzen angelegt wird. Dabei gälte es zunächst einmal zu definieren, was mit „vollständiger Information“ oder „voller Aufmerksamkeit“ überhaupt genau gemeint ist. Darüber hinaus ist offensichtlich, dass kein menschliches Wesen über grenzenlose kognitive Fähigkeiten und Selbstkontrolle verfügt, sodass die Rekonstruktion der eigentlichen Präferenzen der Individuen unmöglich gemacht wird. Dies gilt nicht nur für potentielle Entscheidungsarchitekten, sondern auch für die betreffenden

24 Vgl. Sugden (2008: 232), (2009: 370), Grüne-Yanoff (2012: 642f.), McQuillin/Sugden (2012: 560f.), Qizilbash (2012: 654) und White (2013: 76–8).

Individuen selbst; selbst die Betroffenen können ihre eigenen wahren, in dieser Art idealisierten Präferenzen nicht eruieren. Selbst wenn man die Anforderungen an rationale, informierte Präferenzen abschwächte, bliebe das grundlegende Problem, dass der Entscheidungsarchitekt die wahren Interessen der verschiedenen Individuen nicht kennen kann (vgl. White 2013: 61ff.). Um diese These zu erläutern, ist eine genauere Betrachtung des in Abschnitt 3 eingeführten Präferenzkonzepts der modernen Ökonomik angezeigt.²⁵

Ein Individuum, so wurde dargelegt, handelt rational, wenn es gemäß einer stabilen und konsistenten Präferenzordnung entscheidet. Damit nun die Konsistenzanforderung dabei nicht leer wird und damit sich Präferenzen, wie es die ökonomische Theorie annimmt, tatsächlich in Entscheidungen offenbaren, müssen sie in einem umfassenden Sinne als Präferenzen „all things considered“ verstanden und über Alternativen definiert werden, die alle entscheidungsrelevanten Faktoren beinhalten (vgl. Hausman 2012: 15ff.). Diese Forderung sei anhand zweier Beispiele veranschaulicht. Erstens sei angenommen, eine Person stünde vor der Aufgabe, eine Präferenzordnung über die Eissorten Vanille, Schokolade und Erdbeere zu bilden. Nun wäre es möglich, in Abhängigkeit von verschiedenen Kriterien ganz unterschiedliche Rangordnungen zu bilden. Hinsichtlich des Geschmacks zieht sie vielleicht Vanille gegenüber Schokolade und Schokolade gegenüber Erdbeere vor, in Bezug auf die Konsistenz jedoch präferiert sie Schokolade gegenüber Vanille und Vanille gegenüber Erdbeere. Betrachtet die Person wiederum den Kaloriengehalt, so könnte sich die letztgenannte Präferenzordnung ins Gegenteil verkehren. Trifft das Individuum nun bei mehrmaligem Eiskonsum unterschiedliche Ent-

25 Siehe dazu auch Klonschinski (2016: 46ff.).

scheidungen auf der Basis verschiedener Ordnungsprinzipien, kann das Transitivitätsaxiom offenbar nicht mehr greifen. Die Präferenzordnung muss also unter Berücksichtigung aller Kriterien zugleich gebildet werden. Zweitens könnte eine Person ihre Präferenzordnung grundsätzlich einzig und allein ihren egoistischen Eigeninteressen gemäß bilden. Wenn sie jedoch in einer konkreten Situation, beispielsweise aus Gründen des Pflichtgefühls, nicht die in dieser Ordnung obenstehende Alternative wählt, dann offenbart sie ihre – zu eng definierten – Präferenzen nicht, sodass sich aus der Beobachtung dieser Entscheidung auch nicht auf die Präferenzordnung schließen lässt.

Diese Beispiele zeigen, dass, damit die Konsistenzanforderungen sinnvoll angewendet werden und Präferenzen ihre Funktion im Rahmen der ökonomischen Theorie erfüllen können, Präferenzen als „total comparative evaluations“ verstanden werden müssen (ebd.: 4). Die Alternativen, über die die Präferenzen gebildet werden, müssen dabei alle Faktoren umfassen, die das Individuum für seine Entscheidungen als relevant erachtet (vgl. ebd.: 18f.). Daraus folgt zum einen, dass die Konsistenzanforderungen an Präferenzen auf einer sehr allgemeinen Ebene gültig sind. Zum anderen ergibt sich das sowohl für die Verhaltensökonomik im Allgemeinen als auch für den LP im Speziellen zentrale Problem, dass der außenstehende Beobachter nicht weiß, welche Komponenten der Entscheidungssituation das Individuum als relevant erachtet und wie es die Alternativen separiert.²⁶ Entscheidungen und Präferenzen können damit nicht einfach beobachtet werden. Sagoff (2004: 65f.) illustriert diese These wie folgt: in Boston ließ sich im Jahr 1966 ein plötzlicher Einbruch der Nachfrage nach Fisch beobachten. Wie sich herausstellte, resultierte dieser Einbruch aus der Tatsache, dass

