

Europas Grenzen – Europas Anderes

Von der Juristischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades einer
Doktorin der Rechtswissenschaften (Dr. iur.)
genehmigte Dissertation von

Dipl.-Jur. Gabi Kannenberg, MLE

2019

Tag der mündlichen Prüfung: 27.04.2018

Schlagwörter:

Europa • Denksysteme • Lacan
Europe • thought systems • Lacan

Gliederung

Vorwort	19
Einleitung	21
I. Erkenntnisinteresse: Die Zeit, in der wir leben – Europa heute	23
II. Forschungslogik	25
III. Lacan's <i>mi-dire</i> : Darstellungslogik und (psychoanalytische) Methodik	31
Teil 1 – Anatomie des deutschen Liberalismus	37
A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant	39
I. Vom Ursprung des Rechts	40
II. Über den Staat	59
III. Ergebnis: Kant's konzeptionelle Grenzen	83
IV. Vom Staat zur Weltgemeinschaft – die Kant'sche Projektion .	88
B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas	91
I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten	92
II. Zur Praxis: Europarecht und Weltrecht	114
III. Habermas: Standpunkt und Perspektive/Blickrichtung (Zusammenfassung)	146

Teil 2 – Der doppelte Kontext des europäischen Rechts	149
A. Methodischer Rahmen	151
I. Liberalismus und Nationalismus – „Eindimensionales Recht“ vs. Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft	151
II. Recht im doppelten Kontext	153
III. Die drei Dimensionen des europäischen Rechts	159
B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)	163
I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt	163
II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt	194
III. Das doppelte Erbe Europas (Zusammenfassung politische Theologie und politische Ökonomie)	237
C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper	241
I. Postpolitik und Wandel des Rechts? – Das Verhältnis von nationaler und europäischer Ebene	241
II. Das europäische Recht zwischen Coevolution und Koexistenz zweier Ebenen	243
III. Zwei Ebenen – drei Dimensionen: Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext	247
Teil 3 – <i>The European Lawscape</i>: Das Genießen des Rechts und Europas Andere(s)	267
A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan	273
I. Der liberale Rechtsdiskurs im Lichte der Lacan’schen Diskurstypen	273
II. Von Notwendigkeit und Funktionsweise des analytischen Diskurses	287

B. Über den Diskurs hinaus – Kant und Habermas mit Lacan gelesen	289
I. Methodische Vorbemerkungen: Das Imaginäre, das Symbolische und die Ideologie(kritik) mit Lacan	289
II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R . .	310
III. Die rechtliche Ordnung und das Genießen	334
IV. Zusammenfassung: An der Grenze von Habermas' Ordnung	345
C. Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)	349
I. Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser	350
II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum	356
III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung .	370
IV. Europas Zukunft? – Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen	380
 Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit	 385
 Verzeichnisse	 401
Abkürzungen	403
Lacan'sche Abkürzungen und Zeichen	403
Allgemeines Abkürzungsverzeichnis	403
Literaturverzeichnis	405
Abbildungsverzeichnis	433
 Abstracts	 435
Europas Grenzen – Europas Anderes	436
Europe's Boundaries – Europe's Other	437

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	19
Einleitung	21
I. Erkenntnisinteresse: Die Zeit, in der wir leben – Europa heute	23
II. Forschungslogik	25
1. Ausgangspunkt: Stand der Forschung und liberale Theorie	26
2. Reintegration des Politischen und des Ökonomischen in die Rechtstheorie	28
3. <i>Lawscales</i> : Das Recht und die symbolische Ordnung	30
III. Lacan's <i>mi-dire</i> : Darstellungslogik und (psychoanalytische) Methodik	31
1. Das „Gesagte“: Der deutsche Liberalismus (Teil 1)	32
2. Das „Nicht-Gesagte“: Politische Theologie und politische Ökonomie (Teil 2)	33
3. Das „Verschwiegene“: Europas Anderes (Teil 3)	33
Teil 1 – Anatomie des deutschen Liberalismus	37
A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant	39
I. Vom Ursprung des Rechts	40
1. Grundlagen des Kant'schen Denksystems	40
a) Vernunft als Ausgangspunkt	40
b) Autonomie – Freiheit der Willkür	43
c) Die „Ordnung der Dinge“	46
d) Der Körper	50
2. Von der Gewalt zum Recht – Vom Naturzustand zum Staat	52

Inhaltsverzeichnis

3. Bürgerliche Freiheit und rechtliche Ordnung	54
a) Der bürgerliche Stand: Freiheit, Gleichheit, Selbstständigkeit	54
b) Zum Begriff der Würde	57
c) Leben unter dem Gesetz der Freiheit	58
II. Über den Staat	59
1. Staat und Familie – Öffentlich und Privat?	60
a) Die bürgerliche Familie	60
b) Die „Heilige Familie“	60
c) Die staatliche Familie?	61
aa) Vaterland – Mutterland	61
bb) Eltern	62
cc) Das uneheliche Kind	63
dd) Der Vater	64
ee) Der „Vatermord“	65
d) Die Mutter – die Frau	65
e) Zusammenfassung	66
2. Staat und Kirche – Recht und Religion?	67
a) Das „Heilige“ des Staates	67
b) Der „Sündenfall“	68
c) Bezüge zu Religion und Kirche	68
aa) Strukturelle Bezüge	68
bb) Nicht übertragene Einzelaspekte	69
cc) Zusammenfassung	71
3. Staat und Souverän(ität) – Recht und Macht?	72
a) Vernunft und Wille	72
b) Das Volk – „Voice“ und „Exit“?	73
c) Der Souverän und der Herrscher	78
4. Zusammenführung: Die staatliche Ordnung	81
III. Ergebnis: Kant's konzeptionelle Grenzen	83
1. Die konzeptionelle Grenze der Vernunft	83
2. Die konzeptionelle Grenze der bürgerlichen Selbstständigkeit	87
IV. Vom Staat zur Weltgemeinschaft – die Kant'sche Projektion	88

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas	91
I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten	92
1. Habermas' theoretische Grundausrichtung	92
a) Erkenntnisinteresse	92
b) Hauptthesen	94
aa) Neuinterpretation der Verfassungsgeschichte: Der (Bürger)status	94
bb) Funktion der Menschenwürde	96
cc) „Entgrenzung“ des staatsbürgerlichen Status	98
dd) Der anhaltende „Drive“ des Rechts	100
2. Habermas' Wahlverwandtschaften	103
a) Habermas und Kant: Eine Aktualisierung?	104
b) Abgrenzungen	106
aa) Habermas vs. Schmitt	107
bb) Habermas vs. die „neuen Realisten“	110
3. Zusammenfassung: „Kant + 200 Jahre“? – Zum (fehlenden) Schließen der historischen Lücke	111
II. Zur Praxis: Europarecht und Weltrecht	114
1. „Europa“ als Anwendungsfall der Theorie	114
a) Habermas' „neues Narrativ“: Grundmotive der europäischen Erzählung	114
aa) Recht und Ökonomie – Recht und Macht	115
bb) Rechtliche Rationalisierung, Autorität und Souveränität	116
cc) Die Evolution des Rechts	117
b) Habermas' Europa: Die europäische Perspektive	118
aa) Volkssouveränität als Verfahren	119
bb) Geteilte Souveränität (und die Folgen)	121
cc) „Garanten von Freiheit und Gerechtigkeit“: Die Staaten	125
dd) Rechtssoziologische Implikationen: Eliten, Massen und die Nation	127

Inhaltsverzeichnis

2. Habermas' Projektion: Die politisch verfasste Weltgesellschaft	131
a) „Modell Europa“ und die Welt: Parallelen und Übertragungsprobleme	132
b) Habermas' Lösung: Abtrennung der Weltsicherheitspolitik	135
c) Die Folgen	137
aa) Eindimensionales Recht und Überwindung des Politischen	137
bb) Überbleibsel Weltinnenpolitik: Entpolitisierte/eindimensionale Politik und neue Weltsicht	140
d) Die „Weltformel“: (Wirtschafts)Krise + Zeit = Gerechtigkeit?	145
III. Habermas: Standpunkt und Perspektive/Blickrichtung (Zusammenfassung)	146

Teil 2 – Der doppelte Kontext des europäischen Rechts 149

A. Methodischer Rahmen	151
I. Liberalismus und Nationalismus – „Eindimensionales Recht“ vs. Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft	151
II. Recht im doppelten Kontext	153
1. Legitimität und Körper: Der Standpunkt der Rechtsdurchsetzung als Betrachtung „von unten“	155
2. Gewalt und radikale Theorien	156
3. Zur Frage der Postmoderne	157
4. Warnung: Parallaxe	158
III. Die drei Dimensionen des europäischen Rechts	159
1. Die erste Dimension des Rechts: Das Liberale	159
2. Die zweite Dimension: Das Politische und die politische Theologie	160
3. Die dritte Dimension: Das Ökonomische und die politische Ökonomie	161

4. Grafische Darstellung: Der Rahmen des europäischen politischen Denkens 161

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung) 163

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt 163

1. Liberale Instabilitäten und der politische Körper als Träger von Bedeutung 165

2. Die Quelle des Rechts: Recht als Gesprochenes des Souveräns 166

3. (Kulturelle und politische) Legitimität 168

 a) Jüdische Wurzeln: Der souveräne Wille 169

 b) Christliche Wurzeln: Gnade und Liebe 171

4. Das Politische in Staat und Gesellschaft: Revolution, Verfassung – und die Rolle der Vernunft 175

5. „Unser Recht“ – Autonomie, Demokratie und Gewalt . . . 179

 a) Autonomie des Politischen als Bedeutungsordnung . . 179

 b) Selbstgesetzgebung/Selbstbestimmung als gesellschaftliche Realität am Beispiel der *parliamentary sovereignty* (UK) 180

 c) Gewalt: Opfer, Feinde, Fremdbestimmung 185

6. Ungleichheit, nationale Solidarität (und Legitimität) 186

7. Das Recht des modernen Nationalstaats: „Deutscher Sonderweg“ und „gespaltener Westen“ *revisited* 186

 a) Das „Dritte Reich“ als präpolitische Nation? – Über Souveränität und Faschismus 187

 b) Die USA als politische Nation – Über Souveränität und Demokratie 188

 c) Eine postpolitische BRD? – Über Souveränität und Menschenwürde 189

 d) Der „Gespaltene Westen“ I: Katholische und reformierte Souveränität – und europarechtlicher Atheismus 192

8. Der erste Legitimationsstrang: Souveränität, Recht und Staat (Zusammenfassung politische Theologie) 193

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt	194
1. Der arbeitende Körper in der politischen Ökonomie	195
a) Vom Kopf auf die Füße: Zum Begriff der Arbeit	195
b) Der doppelt freie Lohnarbeiter	198
c) Kapital, Produktion(sverhältnisse) und gesellschaftliche Dimension der Arbeit – Historischer Materialismus	202
2. Wille und Interessen aus Sicht der politischen Ökonomie	205
a) Politischer Wille: Mobilisierung gegen den ökonomischen Drive	205
b) Widerspruch der Interessen: Kapital vs. Arbeit	206
3. Die bürgerliche Gesellschaft im Einzelnen: Basis und Überbau	207
a) Die Basis: Vom kruden zum dialektischen Materialismus	209
b) Geteilter Überbau: Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft	211
4. Bürgerliche und kritische Vernunft: Zur Funktion des bürgerlichen Rechts	213
a) Bürgerliche Vernunft: konservativ bis (ordo)liberal	214
b) Die doppelte Funktion des Rechts in der bürgerlichen Ordnung	214
aa) Ökonomische Funktion und Legalität	215
bb) Kulturelle/affirmative Funktion und Legitimität	215
c) Kritische Vernunft: (sozial)liberal bis sozialistisch	216
d) Grafische Darstellung: Die Landkarte europäischer politischer Strömungen	217
5. Das kritische Rechtsverständnis: Staat und Verfassung zwischen Reform und Revolution	218
6. Politischer Liberalismus als „Vereinigungstheorie“?	222
7. Wirtschaftsordnung, Staat und Demokratie	227
a) Das Schwedische Modell – Solidarität für eine gerechte Wirtschaftsordnung	227
b) Die Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt	231
8. Der „Gesplaltene Westen“ II: Europa, der „Sozialstaatsmythos“ und die USA	234

9. Der zweite Legitimationsstrang: Solidarität, Recht und Staat (Zusammenfassung politische Ökonomie)	236
III. Das doppelte Erbe Europas (Zusammenfassung politische Theologie und politische Ökonomie)	237

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper 241

I. Postpolitik und Wandel des Rechts? – Das Verhältnis von nationaler und europäischer Ebene	241
II. Das europäische Recht zwischen Coevolution und Koexistenz zweier Ebenen	243
1. (Harmonische) Coevolution der Vernunft bei Habermas	244
2. Zwei-Ebenen-Modelle: Nationalstaaten und EU (Weiler/Halter)	245
III. Zwei Ebenen – drei Dimensionen: Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext	247
1. Einbeziehung der drei Dimensionen des europäischen politischen Denkens	248
2. Der Zugriff auf den Körper als Durchgriff: Der Modus der europäischen Rechtsdurchsetzung am Beispiel Griechenlands	251
3. Die europäische Selbstwahrnehmung: Europarecht als atheistisches Recht	255
a) „Reines liberales Recht“: USA vs. EU	256
b) Gottesstaat und laizistischer Staat	256
c) Europarecht zwischen Vernunft und Interesse	258
d) Das Problem des Atheisten	259
4. Europas blinde Flecken	261
a) Neoliberale Leere und das Ökonomische: Basis und Überbau in der EU	261
b) Die Zukunft des Politischen in Europa: Europarecht, Weltrecht und Gewalt	263

Teil 3 – The European Lawscape: Das Genießen des Rechts und Europas Andere(s)	267
A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan	273
I. Der liberale Rechtsdiskurs im Lichte der Lacan’schen Diskurstypen	273
1. Der Analyserahmen der vier Diskurstypen	273
a) Das Umherlaufende – Zum Begriff des Diskurses bei Lacan	274
b) Lacan’s Matheme: Dynamiken und Deutungsansätze	275
c) Zur Analyse von Denksystemen	277
2. Kant’s „Metaphysik der Sitten“ zwischen Wissen und Meister	278
a) Privatrechtliche Herleitung: Diskurs des Wissens	278
b) Staatliche Praxis: Diskurs des Meisters	279
c) Ergebnis: Fusion der liberalen mit der konservativen Ordnung bei Kant	280
3. Habermas’ „realistische Utopie der Menschenwürde“ zwischen Wissen und Hysterie	281
a) Habermas’ Europa: Diskurs des Wissens	281
b) Die hysterische Wende: Habermas’ Weltrecht	282
c) Ergebnis: Totalität im Diskurs des Meisters	285
II. Von Notwendigkeit und Funktionsweise des analytischen Diskurses	287
B. Über den Diskurs hinaus – Kant und Habermas mit Lacan gelesen	289
I. Methodische Vorbemerkungen: Das Imaginäre, das Symbolische und die Ideologie(kritik) mit Lacan	289
1. Die (Bedeutung der) Trias RSI: Reales, Symbolisches und Imaginäres	290
a) Das (ursprüngliche) Reale	290
b) Das Imaginäre und das Bild im Spiegel	291
c) Das Symbolische und die Sprache	291
2. Zur Topologie des Subjekts: Der Borromäische Knoten	292

3.	Zur Übertragbarkeit der Lacan'schen Systematik auf die Kritik von Vorstellungswelten und ideologischen Landschaften	294
	a) Politische Theologie und Faschismus als neurotische Struktur	296
	b) Politische Ökonomie und Stalinismus/Kommunismus als Schizophrenie/Psychose	298
	c) Neoliberalismus als Perversion	302
4.	Grafische Darstellung: Die ideologische Dynamik europäischen politischen Denkens	307
5.	Exkurs: Die Opposition zum Neoliberalismus und die Instabilität des (Rechts- und Links)populismus	309
II.	Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R	310
1.	Theoretische Vorbemerkung zum Schema R	310
	a) Lacan's ursprüngliche Verwendung des Schema R	310
	b) Zur Struktur des Schema R	311
	aa) Die vier Ecken: Φ , M, V, I	311
	bb) Die inneren Haltepunkte a und A	313
	c) Die Entfaltung der Ordnung im Schema R	314
	aa) Vorgängig: das Reale und der Körper	314
	bb) Zweites: Das Imaginäre, die Mutter und das Begehren	315
	cc) Drittes: Das Symbolische, der Vater und das Gesetz	316
	dd) Viertes: Die Realität, das gespaltene Subjekt und das Ideal-Ich	318
2.	Kant's Vernunftordnung	320
	a) Kant im Imaginären	320
	b) Die Situierung im Symbolischen und das Entstehen der Vernunftordnung	321
	aa) Das Hinzutreten des Vaters und der „Abfall“ des Objekts klein a	322
	bb) Der Große Andere (A) und die Entwicklung der Ordnung	323
	c) Die Lage des I und die Struktur des Subjekts	324
3.	Von Habermas zu Kant: Habermas' Ergänzungen	326
	a) Zur historischen Entwicklung	326

b)	Die philosophisch-theoretische Verarbeitung	327
aa)	Verfassungspatriotismus	327
bb)	Der „späte“ Habermas: Europäisches Modell und Weltrecht	329
(1)	Die zwangsneurotische Ausgangslage	329
(2)	Der hysterische Sprung	331
c)	Folgen für die entworfene Ordnung: Habermas’ Totalitarismus	332
III.	Die rechtliche Ordnung und das Genießen	334
1.	Die vier Subjekttypen nach Žižek	334
a)	Das Subjekt, dem unterstellt wird zu wissen – Typ I	335
b)	Das Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben – Typ II	335
c)	Das Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen – Typ III	335
d)	Das Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren – Typ IV	336
e)	Zum Verhältnis der vier Typen	336
2.	Habermas’ Subjekte	337
a)	Habermas’ Oberfläche: Typ I und Typ II (Lichtwurf)	337
b)	Habermas’ Tiefenstruktur: Typ III und Typ IV (Dunkelheit)	339
c)	Die Dynamik der Habermas’schen Ordnung	341
d)	Zusammenfassung: Habermas’ (idealer) Europäer	344
IV.	Zusammenfassung: An der Grenze von Habermas’ Ordnung	345
C.	Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)	349
I.	Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser	350
1.	Ideologische Staatsapparate und ideologische Anrufung (Theorie)	350
2.	Das doppelte Subjekt: Handelnd und unterworfen	354
II.	Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum	356
1.	Die Anrufung des Individuums durch die GRCh (Anwendung)	356
a)	Zur Dynamik der GRCh	357
b)	Doppelte Anrufung – Das Subjekt der GRCh	359

c)	Vergleich mit Habermas' geteiltem Verfassungssubjekt	362
2.	Der europäische Raum: Der RFSR im Spiegel der Anrufung	363
a)	Freiheit, Sicherheit, Recht – Signifikanten und Signifikate	363
b)	Ein Raum ohne rechtsfreie Räume	365
3.	Europas Flüchtlinge – Europas Außengrenze	367
a)	Zum Ort des Flüchtlings: Zwischen der „Ökonomie des Flüchtlings“ und „Migration als Waffe“	367
b)	Die europäische Anerkennung des idealen Anderen: Der Flüchtling und die Rechtsgemeinschaft	370
III.	Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung	370
1.	Europas reale(s) Andere(s): Die Roma, die <i>sans papiers</i> – und die Armen	371
a)	Die Roma – wahre Europäer	371
b)	Die <i>sans papiers</i> – wahre Weltbürger	374
c)	Die Armen – Europas verlorene Generation	375
2.	Europas Gegenwart – Über Utøya und <i>Charlie Hebdo</i>	376
a)	Ausbruchversuche: Gewalt zwischen Regression und <i>passage à l'acte</i> – Utøya I	376
b)	In-der-Ordnung-Sein: Das Genießen des Rechts – <i>Je suis Charlie</i>	377
c)	Über die Ordnung hinaus: Zwischen Vision und Desertion – Utøya II	379
IV.	Europas Zukunft? – Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen	380
1.	Die Ethik des Rechts und seiner Wissenschaft	380
2.	Erschaffung des Subjekts im Diskurs vs. existentielles Subjekt	381
3.	Das europäische politische Subjekt	382
4.	Ohne Antwort bleiben	383
	Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit	385

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnisse	401
Abkürzungen	403
Lacan'sche Abkürzungen und Zeichen	403
Allgemeines Abkürzungsverzeichnis	403
Literaturverzeichnis	405
Abbildungsverzeichnis	433
Abstracts	435
Europas Grenzen – Europas Anderes	436
Europe's Boundaries – Europe's Other	437

Vorwort

Die vorliegende Dissertation wurde im Herbst 2016 an der Juristischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover eingereicht, im Frühjahr 2018 erfolgreich verteidigt, mit magna cum laude bewertet und ohne inhaltliche Auflagen angenommen. Aktuelle politische Ereignisse wurden bis zum Sommer 2016 berücksichtigt (nach dem Brexit-Referendum, aber vor der Verschärfung der politischen Lage in der Türkei).

Diese Arbeit entstand nicht durch einsames Schaffen einer Autorin im luftleeren Raum, sondern mit Hilfe der Unterstützung und Inspiration durch andere Menschen, von denen ich einigen besonders danken möchte.

Donald Nicolson, den ich während meiner Zeit an der University of Strathclyde (Glasgow) kennen gelernt habe, danke ich für seine Begeisterung und Unvoreingenommenheit bei der Vermittlung rechtstheoretischer Texte verschiedenster Denkschulen. Vielleicht noch mehr beeindruckt hat mich sein Lehren und Leben einer kritisch-praktischen Herangehensweise an das Recht, die sich in der folgenden These, welche sich als Diskussionsanstoß durch sein Seminar zur Rechtstheorie zog, am besten ausdrückt: *There is a difference between being good at being a lawyer and being a good lawyer.* Michael Städtler danke ich für das praktische Beispiel, philosophische Primärtexte – jenseits von und vielleicht auch gegen alle als akademisch verstandene Tradition von Auslegungsschulen und Überlieferungslinien – mit den Mitteln von Vernunft und Logik wissenschaftlich anzugehen. Beide haben meine Herangehensweise an wissenschaftliche Arbeit sehr beeinflusst, ohne dass ich sie als klassische „akademische Lehrer“ für meine Arbeitsweise – und noch weniger für die Ergebnisse meiner Überlegungen – haftbar machen möchte.

Rüdiger Mackenthun, Jan Schwarz und Gregor Kritidis danke ich für die Lektüre und Diskussion von Teilen des Manuskriptes; Daniela Gress und Mia Koch danke ich für die herzliche Aufnahme in die akademische

Vorwort

Gemeinschaft während meines Rechercheaufenthaltes in Heidelberg. Für das Setzen der Arbeit danke ich Sebastian Peters.

Darüber hinaus danke ich meinen Eltern, Gerri Kannenberg, Hanim Aral, Maren Bode, Tanja Muthig, Nils Klug und Måns für Gespräche, Freundschaft, Freiheit, Liebe, Alles. Vor allem möchte ich Björn Brennecke danken: dafür, dass du jeden Weg mit mir gehst und deine Welt mit mir teilst. *Det finns underbara dagar framför oss!*

Gabi Kannenberg

Linden, im November 2018

Einleitung

Somliga går med trasiga skor.
Säg, vad beror det på?
Gud fader som i himmelen bor
kanske vill ha det så.

(Cornelis Vresswijk, Somliga går med trasiga skor¹)

Die vorliegende Dissertationsschrift erarbeitet den Themenkomplex „Europas Grenzen – Europas Anderes“ in dreifacher Weise.

In einer ersten ideengeschichtlichen Annäherung wird die Entwicklung des liberalen Denksystems und seiner Grenzen, genauer der strukturellen Konzeption des bürgerlichen Rechts am Beispiel der Linie Kant – Habermas nachvollzogen. Dies erfolgt mittels klassisch-philosophischer Methodik sowie *close reading*, d. h. durch die Arbeit mit bzw. an den einschlägigen Primärtexten. Schwerpunkt dieses *ersten Teils* ist die Erarbeitung einer Anatomie des deutschen Liberalismus unter Herausarbeitung der konzeptionellen Grenzen beider Ansätze sowie Habermas' (fehlender) Aktualisierung von Kant.

Der zweite Blick auf das europäische Recht greift die Problematik der konzeptionellen Grenzen liberaler (Rechts)theorie auf; er beinhaltet eine ergänzende Analyse des europäischen Rechtsdurchsetzungsmechanismus mit Hilfe der beiden anderen Legitimationsstränge der europäischen rechtlich-politischen Ordnung: der politischen Theologie und der politischen Ökonomie. Gemeinsam mit dem liberalen Strang bilden diese drei die drei Dimensionen der europäischen politischen Ordnung sowie den Kontext des europäischen Rechts. Der *zweite Teil* der Arbeit endet mit einer Neubeschreibung des spezifisch europäischen Zugriffs des Rechts auf den Körper des Individuums als Durchgriff durch den Mitgliedsstaat.

Die dritte Perspektive der Arbeit führt von Europas Selbst zu Europas Anderem mittels einer psychoanalytischen Deutung der Struktur der liberalen Denksysteme Kant's und Habermas' (Rückgriff auf Teil 1) und deren Konstruktion des Subjekts. Methodische Grundlage ist hier die Übertragung Lacan'scher Begrifflichkeiten, seiner Diskurstypen und Schemata auf die Entwicklung und Analyse von Denksystemen, sowie die Exploration der psychologischen Landschaft, die die jeweiligen Denksysteme (er)schaffen (*Psychoscape/Lawscape*). Der *dritte Teil* schließt mit einer Analyse der Konstruktion des Subjekts und seines Umfeldes durch das europäische Recht (Europas Selbst) und des/der Anderen, die daraus entstehen.

¹ Einige gehen mit zerschlossenen Schuhen. / Sag, warum ist das so? / Gottvater, der im Himmel wohnt, / will es vermutlich so. [Übersetzung aus dem Schwedischen: Gabi Kannenberg].

I. Erkenntnisinteresse: Die Zeit, in der wir leben – Europa heute

Ausgangspunkt der Arbeit ist die Beobachtung des europäischen Umgangs mit aktuellen Problemen („europäische Praxis“), die stets von der europäischen Selbstwahrnehmung begleitet zu sein scheint, ein Modell bzw. ein Vorbild für andere sein zu können. Der Begriff „Europa“ soll sich hier in erster Linie auf die Europäische Union (EU) und der Begriff Europarecht auf das Unionsrecht beziehen. Die Arbeit versteht sich als transdisziplinärer Beitrag zur (Europa)rechtstheorie; das Thema der Arbeit „Europas Grenzen – Europas Anderes“ ist somit sowohl abzugrenzen von einer Betrachtung des völkerrechtlichen Europarechts (Europarat, EMRK), als auch von der Arbeit mit einem historischen, geografischen oder kulturellen Europabegriff.²

Europas Selbstinszenierung ist geprägt durch die Betonung der Rechtsgemeinschaft als Überwindung nationaler Grenzen und Interessen sowie des supranationalen Regierens. Das Zelebrieren der (organischen) Rechtswicklung und des Diskurses sowie der Verwaltung des Fortschritts im Sinne einer Überwindung der (politischen) Gewalt durch das Recht wird besonders deutlich bei den turnusgemäß stattfindenden EU-Gipfeln, aber auch in den darüber hinaus gehenden politisch-ökonomischen Zirkeln vom G7-/G8-Gipfel über das Weltwirtschaftsforum in Davos bis hin zur Münchener Sicherheitskonferenz. Dazu tritt das Herausstellen einer europäischen Menschenrechtsordnung – bestehend aus dem Dreiklang von Rechtsgemeinschaft, Menschenrechten und Demokratie – flankiert von einer beispiellosen Wirtschaftsentwicklung mit dem Ziel der Schaffung des wettbewerbsfähigsten wissensbasierten Wirtschaftsraumes der Welt. Dies alles wird periodisch begleitet von Appellen zur Einhaltung der Menschenrechte gegenüber anderen Staaten (insbesondere der Menschenrechtsrhetorik gegenüber der Russischen Föderation und der Volksrepublik China), durch welche die eigene Beispielhaftigkeit bekräftigt wird.

Eine Bestandsaufnahme der Praxis hingegen zeigt ein ganz anderes Bild von Europa. Tausende ertrinkende Flüchtlinge verwandeln das Mittelmeer

² Das geografisch-kulturelle Europabild erweist sich mit dem Lauf der Zeit ohnehin als variabel bis zur Konturenlosigkeit, vgl. dazu Baumgärtner, *Europa in der Kartographie des Mittelalters. Repräsentationen – Grenzen – Paradigmen*, in: Baumgärtner/Kugler (Hrsg.), *Europa im Weltbild des Mittelalters* S. 9ff.

in ein Massengrab; hatte die im Jahr 2013 von Italien initiierte Operation *Mare Nostrum* noch das Ziel, Flüchtlinge zu retten, ist nun die Sicherung der Außengrenzen durch die EU-Grenzschutzagentur Frontex (Operation Triton) vorrangiges Ziel. Betrachtet man allerdings die Situation an den Binnengrenzen zeigt sich folgendes Bild: Die Roma sind europaweit von Vertreibung, Verfolgung und Gruppenabschiebungen betroffen; die *sans papiers* – Gestrandete der (Arbeits)migration – erfahren in Europas Städten sklavereiähnliche Arbeits- und Lebensbedingungen.

Anhand der Situation dieser Menschen werden Europas immer noch real vorhandene Binnengrenzen und Außengrenzen deutlich; eine „Festung Europa“ wird mit der (Wieder)errichtung des Grenzzaunes an der EU-Außengrenze in Griechenland wie an der Binnengrenze um Calais zunehmend Realität. Auch die Krisenpolitik der EU, die gemeinsame europäische Antwort auf die Finanzkrise/Staatsschuldenkrise, führte – inzwischen von der sog. „Flüchtlingskrise“ in den Hintergrund gedrängt – zu einer Zunahme an gesellschaftlicher Ausgrenzung.

In einer tieferen Schicht verweisen diese Befunde auf Europas konzeptionelle Grenzen; – der jüngste Fingerzeig hierauf ist der *Brexit*, der auf eine innere Krise verweist, die die äußere Krise der Flüchtlinge komplementiert. In der Gesamtschau ergibt sich ein eklatanter Widerspruch der selbstempfundenen Vorbildfunktion Europas zur europäischen Praxis.

Der aus diesem Befund abgeleitete Gegenstand der Arbeit erstreckt sich somit von (1) der Frage der (Un)sichtbarkeit der äußeren und inneren Grenzen, die täglich Menschen das Leben kosten und dabei im ständigen Widerspruch zum europäischen Selbstbild der grenzenlosen Rechtsgemeinschaft *in statu nascendi* stehen, bis hin zu (2) der Frage nach dem europäischen Umgang mit Krise und Armut, also nach dem Vorhandensein eines politischen und demokratischen Europa.

Das Erkenntnisinteresse der Arbeit liegt darin, zu erklären, wie diese eigentümliche Querlage – eigenes Modellbewusstsein bei gleichzeitigem praktischen Versagen anhand der selbstgewählten Standards – zustande kommt, und zwar zugespitzt auf eine rechtswissenschaftliche Fragestellung: Lassen sich europäische Ab- und Ausgrenzungsmechanismen aus der Struktur des europäischen Rechts heraus erklären? Welche Dimensionen des Rechts sind dafür im europäischen Kontext zu beachten? Hinter diesen Fragen steht wiederum eine allgemeinere rechtsphilosophische bzw.

rechtstheoretische Fragestellung: Wie konstruiert das (Europa)recht das (europäische) Rechtssubjekt? (Wie) lässt sich vom Recht(stext) auf das entstehende Bild einer „richtigen“ Ordnung schließen?

II. Forschungslogik

Logischer Ausgangspunkt für die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen sind Europas Grenzen, verstanden in einem doppelten Sinne sowohl als reale (körperliche bzw. verkörperte) Grenzen (Außen- und Binnengrenzen), als auch als konzeptionelle Grenzen der europäischen (Rechts-)ordnung.

Der Gegenstand der Arbeit bzw. deren Ansatzpunkt ist dabei weder die rechtliche Ausgestaltung der Grenzen im Sinne einer Analyse der Entwicklung von Rechtsregimes und Rechtsansprüchen,³ noch die Fragestellung eines eventuellen Vorhandenseins kultureller Grenzen Europas als Debatte über das Eigene und das Fremde.⁴ – Eventuell entstehende Querbezüge von der rechtlich-ideologischen Struktur des europäischen Rechts zur rechtlichen Ausgestaltung von Grenzen und kulturellen Bezügen verstehen sich insofern lediglich als Nebeneffekt („Beifang“).

Ansatzpunkt der Betrachtung ist die Situation der Flüchtlinge, der Roma, der *sans papiers*, der Armen und ihre realen rechtlichen (und gesellschaftlichen) Ausgrenzungserfahrungen. Der Begriff der Grenze erweitert sich dadurch; er ist nun eng verbunden mit der Problematik der Abgrenzung zwischen Denksystemen, wie sie in der Unterscheidung von Selbst und An-

3 Somit sind die konkrete Ausgestaltung von Migrations- und Flüchtlingsrecht, (Arbeitnehmer)Freizügigkeit und EU-Bürgerschaft, also rechtliche Grenzen i. e. S. kein direkter Gegenstand der Arbeit. Zu dieser Thematik siehe jedoch: Bast, *Transnationale Verwaltung des europäischen Migrationsraums: Zur horizontalen Öffnung der EU-Mitgliedstaaten*, in: *Der Staat* 46 (2007), S. 1ff und ders., *Internationalisierung und De-Internationalisierung der Migrationsverwaltung*, in: Möllers/Vosskuhle/Walter (Hrsg.), *Internationales Verwaltungsrecht* S. 279ff sowie Fischer-Lescano/Tohidipur, *Europäisches Grenzkontrollregime. Rechtsrahmen der europäischen Grenzschutzagentur FRONTEX*, in: *ZaöRV* 2007, S. 1219ff.

4 An dieser Stelle werden somit Fragestellungen wie bspw. der Zusammenhang von kulturellen Grenzen (des Christentums, ...) mit dem Türkei-Beitritt zur EU ausgeschlossen. Zum Eigenen und Fremden siehe: Haltern, *Politik der Kultur als Selbstvergewisserung? Zur Suche nach Eigenem und Fremdem in Europa*, in: *EuR* 46 (2011), S. 511ff; die Frage der Türkei als Anderes Europas wird umfassend behandelt in: Walter, *Die Türkei – ‚Das Ding auf der Schwelle‘, (De-)Konstruktionen der Grenzen Europas*.

derem auftaucht.⁵ Die Frage nach dem Selbst und dem Anderen erweitert das Analysefeld auf das Gebiet der Psychoanalyse; dabei wird zugleich die Frage nach dem Zusammenhang von Grenzen und symbolischer Ordnung, wie er durch das Recht vermittelt wird, also die Frage nach der Bedeutung des Rechts für die ideologisch-politische Ordnung beleuchtet.

1. Ausgangspunkt: Stand der Forschung und liberale Theorie

Mit dem oben umrissenen Forschungsgebiet wird eine Brücke über zwei Felder geschlagen: (1) Europäisches Verfassungsrecht und europäische Rechtstheorie/-philosophie sowie (2) Legitimität und (postnationale) Demokratie.

- (1) Der Themenbereich der europäischen Ordnung der Menschenrechte (und der Grenzenlosigkeit des Rechts) wurzelt im Gebiet des europäischen Verfassungsrechts mit seinen Debatten über die Konstitutionalisierung des Völkerrechts⁶ und der Analyse von trans-/supranationaler Rechts(durch)setzung⁷ ebenso wie im Gebiet der (europäischen) Rechtstheorie/-philosophie (theoretische Darstellungen der Art und Weise der Veränderung von Grenzen und Gemeinschaften).⁸ Charakteristisch für diesen inter-/transdisziplinär geführten

5 Es handelt sich somit um einen transdisziplinären Ansatz, der durch die Lektüre der sichtbarmachend-„experimentellen“ Arbeit von Falk inspiriert wurde, siehe: Falk, *Eine Gestische Geschichte der Grenze: wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*.

6 Siehe dazu bspw. Tsagourias, *Transnational constitutionalism. International and European models*; für das Gebiet des Europarechts siehe bspw. die verschiedenen Ansätze in: Joerges/Mahlmann/Preuß (Hrsg.), *„Schmerzliche Erfahrungen der Vergangenheit“ und der Prozess der Konstitutionalisierung Europas* sowie – abstrakter – Peters, *Rechtsordnungen und Konstitutionalisierung*, in: ZÖR 2010, S. 3ff.

7 Vgl. dazu die Aufsätze in: Bogdandy/Bast (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht* sowie Craig/de Búrca (Hrsg.), *The Evolution of EU Law* sowie – aus der Perspektive internationalen Regierens: Djelic, *Transnational governance. Institutional dynamics of regulation*; siehe zudem auch: Schmitz, *Philosophische Probleme internationaler Politik und transnationalen Rechts*.

8 Für eine Sammlung theoretischer Ansätze siehe: Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften, Positionen zu einer Philosophie des Politischen*; eine Untersuchung des (zunehmend fehlenden) Zusammenhangs von rechtlicher und politischer Zugehörigkeit findet sich bei Graser, *Gemeinschaften ohne Grenzen?*

Diskurs ist dabei – vor allem basierend auf unterschiedlicher Dogmatik der verschiedenen juristischen Fachgebiete – die Prägung durch unterschiedliche Sichtweisen/Standpunkte der involvierten Disziplinen (nationales Verfassungsrecht, Europarecht, Völkerrecht, European Studies. Ein sie verbindendes Element i. S. e. kleinsten gemeinsamen Nenners ist jedoch die geistige Basis des Liberalismus als vorherrschende Rechtstheorie/Standardlesart insbesondere des EU-Rechts, die die Verfassung als Vertrag (und die EU als Rechtsgemeinschaft) begreift.

- (2) Im Bezug auf den Themenbereich der Legitimität weist die vorliegende Arbeit Berührungspunkte zur aktuellen Debatte über Konzeptionen transnationaler Demokratie mit seiner Begriffsbildung der „Postdemokratie“⁹ bis hin zum Befund eines neuen, „autoritären Liberalismus“ auf,¹⁰ ohne diese Begrifflichkeiten jedoch in den Vordergrund der Erarbeitung des Themas zu stellen.

Die liberale Betrachtungsweise des natürlichen Zusammendenkens von Recht mit Menschenrechten und Grenzenlosigkeit hängt mit der Eindimensionalität des Rechts in der theoretisch-dogmatischen Vorstellung eng zusammen. Letztere ist vorteilhaft für die dogmatische Systematisierung einzelner Rechtsgebiete, die juristische Praxis (Rechtsanwendung) und die interne (Staats)organisation, bei der man sich gedanklich innerhalb des „Systems Recht“ (Luhmann)¹¹ befindet, da diese Analyseweise aus der Innensicht heraus das Ziel der Widerspruchsfreiheit betont. Im ersten Teil der Arbeit soll eine solche dem Recht eigentümliche, „widerspruchsfreie“ Darstellung des bürgerlich-europäischen Rechts aus der Innensicht anhand

⁹ Siehe Crouch, *Postdemokratie*.

¹⁰ Zentraler Kristallisationspunkt im deutschen Sprachraum ist hier die Streeck/Habermas-Debatte, siehe dazu: Streeck, *Gekaufte Zeit – Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus* sowie ders., *Was nun, Europa?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2013, S. 57ff, die Antwort Habermas': Habermas, *Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung in einer kapitalistischen Weltgesellschaft*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5/2013, S. 59ff und die Erwiderung Streecks: Streeck, *Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2013, S. 75ff.

¹¹ Vgl. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*.

der Texte von Kant und Habermas untersucht und kritisiert werden. Dabei entsteht eine Beschreibung der Anatomie des deutschen Liberalismus.

Die der Analyse der Kant'schen Schriften zu Grunde liegende Herangehensweise ist beeinflusst von der Arbeit Städtlers;¹² die Exploration der Zusammenhänge von Staat und Familie sowie Staat und Religion bzw. des Gefüges von Recht, Religion und Macht bei Kant lehnt sich an Kahn an.¹³

2. Reintegration des Politischen und des Ökonomischen in die Rechtstheorie

Im Anschluss und auf dem Befund der konzeptionellen Grenzen von Kant und Habermas aufbauend erfordert sowohl die von der Arbeit beabsichtigte Erfassung der Lebensrealität der Ausgegrenzten als auch die Theoretisierung der Wechselwirkung des Systems Recht mit anderen Systemen einen Paradigmenwechsel der Betrachtungsweise und des Standpunktes.

Angeknüpft wird dafür an den Ansatz der kulturellen Rechtstheorie, der in Bezug auf das Erkenntnisinteresse der Arbeit weiterentwickelt wird.¹⁴ Bzgl. der Analyse des europäischen Rechts gilt es dabei zunächst, die Dimension des Politischen und die Dimension des Ökonomischen in die Theoretisierung des Rechts zu reintegrieren. Dies beinhaltet einen Wechsel des Standpunktes: den materiellen Ansatz am Körper im Gegensatz zum idealistischen, körperlos-vergeistigten Ansatz der liberalen (Rechts)theorie. Diesbezüglich gibt es in der europäischen politischen Tradition zwei Sichtweisen, die in Teil 2 erarbeitet und kontrastiv gegeneinander abgegrenzt werden.

Die erste Betrachtungsweise porträtiert den Körper des Individuums (= des Rechtssubjekts) als Träger von Bedeutung und erschließt so eine zweite Dimension des Rechts, welche durch den Theorieansatz der politischen Theologie beschrieben wird. Letzterer entfaltet dabei eine eigenständige

¹² Siehe Städtler, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*.

¹³ Vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*.

¹⁴ Allgemein zur kulturwissenschaftlichen Betrachtung des Rechts siehe: Kahn, *The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship* sowie Haltern, *Notwendigkeit und Umrisse einer Kulturtheorie des Rechts*, in: Dreier/Hilgendorf (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts ARSP Beiheft 113* (2008), S. 193ff; speziell zum europarechtlichen Zusammenhang siehe: ders., *Finalität*, in: Bogdandy/Bast (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht – Theoretische und dogmatische Grundzüge*, S. 279ff.

körperlich-sakrale Vorstellungswelt;¹⁵ die Wiedereinführung des Politischen beleuchtet den Zusammenhang von Recht mit Demokratie als Selbstbestimmung und setzt es in Bezug zum Nationalismus mit seiner Differenz von Eigenem und Fremdem (nach Schmitt die Freund-Feind-Unterscheidung).¹⁶

Für die Erarbeitung eines aktualisierten Portraits der Vorstellungswelt der politischen Theologie wird angeknüpft an die Arbeiten von Schmitt, Kahn sowie Haltern.¹⁷

Die zweite Betrachtungsweise sieht den Körper des Individuums/ (Rechts)subjekts als arbeitenden Körper; es erschließt sich so eine dritte Dimension des Rechts, welche durch den Theorieansatz der politischen Ökonomie beschrieben werden kann. Letztere entfaltet eine eigenständige, auch in Bezug auf den Körper streng materialistische, Vorstellungswelt. Die Wiedereinführung des Ökonomischen beleuchtet dabei den Zusammenhang zwischen Recht und Wirtschaftsdemokratie mit seinem grundlegenden Konflikt von Arbeit und Kapital, der eine Aufteilung der Wahrnehmung von Recht und Legitimität in bürgerliche und kritische Theorie vorzeichnet.

Für die Erarbeitung eines aktualisierten Portraits der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie wird angeknüpft an die marxistische Theorie in der Linie Marx – Gramsci.¹⁸

Die Arbeitstechnik bzgl. dieser beiden politischen Vorstellungswelten ist die Erzeugung von Gegenbildern (politisch-postpolitisch/liberal-konservativ-sozialistisch), die die konzeptionellen Eckpunkte der entsprechenden

15 Der Begriff der Vorstellungswelt weist im Rahmen dieser Arbeit dabei sowohl einen Bezug zum Begriff der Imagination im Kontext der politischen Theologie bei Haltern als auch zum Register des Imaginären bei Lacan auf. Zur Bedeutung des Körpers bzw. der Verkörperung für Recht und Staat siehe: Haltern, *Der Staat als Stimme und Körper*, in: Mein (Hrsg.), *Die Zivilisation des Interpreten: Studien zum Werk Pierre Legendres*, S. 259ff.

16 Damit wird eine Lücke in der Betrachtung des Rechts geschlossen, die die liberale Rechtslehre offen lässt; vgl. dazu Haltern, *Erklärungsnotstand des Liberalismus: Warum Rechtswissenschaft keine Wissenschaft der Politik ist*, in: Senn/Puskás (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP-Beiheft 115 (2007), S. 145ff sowie ders., *Politik der Kultur als Selbstvergewisserung? Zur Suche nach Eigenem und Fremdem in Europa*, in: *Europarecht* 46 (2011), S. 512ff.

17 Den theoretischen Rahmen bilden: Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*; ders., *Political Theology*; Haltern, *Europarecht und das Politische*; beide anknüpfend an Schmitt, insbesondere Schmitt, *Der Begriff des Politischen* und ders., *Politische Theologie*.

18 Für einen Einblick in das Werk Gramscis siehe: Gramsci, *Marxismus und Kultur*; für eine kritische Aktualisierung Marx'scher Konzepte siehe: Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*.

Ordnungen (Menschenrechtsordnung/politische Theologie/politische Ökonomie) und ihr Ineinandergreifen erklären. Dies erhellt die Funktionsweise und den „Drive“ des postpolitischen, im Selbstverständnis postideologischen europäischen Rechts im Bezug auf die zwei politischen Vorstellungswelten Europas, die gemeinsam mit der liberalen (Rechts-)theorie den Rahmen des europäischen politischen Denkens bilden.

Für die abschließende Analyse des europäischen Rechtsdurchsetzungsmechanismus werden die drei herausgearbeiteten Dimensionen des Rechts mit den beiden europäischen Ebenen (EU und Mitgliedsstaaten) in Bezug gesetzt. Teil 2 schließt mit der Erörterung des typisch europäischen Zugriffs des Rechts auf den Körper des Individuums als Durchgriff durch den Nationalstaat und einer Beschreibung der europäischen Erfahrung/Innensicht eines atheistischen, apolitischen Europarechts.

3. Lawscapes: Das Recht und die symbolische Ordnung

Auf Grundlage der in Teil 2 der Arbeit gewonnenen Strukturanalyse und der Exploration der politischen und ökonomischen Grenzen des Liberalismus aus Teil 1 wird in Teil 3 der von der europäischen Rechtsordnung geschaffene ideologische Mechanismus verdeutlicht bzw. zu erklären versucht. Dies geschieht mittels eines weiteren Wechsels der Betrachtungsweise: die Beschreibung der europäischen (Rechts-)Ordnung vor dem Hintergrund der Unterscheidung „Selbst – Anderes“ und der Denkfigur des „Teils ohne Anteil“.

Die Unterscheidung „Selbst – Anderes“ ersetzt dabei die überkommene, Grenzen schaffende Unterscheidung „Eigenes – Fremdes“ der politischen Theologie; – die physische Grenze wird dabei zur (symbolischen) Differenz. Die Dichotomie von Selbst und Anderem unterscheidet sich von der von Eigenem und Fremdem durch eine fehlende Trennschärfe. Sie umgeht somit die Problematik, bei der anfänglichen „wertfreien“ (Weber) Beschreibung von Eigenem und Fremdem bereits die Unterschiede zu konstruieren, die später als Wahrheit über den untersuchten Gegenstand präsentiert werden. Während das Eigene und das Fremde schon in ihrer Struktur gegensätzlich aufgebaut sind, enthält das *Andere* als Element einer symbolischen Ordnung (Lacan) notwendig Bestandteile des *Selbst*; Selbst und Anderes sind dabei wechselseitig aufeinander bezogen und formen sich gegenseitig. Ein Blick

III. Lacan's *mi-dire*: Darstellungslogik und (psychoanalytische) Methodik

auf das Andere liefert auch immer Hinweise auf den (fehlenden) Inhalt des Selbst, auf Brüche, Leerstellen und Risse in der Selbstkonzeption und weist damit auf das Selbst zurück, während der Blick auf das Fremde dazu neigt, fragmentarische Sichtweisen zu stabilisieren: Entspricht das Fremde dem Zeigefinger, der auf etwas hinweist, so entspricht das Andere den Fingern, die dabei auf einen selbst zurück weisen. Die dies ergänzende Denkfigur des „Teils ohne Anteil“ ermöglicht dabei eine Berücksichtigung sowohl der politischen als auch der ökonomischen Ausschlussmechanismen.¹⁹

Teil 3 macht sich also auf die Suche nach der Differenz in der „grenzenlosen“, d. h. scheinbar undifferenzierenden Menschenrechtsordnung, dabei vom Platz der/des Ausgeschlossenen einen Blick auf die Ordnung werfend, der zugleich den (ideologischen) Zusammenhalt der Ordnung erklärt. Basierend auf der psychoanalytischen Methodik von Lacan wird so abschließend die Frage nach den (rechtlichen bzw. rechtlich vorgezeichneten) Grenzen des Subjekts und der Rechtslandschaft (*Lawscape*) mit der Frage nach dem Anderen verbunden. Der unmittelbare Bezug des Rechts zu Ideologie und symbolischer Ordnung – die erste Dimension *revisited* – erweist sich als vierte Dimension des Rechts.

Bei der Erarbeitung einer theoretischen Grundlegung für dieses Vorhaben wird Bezug genommen auf die Arbeiten von Lacan, Žižek und Althusser.²⁰

III. Lacan's *mi-dire*: Darstellungslogik und (psychoanalytische) Methodik

Während das Bildhafte des Imaginären vollständig ist, weist das Sprachliche stets Lücken zwischen den Begriffen auf. Dies führte Lacan zum Befund des *mi-dire*, des „Halb-sagens“,²¹ der den Bezug von Wahrheit und Wissen im Diskurs folgendermaßen erfasst: Die Wahrheit lässt sich nur halb-sagen,

19 Begriffsprägung als *la part des sans-parts* durch Rancière, siehe: Rancière, *La Méésentente: Politique et philosophie*; zum politischen Kontext siehe Žižek, *Die Tücke des Subjekts* S. 255ff.

20 Zentrale Anknüpfungspunkte sind: Lacan, *Des Noms-du-Père*; ders., *Écrits I+II*; Žižek, *Die Tücke des Subjekts*; ders., *Die Revolution steht bevor*; ders., *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* sowie Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*; ders., *Über die Reproduktion*.

21 Zum *mi-dire* siehe: Lacan, *L'envers de la psychanalyse* (Séminaire XVII) S. 31ff (*Le maître et l'hystérique*).

oder, mit Žižek formuliert: „Das Subjekt sagt immer etwas mehr oder etwas weniger als das, was es ‚sagen wollte‘.“²²

Die Kommunikation als Bezug auf das Symbolische geht deshalb aber nicht zwangsläufig fehl, vielmehr erreicht die Botschaft immer den Empfänger.²³ In der Botschaft sind jedoch verschiedene Kommunikationsanteile enthalten. Bzgl. des Halb-sagens sind dies: (1) das Gesagte, (2) das Nicht-Gesagte (das beim Sprechen Ausgelassene) und (3) das Verschwiegene, welches im Sprechen nicht unmittelbar ausdrückbar ist (das Ausgeschlossene). – Diese Dreigliedrigkeit bildet den Rahmen der Darstellungslogik der Arbeit.

1. Das „Gesagte“: Der deutsche Liberalismus (Teil 1)

Worüber der Liberalismus spricht, sind zunächst Recht und Staat, die staatliche Ordnung. Seine geistigen Linien (*lineage*) werden am Beispiel des deutschen Idealismus von Kant zu Habermas nachgezeichnet.

Ausgehend von den Hauptmerkmalen und Eckpunkten der beiden Denksysteme werden die konzeptionellen Grenzen Kant's und Habermas' beleuchtet. Diese Lücken (das Ausgelassene und das „Nicht-Gesagte“) erweisen sich als das, was die Denksysteme als widerspruchsfreie Systeme erscheinen lässt, sie zusammen hält.

Angelehnt an die literaturwissenschaftliche Methode des *close reading* wird aus den Primärtexten von Kant und Habermas Gesagtes und Nicht-Gesagtes herausgefiltert. Auf Grundlage dieser Vorarbeit ergibt sich die Möglichkeit, entweder eine Kartographie eines Denksystems zu einem bestimmten Zeitpunkt bzw. in einer bestimmten Phase zu erstellen oder Entwicklungslinien eines Denksystems ideengeschichtlich nachzuzeichnen. Die vorliegende Darstellung der beiden wahlverwandten Denksysteme von Kant und Habermas folgt der ideengeschichtlichen Variante.²⁴

²² Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 32.

²³ Zu diesem Paradox siehe: Lacan, *Écrits I* S. 19ff (*Le séminaire sur „La Lettre volée“*) sowie Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 27ff.

²⁴ Der Ansatz einer solchen Sezierung von Denksystemen zum Zwecke ihrer kritischen Kartographierung findet sich exemplarisch bei: Breuer, *Anatomie der konservativen Revolution*. Die Thematik von Teil 1 der vorliegenden Arbeit „Anatomie des deutschen Liberalismus“ versteht sich als daran angelehnt, verfolgt jedoch ein anderes Erkenntnisinteresse.

2. Das „Nicht-Gesagte“: Politische Theologie und politische Ökonomie (Teil 2)

Worüber der (deutsche) Liberalismus nicht spricht und was somit aus dem Bilde der liberalen (Rechts)theorie fällt, sind die politisch-ökonomischen Dynamiken von politischer Theologie und politischer Ökonomie. Sowohl die Imagination des Körpers als auch der Zugriff des Rechts auf den Körper des Individuums werden in der liberalen Theorie nicht thematisiert.

Teil 2 widmet sich der Exploration des „Nicht-Gesagten“, der Lücken des Gesagten. Die dichte Beschreibung²⁵ der Vorstellungswelten von nationaler Bewegung und Arbeiterbewegung schließt dabei zugleich die Lücke der historischen Entwicklung zwischen Kant und Habermas; sie holt die ausgelassenen 200 Jahre zwischen beiden Denksystemen zurück ins Bild. Der theoretische Fokus liegt dabei auf einer Beschreibung der Rechtsdurchsetzung (Zusammenhang von Recht und Legitimität) „von unten“, d. h. ausgehend von der jeweiligen Beschreibung des (Rechts)subjekts, mittels politischer Theologie und politischer Ökonomie gelesen als radikale Theorien.

Am Ende des zweiten Teils steht eine Neubeschreibung des europäischen Rechtsdurchsetzungsmechanismus und des europäischen Selbstverständnisses im Verhältnis zu den überwunden geglaubten Dynamiken des Politischen und des Ökonomischen.

3. Das „Verschwiegene“: Europas Anderes (Teil 3)

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“²⁶ – Dieses paradoxe Verbot verweist auf den Zusammenhang zwischen Nicht-Sagbarem und Unaussprechlichem, zwischen Verschwiegenem und Ausgeschlossenem. Hier verweist es auf die Frage, wie das europäische Recht das Individuum als Rechtssubjekt konstituiert, welche Beschreibung des europäischen Selbst es enthält, und wie dadurch indirekt Europas Anderes, konkret seine anderen/ Anderen, gezeichnet werden.

Teil 3 beginnt mit einer Diskursanalyse der Denksysteme von Kant und

²⁵ Vgl. dazu Geertz, *Thick description*, in: ders., *The Interpretation of Cultures*, S. 3ff.

²⁶ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* Satz 7. – Zu diesem Verbot des Unmöglichen siehe: Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!*, S. 132f.

Habermas nach den Diskurstypen von Lacan; die in Teil 1 gefundenen Brüche werden dabei als Diskurswechsel erklärt.

Die Thematik vom Selbst und vom Anderen erfordert jedoch eine tiefer gehende Betrachtung der Denksysteme: Denksystem wie auch Unbewusstes sind wie Sprache strukturiert; politische Theorien und praktische ideologische Systeme – in der politischen Praxis miteinander in Wechselwirkung stehend – sind folglich mit psychoanalytischen Mitteln analysierbar. Der Erkenntnisgewinn liegt dabei in der Einbeziehung des Unbewussten in die Ideologiekritik.

Eine (politische) Theorie besteht zunächst immer in der Mitteilung von Gedanken mittels Sprache, ist also in erster Linie ein Teil des Symbolischen. Wird sie jedoch als Denklandschaft verstanden, errichtet sie mittels der Sprache eine eigene Welt(anschauung), d. h. sie benutzt und evoziert unwillkürlich Bilder und Imaginationen, bezieht sich durch ihre Aussagen automatisch ebenso auf das Körperliche, beinhaltet ein (unausgesprochenes) Körperbild, einen Bezug zum Realen, verändert durch ihre Bestimmungen und Blickrichtungen nicht nur den Inhalt der Sprache (Signifikate) für den Gebrauch im System selbst, sondern damit auch die Wahrnehmung der Dinge bis hin zur Veränderung der Dinge selbst (Parallaxe).²⁷ Eine Theorie, als (autonome) Vorstellungswelt wahrgenommen, umfasst damit alle Aspekte, die bei Lacan die Struktur des Subjekts – sein *a priori* – ausmachen: das Reale, das Symbolische und das Imaginäre (RSI). Verdeutlicht wird dies durch die Analyse der Denksysteme von Kant und Habermas in Lacans Schema R sowie der Herausarbeitung der Dynamik der Subjekttypen in Habermas' Ordnung.

Tritt man von der theoretischen Betrachtung des europäischen Rechts bei Habermas zurück und wirft einen Blick auf die europäische Rechtspraxis, stellt sich schließlich die Frage nach der Beschreibung der symbolischen Ordnung hinter dem europäischen Recht und somit die Frage nach der rechtlichen, bzw. durch Rechtstexte initiierten Konstruktion eines (idealen) europäischen Individuums. Grundidee ist, die Aussagen sichtbar zu machen, die ein Rechtssystem – sowohl bezogen auf das Individuum (Ideal-Ich, welches in der Wahrheit der Ideologie lebt), als auch bezogen auf

²⁷ Für einen Überblick über diese Verschiebungen siehe: Žižek, *Parallaxe*.

III. Lacan's *mi-dire*: Darstellungslogik und (psychoanalytische) Methodik

das Umfeld der Ordnung (Rechtsraum) – enthält. Der Begriff der *Landscape* (Rechtslandschaft) erfasst dabei beide Aspekte dieses Ordnungsrahmens.

Für den Bereich des Europarechts führt dieser Gedanke zu einer Untersuchung des symbolischen Kerntextes der Rechtsgemeinschaft der EU – der Europäischen Grundrechtecharta (GRCh) – und dem damit verbundenen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts (RFSR) als zentralen Bausteinen der europäischen ideologischen Anrufung. Eine solche positive Beschreibung des idealen Europäers erlaubt sowohl Rückschlüsse auf Europas Andere(s) – d. h. auf den Platz, den das europäische Rechts den Flüchtlingen und dem Teil ohne Anteil (Roma, *sans papiers* und Arme) zuweist – als auch auf die ideologische Struktur der Ordnung zwischen In-der-Ordnung-Sein, Gewalt, und Desertion.

Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen schließt den Kreis von Europas Grenzen hin zu Europas Anderem und zurück.

Teil 1

Anatomie des deutschen Liberalismus

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.“

(Immanuel Kant²⁸)

Der westliche Liberalismus weist verschiedene Stränge auf: zur anglo-amerikanischen und französischen Spielart gesellte sich in der klassischen Phase des Liberalismus im Zeitgeist der französischen Revolution historisch „verspätet“, der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel. Ihre zweite Blütezeit erlebt die liberale Theorie durch das deutlich später liegende Wiederaufgreifen der liberalen Ideen in der Phase nach dem zweiten Weltkrieg. Die vorliegende Arbeit behandelt den „deutschen“ Strang Kant-Habermas, da sich letzterer exklusiv auf Kant bezieht und insbesondere die Kant'sche Idee der Weltbürgerschaft und des „ewigen Friedens“²⁹ in seinen Schriften zu aktualisieren versucht; bei Bedarf wird kontrastiv auf die anderen Stränge verwiesen. Eine umfassende Würdigung des gesamten europäischen liberalen Erbes würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

In Teil 1 A richtet sich das Augenmerk auf die Kant's strukturelle Konzeption; er befasst sich nicht mit einer Würdigung von Kant's Schriften *in extenso* bzw. einer Erläuterung seiner Verdienste oder seiner Systematik. Die strukturelle Konzeption wird dabei ausgehend von der Metaphysik der Sitten sowie der Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten untersucht; die konzeptionelle Grenzen Kant's werden dabei herausgearbeitet.

Teil 1 B behandelt die strukturelle Konzeption sowohl der Habermas'schen Ausführungen zu Menschenwürde und Menschenrechten als auch der seiner eher praktisch gehaltene Ausführungen zu Europa ausgehend von Habermas Ausführungen „Zur Vefassung Europas“. Dazu tritt eine vergleichende Perspektive zu Kant vor dem Hintergrund der in Teil 1 A erarbeiteten Materials.

²⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)* S. 300, Wortlaut nach Akademieausgabe; Hervorhebung i. Orig.

²⁹ Siehe Kant, *Zum Ewigen Frieden*.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Der klassische Liberalismus fußt in der Aufklärung, deren Ansatz eine Analyse der Welt mit Mitteln der Vernunft ist.³⁰ Folge für das Wissenschaftsbild ist, dass prinzipiell jeder Bereich des (menschlichen) Lebens durch die Anwendung von Vernunft erklärbar ist:³¹ Das Licht des Verstandes kann auf jeden möglichen Gegenstand geworfen werden – es entsteht immer ein scharfes Bild.³² Besonderes Charakteristikum des deutschen Idealismus ist dabei der Anspruch, die Darstellung ohne logischen Widerspruch systematisch abzuleiten.³³ Dieser Grundkonzeption soll im folgenden Teil der Arbeit zunächst nachvollziehend gefolgt werden.

³⁰ Ausgehend von Descartes' „*je pense, donc je suis*“, vgl. Descartes, *Discours de la méthode* S. 52ff, sowie ders., *Meditationen*, S. 156; s. aber auch: Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, sowie kontrastierend dazu später: Foucault, *Was ist Aufklärung?*.

³¹ Exemplarisch dafür: Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, sowie Diderot / Alembert, *L'Encyclopédie*.

³² Dies bringt mit sich, dass es auch starke Schatten gibt: auf der vom Licht abgewandten Seite ist aufgrund der Blendung nichts zu erkennen, nur Dunkelheit als Abwesenheit von Licht. Diese Nicht-Sichtbarkeit des Anderen kriert den Unterschied zwischen Orient und Okzident, vgl. Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, insbes. S. 11ff, 39ff. Darin lässt sich zudem die Tendenz zum und die Wurzel des europäischen Universalismus bzw. – kritisch gewendet – des Eurozentrismus ausmachen: vgl. Wallerstein, *European Universalism* (dtsh.: ders., *Die Barbarei der anderen*). Vgl. auch die in dieselbe Richtung weisende Bildsprache bei Geertz's Auslotung der Zusammenhänge von Philosophie und Anthropologie: Geertz, *Available light*.

³³ Dieser Anspruch wurde von Hegel zur Perfektion getrieben, vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 60ff.

I. Vom Ursprung des Rechts

Zur Annäherung an den Ursprung des Rechts werden die Grundlagen des Kant'schen Denksystems herausgearbeitet, gefolgt von einer Illustration des Verhältnisses von Gewalt und Recht anhand des Weges vom Naturzustand zum bürgerlichen Staat. Abschließend erfolgt eine Beschreibung der bürgerlichen Ordnung, des Lebens unter dem Gesetz der Freiheit.

1. Grundlagen des Kant'schen Denksystems

Kant entfaltet seine Systematik ausgehend von den Begriffen der Vernunft und der Autonomie und entwickelt auf diese Weise die „Ordnung der Dinge“.

a) Vernunft als Ausgangspunkt

Obwohl sich Kant die Grenzen der Erklärung durch (reine) Vernunft bewusst macht,³⁴ bleibt die Vernunft dennoch das zentrale Element seiner Konzeption, da sie das einigende Element ist, welches allen zur Verfügung steht.³⁵

Da es nur „eine Vernunft“ gibt, strebt Kant eine abgeschlossene Systematik seines gesamten Denksystems an.³⁶ Dies hält er ohne weitere Erwähnung für möglich, weil es seiner Logik entspricht und deshalb nicht explizit benannt werden muss: die Grenze der menschlichen Vernunftserkenntnis liegt nach Kant darin, dass die Vernunft die „Unbegreiflichkeit“ der „praktische[n] unbedingte[n] Notwendigkeit des moralischen Imperativs“³⁷ begreifen (wörtlich gemeint) kann – ohne sie jedoch erklären zu können.

34 Siehe bspw. Kant, *KpV* 165ff zum hier relevanten Problem des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft.

35 Bezugspunkt für das Recht ist hier die „Person“, also „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind“, Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (MPdS) S. 329 (i.Orig. gesperrt) und welches von der Sache abzugrenzen ist (vgl. ebd. 330). Weiterführend zu Verstand, Wille und Vernunft im Kontext der praktischen Vernunft, s. Kant, *KpV* 171ff; zur Persönlichkeit siehe ebd. 210.

36 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GLMPdS) S. 16.