26 Vgl. Broome (1991a: 95ff.), Sagoff (2004: 58ff.), Mandler (1999: 89f.) und Pattanaik (2013: 217).

der Papst im selben Jahr das Verbot, freitags Fleisch zu essen, aufgehoben hatte. Die Entscheidungsalternativen stellten sich damit für die (katholischen) Individuen folgendermaßen dar: 1. Fleischessen mit päpstlichem Einverständnis, 2. Fischessen mit päpstlichem Einverständnis und 3. Fleischessen ohne päpstliches Einverständnis. Der zentrale Punkt ist, dass ohne Kenntnis der individuellen Verpflichtung dem Papst gegenüber die getroffene Entscheidung nicht beobachtet werden kann (vgl. ebd.: 73). Sowohl Entscheidungen als auch Präferenzen erweisen sich damit als etwas zutiefst Subjektives, da letztlich nur das Individuum selbst weiß, wie es die Alternativen definiert bzw. welche Gründe und Motive seinen Entscheidungen zugrunde liegen. Ihre „Beobachtung“ erfordert daher ein hohes Maß an Interpretation.

Hier ließe sich einwenden, dass die Verhaltensökonomik gerade diesem Problem Abhilfe schafft, indem sie, wie oben dargelegt, die kognitiven Prozesse der Individuen fokussiert. Da die Verhaltensökonomik jedoch zugleich dem behavioristischen Erbe der Ökonomik verhaftet bleibt (vgl. Güth/Kliemt 2013), bleibt sie mit der Analyse der Gründe hinter den Entscheidungen auf halbem Wege stehen, wie auch Grüne-Yanoff (2012: 637) anmerkt: „behavioral science rarely offers an account of the cognitive mechanisms underlying [...] behavioral regularities. It is not clear what makes discount hyperbolically or value losses more than gains.“ Daher ist auch nicht klar, wann eine bestimmte Entscheidung auf irrationalen Verzerrungen beruht und wann sie einer reflektierten, rationalen Überlegung entspringt. Eine geringe Sparrate für die Rente, um ein Beispiel von White (2013: 70, 100) aufzugreifen, kann Ausdruck von Irrationalität, aber auch Ergebnis einer rationalen Kalkulation sein, etwa, wenn das Individuum plant, sich in Kürze eine Eigentumswohnung zu kaufen.

Das bisher Gesagte zusammenfassend ist festzustellen, dass Präferenzen generell nicht beobachtbar sind und sie in ihrer von T&S vertretenen, hochidealisierten Variante noch nicht einmal das Individuum selbst kennen kann. Auch die Verhaltensökonomik kann keinen Aufschluss über die tatsächlichen Handlungsgründe der Individuen liefern. Um nichtsdestotrotz Aussagen über individuell „bessere“ Entscheidungen machen zu können, müssen T&S folglich eine substantielle Wohlergehenkonzeption vertreten. Und tatsächlich tun sie das auch, wenn sie darauf verweisen, dass sie den Individuen zu einem *längeren* und *gesünderem* Leben verhelfen wollen (vgl. Qizilbash 2012: 656). Die Postulierung dieser Ziele mutet auf den ersten Blick unkontrovers an – es scheint plausibel, jedem ein Interesse an einem langen Leben bei guter Gesundheit zu unterstellen. Bei näherem Hinsehen tun sich indessen zwei Probleme auf. Zum einen ist nicht jeder Weg, die Realisierung dieser Ziele zu erreichen, für jedes Individuum gleich gut. Während Spinat etwa im Allgemeinen ein gesundes Lebensmittel ist, kann er für Einzelne durchaus schädlich sein (vgl. Coons/Weber 2013: 18). Zum anderen lassen T&S außer Acht, dass Individuen auch noch andere Ziele haben, die miteinander in Konflikt geraten können.²⁷ So konfligiert das Interesse an Gesundheit und einem langen Leben bspw. mit dem Interesse an Lebensfreude oder sozialer Teilhabe; hier sei auf Risikosportarten oder unterhaltensreiche lange Nächte an der Bar verwiesen. Isoliert betrachtet und unter Voraussetzung der *Ceteris-paribus*-Bedingung mögen die genannten Ziele also plausibel sein, „all things considered“ sind sie es nicht. Interessanterweise schreiben T&S (2009: 2) im Kontext des Cafeteria-Beispiels selbst, dass es darum gehe, die Schüler durch die Anordnung der Lebensmittel „all things