37 Ebd. 102.

Philosophie ist für Kant Vernunftkenntnis;³⁸ diese unterteilt sich nach der Philosophietradition der griechischen Antike in Untergruppen: formale Vernunftkenntnis (= Logik) und materiale Vernunftkenntnis, die (äußere) Gegenstände und Gesetze betrachtet, Naturgesetze (= Physik/Naturlehre) und „Gesetze der Freiheit“ (= Ethik/Sittenlehre).³⁹

Ferner trennt Kant zwischen „empirischer“ und „reiner“ Philosophie.⁴⁰ (Reine) Vernunftkenntnis (a priori) ist insoweit das Gegenstück zur empirischen Erkenntnis, zu Erfahrungswerten.

Die reine Philosophie, derer Kant sich annimmt, teilt er auf in Logik (formal, s. o.) und Metaphysik (material), wobei wiederum die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten zu unterscheiden seien. Innerhalb der Metaphysik der Sitten trennt Kant durch die Unterscheidung empirisch/rational den Gegenstand der praktischen Anthropologie (empirisch) von der Moral (rational) und definiert seine Aufgabe dahingehend, mittels des Gebrauchs reiner Vernunft eine reine Moralphilosophie zu erarbeiten.⁴¹ Dass es diese geben müsse, „leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein“.⁴²

Eine Beimengung empirischer Erkenntnisse lehnt Kant für sein Projekt der Ableitung einer „Metaphysik der Sitten“ ab; eine von empirischen Erkenntnissen durchsetzte Moralphilosophie verdiene es nicht, Philosophie genannt zu werden.⁴³ Der Grund der Verbindlichkeit der Regel soll *a priori* in den Begriffen der reinen Vernunft liegen; Vorschriften, die sich auf Erfahrungsprinzipien gründeten, also aus der Natur des Menschen oder der Umwelt abgeleitet würden, seien „zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz“.⁴⁴ Kant's Metaphysik der Sitten untersucht somit die Prinzipien des „reinen Willens“⁴⁵ in Abgrenzung zu den „Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt“,⁴⁶ welche Kant der Psychologie als eigenständiger Disziplin zuordnet. In der Grundlegung

38 Vgl. ebd. 11.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd. 12f.

42 Ebd. 13.

43 Vgl. ebd. 14.

44 Ebd. 13; s. a. ders., *KpV* 127f bzgl. Empirie und Objektbezogenheit.

45 Ders., *GLMPdS* 15, im Orig. gesperrt.

46 Ebd.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

zur Metaphysik der Sitten soll somit das oberste Prinzip der Moralität beschrieben werden.⁴⁷

Deutlich werden bereits hier Kant's Grenzziehungen zwischen Natur und Freiheit, sowie zwischen Körperlichem und Geistigem. Dazu kommt eine Abgrenzung von Vernunft und Interesse, wobei Kant diese Begriffe nicht auf gleicher Ebene gegeneinander abgrenzt, sondern hierarchisch abstuft.⁴⁸

Zudem legt Kant seinen Ausführungen bereits eine „Idee der Pflicht“ und der „sittlichen Gesetze“ zu Grunde. Kant strebt an, die Verbindlichkeit von Regeln aus den Begriffen der reinen Vernunft abzuleiten; was er tatsächlich ableitet, ist jedoch eine Form: der kategorische Imperativ (als selbstreflexive Leerformel). Begründet wird dessen Geltung, indem man das Konzept der Pflichten – sei es gegen sich selbst oder gegen andere – akzeptiert.⁴⁹ Das heißt der Geltungsgrund ist gar nicht Gegenstand und Ergebnis der Ableitung. Es wird vielmehr die Frage beantwortet, *welche* Pflicht die von der reinen Vernunft gebotene wäre, nicht jedoch, warum dem daraus abgeleiteten moralischen Gesetz zu folgen wäre. Mit dem Bezug auf die „von selbst“ einleuchtende allgemeine „Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze“⁵⁰ versenkt Kant streng genommen das Kaninchen im Zylinder, welches er später unter großem Aufwand wieder als Vernunfterkennnis hervorzaubert.⁵¹ Kant warnt auch eindringlich davor, über die Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und deren Gültigkeit (Reinigkeit und Strenge) in Zweifel zu ziehen, weil diese so um ihre Würde gebracht werden würden (was die Vernunft auch als eine praktische nicht akzeptieren könne).⁵² Hier spricht Kant – gegen seinen aufklärerischen Ansatz verstoßend – bereits ein Denkverbot aus.

47 Vgl. ebd. 16.

48 Vgl. dazu bspw. in Kant's Ausführungen zur Heteronomie die Formulierung, dass der „gute Wille“ sich dadurch auszeichne, sich ein Gesetz selbst aufzuerlegen, „ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen“ (Kant, *GLMPdS* 80).

49 Vgl. dazu die Kant'sche Entfaltung des Pflichtbegriffes in der Tugendlehre der *MPdS* 503ff, welcher dann sukzessive mit Inhalt – genauer bestimmte Pflichten gegen sich selbst (ebd. 549ff) und andere (ebd. 584ff) – gefüllt wird.

50 Kant, *GLMPdS* 13; vgl. auch ders., *KpV* 209: „Pflicht! Du erhabener großer Name (...)“

51 Zum „von selbst Einleuchtenden“ vgl. auch Teil 3 (Schema R/Realität) zum „in der Wahrheit der Ideologie leben“.

52 Vgl. Kant, *GLMPdS* 32.

b) Autonomie – Freiheit der Willkür

Zur Vernunftzentriertheit von Kant's Denken tritt die Grundannahme der Autonomie/Souveränität des Individuums. Der Mensch wird dabei zunächst als einzelner Vernunftbegabter gedacht, nicht als Gruppe oder als in einer Gesellschaft sozialisiert.⁵³ Autonomie als Selbstbestimmung, also autonome Selbstgesetzgebung, definiert sich dabei als Abwesenheit von Heteronomie, also Fremdbestimmtheit. Der „Schlüssel“ zur Autonomie des Willens ist die Freiheit.⁵⁴

Kant definiert die „Autonomie des Willens“ als von außen unbeeinflusste Selbstgesetzgebung des Willens. Eine autonome Entscheidungsfindung ist also dadurch gekennzeichnet, dass deren zu Grunde liegende Maxime darin zugleich als allgemeines Gesetz inbegriffen ist. Das Prinzip der Autonomie ist nach Kant zugleich das „alleinige Prinzip der Moral“.⁵⁵

Gegenbegriff zur Autonomie ist die Heteronomie. Dieser Zustand ist durch eine Objektabhängigkeit des Willens gekennzeichnet; der heteronome Wille benutzt (Bezugs-)objekte oder seine Beziehung zu diesen, um daraus Regeln abzuleiten, begründet also das Gesetz in etwas Äußerem.⁵⁶

Der Wille, den Kant mit praktischer Vernunft gleichsetzt, abstrahiert also von diesen Gegenständen, damit er nicht – heteronom – „fremdes Interesse bloß administriert“,⁵⁷ sondern – autonom – das der Vernunft bereits innewohnende „gebietende Ansehen als oberste Gesetzgebung“⁵⁸ zur einzigen Grundlage der Normativität mache. Konkret schließt dies alle empirischen Prinzipien als Grundlage der Gesetzgebung aus, z. B. das Streben nach Glückseligkeit (die auf physischem oder moralischem Gefühl beruhe) oder das Anstreben von Vollkommenheit, sei es als Vernunftbegriff oder als Verfolgen göttlicher Vollkommenheit.⁵⁹

Auch der Bezug auf die (menschliche) Natur oder die Umstände, in denen sich das Subjekt befindet, ist für Kant nicht geeignet, taugliche

53 Vgl. dazu auch Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*.

54 Kant, *GLMPdS* 81ff.

55 Vgl. ebd. 74f; Zitat S. 75.

56 Vgl. ebd. 75.

57 Ebd. 76.

58 Ebd.

59 Vgl. ebd.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Regeln zu erzeugen, da deren Allgemeingültigkeit sich allein aus dem äußeren Bezugsobjekt ableite und damit ein dem Willen fremder Antrieb das Gesetz formuliere.⁶⁰ Alle Prinzipien, die der Sittlichkeit Heteronomie zugrunde legen, würden deshalb „notwendig“ ihren Zweck verfehlen,⁶¹ (was sie unmoralisch mache). Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit bspw. ist nach Kant „am meisten verwerflich“, weil es den Antrieb zur Tugend mit dem zum Laster auf eine Stufe stelle und damit die Erhabenheit der ersteren vernichte.⁶² Zudem beruhe es auf dem „moralische[n] Gefühl“ mit dem „diejenigen, die nicht *denken* können [...] sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben“.⁶³

Folglich erschöpfe sich ein moralisch „guter Wille“ in der „Form des Wollens“, also als „Autonomie“:

„Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.“⁶⁴

Für Kant ist die analytische Folgerung aus der Begriffsentwicklung der Sittlichkeit somit, dass die Autonomie dem Willen unvermeidlich anhänge bzw. diesem zu Grunde liege.⁶⁵

Die „Freiheit der Willkür“ selbst kann demzufolge negativ von den Zwängen der Natur bzw. dem Handeln nach Naturgesetzen abgegrenzt werden (Reich der Zwänge vs. Reich der Freiheit). Freiheit wird von Kant hierbei als Eigenschaft der vernünftigen Wesen bestimmt.⁶⁶

Kant vertritt, dass die Sittlichkeit allein aus der Freiheit erwachsen soll und identifiziert Freiheit mit Selbstgesetzgebung und Autonomie. „Freiheit“ und „eigene Gesetzgebung des Willens“ sind somit Wechselbegriffe.⁶⁷ Er

60 Vgl. ebd. 76, 79f.

61 Vgl. ebd. 79.

62 Zur von Kant abgelehnten möglichen Gleichwertigkeit von Tugend und Laster vgl. kontrastierend Kahn's kulturtheoretischen Erklärungsansatz der Natur des Bösen als fehlgeleitete Liebe (*evil as love gone wrong*): Kahn, *Out of Eden*.

63 Kant, *GLMPdS* 77, i. Orig. gesperrt.

64 Ebd. 80.

65 Vgl. ebd. 80.

66 Vgl. ebd. 82f.

67 Vgl. ebd. 86.

gibt zu, dass auch Interessen die Sittlichkeit fördern können, lehnt diesen Bezug aber ab.⁶⁸

Kant problematisiert weiterhin, dass in der Idee der Freiheit das moralische Gesetz, d. h. das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur vorausgesetzt werde, jedoch nicht für sich bewiesen sei. Die Fragen, warum die Normen allgemeingültig seien, worauf ihr Wert gegründet sei und wie man persönlich diesen Wert fühle, würden offen bleiben.⁶⁹ Offen bliebe auch „woher das moralische Gesetz verbinde“,⁷⁰ jedoch müsse man zur Begründung der allgemeinen Geltung der abzuleitenden Pflichten den Menschen als Teil der Verstandeswelt und nicht der Sinnenwelt begreifen.⁷¹

Kant schließt also das Gefühl als Basis einer allgemeinen Regel aus. Die Vernunft erscheint als objektiv und monolithisch-allgemein; Gefühle hingegen sind subjektiv-gespalten und trügerisch.⁷² – Praktisch ausgeschlossen als normative Grundlage werden also im Ergebnis die Vermögen (*faculties*)⁷³ von Interesse und Gefühl(sbindung).⁷⁴

In der Folge gibt es keine „Heteronomie unter dem Gesetz“, da die Allgemeinheit der Regel und ein Wechsel der Perspektive die Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung macht: Ist man tatsächlich, d. h. empirisch bzw. interessegeleitet, nicht einverstanden, so hätte man der Norm dennoch vernünftigerweise zustimmen müssen. Durch das Befolgen der allgemeinen Regel ehrt man zudem in sich selbst das vernunftbegabte Wesen und unterstreicht also die eigene Würde – und das ist ebenfalls Vernunftpflicht.

Einziges „Zweck“ derjenigen Prinzipien, die zur (Sitten-)Gesetzgebung

68 Vgl. ebd. 84ff.

69 Vgl. ebd. 84f.

70 Ebd. 85, i. Orig. vollständig hervorgehoben. Kant gibt insofern einen Zirkelschluss zu: Freiheit in der Welt der Ursachen führe dazu, dass man unter sittlichen Gesetzen in der Ordnung der Zwecke stehe und diesen Gesetzen sei man unterworfen, da man frei sei (vgl. *GLMPdS* 85f).

71 Diese Unterscheidung ist charakteristisch für Kant's Weltbild bzw. für die von ihm beschriebene Ordnung; siehe dazu unten: Die Ordnung der Dinge.

72 Vgl. dazu: Kant, *KpV* 174ff, 191ff, zur Pathologie jeden Gefühls vgl. ebd. 195.

73 Bzgl. der Begriffsbildung ist zu verweisen auf Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*, der bzgl. der liberalen Theorieanalyse die drei *faculties* (zu deutsch etwa: Vermögen i. S. v. Fähigkeit) *will* (Wille), *reason* (Vernunft) und *interest* (Interesse) unterscheidet.

74 Will sagen ökonomisches Interesse und politischer Wille i. S. v. Identität; Kant muss sich insofern dieselben Vorwürfe machen lassen wie der moderne Liberalismus Rawls'. Zur Liberalismuskritik von Seiten der politischen Theologie s. u. Teil 2 B.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

führen, ist letztlich der „Selbst“zweck der Selbstgesetzgebung, also der Ausgang aus der „selbst verschuldeten Unmündigkeit“,⁷⁵ mit anderen Worten das Projekt der Aufklärung selbst.

c) Die „Ordnung der Dinge“

Um zu erklären, warum das moralische Gesetz gilt, denkt Kant den Menschen als *a priori* wirkende Ursache;⁷⁶ darüber hinaus trennt er die Vorstellung der Dinge von den Dingen selbst. Jedes Ding ist somit Gegenstand der Erkenntnis (Erscheinung) und hat gleichzeitig ein (verborgenes) Wesen. Es lassen sich somit eine Sinnenwelt und eine Verstandeswelt denken, wobei die Sinnenwelt je nach Subjekt verschieden ausfällt, die Verstandeswelt aber objektiv immer gleich bestimmbar ist.⁷⁷

Der Mensch darf sich nach Kant „nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei“,⁷⁸ da er sich nicht selbst erschaffe und nur empirisch einen Begriff von sich selbst habe: er kenne nur seine Erscheinung und obwohl er ein „ich“ (das Wesen dahinter) annehmen könne, bliebe er stets Teil der Sinnenwelt *und* der intellektuellen Welt, „die er doch nicht weiter kennt“.⁷⁹

Der Mensch unterscheidet sich also durch die Vernunft von sich selbst, wobei Vernunft hier von Kant als freie Selbsttätigkeit bestimmt wird, die vom Verstand abzugrenzen sei.⁸⁰ Als reine Spontaneität gehe die Vernunft weit über die Sinnlichkeit hinaus: sie zeige die Grenze des Verstandes auf, indem sie Sinnenwelt und Verstandeswelt begrifflich trennen könne.

Dies ermögliche es dem vernünftigen Wesen „als Intelligenz“ zwei unterschiedliche Standpunkte einzunehmen, von denen aus es sich selbst betrachten und die ihn bestimmenden Gesetze erkennen könne: in der

⁷⁵ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 53, i. Orig. hervorgehoben.

⁷⁶ Kant, *GLMPdS* 86.

⁷⁷ Vgl. ebd. 87.

⁷⁸ *GLMPdS* 87. Hier werden nach Kant die Grenzen der menschlichen Vernunft berührt, vgl. ebd. 101f. Kant's Denksystem lässt somit bewusst Platz für Übermenschliches („Gott“).

⁷⁹ *GLMPdS* 87. Kant fügt hinzu, dass es sich so mit allen Dingen verhalte. Hinter den Dingen sei immer etwas „Unsichtbares“. – Werde dies „versinnlicht“, also zum Gegenstand der Anschauung gemacht, ergebe sich dennoch kein Erkenntnisgewinn (vgl. ebd.).

⁸⁰ Ebd. 88. Verstand sei wiederum von Sinn verschieden, der von den Dingen affiziert, also passiv, sei. Der Verstand wiederum könne keine Begriffe hervorbringen, sondern ordne nur sinnliche Vorstellungen und schaffe so Bewusstsein, sei dabei aber immer auf die Sinnlichkeit angewiesen (vgl. ebd.).

Sinnenwelt erscheint der Mensch als heteronom, den Naturgesetzen unterworfen; in der intelligibelen Welt hingegen gelten die von der Natur unabhängigen Vernunftgesetze, die Kausalität des eigenen Willens, die nur unter der Idee der Freiheit – als Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt – gedacht werden kann. (Freiheit ist wiederum verknüpft mit Autonomie und diese mit dem allgemeinen Prinzip der Sittlichkeit, die den Handlungen der vernünftigen Wesen zu Grunde liegt.)⁸¹

Durch diese Vernunftleistung – der Mensch versetzt sich in verschiedene „Ordnungen“ hinein – entsteht die Idee der rechtlichen Verpflichtung.⁸² Diese hat zur Grundlage, dass sich der Mensch als „Intelligenz mit einem Willen“ begreift, d. h. seine von den Naturgesetzen abhängige *Erscheinung* vom davon unabhängigen Wesen trennt und dadurch einen Willen erhält, der von Begierden und sinnlichen Reizen unabhängig ist. Die Intelligenz sei dann das „eigentliche Selbst“, während der Mensch nur „Erscheinung seiner selbst“ sei.⁸³ Die Verstandeswelt selbst hingegen ist keine real existente Welt, sondern der notwendige Standpunkt der Vernunft, um sich selbst als praktisch denken zu können.⁸⁴

Durch das Interesse wird die Vernunft praktisch, d. h. den Willen als Ursache bestimmend. Kant unterscheidet dabei wieder zwischen dem (irrelevanten) empirischen Interesse und dem hier interessierenden reinen Vernunftinteresse.⁸⁵ Vernunftinteresse ist – verkürzt ausgedrückt – das zu wollen, was die Vernunft vorschreibt, also das „Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzufließen, [. . . d. h.] die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen“.⁸⁶ Kant räumt anschließend ein, dass diese Eigenschaft der Vernunft nicht *a priori* begreiflich zu machen sei, da es sich um einen Erfahrungsgegenstand handle.

⁸¹ Vgl. ebd. 88f.

⁸² Zum (korrespondierenden) Rechtsanspruch siehe ebd. 94.

⁸³ Ebd. 95.

⁸⁴ Vgl. ebd. 94f. Als vielleicht größtmöglichem Kontrast hierzu sei auf das Konzept des Herzverstandes, der im Körper wohnt, verwiesen, welcher fester Bestandteil der traditionellen chinesischen Philosophie und Medizin ist.

⁸⁵ Die Abgrenzung beider läuft parallel der Unterscheidung zwischen dem moralischen Gefühl (d. h. der *subjektiven* Wirkung des Gesetzes auf den Willen) und der Vernunft (d. h. der *objektiven* Wirkung des Gesetzes auf den Willen), vgl. GLMPdS 97f.

⁸⁶ GLMPdS 98; Hervorhebung i. Orig.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Dies führt Kant zur Auflösung des Zirkels:⁸⁷ Der Mensch wird als Glied *allein* der Verstandeswelt, worin Freiheit und Autonomie zur Möglichkeit des Sittengesetzes führen, als freies Subjekt gedacht; zu *beiden* Welten gehörig kann er jedoch zugleich als verpflichtetes Subjekt gedacht werden.⁸⁸ Das „Sollen“ ist somit nichts anderes als das eigene notwendige Wollen.

Der Mensch *muss* sich in die verschiedenen „Welten“ mit ihren Ordnungen der Dinge hineinversetzen, wenn er aufgeklärt denken, i. S. v. seine Vernunft gebrauchen, will.⁸⁹ Die „Ordnungen der Dinge“ mit ihren Beschränkungen bzgl. des Einflusses der Sinnenwelt auf das menschliche Handeln werden dabei von Kant als Bedingung der Freiheit – statt als Einschränkung der Freiheit – verstanden.

Das moralische Gesetz ist also eine *Form*, nämlich die der freien bzw. autonomen Selbstgesetzgebung,⁹⁰ wogegen alle Inhalte – „Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind“⁹¹ – Heteronomie mit sich bringen, wie sie den Naturgesetzen und der Sinnenwelt anhaftet. Dies erklärt auch, warum Kant in der Metaphysik der Sitten anders als andere „klassische“ Liberale wie Hobbes und Locke keinen Menschenrechtskatalog exponiert, ja überhaupt nicht von Menschenrechten spricht.⁹²

Kant führt abschließend selbst mehrere Punkte an, bei denen die Vernunft

⁸⁷ Siehe dazu oben: Autonomie.

⁸⁸ Vgl. GLMPdS 89ff. Der ineinander greifende Mechanismus der zwei Welten ist für Kant geradezu offensichtlich: Niemand – nicht einmal ein böser Mensch – könne diese Wirkweise moralischer Regeln bestreiten, denn selbst im Übertreten des Gesetzes würde letztere – paradoxerweise möchte man hinzufügen – noch affirmiert, da schon die bloße Vorstellung des Übertretens den Menschen in zwei Welten sehe, vgl. ebd. 90f.

⁸⁹ Vgl. GLMPdS 91; weiterführend zu diesem Aspekt siehe auch Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*

⁹⁰ Vgl. dazu – besonders auch in Bezug auf Kant's zwei gedanklich separate Welten – Kahn's konträre Beschreibung der Volkssouveränität als vereinigende Form: *popular sovereignty as „being both author and subject of the law“* in Kahn, *Putting Liberalism in its Place*. Siehe dazu auch unten Teil 2 B.

⁹¹ Kant, GLMPdS 96.

⁹² Schon Kant's Freiheit hat einen ganz anderen Bedeutungszusammenhang als bspw. der Begriff *liberty* bei Locke, der seine Freiheit als körperlich-rechtliche Freiheit vor dem Gegenbild der Sklaverei entwickelt, vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, 3f, 127f. – Kant (*Über den Gemeinspruch* 161f) spricht zwar bspw. vom „Recht der Feder“, einer Art Meinungsfreiheit, rechtfertigt diese jedoch mit dem Erfordernis, dass dem Herrscher die Missstände erst zu Ohren kommen müssten, damit er Abhilfe schaffen könne. Nach Kant's Vorstellung würden sich die „Federn“ ohnehin von selbst beschränken, um nicht ihre Freiheit zu verlieren.

in seiner Konzeption an Grenzen stößt. Neben der Aufgabe, die Freiheit zu erklären, die eine bloße Idee ist, ergibt sich das parallel gelagerte Problem, ein (valides) Interesse zu finden, welches der Mensch am moralischen Gesetz haben könnte.⁹³ Kant kann zwar erklären, wann der kategorische Imperativ möglich ist – Voraussetzung ist die Freiheit⁹⁴ – die Möglichkeit dieser Voraussetzung selbst ist jedoch nicht erklärbar. Ebenso offen bleiben müsse, wie reine Vernunft praktisch sein könne; die Erklärung, warum uns die Allgemeinheit der Maximen als Gesetze, also die Sittlichkeit als Ganzes, überhaupt interessiere, sei unmöglich. Es sei allein (negativ) möglich, zu sagen, dass das Gesetz nicht deshalb Gültigkeit habe, weil es interessiere, sondern dass es interessiere, weil es für uns als Menschen gelte.⁹⁵ Mit der Idee einer Welt der Intelligenz werde der philosophische Erklärungsgrund verlassen; zudem erfasse diese Vorstellung übrig Gebliebenes, was aber nicht positiv beschrieben werden könne. Es bleibt somit in den Grenzen der reinen Vernunft bei der Beschreibung der Form selbst und einer fehlenden Triebfeder (die nur mittels der „Krücke“ der intelligibelen Welt näher beschrieben werden kann).⁹⁶

An dieser Grenze der moralischen Nachforschung ergibt sich positiv, dass die Vernunft nicht mehr „schädlich“ in der Sinnenwelt nach der Ursache der Moral suchen müsse, aber andererseits auch nicht mehr im „leeren Raum transzendenter Begriffe“ „kraftlos ihre Flügel schwinde“ bzw. „sich unter Hirngespinnsten verliere“.⁹⁷ Kant schließt mit einer Verteidigung seiner Trennung der Welten:

„Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige

93 Vgl. *GLMPdS* 96f.

94 Vgl. ebd. 98; welche ihrerseits als notwendige Folge die Autonomie beinhaltet (vgl. ebd. 95). Die Voraussetzung der Freiheit des Willens sei sowohl möglich als auch notwendig; die Möglichkeit der Freiheit selbst sei jedoch nicht einsehbar (vgl. ebd. 99).

95 Vgl. ebd. 98f. – Eine Geltung des moralischen Gesetzes aus dem Interesse selbst heraus wäre abhängig von Erscheinung, also heteronom; hingegen ein Interesse dafür, weil es gilt, wäre Geltung aus „eigentlichem Selbst“ heraus, also aus dem Wesen; dies ist übergeordnet (vgl. ebd. 98). Das eigentliche Selbst erzeugt hier also das sittliche Gesetz; dennoch ist das Selbst nur aus der Folge sichtbar, ein scheinbarer Widerspruch zu Kant's eigener Argumentation (s. o., bzw. vgl. ebd. 87), der sich nur durch den Gedanken der Selbstgesetzgebung auflöst.

96 Vgl. ebd. 100.

97 Alles ebd. 100.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.“⁹⁸

d) Der Körper

Auch in der Kritik der praktischen Vernunft unterscheidet Kant methodisch zwei Welten: die Sinnenwelt und die Verstandeswelt. Jedoch sind beide nicht gleichwertig – sie werden hierarchisch strukturiert: in der Sinnenwelt ist die Wertigkeit des Menschen herabgesetzt; er erscheint als tierisches Geschöpf, als vergängliche Materie. In der Verstandeswelt dagegen wird die Wertigkeit des Menschen erhöht; er erscheint als „Intelligenz“ mit Persönlichkeit, deren inneres moralisches Gesetz Zugang zu einer Welt eröffnet, die von der Sinnenwelt unabhängig ist und „ins Unendliche geht“.⁹⁹ Die Unterteilung in zwei Welten setzt sich im Inneren des Menschen fort: Kant unterscheidet ein oberes und ein unteres Begehungsvermögen. Das obere Begehungsvermögen entspricht der Vernunftsteuerung des Willens und das untere Begehungsvermögen dem äußeren Antrieb des Willens, also den Naturzwängen/niederen Trieben.

Das untere Begehungsvermögen assoziiert Kant mit den subjektiven, material-praktischen Regeln – das obere Begehungsvermögen mit den objektiven, lediglich formalen Gesetzen.¹⁰⁰ Das obere Begehungsvermögen ist reine Vernunft – das untere Begehungsvermögen dagegen pathologisch; es korrumpiert „Stärke“, „Würde“ und „Nachdruck“¹⁰¹ (wohl i. S. v. Autorität gemeint) der Vernunft und ihres Gesetzes.

Die „Erscheinung“ (= der Mensch) ist vom Vernunftstandpunkt des

⁹⁸ Ebd. 100f, Hervorhebung i.Orig.

⁹⁹ Kant, *KpV* 300.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 129.

¹⁰¹ Alles ebd. 132.

Kant'schen Denksystems her schon deshalb pathologisch, weil seine sinnengesteuerten Antriebe und Neigungen mit dem vernunftgeleiteten Willen des eigentlichen (= idealen) Selbst ständig in Konflikt geraten.¹⁰²

Aus dieser der protestantischen Tugendethik verwandten Betrachtungsweise heraus wird bspw. Sexualität bei Kant in tierische und gesetzliche eingeteilt und in der MPdS auf Ebene des Sachenrechts (Eherecht) behandelt.¹⁰³ Von der ehelichen Beiwohnung abweichendes Sexualverhalten ist danach entweder „Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person“¹⁰⁴ oder ein sich selbst „zur Sache“ machen.¹⁰⁵

Es ergibt sich für Kant folgende hierarchische Ordnung von drei menschlichen Dimensionen:¹⁰⁶

- (1) Der Mensch als Lebewesen; dieser entspricht dem Tier und der Ebene der Triebe, namentlich dem Selbsterhaltungs-, dem Fortpflanzungs-/Geschlechtstrieb sowie dem Trieb zur Gesellschaft. Dies assoziiert Kant mit der „Rohigkeit der Natur“¹⁰⁷ und entsprechenden „viehischen“ Lastern.
- (2) Der Mensch als *vernünftiges* Lebewesen, also als physisch, aber sich selbst (vergleichend) reflektierend; Wettbewerb zwischen ihnen führt zu „teuflichen“ „Lastern der Kultur“.¹⁰⁸
- (3) Der Mensch als zurechnungsfähige Persönlichkeit¹⁰⁹ assoziiert mit der „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür“.¹¹⁰

¹⁰² Vgl. Kant, *GLMPdS* 95.

¹⁰³ Vgl. dazu Kant, *MPdS* §§ 24ff (Das Eherecht) S. 389ff.

¹⁰⁴ Ebd. 390; vgl. auch ebd. 390f in Bezug auf Homosexualität und Unzucht mit Tieren, welches Kant beides als nicht der Fortpflanzung dienlich als „unnatürlich“ ansieht.

¹⁰⁵ Einhergehend mit dem Verlust der Persönlichkeit, die nur durch die Ehe – Verlust der eigenen Person aber Gewinn der anderen Person und dadurch Rückgewinn der eigenen Persönlichkeit – wiederhergestellt werden kann, ebd. 390f. – Zur Schambesetztheit der Sexualität und der Tierähnlichkeit vgl. zudem Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (DR)* S. 736 Anm.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 672ff.

¹⁰⁷ Ebd. 673; vgl. dagegen Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit* S. 72ff, der ungleich mehr Sympathie aufbringt für die Lebensweise der „Wilden“.

¹⁰⁸ Vgl. Kant, *DR* 673f, Zitate: 674.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 673.

¹¹⁰ Ebd. 674, Hervorhebung i.Orig.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Im Gesamtbild ergibt sich zunächst ein Zusammenspiel aller drei Dimensionen „nach deren Möglichkeiten“, d. h. unter dem Vorbehalt, dass (1) und (2) nicht ausgeschaltet werden können. Die dritte Dimension wird letztlich aber konzeptionell privilegiert, da sie allein für sich selbst praktische Vernunft ist und so bei Kant zur alleinigen Grundlage des moralischen Gesetzes – also der Verbindung zur Unendlichkeit – wird.¹¹¹

Der Körper wird auf diese Weise negativ konnotiert und gegenüber dem Geist herabgewertet; bezogen auf die Religion erscheint Kant bspw. eine körperliche Auferstehung als nicht mit der Vernunft vereinbar.¹¹²

Die Konzeption Kant's ist dabei nicht offen „körperfeindlich“, sondern erscheint – in Einklang mit seinem Erkenntnisinteresse – als den Körper ignorierend/verdrängend, im Gegensatz zu überwindend.

2. Von der Gewalt zum Recht – Vom Naturzustand zum Staat

Kennzeichnend für die liberalen Vertragstheorien ist, dass als Ausgangspunkt ein Naturzustand angenommen wird, in der extremsten Ausprägung bei Hobbes ein vorrechtlicher Zustand der Anarchie in ihrer negativsten Form der ungebremsten Gewaltausübung, in der sich niemand seines Lebens und seiner Habe sicher sein kann: „*life of man [is] solitary, poore, nasty, brutish and short*“;¹¹³ die einzelnen Menschen sind darin den Wölfen gleich (*homo homini lupus*),¹¹⁴ es herrscht ein „Krieg aller gegen alle“.¹¹⁵

Schon durch diese seine konzeptionelle Anlage ist der Naturzustand

¹¹¹ Vgl. ebd. 675.

¹¹² Vgl. ebd. 794; zu lesen im doppelten Zusammenhang von kulturell-protestantischer Abgrenzung zum Katholizismus und philosophischer Entscheidung für den Spiritualismus, den Kant dem Materialismus aus Vernunftgründen vorzieht, vgl. ebd. 793.

¹¹³ Hobbes, *Leviathan* S. 65; vgl. jedoch auch Locke, der einen vergleichsweise „zivilisierten“ Naturzustand (*state of nature*) von einem Kriegszustand (*state of war*) unterscheidet, und letzteren aufgrund von Gewalt zwischen Einzelnen unabhängig davon für möglich hält, ob sich bereits eine Gesellschaft (wörtlich: *civil government*) konstituiert hat, vgl. Locke, *Two Treatises of Government* S. 118ff, 125ff.

¹¹⁴ So Hobbes, *De cive*, Widmung; zur Kulturgeschichte dieser Zuschreibung auf die Wölfe siehe: Anhalt, *Die gemeinsame Geschichte von Wolf und Mensch*.

¹¹⁵ Vgl. Hobbes, *Leviathan* S. 64: „*warre, as is of every man, against every man*“. Kant stimmt Hobbes' Analyse des Krieges aller gegen alle zu, schlägt als Formulierung anstelle von „Krieg“ jedoch „Kriegszustand“ (*status belli*) vor (Kant, *DR* 756). Zur Abgrenzung der

auf den zukünftigen Zustand der zu schaffenden bürgerlichen Gesellschaft hingeordnet.¹¹⁶ Um aus diesem Naturzustand heraus zu treten wird in einem zweiten Schritt das Vertragsmodell, welches den Konsens aller – jedes Einzelnen für sich – zur Grundlage der staatlichen Ordnung macht, beschrieben. Der Konsens führt zur Staatsgründung; der Staat erhält eine rechtliche Zwangsbefugnis, die Vertragseinhaltung seiner Bürger zu überwachen. Als Folge des Vertragsschlusses wird dementsprechend der Zwang als zweites Mittel des staatlichen/gesellschaftlichen Zusammenhalts etabliert.¹¹⁷

Folge für die politische Philosophie auf dieser Grundlage ist eine scheinbar unbegrenzte Formbarkeit des staatlichen Gemeinwesens unter Anstrengung einer vernünftigen Ordnung des Staates und letztendlich der Welt als ganzer. In der historischen Entwicklung scheint zunächst alles möglich, zu dem sich die freien Individuen (als Gruppe) entscheiden.¹¹⁸

Bei Kant ist der Naturzustand logisch notwendig als nur gedachter, aber im Endeffekt das Gesetz (bzw. ursprünglich das Eigentum) begründender Zustand.¹¹⁹

Vorstellungen von Kant und Hobbes vgl. des Weiteren: Kant, *Über den Gemeinspruch* 143ff (Abschnitt zum Staatsrecht „gegen Hobbes“), insbes. 161ff.

116 So stehen sowohl bei Hobbes als auch bei Locke das Recht auf Leben und die körperliche Integrität im Vordergrund, sowie die Freiheit als Freiheit von Sklaverei und die Sicherung des Eigentums. Im Gegensatz dazu spielt bei Kant (körperliche) „Freiheit“ im Gegensatz zu Hobbes/Locke keine Rolle.

117 Vgl. Kant *MPdS* 338f (Abschnitt: „Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden“).

118 Der in der Vertragsidee enthaltene Universalismus ermöglicht eine Anschlussfähigkeit der (staatlichen) Bürgerrechte an (universelle) Menschenrechte durch seine konzeptionelle Offenheit; dennoch ergeben sich durch die Hinordnung(sfunktion) des Naturzustandes (Naturzustand X → Staatsordnung X, dagegen Naturzustand Y → Staatsordnung Y) im selben Moment Unterschiede in den konzeptionellen Grenzen. Zur Illustration siehe bspw. die Frage des Widerstandsrechts, welches bei Locke/Hobbes zugestanden wird, bei Kant hingegen nicht (vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch* 154f; weiterführend zum Widerstandsrecht siehe Städtler, *Recht über dem Recht*, in: ARSP 99 (2013) 55ff.) – Statt eines einheitlichen Liberalismus gibt es also mehrere konzeptionell verschiedene „Liberalismen“, die sich erst im Kontrast zu anderen politischen Denksystemen als (homogene) Gruppe erweisen.

119 Vgl. Kant, *MPdS* 353ff. Aufgrund von Kant's Ableitung des bürgerlichen Rechts aus der Notwendigkeit des rechtlich gesicherten Besitzes heraus werden Naturzustand und bürgerlicher Zustand im Zusammenhang mit der zugrunde liegenden Frage des Eigentums behandelt. Ausgangspunkt der Beschreibung des Naturzustandes ist somit nicht Gewalt gegen oder über Menschen, sondern die Frage des ursprünglichen Erwerbs von

3. Bürgerliche Freiheit und rechtliche Ordnung

Während sich die französische Revolution den Dreiklang von *Liberté, Égalité, Fraternité* auf ihre Fahnen schrieb, ließe sich das Kant'sche Denksystem mit dem Dreiklang Freiheit, Gleichheit, Selbstständigkeit beschreiben. Die überstrahlende Bedeutung der Selbstständigkeit gleichsam als praktisch gewordene Autonomie führt dabei zu einem engen Zusammenhang von Selbstständigkeit und (gleicher) Würde, sowie zu einer Konkretisierung der Freiheit zur – Freiheit unter dem Gesetz.

a) Der bürgerliche Stand: Freiheit, Gleichheit, Selbstständigkeit

Eine von allen Liberalen allgemein geteilte Ansicht ist, dass der Mensch im Prinzip frei und gleich geboren ist;¹²⁰ Freiheit und Gleichheit prägen auch das Bild des Bürgers im Staat.

Kant jedoch charakterisiert den Staatsbürger als frei, gleich – und selbstständig.¹²¹ Selbstständigkeit kennzeichnet für ihn den Staatsbürger im eigentlichen Sinne, bei Kant „aktiver“ Staatsbürger genannt. Davon zu unterscheiden seien die „passiven“ Staatsbürger: Natürliche Freiheit und Gleichheit als Mensch macht diese Menschen lediglich zu „Staatsgenossen“, die sich von den aktiven Staatsbürgern durch ihre fehlende Selbstständigkeit unterscheiden. Obwohl Kant schon im Begriff des „passiven Staatsbürgers“ selbst einen Widerspruch sieht, bemüht er sich um eine beispielhafte Abgrenzung.

Unselbstständig sind nach Kant: Kaufmanns- und Handwerksgesellen, Dienstboten, Unmündige (Kinder und gesetzlich dazu Erklärte), sowie „alles Frauenzimmer“.¹²² Allgemeiner formuliert sind dies alle, die sich nicht

Gegenständen, vgl. ebd. 368ff. (Hier ist die konzeptionelle Kontroverse zwischen deutscher Rechtsstaatlichkeit – das Kant'sche Recht, jeden, den man trifft, in den bürgerlichen Zustand zu zwingen (vgl. ebd. 366) – und englischer (bzw. britischer) *parliamentary sovereignty* – die Locke'sche Unmöglichkeit der (Weiter-)Übertragung von Entscheidungsgewalt (vgl. Locke, *Two Treatises of Government* S. 189f) – schon angelegt. Siehe dazu auch Teil 2 B: *parliamentary sovereignty* bzw. Deutscher Sonderweg.

¹²⁰ Offensichtliche Ungleichheit erscheint immer erklärungsbedürftig, vgl. bspw. die Argumentationsentwicklung bei Rousseau, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*.

¹²¹ Vgl. Kant, *MPdS* 432; vgl. auch ders., *Über den Gemeinspruch* 145ff.

¹²² Ebd. 433; zur dahinter stehenden Problematik der Zuordnung männlich-rational vs.

selbst („nach eigenem Betrieb“¹²³) reproduzieren können, also ihre Erhaltung anderen als sich selbst oder dem Staat, nach deren „Verfügung“ sie arbeiten müssen, verdanken. Ein solcher Mensch „entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz“;¹²⁴ er ist abhängig vom Willen anderer.

Kant beschränkt seine Unterscheidung aber nicht auf die Natur der Person – alle Frauen ohne Ausnahme – oder die Natur der Tätigkeit – der Geselle als fachlich abhängig vom Meister bzw. der Dienstbote als abhängig vom seinem Dienstherrn.¹²⁵ – Er unterscheidet vielmehr darüber hinaus den (unselbstständigen) „Schmied in Indien“, der mit seinem Arbeitsgerät umherwandert und in Häusern Dienste leistet¹²⁶ – also handwerklich „vor Ort“ tätig ist – vom „europäischen Tischler oder Schmied“, der Waren produziert und diese „öffentlich feil stellen kann“. Eine kontrastive Betrachtungsweise würde nahe legen, dass der indische Schmied auf Bestellung, also abhängig arbeitet, wohingegen der europäische Schmied in seiner Werkstatt frei herstellt, was er möchte und diese Waren auf dem Markt anbietet. Eine realistische Betrachtungsweise wird jedoch bei beiden Arten von Arbeit ein großes „Auftragselement“, also Arbeit auf Bestellung anderer, zugeben müssen.¹²⁷ Beide Schmiede besitzen zudem ihre eigenen Arbeits-

weiblich-mystisch eingehend aus feministischer Sichtweise: Klinger, „Für den Staat ist das Weib die Nacht“, in: Ruhe (Hrsg.), Geschlechterdifferenz S. 61ff.

123 Kant *MPdS* 433.

124 Ebd.

125 Kant unterscheidet zudem beispielhaft den (unselbstständigen) „Hauslehrer“ vom (selbstständigen) „Schulmann“ und den (unselbstständigen) „Zinsbauern“ vom (selbstständigen) „Pächter“. Erstere sind vom Hausherrn bzw. vom Gutsherrn als bei diesen wohnend abhängig, während letztere aus privatem Vertrag arbeiten und ihr Leben jenseits der Arbeit davon getrennt führen, vgl. ebd.

126 Der „Schmied in Indien“ (ebd.) weist durch seine Zwischenstellung, sein durch das bürgerliche Raster fallen – welches im Kontext der *MPdS* durch seine Abwesenheit gemildert wird (er ist in Indien und nicht in Europa) – auf eine Lücke in Kant's Denksystem. Es ergibt sich hier zudem eine interessante Parallele zur aktuellen Situation von bestimmten Gruppen der heutigen Roma, die ihre Arbeit und ihr Einkommen z. T. bis heute auf die traditionelle Weise des „indischen Schmiedes“ organisieren und mit dementsprechenden Vorurteilen und Herabwertungen zu kämpfen haben – sowie im Gegenzug zu den übrigen Gruppen der Roma, die durch die von außen kommende diskriminierende Identifizierung mit dieser Lebensweise gleichsam in den vorbürgerlichen Zustand zurückgeworfen (und in der Folge als „unpassend“ aus der Gesellschaft ausgeschlossen) werden. Zu den Roma als Anderen siehe auch Teil 3 C.

127 Leitbild ist zur Zeit Kant's – hier 1797 – (noch) das Handwerk; auch der eigenwilligste

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

mittel, beide sind frei, Aufträge abzulehnen, müssen von ihrem Einkommen leben und haben dieselben existentiellen Probleme, wenn sie alle Aufträge ablehnen. – Was ist also der Unterschied zwischen dem „indischen“ und dem „europäischen“ Schmied, wenn nicht die Art der Arbeit?

Der „indische Schmied“ wandert umher und sucht seine potentiellen Kunden aktiv auf; der „europäische“ Schmied sitzt in seiner Werkstatt und wartet auf Kundschaft. Der „Inder“ hat sein Handwerk auf unbekannte Weise innerhalb der Familie erworben; der „Europäer“ ist Mitglied einer Zunft oder Handwerkskammer – er ist nach den Regeln ausgebildet und geprüft. Der „Inder“ ist ein bloßer „Handlanger des gemeinen Wesens“,¹²⁸ der befehligt und beschützt werden muss – der „Europäer“ hingegen ist eine „bürgerliche Persönlichkeit“¹²⁹ (mit Eigentum an Grund und Boden).¹³⁰

Bürgerliche Selbstständigkeit, d. h. wirtschaftliche Unabhängigkeit, gibt dem Einzelnen das Recht, ein aktives Glied, ein Staatsbürger, zu sein, d. h. den Staat selbst zu gestalten durch Einwirkung, Organisation, Gesetzgebung.¹³¹ Bürgerlich Unselbstständige hingegen sind – obwohl frei und

Kunstschmied kann verzierte Tore nur auf Bestellung herstellen – ansonsten passen sie nicht zur Öffnung in der Mauer; auch etablierte Handwerksläden enthalten i. A. Arbeitsmuster als Nachweis der Kunstfertigkeit, jedoch keine fertige Ware, die als „Eigentum“ angeboten werden kann – so das Kriterium bei Kant, *Über den Gemeinspruch* 151.

128 Kant, *MPdS* 433.

129 Ebd. Dass diese Art der Einteilung (auch im Kontext der historischen deutschen Verhältnisse und vom Standpunkt des deutschen Idealismus aus) nicht logisch zwingend ist, zeigt ein Vergleich mit Hegel, der in seinen Ausführungen zu Herrschaft und Knechtschaft zu einer anderen Beurteilung kommt, vgl. dazu Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127ff, sowie insbes. zur Selbstständigkeit des knechtischen Bewusstseins: ebd. 134ff.

130 Kant selbst gibt zu, dass die Abgrenzung zwischen Selbstständigen und Unselbstständigen bisweilen schwer sei (Kant, *Über den Gemeinspruch* 151 (Anm.)). Es drängt sich hier in der historischen Rückschau jedoch der Verdacht auf, dass es bei der bürgerlichen Person im Ergebnis vielmehr um die Möglichkeit der Verortung dieser Person, um ihre „Verantwortlichkeit“, geht. Die Abgrenzung nach Marx würde ergeben: Der „Inder“ arbeitet vorkapitalistisch und wird durch direkten Tausch (Brot/Unterkunft, vgl. den Wortlaut bei Kant: „beschützt werden müssen“, *MPdS* 433) bezahlt, der Schmied bietet seine Leistung im Einklang mit der sich entwickelnden kapitalistischen Ordnung registriert auf dem offenen Markt an (und zahlt im späteren bürgerlichen Staat auch Steuern). Mit Foucault analysiert wäre der „Inder“ biopolitisch kaum auffindbar/kategorisierbar; er entzieht sich somit – nicht nur rein physisch – dem Zugriff. Der „Europäer“ hingegen ist eingebunden in Gilde/Kammer und Staat und somit ständig „greifbar“ – dies ist ein entscheidender Baustein seines Status.

131 Vgl. Kant, *MPdS* 434.

gleich „als Menschen“¹³² – als Bürger „ungleich“ und haben (neben dem Recht als passive Teile des Staates behandelt zu werden, welches aus ihrer natürlichen Freiheit und Gleichheit folgt) nur das negativ zu bestimmende Recht, dass die – ohne ihr Zutun geschaffenen – positiven Gesetze nicht ihren Aufstieg, ihre Möglichkeit der „Emporarbeit“ in den aktiven Status verhindern.¹³³

Erst *nach* dieser Unterscheidung folgt in Kant's MPdS der staatsorganisatorische Teil, der die klassischen Errungenschaften des Liberalismus (Gewaltenteilung, Gewaltentrennung, Begrenzung des Staates, Ämterverteilung usw.) exponiert. Hier wird mit den üblichen liberalen Zusätzen eine freiheitliche Grundordnung skizziert und die Ahnung einer Republik vorgezeichnet. – Dies jedoch zu einem Zeitpunkt, in dem große Teile der Bevölkerung – als „Unselbstständige“ – von Kant schon konzeptionell ausgegrenzt wurden.

Die (nicht nur ökonomisch) scharf abgrenzende Unterscheidung zwischen minderwertig-passiven Staatsgenossen und aktiv gestaltenden Staatsbürgern, aber auch zwischen Frauen und Männern angesichts ihres rechtlichen Anspruchs auf Mitwirkung in der freiheitlichen Ordnung, tritt durch die nachfolgenden vernunftgeleiteten Strukturüberlegungen in den Hintergrund und wird so in der Gesamtschau invisibilisiert.

b) Zum Begriff der Würde

Der Begriff der Würde spielt bei Kant eine untergeordnete Rolle; er wird im Kontext der „bürgerlichen Würde“ als Aspekt der Selbstständigkeit verwendet.¹³⁴ Deutlich prominenter bezeichnet Kant hingegen die drei staatlichen Gewalten als „Staatwürden“.¹³⁵ Als solche haftet ihnen der

132 Ebd. 433, i. Orig hervorgehoben.

133 Vgl. ebd. 434. Ein aktuelles Beispiel für eine solche Ermöglichung des Emporarbeitens in den aktiven Status ist die *Long-Term Residents Directive* der EU, s. dazu auch: Acosta Arcarazo, *Civic Citizenship reintroduced?*, in: ELJ 21 (2015), 200ff.

134 Vgl. Kant, *MPdS* 451f. Kant haftet jedoch bzgl. der Würde eher am Begriff des Standes (vgl. ebd. 449f, sowie in Bezug auf die Gleichheit: Kant, *Über den Gemeinspruch* 146ff) im Unterschied zum Habermas'schen Status.

135 Kant, *MPdS* 434.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Aspekt der Über-Unterordnung und des Zwangs an; – sie sind „untadelig“, „unwiderstehlich“ und „unabänderlich“. ¹³⁶

Die (dem Einzelnen eigene) Würde i. S. v. Selbstachtung als Aspekt der praktischen Betätigung der Vernunft, dem Leben nach moralischen Regeln, die die höheren Fähigkeiten des Menschen (oberes Begehrungsvermögen) unterstreichen, ist als Gefühl bzw. innerer Zustand eher mit der Moral denn mit dem Recht verbunden und wird von Kant mit einer Abgewandtheit von der sinnlichen Welt konnotiert. ¹³⁷

c) Leben unter dem Gesetz der Freiheit

Während bei Hobbes die Individuen im Naturzustand ihre natürliche Freiheit aufgeben, um im Staat zu leben, dessen korrespondierende Pflicht es dafür ist, die Sicherheit von Leib und Leben, ¹³⁸ also ihre bürgerliche – eingeschränkte – Freiheit, zu garantieren, entwickelt Kant den Gedanken des Staatsvertrags auf andere Weise: Der Mensch habe die „wilde gesetzlose Freiheit“ verlassen, um die gesetzliche Abhängigkeit als Hort der Freiheit zu erreichen, „um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit [...] unvermindert wieder zu finden“. ¹³⁹ Dies hat weitreichende konzeptionelle Konsequenzen: Da bei Hobbes der Staat den Bürgern mit bestimmten Leistungspflichten gegenüber tritt – obwohl sie selbst seinen Grund bilden – gibt es ein „natürliches“ Widerstandsrecht gegen einen Staat, der diesen Zweck nicht erfüllt. ¹⁴⁰ Bei Kant hingegen entspricht der Staatsvertrag nicht einem „Opfer“ (Aufgabe der natürlichen Freiheit) zu einem Zweck (Schutz/Sicherheit), sondern vielmehr der freien Selbstbestimmung. Diese unverminderte Freiheit ist nicht gefährdet und folglich auch nicht absicherungsbedürftig: es gibt „keinen rechtmäßigen Widerstand des

¹³⁶ Alle ebd. 435.

¹³⁷ Vgl. Kant, *KpV* 288f.

¹³⁸ Zur Unterscheidung von Hobbes' *life, limb, liberty* als körperlicher Freiheit zu, Eigentumsbezug von Locke's *life, limb, property* siehe: Städtler, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität* S. 166.

¹³⁹ Kant, *MPdS* 434.

¹⁴⁰ Zum Widerstandsrecht vgl. Hobbes, *Leviathan* S. 187ff. Das Widerstandsrecht bei Hobbes ist somit schon in seinem Naturzustand angelegt, der eine Antizipation des bürgerlichen Rechts beinhaltet, siehe dazu: Städtler, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität* S. 125.

Volks“.¹⁴¹ – Im Umkehrschluss ist der staatliche Zwang also konzeptionell grenzenlos.¹⁴²

II. Über den Staat

Vertragsfolge bei Hobbes ist der Leviathan, ein „Monster“, welches sich aus den einzelnen Bürgern zusammen setzt.¹⁴³

Während eine bildliche Entsprechung bei Kant fehlt, ergibt sich begrifflich eine Vermengung von Gerechtigkeit, Recht und Macht zu einem nicht weiter theoretisch aufgegliederten Konglomerat der Herrschaft: Vertragsfolge ist bei Kant im Ergebnis die (bedingungslose) Unterwerfung unter den Souverän, de facto das Außeracht lassen der Möglichkeit einer herrschaftsfreien bzw. selbstorganisierten (= i. e. S. „demokratischen“) Vertragsabwicklung. Als direkte Folge des Vertrags wird statt dessen in Kant's Darstellung die Glocke des Rechts von oben über die Menge gestülpt – die Menschen leben danach im Recht(szustand) unter einem obrigkeitlichen Staat nach dem Muster der Monarchie.

Um diese Wendung in Kants Darstellung zu beleuchten und alternative Wurzeln für dieses zweite Staatsbild, welches sich nicht allein aus dem Erfordernis des gesicherten (Privat)eigentums ableiten lässt, herauszuarbeiten, werden die von Kant zur Illustration verwendeten Bilder und Konzepte, insbesondere soweit sie Anspielungen auf einen Zusammenhang von Staat und Familie, Staat und Kirche (als Verkörperung der christlichen Religi-

¹⁴¹ Vgl. Kant, *MPdS* 439; zum Ganzen: *ebd.* 437ff. Eingehend dazu auch: Städtler, *Recht über dem Recht*, in: ARSP 99 (2013) 55ff, 66.

¹⁴² Der Zwang ist im wahrsten Sinne des Wortes als unwiderstehlich gedacht. In der anzustrebenden reinen Republik sollen sich die alten empirischen Formen zu Gunsten der „ursprüngliche[n] (rationale[n]) auflösen, welche allein die *Freiheit* zum Prinzip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht“ (Kant, *MPdS* 464, Hervorhebungen i. Orig.). Dieser Kurzschluss zwischen Freiheit und Zwang, bzw. ihr konzeptionelles Ineinanderfallen, welches besonderes politisches Kennzeichen der Volkssouveränität gegenüber anderen politischen Formen ist, wird auch dadurch nicht verhindert, dass Kant den Zwang auf den „erforderlichen“ begrenzt; das Ende des Zwangs ist zugleich das Ende der Freiheit.

¹⁴³ Zur Bildsprache des Leviathan siehe: Manow/Rüb/Simon (Hrsg.), *Die Bilder des Leviathan*, sowie – zu den wenig beachteten Bilddetails: Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze*, S. 63ff.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

on) sowie Staat und Souveränität enthalten, untersucht. Dies zielt auf eine Beschreibung der Bedeutung des Staates bei Kant.¹⁴⁴

1. Staat und Familie – Öffentlich und Privat?

Die Metaphysik der Sitten enthält eine Konzeptualisierung der bürgerlichen Familie (a), während in der Religionsschrift Fragmente zur religiösen Familie der Gläubigen zu finden sind (b). Darüber hinaus äußert sich Kant nicht explizit zur Familie; er benutzt diese aber an verschiedenen Stellen als Analogie zum Staat. Diese Punkte in Kants Argumentation werden im Anschluss näher beleuchtet (c).

a) Die bürgerliche Familie

Kants Beschreibung der Familie erscheint – im Einklang mit seinem Argumentationsansatz – sehr zurückgenommen; Familie wird reduziert auf die gesetzliche Ehe und was rechtlich damit in Zusammenhang steht.¹⁴⁵ Eine Äußerung zu bzw. ein Bezug auf eine emotionale Bedeutung des Begriffs bspw. als (enge) Gemeinschaft oder als durch emotionale Bindung geprägte Gruppe findet nicht statt.

b) Die „Heilige Familie“

Kontrastiv zur bürgerlichen Familie beschreibt Kant jedoch noch eine andere Form der Familie, die er dem religiösen Bereich entnimmt:

Kant beschreibt die Kirche als Repräsentantin von Gottes Staat,¹⁴⁶ wobei die Kirche keine „der politischen ähnliche Verfassung“¹⁴⁷ habe, also nicht monarchisch, aristokratisch oder demokratisch organisiert sei, sondern

¹⁴⁴ Zur Unterscheidung der Klärung der Bedeutung im Gegensatz zur Definition, vgl. Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* S. VII (Vorwort), sowie 1ff. Die hier untersuchten Bezüge des Staates zu Familie, Kirche/Religion und Souveränität sind angelehnt an Kahn's Analyse der Instabilitäten des Liberalismus in: Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*.

¹⁴⁵ Vgl. dazu insbesondere Kant's Ausführungen in den §§22ff der *MPdS* (388ff) zum auf dingliche Art persönlichen Recht, ferner die Entfaltung der Argumentation entlang des Ehe- sowie des Eltern- und Hausherrenrechts (ebd. §§24ff, 28ff, 30ff). Zum Begriff der Familie i. S. e. Hausgesellschaft s. ebd. §30 (395ff).

¹⁴⁶ Kant, *DR* 761; vgl. dazu auch unten: Religion und Kirche/Strukturelle Bezüge.

¹⁴⁷ Ebd. 762.

eine „Familie“ bilde. Dies sei wie eine Hausgenossenschaft unter einem unsichtbaren, moralischen Vater, der von seinem heiligen Sohn vertreten werde, der seinen Willen kenne, mit allen Gliedern blutsverwandt (!) sei und sie mit dem Willen des Vaters bekannt mache. Die Glieder ehren deshalb in ihm den Vater; es entsteht untereinander eine „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“.¹⁴⁸

Diese Familie beruht also nicht auf rechtlicher Verfasstheit, sondern auf (kindlicher) Zuneigung; die Familienmitglieder sind vereint durch ein gemeinsames Streben nach dem Willen des Vaters.

c) Die staatliche Familie?

Offen bleibt vor diesem Hintergrund zunächst, wie Kant die staatliche Gemeinschaft denkt. Obwohl Kant diese Summe der Bürger nicht thematisiert und sie auf der Ebene des Sprachlich-symbolischen nicht mit dem Begriff der Familie bezeichnet, benutzt er eine Reihe von Familien-Metaphern, um Aspekte des Staates zu verdeutlichen.

aa) Vaterland – Mutterland

In der Metaphysik der Sitten bestimmt Kant die Begriffe „Vaterland“ und „Mutterland“. Für Mitbürger des selben Gemeinwesens durch Geburt ist der Staat ihr „Vaterland“ und vom „Ausland“ zu unterscheiden.¹⁴⁹ Für die ggf. vorhandenen Provinzen (Begriff nach römischem Vorbild), ist derselbe Staat „Mutterland“. Zu betonen ist hier, dass Kant das Mutterland in der nachfolgenden Klammer mit „*regio domina*“ qualifiziert und davon spricht, dass es „als Mutterland verehrt“ werden muss. Sowohl die lateinische Wortwahl *domina* (Herrin) anstelle von *mater* (Mutter)¹⁵⁰ als auch die Formel des „Ehrens“¹⁵¹ deuten auf eine funktionelle Bedeutung der Familienanalogie in

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Vgl. Kant, *MPdS* §50 (460f).

¹⁵⁰ Bzgl. der Wortbedeutung – *domina*: Herrin, Gebieterin, (Ehefrau, Frau / dichterisch: Geliebte); *mater* hingegen: Mutter; Mutter als Ehrentitel/Anrufung – auch als *mater familias* = Hausfrau (als Gegenstück zu Hausherr); Urheberin, Schöpferin, Quelle – hätte die Wahl von *mater* hier nahe gelegen wegen der klassischen Ausdrücke Mutterstadt und Mutterland. Ähnliches gilt bzgl. der übertragenen Bedeutung: *corpus matrum* (Mutterstock als „Wurzel“ der Provinz) steht hier im Gegensatz zu *regio domina* als „(Be)herrscherregion“.

¹⁵¹ Erinnernd an das Gebot der Ehrung von Vater und Mutter in den Zehn Geboten.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

diesem Zusammenhang hin. Es geht hier um die familiäre (Unter-)Ordnung – „Vater“ und „Mutter“ gegenüber den „Kindern“, d. h. den Staatsbürgern –, nicht aber um familiäre Bindungen oder Nähebeziehungen, d. h. emotionale Bezüge. Diese Deutung unterstreicht auch der Kant'sche Bezug auf „Mutterstaat“ und „Tochterstaat“ in § 58 (Recht nach dem Kriege), wo Kolonien und Provinzen die Funktion der (unmündigen, aber vernunftbegabten) Tochter übernehmen: der Tochterstaat hat eine eigene Verfassung, Gesetzgebung und Boden, die oberste ausübende Gewalt liegt jedoch beim Mutterstaat; es ergibt sich eine zusammengesetzte Bürgerschaft (*civitas hybrida*), eine abgestufte Eigenständigkeit der „Tochter“.¹⁵²

In der Unterscheidung Vaterland/Mutterland scheint somit das Vaterland eher die Autorität des Gesetzes zu repräsentieren, während mit dem Mutterland ein quasi-natürliches Hervorgehen der Kolonien aus dem Boden des Heimatstaates assoziiert wird.

bb) Eltern

Dass das „Stammvolk“ des Staates aus einem gemeinsamen Elternstamm erzeugt wurde, wird von Kant selbst als empirisch nicht zutreffend bezeichnet, dennoch führt er das Bild der Eltern in einer Analogie weiter aus: „von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren“,¹⁵³ eine „Familie“ ausmachend, deren Mitglieder die ebenbürtigen Staatsbürger sind. Kant lässt hier offen, was das Gegenstück zur „Mutter“ Republik ist. – Einiges spricht dafür, dass die Rolle des Vaters dem Souverän zugeteilt wird.¹⁵⁴

Klar macht Kant jedoch einen anderen Aspekt. Die Kinder der Republik sollen sich nicht mit „Wilden“ vermischen, die sich in Völkerschaften (nicht

¹⁵² Die Wahl der „Tochter“ anstelle eines „Sohnes“ steht im Einklang mit Kant's Herabwertung der Frau und deutet hier implizit darauf hin, dass eine vollwertige Eigenständigkeit von Kolonien und Provinzen bei Kant konzeptionell nicht vorgesehen ist.

¹⁵³ Kant, *MPdS* 466.

¹⁵⁴ Dies würde auch systematisch passen; vgl. dazu unten: Souverän und Herrscher; siehe auch die strukturelle Parallele in der gedanklichen Fortführung bei Habermas' doppeltem Erbe des modernen Nationalstaates. Welche Implikation es mit sich führt, dass die Republik als Vernunftidee weiblich konnotiert wird und der Souverän, der außerhalb der Vernunft steht, als männlich, was angesichts von Kants sonstigen Wertungen – weiblich (= schwach, minderwertig) vs. männlich (= stark, selbstbestimmt) – kontraintuitiv erscheint, kann hier nicht beantwortet werden; siehe dazu jedoch unten Teil 3 B – Kant im Schema R.

in Staaten) organisieren; denn diese seien unedel.¹⁵⁵ Das vordergründig rein rassistisch erscheinende Klischee des „minderwertigen“ Naturbewohners bekommt bei Kant jedoch eine weitere Richtung: Als „wild“ bestimmt Kant die, die es vorziehen, im Naturzustand zu leben und die „gesetzlose Freiheit“ gewählt haben, anstatt eine Gesellschaft unter bürgerlichem Recht zu gründen. Das Fehlen der (familiären Unter-)ordnung bei den „Wilden“, der von Kant hoch bewerteten „Freiheit unter dem Gesetz“ nach Vernunftprinzipien macht eine Vermischung mit den Kindern der Republik nicht wünschenswert. Die Menschen im Naturzustand, die nun eher als Anarchisten denn als rassistisch definierte Menschengruppe erscheinen, werden von Kant aus einer eigentlich offenen Familie (jeder kann in den bürgerlichen Zustand gezwungen, d. h. im Umkehrschluss auch aufgenommen, werden) ausgeschlossen. Aus seiner Sicht drohen sie die „Familie“ der Bürger unter dem Gesetz zu desintegrieren; bringen am Ende die Rebellion in den Staat. Völkerschaften – wild oder nicht – sind für Kant ohnehin keine Teilnehmer am (als zwischenstaatlich definierten) rechtlichen Verkehr; nach ihm sollte das Völkerrecht besser Staatenrecht heißen.¹⁵⁶

cc) Das uneheliche Kind

Auch die rechtliche Position des unehelichen Kindes wirft Licht auf Kant's Bild der staatlichen Gemeinschaft. In den Ausführungen zum „mütterlichen Kindesmord“¹⁵⁷ erwägt Kant: „Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutz desselben, geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann [...]“¹⁵⁸

Kant sieht hier einen Konflikt der Vernunft mit den Sitten: Auf der einen

¹⁵⁵ Vgl. Kant, *MPdS* 466.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁵⁷ Zum Kontext: Kant erläutert im Abschnitt „Vom Straf- und Begnadigungsrecht“ (*MPdS* 452ff), zwei Verbrechen, die nach seiner Ansicht die Todesstrafe rechtfertigen. Neben dem „mütterlichen Kindesmord“ (ebd. 458) ist der zweite von Kant erläuterte Fall die Tötung eines „Kriegsgesellen“ im Duell nach dem Vorwurf der Feigheit (ebd).

¹⁵⁸ *MPdS* 458f; es geht weiter: „und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben“. Es wird nicht ganz klar, ob Kant

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Seite streitet die Vernunft für die Todesstrafe, auf der anderen Seite hat der Ehrbegriff die Tat provoziert, was die vom Staat ausgehende Gerechtigkeit der Todesstrafe für Kindsmörderinnen aus der Sicht des Volkes als Ungerechtigkeit erscheinen lässt. Dieser Widerspruch lasse sich erst mit der Zeit und dem Fortschritt der – noch barbarischen und unausgebildeten (d. h. eher den volkstümlichen Sitten als der Vernunft verpflichteten) – Gesetzgebung beheben.

Kant erscheint es hier nicht zu abwegig, die Frage des fehlenden gesetzlichen Schutzes für das uneheliche Kind aufzuwerfen. Dies ist auch systematisch konsequent: Bürgerschaft leitet sich bei Kant – wie der Staat selbst auch – zunächst aus dem Privatrecht und seinen Erfordernissen ab; es gibt bei Kant keinen Eigenwert der Familie als solcher, die dem Staat zugrunde liegt. Der Status des Kindes ergibt sich ausschließlich aus der bürgerlichen Ehe, nicht aus einer Zugehörigkeit des Kindes zum Gemeinwesen oder dem Menschsein des Kindes ansich. Das uneheliche Kind ist zwar abstrakt frei und gleich, steht aber nicht unter dem Schutz des Gesetzes als Teil der bürgerlichen Ordnung.¹⁵⁹

Kant erwägt hier nicht einmal, das uneheliche Kind als „außergesetzliches“ Kind dennoch als Kind der staatlichen Gemeinschaft einzuordnen, weil es – wenn schon nicht in der bürgerlichen Ehe, dann jedoch zumindest in die staatliche Gemeinschaft – als wahres „Kind der Republik“ – geboren ist.

dd) Der Vater

In den Ausführungen zur Gewaltentrennung¹⁶⁰ kontrastiert Kant eine – abzulehnende – despotische Regierung („eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre“) mit einer – positiv zu wertenden – patriotischen Regierung, unter der er explizit *nicht* eine „väterliche“, d. h. paternalistische Regierung,

diese etwas polemisch vorgetragene Ansicht teilt; sie ist für ihn jedenfalls Aufhänger für den im Folgenden behandelten Konflikt.

¹⁵⁹ Die Problematik des unehelichen Kindes wird bei Kant folgerichtig nicht als Teil des Ehe-/Familienrechts sondern aus anderem Anlass, als Teil des Strafrechts, behandelt. Eine weitere Stelle findet sich im Abgabenrecht (Findelhäuser, Kant, *MPdS* 446); ebd. 447 findet sich ein Bezug auf ausgesetzte Kinder als „unwillkommene[r] Zuwachs des Staatsvermögens“.

¹⁶⁰ Ebd. §49 (435f).

die „Bürger als Kinder“ behandelt („die am meisten despotischste unter allen“¹⁶¹), sondern eine „vaterländische“ verstanden wissen möchte, „wo der Staat selbst (civitas) seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger [...] behandelt“.¹⁶²

ee) Der „Vatermord“

In dem Abschnitt zu den rechtlichen Wirkungen des bürgerlichen Vereins geht Kant's Ablehnung der gemäßigten Staatsverfassung einher mit der Ablehnung des Widerstandsrechts des Volkes gegen das „gesetzgebende Oberhaupt des Staates“.¹⁶³ Auch bei Machtmißbrauch sei der geringste Angriff auf dessen Leben Hochverrat; die Todesstrafe ist angemessen für den „Verräter“ als „eine[m], der sein *Vaterland umzubringen versucht*“.¹⁶⁴

d) Die Mutter – die Frau

Die erwachsene Frau findet bei Kant kaum Beachtung. Der passende Begriff wäre in der Systematik der Familie die Mutter. Diese wird jedoch nur als Teil des (biologischen) Elternpaares, also als Gegenbegriff zu den Kindern und als Ehefrau erwähnt. Ihr wird jedoch keine eigenständige symbolische Rolle wie dem Vater zugeschrieben. „Frau/Mutter“ verbleibt hier im Biologischen, während „Mann/Vater“ auch im Kulturellen eine Zuordnung hat.¹⁶⁵

Der Aspekt der (ökonomischen) Unselbstständigkeit der Frau, den Kant bei den Staatsgrundlagen ausführt,¹⁶⁶ hat Folgen bis in die Familie hinein:

161 Ebd. 435.

162 Ebd. 436.

163 Ebd. 439.

164 Ebd. 439f; Hervorhebung im Orig. – Die Hinrichtung des Monarchen ist eine ewige Sünde, wenn man mit der Theologie vergleicht, vgl. ebd 441f. (Anm.). Der Monarch symbolisiert hier das Vaterland; parallel findet hier (MPdS 437–443) die Ablösung der Staatsgewalt von ihrem gedachten Ursprung des Vertrages bzw. der Zustimmung statt; der Blick auf das zweite Staatsbild wird geöffnet.

165 Die Frau/Mutter ist bei Kant eine symbolische Leerstelle; konzeptionell scheint sie, wie im Patriarchat üblich, zur Natur zu gehören, während der Mann der Kultur zugeordnet ist. Die Frau ist somit, um im Bilde zu bleiben, der Naturzustand des Menschen, der – durch den Mann – überwunden wird. Zur Praxis der autonomen, d. h. von der Frau/Mutter unabhängigen Wiedergeburt der Mannes in der Kultur und den dazu praktizierten Übergangsriten s. Pohl, *Feindbild Frau*.

166 Siehe MPdS §46 (433): „[A]lles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Obwohl die Ehe bei Kant ein persönlich-dinglicher Vertrag unter Gleichen mit **beidseitigem** „Rückholrecht“ ist,¹⁶⁷ wird die Gleichheit im Ergebnis ersetzt durch Befehl und Gehorsam;¹⁶⁸ der Ehemann wird zum Hausherrn (dem auch das Gesinde allein gehört).¹⁶⁹

Konzeptionell wird hierdurch deutlich, dass Kant das paternalistische Element nur unter Selbstständigen ablehnt, aber nicht gegenüber „nicht-Selbstständigen“.¹⁷⁰

e) Zusammenfassung

Die begriffliche Trennung zwischen dem negativen paternalistischen Staat und dem positiven vaterländischen ist brüchig.¹⁷¹ Dies deutet darauf hin,

Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staates), genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.“ Frauen sind nur passive Teile des Staates, nicht „aktive Glieder“ (ebd., Hervorhebung i.Orig.). Ihr einziger Anspruch wäre es somit, dass die Gesetze es möglich machen müssten, sich aus dem passiven Zustand in den aktiven Zustand empor arbeiten zu können (Vgl. ebd. 434). Dies ist für Frauen innerhalb des Kant'schen Denksystems allerdings aufgrund ihrer biologischen Zuordnung (*sex*, nicht *gender*) zur Gruppe der Unselbstständigen unmöglich.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 391.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 392; sowie 389 (§23): „Der Mann erwirbt ein Weib“.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 396; obwohl die *Familie* Gesinde erwirbt (ebd. 389), steht die Befehlsgewalt dem *Hausherrn* zu, wobei Kant sehr feinsinnig zwischen dem Besitz des Hausherrn am Gesinde und seinem fehlenden Eigentum daran – sonst handelte es sich um Sklaven – unterscheidet (vgl. ebd. 396f). Eine praktische, einschränkende Wirkung auf die Herrschaftsform des auch hier „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ (vgl. ebd. 397) hat dies jedoch nicht.

¹⁷⁰ Also gegenüber ökonomisch Abhängigen und Unmündigen (gleich welchen Geschlechts), sowie Frauen (s. o.). Trotz des offensichtlichen Sexismus Kant's gibt dieser – anders als Habermas – nicht der Versuchung nach, alle TeilnehmerInnen im Familien-, Staats- und Rechtsleben willkürlich als tatsächlich und rechtlich gleich zu werten, nur weil dies wünschenswert erscheint bzw. dem heutigen idealen Endziel seines Projekts der Aufklärung entspräche. Die hintergründige Problematik der westlichen Demokratie, die sich durch die europäische Geschichte zieht – die heute noch als beispielhaft geltenden egalitären Demokratien gleicher Bürger in den griechischen Stadtstaaten waren auf das Fundament der Sklavenarbeit und damit auf elementare Ungleichheit gebaut – wird hier (noch) abgebildet.

¹⁷¹ Kant ist dabei kein Einzelfall. Auch Locke versucht sich zunächst an einer negativen Abgrenzung falscher Prinzipien des Patriarchats, eingekleidet in den biblischen Hintergrund der Familie Adams, (Locke, *Two Treatises of Government* S. 31ff) um anschließend positiv elterliche, politische und despotische Macht/Gewalt zu unterscheiden (ebd. 204ff).

dass Staat und Familie bei Kant im Ergebnis systematisch verwoben sind, obwohl sein Ansatz dies nicht logisch erzwingt. Dass der metaphorische Bezug mehr bedeutet als die bloße Veranschaulichung durch bildhafte Beschreibung deutet sich auch bei einem Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche bei Kant an.

2. Staat und Kirche – Recht und Religion?

In Bezug auf Staat und Kirche bei Kant werden zunächst die wörtlichen Stellen untersucht, gefolgt von strukturellen Übertragungsmöglichkeiten aus Kant's „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

a) Das „Heilige“ des Staates

Der Ursprung der Staatsgewalt ist für das Volk nicht fassbar. Die Staatsgewalt ist eine uneingeschränkte, heilige: „[A]lle Obrigkeit ist von Gott“.¹⁷² Diese Aussage stellt nach Kant keinen „Geschichtsgrund“ dar, sondern sei eine Idee als „praktisches Vernunftprinzip“ mit der Aussage, dass der jeweils bestehenden gesetzgebenden Gewalt zu gehorchen sei unabhängig von der Quelle: „ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle“.¹⁷³

Auch der Gesetzgeber ist heilig: „[A]ls Verbrecher [...] kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig)“.¹⁷⁴

Ursprung der Staatsgewalt und Gesetzgeber sind für Kant also gleichermaßen heilig; dem Staat selbst jedoch wird dies nicht zugeschrieben.

Ein aktueller Bezug ergibt sich zur wieder aufgeflamnten Debatte um den autoritären Liberalismus, vgl. bspw. Streeck, *Heller, Schmitt and the Euro*, ELJ 21 (2015), S. 361ff.

¹⁷² Kant, *MPdS* 438.

¹⁷³ Ebd. Diese „göttliche“ Staatsgewalt verträgt sich nur mit einem Recht des Untertanen zur Beschwerde, aber nicht zum Widerstand. Damit einher geht auch Kant's Ablehnung der gemäßigten Staatsverfassung; die Mäßigung sei kein Rechts- sondern „nur ein Klugheitsprinzip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürliche Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition zu bemänteln.“ (Ebd. 439).

¹⁷⁴ Ebd. 457.

b) Der „Sündenfall“

Die Ermordung des Monarchen ist für Kant ein „Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann“.¹⁷⁵ Um seiner Antipathie Nachdruck zu verleihen, bemüht Kant des Weiteren einen theologischen Begriff: „[das Verbrechen] scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann.“¹⁷⁶

c) Bezüge zu Religion und Kirche

In Kant's Religionsschrift findet sich eine Konzeption der Kirche, die eine strukturelle Parallelität von Staat und Kirche, von Recht und Religion innerhalb der Grenzen des Kant'schen Denksystems durchscheinen lässt.

aa) Strukturelle Bezüge

Teile der Argumentation in Kant's Schrift zur Religion weisen eine strukturelle Parallelität mit den Ausführungen zu Recht und Staat in der MPdS auf. Da die Ausführungen zur Religion schon 1793 und somit zeitlich vor der MPdS (1797) veröffentlicht wurden, ist, dass Kant die Entwicklung der Religion von der des Staates abgeleitet hat, eher auszuschließen. Selbst wenn es sich umgekehrt verhielte – MPdS als „spin-off“ der Schrift zur Religion – drängt sich die Vermutung auf, dass hinter der Strukturgleichheit des Arguments auch eine konzeptionelle Verwandtschaft beider Gegenstände liegen könnte. Diese fußt zunächst erst einmal auf der Kant'schen Herangehensweise, sowohl Recht als auch Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (so auch der volle Titel der Religionsschrift) darstellen zu wollen.

Darüber hinaus gibt es aber auch inhaltliche Parallelen: Kant verknüpft die Religion eng mit dem Begriff der Moral.¹⁷⁷ Die gedachte Entwicklung der Religion vollzieht sich aus dem ethischen Naturzustand heraus hin

¹⁷⁵ Ebd. 441 (Anm.).

¹⁷⁶ Ebd.; zu diesem „Selbstmord“ der Volkes siehe auch unten: Souverän und Herrscher.

¹⁷⁷ Vgl. Kant, *DR* 652. Beides wird vor dem verbindenden Hintergrund des Kampfes des „Guten“ mit dem „Bösen“ als Kampf der Prinzipien erläutert, vgl. ebd. 665ff, 709ff.

zum (zukünftigen) „Volk Gottes unter ethischen Gesetzen“.¹⁷⁸ An dieser Stelle bemüht Kant selbst die Parallele von Kirche und Staat, indem er sich zur Begründung, warum der Mensch aus dem ethischen Naturzustand heraustreten und ein ethisches Gemeinwesen gründen solle, auf Hobbes' „Krieg aller gegen alle“ bezieht.¹⁷⁹

Diese Entwicklung geschieht in der Form der Kirche,¹⁸⁰ welche „bloße Repräsentantin eines Staats Gottes“¹⁸¹ sei. Dabei ist der Kirchenglaube jedoch nur eine Vorstufe zum reinen Religionsglauben, der am Ende der Entwicklung, dem Übergang zu einem „Reich Gottes“,¹⁸² steht. – Alle diese Aspekte sind frappierend ähnlich in der MPdS in Bezug auf Recht und Staat zu finden: Die Verknüpfung von Recht/Gesetz und Moral, der Naturzustand und die Zwangsbefugnis in den rechtlichen Zustand; die Form des „Staates“, das Recht des einzelnen Staates als vorübergehendes Recht, da das Eigentum letztendlich nur global gesichert werden kann; sowie die Idee des Weltbürgerrechts, welches am Ende der Entwicklung steht. Staat und Kirche erscheinen beide als notwendige, aber prinzipiell verzichtbare Krücke auf dem Wege zu einer globalen Glaubens- bzw. Rechtsordnung.

bb) Nicht übertragene Einzelaspekte

Konzeptionell weit interessanter erscheinen jedoch vier Elemente, die Kant bei der Religion ausführt, aber beim Staat nicht erwähnt:

- (1) Kant widmet sich in den ersten beiden Abschnitten der Frage von „Gut“ und „Böse“ und dem Kampf der guten und bösen Prinzipien um die Herrschaft über den Menschen.¹⁸³
- (2) Zudem vertritt Kant – als Protestant sicher nicht ganz zufällig –, dass

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 757ff.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. 756 (Anm.); Hobbes bezieht sich dort auf die Staatsgründung; Kant's Anwendung auf das ethische Gemeinwesen stellt somit eine Übertragung von der Politik in die Religion hinein dar.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 759ff.

¹⁸¹ Ebd. 761, Hervorhebung i.Orig.

¹⁸² Vgl. ebd. 777ff.

¹⁸³ Vgl. ebd. 665ff.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

die Kirche auf einen historischen Offenbarungsglauben aufgebaut werde, der am besten auf einer heiligen Schrift beruhe.¹⁸⁴

- (3) Des Weiteren problematisiert Kant den Konflikt zwischen Religionswahn und moralischem Prinzip der Religion,¹⁸⁵ sowie
- (4) den zwischen regelfixiertem, obrigkeitlichem Pfaffentum und einer (eigenverantwortlichen) Entwicklung des Gewissens.¹⁸⁶

Sämtliche Punkte wurden von Kant nicht in die MPdS übertragen,¹⁸⁷ obwohl sich die Analogie deutlich weiter treiben lässt:

Zu (1): Kant spricht vom Bösen und vom Guten als moralischen Kategorien bzw. von Religion/Moral als Kampffeld um den Menschen, auf dem die richtige Entscheidung die gute und die falsche die böse ist. – Völkerrecht ist bei Kant zuerst Kriebsrecht; der ewige Friede im Weltrecht ist zwar rechtliches Prinzip,¹⁸⁸ liegt für Kant aber eher im Bereich des Wünschenswerten als in der Realität.¹⁸⁹ Die falsche/böse Handlung setzt den Bürger außerhalb des Rechts – wer sich der herrschenden Autorität widersetzt, wird „mit allem Recht [...] bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex) ausgestoßen“^{190,191}

Zu (2): Übertragen auf den Staat bietet sich die Verfassung als „Heilige Schrift“ des Staates an; der historische Offenbarungsglaube entspräche dem

184 Vgl. ebd. 762ff.

185 Vgl. ebd. 839ff.

186 Vgl. ebd. 847ff.

187 Grund hierfür kann nicht sein, dass der Staat „öffentlich“ und die Religion „privat“ ist, da die Religion in der Form der Kirche für Kant erstens öffentlich ist (vgl. Kant, *MPdS* 447f) und zweitens für Kant diese Unterscheidung konzeptionell unbedeutend ist. Kant unterscheidet innen und außen (*forum internum* und *forum externum*) im Gegensatz zu öffentlich und privat. Vernunft und Interesse liegen hier nicht im Streit, denn dieser ist schon von vornherein durch Kant's Erklärungsansatz entschieden.

188 In Abgrenzung zu einem (bloß) philanthropischen Prinzip, Vgl. ebd. 475.

189 Vgl. bspw. die Schlussbemerkung Kant's, *Zum ewigen Frieden* S. 251, wo er der Hoffnung Ausdruck verleiht, der Zustand des öffentlichen Rechts möge sich dem Friedenszustand annähern. Schon die Formulierung des Titels der Schrift „Zum ewigen Frieden“ ist von Kant nicht ohne Ironie gewählt, vgl. ebd. 195.

190 Kant, *MPdS* 438.

191 Ein konsequentes zu Ende denken dieser Analogie führt in so gegenaufklärerische Bereiche wie die der radikalen Freund-Feind-Unterscheidung bei Schmitt (vgl. dazu Schmitt, *Der Begriff des Politischen* S. 26ff) oder die Exploration des nackten Lebens bei Agamben (vgl. dazu Agamben, *Homo sacer* S. 81ff).

historischen *a priori*, welches der (neue) bürgerliche Staat vorfindet (je nach Blickwinkel bspw. die Natürlichkeit der Nation oder die Ewigkeit des gottgegebenen Staates); das staatliche Recht würde sich dem Vernunftrecht auf gleiche Weise annähern, wie der Offenbarungsglaube dem Vernunftglauben. – Tatsächlich sieht Kant nur diesen letzten Teil der Parallele; ein Schriftstück als materielle Grundlage des Staates wird von ihm nicht thematisiert – Kant sieht die Grundlage des Staates eher abstrakt in der notwendigen Allgemeinheit der Rechtsregeln, nicht in einem konkreten Dokument, welches zwangsläufig ein historisch-empirisches wäre.

Zu (3): Die staatliche Analogie zum religiösen Konflikt zwischen Religionswahn und moralischem Prinzip der Religion fände sich im Widerstreit zwischen übersteigertem Nationalismus und der Verwirklichung der Freiheit unter dem Gesetz. Bei beiden steht eine Überhöhung der Verkörperung des Prinzips (der historischen Kirche/Religionsgemeinschaft bzw. des historischen Staatsgebildes) der Förderung des externen Zwecks, gepaart mit radikalen Abgrenzungs- und Verfolgungspraktiken gegenüber Andersgläubigen bzw. Ausländern, entgegen.

Zu (4): Der Konflikt zwischen Pfaffentum und eigenem (religiösen) Gewissen¹⁹² findet seine Parallele zunächst im Widerstreit der Obrigkeitgläubigkeit und der Vorherrschaft der Verwaltung in der ausgehenden absolutistischen Monarchie mit dem selbstbewussten Rechtsempfinden des mündigen Bürgers. Bis in den später entstehenden modernen Nationalstaat hinein kann der „Pfaffe“, der die Regeltreue zu Kirchenregeln über alles stellt, zunächst mit einem blind-eifernden Juristen, der das Gesetz ohne Rücksicht auf die Konsequenzen nach dem Buchstaben befolgt, gleichgesetzt werden. Die von Kant zugeschriebene Art des Pfaffen, das Befolgen der Regeln anstelle des religiösen Ziels der Moralität zu setzen, sodass das Ausführen der Regeln selbst „religiöse“ Züge annimmt, ist jedoch auch anschlussfähig bis hinein in den (Hitler-)Faschismus.

cc) Zusammenfassung

(2), (3) und (4) sind Problematiken, die sich am Übergang vom Absolutismus zum bürgerlichen Staat zu Zeiten Kant's in Preußen („Deutschland“) noch

¹⁹² Vgl. bspw. Kant, *DR* 838f.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

nicht stellen. Allenfalls in Frankreich gab es in dieser Zeit erste Ausbrüche, die Kant mit Abscheu kommentiert.¹⁹³ Historisch tauchten diese Problematiken erst mit der vollen Entwicklung des modernen Nationalstaates auf – in Kant's Religionsschrift liegen die Werkzeuge für die Analyse parat, werden aber nicht eingesetzt. Kant konnte 1797 das Bild eines vernunftgetragenen bürgerlichen Staates – auch aus Mangel an historischen Gegenbeispielen – zeichnen und dabei in der MPdS die o. g. Aspekte guten Gewissens als relevant allein für die Religion, nicht den Staat auslassen. Kant trennt bspw. auch das „Kirchenwesen“ – als Äußeres – von der „Religion“ – als Innerem,¹⁹⁴ während er eine Trennung von Staatswesen und Recht nicht in Erwägung zieht.

3. Staat und Souverän(ität) – Recht und Macht?

Wie die obigen Ausführungen zur Familie bereits zeigten, beinhaltet die Beschreibung des bürgerlichen Zustands bei Kant einen imaginär-symbolischen Überschuss, der sich aus dem Vertragssystem selbst zunächst nicht ableitet und allein mit dem historischen Kontext nicht abgetan werden kann, insbesondere weil Kant das Recht durch Vernunft *a priori*, d. h. ohne Bezug auf die (zwischen einzelnen Personen möglicherweise strittigen) empirischen Sichtweisen charakterisieren wollte.

Im Folgenden wird dieser imaginär-symbolische Überschuss im Verhältnis von Staat und Souverän untersucht. Beleuchtet wird dazu zunächst Kant's Willensbegriff, sowie seine Beschreibung des Volkes und des Souveräns/Herrschers.

a) Vernunft und Wille

Kant bezieht sich in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf den Willen des Einzelnen, und knüpft daran die Würde an, die darin liege, sich selbst Gesetze zu geben. Betätigung des Willens ist bei Kant also Selbstgesetzgebung. Diese ist nach Kant zwangsläufig vernunftbasiert; der Inhalt des gesetzgebenden Willens erschöpft sich also in der Vernunft. Der

¹⁹³ Kant erwähnt das „Schicksal“ Louis' XVI (und Charles' I) kommentierend, vgl. *MPdS* 440f (Anm.).

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 447f.

Wille ist zudem formal:¹⁹⁵ der „Gesamtwillen“ des Volkes ist der Urgrund öffentlicher Verträge.¹⁹⁶

Eine Willenskonzeption, die über formale Vernunftgeleitetheit hinaus geht, ist bei Kant nicht zu finden; sie würde auch seinem Denksystem widersprechen.¹⁹⁷ – Dennoch finden sich in der Metaphysik der Sitten selbst – also in der „Anwendung“ der theoretischen Grundlegung – Formulierungen zu Volk und Herrscher, die von einer anderen – theoretisch verdeckten – (Willens)konzeption getragen werden.

b) Das Volk – „Voice“ und „Exit“?

Kant knüpft das Recht zum Zwang in den bürgerlichen Zustand am Einzelnen und dessen Eigentum an. Aus dem Erfordernis heraus, das Eigentum zu sichern, folgt das Recht, den anderen in den bürgerlichen Zustand zu zwingen.

Der Liberalismus beschäftigt sich mit der Frage der Legitimität des (bereits durch Vertrag geschaffenen) Staates, die sich besonders für Nachkommen oder Nicht-Zustimmende stellt, entlang der Linie von „voice“ und „exit“. Am Ursprung des Staates stand danach der Schrei nach gesicherter Freiheit und dem Ende der Gewalt. Dies mündete im Staatsvertrag, also in dem nun in der Verfassung ausgedrückten Bedürfnis des Einzelnen nach Schutz, der im Interesse seines Überlebens seine natürliche Freiheit aufgab. Innerhalb des Staates bezeichnet „voice“ die Möglichkeit (demokratischer) Beteiligung durch Wahlen und Abstimmungen und letztlich politischer Ge-

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 432.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 465; zur Konzeption des Gesamtwillens vgl. auch Rousseau's *volonté générale*: Rousseau, *Du contrat social*, 195ff.

¹⁹⁷ Vgl. dazu oben: Grundlagen. Kontrastiv zur Kant'schen „Freiheit der Willkür“ mit ihrem engen (d. h. vernunftgetragenen) Willensbegriff sind als denksystematische Alternativen die Konzeptionen des „Willens zur Macht“ (Nietzsche) und des „Willens zum Wissen“ (Foucault), aber auch Kahn's Entwicklung eines politisch-theologischen Willensbegriffs aus der Kritik an Rawls heraus zu beachten. Die von Kahn in Bezug auf Rawls kritisierte Problematik des leeren Willensbegriffs ist hier auf Kant jedoch nicht uneingeschränkt übertragbar, da bei Rawls der Wille wahlweise – je nach Situation – in Vernunft **oder** Interesse kollabiert, während bei Kant von vornherein ein (idealer), gleichsam abstrakter Wille beschrieben wird, der allein vernunftgeleitet ist und damit in erster Linie nicht so sehr das Problem der konzeptionellen Leere, sondern der menschlichen Umsetzung mit sich bringt.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

saltung, die dem Einzelnen – später gekommenen – die Möglichkeit gibt, das staatliche Gemeinwesen durch seine Stimme selbst zu gestalten.

Bei Kant bildet die Sicherung des Eigentums die Voraussetzung einer bürgerlichen Ordnung. Die kontextuelle Grundlage der kapitalistischen Wirtschaftsweise wird zur objektiv vernünftigen Basis des Rechts, indem das theoretische Problem des Besitzes äußerer Sachen als Ausgangspunkt genommen wird. „Voice“, wenn sie denn überhaupt existiert, ist dann: das, was vernünftigerweise gewollt werden muss.

Kommt eine Betätigung der eigenen Stimme nicht in Frage, weil die Abweichung zu groß ist, sprechen liberale Theorien von der Möglichkeit zum „exit“. Dieser hat seine Wurzel in dem Gedanken des Widerstandsrechts als Gegenstück zur Unterwerfung unter das Recht (vgl. Hobbes, Locke), und beinhaltet das Recht auszusteigen: „exit“ deshalb, weil es jedem, der nicht einverstanden ist, freisteht zu gehen.

Bei Kant stellt sich dies anders dar: Es gibt kein Recht des Volkes zur Revolution,¹⁹⁸ da die objektive Logik des Rechts die bürgerliche Ordnung gebietet.¹⁹⁹ Folge der Staatsgründung ist zwar die Möglichkeit der Aus- und Einwanderung, also Gruppenbildung (analog zum Stammesprinzip), daneben besteht jedoch das logische Recht, *jeden*, mit dem man in Berührung kommt, in den bürgerlichen Zustand zu zwingen.²⁰⁰

Selbst wenn man Kant's Herangehensweise an die Gründung des Staates, – die logisch notwendige, da allein zur Widerspruchsfreiheit führende Zustimmung der Bürger zum Privateigentum und dadurch indirekt zum Staat – dennoch im Einklang mit anderen liberalen Theorien (Hobbes, Locke) als freiwilligen „Vertragsschluss“ der Individuen interpretiert,²⁰¹ bleibt

¹⁹⁸ Vgl. Kant, *MPdS* 441.

¹⁹⁹ Konkret ist es die Möglichkeit des bloß-rechtlichen Besitzes, die zunächst in Richtung einer bürgerlichen Ordnung weist (vgl. ebd. §7 (362ff)) und dabei zugleich als „Friedensstiftung“ den „ganzen Endzweck der Rechtslehre“ darstellt, denn: „der Friedenszustand ist allein der unter *Gesetzen* gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen“ (ebd. 479, Hervorhebung i. Orig.).

²⁰⁰ Vgl. ebd. §8 (365f). Diesen Begründungszusammenhang kennen die übrigen Ausprägungen des traditionellen/klassischen Liberalismus nicht. Kant's Ausführungen weisen an dieser Stelle eine Nähe zum autoritären Liberalismus auf.

²⁰¹ Diese Interpretation von Kant's Idealismus als „moderner“ Liberalismus ist m. E. unzutreffend. Kant spricht nicht in erster Linie von Verfassung und Verfassungsgebung, sondern unterlegt einen vorhandenen (historisch absolutistischen) Staat mit einem neuen Legitimationsmuster, bzw. ersetzt durch seine Bemühungen ein altes, überkommenes. Kant's

zunächst die Frage offen, ob die Gruppe der Individuen, die in dem so entstandenen bürgerlichen Staat lebt, besonders qualifiziert werden kann: bspw. als (Staats-)volk, und – gegebenenfalls – mit welchen Konsequenzen. Dahinter verbirgt sich die (*eigentliche*) Frage nach dem Geltungsgrund des so geschaffenen Rechts.

Unterscheidet man zwischen Staatsnation und Kulturnation²⁰² kann Kant keiner Seite zugeordnet werden. Bestreitet er auf der einen Seite, dass es eine Art „Stammvolk“ gibt, bleibt auf der anderen Seite jedoch bei der Staatsauflösung dennoch ein Volk übrig,²⁰³ welches also über den Staat hinaus geht; auch sieht Kant ein Verschmelzen von Völkern nach einem Krieg als Unrecht an.²⁰⁴ Kant's Begriff des Volkes ist somit kein rein primordärer – das Volk ist nicht (als kulturell, rassistisch, . . . homogen) vorhanden, *bevor* der Staat entsteht. Gleichzeitig ist es aber keine reine Staatsnation, die untergehen würde, wenn der Staat untergeht. Kant nimmt also im Ergebnis eine mittlere Position ein: er beschreibt eine Kulturnation, die erst mit der Zeit durch die Rechtssetzung entsteht.²⁰⁵ Der Zusammenhang von Volk

Vorhaben ähnelt damit weit mehr einer (restaurativen) Operation am offenen Herzen als einer Neu(er)schaffung (der Legitimationsbasis) des Staates in Folge einer geistigen Umorientierung aus physischer Not heraus (wie im England von Locke und Hobbes) oder als Ergebnis einer Revolution (vgl. hierzu klassisch die französische Revolution).

202 Diese Unterscheidung von Meinecke (Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*) wurde später u. a. von Smith in dem Versuch aufgegriffen, Primordialismus und ethischen Nationalismus zu theoretisieren, vgl. Smith, *Nations and History*, in: Guibernau/Hutchinson (Hrsg.), *Understanding Nationalism* S. 9ff; sowie ders., *National Identity*.

203 Ein Volk hat nach Kant das ursprüngliche „Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden“ (Kant, *MPdS* 473), es ist also vor der Verbindung schon vorhanden; zudem verliert es das Recht auch nicht nach verlorenem Krieg. Der Begriff des Volkes bei Kant scheint somit mit dem Vermögen/Recht verbunden zu sein, sich unter einer Verfassung zu organisieren, erschöpft sich aber nicht darin.

204 Vgl. ebd. 470f.

205 Vgl. dazu auch: Kant, *Über den Gemeinspruch* 155 zur Gesetzgebung der obersten Macht, die der Glückseligkeit, i. S. d. Wohlstandes des Bürger bzw. der gesamten Bevölkerung dient. Diese sei ein „Mittel, den *rechtlichen Zustand* vornehmlich gegen äußere Feinde des Volkes zu *sichern*“ (ebd., Hervorhebung i. Orig.). Legitimes Ziel könne es dabei sein, den inneren Zusammenhalt zu stärken, sodass das Volk als „gemeines Wesen“ (ebd.) existiere. Darunter fallen nach Kant auch Einfuhrverbote, da ein Staat ohne wohlhabendes Volk den „auswärtigen Feinden“ nicht widerstehen und „sich selbst als gemeines Wesen“ nicht erhalten könne (vgl. ebd. Anm.). – Die Kant'schen Ausführungen weisen hier einen möglichen Bezug zum Freund-Feind-Denken Schmitt's auf und beschreiben darüber hinaus eine Strategie, die in der marxistischen Theorie der Funktionsweise des

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

und Staat ist dabei der des Volkes als einer Menge von Menschen unter dem Recht,²⁰⁶ wobei das Volk am Anfang als barbarisch und ungebildet, ja als widerspenstig und uneinsichtig gegenüber dem Recht gekennzeichnet wird.²⁰⁷

Dennoch sind Staat und Recht bei Kant – *vordergründig* ganz im Sinne der Aufklärung – mit der Idee der Republik gekoppelt.²⁰⁸ In dieser Betrachtungsweise erscheint das Volk in der Gesamtheit – sein „Wille“ – als (*alternativer*) Urgrund der öffentlichen Verträge und nicht mehr der des nötigen Zwangs in den bürgerlichen Zustand zur Sicherung des Eigentums, also das Privatrecht, von dem Kant das öffentliche Recht zunächst ableitet. – Kant wechselt hier also den Blickwinkel von der logisch-ökonomischen Notwendigkeit zur politischen Legitimation. Entscheidend ist jetzt der „Wille des Volkes“ als allgemein vereinigter Volkswille;²⁰⁹ dieser ist die gesetzgebende Gewalt, die kein Unrecht tun kann – denn: „volenti non fit iniuria“;²¹⁰ das Volk erscheint in der (Selbst-)Gesetzgebung zum ersten Mal als Einheit – allgemeines Oberhaupt des Volkes ist das „vereinigte Volk selbst“,²¹¹ abzugrenzen von der vereinzelt Menge der Individuen des

bürgerlichen Staates im Basis-Überbau-Modell abgebildet wird, zu beidem siehe auch Teil 2 B.

206 Vgl. Kant, *MPdS* 431: Der Staat – qualifiziert als *civitas* – ist eine „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“. Ein positiver Kulturbegriff bei Kant müsste sich ohnehin mit dem einer „Rechtskultur“ decken, da althergebrachte Kulturelles (Bräuche, Traditionen) als Empirisches nicht vernunftbegründet verallgemeinerbar ist. Zur „Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ vgl. auch weiterführend das politisch-theologische Konzept des *people under the law*, siehe dazu auch Teil 2 B.

207 Vgl. Kant, *MPdS* 459.

208 Vgl. die §§51f in der *MPdS* (461ff), die zwar eine Idee der Staatsbürgerschaft enthalten, aber den Gedanken einer Demokratie nicht positiv herausstellen. Für die „einzig rechtmäßige Verfassung“ der Republik zeichnet Kant jedoch die Form einer repräsentativen Demokratie vor (vgl. ebd. 464).

209 Vgl. ebd. §46 (432f); Kant unterscheidet dabei auch die *pouvoir constituant* von der *pouvoir constitué*, vgl. ebd. 465: „Wer es [das Recht der obersten Gesetzgebung] hat, kann nur durch den Gesamtwillen des Volkes über das Volk, aber nicht über den Gesamtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponieren.“

210 Ebd. 432.

211 Ebd. §47 (434); bzgl. des Oberhauptes (Souveräns) hält sich Kant bedeckt; dieser sei „ein (das gesamte Volk vorstellendes) *Gedankending*“ (ebd. §51 (461), Hervorhebung. i. Orig.). Er unterscheidet ihn jedoch von der Person, die „die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft“ (ebd.); dafür seien verschiedene Formen denkbar.

(privat-)bürgerlichen Zustands. Es ist *dieser* Gesetzgeber, der „heilig“ ist – nicht der, der die Vernunft des Privateigentums spricht.

Das Volk ist bei Kant also auch eine genuin politische Gemeinschaft, die jedoch vom Staat unabhängig gedacht werden kann, sobald sie sich selbst Regeln gegeben hat. Dieser Strang der Beschreibung des Volkes bei Kant weist somit *hintergründig* große Ähnlichkeit mit der klassischen Volkssouveränität auf. Volkssouveränität trägt allerdings den Aspekt der Selbstermächtigung des Volkes insich – das Volk erschafft sich selbst.²¹²

Dies ist bei Kant nicht der Fall. Das Volk wird trotz Kant's aufklärerischen Programms zugleich nach klassisch absolutistischem Muster als unmündiger und zur Unmündigkeit bestimmter „Untertan“ beschrieben: Der Ursprung der Staatsmacht ist nicht erforschbar; der Untertan soll darüber nicht „werktätig *vernünftehn*“.²¹³ Das Volk „kann und darf“ nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt es will. Dies ergibt sich für Kant schon aus der Denklogik, denn das „Volk“ als Gruppe, die über die Staatsgewalt urteilen kann (also das Staatsvolk) ist ein solches nur, wenn es bereits unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint ist.²¹⁴ Auch das Verhältnis von realen, geschichtlichen Entwicklungen, Staatsvertrag und Staatsgewalt bei der Entstehung der bürgerlichen Ordnung soll das Volk nicht interessieren, weil die Erörterung dieser Frage „ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien“²¹⁵ seien. Denn: würde sich der Untertan – zu dem Ergebnis gekommen, dass die Herrschaft nicht legitim errichtet sei – der herrschenden Autorität widersetzen, so würde er „mit allem Recht“ bestraft, vertilgt oder als vogelfrei ausgestoßen werden.²¹⁶

Dies erscheint angesichts Kant's berühmter Formulierung der Aufklärung als „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“²¹⁷ geradezu absurd: Der kritische – herablassend „vernünftehend“ genannte – Bürger setzt sich nach Kant selbst außerhalb des Rechts! (Dies ist umso

212 Vgl. dazu auch die Darstellung der politischen Theologie bei Kahn (Teil 2); die dort analysierten Mechanismen der Volkssouveränität sind dabei konzeptionell unabhängig von der bei Schmitt vorausgesetzten rassischen Homogenität des Volkes.

213 Kant, *MPdS* 437, Hervorhebung i. Orig.

214 Vgl. ebd.

215 Ebd. 438.

216 Vgl. ebd.

217 Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 53 (Hervorhebung i. Orig.).

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

erstaunlicher als die Bürger bei Kant eben *nicht* ihre natürliche Freiheit aufgegeben haben, um unter dem Schutz des Staates zu leben (wie bei Hobbes), sondern eine (ungewisse) gesetzlose Freiheit verlassen, um unter dem Gesetz als Hort der Freiheit wahrhaft frei zu leben, also ein Mehr statt eines Weniger postuliert wird.²¹⁸)

Argumentationstechnisch betrachtet löst Kant hier die Staatsgewalt von ihrem Ursprung. Sowohl der Staatsvertrag als auch der Wille des Volkes haben bei ihm keinerlei herrschaftsbegründendes Element. Weder die „Vernunftüberlegungen“ des „Staatsvertrags“ (privatrechtlich-ökonomischer Legitimationsstrang) noch der vernunftbasierte Wille des Volkes in seiner absolutistisch amputierten Version (politischer Legitimationsstrang) sind konzeptionell in der Lage, den Staat zu stützen, der keinen Widerstand und kein Nachdenken über seine Herkunft erlaubt.

Kant löst dieses Problem theoretisch: Die Staatsgewalt muss nur als Resultat des Vertrages und die als Volk zusammengefassten Bürger müssen nur als zustimmend gedacht werden können²¹⁹ – zur Not auch kontrafaktisch: Es regieren hypothetischer Konsens und realer Zwang.²²⁰

c) Der Souverän und der Herrscher

In diese Lücke tritt der Souverän. Kant erwähnt einen „Regenten“, der auf den ersten Blick und dem bloßen Begriff nach als Sachwalter verstanden werden kann, qualifiziert ihn aber sofort als „*rex, princeps*“, was eine ganz andere Bedeutung impliziert.²²¹ Das Bild vom selbstregierten Volk kippt

218 Vgl. dazu oben: Leben unter dem Gesetz der Freiheit.

219 Vgl. Kant, *MPdS* 437f.

220 Siehe dazu auch: Kant, *Über den Gemeinspruch* S. 153f; einem nicht zustimmungsfähigen Gesetz mangelt es nicht etwa an Gesetzesqualität, sondern es ist schlicht „nicht gerecht“ (ebd. 153). Sei eine Zustimmung hypothetisch möglich, sei es hingegen Pflicht, das Gesetz (auch dann) für gerecht zu halten, auch wenn das Volk empirisch nicht zustimmen würde (ebd. 153f). – Das Volk hat zu gehorchen und sich nicht zu widersetzen (ebd. 154); es kann jedoch „wider dasselbe wenigstens Vorstellungen [...] tun“ (ebd. 154 Anm.). – An dieser Stelle fügt sich die Meinungsfreiheit bei Kant nahtlos ein. Widerspricht das Gesetz der „Glückseligkeit“ des Volkes, ist dies dem Hauptzweck, die Freiheit durch Gesetze zu sichern, nachrangig (ebd. 154f). Es steht dem Bürger jedoch frei – innerhalb dieses gesetzlichen Rahmens – seine Glückseligkeit auf anderem Wege zu suchen (ebd. 155).

221 Vgl. Kant, *MPdS* 435. Kant benutzt hier den Begriff des Königs bzw. des Anführers. Er trennt dabei das „Gedankending“ des Souveräns – das Oberhaupt, welches das gesamte

dadurch in ein Herrschaftsverhältnis zwischen König/Gebietet und Untertan.²²² – Woher kommt also der „*rex*“, der durch bloße Erwähnung einen Vertrag unter Gleichen in eine nicht anzuzweifelnde Ordnung umwandelt? Historisch ist dieser Kunstgriff Kant's leicht einzuordnen, aber was bedeutet er konzeptionell innerhalb von Kant's Denksystem?

Ähnlich wie Hobbes assoziiert Kant Herrschergewalt mit Souveränität;²²³ er erwähnt einen abstrakten Souverän, der stets das Bild des Königs hat.²²⁴ Diesem „Regenten“ wird auch zugeschrieben als oberste ausübende Gewalt kein Unrecht tun zu können.²²⁵ Es gibt zudem kein Recht, ihn zu strafen.²²⁶ Dies sind Leitsätze, die aus einer monarchistischen Ordnung entlehnt sind.²²⁷

Die Beschreibung des Regenten enthält eine theoretische Unschärfe, die nur schlecht in die von Kant entworfene ursprüngliche Systematik der („Grundlegung“ einer) Metaphysik der Sitten und zu seinem Projekt passt, eine Vernunftbasis des Rechts zu skizzieren.

Der Gipfel der Merkwürdigkeit ist hierbei Kant's Beschreibung der Hinrichtung des Monarchen als ewige Sünde: Kant hadert dabei zunächst über die Möglichkeit einer solchen Handlung und sieht sie als mit Vernunftmitteln nicht erklärbar an – die Tat eines Verrückten, muss man schließen; die Tat eines wahnsinnigen Volkes, wenn es auf Beschluss geschieht. Textorgani-

Volk symbolisiert – von der physischen Person, „welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee *Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft*“ (ebd. 461, Hervorhebung durch Verfasserin), separiert also mit anderen Worten den gedachten Legitimationsgrund des Staates von der Durchsetzung des Rechts/der Verfassung.

222 Kant ist der Auffassung, dass „Untertanen als *Staatsbürger*“, also beide Zustände miteinander vereinbar, seien und lehnt deshalb die Autokratie ab, die das staatsbürgerliche Element vernachlässige, vgl. *MPdS* 462. Die Bedingung der Selbstgesetzgebung des Volkes ist hier der Schlüssel, der Kant beide Zustände widerspruchsfrei zusammen denken lässt. Die Idee einer umfassenden Volkssouveränität als Selbstermächtigung und Selbsterschaffung des Volkes ist Kant nicht völlig fremd, vgl. dazu die Anklänge bei Kant, ebd. 462ff, von Buchstabe und Geist des ursprünglichen Vertrages, über eine Art „*rule of law*“ (selbstherrschendes Gesetz) bis hin zur (mystischen) Einheit von Volk und Souverän: „so *repräsentiert* das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es *ist* dieser selbst“ (ebd. 464, Hervorhebung i.Orig.).

223 Vgl. ebd. 431; zum Verhältnis von Beherrscher (Gesetzgeber), Regent und Souverän s. auch: ebd. 436.

224 Vgl. ebd. 436, 461.

225 Vgl. ebd. 436.

226 Vgl. ebd. 436, 440 (Anm.).

227 Vgl. explizit ebd. 436, wo Kant Bezug auf die englische Monarchie nimmt.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

satorisch auffallend ist, dass sich Kant an dieser Stelle zu einem überlangen Exkurs in einer Fußnote hinreißen lässt, wobei er eine Reihe wertender Formulierungen gebraucht, die seinem eigenen Anspruch, in den Grenzen der Vernunft zu argumentieren, und seiner sonstigen Argumentation fremd sind. Gegen Ende kulminieren seine Ausführungen:

„Der Grund des Schauerhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen *durch sein Volk*, ist also der, daß der *Mord* nur als *Ausnahme* von der Regel, [...] die *Hinrichtung* aber als eine völlige *Umkehrung* der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewalttätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird: welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint.“²²⁸

Wirklicher Grund der Hinrichtung könne somit niemals ein rechtliches Prinzip, sondern mithin nur die (irrationale) Furcht vor eventueller Rache des wiederauflebenden Staates am Volk sein. – Die Bemäntelung als Recht (die Hinrichtung nach Verhandlung) schlage nach Kant fehl, da dieser Grundsatz verallgemeinert zudem auch – quasi noch ärger – die Wiederentstehung des Staates unmöglich machen würde.

Vordergründig liest sich dieses Zitat als Privilegierung des Rechts über die Gewalt. Diese Vernunftposition hätte Kant jedoch leicht im üblichen Duktus mittels logischer Ableitungen untermauern können. Der Grund für Kant's emotionale Aufregung kann nur darin liegen, dass der Staat etwas anderes ist als ein Vertragsprodukt und Kant dies in der MPdS auch (unbewusst) abbildet. Wäre die Trennung zwischen Souverän/Herrscher und Monarch/Regent so eindeutig, würde „nur“ der Monarch als Person sterben und der obige Ausbruch erschiene unangebracht und übertrieben.

Bei Kant's Hinrichtung des Monarchen hingegen wird nicht nur der

²²⁸ Ebd. 442 (Anm.), Hervorhebung i. Orig.

Herrscher getötet – mit ihm stirbt vielmehr die staatliche Ordnung: das Volk bringt sich selbst um; es verdankt sein Leben dem Souverän.²²⁹

4. Zusammenführung: Die staatliche Ordnung

Vergleicht man die drei untersuchten Gebiete – Familie, Kirche/Religion, Souveränität/Macht, zeigt sich der Souverän/Vater als kulminierender Punkt – in ihm fallen die drei nicht deckungsgleichen Ordnungen zusammen. Der Königsmord ist Vatermord (Familie) und zugleich Sündenfall (Religion) sowie Zusammenbruch der staatlichen Ordnung (Macht).

Ohne auf die verschiedenen Implikationen einer Verschiebung von Kant's Modell des absolutistischen (preußischen) Staates in Form der Monarchie hin zur Volkssouveränität im modernen Nationalstaat im Einzelnen einzugehen, lässt sich feststellen, dass Kant mit dem bürgerlichen Vertragsrecht beginnt, aber schließlich in einer ganz anderen Vorstellungswelt – der einer „Ordnung“ – endet, in der die drei Konstellationen Staat und Familie, Staat und Kirche, Staat und Souveränität in der Figur des Herrschers ineinander verschmelzen: Dieser ist zugleich „heiliger Vater“.

Eine naheliegende Erklärung dafür wäre, dass es sich schlicht um ein „Übergangsmuster“ handelt: Während Kant theoretisch schon auf der nächsten Stufe argumentiert (GLMPdS), erkennt man in der MPdS die praktischen Zugeständnisse an die Realität: der „noch“ vorhandene Monarch wird in die konkrete Beschreibung des Staatswesens eingebaut. Diese historische Kontextualisierung enthält jedoch eine Wertung: Kant war intellektuell in der Lage, eine „liberale“ Staatsgründung zu beschreiben, war aber zugleich zu zaghaft und preußisch-konservativ, den Gedanken zu Ende zu denken und das liberale Projekt als modernen Verfassungsstaat auszugestalten.

²²⁹ Diese Wahrnehmung Kant's ist kulturhistorisch erklärbar. Im Mittelalter hatte der König zwei Körper, einen menschlich-irdischen und einen symbolischen. Während der eine sterblich war, war der andere unsterblich – dies wurde im Falle des Todes des „empirischen“ Monarchen historisch durch entsprechende Rituale bekräftigt, vgl. dazu Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*. Bei Kant hat hier jedoch eine Verschiebung stattgefunden, die mit einer Übergangserscheinung vom Gotteskönigtum zur Volkssouveränität zusammenhängt: Wenn der König ermordet wird, stirbt mit ihm das sich selbst umbringende Volk; der Staat in Form des Volkes begeht Selbstmord. Kant überblendet hier im Ergebnis die (prämoderne) Regierungsform der Monarchie mit der (modernen) Legitimierung durch das Volk als Souverän und verstrickt sich anschließend in dieser widersprüchlichen Kombination beider ansich inkompatibler Konzeptionen.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Diese heutige Vorstellung ist selbst von einer liberalen Fortschrittsidee imprägniert, die in Kant's Verteidigung des Absolutismus lediglich einen Atavismus sieht. Während Kant selbst noch nicht in der Lage war, auf den absoluten, mystischen Herrscher vollständig zu verzichten, sind wir schon einen Schritt weiter: als seine Erben bringen wir das Projekt zu Ende.²³⁰

Der entscheidende Aspekt ist mE jedoch ein anderer: nicht, wie Kant zum heute verzichtbaren unfehlbaren Monarchen steht, sondern wie er trotz der anfänglichen Gleichheit aller wieder bei Herrscher und Untertan endet. Theoretisch entscheidend ist hier nicht das Leben unter einem Monarchen – sei es als Person oder als Symbol –, sondern das Leben in Freiheit als Freiheit unter dem Gesetz, die Idee der Freiheit als Leben unter einer selbstgegebenen *Ordnung*, die – mangels valider Alternativen – das Recht selbst ist.

Tatsächlich hat Kant den König schon ermordet – nur eben nicht begraben. Das Volk nimmt selbst schon den Platz als Quelle der Gesetze und der Legitimität ein: der Monarch ist in Kant's liberaler Ordnung konzeptionell funktionslos, trotzdem hält er an ihm fest.

Kant beschreibt nach der Vernunftkonstruktion des Staates in einer (strukturell unsichtbaren, da nicht theoretisch unterfütterten) zweiten Schicht der MPdS eine Volkssouveränität *in statu nascendi* – er blickt in den Abgrund der Möglichkeiten der politischen Selbstermächtigung eines Volkes und schreckt zurück, sodass er seine eigenen aufklärerischen Prinzipien (einer Verdrängungshandlung gleich) zur Unkenntlichkeit verbiegt, um eine objektive, sichere, vernunftrechtliche Basis seines Staates behaupten zu können. Dazu dient ihm die symbolische Kunstfigur des „(Volks-)Souveränals-König“.²³¹

²³⁰ Das vielleicht beste Beispiel hierfür ist Habermas' Versuch der Aktualisierung Kant's; dazu s. u.

²³¹ Es handelt sich eben nicht um den klassischen König (vgl. Kantorowicz); würde man dies behaupten, würde man Kant als reinen Theoretiker des Absolutismus begreifen, der nur affirmativ die Art der Begründung bzw. Legitimierung des Staates von „gottgegeben“ auf „ökonomisch notwendig“ umschaltet. Dies würde jedoch Kant's Aufklärungsanteil ignorieren. Entscheidend bei Kant ist mE gerade die *in sich widersprüchliche (!)* Dynamik aus Vernunftgetragenheit und Selbstgesetzgebung, die hier die Grenzen des Absolutismus überschreitet. Insofern greift Habermas auch zu kurz, soweit er an Kant's Dynamik als *unwidersprüchliche* anknüpft.

III. Ergebnis: Kant's konzeptionelle Grenzen

Auf der Grundlage der obigen Ausführungen lassen sich zwei konzeptionelle Grenzen von Kant's Denksystem beschreiben: die konzeptionelle Grenze der Vernunft (1), zugleich die politische Grenze bzw. die Grenze des Politischen und die konzeptionelle Grenze der bürgerlichen Selbstständigkeit (2), die zugleich die ökonomische Grenze, d. h. die Grenze der Ökonomie bzw. des Ökonomischen ist.²³² Die Grundannahmen, die Kant's Herangehensweise prägen, wirken dabei als unausgesprochene (Denk-)Voraussetzungen seiner Rechtskonzeption bis in seine Welt(bürger)rechtsvision hinein. Ein spezielles Augenmerk auf diese Bezüge zu richten, ermöglicht es ferner, Habermas' Kant-Rezeption auf die Verarbeitung dieser Brüche im Kant'schen Denksystem zu überprüfen. – Werden diese Brüche nicht aufgelöst bzw. verarbeitet, werden sie als unsichtbare Voraussetzungen und „verdrängte“ Konsequenzen dennoch Teil des neuen Denksystems; sie wirken fort.

1. Die konzeptionelle Grenze der Vernunft

Die erkenntnistheoretische Grenze einer Beschreibung allein mit Mitteln der Vernunft ist theoretisch vorhanden, d. h. im Erkenntnisinteresse Kant's (Wie kann Vernunft praktisch sein?) und in den grundlegenden Ausführungen angelegt sowie eingehalten; bei der praktischen Beschreibung (des Staates) wird sie – je nach Sichtweise – unter den Tisch fallen gelassen (= Fehler, inkonsequente Bearbeitung der eigenen Fragestellung) oder aufgehoben (in der Figur des Herrschers bzw. der Souveränität).²³³

Zunächst erwächst aus Kant's konsequenter Nichtbeachtung des Gefühls im Allgemeinen (bzw. der Liebe im Besonderen) als möglicher Grundlage von Gemeinschaft, bei gleichzeitiger (Über-)Betonung der Vernunftaspekte, eine Blindheit seiner Theorie für die Tiefenstruktur von Gemeinschaften. Dies zeigt sich deutlich bei Kant's hölzerner Beschreibung der bürgerlichen Familie, ist aber auch auf die staatliche Gemeinschaft übertragbar. Obwohl emotionale Elemente der „Gemeinschaft“ bei der Beschreibung der Religion

²³² Zum Politischen (politische Theologie) und zur politischen Ökonomie siehe Teil 2 B.

²³³ Hier liegt bereits der erste Unterschied zur konzeptionellen Grenze der Ökonomie, denn diese Problematik wird von Kant gar nicht erkannt bzw. als unproblematisch (i. S. v. keine Widersprüche enthaltend) erachtet.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

erfasst werden und somit Teil von Kant's beschreibendem Instrumentarium sind, überträgt Kant dies nicht auf den Staat. Selbst wenn man argumentiert, dass Kant Religion als transzendent, den Staat jedoch als immanent – also als kategorisch anders – und deshalb folgerichtig begreift, sind Kant's Probleme, die Rekrutierung der Bürger durch den Staat für Kriegszwecke überhaupt zu begründen,²³⁴ zwar vernunftgetragen und moralisch edel, stehen aber in bemerkenswertem Missverhältnis zum tatsächlichen Ablauf der Rekrutierung für den 1. Weltkrieg,²³⁵ die in – auch freiwilligen und begeisterten – Massenopfern in historisch bis dato nicht gekanntem Ausmaß gipfelten. Diese nationalistische Kriegsbegeisterung stammte aus genau diesem bürgerlichen Rechtssystem, welches Kant in der MPdS umreißt.

Kant's Betonung des oberen Begehungsvermögens als geistig-gesetzgebendes bei Herabwertung des unteren Begehungsvermögens als tierisch-körperlich „Unedles“ führt zudem zu einer Herabwertung des Körpers, welcher als theoretischer Anknüpfungspunkt ungeeignet erscheint und in der Folge ausblendet wird.²³⁶

Um die Grenzen ihrer Erkenntnis aufzuzeigen, wird der liberalen Theorie gewöhnlich zum Vorwurf gemacht, dass sie die Trennung von öffentlich

234 Vgl. Kant, *MPdS* §55 (467ff); Kant stellt zunächst die Frage, ob der Staat/der Souverän das Leben seiner Untertanen aufs Spiel setzen dürfe, bzw. das Recht habe, sie „in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen“ (ebd. 469), wobei sich durch die Art des Aufwerfens der Frage abermals das Bild des absoluten Herrschers zeigt. Kant löst dieses Problem der Konskription des Volkes durch den Staat – in dem von ihm entworfenen Kontext nicht überzeugend – mit der Feststellung, dass sich Volk (als Staatsbürger) gewissermaßen mit dem Volk (als Souverän) überschneide und sich somit selbst die Zustimmung geben müsse.

235 Die Bezeichnung als „Weltkrieg“ ist dabei ein Begriff der sog. „westlichen Demokratien“. Tatsächlich waren die sog. Weltkriege bestenfalls *europäische* (Welt)kriege, i. S. v. Kriegen, die ausgehend von den europäischen Staaten in der ganzen Welt geführt wurden. (Noch in der polnischen Sprache wird von wojna światowa (Weltkrieg) gesprochen, während in der russischen Sprache vom (ersten bzw. zweiten) großen vaterländischen Krieg (великая отечественная война) gesprochen wird. Die Bezeichnung „Weltkrieg“ (мировая война), die im Russischen besonders widersinnig erscheint, da „мир“ sowohl „Welt“ als auch „Frieden“ bedeutet, ist allein für die Wiedergabe der (west)europäischen Sichtweise/Kriegsbeteiligung gebräuchlich. – Dieser Unterschied ist mitnichten ein rein semantischer, denn mit dem „Weltkrieg“ korrespondiert der „Weltfrieden“ und das „Weltrecht“: die besondere Bedeutung, die Völkerbund/UN, Völkerrecht und letztlich auch den Menschenrechten beigemessen wird.

236 Zur Wiedereinbeziehung des Körpers in die Theorie siehe Teil 2 A.

III. Ergebnis: Kant's konzeptionelle Grenzen

und privat stabil denke, was aber in der Praxis unzutreffend sei.²³⁷ – Fraglich ist, ob dieser Vorwurf auch auf Kant zutrifft. Kant selbst benutzt diese Unterscheidung nicht. Daraus, dass Kant in der Ableitung den Staat als Nachgeordnetes der Eigentumsordnung kennzeichnet, könnte man jedoch schließen, dass dies die theoretische Konsequenz der Trennung von öffentlich und privat impliziere. Das „Private“ wäre danach bei Kant Grund und Grenze der Rechtsordnung und damit vom Öffentlichen begrifflich abtrennbar. So würde sich, wie bei dem bei bspw. Hobbes und Locke entstehenden Bild, das gesellschaftliche Leben in der Folge in einen (vernunftgeleiteten) öffentlichen und in einen (interessengeleiteten) privaten Teil aufspalten lassen.

Hier ist ein – mE entscheidender – Unterschied zu Kant, vielleicht sogar ein Unterschied des deutschen Idealismus zu (sämtlichen) anderen Spielarten des Liberalismus, festzustellen. Kant erkennt die Vernunft als Basis an, aber nicht das Interesse – nicht einmal im sog. „Privaten“.²³⁸ Auch dort werden die Gesetze von der Vernunft gegeben, folglich gibt es bei Kant keine Dichotomie „öffentlich-privat“. Konzeptionell ist bei Kant vielmehr die Durchlässigkeit beider Sphären angelegt, eine Trennung beider wird auch nicht theoretisiert. Valide Trennung bei Kant hingegen ist die zwischen *forum externum* und *forum internum*²³⁹ im Gegensatz zu einer Trennung äu-

237 So bspw. die Kritik sowohl an den Theorieansätzen des Liberalismus von Rawls (*A Theory of Justice*, bzw. ders., *Justice as Fairness*) und Ackerman (*We the people: foundations*) als auch am Kommunitarismus von Taylor (*Sources of the Self*) von: Kahn, *Putting Liberalism in its Place*.

238 Im anglo-amerikanischen Liberalismus von Hobbes bis Rawls ist Vernunft mit der öffentlichen Sache (und der Gesetzgebung), das Interesse hingegen mit der privaten Vorliebe (und der Ökonomie) verknüpft.

239 Dies lässt sich auch anhand der Begriffsabgrenzung zwischen Recht und Moral, sowie zwischen Moral und Sittlichkeit illustrieren. Recht und Moral wurzeln bei Kant gleichermaßen in der Vernunft. Recht ist dabei als äußere praktische Manifestation der Vernunft mit „außen“, die Moral mit „innen“ (als innere praktische Manifestation der Vernunft) assoziiert; vgl. hierzu Kant, *MPdS* 318f, wo zwischen (inneren) moralischen, (äußeren) juristischen und (beide verbindenden) ethischen Gesetzen unterschieden wird. Während Legalität mit dem Buchstaben des Gesetzes assoziiert wird, verbindet Kant Moralität mit Gesinnung (vgl. ders., *KpV* 288); bzgl. des Weltbürgerrechts unterscheidet Kant das ethische und das rechtliche Prinzip (vgl. ders., *MPdS* 475). Die Moral wird bei Kant in verschiedenen Zusammenhängen bestimmt, u. a. als „oberstes Gesetz der Freiheit“ (ders. *GLMPdS* 102); als moralischer Imperativ entspricht sie dabei dem kategorischen Imperativ, als moralische Regel ist sie eine apodiktische praktische Regel (vgl. ebd. 75, 79). – Bei

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

ßeren Handelns nach „Sachgebieten“. Theoretische Leitunterscheidung in Kant's Denksystem ist statt Letzterem die Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie – also Selbstbestimmung/-bestimmtheit und Fremdbestimmung/-bestimmtheit.²⁴⁰ Das Ideal der Selbstgesetzgebung (in der Form des kategorischen Imperativs) schlägt somit quer zu jeder Trennung von Lebensbereichen, wie z.Bsp. Staat vs. Familie/Staat vs. Religion. Dies ist zwar nicht die direkte Absicht des reinen Vernunftansatzes, widerspricht letzterem im Ergebnis aber auch nicht. Positive Aussagen über einen reservierten Ort (des Privaten), bspw. als Ausprägung der Menschenrechte, lassen sich in Kant's Denksystem aufgrund seiner anders gelagerten konzeptionellen Grenze der Vernunft jedoch nicht machen.²⁴¹

Die Unterschiede zwischen der GLMPdS („Theorie“) und der MPdS („praktische Anwendung“ auf den Staat) auf der einen und die widersprüchliche Darstellung des Souveräns auf der anderen Seite, sind hingegen eher (Vor-)Ahnung eines Anderen als ein Bruch im Kant's theoretischem System der Vernunft. Die Ausformulierung dieser Ahnung bzw. der Ausbau zu einer vollständigen Theorie war zu Kant's Zeit (historisch) vielleicht nicht möglich. Die vorhandenen Widersprüche waren für ihn jedoch so spürbar, dass er sie thematisierte, anstatt sie für eine Reinheit der Lehre zu unterdrücken.

Vergleichbares gilt auch für die ökonomischen Implikationen des sich als Entwicklung abzeichnenden kapitalistischen Wirtschaftssystems am Vorabend der industriellen Revolution.

der Abgrenzung von Moral und Sittlichkeit ergibt sich ein ähnliches Bild wie bzgl. Recht und Moral: Während die Moral den (inneren) Zustand des Einzelnen betrifft, umfasst die Sittlichkeit die (äußeren) Handlungsweisen. Dies zeigt sich auch in der Begriffsableitung: die Ethik ist die Sittenlehre, wohingegen die Moral der rationale Teil der Metaphysik der Sitten, also der materiale Teil der reinen Philosophie ist (vgl. ebd. 11f).

²⁴⁰ Dies gilt auch für die ins „Private“ zielende Suche nach „Glückseligkeit“, die Kant ohnehin mit Misstrauen betrachtet.

²⁴¹ Insofern ist auch Habermas' Behauptung, dass Kant die Menschenrechte im kategorischen Imperativ beschrieben habe (dazu siehe Teil 1 B), zumindest problematisch.

2. Die konzeptionelle Grenze der bürgerlichen Selbstständigkeit

Die Notwendigkeit der Sicherung des Privateigentums – als Grundlage der neu entstehenden kapitalistischen Wirtschaftsordnung in Abgrenzung zum absolutistischen Merkantilismus – wird bei Kant zum Grund der Staatsordnung; öffentliches Recht leitet sich aus der bürgerlichen Besitz- und Eigentumsordnung ab.²⁴²

Diese Darstellung des Staates als Nachgeordnetes der Eigentumsordnung hat Konsequenzen, die teils benannt, aber in Kant's Ausführungen nicht reflektiert, teils nicht einmal sichtbar werden.