27 So auch White (2013: 69, 73, 100).

considered“ möglichst gut zu stellen, beziehen sich in ihren Beispielen jedoch jeweils nur auf isolierte Ziele.

Die von T&S postulierten Interessen der Individuen spiegeln also letztlich eine bestimmte externe Vorstellung davon wider, was gut für die Betroffenen ist. Tatsächlich ist eine solche Setzung bestimmter Interessen unumgänglich, solange sich T&S am Rationalitätskonzept der modernen Ökonomik orientieren.²⁸ Wie dargelegt fordert dieses Konzept lediglich die Konsistenz von Präferenzen, sagt über deren Inhalt aber nichts aus. Individuen können präferieren, was sie wollen, auch wenn es „schlecht für sie“ ist, solange sie es konsistent tun (vgl. Hausman 2012: 19, 42). Ohne die Annahme konkreter Ziele, d.h. allein auf Basis der formalen Rationalitätstheorie, ist es nun aber unmöglich, Verhalten zu erklären oder zu prognostizieren (vgl. Davis 2003: 31). Will die Ökonomik dennoch Erklärungen liefern, so muss sie zusätzliche Annahmen über Ziele und Motive der Individuen einführen. Meist löst sie dieses Problem durch den Rekurs auf materielle Eigeninteressen (vgl. Hausman/McPherson 2008: 236; White 2013: 65f.); T&S „lösen“ es, wenn auch unbewusst, indem sie den Individuen implizit bestimmte, nur auf den ersten Blick überzeugende Ziele unterstellen. Sie füllen damit die Leerstelle, die die zunehmende Formalisierung der Nutzen- und Rationalitätskonzeption gelassen hat.

6. Fazit

Abschließend gilt es, die wesentlichen Ergebnisse kurz zusammenzufassen und ihre Relevanz für die Debatte um den LP herauszustellen. Der Beitrag hat die Entwicklung der Nutzen-

28 White (2013: 74) vertritt eine ähnliche These, untermauert diese aber nicht mit dogmengeschichtlichen Überlegungen.

theorie bzw. des Rationalitätskonzepts in der positiven und normativen Ökonomik vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts bis heute skizziert. Diese Entwicklung war von dem Bestreben gekennzeichnet, die ökonomische Analyse weitestgehend von psychologischen Annahmen zu befreien. Im positiven Strang der Disziplin wurde aus einer hedonistischen Nutzentheorie, die dezidiert dazu gedient hatte, das Verhalten der Konsumenten zu erklären, eine formale Theorie, die Entscheidungen repräsentiert. Über Gründe und Motive des Handelns sagt diese formale Theorie nichts mehr aus. Die Verhaltensökonomik strebt in gewisser Weise eine Revision dieser Entwicklung an, indem sie tatsächliche Entscheidungen in den Blick nimmt und zu ihrer Erklärung auf psychologische Determinanten von Verhalten recurriert. Die Rationalitätskonzeption der Mainstream-Ökonomik, so wurde herausgearbeitet, bleibt dabei jedoch als normatives Ideal erhalten – erst dadurch können Abweichungen von diesem Standard als „Fehler“ charakterisiert werden. Da die moderne Wohlfahrtsökonomik Wohlergehen als die Erfüllung konsistenter Präferenzen definiert, führen derartige Abweichungen zum sogenannten Vereinbarkeitsproblem von Verhaltens- und Wohlfahrtsökonomik, auf welches der LP reagiert. Durch die entsprechende Entscheidungsarchitektur, so die Idee, ließen sich die Individuen zu rationalen, ihren eigentlichen konsistenten Präferenzen entsprechenden Entscheidungen bewegen. Abgesehen davon, dass die Erfüllung konsistenter Präferenzen nicht unbedingt gut für das Individuum sein muss, kann der Entscheidungsarchitekt individuelle Präferenzen jedoch weder beobachten, noch kann er die „wahren“ Präferenzen kennen – und in der von T&S vertretenen Variante können dies noch nicht einmal die Individuen selbst. T&S müssen somit eine substantielle Wohlergehenskonzeption voraussetzen, wenn sie Aussagen über „bessere“ Entscheidungen treffen wol-