Liberaler Darstellungen beziehen ihren egalitären Charakter aus der Betonung der Freiheit und Gleichheit aller Bürger, der sie vor der rigiden Ständeordnung des ausgehenden Absolutismus mit seinem Personenverbandsstaat auszeichnet. Kant erkennt zwar, dass vor dem Hintergrund des Wirtschaftssystems diese Freiheit und Gleichheit der Einzelnen rein formal sind und führt als ergänzende Voraussetzung für gleiches Bürgertum die „Selbstständigkeit“ ein. Mit dem zusätzlichen Erfordernis der Selbstständigkeit als Grundlage für die gleiche Freiheit findet gleichzeitig eine rechtliche Übertragung der wirtschaftlichen Ungleichheit in den Staat (svertrag) hinein statt.²⁴³

Die materielle Lage der Subjekte selbst und die tatsächlichen Auswirkungen der bürgerlich-rechtlichen Wirtschaftsbeziehungen auf die Einzelnen (d. h. insbesondere die Produktionsbedingungen und deren Folgen) treten in Kant's Darstellung nur vereinzelt als „Reflex“ auf.²⁴⁴ Generell gilt: Wer nicht für sich selbst sorgen kann und unabhängig von anderen ist, kann nicht im Sinne der Vernunft entscheiden; er ist heteronom, also fremden

242 Vgl. dazu den gesamten Aufbau und insbesondere die anfänglichen Ableitungen in der MPdS §§1ff (353ff).

243 Der historische Kontext der Darstellung bei Kant ist die *Hin*entwicklung zur Nationalökonomie; die Kant'sche Unterteilung von „Selbstständigen“ und „Unselbstständigen“ setzt sich später in der Marx'schen Theorie in der Unterteilung der Bürger in Klassen konzeptionell fort. Habermas hingegen betrachtet die *Weg*entwicklung von der Nationalökonomie, kann dabei aber – ebenso wie Kant – die Problematik der Durchsetzung des Rechts bzw. der Menschenrechte im Bereich der Ökonomie nicht abbilden; beide bleiben insofern fixiert auf den Staat.

244 Vgl. die obigen Ausführungen zum „indischen Schmied“, der bei Kant keine vollwertige Anerkennung als Bürger erfährt.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

Regeln unterworfen. Neben der naturgegebenen Freiheit und Gleichheit führt Kant mit der Selbstständigkeit also ein materiell-ökonomisches Element ein – die Fähigkeit, sich selbstständig zu reproduzieren – welches die Bürgerschaft des Einzelnen prägt.²⁴⁵ Das Konstrukt der Gemeinschaft gleicher Bürger basiert auf der ökonomischen Ordnung; die rechtliche Gleichordnung Kant's hat einen invisibilisierten (ökonomischen) Unterbau. Im Ergebnis werden materielle Ungleichheiten affirmiert, anschließend auf die Ebene des Staates übertragen und dort vernunftlogisch verrechtlicht.

Figuren der Unselbstständigkeit sind zunächst Arme, dann „natürlich“ Frauen; zudem gibt es den Typus des „Wilden“ und des „Verbrechers“. – Diese Gruppen bilden bei Kant mögliche Andere, die in der bürgerlichen Gesellschaft der Freien und Gleichen nach Kant'schem Muster nicht kompatibel bzw. gleich(berechtigt) gedacht werden können. Selbstständigkeit nach Kant bedeutet auch Schuldenfreiheit, denn Schulden sind (wirtschaftliche) Abhängigkeit, also Unfähigkeit zur freien Entscheidungsfindung nach der Maxime der Vernunft.²⁴⁶

Mit dem Begriff der Selbstständigkeit verkettet ist der Begriff der Würde, wobei Kant eine Art „Menschenwürde“, die jedem natürlicherweise innewohnt, mit einer „bürgerlichen Würde“, die ökonomische Selbstständigkeit erfordert, kontrastiert.²⁴⁷

IV. Vom Staat zur Weltgemeinschaft – die Kant'sche Projektion

Kant beschäftigt sich an mehreren Stellen exponiert mit dem Weltrechtsgedanken.²⁴⁸ Er vollzieht dabei die Entwicklung vom Staat zur Weltgemein-

245 Vgl. dazu später bei Marx den „doppelt freien Lohnarbeiter“, s. u.

246 Hier ergibt sich ein interessanter Querbezug zur heutigen EU mit der *austerity*-Politik und der sog. „Schuldenbremse“ als verfassungsrechtlicher Maßnahme als ein Versuch, die Selbstständigkeit von Staaten am Kapitalmarkt wiederherzustellen.

247 Bei Kant ist kein Automatismus der Anerkennung der bürgerlichen Würde durch Vertrag zu erkennen. Anders Habermas, der eine Anerkennung eines hohen Status im „Staatsvertrag“, d. h. in der Verfassung identifiziert; dazu s. u. – Hier ist ein möglicher Bruch anstelle einer Weiterentwicklung Kant's festzustellen.

248 Siehe: Kant, *Zum ewigen Frieden*; sowie ders., *MPdS* §§53ff (466ff) zum Völkerrecht, sowie ebd. §62 und Beschluss (475ff) zum Weltbürgerrecht.

IV. Vom Staat zur Weltgemeinschaft – die Kant'sche Projektion

schaft in zwei Schritten; er betrachtet zunächst das Völkerrecht, welches sich nach seiner Ansicht zum Weltbürgerrecht weiterentwickeln wird.

Jenseits des Staates liegt also zunächst das Gebiet des Völkerrechts bzw. des „Staatenrechts“ – so der Kant'sche Begriffsvorschlag. Die Staaten stehen einander, analog den Individuen zuvor, im Naturzustand gegenüber, der wiederum als Kriegszustand gekennzeichnet ist.²⁴⁹ Es gibt also einzelne Völkerrechtssubjekte mit Existenzrecht, die (wohl stille Voraussetzung bei Kant) vernunftbegabt sind,²⁵⁰ und die einander ständig befehden. Völkerrecht ist folglich im Hauptteil Kriegsrecht (Recht zum Kriege, Recht im Kriege, Recht nach dem Kriege); eine positive Fortentwicklung der Völkergemeinschaft findet durch (Friedens-)Vertrag statt.²⁵¹

Das völkerrechtliche System wird bei Kant jedoch als fragil gedacht (Struktur der Staatenkonferenz; Bund mit Austrittsrecht²⁵²) – eine weitreichende Integration von Staaten wird nicht ins Auge gefasst; die Souveränität verbleibt auf staatlicher Ebene.²⁵³ – Es gilt wie im klassischen Völkerrecht das Verbot der Einmischung in innere Angelegenheiten (Interventionsverbot).²⁵⁴

Die Hoffnungen auf den ewigen Frieden sind begrenzt; die friedliche Gemeinschaft aller Völker auf Erden ist nach Kant jedoch ein rechtliches (kein ethisches) Prinzip: Frieden ist der Endzweck der Rechtslehre,²⁵⁵ wobei der Friedenszustand als „der unter *Gesetzen* gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen“²⁵⁶ unter einer Verfassung, deren Inhalt sich *a priori* von der Vernunft herleitet und geleitet vom ewigen Frieden als Ideal sich durch Reformschritte auf eben diesen zubewegt, definiert ist.

Letztendlich speist sich diese Darstellung bei Kant aus der Tatsache, dass

249 Vgl. ebd. 467.

250 Siehe ebd. 466: „Staat, als eine moralische Person [...] betrachtet“.

251 Vgl. ebd. §§55ff; zum Friedensvertrag: 471f, zum Verteidigungsbund: 473.

252 Es sind hier nach Kant verschiedene Szenarien denkbar: vgl. ebd. 467 – „Genossenschaft“, „Föderalität“, „Verbündung“ –; siehe auch ebd. 475 – „Kongreß“.

253 Vgl. ebd. 467.

254 Vgl. ebd. §54 (467) zum Völkerbund als Verteidigungsbund.

255 Insofern stellt sich das Schwedische Modell, welches als ideologische Grundkonstante den Frieden auf dem Arbeitsmarkt beinhaltet (vgl. zum Ganzen Brennecke, *Die schwedische Gewerkschaftsbewegung und das Schwedische Modell*), als ausgeführtes „kantianisches Denken“ dar; zum Schwedischen Modell siehe auch Teil 2 B/Wirtschaftsordnung, Staat und Demokratie.

256 Kant, *MPdS* 479, Hervorhebung i. Orig.

A. Das bürgerliche Recht bei Immanuel Kant

es nur eine runde Erde – im Gegensatz zu einer unendlichen Ebene – gebe; dass man also zum Zusammenleben gezwungen sei.²⁵⁷ Kombiniert mit der Gedankenkette (öffentliches) Recht – Verfassung – Staat (Staatsrecht als erste Form des rechtlichen Zustandes), welche das Völkerrecht (Form des rechtlichen Zustandes zwischen den einzelnen bürgerlichen Staaten) als Konsequenz hat, ergibt sich für Kant der Gedanke des Völkerstaatsrechts bzw. des Weltbürgerrechts (endgültige Form des rechtlichen Zustandes), zu dem die begrenzte Erde „unumgänglich hinleitet“.²⁵⁸ Das Staatsrecht trägt das Weltbürgerrecht also bereits in sich. – Kant argumentiert hier wieder ausgehend vom Besitz, insbesondere des Bodens, der letztendlich nur als Teilbesitz des Ganzen anerkannter rechtlicher Besitz werden kann.²⁵⁹

Auf eine erste (politische) Begründung der bürgerlichen Weltordnung, die ökonomisch informiert ist (gesichertes „Mein“ und „Dein“) folgt eine zweite rein ökonomische Begründung, die sich selbst trägt. Das Welt(bürger)-recht ist also automatische Folge der ökonomischen Basis des Staates, da das Eigentum weltweit widerspruchsfrei verallgemeinerbar sein muss. – Konsequenz: Teilt man die ökonomische Basis – bzw. deren grundsätzliche Legitimität – nicht, kommt man nicht beim Weltrecht an.

Darüber hinaus ergibt sich bzgl. der Lage der Auswanderer (vgl. oben „exit“) und der Unselbstständigen keine Änderung/Verbesserung der Lage. Die Ausdehnung des Rechtszustandes ist nur bodentechnisch/besitzrechtlich, nicht aber individuell: Die Auswanderer finden keinen Ort mehr, an dem sie nicht in die bürgerliche Ordnung gezwungen werden; die Unselbstständigen bleiben unselbstständig auch im „Weltstaat“.²⁶⁰

257 Vgl. ebd. §13 (373), sowie ebd. §62 (475f); dort auch jeweils ein Verweis auf den „ursprünglichen Gesamtbesitz“ der Erdoberfläche. Kant erweist sich hier als anschlussfähig bis in den Neoliberalismus hinein, in dem das ökonomische Problem der begrenzten Ressourcen – bei Kant selbst noch im Hintergrund – (über)betont wird.

258 Vgl. ebd. 429. Diese Rechtszustände bauen aufeinander auf bzw. ergänzen sich: „wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden, und endlich einstürzen muss“ (ebd. 429).

259 Vgl. ebd. 429, sowie §62 (475f).

260 Die Unselbstständigen bleiben fortwährend Andere (mit der theoretischen Chance, aufzusteigen). Die Aussteiger („exit“) hingegen werden assimiliert werden – es gibt dann „kein Außen mehr“, vgl. hierzu die Beschreibung einer globalisierten Welt in: Hardt/Negri, *Empire*.

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

Dieser Abschnitt basiert auf einem *close reading* von Habermas' „Zur Verfassung Europas“,²⁶¹ welches von ihm selbst insbesondere bzgl. der Menschenwürde in die Tradition von Kant gestellt wird,²⁶² und diese Weiterführung des Kant'schen Denksystems auch implizit wegen des Ansatzes einer „Grenzenlosigkeit“ des Rechts, die zum Weltrecht führen soll, transportiert.

Zunächst erfolgt eine kurze Darstellung von Habermas' Ansatz am Beispiel seiner neueren Ausführungen zur Rechtsphilosophie, konkret zu Menschenwürde und Menschenrechten („Theorie“), gefolgt von einer Einordnung bzw. einem Aufzeigen von Kontinuitäten und Brüchen in der Argumentation bei der Aufnahme der Kant'schen Motive sowie schließlich eine konzeptionelle Erarbeitung des Denksystems hinter dem von Habermas vorgeschlagenen „neuen Narrativ“ für Europa („Praxis“).²⁶³

261 Im Schwerpunkt die Texte: Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte (HAB MW)*, in: ders., *Zur Verfassung Europas*, S. 13ff sowie: ders., *Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas (HAB EU)*, in: ebd. S. 39ff.

262 Vgl. HAB MW 14; zum Versuch der Erarbeitung und Erneuerung der Kant'schen Denktradition durch Habermas s. auch: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* S. 65ff (zum politischen Liberalismus Rawls' vs. den Kant'schen Republikanismus) sowie ebd. S. 192ff (Blick auf die Ideenwelt Kant's nach 200 Jahren).

263 Um Habermas' Denksystem zu erfassen, werden wichtige konzeptionelle Weichenstellungen herausgegriffen und untersucht, die den Rahmen seiner Theorie abstecken; auf eine vollständige Nachzeichnung der Argumentation wird hier verzichtet.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

Habermas' Arbeitstechnik besteht teilweise aus der Nahelegung einer Sichtweise (eines Narrativs), teilweise aus einer philosophischen Ableitung am Begriff (hier der Menschenwürde), erinnernd an das Absolute Hegels²⁶⁴ bzw. bzgl. der Rechtsphilosophie an die Idee der Grundnorm nach Kelsen,²⁶⁵ verbunden mit einem Anriss einer Genealogie der Menschenrechte. Habermas' Ausführungen lesen sich insofern als positivistisches Projekt im Gegensatz zu einer naturrechtlichen Konzeption.

1. Habermas' theoretische Grundausrichtung

Ausgehend von der Struktur seines Essays zum Konzept der Menschenwürde werden im Folgenden Habermas' Erkenntnisinteresse und seine Hauptthesen skizziert. Eine Darstellung von Habermas' selbst vorgenommener theoretischer Verortung (Wahlverwandtschaften) schließt sich an, gefolgt von einer ersten Auswertung/Zusammenfassung unter besonderer Berücksichtigung seiner Aktualisierungsleistung bzgl. der Kant'schen Systematik über 200 Jahre hinweg.

a) Erkenntnisinteresse

Habermas beschäftigt das Verhältnis von Menschenrechten und Menschenwürde. Er räumt zunächst einen historischen Zusammenhang zwischen dem Erscheinen der Menschenwürde in Rechtstexten nach 1945 und den faschistischen Massenverbrechen sowie dem Zweiten Weltkrieg ein, stellt dann aber die Frage, ob die Idee der Menschenrechte nicht „erst im historischen Zusammenhang des Holocaust“²⁶⁶ mit dem Begriff der Menschenwürde „nachträglich moralisch aufgeladen“ und „möglicherweise

²⁶⁴ Zum Absoluten vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 530f.

²⁶⁵ Habermas Ansatz liegt dabei der „realen“ Grundnorm näher als der hypothetischen der Kelsen'schen Spätschriften.

²⁶⁶ HAB MW 15.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

überfrachtet“²⁶⁷ wurde.²⁶⁸ Er weist diese Annahme mit der These von sich, dass „von Anfang an, wenn auch nur zunächst implizit, ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen beiden Konzepten bestanden hat“; die Berufung auf die Menschenrechte habe schon immer einen Bezug der „Beleidigten“ auf die Verletzung ihrer Würde in sich getragen.²⁶⁹ Habermas will diesen Zusammenhang anhand der Rechtsentwicklung beweisen und setzt dazu zwei Thesen zueinander in Beziehung: *entweder* müsse gezeigt werden können, dass die Menschenwürde ein Ausdruck für einen normativ gehaltvollen Grundbegriff ist, aus dem sich einzelne Menschenrechte und deren Tatbestände herleiten lassen können *oder* die Menschenwürde erweise sich nur als „nichtssagender Ausdruck für einen Katalog einzelner, aufgelenker und unzusammenhängender Menschenrechte“.²⁷⁰ Konkret seien also rechtstheoretische Gründe darzulegen, dass die Menschenwürde nicht

267 Ebd.

268 Dies weicht mE von seinen früheren Äußerungen ab, die die Grundlage für den Verfassungspatriotismus, also für das Verlassen der nationalistischen Legitimationsordnung, in den Geschehnissen des Holocaust verorten, da „nach Auschwitz“ das alte Legitimationsmuster seine Kraft verloren habe (vgl. Habermas, *Die nachholende Revolution* S. 152, 209) und keinen neuen legitimen öffentlichen Ausdruck finden könne (vgl. ebd. S. 162). Auch das Habermas'sche Modell der Abfolge der Legitimationsordnungen, welche mit dem Erreichen der dritten Legitimationsstufe der prozeduralen Legitimität endet, hinter die nicht zurückgefallen werden könne, wenn sie einmal erreicht sei (vgl. ders., *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: Kielmansegg (Hrsg.), *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, S. 42ff), und seine Behauptung, dass der Bezug auf Traditionen sowie die Identifikation mit Geschichte und Kollektiven nur (noch) in einem radikal kritischen Modus möglich seien (vgl. ders., *Die nachholende Revolution* S. 219f, 150f), beziehen ihre argumentatorisch-moralische Kraft aus dem darin enthaltenen „nie wieder“: „Auf dem neuen Niveau der Rechtfertigung läßt sich nur noch eine universalistisch organisierte Staats- und Gesellschaftsordnung verteidigen.“ (ders., *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, a. a. O., S. 49).

269 Die Menschenrechtsverletzung als „Beleidigung“, also als Frage nach einer – universell inakzeptablen – Verletzung der Würde, lässt sich im Bezug auf das Völkerrecht am ehesten mit *ius cogens*-Fragen assoziieren (und behielte – mit der damit einhergehenden engen Auslegung – einen Bezug bspw. zum Völkermord). Wäre diese Argumentationsfigur des Würdebezuges auf jedwede Menschenrechtsverletzung anwendbar, wäre der Begriff der Würde sehr weit zu fassen bzw. – so der Habermas hier zu machende Vorwurf – bis hin zur Konturlosigkeit verallgemeinert.

270 HAB MW 16. Die von Habermas parallel vorgenommene Zuspitzung der Fragestellung führt hier zudem zu einer Argumentation zwischen zwei Extremen nach dem „alles oder nichts“-Prinzip, indem er der philosophischen Ableitung vom „Absoluten“ (hier der Menschenwürde) eine mögliche totale Kontingenz der Menschenrechte entgegenstellt.

bloß ein nachträglich klassifizierender Begriff (eine „Attrappe“) sei, der verschiedene Phänomene in sich trage, sondern die „moralische „Quelle“, aus der sich die Gehalte aller Grundrechte speisen“.²⁷¹

b) Hauptthesen

Zentrale Untersuchungsrichtung für Habermas ist die Frage nach der katalysatorischen Rolle des Begriffs der Würde bei der Zusammensetzung der Menschenrechte aus Vernunftmoral und Rechtsform, da der Ursprung der Menschenrechte aus der moralischen Quelle der Menschenwürde die „politische Sprengkraft einer konkreten Utopie“²⁷² erkläre.

Bereits hier wird der „Drive“ zur Weltgemeinschaft von Habermas argumentativ angelegt. Eng damit verbunden ist das eher theoretische als dogmatische Problem der Trennung von Grund- und Menschenrechten. Die streckenweise scheinbar synonyme Verwendung unterstreicht die (kraftvolle) Öffnungsbewegung nationaler Strukturen in Richtung Recht/*normative Ordnung*/Zivilisation/Frieden und definiert gleichzeitig die Bewegungsrichtung als weg von der „Natur“ des Nationalstaates, der (nationalen) Rechtskultur/des primordially Kulturellen/der Gewalt. Habermas präsentiert hiermit seinen Ansatz als einen der Zivilisierung durch Recht.

aa) Neuinterpretation der Verfassungsgeschichte: Der (Bürger)status

Der Betonung der zentralen Rolle der Menschenwürde folgend, interpretiert Habermas die Menschenrechte neu als deren Produkt: die normative Substanz der gleichen Menschenwürde eines jeden sei den Menschenrechten implizit von Anbeginn an eingeschrieben gewesen – das späte Auftreten der Menschenwürde als Konzept sei nur veränderten historischen Umständen geschuldet, die dies erst „zu Bewusstsein gebracht“²⁷³ hätten.

Habermas porträtiert die Menschenrechte dabei im Ergebnis als evolutionär im Gegensatz zu kontextuell.²⁷⁴ die Menschenwürde habe eine

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd. 17; Habermas führt hier zur Untermauerung die Rspr. des BVerfG zur informationellen Selbstbestimmung und zum Existenzminimum an.

²⁷⁴ vgl. ebd. 18.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

„heuristische Funktion“,²⁷⁵ die auch den logischen Zusammenhang der vier Kategorien von Rechten und deren notwendiges Gleichgewicht deutlich mache;²⁷⁶ im Bereich der Grundrechtskollisionen ermögliche zudem oft erst der Rückgriff auf die Verletzung der „absolut geltenden, also Vorrang beanspruchenden Menschenwürde“²⁷⁷ eine begründete Entscheidung. Die Menschenwürde sei somit kein Platzhalter, sondern ein Anzeiger dafür „was für eine demokratische Rechtsordnung konstitutiv“²⁷⁸ sei – und zwar zunächst *formal* – nämlich:

„Rechte, die sich die Bürger eines politischen Gemeinwesens geben müssen, damit sie sich gegenseitig als Mitglieder einer freiwilligen Assoziation von Freien und Gleichen *achten* können“.²⁷⁹

Diese Art der Gewährleistung der Rechte ist für Habermas entscheidend, da erst sie den Status von Bürgern erzeuge, die als solche den Anspruch hätten, in ihrer menschlichen Würde respektiert zu werden. – Schon der Bürgerstatus ist somit verknüpft mit den Habermas'schen Ideen der „Anerkennung des Anderen“ im Kontext der „Solidarität unter Fremden“.²⁸⁰

Aus diesem Blickwinkel liest Habermas „200 Jahre moderne Verfassungsgeschichte“ neu: Die Menschenwürde führe die Moral der gleichen Achtung für jeden mit positivem Recht und demokratischer Rechtssetzung derart zusammen, dass sich eine auf Menschenrechte gegründete politische Ordnung denken ließe. Die Herkunft der Menschenrechte aus „religiösen und metaphysischen Lehren“ sei im modernen Staat nur noch „Platzhalter“:

„sie erinnern an den kognitiven, *staatlicher Verfügung entzogenen* Modus *einer allgemein zustimmungsfähigen Begründung* des überschießenden moralischen Gehalts dieser Rechte“.²⁸¹

275 Ebd. 19.

276 Diese vier Kategorien sind bei Habermas: liberale Freiheitsrechte, demokratische Teilnahmerechte, soziale Rechte und kulturelle Rechte, vgl. ebd. 19f.

277 Ebd. 21, Hervorhebung i.Orig.

278 Ebd.

279 Ebd., Hervorhebung i.Orig. – Selbstbestimmung (Kant) bzw. die Erfahrung des *self-government* (Kahn) werden hier von Habermas als unproblematisch vorausgesetzt.

280 Dazu vgl. schon: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* S. 128ff im Bezug auf eine postnationale Legitimationsordnung.

281 HAB MW 21f, Hervorhebung i.Orig. – Der Begriff des Platzhalters, den Habermas gerade

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

Menschenrechte sind also für Habermas der Weg, auf dem aufgeklärte Moral – positiviert als Recht und vom Staat durchgesetzt – politische Wirklichkeit werden könne.²⁸²

So seien die „kumulativen Erfahrungen“ verletzter Würde vielmehr Quelle der moralischen Motivation für die Verfassungsgebung Ende des 18. Jh,²⁸³ die staturerzeugende Anerkennung der Würde des Anderen fungiere zudem als begriffliche Brücke zwischen dem moralischen Gehalt der Achtung für jeden und der Rechtsform der Menschenrechte.²⁸⁴

bb) Funktion der Menschenwürde

Nach der von Habermas vorgeschlagenen Sichtweise gingen aus dem Naturrecht, welches er als „Symbiose von Tatsachen und Normen“²⁸⁵ kennzeichnet, zwei einzelne Elemente hervor: Moral (verinnerlicht, subjektiv, rational begründet) und positives Recht (als zwingendes, „gesetztes“²⁸⁶ Organisationsmittel). Beide gingen nach Habermas in den Menschenrechten eine Verbindung ein, die über die Menschenwürde als „Brücke“ vermittelt sei. Die Menschenwürde selbst jedoch sei ihrerseits während dieses Entstehungsprozesses ebenfalls „transformiert“ worden. Auf dieser Grundlage stellt Habermas die Hypothese auf, dass für eine Genealogie der Menschenrechte zwei Punkte von besonderer Bedeutung seien: zum Einen die

noch für die Menschenwürde entschieden abgelehnt hat, wird hier auf den historischen Legitimationszusammenhang angewendet. Quasi nebenbei entzieht Habermas hier den Grundrechten (und damit dem Verfassungstext als Ganzem) ihre symbolische Bedeutung (für eine Übertragung von Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ in die Soziologie siehe: Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*; zum Zusammenhang von Mythos, Recht und Staat, siehe Cassirer, *Vom Mythos des Staates*). Stattdessen nimmt Habermas Bezug auf die „Gründungsväter“, denen dieses demokratische Erklärungsbedürfnis bekannt gewesen sei, vgl. HAB MW 22.

282 Dies ändere jedoch nicht Habermas' System der Rechte, da Menschenrechte dennoch keine „moralischen Rechte“ i. S. d. Kategorie im dritten Kapitel von Faktizität und Geltung (vgl. ders., *Faktizität und Geltung* S. 109ff) seien, vgl. HAB MW 22 (Anm.). Habermas beschreibt die Menschenrechte hier als rechtlich positiviert Moral, nicht jedoch als moralisches Recht i. S. e. Form.

283 Vgl. ebd.; in Kant's Denksystem wären diese Verletzungserfahrungen eine empirische, der Heteronomie zuzuordnende Quelle der Verfassung.

284 Vgl. ebd. 22.

285 Ebd. 23.

286 Ebd.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

Rolle der Menschenwürde beim „Perspektivenwechsel“ von moralischen Pflichten zu juristischen Rechten, zum Anderen die „paradoxe Verallgemeinerung“ des Würdebegriffes weg von Statusdifferenzen hin zur gleichen Anerkennung der Würde eines jeden.²⁸⁷

Vernunftmoral und Vernunftrecht hätten mit der Autonomie des Einzelnen und dem Prinzip der gleichen Achtung für jeden denselben Ausgangspunkt, aber unterschiedliche Ausprägungen: Moralpflichten seien lückenlos zu denken, während das Recht Freiräume für eine private Lebensgestaltung schaffe.²⁸⁸ Eine moralische Beziehung unterscheide sich folglich von einer Rechtsbeziehung dadurch, dass moralische Pflichten sich ohne Ansehen der Person selbsttätig aktualisierten, während in einer Rechtsbeziehung Verpflichtungen erst durch das Erheben von Ansprüchen der jeweils anderen Person entstünden; wechselseitige Verpflichtungen kennzeichneten so die Rechtsgemeinschaft.²⁸⁹

²⁸⁷ Vgl. ebd. 23f; die Hypothese wird im Folgenden von Habermas ausgeführt, wobei er auf die Notwendigkeit eines begriffsgeschichtlichen Belegs bzw. einer ideengeschichtlichen Belegung anhand der europäischen Revolutionsgeschichte verweist. Durch die fehlende Untermauerung ist Habermas' Ansatz angreifbar; er holt hier ein Kaninchen hervor, welches er noch nicht hinreichend im Zylinder versteckt hat. Schon in den Ausführungen zu den Menschenrechten in den Verfassungen wird deutlich, wohin die Reise gehen könnte: Wenn die symbolische Bedeutung des Rechts eliminiert werden soll, müsste die gesamte europäische Revolutionsgeschichte umgeschrieben werden, eine neue Erzählung, die sich nicht auf „die Geschichte“ stützt, müsste eine alte ablösen. Die Menschenrechte bzw. die Menschenwürde müssten die entstandene Lücke füllen; siehe dazu auch: Habermas, *Die postnationale Konstellation* S. 170ff.

²⁸⁸ Vgl. HAB MW 24; angesprochen wird hier die liberale Trennung zwischen öffentlich und privat, die theoretisch nicht zwingend ist (s. o. Kant) und in ihrer praktischen Existenz bestritten wird (s. u. Kahn).

²⁸⁹ Vgl. ebd. Die hier getroffene Unterscheidung von Recht und Moral erscheint insofern missglückt, als dass Habermas die von Weber angestoßene Unterscheidung zwischen Rechtsnorm und sozialer Norm, die letzterer an der Normdurchsetzung festmacht (vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* S. 17ff) und die auch schon bei Kant angelegt war (Moral: innen vs. Recht: außen), ignoriert. Dieser anderen Denkweise folgend ist der entscheidende Unterschied nicht das formelle Geltendmachen, sondern die sich – allein bei Rechtsnormen – anschließende zwangsweise Durchsetzung. Die Weber folgende Differenzierung schafft somit einen Bezug zum Staat und dessen Gewaltmonopol. Bei Habermas' Betrachtungsweise fällt der Staat als Gewaltmonopolinhaber mit seinem „harten Recht“ genauso aus dem Bild wie bestimmte Problemstellungen bei der Rechtsentwicklung (*soft law/hard law*), der Menschenrechtsdurchsetzung und den damit verbundenen Konflikte (besonders deutlich bzgl. der WSK-Rechte). In die Rechtslehre übertragen ergibt sich eine konzeptionelle Blindheit für die Unterscheidung von Grund- und Menschenrechten.

Der Sprung von der Vernunftmoral zum Vernunftrecht sei also ein Perspektivwechsel: die *moralische* Anerkennung des „verletzbaren Anderen“ führe zur „selbstbewusste[n] Forderung“ nach *rechtlicher* „Anerkennung als selbstbestimmtes Subjekt“. ²⁹⁰ Hier schließt sich für Habermas der Kreis zur Würde: „die von Staatsbürgern *reklamierte* Anerkennung geht über die gegenseitige moralische [...] hinaus“ und knüpfe gedanklich vielmehr in der gleichen Weise an einen „*verdientermaßen* eingenommenen Status“ an, wie die „Würden“, die mit der Zugehörigkeit zu angesehenen Korporationen einmal verbunden waren“. ²⁹¹

cc) „Entgrenzung“ des staatsbürgerlichen Status

Daran anschließend beleuchtet Habermas die Entwicklung von Würde und Status zur „Menschenwürde als Würde eines jeden Einzelnen“: Die Wurzel der Würde seien die hierarchischen „traditionalen Gesellschaften“, ²⁹² die „Würden“ als soziale Ehre bestimmter Gruppen kannten. – Daraus entwickelte sich die „abstrakte“ Würde, die laut Habermas das ständische Element abgestreift habe, aber das Element der Selbstachtung und

²⁹⁰ Alles HAB MW 25; Hervorhebung i. Orig.

²⁹¹ Zitate zusammengefasst nach Habermas (Hervorhebung i. Orig.); für den Volltext s. HAB MW 25f. Mittels dieses Kunstgriffes postuliert Habermas eine Reihe von Ergebnissen unter Verzicht auf deren konzeptionelle Voraussetzungen. So wird aus dem Naturrecht bzw. aus dem Bild des Naturzustandes der Freien und Gleichen künstlich herausgetrennt, was anschließend über die Krücke der Würde zum Status zusammengeflickt wird. Dies erfüllt einen Selbstzweck, da auf diese Weise der Drive in Habermas' eigener Konzeption erzeugt wird. Bezahlt wird dies allerdings mit einem neuen Kontext, nämlich dem der Selbstbestimmung einer Gruppe mit bestimmten Eigenschaften/Prioritäten, die eben die Zugehörigkeit zur Gruppe („Korporation“) anzeigen, wenn nicht gar begründen. (Historisch ist eine solche politische Gruppe bspw. in der Nation zu finden). Auch das Ergebnis des Staatsvertrags wird ohne dessen Voraussetzungen – (hypothetische) Zustimmung o.ä. – auf den staatsbürgerlichen Status übertragen; seine konzeptionelle (Be)gründung wird zunächst offen gelassen. Für das Ziel der Argumentation – die reale universelle Menschenwürde – ergibt sich im Bezug auf den entstehenden Status ein logisches Problem: Kein Status ohne Differenz – keine Differenz ohne Hierarchie; Status und Korporation bedeuten immer auch innen und außen. Dieses Wesensmerkmal des Status wird von Habermas hier zunächst übergangen und später eliminiert, wohingegen die positiven Aspekte des Status (Anerkennung, hoher Rang usw.) fortwirken sollen.

²⁹² Ebd. 26.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

sozialer Anerkennung behalte, und deshalb nach Verankerung (in einem „Gemeinwesen in Raum und Zeit“²⁹³) verlange.

Es entstehe eine Statusordnung von Staatsbürgern als Subjekten gleicher einklagbarer Rechte im Verfassungsstaat.²⁹⁴ Voraussetzung dabei sei, dass die Bürger den Staat positiv-rechtlich selbst erzeugten. Ihr Status bedinge eine auf Menschenrechte gegründete politische Ordnung; Menschenrechte ermöglichten einen demokratischen Prozess, ohne den sie nicht konkretisiert werden könnten. Dies erkläre die Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Demokratie.²⁹⁵

Der so entstandenen Würde sei jedoch eine weitere Konnotation geblieben: der *hohe* Rang (des Staatsbürgers).²⁹⁶

Habermas skizziert im Anschluss verschiedene genealogische Stränge der Begriffsgeschichte: von der Antike über die philosophische Aneignung jüdisch-christlicher Überlieferungen²⁹⁷ und die spanische Spätscholastik bis hin zu dem aufklärerischen Konzept der individuellen Freiheit.²⁹⁸ Begriffsgeschichtlich ergäben sich so die Aspekte eines moralisierten Menschenwürdebegriffs, eines „traditionelle[n] Verständnis[es] von sozialer Würde“ und der selbstbewussten Einstellung von „Rechtspersonen“, Ansprüche zu erheben.²⁹⁹

Vor diesem Hintergrund wird der Übergang von der „Würde“ zur „Men-

293 Ebd.

294 Es stellt sich hier die Frage, ob die positiv-rechtliche Beschreibung des Staates als (Rahmen der) „Statusordnung“ nicht eine einseitige Anknüpfung an konservative Denkmuster beinhaltet, die die freiheitlichen Aspekte des bürgerlichen Staates unterbetont.

295 Habermas sieht hier eine wechselseitige Voraussetzung von Menschenrechten und Demokratie, für die der Staat den Rahmen bildet. – Ein möglicher anderer Denkmittelzusammenhang wäre hier der der Selbsterschaffung der (Ordnung der) Menschenrechte bzw. Grundrechte, für die der Staat das Mittel („linke“ politische Theorien) bzw. den Zweck (konservative politische Theorien) darstellt.

296 Ebd. 27; logisch ist hier wiederum problematisch, dass ein „hoher Rang“ eine Hierarchie voraussetzt bzw. einen Vergleichspunkt außerhalb der Ordnung. Würde sich dieser schlicht im – ungleicheren – „Vorher“ befinden, handelte es sich schlicht um eine Variation des liberalen Fortschrittsglaubens.

297 Habermas sieht hier einen Anschluss an die Theologie; damit ist darüber hinaus jedoch zugleich ein möglicher Anschluss an die politische Theologie gegeben, der von Habermas (zumindest bzgl. des Christentums) jedoch bestritten bzw. strikt abgelehnt wird; siehe dazu unten: Habermas vs. Schmitt.

298 Vgl. ebd. 27ff.

299 Vgl. ebd. 30.

schenwürde“ von Habermas auf einen dynamischen Zusammenschluss im Kontext von Freiheitskampf und Widerstand, sowie gewaltsamer, revolutionärer „Kämpfe um Anerkennung“ zurückgeführt.³⁰⁰

Habermas illustriert die Entwicklung als Verschränkung der Begriffe „in den Köpfen der ersten Freiheitskämpfer“:³⁰¹ die Empörung, die zunächst noch auf einem christlich-egalitären Verständnis der Menschenwürde fußte und so Anlass zum Widerstand bot, konnte sich nun „in der Sprache des positiven Rechts als selbstbewusste Forderung nach allgemeinen Rechten artikulieren“.³⁰²

Die Habermas'sche Ableitungskette ist somit: Würden, Würde, Menschenwürde.

dd) Der anhaltende „Drive“ des Rechts

Habermas führt weiter aus: Die Kämpfe seien jedoch nur ein Aspekt der Entwicklung, auch die moralische Aufladung der Menschenrechte führe zu einer Spannung in den „Gesellschaften der Moderne“³⁰³ (bürgerrechtliche Spannung).

Die Charakteristik der demokratischen Verfassung – positive Geltung der Menschenrechte im Partikularen bei universalistischem Geltungsanspruch – führe zu einem utopischen Gefälle: Es entstehe ein Drive hin zu einer „demokratisch verfassten Weltgesellschaft“.³⁰⁴ Diese müsse selbst aber nicht staatsförmig sein; es gehe vielmehr um einen kosmopolitischen Rechts-

300 Vgl. ebd. 30f; dieser politische Kontext erscheint bei Habermas jedoch nicht als antreibend-gestaltend, sondern lediglich als beihelfend. Dies passt zu der sich zunehmend aufdrängenden Parallele zur Hegel'schen Dialektik, in der sich die Dynamik nach der Entäußerung des Weltgeistes ebenso von selbst vollzieht, wodurch Hegels Phänomenologie des Geistes bloß noch die „Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 60) Bei Habermas übernimmt diese Rolle des Weltgeistes das Recht selbst.

301 Ebd. 31. Diese Erwähnung von *Freiheitskämpfern* ist der (einzige!) offene Einbruch des Politischen bei Habermas; die Rolle bzw. Funktion des Kampfes/des Kämpfers/des Widerstands wird von Habermas nicht weiter problematisiert. – Dies geht einher mit dem konsequenten Ausblenden des an dieser Stelle offensichtlich werdenden Zusammenhangs von Recht und Gewalt in seiner Theoriebildung.

302 Ebd.

303 Ebd. 31.

304 Ebd. 32.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

zustand – ein Mehrebenensystem, keine Weltregierung (was jedoch nicht gegen eine übernationale kollektive Identität spreche).³⁰⁵

Die „dialektische Spannung“ zwischen Menschen- und Bürgerrechten erzeuge bei günstigen Umständen eine Dynamik in Richtung Ausweitung der Menschenrechte.³⁰⁶ Letztere seien jedoch nicht möglich ohne soziale Bewegungen, politische Kämpfe, Widerstand;³⁰⁷ – die Menschenrechte seien insofern eine realistische Utopie: sie verankerten das ideale Ziel einer gerechten Gesellschaft in den Institutionen der Verfassung selbst und erzeugten dabei eine „überschießende Idee der Gerechtigkeit“³⁰⁸ (mensenrechtliche Spannung).³⁰⁹

Die Menschenrechtspraxis sei jedoch trotz der Fortschritte – Institutionalisierung, Einklagbarkeit, Berichtswesen bis zu humanitären Interventionen – zweideutig (= unter „Spannung“): sie erscheine als nicht repräsentativ (UN SC), einäugig, halbherzig, inkompetent, sei einerseits durch Scheitern (Somalia, Ruanda, Darfur: „Noch werden diese Polizeieinsätze wie Kriege geführt“³¹⁰), andererseits durch mangelnden Beweis der Kraft der inter-

305 Habermas sieht – wie Kant 200 Jahre zuvor – die internationalen Beziehungen als in einem Naturzustand befindlich an und grenzt sich bezüglich der Rechtsentwicklung von Hannah Arendt's Konzept des „Rechts, Rechte zu haben“ ab; er baut insofern auf eine zeitgenössische Revision Kant's (vgl. ebd. 32 Anm.).

306 Das Argumentationsmuster der „günstigen Umstände“ ist bei Habermas nicht neu, vgl. dazu die nicht näher beschriebene Bedingung des „Entgegenkommen[s] eines konsonanten Hintergrundes“ (Habermas, *Faktizität und Geltung* S. 641).

307 Vgl. HAB MW 32.

308 Ebd. 33.

309 Parallel zur Nivellierung der dem Status zugrunde liegenden Differenz trennt Habermas auch Menschenrechte und Grundrechte (bei Habermas: Bürgerrechte) begrifflich nicht sauber voneinander. Als Folge der theoretisch nicht ausreichend unterfütterten Abgrenzung erscheint jedoch auch ihr schlussendliches Zusammenfallen in der Menschenwürde, d. h. die rückwirkende „Aufhebung“ ihres Unterschiedes als zufällig/behauptet, nicht als logisch zwingend.

310 Ebd. 34.

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

nationalen Gemeinschaft zum „state-building“³¹¹ gekennzeichnet.³¹² – Es bestehe zwar die Gefahr der Menschenrechte als Feigenblatt, eine Kritik an der Moralisierung des Krieges im Namen der Menschenrechte gehe jedoch ins Leere, da die „Pointe“ der Menschenrechte die Überführung moralischer Gehalte ins Medium des zwingenden Rechts sei,³¹³ menschenrechtliche Kriege also nur legal oder illegal sein könnten (und nicht gerecht oder ungerecht).³¹⁴

Die Menschenrechte tragen also für Habermas die Herausforderung in sich, „realistisch zu denken und zu handeln, ohne den utopischen Impuls zu verraten“,³¹⁵ also zwischen idealistisch-unverbindlich und zynisch-realistisch den „explosiven Anschluss“³¹⁶ der Moral an das Recht zu realisieren.

Habermas wehrt sich hier vor allem gegen jeglichen „Minimalismus“: *Moralische* Verpflichtungen aus wechselseitiger Abhängigkeit für die Menschenrechtsentwicklung gegenüber Ausgeschlossenen seien als von außen auf das Recht projiziert zu schwach.³¹⁷ Die aus der staatsbürgerlichen Würde entwickelte Menschenwürde hingegen sei in den Menschen- und

³¹¹ Der Begriff des *state-building* bezeichnet bei Habermas – aus seinem eigenen Ansatz heraus (= diskurstheoretisch) folgerichtig – den Wiederaufbau der in den befriedeten Gebieten zerstörten und zerfallenen Infrastrukturen. Die Problematik rivalisierender Regimes und die damit einhergehenden Probleme des Aufbaus bzw. der (Ab)sicherung des staatlichen Gewaltmonopols und somit das völkerrechtliche Konfliktfeld zwischen militärischer Intervention, *nation-building* und *regime change* tritt dabei freilich aus dem Bild. Zur völkerrechtlichen Perspektive siehe weiterführend: Epping, *Völkerrechtliche Aspekte defektiver Staatlichkeit*, in: Epping/Heintze (Hrsg.), *Wiederherstellung staatlicher Strukturen in Nach-Konflikt-Situationen* S. 9ff.

³¹² Vgl. HAB MW 34.

³¹³ Vgl. ebd. 35.

³¹⁴ Im Falle des menschenrechtlichen Krieges, also in Teilen der Menschenrechtspraxis, bewegt sich die überschießende Gerechtigkeit der Menschenrechte (s. o., vgl. ebd. 33) somit anscheinend in engen Grenzen bzw. ist faktisch unsichtbar, zumal ein Unwerturteil (gerecht/ungerecht) nicht erfolgen kann. – Zudem löst sich die Frage der Gerechtigkeit durch Überführung einer bestimmten Moral in das Recht hinein (die Überführung der Moral ansich wäre utopisch oder brächte notwendig eine stark ideologische Behauptung der Wahrheit des eigenen (europäischen) Rechts mit sich) nicht generell auf! Dies träfe nur für ein Subjekt zu, welches in der Wahrheit des Rechts lebt; zu dieser vierten Dimension des Rechts siehe Teil 3.

³¹⁵ Ebd. 35.

³¹⁶ Ebd. 38.

³¹⁷ Dazu ist anzumerken, dass sich diese Problematik des „von außen Kommens“ bspw. in einer naturrechtlichen Betrachtung gar nicht stellen würde.

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

Bürgerrechten demokratischer Verfassungen enthalten. Darin seien (auch) die Ansprüche der Unterprivilegierten als rechtliche Verpflichtung manifestiert, sodass allein dieser „interne Zusammenhang“³¹⁸ für die „Konstruktion gerechterer politischer Ordnungen“³¹⁹ fruchtbar zu machen sei; – er sei der normative Grund für die internationale Dynamik.

Habermas sieht diesen positiven rechtserweiternden Effekt, den man als eine Art *spill-over*-Effekt bezeichnen könnte, wohl als selbstverstärkend: Der vorgeschlagene Ansatz sensibilisiere die Bürger für eine Ausschöpfung ihrer Grundrechte und erzeuge zugleich Aufmerksamkeit für die Gefahr einer Aushöhlung ihrer Freiheitsrechte.³²⁰

Durch die – (nach Habermas) notwendig demokratische – Betätigung der Menschenrechte erzeugen diese sich bei Habermas fortwährend selbst; Betätigung ist zugleich Bestätigung und Abwehrkampf. Betätigung des „innerstaatlichen“ positivierten (Menschen)rechts ist der Schlüssel zur Verwirklichung von Menschenrechten über den Staat hinaus (wiederum als Positivierung). Zugespitzt formuliert: Im demokratischen Diskurs schafft sich das Recht selbst.³²¹

2. Habermas' Wahlverwandtschaften

Habermas' Querbezüge auf andere Autoren(gruppen) verdeutlichen seine Positionierung in der Denklandschaft bzw. im Diskurs: Während er sich ausdrücklich an Kant anlehnt, grenzt er sich bewusst sowohl von Schmitt als auch von aktuellen Strömungen ab.³²²

318 Ebd. 37, Hervorhebung i. Orig.

319 Ebd. 38.

320 Offen bleibt bei Habermas hier, welcher Art die „Gefahr“ ist, vor dessen Hintergrund er diese Dynamik entwickelt, und woher sie kommt.

321 Neben dem oben angesprochenen Bezug zu Hegel ergibt sich hier einerseits das (Wunsch)bild des *perpetuum mobile*, andererseits das „europäische“ Bild des Radfahrers, der irgendwann umfällt, wenn er nicht weiter tritt. Zugleich ist es ein erstes Anzeichen der Abschottung der Theorie gegenüber außerrechtlichen Effekten und verweist somit auf die entstehende Eindimensionalität des Rechts bei Habermas; dazu siehe unten.

322 Habermas' Bezüge auf die Debatte der europäischen Staatslehre (Stichwort Verfassungsverbund) werden im Folgenden aufgrund des abweichenden Erkenntnisinteresses der vorliegenden Arbeit nicht weiter beleuchtet.

a) Habermas und Kant: Eine Aktualisierung?

Indem Habermas die einzelnen Menschenrechte vom „Urbegriff“ der Menschenwürde ableitet, ähnelt seine Grundmethodik der Kant's. Im Unterschied zu Habermas steht bei Kant allerdings der Begriff der „Freiheit“ im Mittelpunkt seiner Ableitung.³²³

Die „entscheidende Differenz“ zwischen Moral und Recht bei Habermas ist, dass Moralpflichten lückenlos seien, Recht jedoch Freiräume für private Willkür und individuelle Lebensgestaltung schaffe,³²⁴ was systematisch gefasst eine Trennung zwischen öffentlich und privat impliziert. – Letztere ist bei Kant nicht zwingend zu erkennen.³²⁵

Habermas kritisiert jedoch an Kant, dass dieser seinen radikalen Ansatz, die Autonomie des Einzelnen als Anknüpfungspunkt der gleichen Würde zu wählen, mit einem „körperlosen Status des freien Willens im weltenthobenen „Reich der Zwecke““³²⁶ habe bezahlen müssen und die Würde der Person sich folglich darin erschöpfe, dass ihre freie Willenssphäre unantastbar bleibe. Dabei läge die „Begründungslast“ auf der Ableitung der Autonomie als eigentlichem Grund der Würde.

Kant habe in der Rechtslehre zudem die Menschenrechte – nämlich im kategorischen Imperativ – eingeführt.³²⁷ Diese Menschenrechte schöpften zwar ihren moralischen Gehalt aus der Quelle der Menschenwürde, würden aber mit einer intelligiblen Freiheit jenseits von Raum und Zeit zusammenfallen, also die Statuskonnotationen abstreifen, die die Menschenwürde erst zum Bindeglied zwischen Moral und Recht qualifizieren würden. Dies ist

323 Habermas hingegen nimmt für sich in Anspruch mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns den „Charakter des freien Willens detranszendentalisiert“ zu haben, vgl. HAB MW 30 Anm.

324 Vgl. ebd. 24.

325 Bei Kant findet eine Trennung zwischen *forum externum* und *forum internum* statt, also eine Unterscheidung nach der (Nicht-)Äußerlichkeit des Verhaltens, nicht nach dem inhaltlichen Lebensbereich, vgl. dazu oben Teil 1 A.

326 Ebd. 29.

327 So Habermas mit Bezug auf eine Formulierung Kant's in der MPdS, vgl. HAB MW 29. Fraglich ist hier – falls die Habermas'sche Behauptung der Einführung der Menschenrechte zutreffen sollte – warum Kant dann, im Unterschied zu anderen liberalen Theoretikern – wie bspw. Locke oder Hobbes – auf die Formulierung einer beispielhaften Auflistung oder jedenfalls auf das Exponieren von besonders zentralen Rechten verzichtet hat. Ein solches Vorgehen wäre seinem Werk und seiner Herangehensweise nicht grundsätzlich fremd, vgl. dazu Kant, MPdS 503ff („Tugendlehre“).

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

für Habermas insofern verfehlt, als der Rechtscharakter der Menschenwürde gerade darin bestehe, dass genau die menschliche Würde geschützt sei, welche ihre Konnotation von Selbstachtung aus dem Status des demokratischen Staatsbürgers, also eines „Status in Raum und Zeit“,³²⁸ beziehe.

Habermas übersieht bei dieser seiner Kritik m. E. die Qualität des „Drives“ in Kant's Theorie. Das überschießende Moment bei Kant besteht – anders als bei Habermas – darin, dass *alle* Menschen – *ohne* Rücksicht auf ihren Status – die Fähigkeit zur Autonomie, also zur Selbstbestimmung nach der Vernunft und somit zum würdigen Leben haben, dass also die Menschenwürde somit gerade *nicht* zunächst dem (demokratischen) Staatsbürger-Status anheftet, sondern ein allgemeines Desiderat ist, welches bestenfalls (und nach Kant wohl auch *am besten* – vgl. dazu die Hinordnung des Naturzustandes auf den Zustand des Rechts) im Rahmen eines bürgerlichen Staates/des bürgerlichen Rechts realisiert werden kann. Dieser Aspekt des Allumfassenden mit seinem andersgerichteten Drive – der von Hannah Arendt im ebenfalls von Habermas angesprochenen, aber verworfenen „Recht, Rechte zu haben“, aufgegriffen wird³²⁹ – geht wiederum bei Habermas verloren.

Kant's Autonomie ist insofern auch nicht körperlos, als sie, auf das Individuum bezogen, die eigenständige Reproduktion notwendig mit umfasst, und darüber hinaus die Autonomie der Gruppe zusammen mit der Selbstgesetzgebung des Volkes gedacht werden kann: Es entsteht ein Drive zur Verwirklichung der Autonomie, worin der von Habermas gesuchte „innere Anschluss“ Kant's an die praktische, gelebte Demokratie zu finden ist.³³⁰

Mit dem Aufgreifen der allgemeinen Idee des „Drives“ in Richtung einer „demokratisch verfassten Weltgesellschaft“ ohne staatliche Qualitäten lehnt sich Habermas trotz seiner Kritik an Kant an dessen Denksystem an: die internationalen Beziehungen nach dem klassischen Völkerrecht werden von Habermas – wie bei Kant – als „Naturzustand“ gekennzeichnet.³³¹ Eine globale Ausbreitung des Verfassungsstaates komme daher nicht in

³²⁸ Vgl. HAB MW 30.

³²⁹ Vgl. ebd. 32; eine globale Ausbreitung des Verfassungsstaates in Kombination mit einem „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt), sei aufgrund des Naturzustandes der internationalen Beziehungen nach dem klassischen Völkerrecht, (ebenfalls) keine valide Option. (ebd. Anm.)

³³⁰ Der kategorische Imperativ kann insofern als „Befehl zur Freiheit“ interpretiert werden, siehe dazu Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* S. 54ff, 119ff.

³³¹ Vgl. HAB MW 32 (Anm.).

Frage; die Lösung sei vielmehr eine zeitgemäße Revision von Kant: der „kosmopolitische Rechtszustand“. – Fraglich ist, ob dies jedoch noch möglich ist, nachdem die Wurzeln von Kant teils als untauglich verworfen (moralphilosophische Ableitung der Autonomie mit ihren Folgen für den Drive), also bewusst gekappt, teils gar nicht beachtet wurden (vgl. oben zum ökonomischen Unterbau Kants und *dessen* Drive).

In seinem Essay zur Krise der Europäischen Union³³² geschieht der Bezug auf Kant indirekt durch die Aufnahme der Motive der Fortentwicklung (des Rechts) vom Staat über das Völkerrecht zur „verfassten Weltgemeinschaft“. Über diese Einnahme eines – mehr oder weniger – ähnlichen Blickwinkels hinaus ist jedoch kein direkter Bezug ersichtlich; Habermas grenzt sich hier vielmehr bewusst – inhaltlich berechtigt oder nicht – von Kant ab.

Kant beschreibt die Moral als (idealen) *Inhalt* des Rechts. – Ohne auf Kirche und Kultur zurückzugreifen, wird dieser Inhalt bei Kant aus der Vernunft selbst (und indirekt aus dem Wirtschaftssystem) abgeleitet. Darin liegt der Hauptunterschied zu Habermas, der – mit Hinweis auf die Überlappung und die zahllosen Quellen der Menschenrechte, die (nur noch) eine Verankerung notwendig machten – die Kulturen („Biotope“) und (Welt-)Religionen wieder gleichsam als Garanten für den Inhalt der Moral heranziehen will. Genau diese können für Kant jedoch nur ein praktisches Beispiel sein, also verschiedene für sich kontingente Wege, sich der idealen Vernunftlösung anzunähern – und zwar je nach Gegenstand mündend in die Gemeinschaft der Gläubigen (Volk Gottes³³³) oder in die Weltgemeinschaft.³³⁴

b) Abgrenzungen

Verteidigt werden muss das Habermas'sche Vorhaben der Aktualisierung Kant's aus seiner Sicht sowohl gegen die „pauschale Verwerfung der Menschenrechte (Carl Schmitt)“ auf der einen als auch gegen „neue Versuche der Entschärfung ihres radikalen Gehaltes“ auf der anderen Seite.³³⁵

³³² Vgl. HAB EU.

³³³ Zum Begriff s. Kant, *DR* 757ff.

³³⁴ Genauer: *Weltbürgergemeinschaft*; diese entstünde, wenn der gesamte Erdball unter dem bürgerlichen Recht vereint wäre, vgl. dazu Kant, *MPdS* §62 (475ff).

³³⁵ Beides HAB MW 17. Offen bleibt, was radikal in diesem Zusammenhang bedeuten soll. Als Vertreter der vermeintlich radikalen Position stellt Habermas hier Schmitt in die

aa) Habermas vs. Schmitt

Habermas diskutiert die Menschenrechte als realistische Utopie gegen eine Totalablehnung der Menschenrechte als bloßes Mittel zur Verschleierung von Interessen nach Schmitt. – Schmitt verfehle hier wie Kant die Pointe der Überführung moralischer Gehalte ins Medium des zwingenden Rechts: mit der zunehmenden Verrechtlichung internationaler Beziehungen würde die Frage nach einem gerechten bzw. ungerechten Krieg – eine Leitunterscheidung, die Habermas als „naturrechtlich oder religiös“ kennzeichnet – von der Frage legaler/illegaler Kriege abgelöst werden; die Position Schmitt's dazu sei zudem anachronistisch geworden, bzw. nicht mehr realistisch, da die Menschenrechts-Politik zwischenzeitlich überall eingesickert sei.³³⁶

Dass Habermas diese alte Auseinandersetzung dennoch (fort)führt, hängt damit zusammen, dass Schmitt bzw. dessen Begriff des Politischen für Habermas' Projekt der unproblematischen Überwindung des Nationalstaates den idealen Gegner darstellt. In dieser Konstellation des Agierens gegen einen überkommenen Begriff des Politischen³³⁷ und für die Zähmung/Zivilisierung der Gewalt des Nationalstaates bedarf es nur einer kleinen Verschiebung, um denksystematisch gegen das Politische selbst und seine Abbildung in der Theorie zu agieren.³³⁸

Zu Habermas' daraus resultierender Position ist mehreres anzumerken:

(1) Die Klarheit der Bewertungsalternativen von Kriegen als „gerecht/

andere radikale Ecke, während die „Übrigen“ irgendwo in der Mitte zurück bleiben. Die von Habermas hier zugespitzte Wahl ist somit: mit Kant oder mit Schmitt; siehe dazu auch: Habermas, *Der gespaltene Westen*, S. 187ff.

³³⁶ HAB MW 35ff.

³³⁷ Für eine ernsthafte Diskussion des Politischen gäbe es auch andere Anknüpfungspunkte in der politischen Theorie als Schmitt, vgl. statt vieler Mouffe, *Über das Politische* sowie Žižek, *Die politische Suspension des Ethischen*. Auch in Bezug auf Recht und Staat hat sich die Theorie bereits weiter entwickelt und diversifiziert mit so unterschiedlichen Ansätzen wie dem der kulturellen Rechtstheorie, siehe bspw. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* sowie Haltern, *Europarecht und das Politische*, die Habermas jedoch nicht berücksichtigt.

³³⁸ Zur Erläuterung und Einordnung dieser „Reformation des Politischen“ (weg vom Körper hin zum Wort unter damit einhergehender Zentrierung auf die Menschenwürde) als typisch deutsche Debatte zwischen Habermas und Luhmann siehe: Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* Habermas' Verkenning dieser – von anderen europäischen Ländern und insbesondere den USA nicht geteilten – Entwicklung lässt Habermas ratlos bzw. hadernnd vor der Problematik des „Gespaltenen Westens“ und der Einordnung der US-Politik nach 9/11 zurück, vgl. Habermas, *Der gespaltene Westen* S. 178ff.

ungerecht“ im Gegensatz zu „legal/illegal“ ist nur eine scheinbare, da beide sowohl mit der Leitentscheidung der Moral („gut/böse“) als auch der politischen Leitunterscheidung („legitim/illegitim“) verwandt sind bzw. sich darin spiegeln. Auch wenn man sie (systemtheoretisch gedacht) als vollständig getrennte Systeme vorstellt, tauchen in der Praxis Überlappungen mit entsprechenden Wechselwirkungen auf.

(2) Bei der Begrifflichkeit des „legalen Krieges“, wenn man diese mit Habermas verwenden möchte, stellt sich die Frage, ob dieser in der Praxis nicht zudem zwangsläufig die Form eines chirurgischen Polizeieinsatzes annehmen müsste, wenn er nicht inhaltsleer, d. h. ohne reale Entsprechung, sein soll. Die Habermas'sche Begriffsbildung führt also gleichzeitig zu einer Verschiebung der Wahrnehmung und einer Ausblendung der tatsächlichen Zustände der „internationalen Missionen“, also der völkerrechtlich legitimierte Kampfeinsätze. Kriegsschrecken mit Mandat sind dann nur noch Abweichungen von der Norm des ansich geregelten Einsatzes. Aus dem Bilde fällt dabei zunächst, dass das durch legalen Beschluss entfesselte Gesamtgeschehen eines Kriegseinsatzes („Kollateralschäden“, Drohnen, ...) in der tatsächlichen Ausführung schon aus praktischen Gründen wohl niemals *objektiv* legal sein kann. Darüber hinaus wird in Habermas' Begriffspaarung ausgeblendet, dass diese Einsätze, die zudem nicht politisch neutral sein können, dennoch – man möchte sagen „mit Recht“, also aus der *vernünftigen* Perspektive des individuell Betroffenen – als *subjektiv* ungerecht empfunden werden können. Habermas' diesbezüglicher Text erweckt so unversehens den Eindruck, dass mit der Legalisierung eines Krieges dessen Schrecken und Exzesse gleichsam mitgetilgt werden und so ein legaler Krieg gleichsam gewaltloser sei als ein gerechter. Weit über seine „Legalisierung“ hinaus gibt Habermas dabei zugleich den herkömmlichen Kriegsbegriff ganz auf.

Strukturell parallel zu dieser Löschung der Gewalt aus Darstellung und theoretischer Einfassung des Gegenstandes lässt sich rückbezogen auf das Problem des Politischen feststellen, dass die Zählung/Einhegung des Souveräns in Habermas' Darstellung zwar dazu führt, dass der Souverän aus dem Bild tritt – was jedoch nicht heißt, dass er nicht mehr existiert; er ist lediglich nicht mehr in dem zuvor geschaffenen Rahmen darstellbar.

(3) Eine weitere Weichenstellung ist zu bemerken bzgl. des Verhältnisses von Recht und Moral: Eine Binsenweisheit ist, dass positives Recht nicht automatisch moralisch sein muss. Rechtstheoretisch stellt sich hier allerdings

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

eine konzeptionelle Grundsatzentscheidung: nämlich, ob es sich bei der Frage nach Recht und Moral um zwei Fragen oder um eine Frage handelt.

Habermas vertritt hier wohl, dass es im Bereich der Menschenrechte eine Frage sei: Die Frage danach, ob etwas Recht sei, schließt die Frage nach der Gerechtigkeit der Norm ein: positivierte Menschenrechte sind somit gerechtes Recht.

Eine theoretische Alternative postuliert, dass es sich um zwei Fragen handle, die Recht und Gerechtigkeit voneinander trennen (1 = Ist etwas „Recht“? (formal); 2 = Ist es gerecht? (material)).³³⁹ Habermas porträtiert in seiner Konstruktion das positive Recht – auf jeden Fall im Bereich der Menschenrechte – als geronnene Gerechtigkeit, da geronnene Moral (= das „Gute“) – und verortet sich damit in der Debatte über eine Frage oder zwei Fragen (Positivismus vs. Naturrechtslehre) ironischerweise auf der Seite des Naturrechts, welches er bzgl. der Menschenrechte wiederholt als abgelöste, da geschichtlich überholte, rückwärtsgewandte Legitimationsideologie bezeichnet.

Würde man diese Position auf das gesamte Rechtssystem ausdehnen, würde dies automatisch *alle* Normen (zusätzlich) moralisch legitimieren, die formell rechtmäßig erlassen wurden.³⁴⁰ Problematisch ist dies jedoch auch in Habermas' Denksystem, denn auch falls die Gesetze (im liberalen Rechtsstaat) verfassungsgemäß und demokratisch-diskursförmig erzeugt wurden, ist eine ideale Sprechsituation, die allein den Kurzschluss „Recht = Moral“ zulassen würde, nicht real existent.

Die Alternative – die Gerechtigkeitsvermutung nur auf den Menschenrechtsbereich anzuwenden – zerteilt das positive Recht in zwei Teile (moralisch-positives Menschenrecht und formal-positives „gewöhnliches“ Recht, welchem die Gerechtigkeitsfrage noch nachzustellen ist), was kaum über-

³³⁹ Zu diesem positivistischen Grundmotiv siehe: Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in: 71 *Harvard Law Review* (1958), S. 593ff.

³⁴⁰ Abgesehen von der Ausblendung des politischen und gesellschaftlichen Prozesses der Normschaffung wäre dies zudem eine Art Überlegitimierung, da sich bspw. bei einer Reihe von Verwaltungs- und technischen Vorschriften schlicht keine moralische Frage stellt.

zeugend gelingen kann³⁴¹ und so das Denksystem mit einem empfindlichen Bruch versieht.³⁴²

bb) Habermas vs. die „neuen Realisten“

Habermas grenzt sich darüber hinaus auch von den „Realisten“³⁴³ ab und diskutiert dabei die Menschenrechte als eine realistische Utopie gegen einen antriebslosen Minimalismus, den er – verkürzt – als uninspiriert, unpolitisch und unhistorisch kennzeichnet.³⁴⁴ Im Unterschied zur offenen Opposition gegenüber Schmitt, in der die negative Abgrenzung von dessen Grundausrichtung im Vordergrund steht, lebt die Auseinandersetzung mit den Realisten von einer Kontrastierung der konzeptionellen Vorzüge des Habermas'schen Ansatzes mit weniger ambitionierten Denkmodellen.

Die „Realisten“ zeichneten sich nach Habermas durch eine „milde Deflationierung“ der Menschenrechte aus: sie würden die Menschenrechte von ihrem wesentlichen moralischen Antrieb trennen, ihre realistische Utopie des Schutzes der gleichen Menschenwürde eines jeden grundlos aufgeben. Sie würden dabei zunächst auf naturrechtliche Vorstellungen zurückgreifen, um die Menschenrechte in einem zweiten Schritt als „Bedingung der Inklusion in eine politische Gemeinschaft“ darzustellen. Für Habermas ist hier problematisch, dass dabei der moralische Sinn der Inklusion ausge-

341 Die möglichen Menschenrechte sind so grenzenlos wie die Leiden, die sie lindern sollen. Das vielleicht poetischste Beispiel hierfür ist die *Declaration in Defence of the Night Sky and the Right to Starlight* von 2007 (*La Palma Declaration*) mit ihrem Recht auf Sternenlicht: „An unpolluted night sky that allows the enjoyment and contemplation of the firmament should be considered an inalienable right of humankind“ (*La Palma Declaration*, Principle 1). Zur dahinter stehenden „negative economy of pain“ vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 135f; das darin enthaltene Motiv des Leidens bzw. der Beleidigung der Würde stand auch am Anfang von Habermas' Überlegungen.

342 Denksystematisch gefasst stellt sich an dieser Stelle die Frage nach der Möglichkeit der Ausschaltung des politischen Spannungsfeldes zugunsten einer rein menschenrechtlichen Betrachtung. Diese Möglichkeit müsste bewiesen oder zumindest ausgelotet/ problematisiert werden, siehe dazu unten Teil 2.