len. Dies resultiert aus ihrer Orientierung am Rationalitätsideal der ENT: Da dieses keine Aussagen über Ziele und Gründe der Individuen erlaubt, müssen diesbezüglich zusätzliche Annahmen eingeführt werden.

Der LP lässt sich folglich ebenso wenig wie andere Formen des Paternalismus mit Rekurs auf die wahren Präferenzen der Betroffenen legitimieren und erfüllt damit den von T&S formulierten Anspruch nicht. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die vorgebrachten Argumente keine Implikationen für die Legitimierbarkeit alternativer, auf substantiellen Wohlergehenskonzeptionen beruhender Varianten des Paternalismus haben. Um der hier vertretenen Kritik zu entgehen, müsste sich der LP in der von T&S vertretenen Form folglich von der Rationalitätskonzeption der ENT lösen und die implizit unterstellte Wohlergehenskonzeption explizieren und zur Diskussion stellen. Auf dieser Basis wäre dann seine Rechtfertigbarkeit unter Rückgriff auf die Frage, inwiefern der LP freiheitserhaltend ist, zu diskutieren.

Literatur

- Berg, N.; Gigerenzer, G. (2010): As-if behavioral economics: neo-classical economics in disguise? *History of Economic Ideas* 17(1): 133–165.
- Blaug, M. (1997): *Economic Theory in Retrospect*, 5. Auflage. Cambridge, Cambridge University Press.
- Broome, J. (1991a): *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*. Oxford: Blackwell.
- (1991b): Utility. *Economics and Philosophy* 7: 1–12.
- Bruni, L., Sugden, R. (2007): The road not taken: how psychology was removed from economics, and how it might be brought back. *The Economic Journal* 117: 146–173.

- Camerer, C.F.; Loewenstein, G. (2004): Behavioral economics: past, present, future. In: Camerer, C.F.; Loewenstein, G.; Rabin, M. (Hg.): *Advances in Behavioral Economics*. Oxford: Oxford University Press, S. 3–51.
- Coons, C.; Weber, M. (2013): Introduction: paternalism – issues and trends. In: Dies. (Hg.): *Paternalism. Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–24.
- Dams, J.; Ettl, A.; Greive, M.; Zschäpitz, H. (2015): Merkel will die Deutschen durch Nudging erziehen. *Die Welt* vom 12.03.2015, online: www.welt.de/wirtschaft/article138326984/Merkel-will-die-Deutschen-durch-Nudging-erziehen.html, Zugriff am 20.11.2015.
- Davis, J. (2003): *The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value*. London/New York: Routledge.
- Edgeworth, F. Y. (1881): *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: Kegan Paul.
- Ellsberg, D. (1954): Classic and current notions of „measurable“ utility. *Economic Journal* 64: 528–556.
- Giocoli, N. (2003): *Modeling Rational Agents: From Interwar Economics to Early Modern Game Theory*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Grüne-Yanoff, T. (2012): Old wine in new casks: libertarian paternalism still violates liberal principles. *Social Choice and Welfare* 38: 635–645.
- Güth, W.; Kliemt, H. (2013): Behaviorism, optimization and policy advice. Unpublished Manuscript of a Talk held at the Radein Workshop 2013.
- Hausman, D.M. (2012): *Preference, Value, Choice and Welfare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hausman, D.; McPherson, M. (2008) The philosophical foundations of mainstream normative economics. In: Hausman, D. (Hg.): *The Philosophy of Economics: An Anthology*, 3. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press, S. 226–269.
- (2009): Preference satisfaction and welfare economics. *Economics and Philosophy* 25: 1–25.
- Hausman, D.M.; Welch, B. (2010): Debate: To nudge or not to nudge. *The Journal of Political Philosophy* 18(1): 123–136.

- Heukelom, Floris (2014): *Behavioral Economics: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hicks, J.R. (1939): The foundations of welfare economics. *The Economic Journal* 49: 696–712.
- (1946): *Value and Capital: An Inquiry into some Fundamental Principles of Economic Theory*, 2. Auflage (1. Auflage 1939). Oxford: Clarendon Press.
- Jevons, W.S. (1911/2006): *The Theory of Political Economy*, Reproduktion der 4. Auflage (1. Auflage 1871). London: Macmillan.
- Kahneman, D. (2011): *Thinking, Fast and Slow*. London: Allen Lane.
- Kaldor, N. (1939): Welfare propositions of economics and interpersonal comparisons of utility. *The Economic Journal* 49: 549–552.
- Klonschinski, A. (2013): Das Kosten-Nutzen Verhältnis als Priorisierungskriterium? Eine philosophisch-dogmenhistorische Betrachtung des Ökonomischen Paradigmas der Wertmaximierung. In: Schmitz-Luhn, Björn; Bohmeier, André (Hg.): *Priorisierung in der Medizin: Kriterien im Dialog*. Berlin: Springer, S. 79–107.
- (2016): *The Economics of Resource Allocation in Health Care: Cost-Utility, Social Value, and Fairness*. Advances in Social Economics Series. Hg. von John B. Davis. London; New York: Routledge.
- Maas, H. (2005): *William Stanley Jevons and the Making of Modern Economics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mandler, M. (1999): *Dilemmas in Economic Theory: Persisting Foundational Problems of Microeconomics*. Oxford : Oxford University Press.
- McQuillin, B.; Sugden, R. (2012): Reconciling normative and behavioral economics: the problems to be solved. *Social Choice and Welfare* 38: 553–567.
- Pareto, V (1927/1971): *Manual of Political Economy*, Übersetzung der Französischen Ausgabe von 1927 (1. Auflage 1906). London/Basingstoke: Macmillan.
- Pattanaik, P.K. (2013): The concepts of choice and preference in economics. *Journal of Economic Methodology* 10(2): 215–218.
- Pigou, A.C. (1932/1962): *The Economics of Welfare*, Nachdruck der 4. Auflage (1. Auflage 1920). London: Macmillan.

- Plickert, P.; Beck, H. (2014): Kanzlerin such Verhaltensforscher. In: *Frankfurter Allgemeine* vom 26.08.2014, online: www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/kanzlerin-angela-merkel-sucht-verhaltensforscher-13118345.html, Zugriff am 19.11.2015.
- Qizilbash, M. (2012): Informed desire and the ambitions of libertarianism. *Social Choice and Welfare* 38: 647–658.
- Reinhardt, U. (1992): Reflections on the meaning of efficiency: can efficiency be separated from equity? *Yale Law and Policy Review* 10: 302–315.
- Robbins, L. (1935) *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2. Auflage. London: Macmillan.
- Ross, D. (2014): *Philosophy of Economics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sagoff, M. (2004): *Price, Principle, and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Samuelson, P.A. (1938): A note on the pure theory of consumer's behaviour. *Economica* 5(17): 61–71.
- (1947): *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1948/1968): Consumption theory in terms of revealed preferences. In: Page, A.N. (Hg.) (1968): *Utility Theory: A Book of Readings*. New York et al.: John Wiley & Sons, S. 149–157.
- Schabas, M. (1990): *A World Ruled by Number: William Stanley Jevons and the Rise of Mathematical Economics*. Oxford: Princeton University Press.
- (2007): *The Natural Origins of Economics*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Selinger, E.; Whyte, K. (2012): What counts as a nudge? *American Journal of Bioethics* 12(2): 11–31.
- Sugden, R. (2008): Why incoherent preferences do not justify paternalism. *Constitutional Political Economy* 19: 226–248.
- (2009): On nudging: a review of „nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness“ by Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein. *International Journal of the Economics of Business* 16(3): 365–373.

Sunstein, C.; Thaler, R. (2003): Libertarian paternalism is not an oxymoron. *The University of Chicago Law Review* 70: 1166–1187

Thaler, R.; Sunstein, C.R. (2003): Libertarian paternalism. *American Economic Review Papers and Proceedings* 93(2): 175–179.

--- (2009): *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. London et al.: Penguin Books.

Von Neumann, J., Morgenstern, O. (1953) *Theory of Games and Economic Behavior*, 3. Auflage. (1. Auflage 1944). Princeton: Princeton University Press.

White, M.D. (2013): *The Manipulation of Choice. Ethics and Libertarian Paternalism*. New York: Palgrave.