343 Der Begriff der Realisten hat keine sichtbare Konturierung bzgl. einer bestimmten Denkschule oder eines gemeinsamen Ansatzes, sondern bezieht sich als eine Art Sammelbegriff auf alle, die zwar nicht Schmitt folgen, aber dennoch die Aussichten für eine menschenrechtsgetriebene Ausbildung eines Weltrechts pessimistischer einschätzen als Habermas.

344 Vgl. HAB MW 36ff.

blendet werde; die Menschenrechte würden grundlos ihres – intrinsischen – moralischen Mehrwerts beraubt.

In der Folge wäre der politische Wirkungsbereich der Menschenrechte zudem auf die internationale Politik beschränkt. Indem der „normative Grund“ für die internationale Dynamik – die innerstaatlichen Spannungen zwischen universalen Menschenrechten und partikularen Bürgerrechten – unter den Tisch fallen würden, ginge der Drive verloren: eine globale Ausbreitung der Menschenrechte erfordere in diesem Denksystem eine besondere Begründung. Es sei zwar richtig, dass moralische Verpflichtungen sich mit der wachsenden systemischen Verflechtung der Weltgesellschaft entwickelten; dieser (gleichsam evolutionäre) Ansatz ist Habermas jedoch zu schwach.

Habermas erteilt dieser Utopielosigkeit eine Absage, indem er den Samen für ihre Verwirklichung als längst gesät ansieht: Normative Ansprüche entstünden aus universalistischer Moral, deren Essenz über das Medium der Menschenwürde längst in den Menschen- und Bürgerrechten demokratischer Verfassungen verankert sei. Dieser Ansatz stellt sich für Habermas als alternativlos dar: Nur die Beachtung dieses entscheidenden internen Zusammenhangs zwischen Menschenwürde und Menschenrechten erzeuge den explosiven Anschluss der Moral ans Rechtsmedium, in dessen Rahmen gerechtere politische Ordnungen (wirksam) konstruiert werden könnten.³⁴⁵

3. Zusammenfassung: „Kant + 200 Jahre“? – Zum (fehlenden) Schließen der historischen Lücke

Habermas' Kant-Aktualisierung zeichnet sich durch ein scheinbares Überwinden der ersten konzeptionellen Grenze, der politischen Grenze von Kant's Denksystem aus: Der „doppelte Boden“ bzw. der Perspektivenwechsel Kant's vom Privatrecht zum Staatsrecht bzw. vom bürgerlichen Recht zur Souveränität wird bei Habermas endgültig invisibilisiert bzw. aus der Vorstellung getilgt. – Wo bei Kant zwischen den Zeilen Widersprüche aufblitzen

³⁴⁵ Die unhistorische Position der Realisten ignoriere mit ihrem Verzicht auf ein dynamisches Verständnis das Ergebnis der Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts. Sie verpasse so die Anschlussfähigkeit an die Bürger der liberalen Gesellschaft, die durch diesen Zusammenhang sensibilisiert (und zu einer weiteren Durchsetzung der Menschenrechte aktiviert) würden, vgl. ebd. 38.

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

– Kant beschreibt mitnichten eine grenzenlose Welt der Menschenrechte und der Demokratie – hat Habermas diese abgeschliffen.

Habermas eignet sich 200 Jahre später, d. h. mit einem völlig anderen Ereignis- und Erfahrungshorizont, das Kant'sche Gedankengebäude weitgehend unkritisch an und macht aus seinem Schweigen zu den konzeptionellen Grenzen Kant's ein (tragendes) Prinzip. Selbst innerhalb der liberalen Denkfamilie bleibt Habermas so hinter den Möglichkeiten zurück: Kant's Brüche sind bei Habermas nicht berücksichtigt bzw. übertüncht.³⁴⁶

Während „Faktizität und Geltung“ und die älteren politischen Schriften Habermas' noch die (Aufarbeitung der) Gräueltaten des Holocaust zeigen und auch implizit theoretisch daran anknüpfen, stellt er bei dem Versuch der Etablierung der Menschenwürde als neuer Grundlage des Weltrechts offen in Frage, ob dieser historische Kontext nicht „überbewertet“ wurde, und es sich nicht eigentlich um ein rein logisches Konzept handele.

Obwohl eine historisch-kulturelle Bedeutung des Zusammenhangs auf der Hand liegt – die Menschenwürde ist ausgerechnet prominent verankert in den Verfassungen der BRD, Italiens und Japans (was ihrer Normativität keinen Abbruch tut) – reißt Habermas die Menschenwürde und in der logischen Folge die Grundrechte aus ihrem Zusammenhang, was zu einem theoretischen Ineinanderfallen, d. h. einer konzeptionellen Unterschiedslosigkeit von Grundrechten und Menschenrechten (Bürgerrechten und Menschenrechten) führt.

Der Ausfluss konkreter bestimmter Grundrechte aus der Menschenwürde, die bei Habermas zudem kein „leerer Platzhalter“ sein soll, widerspricht dabei zunächst Kant's allgemeiner Konzeption des kategorischen Imperativs: Habermas porträtiert die Grundrechtsproblematik darüber hinaus als Frage des Schutzniveaus – gedachter „Gegner“ ist hier der Staat – und ignoriert vollständig die Problematik der Grundrechtskollision zwischen Bürgern; eine Frage, die jede liberale Rechtsordnung bzw. -kultur mit guten – auch rationalen! – Gründen anders entscheidet.³⁴⁷

Diese gezielte Herauslösung der Grundrechte aus dem Staat ist (politisch

³⁴⁶ Für eine Analyse der jeweiligen Verschiebungen im Diskurs s. u. Teil 3 A (Diskursanalyse); für eine schematische Darstellung siehe: Teil 3 B (Schema R).

³⁴⁷ Klassisches Beispiel ist die Frage des Schwangerschaftsabbruchs. Wie die begleitenden Debatten zeigen, weist insofern die Frage des Ausgleichs kollidierender Grundrechte einen engen Zusammenhang zur gelebten Demokratie auf, während bei der Problematik des Schutzniveaus – gedachter Gegenspieler der Gewährleistung bzw. Verweigerung

I. Zur Theoriebildung: Von Menschenwürde und Menschenrechten

und) konzeptionell fahrlässig, da Widersprüche in der Konzeption des modernen westlichen Nationalstaates – insbesondere auch die in seiner europa- und völkerrechtlich überformten Variante der „zivilisierten“ Souveränität fortbestehenden Widersprüche – schlicht durch Nichtbeachtung eliminiert werden: Hier wird in einem ersten Schritt (Analyse) bei der Theoriebildung ein Teil der Realität ausgeblendet, der in einem zweiten Schritt (Zukunftsvision der EU/des Weltrechts) nicht mehr abgebildet wird, d.h. unproblematisch erscheint. Der Staat als Inhaber des Gewaltmonopols und als „Ort“ der Rechtsdurchsetzung fällt dabei aus dem Bild; mögliche Unterschiede zwischen „hartem“ (sanktionsbewehrt durchsetzbarem Recht nach dem Beispiel des modernen Nationalstaats) und „weichem“ Recht (sowohl *soft law* als auch klassisches Völkerrecht, welches als Durchsetzungsmechanismus allein den eigenen Rechtsbruch (Retorsion) kannte) sind somit nicht mehr theoretisch abbildbar.

Ähnlich verhält es sich mit der Verarbeitung der zweiten konzeptionellen Grenze Kant's, der der Ökonomie: Während Habermas in früheren politischen Schriften bei der Analyse der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Rechts noch einen Widerspruch zwischen Wirtschaftsintegration und Systemintegration³⁴⁸ aufzeigt, ist der Kapitalismusbezug in 2011 affirmativ bis bewundernd für den ökonomischen Druck, der in Habermas' Sichtweise dazu zwingt, weiter ideologisch in das Weltrecht zu investieren, und somit (indirekt) einen Beitrag zur Fortentwicklung der Normativität und der Menschenrechte leistet. Das ökonomische System wird dabei in eine ähnliche, als unproblematisch-beihelfend qualifizierte Rolle gedrängt wie der Freiheitskämpfer/Widerständler: Beide sind Geburtshelfer des sich selbst entwickelnden Weltrechts.

Aus dem Bilde fällt hier, das der Konflikt bzgl. der Kämpfe um Anerkennung und Legitimität *nach* der ersten Etablierung des bürgerlichen Rechts nie allein zwischen Staatsordnung und Menschenrechten – also als

ist hier der Staat, bzw. in der Drittwirkungssituation ein (übermächtiger) Privater – die Grundrechtsproblematik eher als Über-Unterordnung gedacht wird.

³⁴⁸ In *Faktizität und Geltung* stellt Habermas (noch) ein Spannungsverhältnis von Kapitalismus und Demokratie fest, d.h. zwischen ökonomischer und politischer Integration (vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung* S. 643ff), und geht damit über die klassische liberale Theorie hinaus. – Für eine Darstellung des marxistischen Einflusses auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns siehe: Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* S. 368ff.

Frage der formellen Gleichheit (vor dem Gesetz) – abließ, denn die gleichen Freiheitsrechte sind grundsätzlich unverzichtbare Grundlage der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sondern immer auch zwischen Kapitalismus (Wirtschaftsordnung) und Demokratie, sei es als Konflikt um (staatlich-) politische Selbstbestimmung gegenüber der Wirtschaft im Allgemeinen oder arbeitsrechtliche Mitbestimmung im Besonderen – nämlich als Frage der materiellen Gleichheit, als Verteilungsfrage.

II. Zur Praxis: Europarecht und Weltrecht

Aufbauend auf Habermas' theoretischer Grundlegung wird im Folgenden sein Bild von der europarechtlichen Praxis dargestellt, konkret also, wie er die EU theoretisch erfasst und darauf aufbauend die entstehende Weltgemeinschaft projiziert.

1. „Europa“ als Anwendungsfall der Theorie

Aus Habermas' Ansatz eines „neuen Narrativs“ für Europa folgt eine europäische Perspektive, die implizit sowohl bzgl. der Souveränität als auch bzgl. der Staaten und der Bürger Bestimmungen trifft.

a) Habermas' „neues Narrativ“: Grundmotive der europäischen Erzählung

Eine stark vereinfachte Einordnung nach Denkschulen könnte Habermas' Projekt als „mit Kant (und Luhmann) gegen Schmitt“ kennzeichnen.³⁴⁹ Habermas' Arbeitstechnik besteht aus dem Vorschlag einer bestimmten Sichtweise („Narrativ“); sein Ansatz in Bezug auf Gemeinschaften ist somit ein konstruktivistischer im Gegensatz zu einem primordialistischen. Bei dem Versuch ein „neues überzeugendes Narrativ“³⁵⁰ für Europa zu schaffen, betrachtet Habermas die Entwicklung in Europa aus dem Blickwinkel der Konstitutionalisierung des Völkerrechts.³⁵¹ Die EU erscheint in

³⁴⁹ Vgl. HAB EU 44ff; zur Positionierung Habermas' siehe auch: Habermas, *Der gesplittene Westen* S. 187ff.

³⁵⁰ HAB EU 39f.

³⁵¹ Vgl. dazu Habermas, *Der gesplittene Westen* S. 113ff.

diesem Kontext als „entscheidender Schritt auf dem Weg zu einer politisch verfassten Weltgesellschaft“.³⁵²

aa) Recht und Ökonomie – Recht und Macht

Habermas eröffnet die europäische Perspektive aus zwei Blickwinkeln heraus. Die Einnahme des ökonomischen Blickwinkels verteidigt Habermas als erforderlich angesichts der unverständlichen ökonomistischen Blickverengung im Umfeld der Wirtschaftskrise. Dadurch sei die politische Dimension aus den Augen verloren worden. Mit der Erschöpfung des Motivs der Verhinderung von Kriegen in Europa fehle eine ausgreifende Perspektive.³⁵³ – Die „bessere“ Sichtweise zur Aufrechterhaltung des Ziels der „immer engeren politischen Union“³⁵⁴ sei daher, anzuerkennen, dass erstens die anhaltende politische Fragmentierung der Welt und Europas „in Widerspruch zum systemischen Zusammenwachsen einer multikulturellen Weltgesellschaft“³⁵⁵ stehe und damit zweitens „Fortschritte in der verfassungsrechtlichen Zivilisierung der staatlichen und gesellschaftlichen Gewaltverhältnisse“³⁵⁶ blockiere.

Eine entscheidende Rolle spielt dabei für Habermas das Verhältnis von Recht und Macht, welches zugleich den zweiten Blickwinkel bildet. Recht und Macht hätten nach Habermas ein prekäres Verhältnis gehabt;³⁵⁷ „falsche politische Begriffe“³⁵⁸ versperrten zudem den Blick auf die zivilisierende Kraft des Rechts selbst bzw. der demokratischen Verrechtlichung als Prozess.

Rechtshistorisch betrachtet spielte das Recht nach Habermas in der Ver-

³⁵² HAB EU 40.

³⁵³ Probleme würden übersehen bzw. falsch angepackt (als Beispiele werden die *austerity*-Politik, die Jugendrevolten in Spanien und Großbritannien, sowie das Ungleichgewicht zwischen Marktmacht und „Regulationskraft der Politik“ angeführt). Darüber hinaus zementierten rückwärts gewandte Antworten aus dem 19. Jh den status quo; Habermas führt hier die „*no demos*“-These an, die zur Unmöglichkeit einer politischen Union führe; zum Ganzen vgl. ebd. 42f.

³⁵⁴ Ebd. 39 in Anlehnung an die „*ever closer union*“ der Römischen Verträge.

³⁵⁵ Ebd. 44.

³⁵⁶ Ebd.

³⁵⁷ Vgl. ebd.; Habermas spricht im diesem Zusammenhang von einem „Rückblick auf das prekäre Verhältnis“.

³⁵⁸ Ebd. 40.

koppelung von Recht und Politik „jahrtausendlang eine zwiespältige Rolle“. ³⁵⁹ Dann erfolgte jedoch aus dem religiösen Naturrecht heraus die Entwicklung des Römischen Rechts: Das „Medium des Rechts“ sei aus dem „Ethos der Gesellschaft ausdifferenziert“ [...]. (Erst) hier komme der „Eigensinn“ des Rechts zur Geltung mit der Folge der Entfaltung einer „rationalisierende[n] Wirkung“ durch „die rechtliche Kanalisierung der Herrschaftsausübung“. ³⁶⁰

bb) Rechtliche Rationalisierung, Autorität und Souveränität

Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die „durchgängige“ Positivierung des Rechts waren nach Habermas Voraussetzung dafür, dass Herrschaft durch rechtlich insitutionalisierte Zustimmung der ihr Unterworfenen legitimiert werden konnte. Damit einher ging die demokratische Verrechtlichung der Ausübung politischer Herrschaft, die nach Habermas zwei Wirkungsrichtungen besitzt, nämlich über die rationalisierende hinaus „eine *zivilisierende* Kraft in dem Maße, wie sie der staatlichen Gewalt den autoritären Charakter abstreift und dadurch den Aggregatzustand des Politischen selbst verändert“. ³⁶¹ – Diese „Aufweichung ihres autoritären Kerns“ raube der Herrschaft auch die „sakrale Aura“ – Carl Schmitt als politischer Theologe habe dies „argwöhnisch belauert“; Schmitt habe die „Substanz“ des „Politischen“ ³⁶² als die „Selbstbehauptungsfähigkeit einer rechtlich konstituierten Herrschaftsgewalt, der jedoch keine normativen Fesseln angelegt werden dürfen“, ³⁶³ beschrieben. Diese „Substanz“ habe sich (nach Habermas) zwar noch zu Beginn der Moderne im Kampf der souveränen Staaten gegen innere und äußere Feinde geäußert, dann jedoch wurden die „Gesellschaftsbürger“ zu „Staatsbürgern“ und die „inneren Feinde“ zu

³⁵⁹ Ebd. 44; Habermas spricht hier den Zusammenhang von Recht und autoritärer Herrschaft bzw. deren Legitimation an sowie die Problematik der Heiligkeit und Mystik bzw. Religiosität des Rechts.

³⁶⁰ Zit. nach Habermas; Volltext: ebd. 44; dort mit Verweis auf Luhmann's *Das Recht der Gesellschaft*.

³⁶¹ HAB EU 45; Hervorhebung i. Orig.

³⁶² ebd.; Anführungszeichen i. Orig. – Habermas teilt hier offenbar ganze Begrifflichkeiten nicht.

³⁶³ Im Ganzen zitiert nach: HAB EU 45.

„Straftäter[n]“;³⁶⁴ nur das Verhältnis des Staates nach außen sollte zunächst unberührt bleiben.³⁶⁵ (Allein) dieser deskriptive Gehalt Schmitt's – den man erhalte, wenn man die „auratisierte Gegenauflklärung“³⁶⁶ abstreife und das Problem auf den Kern einer demokratisch verrechtlichten Entscheidungs- und Gestaltungsmacht zurückführe – sei zu würdigen.³⁶⁷

Vor diesem Hintergrund betrachtet Habermas die Entwicklung des Völkerrechts nach dem Zweiten Weltkrieg, beschleunigt seit dem Ende des Kalten Krieges, als einen Prozess der Verrechtlichung und Zivilisierung mit zwei Hauptgesichtspunkten: (1) die unmittelbare Pazifizierung der Staaten und (2) die mittelbare Ermöglichung des Aufbaus neuer supranationaler Handlungsfähigkeit mittels Zügelung der „anarchischen Machtkonkurrenz“.³⁶⁸ Dies sei auch notwendig, denn nur so könnten die „transnational entfesselten *gesellschaftlichen* Naturgewalten“,³⁶⁹ die durch nationale Grenzen ungerührt hindurchgreifenden systemischen Zwänge – Habermas nennt hier als Beispiel den Bankensektor – gezähmt werden.

cc) Die Evolution des Rechts

Habermas beobachtet allgemein eine – weder friedliche, noch lineare – Evolution des Rechts, klassifiziert die „Fortschritte in der Legalität“ jedoch zugleich als „Nebenfolgen“ politischer Gewalttaten,³⁷⁰ also eine Entwicklung von der Gewalt zum Recht.

³⁶⁴ Vgl. ebd.; Habermas bezieht sich hierbei indirekt auf: Schmitt, *Der Begriff des Politischen*.

³⁶⁵ Diese tatsächliche Tendenz ideologisch befürwortend und unterstützend schon: Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, der sich gegen eine vermeintliche Tendenz zur völkerrechtlichen Einhegung staatlicher Kriegshandlungen wehrt.

³⁶⁶ HAB EU 45.

³⁶⁷ Vgl. ebd. 45f; technisch wird hier politische Theologie mit Gegenauflklärung gleichgesetzt und gleichzeitig eine Abzugsfähigkeit bestimmter Aspekte der politischen Theologie behauptet, nach deren Subtraktion man aus einem mythisch-religiösen, existentiell-politischen (transzendentalen) Bezugssystem auf ein Denksystem (kommunikativ-)rechtlich geordneter immanent-politischer Verwaltung zurückkommt.

³⁶⁸ Ebd. 46.

³⁶⁹ Ebd., Hervorhebung i. Orig.

³⁷⁰ Vgl. ebd. 47; konkret benennt Habermas hier: Klassenkämpfe, Imperialismus, Kolonialismus, Weltkriege, „Menschheitsverbrechen“ sowie „postkoloniale Zerstörungen und kulturelle Entwurzelungen“. Bzgl. der Klassenkämpfe bezieht sich Habermas auf einen Zusammenhang zur politischen Ökonomie, den seine Theorie nicht umfasst, und der ihr auch z. T. widerspricht; siehe dazu unten Teil 2 B. Zudem zeigt sich eine Parallele

Die Evolution beinhalte „bemerkenswerte Innovationen“,³⁷¹ von denen Habermas zwei herausgreift, um die Möglichkeit der „Transnationalisierung der Volkssouveränität in der Gestalt eines demokratischen Bundes von Nationalstaaten“³⁷² darzulegen: (1) der Vorrang des supranational gesetzten Rechts und die damit einhergehende Unterordnung der Nationalstaaten und (2) die (Denkfigur der) geteilten Souveränität zwischen der Gesamtheit der Unionsbürger und den von ihren Völkern mandatierten verfassungsgebenden Staaten.

Nachdem Habermas diesen Entwicklungspfad skizziert hat, bilden zwei Einsichten seine abschließende Feststellung: (1) der Weg sei „keineswegs blockiert“; (2) die längste Strecke sei zudem durch den Vertrag von Lissabon schon zurückgelegt.³⁷³ – Auf diesen *status quo* aufbauend lasse sich die zivilisierende Rolle der europäischen Einigung „im Lichte eines weiter ausgreifenden Kosmopolitismus“³⁷⁴ aufzeigen. Darüber hinaus eröffne sich die Möglichkeit, ein Bild der globalen Verfassungsordnung zu zeichnen.³⁷⁵

Den Blick in die eingeschlagene Richtung fokussierend und seine Idee vertiefend, ergibt sich für Habermas die Projektion seines Narrativs in die Zukunft.

b) Habermas' Europa: Die europäische Perspektive

Habermas hält vor allem zwei Entwicklungsperspektiven für wahrscheinlich: eine transnationale Demokratie oder einen postdemokratischen Exekutivföderalismus.³⁷⁶

Für eine Prognose seien vor allem zwei Themen wichtig: (1) die ökonomische Dynamik der Weltgesellschaft³⁷⁷ und (2) die „Denkblockade“, dass eine Transnationalisierung der Volkssouveränität „ohne Ermäßigung des

zur obigen theoretischen Grundlegung bzgl. der Rolle des Freiheitskämpfers und der politischen Theologie.

³⁷¹ Ebd.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Vgl. ebd.; die Erläuterung dieses Gedankens bildet gleichsam die Grundlage der folgenden Ausführungen Habermas'.

³⁷⁴ Ebd.

³⁷⁵ Habermas spricht hier sinngemäß von einem „konstruktiven Entwurf“.

³⁷⁶ Vgl. HAB EU 48.

³⁷⁷ Diese wird von Habermas an dieser Stelle nicht explizit behandelt, scheint aber spätestens bei seinem Entwurf der Weltgemeinschaft durch; dazu siehe unten.

Legitimationsniveaus“ nicht möglich sei. Diese „Suggestion einer begrifflichen Abhängigkeit der Volkssouveränität von der Staatensouveränität“³⁷⁸ will Habermas nivellieren, indem die drei Komponenten der Transnationalisierung,³⁷⁹ die auf nationaler Ebene deckungsgleich sind, auf der EU-Ebene in eine neue Konfiguration gebracht werden.

Hauptinnovationen für Habermas sind dabei die Unterordnung der Mitgliedstaaten (mit Gewaltmonopol und Vorbehalt) unter das supranationale Recht und die geteilte Souveränität zwischen Mitgliedstaaten und Unionsbürgern. Daraus ergebe sich unter der Voraussetzung einer konsequenten Mitgesetzgebung und der Verantwortlichkeit der Kommission gegenüber Rat und Parlament keine Legitimationseinbuße (da der jeweils eigene Nationalstaat in der Rolle des Mitgliedstaats weiterhin die konstitutionelle Rolle eines Garanten von Recht und Freiheit spiele). Abschließend wirft Habermas einen Blick auf die Grenzen staatsbürgerlicher Solidarität (in Krisenzeiten).

Im Folgenden werden einzelne Argumentationsschritte Habermas' näher analysiert und diskutiert.

aa) Volkssouveränität als Verfahren

Theoretischer Ansatzpunkt von Habermas die Souveränität betreffend ist die begriffliche Trennung von Volkssouveränität und Staatensouveränität. Er beginnt mit einer Definition der demokratischen Selbstbestimmung als Zustand, indem die Adressaten zwingender Gesetze zugleich deren Autoren seien; dies bedinge die Inklusion aller Bürger in politische Entscheidungsprozesse und die Kombination von Mehrheitsentscheiden mit öffentlichem Diskurs; hierin liege (und erschöpfe sich) der begriffliche Zusammenhang zwischen Staatensouveränität und Volkssouveränität.³⁸⁰

Vor dem Hintergrund der Globalisierung ergäbe sich zudem die Forderung, den Handlungsspielraum des Staates über den Staat hinaus zu

³⁷⁸ Ebd. 48.

³⁷⁹ Die drei Komponenten sind im transnationalen Zusammenhang: (1) demokratische Vergesellschaftung freier und gleicher Rechtspersonen, (2) Organisation kollektiver Handlungsfähigkeiten, (3) Integrationsmedium einer Bürgersolidarität unter Fremden (vgl. ebd. 48f); für eine allgemeine Definition dieser „Bausteine eines politischen Handlungssystems“ siehe ebd. 56 (Anm.).

³⁸⁰ Vgl. HAB EU 49ff.

erweitern, aus dem „normativen Sinn der Demokratie selbst“,³⁸¹ denn es drohe durch diese Entwicklung die Aushöhlung der demokratischen Verfahren in den Nationalstaaten.

Anderen Theoretikern wird in diesem Zusammenhang von Habermas der Vorwurf gemacht, Staatensouveränität und Volkssouveränität begrifflich zu vermengen. Die pluralistischen Meinungs- und Willensbildungsprozesse der Individuen würden kollektivistisch mißgedeutet, sodass der Eindruck eines (natürlichen und verhärteten) autonomen Volkswillens entstehe, der ein Spiegelbild zur Souveränität des Staates darstelle und sich in der äußeren Souveränität des Staates erfülle.³⁸² Dies kritisiert Habermas als eine verdinglichende Sichtweise, die den „künstlichen und daher fließenden“³⁸³ Charakter der nationalen Identität (als Idee des 19. Jahrhunderts) verkenne.

Habermas vertritt zudem am Beispiel der französischen Revolution, dass der historische Kontext (des Rechts) – Freiheit, Wehrpflicht, Nationalismus – eng zu ziehen sei; er dürfe nicht verallgemeinert werden. Zur Illustration verweist Habermas auf Schmitt's Schrift von 1928 mit ihrem Duktus des Nationalsozialismus und setzt Kant's Begrifflichkeiten dagegen: So sei die *Willkürfreiheit* (assoziiert mit der äußeren Souveränität der Staaten nach dem klassischen Völkerrecht) wesentlich verschieden vom innerstaatlichen Zustand der *gesetzlichen Freiheit* (Kant's Autonomie unter den Gesetzen der Freiheit).³⁸⁴ Die (innere) Volkssouveränität ist mit demokratisch verallgemeinernder Gesetzgebung bei gleicher Freiheit aller Bürger zu assoziieren. – Werden diese Verfahren intakt gelassen, wird nach außen lediglich die innen schon vorhandene Konstitutionalisierung der Staatsgewalt fortgesetzt; die staatlichen Freiheiten werden gleichsam in den internationalen Raum erweitert.³⁸⁵

³⁸¹ Ebd. 50.

³⁸² Vgl. ebd. 51ff. Diese Trennung zwischen innen und außen existiert nicht, wenn der Körper als Ansatzpunkt des Rechts aufgefasst wird (siehe dazu Teil 2 A/B).

³⁸³ HAB EU 52. – Habermas erläutert diesen – logisch nicht zwingenden – Zusammenhang (künstlich und daher fließend) nicht weiter.

³⁸⁴ Dazu ist anzumerken, dass die politische Theologie (Schmitt's) diesen Unterschied nicht kennt, da sie als Verkörperungstheorie immer umfassend ist, vgl. Teil 2 B.

³⁸⁵ Auch bei Kant führt jedoch die Selbstgesetzgebung zur Figur des Volkes (also zum Kollektiv); darüber hinaus ist bei Kant auch der Staat als ganzer beleidigungsfähig. Kant's Gedanken aus der Zeit vor Nationalismus und Imperialismus werden hier von Habermas – gleichsam rückwirkend – ohne Problematisierung des Kontextes aktualisiert und damit im Ergebnis idealisiert.

Es erscheint so in Habermas' Darstellung ein Prozess demokratischer Verrechtlichung anstelle eines rückwärtsgewandten Bezuges auf die versteinerte Selbsterschaffung eines Volkes in der Revolution, sodass sich die von Habermas wahrgenommene Kontroverse als „antiaufklärerisch“ gegen „im Sinne der Aufklärung“ zuspitzen lässt; ein indirekter Vorwurf, der von Habermas auf nahezu alle Richtungen – kommunitaristisch, liberal, konservativ, nationalistisch – erstreckt wird.

Diese Weichenstellung zieht eine Unschärfe bzw. ein Offenlassen der Legitimationsseite des Rechts nach sich – in der Definition der Demokratie spricht Habermas von der „(wie auch immer vermittelten) Inklusion aller Bürger“;³⁸⁶ für die Herkunft der Staatsgewalt und die Frage, wann diese (auch im nachhinein noch) legitim bzw. erhaltenswert erscheint, wird keine Erklärung gegeben; die Voraussetzungen der Inklusion werden nicht weiter beleuchtet.

Die Volkssouveränität wird vielmehr – im Gegensatz zu der den Anderen vorgeworfenen Reifizierung – im Anschluss von Habermas als „Verfahren“, als technische Kombination von Inklusion und Deliberation, porträtiert: die Vorstellung ist, es gebe eine Anzahl von Komponenten und Verfahrensmodalitäten in der „nationalen Konstellation“, die auf der post- bzw. transnationalen Ebene gleichsam wie Puzzleteile neu zusammen gesetzt werden könnten, um dort ebenfalls Demokratie zu erzeugen. Der theoretische Ausgangspunkt hierzu ist in Luhmann's Systemtheorie zu finden.

In diesem Kontext skizziert Habermas dann auch die EU als eine Art „Testfall“ – als Test des Willens, (wenigstens) in der Eurozone die politische Herrschaft zu zivilisieren.³⁸⁷

bb) Geteilte Souveränität (und die Folgen)

Habermas' Betrachtung von „Europas Innovationen“ – dem Vorrang und der geteilten Souveränität – bildet einen Schwerpunkt seiner Argumentation.

³⁸⁶ HAB EU 50.

³⁸⁷ Vgl. ebd. 54f. Unklar bleibt in diesem Zusammenhang, warum Habermas sich hier auf die Eurozone bezieht, während oben noch Lissabon der positive Bezugspunkt war. – Zum Motiv der Zivilisierung der politischen Herrschaft vgl. auch Weiler, *To Be a European Citizen: Eros and Civilization*, in: ders., *The Constitution of Europe*, S. 324ff. Zum leeren liberalen Willensbegriff und zur „sinnvollen“ Kombination von Liberalismus und politischer Theologie am Bsp. der USA vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*.

Da dieser Entwicklungsgang des Europarechts jedoch an anderen Stellen aus verschiedenen Blickwinkeln erschöpfend behandelt worden ist,³⁸⁸ konzentriert sich die vorliegende Arbeit hier auf die Darstellung der speziellen Konstruktionselemente Habermas'. Dieser legt sein Augenmerk zunächst erneut auf die drei Komponenten, die auf nationaler Ebene verwoben seien; das zivilisierende Element sei hier schon vorhanden.³⁸⁹

In Bezug auf die EU fasst Habermas die Entwicklung folgendermaßen zusammen: Die EU sei durch den Vorrang ihres Rechts ohne entsprechende Kompetenz ihrer Organe als Rechtsgemeinschaft zu deuten;³⁹⁰ die europäische Verfassung sei insofern von den Organisationsgewalten der Mitgliedstaaten gelöst.³⁹¹ Ferner habe der EuGH eine autonome, vom Recht der Mitgliedstaaten unabhängige Rechtsebene geschaffen; der Konflikt mit dem Bundesverfassungsgericht verweise (lediglich) auf den Verfassungsverbund³⁹² der wechselseitigen Abhängigkeiten. Zudem ordneten sich die „gewaltmonopolisierenden“ Mitgliedsstaaten einer EU ohne Kompetenz-Kompetenz unter.

Als konzeptionelle Antwort auf die Frage nach den Voraussetzungen (wann kann sich so etwas entwickeln?) rekonstruiert Habermas den verfassungsgebenden Prozess rational, also von den realen historischen Voraussetzungen abstrahierend: Der *status quo* erscheine so neu als Folge der „Tatsache“, dass zwei verschiedene verfassungsgebende Subjekte bestanden und bestehen.³⁹³

Schon die Wahl dieser Darstellungsweise unterstreicht das Wesen der EU als verfasstes Gemeinwesen, welches ohne Deckung durch eine kongruente Staatsgewalt gegenüber den Mitgliedstaaten die Autorität verbindlicher Rechtssetzung genießt. Dabei entsteht beim Leser zum Einen der Eindruck eines stabilen (bzw. im Nachhinein durch das Wechseln oder

388 Vgl. statt vieler Weiler, *The Transformation of Europe* in: ders., *The Constitution of Europe*, S. 10ff.; sowie für das Ineinandergreifen von nationalem und EU-Recht nach dieser „Transformation“: Haltern, *Europarecht im Kontext* S. 311ff.

389 Vgl. HAB EU 55ff.

390 HAB EU 58

391 Vgl. HAB EU 58f.

392 Vgl. HAB EU 60; zur Begriffsprägung des „Verfassungsverbundes“ siehe: Pernice, *Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsverbundes*, in: Callies (Hrsg.), *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund*, S. 61ff.

393 Vgl. HAB EU 61.

die Benennung der Legitimationsgrundlage stabilisierten) Konstrukts,³⁹⁴ zum Anderen überträgt sich die Entwicklung vom „alten“ Zustand (Pazifizierung im Nachkriegseuropa) zum „neuen“ Jetzt-Zustand zwanglos auf die korrespondierende Haltung der „Völker“: Diese sollten nicht nur defensiv ihr „kulturelles Biotop“³⁹⁵ verteidigen, sondern aktiv politische Handlungsmöglichkeiten erweitern bzw. aufbauen. – Der Ansatz des „materiellen Verfassungsverständnisses“³⁹⁶ ermöglicht es Habermas hierbei, die „Verfassungsgemeinschaft der europäischen Bürger“ getrennt von „Organisationskernen der Mitgliedstaaten“ zu betrachten.³⁹⁷

Der Terminus „Verfassungsvertrag“ bedeute in diesem Zusammenhang, dass die EU zwar überstaatlich sei, aber dennoch demokratisch konstituiert und entsprechend legitimiert. Dies macht Habermas mit einem quasi-hegelianischen Kunstgriff deutlich: die EU (Synthese) verbinde mit den vordemokratischen Föderationen und alten Reichen der gleiche überstaatliche Charakter (These), unterscheide sich aber von letzteren durch die demokratischen Grundsätze (vgl. Art. 9–12 EUV Lissabon), die aus dem Nationalstaat (Antithese) stammten.³⁹⁸

Habermas möchte hier die Geschichte teleologisch lesen und so rekonstruieren als sei historisch Kontingentes (bzw. Evolutionäres – so wohl Habermas' Sichtweise), wie die Entwicklung des „harten“ EU-Rechts unter Federführung des EuGH, als Ergebnis eines ordentlich zusammengesetzten Verfassungskonvents zustande gekommen.³⁹⁹

Bzgl. der verfassungsgebenden Gewalten steht Lissabon für zwischen Bürgern und Staaten geteilte Souveränität – letztere sei jedoch streng individualistisch, obwohl eine der tragenden Säulen aus Kollektiven besteht.

394 Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der „Autorität verbindlicher Rechtssetzung“, welche die EU genieße, vgl. ebd.

395 Ebd.

396 Habermas verweist hier (ebd. 62) auf die Begriffsbildung bei Calliess, *Die neue Europäische Union nach dem Vertrag von Lissabon* S. 73.

397 Vgl. HAB EU 62f.

398 Vgl. dazu auch die ähnliche Argumentation Habermas' in Bezug auf den – nun geschwächten – Zusammenhang zwischen „Republik“ und „Nationalismus“ vor dem Übergang zum Verfassungspatriotismus: Habermas, *Der gespaltene Westen* S. 76ff, sowie: ders., *Faktizität und Geltung* S. 633ff.

399 Ein solcher Betrachtungsansatz scheint insofern gewagt, als dass im EU-Verfassungsprozess, der letztlich zum Vertrag von Lissabon führte, ein Verfassungskonvent real existierte.

Basis seien „letztlich“ die subjektiven Rechte der Bürger. Für Habermas ist es deshalb „konsequenter, nicht die Mitgliedstaaten selbst, sondern deren Völker als das andere Subjekt der Verfassungsgebung“⁴⁰⁰ zu denken. – Die dualistische Basis wird dabei sofort wieder revidiert: Verfassungsgebendes Subjekt ist nun mittelbar *und* unmittelbar der Einzelne.⁴⁰¹

Dabei müsse eine „falsche Weichenstellung“ vermieden werden: es seien *nicht* ursprünglich die Bürger der Gründungsstaaten, die sich zu Unionsbürgern ermächtigen – denn dies bedeute ein (falsches) Präjudiz für Letztentscheidungsbefugnisse – *sondern* – den demokratischen Charakter des entstaatlichten föderativen Gemeinwesens unterstützend: „nur die Individuen, *die (zugleich) Staats- und Unionsbürger sind*, als die einzigen Legitimationssubjekte zu konzipieren“.⁴⁰²

Man erhalte also dieselbe Person in zwei Rollen: bereits den verfassungsgebenden Subjekten muss zu Bewusstsein kommen, dass sie auf beiden Legitimationsschienen (Parlament und Rat) „eine jeweils andere Gerechtigkeitsperspektive einnehmen werden“.⁴⁰³ – Das verfassungsgebende Subjekt sei also beides gleichzeitig und gleichwertig: *einzelne* autonome Europäerin *plus* Angehörige einer bestimmten Nation.⁴⁰⁴

400 HAB EU 67.

401 Insofern wäre hier von einer „unechten“ dualistischen Basis zu sprechen im Gegensatz zu einer denkbaren „echten“ dualistischen Basis aus Bürgern und Staaten.

402 HAB EU 68, Hervorhebung i. Orig. Habermas zitiert hier von Bogdandy, *Grundprinzipien*, in: von Bogdandy/Bast (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht*, S. 64 unter Hinzusetzung der Klammer. Habermas betont, dass der Bürger beides *zugleich* sein müsse. Praktisch würde dies entweder positives Ineinanderfallen oder beständigen Widerspruch bedeuten; zur Schizophrenie als alternativer Normalität siehe unten Teil 3 B.

403 HAB EU 68.

404 Hier führt Habermas den Begriff der Nation ein, den er bis dahin vermieden hatte. Die Abgrenzung der Begriffe Staatsvolk und Nation erscheint so als nicht vorhanden bzw. die entsprechende Trennung als nicht konsequent durchgehalten. Genau diese gedankliche Verschlingung erlaubt es Habermas jedoch, den Begriff der Nation an dieser Stelle wieder einzuführen. Die Nation wird dadurch im Verlauf dieses „Abbaus der Denkblockaden“ quasi nebenbei naturalisiert.

cc) „Garanten von Freiheit und Gerechtigkeit“: Die Staaten

Als Folge dieser neuen Lesart der europäischen Rechtsentwicklung ergeben sich für Habermas neue bzw. andere Legitimationserfordernisse.⁴⁰⁵

Habermas qualifiziert zunächst die geteilte Souveränität als Teilung der konstituierenden Gewalt am Ursprung des zu konstituierenden Gemeinwesens und entwirft das Bild eines Mehrebenensystems, welches allerdings kein unvollständiger Bundesstaat sei. Betreffs des Gründungsmoments der EU macht er einen Denkvorschlag für eine retrospektive Sichtweise: Die Bürger spalten sich von Anbeginn in zwei *personae* auf; jede Person tritt sich als europäische Bürgerin selbst sowie als Bürgerin eines bereits konstituierten Staatsvolks gegenüber – mit der Konsequenz, dass es keine Kompetenz-Kompetenz gebe.⁴⁰⁶ Stattdessen gebe es ein „Mehr“: im Vorbehalt der Übertragung von Hoheitsrechten liege nämlich die Sicherstellung, „dass der jeweils eigene Staat innerhalb des föderalen Gemeinwesens *in seiner freiheitssichernden Funktion* eines demokratischen Rechtsstaates erhalten bleib[e]“. ⁴⁰⁷ Verfassungspolitisch dürfe das Niveau der „Bändigung und Zivilisierung staatlicher Gewalt“ deshalb nicht unterboten werden. Das auf nationaler Ebene verwirklichte Maß solle als Standard dienen; die starke Stellung der Mitgliedstaaten sei daher „verständlich“. ⁴⁰⁸

Zwei weitere Abweichungen vom bundesstaatlichen Modell seien erstens, dass im Kontrast zu den USA die Vertragsänderung einstimmig sei: die Mitgliedstaaten können zwar durch Austritt ihre Souveränität zurückgewinnen, aber nicht aufgrund einer „Kompetenz-Kompetenz rechtlich ungebundener Willkürfreiheit“; ⁴⁰⁹ ein Souveränitätsvorbehalt sei nicht möglich. Zweitens sei die Abweichung vom Legitimationsmuster kein Defizit, wenn beide verfassungsgebenden Subjekte – Unionsbürger und europäische Völker – „eines Tages“ gleichberechtigte Partner bei der Gesetzgebung würden. ⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Trotz dieser Verschiebung in der Legitimationsordnung erfolgt Habermas' Beschreibung jedoch weiterhin kontrastiv zum Bundesstaat, vgl. HAB EU 69ff.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd. 70.

⁴⁰⁷ Ebd., Hervorhebung i. Orig.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd. 70f. Kritisch zur Übertragung der Frage nach dem Schutzniveau auf Europa dagegen: Haltern, *Europarecht im Kontext* Rn 1070ff (S. 515ff).

⁴⁰⁹ HAB EU 71, dort zitiert nach Franzius, *Europäisches Verfassungsrechtsdenken* S. 134.

⁴¹⁰ Vgl. HAB EU 72; im Gegensatz zu seinen vorhergehenden Ausführungen spricht Habermas hier wieder von den *Völkern*, nicht von den (mittelbar) Einzelnen. Zudem nimmt

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

Die Teilung der Souveränität als solche sieht Habermas gerechtfertigt durch die Rolle der Nationalstaaten als „demokratische Rechtsstaaten“, die

„nicht nur Akteure auf dem langen historischen Weg zur Zivilisierung des Gewaltkerns politischer Herrschaft, sondern *bleibende* Errungenschaften und lebendige Gestalten einer „existierenden Gerechtigkeit“ (Hegel)“⁴¹¹

seien. Es gebe ein begründetes Bürgerinteresse, dass der eigene Nationalstaat als Mitgliedsstaat „weiterhin die bewährte Rolle eines *Garanten von Recht und Freiheit* spiel[e]“.⁴¹² –

„Die Nationalstaaten sind mehr als nur die Verkörperung bewahrenswerter nationaler Kulturen; sie *bürgen* für ein Niveau an Gerechtigkeit und Freiheit, das die Bürger zu Recht erhalten sehen wollen.“⁴¹³

Ginge es nur um den Erhalt des kulturell prägenden Teils der Identität der Bürger, würde dies auch durch einen europäischen Bundesstaat mit Subsidiaritätsprinzip erreicht werden können. Von dieser kommunitaristischen Deutung grenzt sich Habermas scharf ab. Die „Schutzrichtung“ sei

Habermas hier eine argumentationstechnische Hypothek auf die Zukunft auf; eine denkbare Legitimation für spätere Zeiten löst nicht die heutigen legitimatorischen Probleme. – Darüber hinaus steht der Anspruch Habermas', sein Narrativ als Modell (auf die Welt) zu übertragen, auf tönernen Füßen, da erstens die *reale* Entwicklung eben *nicht* die von ihm als Vorschlag gedachte war, zweitens das europäische Beispiel der „zufälligen“ Entwicklung des harten überstaatlichen Rechts den außereuropäischen Nationalstaaten schon bekannt ist, was die Voraussetzungen der „Evolution“ verändert, und drittens das Bedürfnis (und die Ressourcen), das Politische zu überwinden (in Europa eng verbunden mit den Lehren aus der europäischen Geschichte, insbesondere des Ersten und Zweiten Weltkriegs und des europäischen Faschismus) für die anderen Weltteile erst gezeigt werden müsste. Habermas bleibt hier den Beweis schuldig, dass es sich dabei um eine universell „notwendige“ Entwicklung handelt.

⁴¹¹ HAB EU 72, Hervorhebung i. Orig.

⁴¹² Ebd., Hervorhebung i. Orig.

⁴¹³ Ebd., Hervorhebung i. Orig. Dem erhaltenswerten Ergebnis der Verkörperung entspräche in der politischen Theologie nach Kahn der *way of life*, der Erhalt der konkreten Abwägung zwischen Grundrechten, die als in der Kultur wurzelnd gedacht werden (siehe dazu auch unten Teil 2 B). – Habermas wurzelt hier weiterhin in Vorstellungswelten, die er zuvor selbst ausgeschlossen bzw. „überwunden“ hat.

eine andere: Die Autonomie der Nationalstaaten wäre wegen ihrer „historisch ausgeprägten soziokulturellen und landsmannschaftlich-regionalen Eigenart“⁴¹⁴ geschützt und nicht in ihrer Rolle als „Garanten der gleichen Freiheit der Staatsbürger“.⁴¹⁵ – Europa bedeute vielmehr eine „Ausfallbürgerschaft“: eine geteilte konstituierende Gewalt statt eines Aufgehens der Individuen in der Rolle von Unionsbürgern. Geteilte Souveränität als Grundlage eines entstaatlichten supranationalen Gemeinwesens ist für Habermas eine gangbare Rechtfertigungsmöglichkeit für eine Abweichung vom Bundesstaatsmodell.⁴¹⁶

Habermas merkt jedoch zugleich kritisch an, dass der *Europäische Rat* hierbei „ganz aus dem Rahmen“ falle; es bestehe ein „eigentümlicher Gegensatz“ von konzentrierter politischer Macht im Europäischen Rat und fehlender Rechtswirksamkeit seiner Beschlüsse. Habermas beobachtet hier eine „erhebliche extrakonstitutionelle Macht“ vergleichbar mit der des König im Frühkonstitutionalismus des 19. Jahrhunderts.⁴¹⁷ – Mit der Eingliederung des Europäischen Rates durch den Vertrag von Lissabon sei ein hoher Preis für die Handlungsfähigkeit der EU gezahlt worden: mangelnde Legitimität sowie Staatsgarantien und Haushaltsplanabstimmung im (außervertraglichen) Kreise der 17 Euro-Staaten.⁴¹⁸

dd) Rechtssoziologische Implikationen: Eliten, Massen und die Nation

Habermas' Strategie einer neuen Erzählung für Europa hat auch rechtssoziologische Folgen: Bzgl. der Fragestellung, wie die Bürgersolidarität mitwachsen soll, verfolgt er einen konstruktivistisch-sozialwissenschaftlichen Ansatz. Konzeptuell geht Habermas dabei von einer engen Verwebung von Verfassungsnorm und -wirklichkeit aus; er konzipiert das Recht nicht als „Überbau“ über die Gesellschaft. Vielmehr stoßen nach Habermas' Ausführungen innovative Normen einen Lern- und Anpassungsprozess nicht

414 Ebd., Hervorhebung i. Orig.

415 Ebd. 73, i. Orig. vollständig hervorgehoben.

416 Es folgt eine Illustration anhand verschiedener Einzelmaßnahmen, die hier nicht wiedergegeben werden, ebd. 73f.

417 Vgl. ebd. 74, mit Bezug auf Bogdandy, *Grundprinzipien*, a. a. O. S. 44.

418 Vgl. HAB EU 74. Zu untersuchen wäre, ob diese Strukturentscheidung für die EU ein Problem ist oder eine Stärke, siehe dazu: Teil 2 C.

nur im Bereich des Politischen, sondern auch in der gesellschaftlichen und politischen Praxis an.⁴¹⁹ Bei der Entwicklung der Bürgersolidarität sieht Habermas folglich die Eliten und die Massen- bzw. Leitmedien in der Pflicht.⁴²⁰

Habermas postuliert insofern einen maßgeblichen Einfluss der „Eliten“: Schon die Unionsverfassung sei als Werk politischer Eliten „anders“ als nationale Verfassungen im 18./19. Jh; jetzt prägten kollektive Akteure, nicht die Bürger (als revolutionäre Masse) den Prozess.⁴²¹ – Dahinter steht eine analytische Einteilung der Bevölkerung bzw. der Individuen in Eliten und Massen, d. h. die Verwendung von Herrschaftsbegriffen. Habermas beschäftigt sich dann auch folgerichtig mit dem Problem des „Zögerns der politischen Eliten an der Schwelle zur transnationalen Demokratie“.⁴²² Bzgl. seines Elitebegriffs unterscheidet er funktionale Eliten⁴²³ von „ehrpusselig-ständegesellschaftlichen Eliten“,⁴²⁴ wobei er kritisiert, dass Letzteren fälschlich ein exemplarischer Charakter zugeschrieben werde, der sie über die Bürger hinaus hebe. Dennoch fällt Habermas selbst auch in die Be-

419 Dies entspricht auf der Ebene der Theorie einer Auflösung des Politischen in der politischen Praxis und einer fehlenden Abbildung des inneren politischen (An)teils des Rechts, zu Letzterem siehe Teil 2 B/C.

420 Vgl. HAB EU 75ff. Vgl. kontrastierend dazu auch die – vom Erkenntnisinteresse und politischer Zwecksetzung her diametral entgegen gesetzte – Analyse von Chomsky, *Manufacturing Consent*.

421 Vgl. HAB EU 63.

422 Ebd. 75ff.

423 Habermas, *Nach dem Bankrott*, in: ders., *Zur Verfassung Europas* S. 103, z. Bsp. die Partielite Obamas in den USA (vgl. ebd. 111). Vgl. jedoch auch – die obige Systematik undifferenziert durchbrechend – Habermas' Äußerungen über die „deutschen Eliten“ (ders., *Am Euro entscheidet sich das Schicksal der Europäischen Union*, in: ders., *Zur Verfassung Europas* S. 116, Hervorhebung durch Verf.) und „[u]nsere schlappen politischen Eliten“ (ebd. 118, Hervorhebung durch Verf.). Bzgl. des Komplexes Medien und Politik verwendet Habermas neben dem funktionalen Begriff der Leitmedien zudem den Begriff der medialen und politischen „Klassen“, die zusammen wachsen würden (vgl. ders., *Ein Pakt für oder gegen Europa* in: ders., *Zur Verfassung Europas* S. 127f).

424 Habermas, *Nach dem Bankrott*, a. a. O. S. 103; diesen werde fälschlich ein exemplarischer Charakter zugeschrieben, der sie über die Bürger hinaus hebe.

trachtungsweise oben – unten zurück.⁴²⁵ Die Eliten werden zudem mit „Experten“ kontrastiert.⁴²⁶

Habermas bedauert zwar eine Abwesenheit „großer“ (politischer) Projekte,⁴²⁷ in der Habermas'schen Konzeption einer Dreierkonstellation Eliten – Experten – Bürger ergeben sich jedoch bei der Aussicht auf die künftige politische Entwicklung im Ergebnis zwei logische Ansätze:

- (1) eine Entwicklung aus einer sozialen Bewegung heraus („von unten“; diese ist für Habermas jedoch nicht in Sicht)⁴²⁸ und
- (2) eine Entwicklung durch die sich als funktional begreifenden Eliten, die den Experten folgen („von oben“).

Aus der Annahme einer „Co-evolution von demokratischem Legitimations-subjekt und demokratisch-egalitären institutionellen Arrangements“,⁴²⁹ die durch die „List der ökonomischen Vernunft“⁴³⁰ begünstigt wird, ergibt sich zudem ein bestimmtes Bild der Nation als in Auflösung begriffen. – Argument ist hier, dass der Raum bereits geschaffen wurde, er müsse nur noch durch Leitmedien und Eliten (politisch) ausgefüllt werden. Dabei handele es sich um objektive Notwendigkeiten; es gibt also einen Drive in diese (europäische – später: kosmopolitische) Richtung.⁴³¹ Die – wenn überhaupt

425 Freilich demokratisch gewandt: „Aber vielleicht geht der Blick nach oben, auf die politischen Eliten und die Medien, überhaupt in die falsche Richtung. Vielleicht können die einstweilen fehlenden Motivationen nur von unten, aus der Zivilgesellschaft selbst, erzeugt werden.“ (Habermas, *Ein Pakt für oder gegen Europa*, a. a. O. S. 128).

426 Vgl. Habermas, *Am Euro entscheidet sich das Schicksal der Europäischen Union*, a. a. O. S. 117 (in Bezug auf die Wirtschaftskrise); sowie ders., *Nach dem Bankrott*, a. a. O. S. 104f, wo er sich indirekt selbst als Experten ins Spiel bringt.

427 Siehe dazu nur Habermas' Lob für Schmidt und Kohl: „Alle wollten noch etwas!“ (ders., *Ein Pakt für oder gegen Europa*, a. a. O. S. 129).

428 Vgl. ebd. 128.

429 HAB EU 76; Habermas bezieht sich hier auf Möllers, *Demokratische Ebenengliederung*, in: Appel/Hermes/Schönberger (Hrsg.), *Öffentliches Recht im offenen Staat* S. 775ff.

430 HAB EU 77. Fraglich ist, was mit dem Begriff der ökonomischen Vernunft gemeint ist. Von innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung aus gesehen ist das ökonomisch Vernünftige die Profitmaximierung. Übertragen auf die Theorie könnte Habermas' „List der ökonomischen Vernunft“ somit eine Verkürzung der in der politischen Ökonomie beschriebenen Dynamiken sein, die hier jedoch affirmativ gewendet werden. – Zur politischen Ökonomie siehe. Teil 2 B.

431 Vgl. dazu Habermas, *Nach dem Bankrott*, a. a. O. S. 99ff.

vorhandene – kulturelle Homogenität der Völker hingegen nehme als Folge der Globalisierung weiter ab; dem entgegengesetzte Ansichten würden im Zuge dessen an Boden verlieren. Habermas sieht dies als kausal verknüpft mit der Zivilisierung des nationalen Eros.⁴³²

Durch das vielfältige Zusammenwirken von Ökonomie und Globalisierung entstehe so ein objektiver Druck in Richtung solidarischer Europa; die Wahl der Eliten werde eingeschränkt: Sie wollen, weil sie müssen (auch, wenn es ihrem Machtinteresse entgegen steht).⁴³³ Jedoch stehen sich nach Habermas aufgrund von Populismus und Selbstdestruktion die politischen Eliten und Medien noch selbst im (alternativlosen) Weg. Der Wunsch bzw. systemische Zwang, die Steuerungskompetenz (wirtschaftlich und sozial) auf EU-Ebene zu erweitern, greife in die Herzkammer der nationalen Parlamente ein. Notwendig sei deshalb eine weitere Kompetenzübertragung. In diesem Zusammenhang fordert Habermas die Eliten aufgrund ihrer Rolle auf, entgegen ihres eigenen Machtinteresses zu handeln; sonst drohe die Gefahr einer postdemokratisch-bürokratischen Herrschaft.⁴³⁴

Einzigste Alternative sei, die Vorteile von der Förderung der „Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse“⁴³⁵ zu erkennen und den eingeschlagenen Kurs zum Schutz der Nationalstaaten fortzuführen.⁴³⁶ Letztere seien sonst samt ihrer Sozialsysteme im internationalen Wettbewerb dem Untergang geweiht:

„Vielmehr ist der sozial unterfütterte politische Zusammenhang nötig, damit die nationale Vielfalt und der unvergleichliche kulturelle Reichtum des Biotops „Alteuropa“ inmitten einer ra-

432 Vgl. zum Ganzen HAB EU 77ff.

433 Vgl. ebd. 81.

434 Vgl. ebd. 79ff.

435 Ebd. 82; Habermas lehnt sich hier bewusst an die Formulierung des deutschen (!) Art. 106 Abs. 3 GG an.

436 Vgl. HAB EU 82. Anders dazu Streeck, der die einzelnen Lebenswelten durch die EU gefährdet sieht, was für ihn ein Symptom des Abbaus von Demokratie ist. Streeck betont hier im Gegensatz zu Habermas die Selbstbestimmungsseite der Demokratie insbesondere gegenüber der Wirtschaft; in der Folge nimmt der Schutz der Nationalstaaten bei ihm im Ergebnis eine „anti-europäische“ Wende, Vgl. dazu Streeck, *Was nun, Europa?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2013, S. 57ff, sowie ders., *Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2013, S. 75ff.

sant fortschreitenden Globalisierung überhaupt vor Einebnung geschützt werden kann.“⁴³⁷

2. Habermas' Projektion: Die politisch verfasste Weltgesellschaft

Wenn Habermas seinen europäischen Ansatz auf die gesamte Welt bezieht, muss er aufgrund des gleichsam universalen Anspruchs zwangsläufig deutlicher werden. Unter dieser Spannung treten auch die Risse im Denksystem deutlicher hervor: Die Vision für Europa nimmt bei abnehmender Kontextualisierung zunehmend die Form einer „großen Erzählung“ an – mit allen Vor- und Nachteilen; sein Denksystem wird dabei enger statt offener. Die Zentralität der Zählung des Politischen und ihre Folgen treten noch deutlicher in den Vordergrund – eine Wendung vom Libertären ins Totalitäre ist die Folge. Dieser Befund soll im Folgenden anhand der Argumentationsentwicklung Habermas' belegt werden. Die Kritik an Habermas soll auf zentrale Thesen zugespitzt werden, die zudem die Grundlage für Teil 2 bilden.

Betrachtet man zunächst Habermas' Argumentationsaufbau, fallen vier Weichenstellungen auf:

- (1) Fortsetzung des Narrativs (große Erzählung statt anderer Kontextualisierung des Rechts im Vergleich zum Verhältnis Nationalstaaten – Europa);
- (2) Versuch der „Erdung“ des Weltparlaments durch entsprechende Anwendung des EU-Modells;
- (3) konsequentes Durchhalten der als allein angemessen bezeichneten „Binnensicht“ (es gibt kein Außen mehr (ökonomisch wie politisch));

⁴³⁷ HAB EU 82. – Dieser beiläufig-illustrativen Formulierung liegt ein Bündel nicht artikulierter Annahmen zu Grunde: (1) kultureller Reichtum liegt nicht auch in den unterschiedlichen Arten des sozialen Ausgleichs; (2) der Feind der Globalisierung kommt von außen; (3) etwas muss gegen Einebnung verteidigt werden; (4) Globalisierung wird nicht von denselben Eliten gemacht/gefördert, die in der EU den Ton angeben (die Globalisierung will kulturelle Unterschiede einebnen, die EU diese schützen); (5) Europa ist „unvergleichlich“ im kulturellen Reichtum. Zudem wird der Nationalstaat hier im Laufe der Argumentation weiter naturalisiert bzw. ideologisch stabilisiert.

B. Menschenwürde und Weltrecht bei Jürgen Habermas

- (4) Zentralität des Verhältnisses Politik – Gesellschaft mit den Hauptthemen „Kooperation der Weltmächte“ und „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“, beides porträtiert als Parallele zur europäischen Einigung.

Bereits im Problemaufriss bei Habermas fallen folgende Formulierungen besonders ins Auge:

- (1) Bzgl. (des Politischen innerhalb) der Nationalstaaten spricht Habermas von „gewaltmonopolisierenden Mitgliedstaaten“⁴³⁸ bzw. von „domestizierte[n] Staaten“⁴³⁹ – dies weckt die Assoziation der Verkleinerung bzw. von (Haus)tieren, d. h. kultivierter Natur.
- (2) Dagegen spricht Habermas bzgl. der Ökonomie von „Kreativität und Zerstörungsgewalt“⁴⁴⁰ (einer politisch gewollten Globalisierung): seine Wertung ist dabei immer ambivalent – zwischen positivem Zwang zur Kreativität und negativer Zerstörungskraft.⁴⁴¹

a) „Modell Europa“ und die Welt: Parallelen und Übertragungsprobleme

Zwischen der EU („Europa“) und der Weltgemeinschaft sieht Habermas zahlreiche Parallelen in Struktur und Zweck. – Zu den Kernfunktionen der UN macht Habermas Reformvorschläge nach EU-Vorbild: Die Vereinten Nationen werden eine politisch verfasste Gemeinschaft von Staaten und Bürgern, jedoch reorganisiert und auf ihren Kern beschränkt. Dazu fordert Habermas den Aufbau eines normativ eingebundenen Verhandlungssystems für die „drängenden Probleme einer künftigen Weltinnenpolitik“.⁴⁴² –

⁴³⁸ HAB EU 83.

⁴³⁹ Ebd. 84.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Habermas vertritt bzgl. des Einflusses der Wirtschaft auf das Recht augenscheinlich eine Zwischenposition.

⁴⁴² HAB EU 85; Habermas selbst bezweifelt jedoch bereits hier das Vorhandensein des politischen Willens und der politisch handlungsfähigen Akteure. Der Begriff des „politischen Willens“ hat an dieser Stelle nicht dieselbe Bedeutung wie in der politischen Theologie; Habermas spricht über Fachpolitik (*politics/policy*), nicht über das Politische (*the political*). Habermas' Perspektive verschiebt sich dabei unversehens in die einer Draufsicht; Fragen der (*good*) *governance* stehen anstelle materieller Gerechtigkeitsfragen im Vordergrund.

Die politische Weltordnung wird zudem unter einen Zweck gestellt, nämlich den der Fortsetzung der Verrechtlichung des substanziellen Kerns staatlicher Gewalt.

Bzgl. der drei Komponenten⁴⁴³ notiert Habermas eine Konstellationsänderung. Souveränität wird in diesem Kontext im Anschluss an Kelsen als eine dem Staat von der internationalen Gemeinschaft übertragene und pflichtgemäß auszuübende Kompetenz, also (im Anschluss an den oben untersuchten Text) als Gewährleistung der Menschenrechte definiert. Da moderne Rechtsordnungen auf subjektiven Rechten aufgebaut seien, sei dies zugleich die Voraussetzung für die „Weltbürgergemeinschaft“ (eine Denkfigur, die Habermas „am Beispiel“ der EU entwickelt): die bestehende internationale Staatengemeinschaft plus die Gemeinschaft der Weltbürger ergeben zusammen die kosmopolitische Gemeinschaft. Daraus ergibt sich eine weitere Strukturparallele zur EU: mit den Nationalstaaten und den Weltbürgern gibt es wieder zwei verfassungsgebende Subjekte.⁴⁴⁴

Die bestehenden Staaten sind bei Habermas dabei „historische Gestalten“ „institutionell geronnener politischer Gerechtigkeit“; der Wunsch der Bürger, dass diese Staaten insofern als „kollektive Entitäten“ erhalten bleiben, sei deshalb begründet.⁴⁴⁵ Die Erhaltung des kollektiven staatlichen Rahmens wird also von Habermas als vernünftig erachtet: Die Nationalstaaten träten als zweites verfassungsgebendes Subjekt neben die Weltbürger.⁴⁴⁶

Zur Illustration führt Habermas die Transformation der Vollversammlung der UN zum Weltparlament aus. Dieses müsste aus Weltbürger-Vertretern und Nationalstaaten-Vertretern zusammengesetzt sein, um so zwei Denkrichtungen zu vereinigen: die der Weltbürger – Gleichberechtigung und Gleichverteilung – und die der Staatsbürger, die Habermas als konservativ kennzeichnet (Erhaltung der Freiheiten, gegen Zerstörung der bereits

443 Für eine Definition der hier als „Grundbausteine“ bezeichneten Komponenten s. ebd. 56 (Anm.).

444 Vgl. ebd. 86.

445 Vgl. jeweils ebd. 87.

446 Habermas spricht diesbezüglich simultan von einer „*Kooperation zwischen Bürgern und Staaten*“ nach dem Bsp. der EU, von einer „*Assoziation von Bürgern und Staatsvölkern*“ im Gegensatz zu einer „*Weltrepublik*“ und von „*kosmopolitischen Bürgern*“ und „*ihre[n] Staaten*“ (ebd. 86). Diese Beschreibungen scheinen sich bei ihm widerspruchsfrei zu vereinen.

realisierten sozialstaatlichen Teilhabe).⁴⁴⁷ Habermas blickt insofern auf die mögliche Überwindung dieser „Konkurrenz“, deren Ursache Habermas im „historischen Entwicklungsgefälle“ verortet, und die bei der rechtsfortbildenden Interpretation durch das Weltparlament berücksichtigt werden müsse.⁴⁴⁸

Parallel dazu sollen die Aufgaben der Vollversammlung auf das „Kerngeschäft“, also die globale Durchsetzung des Gewaltverbots und der Menschenrechte, schrumpfen;⁴⁴⁹ UN-Beschlüsse erhalten die Form legaler Interventionen.⁴⁵⁰ Dabei erhalte die Weltgemeinschaft selbst jedoch keinen staatlichen Charakter: die Nationalstaaten müssen sich den von Gerichten kontrollierten Sicherheitsratsbeschlüssen unterordnen; Staaten und regionale Verteidigungsbündnisse stellen sich in den Dienst der Weltorganisation.⁴⁵¹

Bei einsetzendem Bewusstseinswandel der Mitgliedstaaten können Völkerrecht und Vereinte Nationen in Habermas' Sichtweise so unproblematisch als zwangslose Fortsetzung der EU beschrieben werden, nämlich als Fortsetzung der Zivilisierung der Ausübung politischer Herrschaft auf höherer Ebene.

Als problematisch sieht Habermas allerdings die weiteren Voraussetzungen:

- (1) die „unwahrscheinliche“ Rückkoppelung des Weltparlaments an Meinungs- und Willensbildung der Weltbürger;
- (2) die Empirie spreche gegen „nochmals verflüssigte Bürgersolidarität“;
- (3) die begrenzte Leistungsfähigkeit der („real existierenden“) Weltöffentlichkeit;

⁴⁴⁷ Bzgl. der Rechtsdurchsetzung in der EU ist die konservative Rolle i. S. e. Erhaltung der nationalstaatlichen Strukturen jedoch nicht allein ein Anliegen der unteren Ebene – auch das EuR bzw. die EU ist auf die Rechtsdurchsetzungsmechanismen der MS und deren Fähigkeit zur Reproduktion der europäischen Ordnung angewiesen; siehe dazu Teil 2 C.

⁴⁴⁸ Vgl. HAB EU 87.

⁴⁴⁹ Eine genaue Auflistung von Aufgaben und Funktionen der Vollversammlung in Habermas' Modell findet sich ebd. 87f.

⁴⁵⁰ Hier wird wieder das Denkmuster der Überwindung der Gewalt durch Recht, der Verwandlung von Gewalt in Legalität sichtbar; für die methodische Darstellung eines alternativen Ansatzes siehe Teil 2 A.

⁴⁵¹ Vgl. HAB EU 88.

- (4) kommunitaristische Zweifel bestünden auf globaler Ebene „nicht ganz zu Unrecht“, da die Verbindung der Weltbürger über Kommunikationskreisläufe „nicht mehr in den Kontext einer gemeinsamen politischen Kultur eingebettet“ sei.

– Dies alles könne zur Folge haben, dass die transnationale Erweiterung der Bürgersolidarität im „weltweiten Format“ „ins Leere“ laufe.⁴⁵²

b) Habermas' Lösung: Abtrennung der Weltsicherheitspolitik

Anderes gelte nach Habermas jedoch für die Vermeidung von Krieg und Gewalt und die Implementierung von Grundrechten.⁴⁵³ Diese seien allgemeine Interessen und damit entpolitisiert, d. h. von der Weltbevölkerung über alle Unterschiede hinweg geteilt und „ausschließlich unter dem *moralischen Gesichtspunkt* beurteilt“.⁴⁵⁴

In einem moralischen Universum aller verantwortlich handelnden Personen – wie bei Kant als „Reich der Zwecke“ beschrieben – ergäbe sich Solidarität mit Fremden ohne Konnotation von Selbstbehauptung; jenes sei insofern vollständig inklusiv. Aus den Gefühlen, die erlebt werden, wenn eine beliebige Person Unrecht erleide, würden sich moralische Urteile speisen, die bei dezentrierter Wahrnehmung des Konflikts („gegenseitige Perspektivenübernahme“) und gleichmäßiger Berücksichtigung aller Interessen vernünftig begründbar seien.⁴⁵⁵

⁴⁵² Vgl. ebd. 89f, Hervorhebung i. Orig.

⁴⁵³ Vgl. HAB EU 90f; dort als rhetorische Frage formuliert. Die damit einhergehende fehlende Unterscheidung von Menschen- und Grundrechten offenbart hier erneut eine begriffliche Unschärfe.

⁴⁵⁴ Ebd. 91, Hervorhebung i.Orig.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd. Hierbei handelt es sich um eine Aussage, die sich allein in Kant's konzeptionellen Grenzen treffen lässt und zudem von der – hier in Frage stehenden – (politischen) Realität abstrahiert. Habermas' „geerdete“ Aktualisierung Kant's gerät dabei wieder ins „Schweben“. Fraglich ist zudem, woher im Rahmen der obigen Ausführung die Erkenntnis stammen soll, dass etwas „Unrecht“ sei: Das dabei entscheidende empirisch-praktische Problem kollidierender Menschenrechte wird von Habermas nicht erfasst. Gerade die Lösung dieser Kollisions-Konflikte (ggf. sogar die Art der Rechtsdurchsetzung in diesen Fällen) charakterisiert eine Gesellschaft bzw. ihre „geronnene politische Gerechtigkeit“ und nicht (allein, wenn überhaupt!) die nominell gleiche Anerkennung der Menschenrechte für jeden.

Die Aufgabe der UN sei jedoch nicht Moral, sondern Recht und Politik: „Recht muss überall dort einspringen, wo eine moralische Arbeitsteilung nötig wird, weil individuelle Urteile und Motivationen nicht ausreichen.“⁴⁵⁶ Jedoch seien Gewaltverbot und Menschenrechte als besondere Normen zu klassifizieren, da zu ihrer Begründung moralische Gründe ausreichen. Die Menschenrechte – vorrangige subjektive Rechte – würden „genau den Teil der universalistischen Moral umschreiben, der ins Medium des zwingenden Rechts übersetzt werden kann“.⁴⁵⁷

Nach Habermas hätten Entscheidungen auf dem Kerngebiet der Vereinten Nationen aber eher eine juristische denn eine politische Natur (Bsp. Debatten über Hintergrundbestimmungen globaler Gerechtigkeit im Weltparlament/folgenreiche, aber weitgehend justiziable Entscheidungen des Sicherheitsrates).⁴⁵⁸ – Dies minimiere das Legitimationsproblem: aufgrund des moralischen Kernbestandes der großen Weltreligionen und der von ihnen geprägten Kulturen stimmten „intuitiv gewusste Normen“⁴⁵⁹ auf Seiten der Weltbürger mit den in juristischer Feinarbeit gefällten Entscheidungen der UN-Organen zusammen.⁴⁶⁰

Habermas schließt mit der Bemerkung, dass eine kollektive Willensbildung im eigentlich politischen Sinne deshalb von den Weltbürgern nicht erwartet zu werden brauche:

„Die Wahlen zum Weltparlament würden nur das wesent-

⁴⁵⁶ Ebd. unter Verweis auf ders., *Faktizität und Geltung* S. 135ff.

⁴⁵⁷ HAB EU 91f. – Habermas porträtiert hier das Recht als Ergänzung der Moral und unterscheidet zwingendes/moralisches Recht auf der einen und Fach-Politik auf der anderen Seite. Habermas kollabiert so das Politische ins Recht: Gewaltverbot (die Frage nach Krieg oder Frieden) und Menschenrechte, bzw. die Art und Weise ihrer konkreten Ausgestaltung und Durchsetzung, wären in einer abweichenden Darstellung klassisch souveränitätsbezogene Themen. Das Gewaltverbot als zusammenhängend mit der äußeren Souveränität und die Menschenrechte – hier als *Grundrechte* Teil der inneren Souveränität – hätten in diesem Falle nach wie vor einen engen Zusammenhang mit der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung der Staatsbürger; siehe dazu Teil 2 B.

⁴⁵⁸ Bzgl. der „weitgehenden“ Justiziabilität (vgl. ebd. 92) lässt Habermas offen, wer über die Justiziabilität und deren Reichweite entscheidet.

⁴⁵⁹ Ebd. 92.

⁴⁶⁰ Habermas sieht hier den Weltbürger zuallererst als „moralischen Bürger“ im (überwindenden) Gegensatz zum kulturellen oder religiösen Bürger, ja sogar zum politischen Bürger. Mit seinem Bezug auf – empirische – Weltreligionen und Kulturen, bzw. auf das „intuitive Wissen“ dieser empirischen Normen verlässt Habermas zudem endgültig den Kant'schen Pfad.

lich moralisch begründete „Ja“ oder „Nein“ zur supranationalen Anwendung *präsumtiv geteilter* moralischer Grundsätze und Normen zum Ausdruck bringen.“⁴⁶¹

c) Die Folgen

Habermas' Weltrechtsprojektion ergibt neben der (rein) theoretischen Überwindung des Politischen ein eindimensionales Bild von Recht und Politik: beide münden in einer Art wirtschaftlichen Drive.

aa) Eindimensionales Recht und Überwindung des Politischen

Die Wahl – ehemals *das* demokratische Kernrecht – erscheint hier tatsächlich nur noch als Ritual: das Ergebnis ist, wenn vielleicht auch nicht „egal“, jedenfalls schon vorgegeben und *vernünftig*, da der universalen moralischen Wahrheit entsprechend. Dies ist methodisch ein riskanter Schritt, denn stimmt die Aussage nicht, wird hierdurch eine technokratische Diktatur legitimiert.⁴⁶² Im Bezugssystem nach Kahn bleibt in Habermas' Beschreibung nur noch das „jüdische“ Element der Rechtskultur („*following the law*“), welches jedoch von der entscheidenden Bedeutung für die eigene Identität (Selbstbestimmung durch bewusste Unterwerfung unter bestimmte Normen) entkleidet wurde (*stripped off its identitary meaning*). Das „christliche“

⁴⁶¹ HAB EU 92, Hervorhebung i. Orig. Es ergibt sich hier ggf. eine aussagenlogische Hürde in der Beweisführung. Nur weil die liberale Vernunft der Konzeption nach universal ist, muss etwas Universales – wie die *präsumtiv geteilten* Grundsätze – nicht automatisch vernünftig sein. Recht und Moral werden bei Habermas in enger Beziehung zueinander gedacht und leihen sich im Dreieck mit Weltreligionen und bestehenden Kulturen gegenseitig universelle Legitimität, ohne dass ein Nachweis der ihnen innewohnenden Vernunft erbracht werden muss. Im Gegensatz zu Kant's kategorischem Imperativ ist also Habermas' Form des Rechts mitnichten leer; sie ist vielmehr mit – unwiderstehlichem, da vernünftigem – Inhalt gefüllt, der sich zugleich unkritisch auf Überkommenes, nach Kant Heteronomes (bzw. zumindest der Heteronomie Verdächtiges), stützt. Eine von dieser Systematik abweichende – dann notwendig politische, da das Denksystem sprengende – Meinungsbildung kann demnach nur eine zugleich Unvernünftige sein. – Vgl. dazu weiterführend, die Frage der Gerechtigkeit mit einbeziehend: Marsh, *Unjust Legality*.

⁴⁶² Habermas selbst sieht die Gefahr eines technokratischen Übergewichts insbesondere in der EU und will dem eine europäische Solidarität entgegen setzen; vgl. weiterführend dazu: Habermas, *Im Sog der Technokratie* 67ff.

Element der Selbsterschaffung einer politischen Gemeinschaft (die Selbstermächtigung durch Gesetzgebung, die auch subversiv gedeutet werden kann) fällt unter den Tisch.⁴⁶³ Bei Habermas sind die beiden kulturellen Dimensionen des Rechts somit einerseits als trennbar konzipiert⁴⁶⁴ und werden andererseits zum Ort einer – negativ konnotierten – uneingeschränkten Souveränität.

Offen bleibt bei Habermas, wer in diesem Weltrechtszustand der „Gesetzgeber“ ist: Habermas kommt hier nicht ohne Rückgriff auf die Weltreligionen und die Kulturen aus, die – im Gegensatz zum Nationalstaat mit seinen Normen – als intrinsisch „moralisch“ gekennzeichnet werden. Empirisch scheint dies nicht nur aufgrund der Kirchengeschichte und der Religionskriege zweifelhaft. Auch werden hier Normen aus anderen gesellschaftlichen Bereichen scheinbar zwanglos ins Recht übertragen, da es – so wohl die dahinter stehende Annahme – eine Art „gemeinsame Grundstimmung“ gebe. Diese Annahme enthält bereits das Ergebnis, welches die Argumentation eigentlich entwickeln sollte (Kreisschluss); sie gibt zudem das Ergebnis „universale Moral = universales Recht“ vor. Der Hinweis, dass diese Aussage nur einen „zurückgenommenen“ Kernbereich der Rechts betreffe, löst dieses Problem nicht. – Der „Kernbereich“ ist hier keine Zurücknahme, sondern eine Argumentation in den wesentlichen (Identitäts-) Bereichen des Rechts im Gegensatz zum Klein-Klein der globalen Tagespolitik.

Das Recht wird so in Habermas' Darstellung *eindimensional*: es gibt kein Entkommen, keine Wahrheit jenseits der von ihm entfesselten „rule of law“, die die universale Vernunft verkörpern soll.⁴⁶⁵

463 Zur kulturellen Rechtstheorie und den jüdisch-christlichen Elementen siehe: Kahn, *Toward a cultural theory of law*, sowie ders, *Putting Liberalism in Its Place* S. 45ff sowie die Darstellung in Teil 2 B.

464 Fraglich ist, ob dies aufgrund der gemeinsamen kulturellen Ressourcen überhaupt überzeugend darstellbar ist. Zur unterliegenden Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ und ihrem biblischen Bezug siehe: Kahn, *Out of Eden*; vgl. aber auch Žižek, der eine Trennung der jüdischen von der christlichen Ordnung ausgehend von der Person des Paulus beschreibt: Žižek, *Die Puppe und der Zwerg*.

465 Zum Begriff der Eindimensionalität vgl. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*. Der dortige Bezug beschreibt den Menschen, der eindimensional in der Ökonomie aufgeht, was eine weitere interessante Parallele zur apolitischen Position der „governance von oben“ liefert. Tamanaha beschreibt den Befund der Eindimensionalität des Rechts bei Habermas aus anderer Perspektive als *heroic law* (siehe Tamanaha, *The View of Habermas from Below*,

Wenn es keine Selbstgesetzgebung im eigentlich politischen Sinne mehr gibt, da sie im selben Zuge überflüssig wurde, handelt es sich beim (moralischen) Gesetzgeber (vgl. Kant) um eine Art natürlichen Zwang/eine Naturnotwendigkeit.⁴⁶⁶ – Bei Habermas entäußert sich (im günstigsten Falle) die Vernunft selbst im Weltparlament.⁴⁶⁷

Da Habermas den Inhalt des Gesprochenen auf die Essenzen der Weltreligionen und -kulturen konkretisiert, wäre dieser Zustand nach Kant einer der Unfreiheit/Heteronomie und würde somit dem Anspruch der Aktualisierung des Kant'schen Projekts widersprechen; des Weiteren lehnt Habermas sich hier im Prinzip an naturrechtliche Vorstellungen an, die er selbst zuvor ablehnend betrachtete.

Darüber hinaus tritt gesetzgebend auch keine Macht auf, die verortbar/verkörpert ist, wie z.Bsp. die Weltreligionen selbst, sondern vielmehr die „Essenz“ aus deren Regeln. Eine zufällige Übereinstimmung dieser Essenz mit den universalen moralischen Grundsätzen, auf die sich Habermas bezieht, ist jedoch in diesem Zusammenhang nicht ausreichend. Es müsste sich vielmehr um eine notwendige Übereinstimmung handeln, da an ihr die Frage der Legitimität (bzw. deren Ermäßigung) festgemacht wird.⁴⁶⁸

Damit verbunden ist jedoch ein doppeltes Problem: Diese Art der (Notwendigkeit der) Vervollständigung der Habermas'schen Erzählung ist erstens mögliches Kennzeichen einer totalitären Ideologie und zweitens tief

in: 76 *Denver University Law Review* (1999) S. 989ff), und greift dabei die dem Recht zugeschriebene zentrale Rolle auf, die andere Aspekte in den Hintergrund drängt. Allgemein zur Zentralität des Rechts bei Habermas und den Folgen, d. h. insbesondere zu den in Folge dessen nicht gestellten Fragen, siehe: Freeman/Lloyd of Hampstead, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence* 693ff.

⁴⁶⁶ Es würde sich jedoch um eine (ver)geistig(t)e Naturnotwendigkeit handeln, die vom Körper gelöst wäre; die bürgerlich-rechtlich geprägte Gesellschaft erschiene dann in der Tat als „zweite Natur“. Die „natürliche Einheit“ von Gesetzgebung, Vernunft und Körper, das ideale Subjekt in diesem Denksystem wäre der antike Philosophenkönig. – Trotz aller Universalisierungsbestrebungen bleibt Habermas hier im traditionellen europäischen Denkraum verhaftet.

⁴⁶⁷ Darin an Hegels Weltgeist erinnernd, der nach einer endlosen dialektischen Kette von These-Antithese-Synthese zu sich selbst zurückkehrt, vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 530f.

⁴⁶⁸ Um dieses Dilemma aufzulösen, gibt es nur eine Erklärungsmöglichkeit: Hier hinterlässt der tote Urvater das Gesetz. Zu diesem Themenkomplex und zur Weiterverarbeitung dieses Freud'schen Musters des ermordeten Urvaters als symbolische Kastration durch Lacan s. Teil 3.

in der bürgerlich-westlichen Ideologie(geschichte) verankert, also als partikulares Legitimationsmuster erkennbar, was ein Präjudiz gegen seine Universalisierbarkeit darstellt. Habermas' Lichtwurf in den Abgrund der Souveränität, sein Portrait des Politischen als überwindbar und zu überwinden, ist jedoch auf diese Basis gebaut.

Habermas setzt diesen Gedankengang fort: Auf der globalen Ebene sei die Legitimationskette ununterbrochen (Nationalstaat – EU/regionale Regime – Weltorganisation) unter der Voraussetzung, dass die internationale Gemeinschaft durch (Wahlen)/Repräsentation zur kosmopolitischen Gemeinschaft erweitert werde, die Kompetenzen der UN sich auf die zentralen Aufgaben moralischen Gehalts und rechtlicher Natur beschränkten und der globale Kommunikationszusammenhang ausreiche, um allen Bevölkerungen die Ausbildung eines „begründeten Urteils über den moralischen Kerngehalt“⁴⁶⁹ der auf UN-Ebene getroffenen Entscheidungen zu ermöglichen.

Dahinter steht die Annahme, dass angesichts dieser Entwicklung auf ein politisches Urteil verzichtet werde, also konzeptionell eine stabile Grenze zwischen Recht/Moral auf der einen Seite und (Politik)/Politischem auf der anderen Seite bestehe. Dies erscheint insofern als unrealistisch, da die Nationalstaaten in Habermas' Entwurf erhalten bleiben *müssen* (und auch weiterhin eine (legitimierende!) Funktion haben), also auch weiter (politisch) wirken werden: zugehörige Identitäten bleiben erhalten bzw. werden im neuen Kontext aktualisiert werden – sie lösen sich nicht einfach (in Moral) auf.

bb) Überbleibsel Weltinnenpolitik: Entpolitisierte/eindimensionale Politik und neue Weltsicht

Der von Habermas beschriebene „neue“ Legitimationsstrang würde sich in seiner Konzeption jedoch auf die sicherheitsrelevanten Aufgaben der Weltorganisation beschränken. Kehrseite der Entlastung der UN von den i. e. S. politischen, „*verteilungsrelevanten* Fragen“⁴⁷⁰ sei auf den ersten Blick eine schwache, bestenfalls indirekte Legitimation für die Weltinnenpolitik: diese bestünde noch nicht aus Kompromissen, die die „geborenen“ die und

⁴⁶⁹ HAB EU 93.

⁴⁷⁰ Ebd., Hervorhebung i.Orig.

durch Zusammenschluss entstandenen „idealerweise [...] lückenlos repräsentativen „Weltmächte““⁴⁷¹ auf transnationaler Ebene aushandeln (es fehle eine demokratische Verrechtlichung vergleichbar mit der der EU); vielmehr basiere das Verhandlungssystem bisher auf völkerrechtlichen Verträgen und liege somit im Prärogativbereich der Regierungen (= ein Minus an demokratischer Mitwirkung/Legitimation gegenüber der parlamentarisch kontrollierten Innenpolitik).

Danach sei der Anspruch auf „Einheit einer globalen, die Schwelle zwischen Völker- und Staatsrecht nivellierenden Gesamtrechtsordnung“⁴⁷² nicht einzulösen;⁴⁷³ es gäbe kein ordentliches Gesetzgebungsverfahren wie in der EU, sondern nur Verhandlungen der *global player* ohne Beteiligung des Weltparlaments. Dennoch werde das traditionelle Völkerrecht transformiert, da – so der „Witz des vorgeschlagenen Designs“⁴⁷⁴ – der politische Prozess jenseits von Staaten und Staatenunion sich nun in zwei verschiedenen Politikfeldern abspiele und sich auch auf zwei unterschiedliche Legitimationsstränge verteile.

Die globale Sicherheits- und Menschenrechtspolitik ist die Kern-Kompetenz der Weltorganisation, die so zusammengesetzt ist, dass der verringerte Legitimationsbedarf (innerhalb des hierarchisch aufgebauten Kompetenzgefüges) befriedigt ist. – Außerhalb dieses hierarchischen Gefüges sollen verteilungsrelevante Aufgaben der Weltinnenpolitik in das transnationale Verhandlungssystem übergeleitet werden. Dieses ist (noch!) schwächer legitimiert, aber nach Habermas „keineswegs *ausschließlich* dem Spiel der internationalen Machtdynamik überlassen“,⁴⁷⁵ da auch dieser Prozess „*in den Kontext der verfassten Weltgemeinschaft eingebettet bleiben*“⁴⁷⁶ solle.

In der Sicht auf die Weltgemeinschaft nach Einrichtung beider Legitimationsstränge ergibt sich für Habermas folgendes Bild: Die Weltorganisation (mit ihrer ermäßigten Legitimation) würde die „faktische Machtbalance“

471 Ebd.

472 Ebd. 93f.

473 Was sich hier als teilweise Parallele zur real existierenden EU zeigt, ist nach Habermas ein Legitimationsdefizit im Vergleich zur „voll ausgebildeten“ EU. Hier bezieht sich Habermas bereits auf seine eigenen Vorschläge, die er für die EU als durchgeführt vorwegnimmt. – Die Weltgemeinschaft wird nach dem Bilde der EU geschaffen.

474 Ebd. 94.

475 Ebd., Hervorhebung i. Orig.

476 Ebd., Hervorhebung i. Orig.

und die „angemessene Repräsentation eines jeden Staates“⁴⁷⁷ im Verhandlungsraum beaufsichtigen.⁴⁷⁸

Nach Habermas' Vorstellungen würden die transnationalen Verhandlungen von denselben Akteuren getragen werden, die auf globaler Ebene ihre Streitkräfte für Friedens- und Menschenrechtspolitik zur Verfügung halten und sich deshalb als Mitglieder der kosmopolitischen Gemeinschaft verstehen müssten.⁴⁷⁹ In der Argumentation angelegt zu sein scheint hier zunächst eine Gleichgeordnetheit von Kriegs-/Friedenspolitik und Verteilungsfragen, also von Politik und Ökonomie mit der doppelten Tendenz in Richtung Frieden und Gleichheit (der kosmopolitischen Gemeinschaft). Die gestalterische Rolle der die Streitkräfte zur Verfügung stellenden Staaten ist eine positive:

„Umso eher würden sich deshalb [...] die transnationalen Verhandlungen innerhalb des Korridors jener Mindeststandards bewegen, die das Weltparlament im Hinblick auf das von den Menschenrechten vorgezeichnete Niveau der Schutzpflichten laufend anpasst“.⁴⁸⁰

Daran anschließend erfolgt jedoch eine einschränkende Wende: Historische Tatsache sei, dass die „anspruchsvolle Bedingung „einheitlicher Le-

477 Ebd.

478 Offen lässt Habermas hier, woher die entsprechende Regulationsmacht („Autorität“) dazu kommt. Aus der Perspektive der Rechtsdurchsetzung erscheint dies ungleich problematischer als aus der des (parlamentarischen) Prozesses.

479 Vgl. ebd 94f. Fraglich ist, ob der Zusammenhang von Kriegseinsätzen und kosmopolitischen Einstellungen so gegeben ist. Empirisch zeichnen sich derweil andere Muster ab. Während die *global player* die Beschlüsse herbeiführen, wird das *gros* der Einsatzkräfte von anderen Ländern geschickt, vgl. Rötzer, *UN-Söldner-Truppen aus korrupten Staaten*, auf: Telepolis, siehe <http://www.heise.de/tp/artikel/47/47937/> (zuletzt abgerufen am: 05.08.2016). Interne Aufrüstung zur Bekämpfung politischer Gegner wird auf diese Weise zwanglos mit dem Erschließen der dafür benötigten Geldquelle bei gleichzeitiger internationaler Imagepflege verbunden. Danach spricht einiges für eine andere Art der Vermischung von (innen)politischen Interessen mit Menschenrechtspolitik. – Doch auch diese Sichtweise könnte sich als veraltete, „nationale“ Sichtweise darstellen, wenn man die zunehmende Privatisierung des Krieges berücksichtigt; als Beispiel zu nennen wäre der *Blackwater*-Konzern (heute *Academi*).

480 HAB EU 95. Hier zeigt sich erneut, dass Habermas Menschenrechte in erster und einziger Linie als Abwehrrechte des Bürgers gegen den Staat auffasst und sämtliche anderen Dimensionen, wie zum Bsp. deren Kollision oder ihre verteilungspolitische Dimension im Zweifel unter den Tisch fallen lässt.

bensverhältnisse““ „einstweilen“⁴⁸¹ global nicht erfüllt werden könne. – Die Lücke der parlamentarischen Verantwortlichkeit könne deshalb (vorerst) nicht geschlossen werden. Dieses Problem (der Lebensverhältnisse) sei aber

„politisch und nicht ausschließlich moralisch zu bewerten, sobald die Weltorganisation die zeitliche Dimension einbezieht und die Weltinnenpolitik *auf die mittelfristige Herstellung einer sozial gerechteren Weltordnung verpflichtet*“.⁴⁸²

Habermas räumt zwar ein: Solange moralisch betrachtet werde, erscheine die „monströse Ungerechtigkeit“ einer „hoch stratifizierten Weltgesellschaft“ mit unerträglicher Ungleichverteilung selbst elementarer Lebensgüter, gegen die sich „jedes moralische Empfinden“ sträube.⁴⁸³ Im Anschluss gewährt er sich aber selbst einen Rabatt:

„Doch ein noch so weit vorausgreifendes Design für eine auf Zivilisierung der Ausübung politischer Herrschaft abzielende Weltordnung muss berücksichtigen, dass die historische Ungleichzeitigkeit der regionalen Entwicklungen und das entsprechende sozioökonomische Gefälle zwischen den *multiple modernities* nicht *von heute auf morgen* beseitigt werden kann.“⁴⁸⁴

Spätestens hier wird deutlich, dass die Zivilisierung der politischen Herrschaft der Hauptinhalt von Habermas Projekt ist, zugunsten dessen andere Ziele – menschenwürdiges Leben für alle (i.Ü. auch eine Frage der menschenrechtlichen Mindeststandards, also auch „rein moralisch“ zu beantworten) oder die politische (Selbst-)Organisation der so Benachteiligten – zurücktreten. Beiträge der von Habermas überarbeiteten EU zu diesem ökonomischen Ungleichgewicht werden für den *status quo* nicht analysiert und auch für die Zukunft nicht projiziert, d. h. es wird keine Erklärung gegeben, warum die EU in ihrer neuen Struktur bspw. auf – nicht zuletzt ökonomisch wettbewerbsverzerrende – Agrarbeihilfen verzichten sollte (und wer sie ggf. dazu zwingen soll). Habermas' einziger Hinweis

⁴⁸¹ Beides ebd.

⁴⁸² Ebd., Hervorhebung i. Orig.

⁴⁸³ Vgl. ebd.

⁴⁸⁴ Ebd., Hervorhebung i.Orig.

ist der auf einen Bewusstseinswandel, ohne jedoch die Ressourcen dafür zu beleuchten. Darüber hinaus stützt sich Habermas auch weiterhin auf die von ihm vorgefundene „alte“ Struktur, wenn er den geborenen und den regionalen Akteuren eine besondere Rolle in der „Weltinnenpolitik“ zuschreibt, die allein auf ihrer Macht zu beruhen scheint.

Zudem ist die Heranziehung der zeitlichen Dimension trügerisch beruhigend: Es gibt nicht das nachholende Durchlaufen der früheren Stadien der westlichen Gesellschaft für die anderen, die „aufschließen“ müssen. Der Ansatz der Verzögerung ist somit auch technisch falsch. Er wirft vielmehr die Frage auf, warum die Herrschaft der Nationalstaaten, die anfangs Teil des Problems und nicht der Lösung sind, argumentativ konserviert und stabilisiert werden muss, um sie zu zähmen.⁴⁸⁵ Auch das Problem der *failed states* und ihrer scheinbar nicht wieder herzustellenden „Biotope“ wird ignoriert. – Die Problemlage ist in Teilen der Welt längst eine andere als in der BRD vor und nach bzw. um 1945. Wieso kann also gerade die soziale Frage – die Überlebensfrage der Armen! – hinter der identitär-politischen zurückstehen? Bekanntermaßen kann die Antwort darauf nur eine politische sein. Ohne diese geben zu wollen, lässt sich jedoch fragen, warum hier die Armutsfrage (künstlich) von der Rechtsfrage, ja sogar von der Menschenrechtsfrage, die nach Habermas ja im Kern auf die Frage der menschlichen Würde zurückzuführen sei, getrennt wird? Es drängt sich hier die Vermutung auf, dass in Habermas' Projekt schlicht die Europäische Binnensicht/das europäische Selbstbild auf die Welt projiziert wird.

Im selben Zug wird auch die politische Herrschaft eindimensional gezeichnet; die politisch-ökonomische Dimension des (nach wie vor liberalen/bürgerlichen) Rechts außer Acht gelassen. Die – nicht allein kulturellen – Aspekte der „*rule of law*“ als „Herrschaft des Rechts“ werden zudem unzureichend konzeptionell erfasst.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Habermas wird hier vom Gegner des Politischen im Staat zum „Fan“ von dessen Ergebnissen. Dies widerspricht seiner theoretischen Grundlegung, bei der er das Politische aus dem Recht entfernen wollte, es sei denn man geht davon aus, dass Verfassungsrechtsordnung und Staat unproblematisch voneinander trennbar sind.

⁴⁸⁶ Der Begriff der *rule of law* wird hier zur Verdeutlichung statt des begrifflich leicht auf prozessuale Fragen zu verengenden „Rechtsstaates“ benutzt.

d) Die „Weltformel“: (Wirtschafts)Krise + Zeit = Gerechtigkeit?

Abschließend notiert Habermas, dass die Wirtschaftskrise wirtschaftliche Gewichte von G8 nach G20 verschoben hätte, der Druck der Finanzmärkte – hier jetzt als „destruktiv“⁴⁸⁷ gekennzeichnet – „sollte“ dazu führen, dass Institutionen und Verfahren aufgebaut würden, die die Probleme „bearbeitbar“ machen. – Es fehle auch nicht an moralischen Standards für die Forderung nach mehr „globaler Gerechtigkeit“.⁴⁸⁸

Folgenlose philosophische Gerechtigkeitsdiskussionen würden erst dann politisch relevant, wenn sie nicht nur „in academia, sondern innerhalb eines Weltparlaments geführt“ würden, „das aufgrund seiner Zusammensetzung aus Staaten und Bürgern dem gerechtigkeitsrelevanten Zeitfaktor Rechnung tragen würde“.⁴⁸⁹ Auch in der Weltgemeinschaft werden sich – wenn auch in einem anderem Zeithorizont als in der EU – die Gerechtigkeitsperspektiven beider verfassungsgebender Subjekte im Zuge der gewollten faktischen Annäherung der Lebensverhältnisse angleichen, so die Prophezeiung Habermas’.

Habermas ersetzt hier die im Zusammenhang mit der Ableitung der Menschenwürde noch erwähnten politischen Kämpfe, die das Recht als „Nebenfolge“ vorangetrieben hätten, mit der ökonomischen Krise, die nun ihrerseits die Rolle als Antriebsmotor übernimmt.⁴⁹⁰

Zu diesem unterbelichteten Zusammenhang von Recht, Politischem und Ökonomischem lässt sich folgende Hypothese bilden: es ist kein Zufall, dass Menschenrechte und gerechte Verteilung (= materielle Freiheit) historisch immer – auch gegen das ökonomische System – erkämpft werden mussten (bzw. allein aus faktischem Druck genehmigt wurden). Habermas gibt dies für die Vergangenheit selbst zu und kann nicht begründen, warum

(1) dies für die Zukunft anders sein soll und

⁴⁸⁷ HAB EU 95.

⁴⁸⁸ Ebd. 96.

⁴⁸⁹ Ebd., Hervorhebung i. Orig.

⁴⁹⁰ Es ergibt sich hier eine zeitliche Komponente: Während für die Bildung der Nationalstaaten mit ihren Grundrechten die politischen Kämpfe bestimmend waren, sind es jetzt auf dem Weg zum Weltrecht die ökonomischen Entwicklungen. Habermas nimmt also letztendlich eine Verschiebung des beihelfenden Momentes der Rechtsentwicklung vom Politischen zum Ökonomischen an. Dies geschieht vom Ergebnis her, d. h. ohne einen Blick in diese beiden *black boxes* zu werfen.

- (2) eine identitär begründete, d. h. radikale, Politik dafür konzeptionell nicht (mehr) in Frage kommt.

Letztere hätte nämlich genau die Vorteile, die Habermas vermisst: Legitimität und eine Entwicklungsrichtung, daneben einen Begründungsdiskurs, der sich an den Einzelnen richten muss und sich nicht in scheinbaren (autoritären) Sachzwängen erschöpft.

Die konzeptionelle Berücksichtigung des Zusammenhangs von Legitimität, Politischem und Recht würde darüber hinaus – kontraintuitiv! – das totalitäre Muster sprengen, da Legitimität nicht mehr ein Aspekt der (absoluten) Wahrheit wäre, sondern einer der Zugehörigkeit. Legitimität wäre dann – sowohl als individuelle bzw. kollektive Wahrnehmung als auch als identitäre Bedeutungszuschreibung – immer (politisch/moralisch/rechtlich/...) anfechtbar, was ihren demokratischen Aspekt unterstreichen würde.⁴⁹¹

III. Habermas: Standpunkt und Perspektive/Blickrichtung (Zusammenfassung)

Habermas' rechtstheoretischer Ansatz kommt über eine institutionell-organisatorische Analyse nicht hinaus; er kann die europäische Realität nicht abbilden. In Bezug auf die Welt kippt sein Ansatz zudem ins Totalitäre, da Habermas die auf der Menschenwürde beruhende Überwindung des Politischen – eine Erzählung, die sich schon in Bezug auf Europa als Ganzes als dysfunktional erweist, da sie eine deutsche Erzählung ist⁴⁹² – mit allen konzeptionellen Mitteln krampfhaft als einzigen (von Menschenrechts-Rhetorik anfangs verdeckten) Ausgangspunkt etablieren möchte. Dazu wird auch der Staat als naturalisiertes Biotop geronnener Gerechtigkeit wieder ins Bild geholt; kursorische Bezüge auf Eliten, mächtige Staaten und Essenzen der Weltreligionen sorgen zusätzlich für die Erdung der in der theoretischen Grundlegung von ihren Wurzeln getrennten Menschenwürde. Als

⁴⁹¹ Zum Ganzen siehe Teil 2.

⁴⁹² Siehe dazu Teil 2 B/ „Deutscher Sonderweg“.

III. Habermas: Standpunkt und Perspektive/Blickrichtung (Zusammenfassung)

Ergebnis des Habermas'schen Versuchs, die (mit der äußeren Souveränität verbundene) Staatensouveränität von der von ihm favorisierten (mit der inneren Souveränität verbundenen) Volkssouveränität zu trennen, wird der Staat zugleich vom streitbaren Ort der Demokratie zum neutralen Garanten der Menschenrechte, während der auf alle ausgeweitete Status der Menschenrechte offenbar noch eine Qualifikation kennt – die von Elite und (militärischer) Macht.

Für einen Verzicht auf jegliche i. e. S. politische Dimension kollabiert Habermas letztlich einen Teil des Rechts (die Sicherheitspolitik) in eine Moral, die vernünftig und universal und deshalb (nicht nur für die Politik) nicht mehr verhandelbar ist. Darüber hinaus ist er in der dann verbleibenden Praxis der Weltinnenpolitik bereit, nach der Kant'schen *Form* konzeptionell auch den *Inhalt* der Menschenrechte zu opfern. Nachdem er bei seiner theoretischen Grundausrichtung anderen Theoretikern bzgl. der Menschenrechte Kleinmut und mangelnde Radikalität vorgeworfen hat, ist eine mit eigenem Drive versehene globale Gerechtigkeitsperspektive in seinem Denksystem nicht möglich.

Teil 2

Der doppelte Kontext des europäischen Rechts

Qui dit proches te dit deuil,
car les problèmes ne viennent pas seuls.
Qui dit crise, te dit monde,
dit famine, dit tiers monde.
Qui dit fatigue, dit réveil
encore sourd de la veille.
Alors on sort pour oublier tous les problèmes.
Alors on danse. . .

(stromae, Alors on danse)

Eine Entfaltung der Vorstellungswelten der politischen Theologie und der politischen Ökonomie kontextualisiert Habermas' eindimensionalen Ansatz. Diese Vorstellungswelten weichen dabei die Dynamik des „einzigsten Zuges“⁴⁹³ auf bzw. treten als weitere Dimensionen des Rechts neben die von Habermas beschriebene – konzeptionell als liberal zu qualifizierende – erste Dimension des Rechts. Zugleich wird der obige Befund der konzeptionellen Grenzen Kants aufgegriffen; die politische Theologie theoretisiert dabei den bei Kant brüchigen Übergang von der Freiheit zur (Herrschafts)ordnung, während die politische Ökonomie den Kant'schen Ausschluss der Unselbstständigen theoretisch ausdeutet. Die höhere Komplexität beider Theorien liefert dabei zugleich einen höheren Erklärungswert sowohl für den tatsächlichen Zustand der EU als auch bzgl. aktueller Entwicklungen in Europa; sie kommen somit einer Beschreibung der europäischen Realität näher.

Es entsteht so ein alternatives Analysefeld. Das damit verbundene Erkenntnisinteresse lässt sich annähernd umschreiben als Frage nach der „politischen Ökonomie der Menschenrechte“.⁴⁹⁴ Abweichend von Chomsky's Betrachtungsweise soll die Betonung hier jedoch auf den Zusammenhang zwischen Recht und Körper, Gewalt und Legitimität gelegt werden. – Im Folgenden ist herauszuarbeiten, mit welcher Methodik diese Aufgabenstellung bewältigt werden kann.

493 Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 281, urspr. bezogen auf Webers Herrschaftsbegriff. Weitergehend zur Bedeutung des „einzigsten Zuges“ siehe: Lacan, *Le transfert (Séminaire VIII)*, S.401ff (*L'identification par „ein einziger Zug“*).

494 Siehe dazu: Chomsky, *Die politische Ökonomie der Menschenrechte*.

A. Methodischer Rahmen

Die obige Analyse der ersten – liberalen – Dimension des Rechts verweist auf die Notwendigkeit einer Erweiterung des Analyserahmens. Ein Blick auf gängige Theorien des Nationalismus legt dabei die Bezugnahme auf den Ansatz der kulturellen Rechtstheorie nahe, welcher Recht als kulturelle Praxis analysiert. Bezugnehmend auf die konzeptionellen Grenzen der liberalen Rechtstheorie ist dabei die Erfassung des doppelten Kontexts des Rechts – des Politischen und des Ökonomischen – entscheidend. Der Ansatz der kulturellen Rechtstheorie mit seinem Standpunkt der Rechtsdurchsetzung wird dabei erweitert durch einen Blickwinkel „von unten“, d. h. aus der Sicht des Rechtssubjekts.

I. Liberalismus und Nationalismus – „Eindimensionales Recht“ vs. Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft

Habermas' Ablehnung des Politischen ist eng verbunden mit seiner Ablehnung des Nationalismus im Zusammenhang mit NS-Herrschaft und Holocaust⁴⁹⁵ und der von ihm geprägten positiven Begriffssetzung des Verfassungspatriotismus.

Vom Standpunkt der liberalen Theorie ist Nationalismus nicht erklärbar, er stellt eine Abweichung vom Pfad der Vernunft dar und firmiert im Bereich der internationalen Politik bestenfalls unter „nationalem Interesse“. – Eine erklärende Betrachtung des Nationalismus erfordert andere Betrachtungsansätze, die sich in der Nationalismusforschung finden lassen. So kann zum Einen der Unterschied zwischen Nationalismus und

⁴⁹⁵ Ein Thema, das Habermas durchgehend beschäftigt, vgl. ders., *Im Sog der Technokratie* S. 13ff.

A. Methodischer Rahmen

Patriotismus kritisch beleuchtet werden,⁴⁹⁶ zum Anderen das Phänomen des „Nationalismus als Loyalität zum Staat“ diskutiert werden.⁴⁹⁷ – In der die Debatte begleitenden Theoriebildung werden Ursachen der nationalen Identität von zwei gegensätzlichen Standpunkten beleuchtet: Konstruktion vs. Primordialismus. Während sich die Auffassung des Nationalismus als Konstruktion zwischen Hobsbawm's „*invention of tradition*“⁴⁹⁸ und Anderson's „*imagined communities*“⁴⁹⁹ bewegt und dabei sowohl mittelalterliche als auch moderne Imaginationen einbezieht,⁵⁰⁰ verbinden die Theorien des Primordialismus die Identifikation mit der Nation mit dem Begriff der Ethnie.⁵⁰¹ Gemischte Theorien hingegen kennen neben den konstruktivistischen auch primordiale Elemente zur Erklärung für die mit Nationalismus verbundene Emotionalität an;⁵⁰² ähnlich wie im Familienstreit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus ist eine vereinigende Überwindung dieser grundsätzlichen Gegensätzlichkeit jedoch problematisch.

Im Zwischenraum zwischen beiden idealtypischen Erklärungsmustern befindet sich Gellner's Erklärungsversuch der Entstehung der Nation und ihrer Wirkweise als Konstruktion des Staates.⁵⁰³ An seine Position anknüpfend, lässt sich eine alternative Sichtweise entwickeln, die die Grundentscheidung zwischen Konstruktivismus vs. Primordialismus hinter sich lässt: das Betrachten des Nationalismus als kulturelle Praxis. Dieser Theorieansatz legt den Blickpunkt auf die Reproduktion(smechanismen) des Nationalismus, wie es in idealtypischen Unterscheidungen des *civic vs. eth-*

496 Siehe bspw. das polemische Beispiel Seton-Watson's: „*I am a patriot: you are a nationalist.*“, Seton-Watson, *Nations and States* S. 2.

497 Zur Rolle des Staates in Bezug auf die Entwicklung des Nationalismus siehe: Breuilly, *The State and Nationalism*, in: Guibernau/Hutchinson (Hrsg.), *Understanding Nationalism* S. 48ff.

498 Siehe Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in: Hobsbawm/Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition* S. 1ff.

499 Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

500 Vgl. ebd. 13ff und 37ff (zur modernen Imagination), sowie Anderson's Verweis auf Benjamin's „*homogenous, empty time*“ (Benjamin, *Illuminations* S. 258).

501 So Smith, *Nations and History*, in: Guibernau/Hutchinson (Hrsg.), *Understanding Nationalism* S. 9ff.

502 Siehe Eriksen, *Place, Kinship and the Case für Non-ethnic Nations*, in: *Nations and Nationalism* 10 (1/2) 2004, S. 49ff sowie: Connor, *A Nation Is a Nation, Is a state, Is an Ethnic Group, Is a . . .*, in: *Ethnonationalism. The Quest für Understanding* S. 90ff.

503 Nach Gellner entwickelt der moderne Staat den Nationalismus, woraus die Nation entsteht, vgl. Gellner, *Nations and Nationalism*.

nic nationalism praktiziert wird, ohne das damit oft einher gehende Präjudiz zu transportieren, welches ethnisch automatisch mit illiberal und nationale Mythen schlicht mit Lügen assoziiert.⁵⁰⁴ Darüber hinaus kann neben der charakteristischen Unterteilung in „*in-group*“ und „*out-group*“ (Etablierung der nationalen/politischen Differenz) und deren Folgen die zweite Seite des Nationalismus – Solidarität, Zusammengehörigkeitsgefühl und Selbstbestimmung einer Gruppe⁵⁰⁵ (assoziiert mit Demokratie) – ebenso theoretisch beleuchtet und erklärt werden wie Phasen scheinbarer ideologischer Ruhe (*banal vs. hot nationalism*).⁵⁰⁶

Ähnlich wie die Nationalismustheorien zwischen Konstruktion und Primordialismus bewegt sich die liberale Rechtstheorie zwischen Vernunft und Interesse;⁵⁰⁷ das liberale Bild des Staates zwischen Konsens und Zwang. Wie in Teil 1 gezeigt ergeben sich auch hier Lücken in der Darstellung sowie ungeklärte Bezüge des Rechts (des Staates) und der Rechtsgemeinschaft zu anderen Grupp(ierung)en und kollektiven Formationen wie Familie oder Religion (Kirche).⁵⁰⁸ Um diese ausgeblendeten Bezüge ins Bild zu holen, wird im Folgenden die Betrachtungsweise des Rechts als kulturelle Praxis (*law as cultural practice*)⁵⁰⁹ angewendet.

II. Recht im doppelten Kontext

Recht als kulturelle Praxis zu analysieren betont, über die Eigendynamiken des Rechts selbst hinausgehend, den Kontext des Rechts.

Um das Recht allein mit Mitteln der Vernunft beschreiben zu können, eliminierte Kant mit dem Politischen und dem Ökonomischen zwei Felder und damit den doppelten Kontext des Rechts aus seiner Beschreibung (aus seinem Erkenntnisinteresse heraus folgerichtig). – Habermas hat in seiner Fortführung dieser Kant'schen Vernunftbetonung das Recht unter Berufung

504 Dazu vgl. Brown, *Are there Good and Bad Nationalisms?*, in: *Nations and Nationalism* 5 (2) 1999, S. 281ff sowie Archard, *Myths, Lies and Historical Truth: A Defence of Nationalism*, in: *Political Studies* (1995) XLIII S. 472ff.

505 Vgl. dazu Smith, *National Identity* S. 15ff.

506 Siehe Billig, *Banal Nationalism*.

507 Grundlegend zur Analyse der liberalen Rechtstheorie: Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*. 508 s. o. Kant Teil 1 A.

509 Zu dieser Betrachtungsweise siehe Kahn, *Freedom, Autonomy and the Cultural Study of Law*, in: 13 *Yale Journal of Law and Humanities* (2001) S. 141ff.

A. Methodischer Rahmen

auf die Menschenwürde (Menschenrechte) weiter derart „isoliert“ beschrieben. Er nimmt das entstehende Bild jedoch als „Ganzes“, auf dem ein Ausblick in die Zukunft aufgebaut wird, wobei das ökonomische Element nicht (bzw. ohne Wirkungsrichtung) in die Darstellung einfließt und das Politische als zu überwinden gekennzeichnet und (in Folge dessen) nicht theoretisiert wird.

Bei der Wiedereinführung beider Elemente in die rechtstheoretische Analyse besteht die Schwierigkeit, das Recht nicht im Stile einer rhetorischen Gegenbehauptung ins Politische oder ins Ökonomische zu kollabieren (Überreaktion), gleichzeitig jedoch die spezifischen Eigenschaften des liberalen Rechts (die oben beschriebene erste Dimension) nicht überzubewerten, d. h. im Verhältnis zum Ökonomischen und Politischen angemessen zu berücksichtigen. Hier bietet sich eine Anlehnung an die Betrachtungsweise des „Rechts im (kulturellen) Kontext“⁵¹⁰ an, also eine kontextuelle Betrachtung des Rechts, die die Motive einer „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“⁵¹¹ aufnimmt, sich jedoch im Gegensatz zu diesen bzgl. des Ökonomischen nicht auf die liberale (Wirtschafts)theorie beschränkt, die bzgl. der politischen Ökonomie dieselben Schwachstellen (mangelnder Körperbezug, mangelnde Theoretisierung der Bedeutung des Staates usw.) aufweist wie bzgl. der politischen Theologie.

Die Fragestellung ist also einerseits: Wie verhält sich das Recht im politischen bzw. ökonomischen Feld, welchen „Zugkräften“ ist es ausgesetzt? Andererseits aber auch: Wie erscheint es in den entsprechenden Vorstellungswelten der politischen Theologie und der politischen Ökonomie?, Welche Funktion nimmt es darin ein?, Welches ist seine Bedeutung für das Individuum/das tragende Kollektiv in der jeweiligen Denklandschaft?

Eine solche kontextuelle Wiedereinbeziehung des Politischen und des Ökonomischen ist für eine neue dichte Beschreibung des EuR rechtstheoretisch notwendig, wenn die Frage nach den (konzeptionellen) Grenzen Europas bzw. der europäischen Rechtsgemeinschaft und derem Anderen, also ihren Ausschlussmechanismen, beantwortet werden soll.

⁵¹⁰ Siehe bspw. für den Ansatz des Rechts im kulturellen Kontext: Haltern, *Europarecht und das Politische* S. 13ff; sowie in Bezug auf das Europarecht in Kontext: ebd. 26ff; für die praktisch-dogmatische Übertragung siehe: ders., *Europarecht – Dogmatik im Kontext*.

⁵¹¹ Siehe zum Ganzen Senn/Puskas (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft*.

1. Legitimität und Körper: Der Standpunkt der Rechtsdurchsetzung als Betrachtung „von unten“

Die Wiedereinbeziehung des Politischen und Ökonomischen in die Analyse des europäischen Rechts kann nicht von einer Position der wissenschaftlichen Neutralität i. S. e. Wertfreiheit erfolgen, wie sie noch Max Weber für ein unabdingbares Ideal gehalten hat. Jeglicher analytische Ansatz beinhaltet einen Standpunkt, der je nach bevorzugter Arbeitstechnik entweder (kunstvoll) versteckt oder offengelegt wird. Der Ansatz der vorliegenden Arbeit ist die offene Einnahme eines Standpunktes, von dem aus die Theoriebildung vollzogen wird. Die Suche nach dem Standpunkt wird vom Erkenntnisinteresse angeleitet, während die Einnahme dieses Standpunktes sich allein *ex post* rechtfertigt, also durch den „Mehrwert“ der auf diese Weise erlangten Erkenntnisse, und nicht aufgrund seiner objektiven Richtigkeit.

Ausgangspunkt für die Wahl des Standpunktes der Theoretisierung ist wiederum die liberale Rechtstheorie. Diese siedelt Rechtsdurchsetzung theoretisch zwischen Konsens und Zwang an (vgl. Kant Teil 1). Damit spielt Legitimität als Produkt eines logischen (Kant) oder diskursiven (Habermas) Prozesses verbunden mit einem moralischen Ergebnis, welches dann von allen zu teilender (Kant) oder als Diskursergebnis geteilter (Habermas) Norminhalt wird, keine eigenständige Rolle. Der Fokus der liberalen Ansätze liegt ganz klar auf der Rechtsschaffung. Hingegen ergibt sich eine eigene Dimension der Legitimität, wenn der Ansatz der Theoretisierung bei der *Durchsetzung* des Rechts erfolgt, d. h. bei der individuellen Bedeutung des Rechts für die Lebensweise des Individuums, also bei der Wirkung des Rechts auf den Körper des Einzelnen.

Während die liberale Theorie von der Kraft des Geistes ausgeht und den Körper zwischen pathologisch und leidend positioniert, eröffnet der theoretische Ausgang vom Körper selbst neue Perspektiven, die quer zu den liberalen Kategorien liegen. Dabei ist zwischen dem politischen Körper und dem arbeitenden Körper zu unterscheiden, die den Ausgangspunkt der politischen Theologie bzw. der politischen Ökonomie bilden. Beide Theorien bringen eine selbstständige Sichtweise auf das Recht mit sich: es ergeben sich ein Zusammenhang des Rechts mit der Bedeutungszuschreibung des Körpers sowie die Möglichkeit einer theoretisch unterfütterten Betrachtung des Zugriffs des Rechts auf den Körper.

Aus dem Erkenntnisinteresse heraus, wo/wie das Recht bzw. genauer die Rechtsdurchsetzung/Legitimierung am Körper des Individuums bzw. ggf. des Kollektivs ansetzt, erfolgt die Betrachtung der Rechtsdurchsetzung dabei „von unten“, also entgegengesetzt zum Ansatz der Governance, in der Recht als „gute Verwaltung“ verbunden mit einem Blick „von oben“ auf das zu Regulierende und die Regulationsfolgen abgebildet wird.

Dies ermöglicht letztendlich die Erschließung einer im Vergleich zu Kant und Habermas neuen Problematik: die Wirkung des (EU-)Rechts auf den Körper. Anhand der europäischen Rechtsdurchsetzungspraxis lässt sich so die Frage beantworten, wie aus dem „Einzelnen“ das europäische Rechtssubjekt im politischen und ökonomischen Kontext geformt wird (materieller Ansatz).

2. Gewalt und radikale Theorien

In der liberalen Theorie wird Recht als Gegenpol zur Gewalt mit Gewaltlosigkeit assoziiert. Aus der Perspektive der Rechtsdurchsetzung stellt sich dies jedoch anders dar: Wird z. Bsp. Eltern ihr Kind „weggenommen“, d. h. das Kind in einer Jugendfürsorgeeinrichtung untergebracht, das Sorgerecht im rechtsförmigen Verfahren auf das Jugendamt übertragen, erleben die Eltern dies in der Regel als gezielte staatliche Gewalt, die die Familie auseinander reißt. Gewalterfahrungen solcher Art, die gerade aufgrund von Rechtsdurchsetzung stattfinden und somit durch das liberale Raster fallen, können mit Hilfe von radikalen Theorien in das Gesamtbild einbezogen werden.

Radikale politische Theorien sind aufgrund ihres Ansatzes der Suche nach den Wurzeln (lat. *radix* = Wurzel) geeignet zur Erklärung und Berücksichtigung von Gewalt und damit zur Erklärung der Wahrnehmung von Zuständen als „Gewalt“ oder „Gewaltlosigkeit“. Damit einher geht eine Betonung der Extreme, die jedoch kein Selbstzweck ist – radikale Theorien sind insoweit abzugrenzen von extremistischen Theorien.⁵¹²

⁵¹² Vgl. z. Bsp. die politische Landschaft Frankreichs, in der die extreme Linke (*extrême gauche* (Fremdbezeichnung); auch: *gauche antilibérale*) von der radikalen Linken (*gauche radicale*) abgegrenzt wird. Zu den Vor- und Nachteilen radikaler Theoriebildung (am Beispiel der CLS) siehe Johnson, *Do You Sincerely Want To Be Radical?*, in: 36 *Stanford Law Review* (1984) S. 247ff.

Konkret werden hier zwei Ansätze radikaler Theorie, (1) politische Theologie, zur Beschreibung der zweiten – politischen – Dimension des Rechts und (2) politische Ökonomie, zur Beschreibung der dritten – ökonomischen – Dimension des Rechts herangezogen.

Auf eine detaillierte Aufarbeitung beider Ansätze von der theoretischen Perspektive her wird hier verzichtet zugunsten einer kontrastiven Darstellung, kombiniert mit einer Skizzierung beider Vorstellungswelten als Idealtypen (Weber), welche jeweils den „einzigsten Zug“ – und damit zugleich die Pathologie, die Karrikatur und das Erhabene des Ansatzes, – herausstellt.⁵¹³ Die Wahl der radikalen Theorie(n) bietet sich im diesem Kontext auch deshalb an, da so die Kontraste der zweiten und dritten Dimension stärker hervortreten.⁵¹⁴

3. Zur Frage der Postmoderne

Aufgrund der Anwendung von radikalen Theorien, die eng mit dem Setting der Moderne verbunden sind, stellt sich – in höherem Maße als bei liberalen Theorien – die Frage nach der Bedeutung der „Postmoderne“, konkret die Problematik der Kombination von moderner und postmoderner Erfahrung. Die hier vertretene Auffassung steht dabei im Gegensatz zu Fukuyamas Erzählung vom „Ende der Geschichte“,⁵¹⁵ dem Ende der großen Erzählungen. Stattdessen ist sie sensibel für die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten von Moderne und Postmoderne bzw. den Mechanismus ihres Ineinandergreifens und den Grenzen und Möglichkeiten der (Re)aktivierung „moderner“ Identifikationsmuster und Handlungen in einer „postmodernen“ Welt.

Während die ökonomische Logik im Kapitalismus durchdringend ist, d. h. immer wirkt, wenn sie nicht (mit (i. d. R. politischem) Kraftaufwand) suspendiert wird, ist das Politische als Potential immer vorhanden, muss jedoch durch Betätigung stets aktualisiert werden („Verkörperung“). Dies

513 Vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 315.

514 Insofern vermeidet der Darstellungsansatz bewusst eine Weichzeichnung von Problematiken, zu der der rein menschenrechtliche Ansatz eines liberalen Universalismus neigt.

515 Vgl. hierzu klassisch Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

kann durch individuelles Engagement genauso passieren, wie durch institutionelle Verkörperung.

Dieses politische Potenzial ist grundsätzlich so lange vorhanden, wie nicht durch eine irreversible Verschiebung der Zugriff auf diese Muster unmöglich gemacht wird, was später zu diskutieren ist. Die Eigenschaft des Politischen erfordert es zudem, für die Analyse im europäischen Kontext zwei Ebenen zu unterscheiden: die (historisch als politisch gekennzeichnete) nationale Ebene und die („postpolitische“) europäische Ebene.

Im Folgenden werden die drei Dimensionen im (national)staatlichen Bereich beschrieben; sie ergeben das „alte“ Legitimationsmuster des modernen Nationalstaates (Teil 2 B). Bzgl. der europäischen Konstellation stellt sich die Aufgabe einer – die voneinander abweichende Realität beider Ebenen abbildenden – Rekombination der drei Dimensionen im Bereich der EuR (Teil 2 C).

4. Warnung: Parallaxe

Dass der Blickwinkel die Perspektive bestimmt, ist eine Binsenweisheit. – Allerdings kann die Betrachtungsweise auch den Gegenstand selbst verändern (Parallaxe).⁵¹⁶

Unter Einbeziehung des Körpers und seiner Imagination (radikale Theorien als zusätzliche Dimensionen der Vorstellung) sowie der Berücksichtigung von Fragen nach Gewalt und Legitimität, als auch der doppelten Unterscheidung zweier Ebenen – sowohl organisatorisch (EU – MS), als auch ideologisch (modern – postmodern) – entsteht ein Bild, welches das Europarecht als spezifische Ausprägung einer abstrakten Idee des Rechts zeigt. Dabei wird die liberale Beschreibung des Rechts als eine vollständige, in sich geschlossene, also autonome (Rechts)ordnung (vgl. Teil I Kant und Habermas) von einer Sichtweise abgelöst, die das Recht eher als unvollständig, unselbstständig, als (möglichen) Teil einer ideologischen Ordnung erscheinen lässt. Dies rechtfertigt sich wiederum allein durch den Erklärungswert des Ansatzes, der einen Blick auf die Tiefenstruktur des liberalen Rechts ebenso wie auf das ökonomische Fundament des „Hauses Europa“ erlaubt.

⁵¹⁶ Siehe dazu Žižek, *Parallaxe* S. 9ff.

III. Die drei Dimensionen des europäischen Rechts

Eine Strukturanalyse des europäischen Rechts und eine Nachempfindung seiner geistigen Struktur allein reicht nicht aus, um die besondere Wirkungsweise des Europarechts genauer zu beschreiben. Dennoch bildet diese Betrachtung des Rechts und seiner Theorie die erste der drei Dimensionen des europäischen Rechts.

Dazu treten zwei weitere Dimensionen des Rechts, die sich vom Standpunkt der Rechtsdurchsetzung erschließen. Zur theoretischen Erfassung der europäischen Rechtspraxis, d. h. des europäischen Rechtsdurchsetzungsmechanismus, der am Körper des Individuums ansetzt, wird im Folgenden eine Analyse dieses Körpers herangezogen. Im europäischen Denken haben sich diesbezüglich zwei Arten der Körperbetrachtung herausgebildet, die beide aus ihrem Blickwinkel heraus das Problem der europäischen Rechtsdurchsetzung beleuchten helfen.

Dies beinhaltet auf der einen Seite zwei Arten der theoretischen Darstellung des Körpers des Individuums („Rechtssubjekts“) selbst (Welche Bedeutungen werden ihm zugeschrieben bzw. wie wird er vorgestellt?), auf der anderen Seite aber auch zwei Sichtweisen des Staates als Verkörperung einer Idee oder eines Prinzips.

1. Die erste Dimension des Rechts: Das Liberale

Die erste Dimension des Rechts bildet der rechtliche Liberalismus.⁵¹⁷ Zwei seiner möglichen Konzeptionen wurden in Teil 1 am Beispiel von Kant und Habermas herausgearbeitet. Die den Prämissen des deutschen Idealismus verbundene Kant-Aktualisierung Habermas' steht insofern mit ihrer Überbetonung des Eigenwerts des Rechts unter Ausblendung seiner Begleitumstände gegenüber anderen Ausformungen liberaler Theorien, wie

⁵¹⁷ Mit der Etablierung der bürgerlichen Ordnung und ihrem bürgerlichen Recht hat der westliche Liberalismus seinen politischen Anteil, der im Kern auf Überwindung der absolutistischen Ständegesellschaft gerichtet war, erschöpft. Es bleibt der rechtliche Liberalismus, der nur in weiterhin existierenden vorbürgerlichen Ordnungen (die sich aus westlicher Sicht außerhalb des Westens befinden) bzw. an den Rändern der bürgerlichen Ordnung wieder zum politischen werden kann.

der von Hobbes, Locke oder Rousseau, der „Reinform“ des Liberalismus näher.⁵¹⁸ Rawls' *Theory of Justice* ist jedoch aufgrund ihres Aufbaus aus einem Gedankenexperiment der *original position* heraus und der daraus folgenden zentralen Position von Vernunft und Interesse wegen vielleicht das idealtypischste Beispiel des Rechtsliberalismus, weil sie die Frage des Politischen und des Ökonomischen völlig im Recht aufhebt.⁵¹⁹

Die Wirkung der Eigenlogik des Rechts zeigt sich in der rechtlichen Praxis beispielhaft in der Rechtsprechung des EuGH mit ihrer Doktrin der praktischen Wirksamkeit (*effet utile*) des Europarechts, die den EuGH in Zeiten politischer Blockade zum Motor der Integration machte und so zur Herausbildung einer neuen Rechtsordnung führte.⁵²⁰

2. Die zweite Dimension: Das Politische und die politische Theologie

Die politische Theologie behandelt die Vorstellungswelt des Staates als Fortsetzung theologischer Strukturen und kann somit weder als idealistisch noch als materialistisch bezeichnet werden. Vielmehr beinhaltet sie eine politisch-ideologische Kombination des Einen mit dem Anderen: Die politische Theologie ist materialistisch, da sie am real existierenden Körper anknüpft und zugleich idealistisch, weil sie den Körper in den Dienst einer Ideologie stellt. Sie ist – im Unterschied zu rein materialistischen Ansätzen – insofern transzendent, als dass sie postuliert, das Leben könne über den Tod hinaus verlängert werden. Der Körper erscheint in ihr als politischer Körper, d. h. als Träger von Bedeutung, der Staat als Verkörperung des Volkssouveräns; das Recht hingegen ist definiert als das, was der Volkssouverän spricht.

⁵¹⁸ Diese Interpretation berücksichtigt auch Habermas' Anspruch auf Radikalität.

⁵¹⁹ Siehe Rawls, *A Theory of Justice*. Rawls' „sozialdemokratischer“ Ansatz einer liberalen Rechtstheorie steht damit im Gegensatz zum libertären Entwurf Nozick's, der beide anderen Dimensionen ignoriert bzw. als irrelevant betrachtet; siehe dazu Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, sowie die Antwort Rawls': *Justice as Fairness*. Vgl. weiterführend auch: Müller, *Rawls in Germany*, in: *European Journal of Political Theory* 2002 (I) 2, S. 163ff.

⁵²⁰ Vgl. dazu statt vieler Weiler/Halter, *The Transformation of Europe*, in: ders. *The Constitution of Europe* S. 10ff sowie Weiler/Halter, *The Autonomy of the Community Legal Order – Through the Looking Glass*, in: 37 *Harv. Int. L. J.* 1996 S. 411ff.

3. Die dritte Dimension: Das Ökonomische und die politische Ökonomie

Die politische Ökonomie ist im Gegensatz zur politischen Theologie als streng materialistisch zu charakterisieren und betont Arbeit und Reproduktion; sie entwirft den Körper als arbeitenden Körper und den Staat als Überbau über die materielle „Basis“ (das Wirtschaftssystem), das Recht als „Herrschaftsinstrument“ (der Klassenherrschaft) bzw. als Grundlage und Ausdruck der Wirtschaftsordnung. Dabei bleibt sie insofern streng immanent, als dass sie jeden Bezug auf das Jenseitige ablehnt.

4. Grafische Darstellung: Der Rahmen des europäischen politischen Denkens

Die drei Dimensionen des Rechts weisen in der politischen Praxis, insbesondere in ihrer Rolle als Legitimationsideologien Überschneidungen auf. – Sie entsprechen insofern den drei politischen Hauptströmungen der modernen westlichen Demokratie: Liberalismus, Konservatismus, Marxismus/ Sozialismus. Als Idealtypus betrachtet bilden jeweils zwei der Ideologien dabei den größtmöglichen Gegensatz im Bezug auf die dritte; sie bilden insofern ein Feld des politischen Handelns in Form eines Dreiecks.

Aktuelle politische Veränderungen können als Auswirkungen einer Verschiebung des Legitimationsfokus in diesem Feld (Dreieck) der Ideologien gedeutet werden. Solche Verschiebungen haben auch immer Einfluss sowohl auf die Rolle und die Bedeutung des Rechts als auch auf den genauen Mechanismus der Rechtsdurchsetzung.

A. Methodischer Rahmen

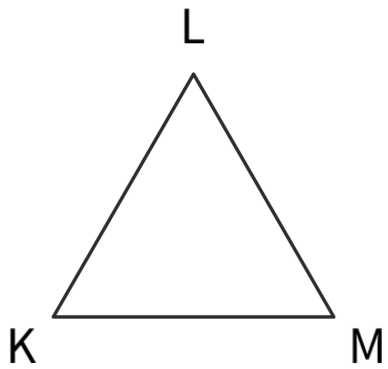


Abb.: Dreieck KLM

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Um die drei Dimensionen des Rechts zu entfalten und so das obige Dreieck aufzuspannen, müssen zunächst die beiden bisher noch nicht beleuchteten Dimensionen genauer beschrieben werden.

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

Die zweite Dimension des europäischen politischen Denkens wurzelt im Politischen als Imaginationsform, d. h. sie versteht das Politische als selbstständige Bedeutungsordnung.⁵²¹ Zentrale Kategorie dieser Vorstellungswelt ist der politische Wille;⁵²² der durch die Betätigung dieses Willens entstehende Ordnungsmechanismus ist die politische Souveränität als Weltsicht, d. h. als Art und Weise, die Welt zu gliedern und zu interpretieren.

Der Theorieansatz der politischen Theologie, der den folgenden Ausführungen zu Grunde liegt, hat seinen Ursprung in den Schriften Carl Schmitts⁵²³ bzw. in der demokratischen Reinterpretation dieser Schriften durch Paul Kahn, welcher die Herausarbeitung der bei Schmitt enthaltenen Liberalismuskritik⁵²⁴ mit einer kulturellen Analyse der jüdisch-christlichen Konzeptionierung des Menschen verbindet.⁵²⁵ Das Aufgreifen der Grundkonzeption der politischen Theologie ist dabei weder Selbstzweck noch

521 Vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 228ff.

522 Vgl. ebd. S. 145ff.

523 Insbesondere: Schmitt, *Politische Theologie*, sowie ders., *Der Begriff des Politischen*.

524 Dazu im Ganzen Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*.

525 Vgl. Kahn, *Out of Eden*.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Restaurationsbemühung; es dient vielmehr der Erklärung der vom modernen Nationalstaat ausgehenden Gewalt und Folter⁵²⁶ sowie zugleich der Einordnung der liberalen Kategorien der Freiheit und der Autonomie in ihren kulturellen Kontext.⁵²⁷

Die mit diesem Erklärungsansatz implizit verbundene Behauptung, dass die von Schmitt unterstützte Ideologie des Dritten Reiches und der im Nachkriegseuropa als demokratischer (und sozialer) Rechtsstaat wiederentstandene moderne Nationalstaat nach derselben Theorie erklärt werden können, also die gleichen Wurzeln haben, zieht dabei bereits aufgrund seiner Herangehensweise sowohl die Sicherheit der Überwindung des Politischen als auch einen dem Recht immanenten Fortschritt in Zweifel. Darüber hinaus ermöglicht die Anwendung der politischen Theologie die Erfassung anderer Grundlagen des Rechts (und des Staates) jenseits von Vernunft und Interesse – wie z.Bsp. den Willen und die Liebe.⁵²⁸ Die Theorie des Rechts und des modernen Staates erweitert sich durch die damit verbundene Berücksichtigung des Körpers bzw. der Verkörperung von einem Denkmodell zu einer Vorstellungswelt, einer zweiten Realität des Rechts, die sowohl eine spezifische Symbolik als auch eine eigenständige legitimatorische Wirkung hat (zweite Dimension des Rechts).⁵²⁹

526 Siehe dazu Kahn, *Sacred Violence*.

527 Vgl. Kahn, *Freedom, Autonomy, and the Cultural Study of Law*, in: 13 *Yale Journal of Law and Humanities* (2001) S. 141ff – 171. Dieser Ansatz ist auch übertragbar auf die Verfassungsrechtsvergleichung; zur theoretischen Grundlegung hierfür siehe Kahn, *Comparative Constitutionalism in a New Key*, in: 101 *Mich. L. Rev.* (2002/2003) S. 2677ff.

528 Dazu siehe Kahn, *Reason and Will in the Origins of American Constitutionalism*, in: 98 *Yale Law Journal* (1988/1989) S. 449ff sowie ders., *Law and Love*.

529 Zur zweiten Dimension des Rechts siehe: Haltern, *Recht und soziale Imagination*, in: Gephart (Hrsg.), *Rechtsanalyse als Kulturforschung* S. 89ff; zur Problematik der Verbindung von Rechts- und Kulturwissenschaften siehe ders., *Europarecht und das Politische* S. 5ff; für Entsprechungen in der Verfassungslehre siehe Häberle, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*; zur Empirie der Vorstellungswelt siehe: Schatz, *Waving the Flag: National Symbolism, Social Identity, and Political Engagement*, in: *Political Psychology*, Vol. 28, No. 3, 2007 S. 329ff.

1. Liberale Instabilitäten und der politische Körper als Träger von Bedeutung

Der politische Körper der Moderne stellt den Liberalismus vor eine konzeptionelle Herausforderung. In der liberalen Theorie selbst ist der Körper praktisch nicht existent, teils wegen ihrer idealistischen Grundausrichtung, teils wegen einer seitens des Christentums ererbten Körperablehnung.⁵³⁰ Idealtypisch deutlich wird dies in den Schriften Hegels, in denen nicht der Körper, sondern vielmehr der reine Geist die Geschichte bewegt.⁵³¹

Diese trennende Unterscheidung von Körper und Geist wirkt sich auf die Konzeption des Individuums aus, welche – unterstützt durch eine konzeptionelle Abwesenheit des realen Körpers mit seiner Abhängigkeit von Nahrung, etc. und seiner Triebgesteuertheit – die Autonomie als „Freiheit im Geiste“ zum Leitbild hat. Auch das Bild vom Staat als basierend auf Vernunft (politischer Theorie), Konsens (Diskurs) und Zwang ist Ausdruck dieser Grundentscheidung; es existiert keinerlei Erklärung von Gewalt als körperlichem Phänomen.

Durch die Trennung von öffentlich und privat – bzw. im Falle Kant's von innen und außen – erscheint Autonomie zudem als etwas privat (d. h. für sich selbst bzw. innerlich) Anzustrebendes; Autonomie im öffentlichen Raum gibt es nur durch den Staat nach außen.⁵³²

Diese im Liberalismus als stabil unterstellte Trennung von Privatem und Öffentlichem wird in der tatsächlichen staatlich-politischen Praxis jedoch oft durchbrochen, ohne dass es innerhalb der liberalen Theorie eine Erklärung dafür gäbe.⁵³³

Wird jedoch der Körper in die liberale Theorie des Rechts integriert, d. h. wieder ins Bild gerückt, ergibt sich analytisch eine strukturelle Nähe des Staates zu Familie und Kirche, die die Instabilität dieser Trennung erklären

⁵³⁰ Dies tritt bspw. in Kant's Tugendethik zu Tage, die sich – von körperlosem Protestantismus inspiriert – als Aneinanderreihung von Haltungen erweist: vgl. Kant's Tugendlehre, *MPdS* 500ff.

⁵³¹ Vgl. abermals Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; anders der anglo-amerikanische Ansatz nach Hobbes/Locke (*life, limbs, liberty*), – vgl. jedoch auch Hobbes, *Vom Körper*, welches sich einseitig auf physische Körper beschränkt.

⁵³² Vgl. dazu auch Habermas' Trennung von Staaten- und Volkssouveränität, vgl. dazu Teil 1 B.

⁵³³ Für eine ausführliche Darstellung dieser „*instabilities of liberalism*“, siehe: Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 133ff.

kann. Schon bei Kant ist die Möglichkeit zu dieser Art der Betrachtung vorhanden; strukturelle Parallelen zwischen Staat und Familie, Staat und Kirche ziehen sich durch seine Ausführungen. – Dennoch formulierte Kant den Staat als ein Gedankending⁵³⁴ aus, d. h. ohne die im Raum stehende Idee der Verkörperung weiter zu verfolgen. Die entgegengesetzte Bewegung – das Ernstnehmen des Körpers bzw. der Möglichkeit der materiellen Verkörperung von Ideen – eröffnet den Zugang zur Vorstellungswelt der politischen Theologie. Dies beginnt bereits mit der Beschreibung der Rechtsquelle selbst.

2. Die Quelle des Rechts: Recht als Gesprochenes des Souveräns

Recht, insbesondere Verfassungsrecht, ist nach der politischen Theologie nicht das Ergebnis eines Vertrages (Vernunft und Interesse), sondern eine Offenbarung durch den Volkssouverän im Kontext einer Revolution. Idealtypisches Beispiel für eine derartige Offenbarung sind die Worte des Freiheitskämpfers, der zuvor unter Einsatz seines Lebens die Unterdrückung, die „Herrschaft des Unrechts“, beendet hat. Der moderne Staat knüpft dabei nicht individualistisch an einzelne Kämpfer der Revolution an, sondern kollektiv an die (idealisierten) Motive der Kampfgemeinschaft, an das Erscheinen des Volkssouveräns. Dieser ist nicht sprachlos: Im Falle der Französischen Revolution sprach er die Menschen- und Bürgerrechte, in den USA die Unabhängigkeitserklärung. Die sich später anschließende Verfassungsgebung dient als Verlängerung der Verkörperung in die Zukunft, wenn die vom Kampf für die Freiheit gezeichneten Körper, die Zeitzeugen, sterben.⁵³⁵

Historisch-kulturell ist diese Vorstellung des Souveräns als Quelle des

534 In den Begrifflichkeiten nach Kahn ausgedrückt: *bodyless idea*.

535 Der Prozess der Verfassungsgebung selbst *kann* dabei ein diskursiver Prozess sein; er dient der Erörterung und Feststellung dessen, was „der Volkssouverän“, der eine imaginäre Vorstellung ist, idealerweise – d. h. in Zeiten des politischen Liberalismus: vernünftigerweise – gesagt hat. Nichts desto trotz darf der Sprechende nicht mit dem Inhalt des Gesprochenen verwechselt werden. Gesprochen wird viel; – die politisch entscheidende Frage bleibt jedoch die der Bedeutung des Gesprochenen für eine bestimmte Gruppe. Genau diese Verbindung liefert dabei die Figur des Souveräns und nicht die liberale politische Theorie. Menschen- und Bürgerrechte sind daher auch konzeptionell unter-

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

Rechts das Ende der Linie: Gott – König – Volkssouverän.⁵³⁶ Vom göttlichen Recht führt dabei eine genealogische Entwicklungslinie über den König als Quelle des Rechts (*fountain of law*) zum autonomen Recht des Volkssouveräns. Legitimität ist dabei verbunden mit der Authentizität des Widerstandes und der Vorstellung der totalen Autonomie durch die Überwindung der alten Ordnung, die jetzt keine Bedeutung mehr hat. Es ist zuvorderst ein Akt der Selbstermächtigung, nicht der Debatte um die Zukunft des Gemeinwesens.⁵³⁷

In der Folge erscheint der Staat als Verkörperung dieser zurückgelassenen Ordnung, als Verkörperung des Kollektivs.⁵³⁸ Die Vorstellung der Verkörperung ist seit dem Mittelalter präsent;⁵³⁹ sie ist eng verbunden mit der Vorstellung einer körperlichen (Ver)bindung von Staat und Kollektiv und mit dem Lesen des Körpers als Träger einer Idee – im Falle des modernen Nationalstaates der Idee der (Freiheit der) Nation. Die Identifizierung mit dieser Lesart des Körpers schafft eine Form der Legitimation, die weit über das hinaus geht, was mit Zwang erreicht werden könnte.⁵⁴⁰

Die Verfassung als Gesprochenes des Souveräns wird somit zum heiligen Text: Die Ideale der Revolution bzw. des Gründungsmomentes scheinen durch den Text hindurch;⁵⁴¹ in ihrem Sinne ist der Verfassungstext zu inter-

scheidbar; siehe weiterführend zum Ganzen: Kahn, *Speaking Law to Power*, in: 1 Chicago J Int'l Law 2000, S. 1ff.

536 Kahn, *Putting Liberalism in its Place* S. 84ff (*Christianity, sovereignty, and the state*).

537 Vgl. dazu Kahn, *Political Theology* S. 62ff sowie ders., *Freedom, Autonomy, and the Cultural Study of Law*, a. a. O.

538 Das entgegengesetzte Extrem dazu, den Staat nach der politischen Theologie als Verkörperung des Kollektivs und als Bezugspunkt für die Selbstbestimmung des Letzteren zu beschreiben, findet sich bspw. bei Fisahn, *Herrschaft im Wandel*, der so weit geht, dass der Staat nicht existent sei; – es gäbe vielmehr nur (Ausformungen von) Staatlichkeit.

539 Vgl. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*: Der mittelalterliche König wurde mit zwei Körpern vorgestellt, einem Sterblichen, der beerdigt wurde, und einem symbolischen, der weiterlebend gedacht wurde und als Figur durch die Straßen getragen wurde, bis ein Thronfolger die Verkörperung wieder sichtbar auflieben ließ.

540 Siehe bspw. die Bilder der Jugend Europas, die singend in den ersten Weltkrieg zog. Dabei kommt es nicht darauf an, ob diese Haltung ausnahmslos oder auch nur weit verbreitet war, oder dass sie auch zu Propagandazwecken benutzt wurde, sondern darauf, dass solche Handlungsweisen rational nicht zu erklären sind.

541 Ähnliches gilt für Habermas' Konzeption des Verfassungspatriotismus, bei dem die faschistische Vergangenheit den Anlass bildet für einen kollektiven Verzicht auf das Politische, welches selbst jedoch als ehemaliges ideales Selbst der Gemeinschaft durch den neuen Verfassungstext scheint. Zu dieser Reformation des Politischen siehe Kahn, *The*

pretieren.⁵⁴² Die Verfassung kann dadurch Antworten auf Fragen geben, die zur Zeit ihrer Entstehung noch jenseits der menschlichen Vorstellung waren. Schon die bloße Erwartung, in einem historischen Rechtstext eine Antwort auf aktuelle Fragen zu finden, ist von der Vorstellungswelt der politischen Theologie geprägt.⁵⁴³

3. (Kulturelle und politische) Legitimität

Der oben ausgeführte Kontext des Rechts mit seinen „voraufgeklärten“ bzw. „ewig gestrigen“ Konnotationen der Erhebung einer Nation, wie sie nicht treffender im Hobbes'schen Bild des Leviathan, der sich über das Land erhebt, hätte abgebildet werden können,⁵⁴⁴ ist kein Produkt der Moderne, obwohl sowohl der erste Weltkrieg als „Urkatastrophe des 20. Jhs“ als auch die faschistischen Exzesse der 30er/40er Jahre oft mit ihm in Zusammenhang gebracht werden. – Der politische Kontext des Rechts wurzelt vielmehr im westlichen kulturellen Erbe, genauer gesagt im kulturellen Erbe Europas.⁵⁴⁵ Es handelt sich hierbei um das zur Zeit oft gegen die „drohende Islamisierung“ ins Feld geführte jüdisch-christliche Erbe.⁵⁴⁶ Die-

Question of Sovereignty, in: 40 Stanford Journal of International Law (2004) S. 276ff; zum deutschen Kontext als protestantischer Variante des katholischen Originals: siehe Haltern: *Was bedeutet Souveränität?* S. 52ff. – Mit seiner Abkehr vom nationalen Kontext und dem alleinigen Bezug auf eine abstrakte Menschenwürde als „Urgrundrecht“, hat Habermas in seinen neuen Schriften bzgl. der EU und des Weltrechts jedoch diesen veränderten Rahmen der politischen Theologie verlassen (siehe dazu unten Teil 2 C zum atheistischen Recht sowie Teil 3).

542 Vgl. grundlegend zu diesem Befund: Kahn, *Legitimacy and History* und ders., *Interpretation and Authority in State Constitutionalism*, in: Harvard L Rev 1992/1993 S. 1147ff sowie als Anwendungsbeispiel zum grundlegenden Urteil der US-Verfassungsrechtsprechung: ders., *The Reign of Law*.

543 Diese Erwartungshaltung ist zugegebenermaßen in Ländern mit einer „alten“ Verfassung wie den USA bemerkenswerter als bspw. beim deutschen Grundgesetz, welches durch sein geringes Alter „natürlicherweise“ näher an der heutigen Lebensrealität ist; eine Ausnahme bilden hier Rechtsfragen, die mit der sog. digitalen Revolution zusammenhängen.

544 Siehe dazu auch Haltern, *Obamas politischer Körper* S. 38ff.

545 Dieses wurde durch die Auswanderungsbewegungen gewissermaßen „in Reinform“ in die USA exportiert, noch bevor es in seinem ursprünglichen Kontext „Alteuropa“ politisch zum Tragen kam.

546 Der Begriff „jüdisch-christlich“ (bzw. „christlich-jüdisch“ – hier wird mit Paul Kahn und aufgrund der Reihenfolge des historischen Auftretens „jüdisch-christlich“ (*Judeo-Christian*) verwendet) ist ein konzeptioneller (Ober)begriff, der hier zu Hilfe genommen wird, um

ses ist anhand seiner charakteristischen Elemente, die formgebend aus dem Bereich der Religion (bzw. der Theologie) in den modernen Nationalstaat migriert sind, von der Habermas'schen „Essenz der Weltreligionen“ (Menschenrechtsinhalte) zu unterscheiden.

Zur Verdeutlichung der einzelnen Elemente und ihres Ineinandergreifens wird im Folgenden das „Jüdische“ vom „Christlichen“ getrennt betrachtet;⁵⁴⁷ von der Religion in den modernen Nationalstaat migrierte Bezüge werden kurz beispielhaft erläutert.

a) Jüdische Wurzeln: Der souveräne Wille

Das jüdische kulturelle Erbe transportiert zunächst einen Zusammenhang von souveränem Willen und Ordnung; Gott, der souveräne Wille, erschafft

die Herkunft der einzelnen kulturellen Elemente grob zu umreißen. – Dabei kann an dieser Stelle offen bleiben, ob diese Bezeichnung eine Entsprechung in der täglichen Lebensrealität hat, und ob es sich um einen inneren philosophischen Zusammenhang zwischen jüdischen und christlichen Elementen oder eher um ein zufälliges Ineinandergreifen dieser kulturellen Muster handelt. – Wollte man sich dieser Frage zuwenden, wäre darüber hinaus auch zu untersuchen, ob nicht der Islam ähnliche Mechanismen bzgl. seiner Ordnungsvorstellungen aufweist (zu denken wäre dabei bspw. an den kulturellen Kontext des osmanischen Rechts), sodass sich ggf. sogar eine Ähnlichkeit dieser drei „Buchreligionen“ feststellen ließe.

⁵⁴⁷ Dies weicht von Kahns Darstellung ab, der durchgehend von jüdisch-christlicher Tradition (*Judeo-Christian tradition*) bzw. jüdisch-christlichem Denken (*Judeo-Christian thought*) spricht und so Judentum und Christentum – trotz ihrer Unterschiede – kontrastiv zum Denken der griechischen Antike einerseits und der Aufklärung andererseits mit Blick auf ihre gemeinschaftliche kontextbildende Funktion für das Recht im Ergebnis als einheitliches kulturelles Erbe portraitiert (vgl. bspw. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* 221ff; s. auch: Kahn, *Out of Eden* 3ff, 90f). Aus dem Blickwinkel der Analyse der dahinter stehenden Denksysteme unterscheidet hingegen Žižek Judentum und Christentum deutlich anhand ihrer unterschiedlichen Bilder von Gott und dem Anderen; es entsteht ein Bild der (historischen) Entwicklung von der heidnischen Zeit über das Judentum zum Christentum unter Betonung bzw. Herausarbeitung des Bruches der Paulinischen Wende. Dies hat zur Folge, dass ein vom Judentum informiertes Christentum von einem Christentum, welches in heidnische Zeiten zurückfällt, unterscheidbar wird (vgl. bspw. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg* S. 94ff.) Die obige Darstellung versucht, beide Aspekte zu berücksichtigen und damit sowohl die Kombination der jüdisch-christlichen Elemente im modernen Nationalstaat als auch deren unterschiedliche, konzeptionell-religiöse Ursprünge zu illustrieren.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

die Welt.⁵⁴⁸ Übertragen auf die normative staatliche Ordnung ergibt sich hieraus der (politische) Wille als Vermögen (*faculty*) Ordnung zu schaffen.⁵⁴⁹

Mit dieser Fähigkeit zu erschaffen geht auch die Fähigkeit zu zerstören einher;⁵⁵⁰ - der göttliche Wille ist dabei nicht ausdeutbar.⁵⁵¹

Ein weiteres migriertes Element ist der Bund als Grundlage für Loyalitätsforderungen.⁵⁵² Dabei stehen zwei Aspekte im Vordergrund:

- (1) Das Zeigen von Glauben über die Vernunft hinaus⁵⁵³ sowie
- (2) Die Einschreibung des Bundes in den Körper bzw. - in der Übertragung - die Idee der Verkörperung.⁵⁵⁴

Während die Begründung des Bundes in Gottes Offenbarung liegt, ist die Folge, dass sich die Juden als erwähltes Volk (*chosen people*) fühlen können.⁵⁵⁵ - Auch dieser Aspekt spiegelt sich in der Selbstwahrnehmung der modernen politischen Nation.⁵⁵⁶

Mit der Form des Bundes einher geht auch ein spezifischer Legitimationsmechanismus: die Befolgung des Rechts aus dem Bund heraus. - Gott formuliert das Recht (vgl. die Zehn Gebote), d. h. er stiftet die Ordnung. Im

548 Vgl. Kahn, *Political Theology* S. 130: Schöpfung aus dem Willen heraus parallel zur Schöpfungsgeschichte (Genesis) in der Bibel.

549 Zur konzeptionellen Nähe der Grundnorm zu der traditionellen jüdischen Vorstellung von Gott als schöpferische Quelle, dessen Name nicht gesprochen werden kann siehe: Kahn, *Political Theology* S. 69.

550 Vgl. dazu die biblische Geschichte um Noah.

551 Siehe dazu die Geschichte Hiobs, sowie eingehend: Žižek, *Die Puppe und der Zwerg* S. 126ff.

552 Zuerst im sog. „Alten Bund“ (Paradies).

553 Bspw. die Opferforderung Gottes an Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern, um zum Vater eines Volkes zu werden (neuer Bund); zur Konzeption vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 189.

554 Ursprünglich: Beschneidung als Zeichen religiöser Zugehörigkeit, vgl. Kahn, ebd. S. 186f; darüber hinaus bietet die Verkörperung einen ersten Link zwischen Familie und politischer Gemeinschaft (*family and polity*), vgl. Kahn, ebd. S. 184ff.

555 Vgl. hierzu Kahn, *Political Theology* S. 21; insofern ist die Geschichte des Jüdischen Volkes als Erzählung von Gottes Offenbarung zu lesen, vgl. Kahn, ebd. S. 158. Für den Übergang zum paulinischen Christentum mit seinem Bild des kämpfenden Kollektivs und dem Schwenk von der Partikularität des erwählten Volkes zum Bewusstsein des Universalismus, vgl. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg* S. 134.

556 Vgl. dazu Smith, *Nations and History*, a. a. O. S. 10ff, sowie: Hastings, *The Construction of Nationhood*.

Zusammenhang mit der Loyalitätsanforderung des Bundes zwischen Gott und den Menschen wird dem Recht zu folgen zum zentralen Element der Bekräftigung/Affirmation der eigenen Identität: wer dem Recht nicht folgt, fällt aus der Ordnung, er ist nicht mehr Teil vom Volk Gottes.

Gott als der Quelle des Rechts nahe zu sein, ist dabei nicht möglich. Er bleibt unerreichbar, auch wenn er anwesend ist.⁵⁵⁷ Ob seine Normen befolgt werden, ist ihm gleichgültig – dies ist in eigener Verantwortung zu besorgen. Ein Erfolg ist dabei ungewiss; entscheidend ist die Handlung an sich, die Beibehaltung des *way of life*.

Übertragen auf die politische Theologie und den modernen Nationalstaat ist der Urgrund des Staates also die Figur des „Bundes“ anstelle des Staatsvertrags: Der Volkssouverän („Gott“) ist erschienen, hat die Revolution bewirkt und sich in die Körper eingeschrieben. Diese werden gelesen als zurückgelassener Text, den ersterer gesprochen, d. h. als Ordnung des Gemeinwesens (Verfassung) zurückgelassen hat. Nach dieser Ordnung zu handeln, den eigenen Körper zum Mittel der Befolgung des Rechts zu machen, bedeutet, dieses Ereignis, welches den Beginn der (staatlichen) Gemeinschaft markiert, zu bekräftigen. Dies zu tun, die Werte der Verfassung hoch zu halten, macht jemanden materiell zum Staatsbürger, begründet seinen Bürgerstatus.

b) Christliche Wurzeln: Gnade und Liebe

Während die jüdischen Wurzeln des modernen Nationalstaates auf Elementen des Alten Testaments beruhen, bzw. den Gott des alten Testaments als Vorbild für die Etablierung einer Ordnung nutzen, beziehen sich die christlichen Wurzeln auf das kulturelle Erbe des Neuen Testaments. Steht bei der jüdischen Konzeption die Erwählung eines Volkes unter den Völkern und damit dessen Etablierung als besondere Gruppe, die ihrer Identität Ausdruck verleiht, im Vordergrund, so geht das Christentum – gleichsam auf die jüdische Imagination aufbauend – davon aus, dass die relevante besondere Gruppe, hier die der Christen, bereits geschaffen wurde. Ein Auflösen dieser Gruppe wäre ein Rückfall in die Natur, ein Fallen aus der göttlichen Gnade. Im Christentum tief verankert und durch besondere

⁵⁵⁷ Vgl. die Geschichte des brennenden Dornbusches; hier liegt ein entscheidender Unterschied zur „christlichen“ Konzeption; siehe dazu den folgenden Abschnitt.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Betonung (bspw. der Sünden) noch hervorgehoben ist die *shame of nature*, die auch als Verachtung des nackten Lebens bezeichnet werden kann.⁵⁵⁸

Im Christentum wird ein bereits geschaffener, strukturell übernommener Ordnungsrahmen (neu) ausgefüllt, indem das „wie“ des Handelns des „guten Christen“, bzw. im übertragenen Sinne des „guten Bürgers“, eine andere Richtung erhält: Der Fokus der christlichen Glaubensvorstellung liegt nicht so sehr beim göttlichen Willen und seiner Allmacht, sondern bei der Frage, wie Gottes Gnade zu erlangen ist, wie das „Aus der Gnade Fallen“ (*fall from grace*) verhindert werden kann. Der christliche Weg dahin ist, Gott seine Seele zuzuwenden, d. h. beständig die (innere) Voraussetzung dafür zu schaffen, Gottes Gnade empfangen zu können, auf deren Gewährung der Mensch jedoch keinen Einfluss hat.⁵⁵⁹ Dies ist der einzige richtige Weg (christlicher Universalismus).

Die zentrale Figur in diesem Zusammenhang ist Christus. Die Hinwendung Gottes zu den Menschen wird symbolisiert in seiner Person: er wurde als Sohn Gottes zwischen den Menschen geboren, um für die Sünden der Menschen zu sterben – Gott opferte seinen Sohn als Zeichen seiner Gnade („Umkehrung“ der Geschichte Abrahams), um die Menschen zu erlösen, ihnen das ewige Leben zu schenken. Diese Geste provoziert im Gegenzug das Ideal der menschlichen Hinwendung zu Gott, die Liebe der Menschen zu Gott. Diese Dimension der Seele geht weit über den (liberalen) Dualismus von Vernunft und Interesse hinaus.⁵⁶⁰

Im Zuge dieser Betonung der Liebe bekommt der Körper eine neue Bedeutung. War im Judentum die sichtbare Einschreibung des Bundes in den (männlichen) Körper entscheidend, ist im Christentum die Überwindung des sterblichen, realen Körpers und die gezielte Affirmation des symbolischen Körpers als Träger von Bedeutung ein zentrales Element. (Christliche) Liebe und ihr politischer, erotischer Körper ist insofern konzeptionell zu unterscheiden von dem romantischen Körper (der „bloß“ imaginär bleibt) und dem pornographischen Körper (der allein die reale Körperlichkeit betont).⁵⁶¹

558 Zum ursprünglichen Zusammenhang im Alten Testament siehe: sowie Kahn, *Out of Eden*; zur Problematik des „nackten Lebens“ siehe darüber hinaus: Agamben, *Homo sacer*.

559 Insofern ist ein Zusammenhang von Wille (*will*) und Gnade (*grace*) festzustellen, vgl. dazu Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 147ff.

560 Zum kulturellen Zusammenhang von Recht und Liebe siehe: Kahn, *Law and Love*.

561 Zu diesen drei Körperbildern siehe: ebd. S. 202ff.

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

Die christliche Gemeinschaft war anfangs geprägt von Verfolgung und Gewalterfahrungen, die die frühen Christen mit der Abwendung von der Welt beantworteten. Diese Haltung hielt sich bis weit in das Mittelalter hinein und wurde konzeptionell ergänzt durch die Betonung der Unsterblichkeit der Gott zugewandten Seele. Die Opfer (*victim*) staatlicher Gewalt zur Zeit der Christenverfolgung wurden zu Märtyrern, die für ihren Glauben starben: Es entstand eine Erzählung der Überwindung des Todes mittels des Glaubens.⁵⁶² Ideologisch überhöht verwandelt sich diese Erzählung in ein Ideal des Opfern für den Glauben (*sacrifice*), die Aufforderung (notfalls) für seinen Glauben zu sterben, d. h. diesen bis zum Ende nicht zu widerrufen, denn wer wahrhaft glaubt, ist nach dem Ende der Tortur nicht tot (eine verwesende Leiche), sondern „in Gott“, „eins mit Gott“ (Übergang ins ewige Leben; „Unsterblichkeit“).⁵⁶³ – Das Ideal der Liebe erfährt in der politischen wie religiösen Praxis so eine Verkehrung: Was mein Leben ist, kann auch mein Tod sein.⁵⁶⁴ Leben und Tod liegen konzeptionell derart nahe beieinander, dass durch den (Opfer)tod das (ewige) Leben erreicht werden kann. Die Unsterblichkeit des (symbolischen) Körpers im Jenseits wird so bezahlt mit dem Tod des (wertlosen) realen Körpers im Diesseits.

Das Bindeglied zwischen individuellem Opfertod und Begründung einer neuen Ordnung ist hier wiederum Christus: Durch seinen einzigartigen Akt des Opfern symbolisiert er die Realisierung der universellen Gerechtigkeit,⁵⁶⁵ wobei Strukturgleichheiten zwischen Christus und dem Volkssouverän des staatlichen Ordnung zu erkennen sind.⁵⁶⁶

Das christliche Vermächtnis wurde im frühen Christentum zunächst individuell weitergegeben, mündete später jedoch in die Form der katholischen Kirche, die sich als Verkörperung Christi empfand. Dieser Zusammenhang von individuellem politischen Opfer und anschließender Verkörperung in einer verfassten Gemeinschaft lässt sich auch für den modernen Nationalstaat feststellen.

562 Vgl. ebd. S. 78ff.

563 Zur Bedeutung des religiösen Opfers (und somit zum Unterschied von *victim* und *sacrifice*) siehe ebd. 230ff.

564 Zum Zusammenhang von Liebe und Macht (*love and power*) vgl. ebd. S. 218ff.

565 Vgl. Kahn, *Political Theology* S. 21.

566 Zur christlichen Souveränität siehe Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 84ff sowie Kahn, *The Question of Sovereignty*, a. a. O. S. 259ff; zur Übertragung siehe: Žižek, *Genieße deine Nation wie Dich selbst*, in: Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften* S. 133ff.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Der Staat als Verkörperung des Volkssouveräns weist deshalb auch eine enge konzeptionelle Verbindung zu Familie und Kirche auf. Diese strukturelle Parallelität verdankt sich nicht allein der Tatsache, dass es sich um drei Formen der akzeptierten Ordnung (familiär/patriarchal, religiös, staatlich) handelt, sondern auch ihrem gemeinsamen Modus: alle drei Ordnungen beruhen auf gefühlsbetonter Verbundenheit, nicht auf Rationalität. Das entscheidende Moment ist hierbei nicht das rationale Wissen um die Zugehörigkeit zu einer Familie, einer Religionsgemeinschaft oder einer Nation, sondern die innere Identifizierung mit diesen und die daraus entstehende Bereitschaft entsprechend zu handeln.

Die mit der Identifizierung mit der Nation verbundene Hinwendung zum Staat (*civic religion*)⁵⁶⁷ ist charakterisiert durch eine Bereitschaft zum Opfer (vom Geld (Steuern) bis zum Leben (Militärdienst)) und einem Aufgehen in bzw. einer Teilhabe am Volkssouverän (Einssein). Dies geschieht einerseits zum Zwecke der Verlängerung der Gemeinschaft, die in der Revolution entstand, sowie andererseits zum Zwecke der Überwindung des eigenen Todes. Damit ist die Vorstellung von der Funktion des Staates als Mittel der Verlängerung des individuellen Lebens in die Zukunft verbunden, die Vorstellung, dass der Einzelne im Volkssouverän weiter lebt, wenn er sich für die Gemeinschaft opfert;⁵⁶⁸ – ein säkulares ewiges Leben nach dem Tod: „*From within the nation-state, history has a beginning – revolution – but no end. That may be as close to the eternal as modern man can come.*“⁵⁶⁹

Um diese Möglichkeit aufrechtzuerhalten, muss der Staat weiterbestehen.

⁵⁶⁷ Vgl. Kahn, *The Question of Sovereignty*, a. a. O. S. 265 sowie ders., *Political Theology* S. 2 bzw. ders., *Putting Liberalism in Its Place* S. 287 (dort unterscheidend zwischen *religion of faith* und *religion of politics*).

⁵⁶⁸ Dies ist jedoch fakultativ: Mit oder ohne Staat trägt das Individuum den Keim als Erbe/Herkunft/Natur usw. mit sich herum. Der endgültige Verlust der „Nation“ (und damit endgültig der Potentialität zu neuer staatlicher Verkörperung) tritt nur ein, wenn restlos alle ihre Mitglieder tot sind. (Deshalb auch die Monströsität des Völkermordes im Völkerrecht).

⁵⁶⁹ Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 287. Vgl. dazu auch das rechte politische Liedgut, welches stets mit einer Heldenikonographie über den Tod hinaus verbunden ist. In der politischen Praxis besonders deutlich wird dieser Aspekt in der nationalen Erinnerungskultur der USA (Kriegsfriedhöfe/Memorials); er spiegelt sich aber auch im dortigen politischen Diskurs wider, vgl. dazu bspw. Obamas Antrittsrede vom 20.01.2009. – Zum Bruch mit dieser in den USA bis heute alltäglichen Praxis in der BRD bzw. in Europa, siehe: Haltern, *Obamas politischer Körper*.

Stirbt er, sterben mit ihm ein zweites Mal seine Toten, die dann niemand mehr als „Gründerväter“ bzw. „Vorfahren“ erinnert. Auf deren vergangene Opfer aufbauend findet eine Sakralisierung des Staates statt. Dies kulminiert in der politischen Wahrnehmung des Staates als Selbstzweck (*state as means and end in itself*),⁵⁷⁰ verbunden mit einem schier endlosen, weit in die Zukunft weisenden Konstitutionalismus.⁵⁷¹ – In der Praxis bewirkt dies eine Erfahrung des *mysterium tremendum* in der Begegnung mit den Wurzeln der staatlichen Gemeinschaft, die zugleich die eigenen sind.⁵⁷² – Der Schock über die Monstrosität dieser Art der Selbsterschaffung einer Nation mittels Volkssouveränität wird illustriert durch die parallel zum Aufstieg des modernen Nationalstaates zur Blüte gelangte bürgerliche Geschichtsforschung, die – gleichsam als Verdrängungshandlung – dazu neigt, die Nation endlos in die Vergangenheit zu verlängern; ein Versuch der alternativen Legitimierung des Nationalstaates auf der „vernünftigen“ Basis der Wissenschaft.⁵⁷³

4. Das Politische in Staat und Gesellschaft: Revolution, Verfassung – und die Rolle der Vernunft

Revolution im Sinne der politischen Theologie ist in erster Linie ein Umsturz der alten Ordnung, historisch zunächst des absolutistischen Staates, durch eine körperliche Beseitigung des Souveräns nebst seiner Verkörperung in der staatlichen Struktur,⁵⁷⁴ also ein Erdbeben der ideologischen Ordnung.

570 Vgl. dazu Kahn's Analyse anhand der „vier Ursachen“ (*four causes*) Aristoteles': Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 264ff.

571 „*Constitutionalism without end*“ als *fourth cause* des modernen Nationalstaates, vgl. Kahn ebd.

572 Vgl. Kahn, *The Question of Sovereignty*, a. a. O. S. 268; siehe auch Schatz, *Waving the flag*, a. a. O. S. 329ff: Selbst, wer die (eigene) Nation (als Konzept) ablehnt, weiß, zu welcher er gehört. Vielleicht bestes Bsp. hierfür ist die Gruppe der sog. Anti-Deutschen.

573 Zu diesem Phänomen vgl. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, a. a. O. S. 1ff sowie ders., *Mass-Producing Traditions: Europe 1870–1914*, in: Hobsbawm/Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, S. 263ff.

574 Bzgl. der absolutistischen Ordnung stellt sich die Frage der Unterscheidung zwischen Souverän und Staat praktisch nicht: „*L'État c'est moi.*“ – Konservative, d. h. auf dem ideologischen Muster der politischen Theologie aufbauende, Revolutionen in etablierten bürgerlichen Staaten müssten auf die staatliche Ordnung als Verkörperung des alten, „falschen“ Volkssouveräns zielen und diesen mit ihr beseitigen.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Beispielhaft hierfür ist die Französische Revolution, bei der das Zeigen des neuen Volkssouveräns mit dem Tod des alten Souveräns (Königs) einhergeht und welche in die Schaffung einer neuen Verfassung mündet, mittels derer die neue bürgerliche Ordnung mit ihren Menschen- und Bürgerrechten rechtlich etabliert wird.

Gelingt dieser letzte Schritt nicht und die Reaktion gewinnt (Restauration der alten Ordnung), handelt es sich nicht um das Erscheinen des Volkssouveräns, sondern – aus Sicht der dann wieder maßgeblichen alten Ordnung – um eine fehlgeleitete Revolte. Erst ein weiterer, erfolgreicher Revolutionsversuch kann unter diesen Umständen eine Umwertung der Geschehnisse (bspw. als heldenhafte Vorgeschichte, in denen die Anfänge der Revolution wurzeln) bewirken.

Volkssouveränität zeigt sich somit nicht so sehr im Augenblick des Widerstands, sondern in der Fähigkeit, aus sich selbst heraus, also gleichsam „aus dem Nichts“, eine öffentliche Ordnung zu stiften. Somit folgt auf die Gewalt der Moment der Verfassungsgebung: der Volkssouverän hinterlässt einen Text, den die Hinterbliebenen zu interpretieren versuchen. Diese Interpretation der Verfassung nach den Regeln der Vernunft darf jedoch nicht mit einer Säkularisierung des Volkssouveräns verwechselt werden.⁵⁷⁵ – Während der Moment des Erscheinens des Volkssouveräns nach wie vor einem (göttlichen) Wunder gleicht, in dem Sinne, dass das „warum“ und „wie“ des Erscheinens im Nachhinein nicht zu klären ist, und der von ihm zurückgelassene Text den Status einer Offenbarung behält, an die man sich zu halten hat, wenn man „richtig“ leben will (heilige Form), ist die Auslegung des hinterlassenen Textes den Regeln der Vernunft unterworfen (rational erschließbarer Inhalt).⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Zum Ineinandergreifen dieser unterschiedlichen Diskursformen vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 241ff; zum internationalen Recht als Glaube an die Menschenrechte siehe: ders., *Political Theology* S. 118ff.

⁵⁷⁶ Vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 268ff. – Beide Aspekte treffen in der Person des/der VerfassungsrichterIn zusammen, welche/r fachlich qualifiziert sein muss die anerkannte juristische Methodik anzuwenden, aber zugleich – so zumindest in den USA – ein *Procedere* über sich ergehen lassen muss, welches einer Priesterinitiation nicht unähnlich ist, vgl. Kahn, *Comparative Constitutionalism in a New Key*, a. a. O. S.2686f.. Auch in anderen Staaten ist der Status der VerfassungsrichterInnen in der Gesellschaft ein besonderer, von der Gesellschaft entfernter, so bspw. in Polen laut mdl. Bericht von Mirosław Wyrzykowski, Richter am *Trybunał Konstytucyjny* (polnisches Verfassungsgericht) von 2001–2010.

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

Vernunft ist in diesem Kontext des liberalen Staates auf den Rahmen der Verfassungsinterpretation beschränkt: Nicht das Gesprochene des Volkssouveräns wird durch einen Text mit demselben Wortlaut aus einer anderen Quelle, bspw. eines rationalen (Gesellschafts)vertrages, ersetzt; – vielmehr werden die vom Volkssouverän zurückgelassenen Worte beständig mit Mitteln der Vernunft und der politischen Theorie (re)interpretiert und – fortwährend im Geiste des Gründungsmythos der jeweiligen Gemeinschaft/Nation – aktualisiert.⁵⁷⁷

Habermas argumentiert diesbezüglich im falschen Modus – im Kontext des Nationalstaates und seiner Grundrechte geht es primär um (politische) Bedeutung, nicht um (logische) Vernünftigkeit, um Revolution und kollektive Lebensweisen (*way of life*), nicht um Reform und praktische Vernunft. Moderne Staaten sind durch ihren Vernunftbezug zwar Produkte der Aufklärung (und der Moderne); zugleich erscheint in ihnen jedoch die Aufklärung selbst auf andere Weise: sie verhalf den in Europa bereits kulturell angelegten Elementen und ihrem inhärenten Gewaltbezug zu völlig neuer Durchschlagskraft.⁵⁷⁸

Im Gegensatz zur Revolution ist Reform – insofern überschneiden sich Liberalismus und politische Theologie – eine „Vernunftsache“, also das Ergebnis von rationalen Erwägungen. Die passende Lösung eines gesellschaftlichen Problems wird (im parlamentarischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen Diskurs) zunächst erarbeitet und dann umgesetzt. Die bestehende Regel wird ggf. auf ihre Verfassungsmäßigkeit hin überprüft, d. h. ihre Kompatibilität mit den Grundregeln/der Grundausrichtung der Gemeinschaft wird ermittelt; dazu werden die Worte des Volkssouveräns bzw. sein in der Verfassung hinterlassener Wille für diesen Zusammenhang ausgelegt. Dieses politische Tagesgeschäft ist der Ort der Rechtswissenschaft und der praktischen Philosophie – sowie neuerdings der *governance*.

Davon unabhängig kommt das Politische innerhalb einer konstituierten

⁵⁷⁷ Siehe dazu Kahn, *Reason and Will in the Origins of American Constitutionalism*, a. a. O. S. 448ff.

⁵⁷⁸ Für die historische Betrachtung der deutschen Geschichte bedeutet dies, nicht die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg verbunden mit den utopischen Reparationsforderungen war die entscheidende Wurzel des NS-Regimes, sondern: der deutsche Nationalismus des ausgehenden Kaiserreiches und der deutsche Faschismus des Dritten Reiches haben denselben konzeptionellen Ausgangspunkt – die Ideen der Aufklärung, die einen explosiven politischen Anschluss an alte europäische Wurzeln gefunden hatten.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Gemeinschaft dann besonders zur Geltung, wenn der Diskurs endet, sei es aufgrund von unüberbrückbaren Meinungsverschiedenheiten, akutem Handlungsbedarf (Notsituation) oder aufflammender Gewalt, also beim Übergang vom Sprechen zum Handeln. Diese Ausnahmesituationen sind konzeptionell der „natürliche Ort“ des Politischen.⁵⁷⁹

Darüber hinaus besteht in einer politischen (Willens)ordnung wie der des modernen Nationalstaates fortwährend die Möglichkeit, den Diskurs, der konzeptionell unendlich ist, mittels der Anrufung der Werte der Gemeinschaft, also den Bezug auf den Willen des Volkssouveräns (rechtswissenschaftlich formuliert: auf die „Prinzipien der Verfassung“) zu beenden, eine Entscheidung herbeizuführen und die Unterstützung für diese Lösung einzufordern (politische Rhetorik). Dabei ist es konzeptionell völlig unerheblich, ob es sich bei diesen Unterstützungshandlungen um das Befolgen von Gesetzen, das Zahlen von Steuern oder das Einsetzen des eigenen Lebens für die Verteidigung der staatlichen Gemeinschaft handelt.⁵⁸⁰ Diese konzeptionelle Fähigkeit zum Aufruf zum Opfer für die Gemeinschaft – in der täglichen politischen Rhetorik „Loyalität“ (konservative Färbung) „Verantwortung“ (liberal), und „Zusammenhalt“ (links) – ist das fehlende Bindeglied, welches über den liberalen Dualismus von Konsens und Zwang hinaus geht und die einzelnen Bürger unter einem gemeinsamen politischen Willen vereint.

Politisches und Diskursgesellschaft existieren somit im modernen Nationalstaat sowohl miteinander als auch nebeneinander; die Beschreibung von Gesellschaft und Staat auf den Diskurs zu beschränken hieße jedoch, die Mechanismen von Rechtsdurchsetzung und Gewaltentstehung nicht angemessen abbilden zu können.

⁵⁷⁹ Vgl. hierzu Schmitt's Diktum: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ (Schmitt, *Politische Theologie* S. 13) sowie Kahn's (Re)interpretation in: Kahn, *Political Theology* S. 31ff.

⁵⁸⁰ Lediglich der Aufwand und die Überzeugungskraft der Argumentation orientiert sich hier an dem vom Bürger geforderten Verhalten, der Art des Opfers, was verlangt wird. Der Aufruf zum Opfer kann prinzipiell auch fehlgehen und verneint werden. Wenn allerdings niemand mehr dem Aufruf folgt, ist diejenige politische Ordnung, auf die sich die Rhetorik beruft, zusammen gebrochen.

5. „Unser Recht“ – Autonomie, Demokratie und Gewalt

Die von der politischen Theologie ausgehende Sicht des Rechts als des eigenen führt zur Wahrnehmung des Politischen als eigenständige Bedeutungsordnung. Die entstehende Vorstellungswelt trifft somit zugleich Aussagen zu den zentralen liberalen Themen der Autonomie und der Demokratie, weist darüber hinaus jedoch zugleich auf einen inneren Bezug von Recht und Gewalt hin.

a) Autonomie des Politischen als Bedeutungsordnung

Unabhängig von Vernunft und Interesse wird auf der Basis der Liebe bzw. des Willens eine autonome Bedeutungsordnung geschaffen, in der der Einzelne Teil einer Gruppe (im Falle des modernen Nationalstaats Teil einer Nation) ist, die eine bestimmte kollektive Vorstellung einer richtigen Lebensweise (*way of life*) teilt und durch Einsatz aller ihrer Kräfte gemeinsam versucht, ihre Werte, die sowohl in nationalen Mythen als auch in der Verfassung tradiert werden, zur Geltung zu bringen bzw. zu realisieren.⁵⁸¹

Die Schaffung der staatlichen Realität und die Durchsetzung des „eigenen“, mit identitärer Bedeutung versehenen Rechts – zu unterscheiden von „fremden“, bedeutungslosen Rechtsordnungen und Wertvorstellungen, sowie von abstrakten moralischen Erwägungen – ist dabei ständige Aufgabe jedes einzelnen Bürgers (Ethik des „*public service*“). Die Wahrnehmung des Rechts als mittels der Identifizierung mit dem Volkssouverän selbstgeschaffenes Recht (Bürger als Autor des Rechts) und das daraus resultierende Befolgen des Rechts als des eigenen (Bürger als Subjekt des Rechts) führt zu einer systematischen Geschlossenheit der Vorstellungswelt,⁵⁸² einer autonomen Bedeutungsordnung.⁵⁸³ Verortet man sich in einer solchen Systematik

⁵⁸¹ Während der nationale Mythos typisch für die politische Theologie ist, beinhaltet die politische Ökonomie einen sozialen Mythos (siehe dazu auch unten zum Schwedischen Modell). Mythos ist hier nicht zu verstehen als Alternative zur Wahrheit (als „Lüge“), sondern als Erzählung, die eine Vorstellungswelt hervorruft, in der der Einzelne bzw. die Gruppe sich positionieren kann.

⁵⁸² Der Aspekt der Abgeschlossenheit des Rechts (und anderer gesellschaftlicher Subsysteme) ist auch in der Systemtheorie Luhmanns bzw. bei Teubners *autopoietic systems* zu finden; beide Ansätze selbstreferentieller Systeme teilen jedoch Habermas' Manko, dass der Körper (des Einzelnen) aus der Beschreibung heraus fällt.

⁵⁸³ Vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 228ff, 164ff.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

– steht man also innerhalb dieser Ordnung – so erscheint sie schlicht als Herrschaft des Rechts (*rule of law*)⁵⁸⁴. Letztere hat ihren idealtypischen Gegensatz nicht in der Anarchie, sondern in der *rule of men*: In der Vorstellung der *rule of law* ist die Herrschaft dem (empirischen) Menschen, bspw. dem Amtsträger, enthoben.

Im Gegensatz zur Darstellung Habermas', der die historisch-politischen Begleitumstände der Verfassungen für die heutigen Menschenrechte als überflüssig erachtet und ihre Geltung und Durchsetzung allein aus ihrem von der Menschenwürde informierten Inhalt begründen will, sind es gerade diese Begleitumstände, die die Legitimität des Rechts begründen. Durch das Befolgen des eigenen Rechts, welches durch den politischen Kontext als solches erkennbar ist, entsteht der Eindruck der Selbstbestimmung: Recht wird zur kulturellen Praxis.

b) Selbstgesetzgebung/Selbstbestimmung als gesellschaftliche Realität am Beispiel der *parliamentary sovereignty* (UK)

Der Bezug auf die Begleitumstände einer Verfassung erweitert den liberalen Horizont: Autonomie erscheint nun – weit über ihre Bedeutung als Anforderung an den Einzelnen im Kant'schen Sinne hinaus – als Selbstgesetzgebung/Selbstbestimmung einer politischen Gruppe. Selbstregierung (*self-government*) kann somit als Anteil der Aufklärung an der Vorstellungswelt der politischen Theologie gesehen werden.⁵⁸⁵

Beginnend mit einer Revolution, also ausgehend vom Bezugspunkt der Gründung der politischen Gemeinschaft („Stunde null“), entwickelt sich eine Zeitperspektive der Verlängerung dieses nun Vergangenen in die Zukunft (konservatives Element). Anknüpfend daran ist ein innerer Zusammenhang von Souveränität, verstanden als Selbstregierung, und Demokratie, ver-

584 Diese ist zu verstehen im Gegensatz zur *rule of men* und geht in ihrer Bedeutung über bloße Rechtsstaatlichkeit hinaus; sie impliziert kein rechtlich geordnetes Verfahren, sondern eine innere Richtigkeit der Ordnung, die damit als herrschaftslos i.S.e. autonomen Selbstherrschaft begriffen wird.

585 Dieser Anteil der Selbstbestimmung entfaltet im Zusammenspiel mit dem „christlichen“ Selbstverständnis als „kämpfendes Kollektiv“ und dessen Drive zum Universalismus (vgl. dazu Žižek, *Die Puppe und der Zwerg* S. 134) sein gewalttätiges Potential, welches sich bereits in den Kreuzzügen andeutete, aber im modernen Nationalstaat einen ungleich effektiveren Konstriptionsmodus fand.

standen als Herrschaft des Volkes, festzustellen: Die autonome Stiftung der neuen Ordnung bewirkt eine durchgängige Selbstwahrnehmung als demokratische Nation und eine Wahrnehmung der staatlichen Ordnung als nationale Demokratie. Dies ist als Zustandsbeschreibung stets kontrafaktisch und als Bemühen endlos, da Selbstregierung und Volksherrschaft utopisch sind, sperrt sich aber durch das darin zum Ausdruck kommende Prinzip des „alles oder nichts“ / „ganz oder gar nicht“ konzeptionell sowohl gegen die Habermas'sche Trennung zwischen innerlicher Volks- und äußerlicher Staatensouveränität, als auch gegen eine Messbarkeit der Demokratie nach sog. „objektiven Standards“.

Das politische System Großbritanniens exemplifiziert das gerade Ausgeführte in besonderer Weise: Die Empfindung des *self-government* ist hier weder gebunden an den Staat, noch an das Volk,⁵⁸⁶ sondern an demokratische Institutionen, genauer gesagt an das Parlament.⁵⁸⁷ Hintergrund dabei ist die spezielle Ausprägung des Souveränitätsverständnisses als *parliamentary sovereignty*:⁵⁸⁸ „*the law of the land*“, welches ursprünglich durch den Monarchen verteidigt wurde, ist darin eng verbunden mit dem Gedanken der parlamentarischen Demokratie.

Das Parlament als Ort des Politischen führt dazu, dass es im Vereinigten Königreich (UK) keine kodifizierte Verfassung gibt (*unwritten constitution*)⁵⁸⁹, sondern die Übung des Parlaments und die politische Praxis den eigentlichen Rahmen für die politische Ordnung bilden.⁵⁹⁰

Damit einher gehen radikal demokratische Prinzipien wie *First past the post* im Wahlsystem (ein strenges Mehrheitswahlsystem nach Wahlkreisen

586 Eine Bindung an ein Volk wäre auch schwer möglich, da das United Kingdom nach dem Selbstverständnis nicht eine („britische“) Nation, sondern vielmehr ein „Vielvölkerstaat“ ist (Engländer, Schotten, Iren, Waliser). – Zudem bettet sich das UK ein in eine Imagination eines Empire, als dessen Bezugspunkt es sich immer noch sieht.

587 Diese relative Unabhängigkeit vom Volksbegriff und der enge Bezug zum Parlament führte historisch dazu, dass bspw. die faschistische BUF-Partei in den 30er Jahren trotz weit verbreiteten Rassismus/Antisemitismus keine nennenswerten Erfolge erzielen konnte.

588 Vgl. dazu Goldsworthy, *The Sovereignty of Parliament* sowie Bradley/Ewing, *Constitutional and Administrative Law* S. 49ff.

589 Vgl. ebd. S. 6ff; es gibt jedoch verstreute Elemente, die als authentische Teile einer Verfassung gesehen werden (vgl. ebd. S. 12ff). In neuerer Zeit ergibt sich eine teilweise Änderung durch die *devolution*, da die „Organisationsverfassung“ der neu eingeführten, untergeordneten zweiten Ebene – quasi systemfremd – vollständig kodifiziert ist.

590 Zu diesen *conventions* vgl. ebd. S. 19ff.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

stellt strukturell sicher, dass stets ein radikaler Wechsel der Regierung möglich ist)⁵⁹¹ und die Doktrin, dass kein Parlament das nachfolgende binden kann (*Parliament cannot bind its successors*).⁵⁹²

In der aktuellen Situation stehen beide zentralen Säulen dieses Souveränitätsmodells unter Druck, zum Einen durch die Regionalisierung der Politik im Nachgang der Schaffung der Regionalparlamente,⁵⁹³ zum Anderen durch die Mitgliedschaft in der EU, die die Konzeption des Nicht-Gebundenseins des Parlaments faktisch auf eine reine Haltung reduziert. – Das Sichtbarwerden dieses Zustandes wirkt allerdings zur Zeit – wie auch das Ergebnis der Volksabstimmung zum *Brexit* zu belegen scheint – eher delegitimierend gegenüber der EU als gegenüber den Verfassungsprinzipien des UK.

Als Konsequenz der *parliamentary sovereignty* ergeben sich zwei tradierte „Frontstellungen“, zum Ersten: Parlament gegen Krone, mit der Folge einer streng repräsentativen Monarchie;⁵⁹⁴ zum Zweiten: Parlament gegen Justiz, mit der Folge, dass es kein Gericht geben kann, welches die Gesetze des Parlamentes kassiert.⁵⁹⁵ Darüber hinaus gelten Recht und Rechtsdurchsetzung zwar als vom „liberalen“ Geist der Magna Charta beeinflusst (die selbst allerdings aus dem exklusiv monarchistischen, also „konservativen“ Konflikt der Edelmänner mit der Krone entstammt), jedoch gab es bis

591 Vgl. ebd. S. 165ff.

592 Vgl. ebd. S. 60ff; „*Parliament*“ ist nur Westminster, nicht jedoch die Devolutions-Parlamente.

593 Westminster symbolisiert somit im Nachgang der *devolution* in noch größerem Maße die britische Einheit, was zur erneuten Initiative führte, auch den Engländern – als nun gegenüber den Schotten, Walisern und Nordiren vermeintlich Benachteiligten – ein eigenes Parlament zu ermöglichen; seit Längerem diskutiert wird die Lösung eines getrennten Sitzens der englischen MPs für englische Angelegenheiten als Lösung der sog. *West Lothian Question*.

594 Siehe bspw. die Thronrede, die laut parlamentarischer Konvention dem Monarchen fertig vorgelegt und von diesem lediglich Wort für Wort verlesen wird.

595 Mit der *parliamentary sovereignty* einher geht ein tief verwurzeltes Misstrauen gegen die Richter als die sprichwörtlichen *unelected, class-biased old men in wigs*; vgl. dazu auch die Darstellung des Kampfes um das Recht bei Thompson, *Whigs and Hunters*. Mit dieser Sichtweise einher geht die nachhaltige Delegitimierung des verfassungsrechtlichen Konzeptes der Letztentscheidung durch ein Gericht (voll ausgeprägte Verfassungsgerichtsbarkeit). Dies hat sich auch im Rahmen der letzten Verfassungsreform mit der Einrichtung des *Supreme Court* nicht geändert; dieser hat nicht das Recht, primäre Gesetzgebung des Parlaments zu verwerfen.

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

zum *Human Rights Act* (HRA 1998) keinerlei Grundrechtskataloge oder einklagbare Grundrechte jenseits des überkommenen Fallrechts.⁵⁹⁶

Trotz weitgehender Verfassungsreformen durch die Blair-Regierung mit *Devolution*⁵⁹⁷ und *House of Lords Reform*⁵⁹⁸ belegt die aktuelle Kontroverse sowohl um den HRA 1998 verbunden mit dem Wunsch nach Schaffung eines „eigenen“ Grundrechtskatalogs, der der britischen Rechtstradition entstammen soll, als auch die Debatte um die Urteile des EGMR, die nach dem Willen der konservativen Regierung vor der völkerrechtlich (und europarechtlich) verpflichtenden Umsetzung durch die eigenen Gerichte erst durch Parlamentsbeschluss legitimiert werden sollen, dass die Vorstellung der *parliamentary sovereignty* auch weiterhin die politische Identität und die rechtliche Form im UK bestimmt.

So haben sich auch bei der jüngsten Verfassungsreform, der Einrichtung des *Supreme Court*, Vorschläge für ein „vollwertiges“ Verfassungsgericht nicht durchsetzen können: der *Supreme Court* ist nicht berechtigt, Parlamentsgesetze zu kassieren. Auch bzgl. Menschenrechtsfragen steht ihm lediglich die Möglichkeit offen, eine Inkompatibilitätserklärung einer Norm mit den EMRK-Rechten festzustellen (Sec. 4 HRA 1998), an die das Parlament jedoch nicht gebunden ist.⁵⁹⁹ Auch die Debatte um ein Referendum

⁵⁹⁶ Die ebenfalls überkommene Doktrin, dass die Krone nicht verklagt werden kann, führte ohnehin erst historisch „verspätet“ zur Ausbildung eines Verwaltungsrechts. Auch der viel gelobte HRA 1998, der die Menschenrechte der EMRK in Form eines Katalogs in britisches Recht übernimmt, wurzelt primär nicht in der Erkenntnis, dass es mehr an Grundrechtsschutz bedürfe, sondern war zunächst die Antwort auf die Frage der Organisation der unteren Ebene in Folge des Devolutions-Prozesses, welcher letztlich auf dem Friedensprozess in Nordirland (*Good Friday Agreement*) fußte und *NewLabour* unter Blair zu einer umfassenden Verfassungsreform inspirierte. Dem HRA 1998 unterworfen ist auf der Ebene des Gesamtstaates nur die sekundäre Gesetzgebung, vgl. dazu auch Bradley/Ewing, *Constitutional and Administrative Law*, S. 418ff.

⁵⁹⁷ Etablierung von „Home-rule“ für bestimmte politische Fragen in Nordirland, Schottland und Wales zusammen mit der Einrichtung eines Gerichts für Devolutionsfragen als „quasi-Verfassungsgericht“; eine Aufgabe, die heute der *Supreme Court* übernommen hat.

⁵⁹⁸ Entmachtung der ungewählten zweiten Kammer, des *House of Lords*, und formelle Entflechtung der zweiten Kammer des Parlaments und der Judikative (*Law Lords*).

⁵⁹⁹ Offen ist diesbezüglich, ob diese Feinheit nicht unerheblich ist, weil eine Inkompatibilitätserklärung *faktisch* denselben Effekt haben wird, wie eine Nichtigkeitserklärung wegen Verfassungsverstößes, also sich die politische Praxis entscheidend zugunsten der Menschenrechte ändern wird (Argument der Beschämung der Regierung). Bisweilen wird ein spill-over-Effekt in Richtung einer Menschenrechts-Ordnung unter der Leitung eines

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

bzgl. der EU-Mitgliedschaft des UK unterstreicht die unterschiedlichen politischen Kulturen, die sich dennoch beide auf das Element der Selbstbestimmung, jedoch mit anderem Ort der Souveränität beziehen. Schon die Idee eines Referendums als Legitimationsgrundlage für einen EU-Austritt ist ein Strukturelement einer durch liberale Prinzipien beeinflussten Volkssouveränität, welches in der Vorstellungswelt der parlamentarischen Souveränität systemfremd wirkt: Wie kann eine Abstimmung (noch dazu eine einfache) des – nicht-souveränen! – Volkes eine zwingende Bindung des souveränen Parlaments erzeugen?

Im Verhältnis zum UK offenbart die EU in erster Linie eine vereinheitlichende Tendenz in Richtung Volkssouveränität als Bedeutungsordnung⁶⁰⁰ und erst in zweiter Linie in Richtung Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit.⁶⁰¹ Diese konzeptionelle Disparität bzgl. der politischen Kultur erklärt das anhaltende britische Fremdeln mit der EU und führte im Zusammenspiel mit nationalen und sozialpolitischen (*anti-austerity*) Beweggründen letztlich zu einer Mehrheit für den *Brexit*.

Gerichts erwartet. – Der Teufel liegt hier jedoch im Detail, weil die ursprüngliche Form der parlamentarischen Souveränität, also der Legitimitätszusammenhang, durch die Einsetzung des Obersten Gerichts eben nicht verändert wurde und die EMRK darüber hinaus stets als „fremdes“ Recht erkennbar bleibt, selbst wenn man ihr – ggf. zähneknirschend – folgt. Die alte Sollbruchstelle ist somit erneut vorprogrammiert bzw. erhalten geblieben. Dass das Misstrauen gegen den Richterstand aufgrund eines richterlich vermittelten höheren menschenrechtlichen Schutzniveaus schwindet, scheint illusorisch, da in den fraglichen Entscheidungen oft verschiedene Menschenrechte gegeneinander stehen, und die Kollisionsentscheidung eine – in der parlamentarischen Souveränität in besonderer Weise dem Parlament obliegende – Wertungsentscheidung ist. Ein Paradigmenwechsel scheint auf diese Weise nicht gefördert werden zu können.

600 Volkssouveränität ist im Kontext der EU die der europäischen Ordnung angemessene politische *Form* eines Mitgliedsstaates. Bzgl. der *parliamentary sovereignty* steht das UK in Europa allein; – es bildet somit nicht nur geographisch, sondern auch konzeptionell eine Insel, einen „Fremdkörper“ im Meer der Volkssouveränität, der besonderem Anpassungsdruck ausgesetzt ist.

601 Der Begriff der Rechtsstaatlichkeit ist zudem im UK nicht gebräuchlich und hat auch keine praktische Entsprechung, die der deutschen Bedeutung nahe kommt. „Der Brite“ lebt nicht *in* einem Rechtsstaat, sondern „*under the rule of (parliamentary) law*“.

c) Gewalt: Opfer, Feinde, Fremdbestimmung

Aus der abgeschlossenen Systematik der Autonomie des Politischen folgt eine Differenz, ein Leitbild der Ungleichheit, die innen und außen trennt.⁶⁰² Diese Differenz legitimiert verschiedene Arten von Gewalt in der Sichtweise einer (politischen) Gruppe, sodass sie von dieser zum Teil nicht einmal mehr als Gewalt wahrgenommen werden.

Gewalt gegen andere im Rahmen der Rechtsdurchsetzung ist bspw. nicht nur gerechtfertigt, sondern schon von verneherein keine Gewalt i. S. e. barbarischen Aktes mehr. Der Aspekt der körperlichen und psychischen Gewalt wird dabei automatisch ausgeblendet, aus dem gesellschaftlichen Bild gelöscht. In letzterem Effekt überschneidet sich die Innensicht der politischen Theologie mit der liberalen Erzählung von der Überwindung der Gewalt durch das Recht.

Auch Gewalt des Bürgers gegen sich selbst, z.Bsp. sich Krieg und Entbehrungen für die Nation auszusetzen, wird als freiwilliges Opfer, als Hinwendung zur Gruppe, gesehen und nicht als selbstmörderische Teilnahme an tödlicher Gewalt wahrgenommen.

Gewalt gegen andere außerhalb der Rechtsdurchsetzung, sei es individuell oder gegen eine Gruppe ist aufgrund der Freund-Feind-Unterscheidung potentiell immer legitime Gewalt gegen Feinde und somit politisch gerechtfertigt.

Darüber hinaus wird der Eindruck, dass das eigene Handeln als Gruppe fremdbestimmt wird, d. h. der Eindruck, dass die Autonomie verloren geht, als Gewalt gegen das (kollektive) Selbst interpretiert, unabhängig davon, welcher Natur diese Handlung ist. Als Gewalt gegen Nation und Staat kann in diesem Zusammenhang alles erscheinen, was nicht in die aktuelle Interpretation der historischen Ordnung passt bzw. was die eigenen Werte verletzt.⁶⁰³

602 Die historische Quelle dieser Art der Unterscheidung liegt im Konservatismus – idealtypisch ist hier der Adelskonservatismus –, der hierarchisch zwischen zwei (oder mehr) Gruppen (bspw. Bürgerlichen und Adelligen) differenziert und daran weitreichende gesellschaftliche und rechtliche Folgen (Status) knüpft.

603 Dies geht bis hin zu einer Analyse von Migration als „Waffe“ ausländischer Regime, um die – hier US-amerikanische – Regierung, bzw. die USA als Ganze zu erpressen, vgl. Greenhill, *Weapons of Mass Migration*.

6. Ungleichheit, nationale Solidarität (und Legitimität)

Die Kehrseite der politischen Differenz des modernen Nationalstaates ist der „positive Nationalismus“ der *in-group*: Anerkennung der anderen, unbekannt Menschen der Gruppe („Mitbürger“) als Gleiche (Freund-Seite der Freund-Feind-Unterscheidung), verbunden mit einem besonderen Näheverhältnis aufgrund der Kollektivzugehörigkeit,⁶⁰⁴ d. h. einer positiven Kollektivität, bzw. überhaupt einer Kollektivität im Gegensatz zum individualisierenden Liberalismus. Im Bezug auf die Realisierung der Bürgerrechte (also der staatlich kontextualisierten und deshalb hart durchsetzbaren Form der Menschenrechte) eröffnet diese Anerkennung die Perspektive der Leistungsrechte und der Drittwirkung; nicht nur die Perspektive der Abwehrrechte gegen den Staat.⁶⁰⁵

7. Das Recht des modernen Nationalstaats: „Deutscher Sonderweg“ und „gespaltener Westen“ revisited

Im Folgenden werden die Implikationen der politischen Theologie in Bezug auf drei praktische Erscheinungsformen von Souveränität kurz beleuchtet:

- (a) Souveränität und Faschismus im „Dritten Reich“ (Schmitt/Habermas),
- (b) Souveränität und Demokratie in den USA (Schmitt/Kahn),
- (c) der deutsche Sonderweg: Souveränität und Menschenwürde in der BRD.

In der Zusammenschau ergibt sich ein neuer Blick auf den sprichwörtlich gewordenen „gespaltenen Westen“ (d).

604 Dies ist der bürgerliche Status im Rahmen der politischen Theologie, der auf einem Ausschluss der „anderen“ zum Vorteil der „eigenen“ Leute beruht.

605 Bzgl. des wechselseitigen Anspruches auf soziale Sicherheit – Sozialstaatsaspekt – vgl. jedoch den sozialen Mythos der politischen Ökonomie, der diesbezüglich deutlich weitergehend ist.

a) Das „Dritte Reich“ als präpolitische Nation? – Über Souveränität und Faschismus

Habermas entwickelt seine philosophische Konzeption aus einer Kritik des Dritten Reiches und in Abgrenzung zu den Ideen und Schriften von Carl Schmitt, der nach wie vor als Kronjurist des Nationalsozialismus gilt. Habermas kritisiert Schmitts auf der Überhöhung von Rasse und (deutscher) Nation basierende, großteils antisemitische Äußerungen im politischen Kontext als Verteidigung/Vorbereitung des Holocausts und der Blut-und-Boden-Politik. Gleichzeitig ist Habermas jedoch davon überzeugt, dass ein solches rassistisch-nationalistisches Denken heute überholt und nachhaltig delegitimiert sei, und zwar einerseits aufgrund der Gräueltaten des Holocausts und des vernichtenden Zweiten Weltkriegs, andererseits weil es im Hinblick auf Globalisierung und Migration schlichtweg jeglicher Grundlage entbehre, das Schmitt'sche Ideal eines „homogenen Volkes“ zur Grundlage eines Staates ausrufen zu wollen.

Habermas nimmt dabei Schmitt beim Wort und sieht dessen Körperbetonung bzgl. des Politischen und des damit einhergehende Nationalismus als in einer präpolitischen Differenz (der behaupteten Homogenität der „Rasse“ bzw. des „Volks“) wurzelnd an. Daraus folgend lehnt er hinsichtlich der „Überwindung“ dieses Legitimationsmusters auch jeden Bezug auf ein „Kulturvolk“, also auf etwas anderes als ein Volk als Summe der Staatsbürger, ab.

Habermas' Konzept des Verfassungspatriotismus beruht folgerichtig auf dem Verzicht auf eine solche Kategorie; politische Theorie erschöpft sich in Staatsbürgerkunde: Allein die demokratische Verfassung bestimmt nach Habermas die politische Imagination des nun – nach Überwindung des nationalistischen Legitimationsmusters – aufgeklärten Bürgers.

Einiges spricht dafür, dass sich Habermas wegen seiner zu engen Anlehnung an die spezifische, von Schmitt beschriebene Ausformung der politischen Theologie zu voreilig vom Legitimationsmuster der politischen Theologie verabschiedet hat: Wie Kahn nachweist, lag Schmitt falsch, wenn er behauptete, dass die Grundlage des Politischen eine natürliche, also im Falle des NS-Faschismus eine rassische Homogenität sei.⁶⁰⁶ Die Grundla-

606 Vgl. Kahn, *The Question of Sovereignty*, a. a. O. 262ff. – Die von Schmitt vertretene Formel „rassische Homogenität = besondere politische Stärke“ ist insofern eine Übertreibung der

ge des Politischen ist vielmehr selbst eine politische Setzung, die in der Selbsterschaffung des Volkssouveräns begründet ist. Als Grundlage der Vorstellungswelt der politischen Theologie eignet sich somit grundsätzlich jede Differenz, jede willkürliche Unterscheidung, die auch keinen Wahrheitsgehalt i. S. einer realen Entsprechung haben muss.⁶⁰⁷ Dies zeigt sich deutlich am Beispiel der USA, welche auch als Idealtypus für demokratische Volkssouveränität dienen können:

b) Die USA als politische Nation – Über Souveränität und Demokratie

Die nationale Imagination der USA kombiniert die eng mit dem politischen Körperbezug verbundene katholische Imagination⁶⁰⁸ reibungslos mit dem Einwanderer-Mythos des *melting pot*, also gerade *nicht* mit Homogenität.⁶⁰⁹

Bei gleichzeitiger Betonung des *self-government* entsteht der einzigartige (so die Empfindung des *american exceptionalism*),⁶¹⁰ amerikanische „*way of life*“, der sowohl einen stark individualistischen Zug hat (verbunden mit Misstrauen gegenüber dem Staat,⁶¹¹ dem Recht eine Waffe zu tragen und

Abgrenzung vom Liberalismus, der keinen Inhalt des Selbst, erst recht keinen natürlichen Inhalt, kennt. Zudem zeigt sich im historischen Rückblick, dass es sich bei der „arischen Rasse“ um eine Konstruktion handelt, als etwas, das erst mühsam erzeugt werden musste, nicht um eine historische Realität, die jetzt (aufgrund von Migration, Globalisierung usw. usf.) nicht mehr existiert.

⁶⁰⁷ Die Fülle der nationalen Mythen zu Ursprung, Herkunft, Heimatregion und ihre möglichen Anknüpfungspunkte sind nahezu unbegrenzt. Die biologistische Unterscheidung der „Rasse“ ist aufgrund ihrer Nichtbelegbarkeit – und der damit im scheinbaren Umkehrschluss einhergehenden Unwiderlegbarkeit – jedoch nach wie das politische Mittel erster Wahl zur Erklärung einer Welt, in der sich als gleich erweist, was man ungleich denkt (konservative Problematik), bzw. in der nicht gleich ist, was eigentlich gleich sein müsste (liberale Problematik). In der marxistischen Ausprägung der politischen Ökonomie hat sich diesbezüglich eine Mittelposition entwickelt: im Begriff der Klasse vereint sich die Gleichheit als Mensch mit der Ungleichheit von Gruppen, die durch die ökonomische Situation hervorgerufen ist, aber auch das Verhalten der Individuen beeinflusst (das Sein bestimmt das Bewusstsein).

⁶⁰⁸ Vgl. dazu Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* S. 24ff.

⁶⁰⁹ Die entscheidende Differenz der Einwanderergesellschaft mit ihrem amerikanischen Traum ist hierbei freilich spürbar geworden für die verdrängten indianischen Ureinwohner, die nicht eingewandert sind, sondern „schon immer da“ waren und für die Sklaven, die (über die Rassendiskriminierung hinaus) als Verschleppte auch nicht als freiwillig eingewandert gelten konnten.

⁶¹⁰ Vgl. Kahn, *Political Theology* S. 8ff.

⁶¹¹ Man beachte die – für Europäer befremdliche – historische Debatte um das Für und Wider

I. Politische Theologie: Souveränität/Schicksalsgemeinschaft als Vorstellungswelt

der Vorstellung, seine verfassungsmäßigen Rechte „*all the way up to the supreme court*“ einzuklagen), als auch eine kollektive Komponente, die durch den Staat international propagiert, abgesichert und verteidigt wird (amerikanisches Sendungsbewusstsein, Vorhofpolitik und „Krieg gegen den Terror“). Dabei liegt, wie Kahn nachweist, auch dem amerikanischen Denken ein Opfermythos, verbunden mit der unendlichen Verlängerung der staatlichen Gemeinschaft in die Zukunft aus Loyalität zur Verfassung zugrunde. (Letztere wird von Habermas im *Gespaltenen Westen* als Parallele zu seinem Verfassungspatriotismus fehlinterpretiert).

Einhergehend mit der zentralen Bedeutung der amerikanischen *rule of law* als Ausweis des *self-government* gibt es in der amerikanischen Imagination des Politischen einen Raum hinter dem Recht, basierend auf einer konzeptionellen Lückenhaftigkeit des Rechts, in dem die Souveränität herrscht.⁶¹²

Der imaginative Unterschied zwischen Nazi-Deutschland und den USA liegt somit in der Differenz der politischen Inhalte (Führer statt Verfassung, Faschismus statt liberaler Demokratie, Homogenität des Volkes statt *melting pot*), basiert ansonsten jedoch grundsätzlich auf derselben Imaginationsform des Politischen.⁶¹³

– Bzgl. letzterer (der Imaginationsform des Politischen) ist ein Unterschied zur politischen Imagination der BRD festzustellen:

c) Eine postpolitische BRD? – Über Souveränität und Menschenwürde

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs tritt in Westdeutschland (BRD) ein verändertes Verständnis des Politischen auf.

der Ergänzung der US-amerikanischen Verfassung durch einen Grundrechtskatalog (*First Amendment*).

612 Vgl. dazu Haltern, *Obamas politischer Körper* S. 458ff.

613 Die grundsätzlich gleiche Basis hat jedoch unterschiedliche Ausprägung. In der politischen Landschaft der USA ist ein stabiler Dualismus zwischen Politischem (K) und Liberalismus (L) festzustellen, der in beide Extreme gehen kann, bei dem sich jedoch beide Teile zu einer Einheit verbunden haben, sich gleichsam praktisch die Waage halten (die Ideologien der Linken erscheinen in dieser Ordnung als „natürlich“ außen vor, siehe dazu auch Teil 2 B/Der „Gespaltenen Westen“ II). Die politische Ordnung Nazi-Deutschlands hingegen geht bzgl. seines Anteiles am Politischen totalitär über den Rahmen hinaus (siehe dazu Teil 3) und zwar unter weitgehendem Verzicht auf bzw. einer Abwendung vom liberalen Element und unter offener Bekämpfung linker Ideologien.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Ein direkter Zugriff auf die körperliche Imagination des Politischen – das Lesen des Körpers als Träger kollektiver Bedeutung – war aufgrund des nationalen Exzesses von Holocaust, Porajmos, der Vernichtung innerer politischer Feinde in Konzentrationslagern und des „totalen Krieges“ mit seinem Ergebnis der traumatischen Erfahrung der Selbstvernichtung, im Deutschland nach 1945 nicht mehr möglich; eine Wiederbelebung erschien ausgeschlossen – sie blieb unter den Trümmern begraben.⁶¹⁴

Die gemeinschaftliche Imagination eines deutschen Volkes gruppierte sich um die Menschenwürde, die am Anfang des Grundgesetzes steht.⁶¹⁵ In diesem Zusammenhang kann es nicht als Zufall gelten, dass neben der BRD gerade Italien und Japan ähnliche Bezüge in ihren Nachkriegsverfassungen aufweisen.⁶¹⁶ – In der BRD entwickelte sich die Menschenwürde zum

⁶¹⁴ Vgl. dazu Haltern, *Obamas politischer Körper* S. 430ff. Damit einher geht die in Folge der 1968er-Bewegung in der BRD herausgebildete Herangehensweise an die „nationale Vergangenheit“, deren Ziel es ist „die Geschichte aufzuarbeiten“ und „Lehren aus der Geschichte zu ziehen“, wobei unter Geschichte in diesem Zusammenhang vornehmlich die Zeit des Nationalsozialismus verstanden wird, auf deren Aufarbeitung heute bisweilen nicht ohne (nationalen?) Stolz verwiesen wird. Die Geschichtsforschung fokussiert sich dabei vermehrt auf das Herausforschen sämtlicher Fakten und Beteiligten auch auf der Täterseite. Dies geschieht zunehmend bis in untergeordnete Gruppierungen hinein, was paradoxerweise zur (wie auch immer kritisch gewendeten) Verewigung und Erinnerung letzterer führt. Charakteristisch für diese Herangehensweise ist aber zugleich, dass die Trümmer eben nicht weggeräumt werden, um den Blick auf die Quelle zu erhalten, sondern vielmehr einzelne Steine aufgenommen, betrachtet und wieder hingelegt werden. – Dass der Zugang zur Quelle auch während der Untersuchung verdeckt bleiben muss, ist vorher beschlossen, als ob es sich um etwas Gefährliches handele: Man geht nicht dahin, wo es wehtut. Diese Praxis kann einerseits als notwendige Arbeit gegen das Wiederbeleben der überwundenen Imaginationsform gesehen werden, birgt aber andererseits die Gefahr insich, dass die Aufklärung letztlich zur Haltung verkommt und als solche einem eventuellen Wiederaufkeimen der alten Form des Politischen nichts entgegen zu setzen hat.

⁶¹⁵ Vgl. dazu Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* S. 65ff.

⁶¹⁶ Hierbei geht es nicht so sehr um den Einfluss der Alliierten auf die jeweiligen Verfassungstexte selbst, sondern um die sich im Folgenden entwickelnde Bedeutung der Konzeption der (Menschen)würde in der politischen Imagination. Eine Untersuchung der Verfassungen und der (Veränderung der) politischen Imaginationsform Italiens und Japans würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Für den Bereich der Verfassungsrechtsprechung sei jedoch andeutend auf die ähnliche Rolleninterpretation des italienischen *Corte costituzionale* und des deutschen Bundesverfassungsgerichtes bei der Fortentwicklung des Europarechts (Stichwort: Selbstwahrnehmung als postfaschistisches Gericht) verwiesen, vgl. Haltern, *Europarecht*, S. 503ff. – Bzgl. Japans wäre zudem die Entwicklung eines angepassten bzw. völlig neuen Analyse Rahmens notwendig,

zentralen ideologischen Bezugspunkt der Verfassung; sie bestimmt dabei das Denksystem, ist selbst aber nie erreichbar, nie berührt: Das „Heilige“ wurde in den Text verlegt.⁶¹⁷

In dieser reformierten Spielart des Politischen ist die mythische Präsenz des Heiligen Teil der Vergangenheit, eine blasse Erinnerung, die (nur) aufgrund ihrer Überwindung noch Bedeutung für die politische Gemeinschaft hat, selbst aber nicht mehr mit Wahrhaftigkeit assoziiert wird.

Diese Reformation der politischen Imagination ist in der internationalen Gemeinschaft allerdings ein Sonderweg, den andere moderne Nationalstaaten nicht gegangen sind; es ist eine „deutsche“, keine europäische oder internationale Erfahrung.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob sich nicht mit zunehmendem Zeitablauf und trotz Erinnerungskultur einsetzendem Vergessen, sowie zunehmender Dauer der Wiedervereinigung (das „einige Deutschland“ will/muss wieder „Verantwortung in der Welt übernehmen“) Ressourcen für eine Rückorientierung sammeln. Obwohl dies kurzfristig unwahrscheinlich scheint, ist die Befürchtung nicht aus der Luft gegriffen, denn abweichend von Habermas' Ansicht ist die jetzige Imagination der BRD kein neuer, vollständig anderer politischer Modus, also kein Wechsel von präpolitischer Differenz zu politischer Differenz⁶¹⁸ (nach Kahn's Begrifflichkeit von politischer Differenz zu postpolitischer Differenz), sondern lediglich eine abgewandelte Form des Politischen. In diesem Kontext ist auf Habermas selbst zu verweisen, der eine Hinwendung zur Menschenwürde noch im *Gespaltenen Westen* historisch mit den totalitären Regimes Europas und der Shoah begründete, also zunächst selbst in dem Diskurs der nationalen Verantwortung verblieb.⁶¹⁹ Selbst in der *Verfassung Europas* verwendet Habermas in seiner sehr kleinteiligen Abkehr von der eigenen Argumentationsweise der zentralen politischen Bedeutung des Holocaust für die Entstehung der Menschenwürde – wohl wissend, dass die deutsche Verantwortung für die Shoah kaum das „Modell Europa“ und sicher nicht

welcher die dortigen kulturellen Besonderheiten und (Rechts)ordnungsvorstellungen berücksichtigen müsste.

617 Zur Heiligkeit der Menschenwürde und ihren Auswirkungen auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts: siehe Haltern, *Obamas politischer Körper* S. 44off.

618 So aber Habermas, *Faktizität und Geltung* S. 633.

619 Vgl. Habermas, *Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet*, in: ders., *Der gesplattene Westen* S. 51.

das Weltrecht tragen könnte⁶²⁰ – mit der Kennzeichnung der Staaten als „Biotop“ der „geronnenen Gerechtigkeit“ naturalistisch-historische Motive, in die er die „neue“ Legitimität kontextuell einlagert. Damit verlässt auch Habermas bei seiner Erdung der universalen Moral nicht vollständig das Terrain der politischen Mythen.

d) Der „Gespaltene Westen“ I: Katholische und reformierte Souveränität – und europarechtlicher Atheismus

Das Phänomen des „Gespaltenen Westens“ selbst, der Graben zwischen Europa (bzw. der BRD) und den USA – eine Problematik, mit der Habermas schon 2004 haderte und die periodisch in der politischen Praxis wiederkehrt – ist mit Hilfe der politischen Theologie theoretisch erklärbar als Konflikt zweier unterschiedlicher Imaginationen des Politischen, deren Differenzen zwischenzeitlich durch Interessengleichheit verdeckt waren und die in Folge des „Kriegs gegen den Terror“ nach 9/11 offen zu Tage traten, spätestens als offenbar wurde, dass damit auch eine andere Einstellung zur Frage der Menschenrechte einhergeht, die in der US-amerikanischen Vorstellung eben kein Letztwert aus sich selbst heraus sind.⁶²¹

Da der reformierte Modus des Politischen der BRD – das Heilige im Text zu suchen – dem europarechtlichen atheistischen Modus ideologisch deutlich näher steht als der katholische, ist im Rahmen der deutschen politischen Imagination („deutscher Sonderweg“), eine unkomplizierte Kombination der Imagination beider europäischen Ebenen möglich.

Die EU als „Rechtsgemeinschaft“ kennt keinen Raum hinter dem Recht; sie hat als atheistische Gemeinschaft keinen Zugang zum Heiligen.⁶²² Dies führt zu erheblichen politischen Kommunikationsschwierigkeiten: während

620 Selbst die alternative Basis der von Europa initiierten zwei Weltkriege mit ihrer Friedensbotschaft wären mangels ideologischen Bezugs für den Rest der Welt eine dünne Grundlage für das Weltrecht.

621 Im Gegensatz zur bundesrepublikanischen Menschenwürde und den daraus abgeleiteten Grundrechten (so jedenfalls Habermas' Vorstellung) ist in den USA der Staat Selbstzweck (*means and end in itself*) geblieben, vgl. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*, S. 276ff, 280. Die Erfüllung dieses Selbstzweckes scheut auch die eigene Vernichtung nicht, vgl. Dazu ders., *Nuclear Weapons and the Rule of Law*, in: 31 N.Y.U. J. Int'l Law & Pol. (1998/1999) S. 349ff. Weitergehend zur theoretischen Aufarbeitung der Folter bzw. zur amerikanischen Reaktion auf den 11. September, siehe: Kahn, *Sacred violence*.

622 Zum Europarecht als atheistischem Recht siehe unten Teil 2 C; zum verwandten Thema

sich in der täglichen Praxis die Vorstellungen aufgrund der liberalen Ausrichtung (Inhalt) stark ähneln und eine Verständigung unproblematisch ist, materialisiert sich im Falle des Ausnahmezustands, der in der Vorstellungswelt der USA einen festen Platz hat, für die EU konzeptionell hingegen gar nicht existiert, also genau dann, wenn es „darauf ankommt“ – wenn der Diskurs endet und die politische Handlung folgen soll (um mit Habermas zu sprechen also in Fragen der Weltsicherheitspolitik (Krieg und Terror) im Gegensatz zu Fragen der Weltinnenpolitik) – ein unüberwindbares Kommunikationshindernis. Die europäische politische Imagination – das „Europa, das mit einer Stimme spricht“ – spricht, im Gegensatz zu den meisten seiner Mitgliedsstaaten, nicht die Sprache der Souveränität.⁶²³ Es entsteht Unordnung in den europäischen Reihen und Unverständnis jenseits des Atlantiks.⁶²⁴

8. Der erste Legitimationsstrang: Souveränität, Recht und Staat (Zusammenfassung politische Theologie)

Die politische Theologie und Ordnungen, die darauf beruhen, verstehen Recht als das Gesprochene des Souveräns. Legitimation entsteht in dieser Sichtweise durch eine besondere Verbindung von Rechtsbefolgung und staatlicher Ordnung. Rechtsbefolgung, gleichbedeutend mit der Akzeptanz der Rechtssdurchsetzung gegen die eigenen Interessen, ist Affirmation der eigenen Identität; hierin liegt auch der innere Zusammenhang zur Selbstbestimmung. Die Loyalität gegenüber dem Staat speist sich aus der Sicht des Staates als Verkörperung des Volkssouveräns, dessen Teil der/die Einzelne ist. – Illustriert wird die Erzählung der Volkssouveränität durch nationale Mythen, die die Autonomie des Volkes unter dem von ihm selbst geschaffenen Recht bekräftigen.

Nach dieser Lesart wird das Recht aus Motiven jenseits von Konsens

der Liquidierung der Souveränität im Europarecht siehe: Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* S. 98ff.

623 Ob diese „fortgeschrittene“ Position Europas fähig ist, einem politischen Belastungstest Stand zu halten, wird sich zeigen, wenn auch aus den Reihen der EU nach den Anschlägen von Paris der „Krieg gegen den Terror“ forciert wird.

624 Siehe zum Ganzen: Haltern, *Kultur/Konflikt: konfligierende Demokratieverständnisse als unterschiedliche Imaginationen des body politic in Deutschland, der EU und den USA*, in: Gosewinkel/Schuppert (Hrsg.), *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit*, S. 239ff.

und Zwang befolgt, wobei der Anspruch besteht, dass dieses – auch als Wort des Souveräns – rational ergründbar und systematisierbar sein soll (Erbe der Aufklärung). Die entscheidenden Faktoren für die Befolgung liegen jeweils außerhalb des Rechts selbst. Hinter der liberalen Rechtsbefolgung als regelkonforme Ausführung rationaler, diskursiv gefundener Entscheidungen (Rechtsstaatlichkeit) offenbart sich so eine Tiefenstruktur von Souveränität und Zugehörigkeit, über die die liberalen Grundsätze von Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie für das Kollektiv verwirklicht werden.

Hinter der Schicht von Vernunft, Recht und Mäßigung liegt eine Tiefenstruktur von Wille, Macht und Gewalt. Letztere ist vom Inhalt der ersteren weitgehend unabhängig und immer wieder aktualisierbar. Es ist die zweite Dimension des Rechts.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Während der Geist den (nicht-körperlichen) Ausgangspunkt des Liberalismus bildet und die Vorstellungswelt der politischen Theologie mit dem Körper als Träger von Bedeutung arbeitet, erschließt sich die dritte Dimension des Rechts, die Vorstellungswelt der politischen Ökonomie ausgehend vom arbeitenden Körper.

Das entstehende Bild einer Konfliktgesellschaft (Arbeit vs. Kapital) führt zu einer Definition des politischen Willens als Arbeit gegen den ökonomischen Drive; die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Dimension der Arbeit mündet in einer spezifischen modellhaften Beschreibung der Gesellschaft (Basis-Überbau-Modell), welches die Beschreibung der doppelten Funktion des Rechts in der bürgerlichen Ordnung erlaubt und zugleich die Existenz zweier widersprüchlicher Ausprägungen der Vernunft – der bürgerlichen und der kritischen Vernunft – postuliert.

In der praktischen Verwirklichung des Ansatzes der politischen Ökonomie entsteht die Vorstellungswelt der Solidargemeinschaft als Antwort auf

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

die soziale Frage (im Unterschied zur Schicksalsgemeinschaft als Antwort auf die nationale Frage der politischen Theologie).

Neben der Beschreibung der dritten Dimension des Rechts ergibt sich eine Erweiterung des Rahmens des europäischen politischen Denkes zur Landkarte der europäischen politischen Strömungen; zudem kann der Befund des gespaltenen Westens in Bezug auf die Vorstellungswelt der politischen Ökonomie ergänzt werden.

1. Der arbeitende Körper in der politischen Ökonomie

Die philosophisch-theoretische Betrachtung der Arbeit hat eine lange Tradition; hier kann nur ein Ausschnitt, behandelt werden – auf eine vollständige Genealogie wird verzichtet.⁶²⁵

a) Vom Kopf auf die Füße: Zum Begriff der Arbeit

In der christlichen Betrachtung insbesondere des Katholizismus erscheint Arbeit als nutzlose, da nicht erlösende Beschäftigung, als (notwendige) profane Tätigkeit.⁶²⁶ Dies änderte sich nur bedingt mit der Reformation. Nach Luthers Zwei-Reiche-Lehre waren weltliches und göttliches Reich getrennt; Gleichheit vor Gott (und Laienpriestertum) stand deshalb nicht im Widerspruch zur tatsächlichen Ungleichheit einer streng hierarchischen Gesellschaft. Der sozialrevolutionäre Gegenansatz von Thomas Müntzer setzte sich im Kontext der Bauernkriege nicht durch.⁶²⁷ Im Calvinismus galten Erträge der Arbeit (Reichtum) zwar als „Beweis“ für Gottes Gunst/Gnade;⁶²⁸ ansonsten blieb es jedoch bei der indirekten Bedeutung der Arbeit als ggf. gottgefälliges Werk.

625 Ein Überblick über die Geschichte des Arbeitsbegriffs mit Schwerpunkt des 20. Jh.s findet sich in: Berger, *Arbeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bei Hegel* S. 11ff.

626 Im Englischen wird der Unterschied zum marxistischen Arbeitsbegriff sprachlich deutlich in der Unterscheidung von schaffender, kreativer Arbeit (*work*) und mit (körperlichem) Leiden verbundener Arbeit (*labour/labor*); zum christlichen Bedeutungszusammenhang der Arbeit (*labor*) im AT, s. Kahn, *Out of Eden* S. 60ff. Daneben wird der Begriff der Arbeit im NT illustrativ verwendet, vgl. bspw. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matthäus 20, 1–16).

627 Vgl. dazu weiterführend: Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*.

628 Vgl. dazu: Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Eine „Wende“ setzte mit der Aufklärung ein: Der tatsächlich, d. h. mit den Händen arbeitende Mensch (Handwerker) rückte bei der projektierten Erfassung des Wissens in den Mittelpunkt der Betrachtung.⁶²⁹ Im späteren deutschen Idealismus Hegels ist Arbeit hingegen allein geistige Arbeit (Entäußerung des Willens in die Welt);⁶³⁰ eine Reflektion der gesellschaftlichen Bedeutung von Arbeit findet sich lediglich indirekt in Hegels Erörterung von „Herrschaft und Knechtschaft“.⁶³¹

Unter Kritik des Hegel'schen Weltbildes, welches er „vom Kopf auf die Füße stellen“⁶³² wollte, und in Abgrenzung von Proudhon's anarchistisch motivierter (Über)betonung der Frage des gerechten Lohns,⁶³³ setzte Marx die Beschäftigung mit dem arbeitenden Menschen fort.⁶³⁴ Der Übergang vom Idealismus in den Marx'schen Materialismus ist vor dem Hintergrund zweier grundlegender Weichenstellungen zu sehen:

- (1) Das Bonmot der Kritik der Religion als „Voraussetzung aller Kritik“⁶³⁵ bedeutet in Bezug auf den Körper, dass es im Rahmen des Marx'schen Denkens keinen sakralen Körper gibt; in Abgrenzung zur politischen

629 Historisch äußerte sich dies insbesonderne im Werk der Enzyklopädisten, vgl. Diderot/Alembert (Hrsg.), *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, siehe jedoch auch Hannah Arendt's Unterscheidung zwischen *homo faber* und *animal laborans* für die Neuzeit bzw. in der Projektion, Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* S. 287ff, 312ff.

630 Vgl. bspw. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 323ff, anhand derer Marx seine Kritik entfaltet (Marx, MEW Bd. EB I 571ff); zur Qualifikation des Hegel'schen Arbeitsbegriffs als „abstrakt geistige Arbeit“ s. ebd. 574.

631 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127ff; für eine eingehende Untersuchung von Selbstbestimmung und Herrschaft in der Hegel'schen Phänomenologie s. Berger, *Arbeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bei Hegel* S. 116ff.

632 So Engels über Marx (Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* MEW Bd. 21 S. 293). Vgl. dazu auch Marx selbst im Nachwort zur 2. Auflage des *Kapital*, MEW Bd. 23 S. 27: „Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen“. Zur Hegelkritik von Marx vgl. des Weiteren: MEW Bd. 1 S. 378ff (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*) sowie MEW Bd. EB I S. 568ff. (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*).

633 Vgl. dazu Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW Bd. 4 S. 62ff.

634 Vgl. bspw. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW Bd. EB I 510ff. – Auch in der sich entwickelnden Soziologie führte die Betrachtung der Arbeitsteilung zu einer Erweiterung der gesellschaftlichen Perspektive über „Standesfragen“ (Herr – Knecht) hinaus; vgl. Durkheim, *De la division de travail social*.

635 Marx, *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* MEW Bd I 378.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Theologie ist auch die Äußerung und Betätigung des politischen Willens „Arbeit“ und nicht (religiöses) „Opfer“.⁶³⁶

- (2) Aus der Betonung der Produktionssphäre gegenüber der Konsumtion folgt zudem – in Abgrenzung zum Liberalismus –, dass das Individuum zuerst Arbeiter ist, nicht Konsument.

Ausgangspunkt für diese zentrale Bedeutung der Arbeit ist das marxistische Menschenbild, welches den Menschen als kreatives soziales Wesen zeichnet: als gemeinschaftlich produktives Wesen ist der Mensch (und damit die menschliche Gesellschaft) durch Arbeit geprägt.⁶³⁷

Arbeit ist hier vor allem körperliche Arbeit, also Einwirkung auf Gegenstände zu deren Veränderung, zur Produktion von Gebrauchswerten.⁶³⁸ Der Körper bewegt sich bei Marx und im gesamten Marxismus nach der Entfernung der transzendent(alen) „Bedeutungs“ebene der Theologie zwischen Produktion und Reproduktion,⁶³⁹ also zwischen Arbeit und Wiederherstellung der Arbeitskraft. Es entsteht der Prototyp des „Arbeiters“, dessen

636 Siehe ebd.: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“ (Hervorhebung i. Orig.) – Diese strikte Grundentscheidung der Theorie spiegelt sich in der historischen Entwicklung der Arbeiterbewegung auch in ihrer Eigenschaft als politische Bewegung wider. Im Vergleich zur nationalen Bewegung ist eine andere Auffassung des politischen Kampfes festzustellen, die sich daher in einer anderen Erinnerungskultur bzgl. der „Toten der Bewegung“ niederschlägt. Während beider Rhetorik unisono von „politischem Kampf“ spricht, unterscheidet sich die mit den Opfern des Kampfes verbundene Symbolik, die sich bspw. in den politischen Liedern der Bewegungen widerspiegelt. Im Gegensatz zur sakralen Auffassung des (Opfer-)Todes als Erfüllung und gleichzeitig Überwindung des irdischen Lebens, die sich in der Symbolik der nationalen Bewegungen wie auch in der politischen Theologie wieder findet, herrscht in der Symbolik der Arbeiterbewegung strenge Immanenz: Es dominiert die Trauer, nicht das Feiern der Opfer; es gibt keinen Heldentod. – Die traditionellen Trauermärsche der Arbeiterbewegung als politische Kundgebungen fanden somit unter anderen Vorzeichen als die der nationalen Bewegung statt: „tot ist tot“ (endliches Leben) – nicht: die toten Kameraden leben weiter und kämpfen an unserer Seite (ewiges Leben).

637 Für eine weiterführende Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Menschenbild siehe: Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*.

638 In der kapitalistischen Wirtschaftsordnung wird der Gegenstand zur Ware; damit einhergehend tritt neben den Gebrauchswert der Ware ihr Tauschwert als zweite strukturelle Eigenschaft, vgl. Marx, *Kapital*, MEW Bd. 23 S. 50ff. – Diese Unterscheidung bildet die Grundlage der Marx'schen politischen Ökonomie; das darauf aufbauende Marx'sche Wertgesetz wird hier aufgrund des Fokus auf den arbeitenden Körper nicht weiter verfolgt.

639 Hier ist auch Anknüpfungspunkt der zweiten großen westlichen Emanzipationsbewe-

Leben durch Arbeit und dessen Arbeitsleben durch Arbeitsteilung, also notwendige Zusammenarbeit geprägt ist (im Gegensatz zum individualistisch-souveränen Einzelgänger des Liberalismus, dem „Bürger(lichen)“).⁶⁴⁰

b) Der doppelt freie Lohnarbeiter

Begrifflich von der Arbeit zu trennen ist ihre Erscheinungsform als Lohnarbeit. Beim frühen Marx steht diese Unterscheidung im Zusammenhang mit dem Begriff der „Entfremdung“, der Entäußerung von Arbeitskraft in einen Gegenstand, der der Verfügung des Arbeitenden selbst entzogen ist (da das Produkt der Arbeit dem Arbeitgeber gehört, der es verkauft).⁶⁴¹ – Diese Analyse zwar historisch erhellend, da sie Arbeit im Kapitalismus kontrastiv zum Leitbild der Handwerker-gesellschaft betrachtet, ist aber noch dem Hegel’schen verdinglichenden Arbeitsbegriff (die geleistete Arbeit ist jetzt „im Gegenstand“ verwirklicht) verhaftet.⁶⁴²

Diese frühe, „philosophische“ Beschreibung wird abgelöst von der Darstellung im Kapital, wo Marx die Figur des doppelt freien Lohnarbeiters beschreibt, die die konkrete historische Ausformung der Arbeit mit einbezieht. Im Kapitalismus ist der Körper des Einzelnen den (gesellschaftlich bestimmten) Produktionsbedingungen unterworfen. – Statt als „freier Konsument und Bürger“ im Liberalismus erscheint der Arbeiter als „doppelt freier Lohnarbeiter“: frei von Kapital (= mittellos) und frei, seine Arbeitskraft (die eine Ware wie jede andere ist) am Markt zu verkaufen. Er ist

gung neben der Arbeiterbewegung, der feministischen Bewegung; zur feministischen Betrachtung von Recht und Staat siehe: MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* sowie dies., *Feminism Unmodified*.

640 Vgl. oben, insbes. Teil 1 A (Kant). Der Bürger ließe sich systematisch in „bourgeois“ und „citoyen“ unterscheiden. Ein Arbeiter könnte dann als Mitglied des Staates ggf. noch rechtlich ein „citoyen“ sein (obwohl er von der Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft her nicht gemeint ist – vgl. diesbezüglich Kant’s Unterscheidung zwischen selbstständigem, aktivem Staatsbürger und unselbstständigem, passivem Staatsgenossen), aber niemals gesellschaftlich ein „bourgeois“. Vgl. hierzu auch die Unterscheidung im UK zwischen *working class* und *ruling class*, die inzwischen durch eine (jedoch beständig als prekär empfundene) Mittelschicht ergänzt wurde (Begriff der „squeezed middle“).

641 Vgl. Marx MEW Bd. EB I 511f.

642 Insofern ist eine Parallele der deutschen Ideologie und des frühen Marx zum (er)schaffenden Gott der politischen Theologie festzustellen (vgl. oben: Jüdische Wurzeln).

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

also frei, einen Arbeitsvertrag zu schließen, ohne welchen er sich nicht reproduzieren könnte, also verhungern würde.⁶⁴³

Bei der Arbeit im Kapitalismus ist der Arbeiter zudem den Weisungen des Arbeitgebers unterstellt, sein Körper ist fremdbestimmt. Die gesellschaftlichen Machtverhältnisse werden insofern vom Arbeiter subjektiv als extern, d. h. gewaltsam von außen auferlegt, erfahren.⁶⁴⁴ Die Fremdbestimmung des Körpers bei der Arbeit äußert sich in ökonomischem Druck zur Produktivitätssteigerung, d. h. Druck in Richtung zu leistender Mehrarbeit (zunehmende Quantität der Arbeit, z.Bsp. Arbeitszeitverlängerung/Akkord-Anhebung) und zunehmender Verdichtung der Arbeit (höhere geforderte Qualität der Arbeit). Arbeitsunfälle sowie körperliche und geistige Überanstrengung materialisieren sich in körperlichen und psychischen Schädigungen der Arbeitenden (z.Bsp. sog. „Berufskrankheiten“, „burn out“). Aufgrund der Arbeitsteilung sind die Arbeitenden diesem körperlich langfristig schädigenden, systematischen Druck zur Mehrleistung als Gruppe ausgesetzt. Dagegen Widerstand zu leisten – politisch gegen die Auswirkungen und deren Ursachen zu kämpfen – ist somit die „natürliche“ Reaktion der arbeitenden Klasse auf die ökonomischen Verhältnisse.

Dieser Widerstand ist im marxistischen Denken in doppelter Weise vorgezeichnet: (1) die Richtung des Widerstands ist stets „gegen das System“ gerichtet, d. h. gegen die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, die als Ursache der Fremdbestimmung bzw. der körperlichen „Ausbeutung“ erscheinen; (2) die Organisation des Widerstandes erfolgt immer in der Gruppe bzw. in der Gemeinschaft (Kampf der „Arbeiterklasse“⁶⁴⁵), da der Einzelne aufgrund seiner strukturellen Unterlegenheit nicht in der Lage ist,

643 Zum doppelt freien Lohnarbeiter vgl. Marx, *Kapital*, MEW Bd. 23 S. 181ff, 183.

644 Hierbei macht es für die Theorie keinen Unterschied, ob die Fremdbestimmung aufgrund direkter „Befehlsgewalt“ („Weisungsrecht“) des Arbeitgebers, also aufgrund einer direkten Verfügung über die Arbeitskraft (und den Körper) des Arbeiters durch den Arbeitgeber oder aufgrund von Selbstausbeutung eines heutigen Selbstständigen, welcher letztlich auch im systemischen Zwang zum Broterwerb begründet ist, wurzelt. – Es kommt dabei nicht auf die persönliche Unterordnung unter die Person eines „Chefs“ an; die Arbeitskraft ist im Kapitalismus vielmehr eine Ware wie jede andere, deren Produktion und Reproduktion durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt und somit der Bestimmung des Arbeitenden selbst entzogen ist.

645 Die ArbeiterInnen leisten aufgrund ihrer Situation als Lohnarbeiter als Gattungswesen, d. h. als „Klasse“, Widerstand. Dass die sog. Arbeiterklasse zum Widerstand bestimmt sei und die Zuschreibung, dass sie die Überwindung der Ordnung als „revolutionäres

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

wirksam Widerstand zu leisten.⁶⁴⁶ Selbstbestimmung kann nur erlangt werden durch den gemeinsamen, solidarischen Kampf für eine Veränderung des Produktionsregimes (politische Emanzipation).

Das Erfordernis, arbeiten zu müssen, und die z. T. begrenzte Verfügbarkeit von Arbeitsangeboten führt darüber hinaus im Rahmen der Marx'schen politischen Ökonomie zu einer Einteilung der Menschen in solche, die Arbeit haben, und solche, die keine Arbeit haben. Die Menschen ohne Arbeitsplätze bilden die bei Marx als „industrielle Reservearmee“⁶⁴⁷ bezeichnete Gruppe der Arbeitslosen bzw. der Arbeitswilligen, die von den Arbeitgebern als Druckmittel benutzt werden, um ihre unternehmerischen Interessen gegenüber der eigenen Belegschaft durchzusetzen. Die Arbeitswilligen wollen erst in den Zustand der „Ausbeutung“ gelangen, aus dem die Lohnarbeiter sich bereits befreien wollen. – An dieser Stelle ist eine Spaltung der Menschen, die nicht der herrschenden Klasse⁶⁴⁸ angehören, angelegt.⁶⁴⁹

Anschließend an Marx' Darstellung im *Kapital* ergab sich aus den Reihen der Arbeiterbewegung heraus eine Vielzahl von Aktualisierungen, von denen zwei aktuelle Versionen marxistischer Theorie mit Blick auf die Bedeutung des arbeitenden Körpers im Folgenden kurz zu erwähnen sind.

Postone untersucht ausgehend vom Marx'schen Wertgesetz die Ware Arbeitskraft. Bzgl. des Begriffs der Arbeit und der daran anschließenden

Subjekt“ gleichsam insich trage, ist in diesem Zusammenhang als symbolisch-religiöse Überhöhung seitens der utopischen Sozialisten und der Befreiungstheologie zu sehen.

646 Dieser am Körper ansetzende Widerstandsgedanke wird durch den Neoliberalismus mit seinem vollständigen Verzicht auf den Körper effektiv ausgeschlossen, sodass die bereits im Liberalismus angelegte Vereinzelung des Menschen politisch eine neue Durchschlagskraft erhält; siehe dazu auch Teil 3 B/Neoliberalismus als Perversion.

647 Vgl. Marx, *Kapital*, MEW Bd. 23 S. 664.

648 Der politische Kampfbegriff der „herrschenden Klasse“ als Bezeichnung für die „Gegenseite“ ist vom Standpunkt des arbeitenden Körpers her als abgeleiteter Gegenbegriff zur Arbeiterklasse zu interpretieren: er bezeichnet diejenigen, die zu ihrer Reproduktion nicht auf Lohnarbeit angewiesen sind.

649 Während Marx den Arbeiter als „Teil ohne Anteil“ (Žižek) im Kapitalismus/Liberalismus portraitiert, ist der „Teil ohne Anteil“ in der Marx'schen Theorie selbst die industrielle Reservearmee: die Arbeitswilligen sind aus dem kapitalistischen Verwertungsprozess ausgeschlossen, dem sie ihrem Wesen nach angehören müssten, und sind somit konzeptionell noch schlechter gestellt als das von Marx verachtete „Lumpenproletariat“, welches sich nach Marx'schem Bilde durch mangelnde Bildung und Disziplin von selbst außerhalb des Systems stellt, also den ihm entsprechenden Platz einnimmt.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

politischen Programmatik kommt er dabei zu dem Ergebnis, dass es einer „Kritik der Arbeit“ im Gegensatz zu einer „Kritik vom Standpunkt der Arbeit“ bedarf.⁶⁵⁰ Sein konzeptioneller Ansatz der „Kritik der Arbeit“ betont die – zu kritisierende – herrschaftsvermittelnde Funktion der abstrakten Arbeit und grenzt sich somit gegenüber Bemühungen, die – ansich „gute“ – Arbeit zu affirmieren, indem man sie aus den Zwängen des kapitalistischen Systems befreit, ab. Die Postone'sche Betonung der dem Arbeiten-müssen innewohnenden strukturellen Gesetzmäßigkeiten, die auf dem Doppelcharakter der Ware Arbeitskraft mit ihrer Zwangswirkung gegenüber dem Arbeitenden beruhen, weist eine Nähe zu Foucault's Begrifflichkeit der „Praktiken“ auf.

Hardt und Negri fügen der Arbeit, wie sie klassisch bei Marx beschrieben ist (Fabrikarbeit, „materielle“ Arbeit), ergänzend die „immaterielle“ Arbeit (Dienstleistungen, kreative Tätigkeiten) hinzu, um die zunehmend in Auflösung begriffene Trennung von Arbeit und Freizeit, d. h. Arbeit und Reproduktionsarbeit, theoretisch abzubilden.⁶⁵¹

Neben diesen beiden als marxistisch zu bezeichnenden Aktualisierungen ist die genealogische Methodik Foucault's eine weitere in diesem Zusammenhang bedeutsame Aktualisierung, die sich durch eine teilweise Auflösung bzw. Überwindung der Marx'schen Kategorien unter Beibehaltung ihrer kritischen Tradition auszeichnet.

Ausgehend vom Begriff der Biopolitik betont Foucault die strukturellen Momente staatlicher und gesellschaftlicher Herrschaft; er erweitert dabei den Blickwinkel und geht damit über das Arbeitsleben als zentrale Bühne der Auseinandersetzung hinaus.⁶⁵² Mit dem Marx'schen Ansatz gemein

650 Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*; vgl. kontrastiv dazu den Ansatz Negts, eine politische Philosophie aus dem Dreieck Arbeit(slosigkeit), Demokratie und Kultur zu entwickeln: Negt, *Arbeit und menschliche Würde*. Diese – von Postone konzeptionell abgelehnte – Kritik vom Standpunkt der Arbeit ermöglicht es Negt eine (unmögliche) Querverbindung von Kant zu Marx herzustellen, vgl. Negt, *Kant und Marx*.

651 Hardt/Negri, *Multitude*, S. 127, 166ff. Das Bezugsobjekt wandelt sich dabei erweiternd von der Arbeiterklasse in die für das Buch namensgebende *multitude*; die staatstheoretische Grundlegung für die Analyse der Bedeutung der immateriellen Arbeit im postmodern gelesenen Kontext von Souveränität und Produktion findet sich in: Hardt/Negri, *Empire*.

652 Siehe aber auch die Chomsky-Foucault-Debatte, bei der beide – aus linguistisch-anarchistischer und aus postmarxistisch-kritischer Sichtweise – die fortwährende Bedeutung der Klassenfrage unterstreichen: Chomsky/Foucault, *Human Nature. Justice versus Power*, auf: <https://chomsky.info/1971xxxx/> (zuletzt abgerufen am 25.08.2016).

hat Foucault's Beschreibung die Betonung der reinen Diesseitigkeit und den Aspekt des Ansatzes der Politik am lebenden menschlichen Körper (Biopolitik),⁶⁵³ – anhand der Beispiele von Tod, Krankheit, Arbeit (Fabrik) und Gefängnis werden Strukturgleichheiten deutlich gemacht, die das gesamte gesellschaftliche Leben durchdringen: die sog. Praktiken, die in Richtung einer Normalisierung und Disziplinierung der Körper wirken.⁶⁵⁴ Die Arbeit mit dem Konzept der Praktiken macht eine (theoretische) Trennung von öffentlich und privat ebenso unmöglich wie von Arbeit und Freizeit/Reproduktionsarbeit:⁶⁵⁵ die von den sie begleitenden (Legitimations)ideologien unterstützten Mechanismen sozialer Anerkennung und sozialen Ausschlusses, die Foucault in der Summe mit dem Begriff der *gouvernementalité* beschreibt, wirken unwiderstehlich über alle denkbaren Grenzen hinweg.⁶⁵⁶ Dennoch ist ein entscheidender Bezug zur Politischen Ökonomie erhalten geblieben: Wie die Produktionsbedingungen den Widerstand der Arbeiterklasse bestimmen, prägen die durchdringenden Praktiken (als abstrakte Beschreibung der Macht) nach Foucault auch den Widerstand gegen diese.⁶⁵⁷

c) Kapital, Produktion(sverhältnisse) und gesellschaftliche Dimension der Arbeit – Historischer Materialismus

Arbeit wird im marxistischen Zusammenhang historisch verstanden, d. h. sie verändert sich mit der Entwicklung der Produktionsbedingungen und der Produktivkräfte, die in verschiedenen historischen Formationen unterschiedliche Anforderungen an die arbeitenden Menschen stellen und die jeweiligen Gesellschaftsordnungen prägen. Das Primat der Ökonomie ist

653 Vgl. dazu Foucault, *Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit I* S. 170ff.

654 Siehe Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*.

655 Die Praktiken wirken auch auf intimste Bereiche des Lebens wie bspw. die Sexualität normalisierend, d. h. sie fördern das gewünschte Verhalten der Körper, vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I-III*.

656 Die Marx'sche Trennung von doppelt freiem Lohnarbeiter und industrieller Reservearmee ist in diesem Zuge bei Foucault aufgehoben. Obwohl er sich den Postone'schen Vorwurf des Pessimismus der kritischen Theorie gefallen lassen muss, ist Foucault's Theoriegebäude entgegen des ersten Eindrucks somit einschließender als die optimistische marx(isti)sche Originalversion.

657 Vgl. dazu Foucault, *Der Wille zum Wissen* S. 161ff; zur Machtanalyse siehe: ders., *Die Macht und die Norm*, in: Gente/Paris/Weinmann, *Short Cuts* 3, S. 39ff.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

dabei eine Grundannahme der politischen Ökonomie in der marxistischen Tradition.⁶⁵⁸

Im Kapitalismus prägen neben der Arbeit die Eigenschaften des Geldes als Kapital die Struktur der Gesellschaft. Die dem Kapitalismus inwohnenden Strukturgesetze bestehen dabei im Zwang zur fortwährenden Akkumulation/Mehrwertproduktion verbunden mit einem Zwang zur Produktivitätssteigerung bzw. der Erhöhung des Ausbeutungsgrades, also dem, was die Liberalen den Wettbewerb und die Gesetze des Marktes nennen.

Diese wirtschaftlichen Rahmenbedingungen verdichten sich zu einer gesellschaftlich-ökonomischen Ordnung, der bürgerlichen Gesellschaft, in der das Recht als bürgerliches Recht eine strukturierende Rolle spielt. Ökonomisch-gesellschaftliche Zwänge üben dabei verrechtlichte Wirkung auf den Einzelnen aus.

Soziologisch-konzeptionell liegt in der Annahme der Zentralität des Wirtschaftens für die Gesellschaft eine Gemeinschaft von Liberalismus und Marxismus. Im Kontrast zum Liberalismus wird im Marxismus jedoch das Gegenteil betont: es besteht ein logischer Vorrang der Produktion vor der Konsumtion. Der Grundkonflikt (Hauptwiderspruch) der bürgerlichen Gesellschaft ist dabei der zwischen Kapital und Arbeit.⁶⁵⁹

Dieser andere Blickwinkel des Materialismus führt zu einem anderen Bild von Staat und Gesellschaft. Entwickelt der Liberalismus mit seiner Zentralität von Freiheit und Eigentum den Standpunkt des etablierten „Bürgers“ – Einheit von Staat, Gesellschaft, Wirtschaft verbunden mit dem Bild einer Konsensgesellschaft⁶⁶⁰ –, betont die Sichtweise der politischen

658 Zum Vorwurf der Einseitigkeit und ökonomistischen Monokausalität der marxistischen politischen Ökonomie/Theorie, siehe unten: Basis und Überbau.

659 Innerhalb der marxistischen Theorie ist über diesen Grundkonflikt hinaus umstritten, wie andere, ähnlich gelagerte Konflikte zu bewerten sind (Frage der gesellschaftlichen Haupt- und Nebenwidersprüche). Teilweise wird als zweites die Frauenfrage (Konflikt Mann-Frau) sowie als drittes die Frage der Rassendiskriminierung (Konflikt weiß-nicht weiß) als Hauptwiderspruch theoretisiert (Ansatz der *triple oppression*). Ebenfalls als Widerspruch thematisiert wird inzwischen die Problematik der Heteronormativität, sowohl in Verbindung mit der Diskriminierung von Homo- und Transsexuellen als auch mit transgener-Fragen (*queer theory*).

660 Die spätere Ergänzung dieses klassischen Kanons durch das politische System der Demokratie ist nachvollziehend geschehen, da historisch das gleiche Wahlrecht für alle von der Arbeiterbewegung gegen die bürgerlichen Liberalen/Konservativen auf der Straße – d. h. mit Gewalt, nicht durch Gespräche – erkämpft werden musste.

Ökonomie die Widersprüche zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und zeichnet damit das Bild einer Konfliktgesellschaft („Klassenkampf“) unter Hervorhebung der zentralen Rolle der den Bürgerlichen gegenüberstehenden Arbeitern.

Nicht zuletzt aufgrund der Krisenhaftigkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems besteht die Notwendigkeit einer Legitimation des Kapitalismus durch kulturelle, d. h. dem Ökonomischen externe, Maßnahmen (Überbau). Schlägt diese Integration aller gesellschaftlicher Gruppen in die bürgerliche Ordnung fehl, droht seitens der Arbeiter die Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Situation als „Unterdrückung“, verbunden mit der Gefahr eines offenen Klassenkampfes.

Das widersprüchliche Zusammenspiel von Arbeit und Kapital hat somit nicht nur individuelle Folgen; es entsteht vielmehr ein Herrschaftsmodell. Die Bedeutung der Arbeit aus Sicht der politischen Ökonomie ist deshalb eine doppelte: sie ist Herrschafts- und Emanzipationsmittel.

Herrschaftsmittel ist sie, weil sie im Kapitalismus dem Wertgesetz unterworfen ist; dies bedeutet auf die individuelle Arbeit bezogen einen ständigen Zwang zur Unterbietung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit bei der Warenproduktion. Anhand dieses Maßstabes der abstrakten Arbeit wirkt der gesellschaftliche Zwang zur Produktivitätssteigerung direkt auf den Einzelnen und seine Arbeitsbedingungen (Herrschaft durch abstrakte Arbeit – Postone).

Darüber hinaus ist die Arbeit als konkret geleistete (Lohn)arbeit notwendig für das Funktionieren des Wirtschaftssystems; aus ihr leitet sich die besondere Stellung der Arbeiter ab.⁶⁶¹ Für die durch die Analyse ihrer Lage zur Klasse formierten Arbeiter ist die (Verweigerung der) Arbeit Ansatzpunkt für dem Kampf um politische Veränderung. – Arbeit ist somit zugleich Emanzipationsmittel.

Die prinzipiell grenzenlose Wirkung der Strukturgesetze des Kapitalis-

661 Aufgrund der dem historischen Materialismus innewohnenden Tendenz zur Wandlung ist die historische Bestimmung der (Fach-)Arbeiterklasse als der entscheidenden „revolutionären“ Klasse gegenüber dem von Marx verachteten „Lumpenproletariat“ jedoch kein Dogma. Veränderte Bedingungen erfordern neue Analysen. Siehe dazu abermals Hardt/Negri, die für das aktuelle ökonomische Umfeld des *Empire* die *Multitude* als neuen Kern der Bewegung beschreiben, vgl. *Empire* S. 400ff. (hier noch als „Menge“ übersetzt) sowie explizit zum Begriff „Multitude“ und ihrer Ausformung als Klassenbegriff: dies., *Multitude* S. 121ff.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

mus, welcher sich historisch in allen Ländern mit für die Arbeiter vergleichbaren Folgen entwickelte, führte bei der entstehenden Arbeiterbewegung zu einer anti-nationalistischen, dem solidarischen Internationalismus verpflichteten, ideologischen Ausrichtung.

2. Wille und Interessen aus Sicht der politischen Ökonomie

Aus Sicht der politischen Ökonomie ergeben sich Gegensätze zur politischen Theologie insbesondere bzgl. des Begriffes des politischen Willens und der Bedeutung des Staates, sowie zum Liberalismus insbesondere in Bezug auf den Begriff des Interesses.

a) Politischer Wille: Mobilisierung gegen den ökonomischen Drive

Aus Sicht der politischen Ökonomie ist das Ziel politischen Handelns immer eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, letztlich also der Produktionsweise (Basis).⁶⁶² Das politische Handeln findet dabei stets gegen den Drive des Ökonomischen statt, d. h. es braucht einen höheren Energieaufwand als Handeln, welches im Einklang mit der herrschenden bürgerlichen Ordnung/Ideologie steht (wirtschaftsförmig ist) und damit aus Sicht der politischen Ökonomie unpolitisch ist. Eine – als politisch zu bezeichnende – Mobilisierung gegen den Drive des Ökonomischen (Innovationszwang, Produktivitätssteigerung, Rationalisierung usw.) ist somit gleichzusetzen mit Widerstand gegen den Kapitalismus.

Politisches Handeln äußert sich im kritischen Sinne als Arbeit im Jetzt,⁶⁶³ die je nach Kontext als „politische Arbeit für etwas“ oder als „politischer Kampf um etwas“ verstanden wird. Der politische Wille zeigt sich dabei als Arbeit in der Praxis und erschöpft sich in ihr. Insofern besteht ein entscheidender Unterschied zur über das eigene Leben hinaus gehenden sakralen Bedeutungszuschreibung des Körpers in der politischen Theologie. Der politische Wille nach der politischen Ökonomie als Wille politisch zu handeln

662 Genuin politisches Handeln kann insofern in einer ersten Annäherung als Gegensatz zum bloß verwaltend-reformerischen Anspruch im Zusammenhang mit reinen Überbauveränderungen verstanden werden.

663 Vgl. dazu auch Arendt's Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Arbeitsbegriff in: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* S. 76ff.

ist somit abzugrenzen vom politischen Opferwillen nach der politischen Theologie.⁶⁶⁴ Aus Sicht der politischen Ökonomie hat das Politische keinen Eigenwert, das Opfer für den Staat keinen Sinn.

Politische Handlungen können aufgrund des ökonomischen Kontextes nicht wirksam gegen die ökonomische Basis sein, wenn sie nicht darauf abzielen. Demokratie ist in diesem Kontext nur als Wirtschaftsdemokratie denkbar, wirft also automatisch die Frage nach der Mitbestimmung am Arbeitsplatz auf und steht damit in konzeptionellem Gegensatz zum „reduzierten“ bürgerlichen Zustand, wie Kant und andere ihn beschreiben. Wirksame Mitbestimmung muss gegen die systemimmanenten liberalisierenden Tendenzen beständig erkämpft bzw. abgesichert werden. Der Staat erscheint in diesem Szenario ambivalent als (fremder) Ort der Verkörperung von bürgerlicher Ideologie einerseits und Reformmittel andererseits.

b) Widerspruch der Interessen: Kapital vs. Arbeit

Nach Annahme der liberalen Theorie haben alle Individuen unterschiedliche Interessen, die sich widersprechen können, jedoch im Privaten verbleiben; im Falle des Nationalismus bzw. nach der politischen Theologie haben die Mitglieder der (Staats-)Nation als Gruppe grundsätzlich ein gemeinsames Interesse – ihr nationales Interesse – im Auge, welches nach außen dem anderer Staaten widersprechen kann.

In Gegensatz dazu geht die politische Ökonomie von Konflikten aus, die die Gesellschaft in sich spalten. Der Grundkonflikt zwischen Kapital und Arbeit drückt sich bspw. gesellschaftlich aus in der Konstellation „Unternehmer vs. Arbeiter“. – Theoretischer Bezugspunkt dabei ist jedoch nicht der historische „Kapitalist“ mit seinem individuellen Interesse als Fabrikbesitzer, sondern der abstrakte Konflikt zwischen Kapital und Arbeit, wie er sich bspw. zwischen *shareholder value* und Interessen der Beschäftigten abspielt.⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Die Vorstellungswelt der nationalen Bewegung, das „Etwas-in-sich-Tragen“ im Bewusstsein einer möglichen Opferforderung mit ihrem Jenseitsbezug, und die Vorstellungswelt der Arbeiterbewegung, solidarisch für die Entwicklung der Gemeinschaft einzutreten mit ihrem strengen Diesseitsbezug, haben somit kaum konzeptionelle Überschneidungspunkte.

⁶⁶⁵ Diese Abstraktheit wird in großen Industriebetrieben deutlicher als im Mittelstand, wo der „Chef“ noch eine Person bzw. eine Familie ist.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Weitergehend erschöpft sich der Konflikt nicht in unterschiedlichen Interessen; diese sind vielmehr Ausgangspunkt der Entwicklung und zugleich Ausdruck unterschiedlicher Rationalitäten, unterschiedlicher „Vernunft“, der bürgerlichen sowie der kritischen.⁶⁶⁶

3. Die bürgerliche Gesellschaft im Einzelnen: Basis und Überbau

Das Basis-Überbau-Modell ist ein Denkmodell, um die Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft, konkret das Ineinandergreifen von Wirtschaft, Politik und Recht, materialistisch zu erklären. Die gedankliche Trennung von Basis und Überbau illustriert zugleich die Dichotomie von Produktion und Reproduktion, Sein und Bewusstsein, Körper und Geist, und letztlich auch der Denksysteme von Materialismus und Idealismus, sowie der Frage nach Sein und Sollen.

Zur Vereinfachung der Darstellung wird hier eine klare Trennung von Überbau und Basis vorgenommen. Beide existieren nicht getrennt oder unabhängig voneinander, fallen aber auch nicht ineinander, sondern unterliegen Wechselwirkungen, die das Modell sichtbar machen will.

Dabei symbolisiert die Basis die Sphäre der Produktion (von Waren), die Summe der Produktionsverhältnisse, während der Überbau die Sphäre der Reproduktion, d. h. die Sphäre der Produktion von Ideologie/Bedeutung umfasst. Durch diese Trennung lassen sich Aussagen machen über die Bezüge zwischen bzw. das Verhältnis von Basis und Überbau; eine systematische Beschreibung der Wirkung des Produktions-/(Wirtschafts-)systems auf das politische System wird möglich.⁶⁶⁷

Es gibt verschiedene Modelle, die im Folgenden in ihrer logisch strukturierten Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen nachgezeichnet werden sollen.

⁶⁶⁶ Siehe dazu unten: Bürgerliche und kritische Vernunft.

⁶⁶⁷ Die Beschreibung geschieht in Fortführung der oben ausgeführten Gedankengänge (Sicht nach Klassen, Widersprüche zwischen gesellschaftlichen Gruppen, Annahme einer Konfliktgesellschaft).

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

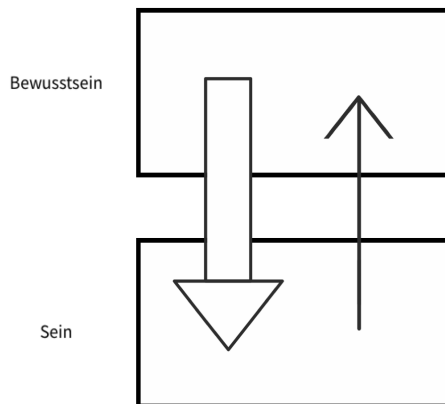


Abb.: Idealistische Denksysteme

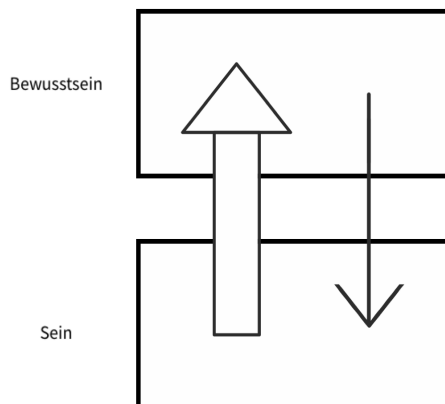


Abb.: Materialistische Denksysteme

a) Die Basis: Vom kruden zum dialektischen Materialismus

Das einfachste Modell ist das des kruden Materialismus (*crude materialism*).⁶⁶⁸

Hierin sind Basis und Überbau klar abtrennbar; die Dynamik zwischen beiden ist eine Art Klasseninstrumentalismus. Die Wirkung der Basis in den Überbau gibt der herrschenden Klasse die Macht. Letztere erscheint als Ding, welches erobert werden kann, das (bürgerliche) Recht als reines Herrschaftsmittel, von dem die anderen ausgeschlossen werden.⁶⁶⁹

Diese Darstellung spiegelt die reale historische Erfahrung der Arbeiterbewegung bei der Verweigerung des Wahlrechts im frühbürgerlichen Staat wider; der theoretische Erklärungswert hat jedoch enge Grenzen. Die bestimmende Wirkung der Basis legt zunächst die Kritik des Modells als monokausalistisch nahe. Obwohl ursprünglich materialistisch angelegt, wird hier außerdem die Wirkung des Überbaus als „Ort von Macht und Recht“ verdinglicht, d. h. überbetont. Im kruden Materialismus wird zudem nicht abgebildet, dass die herrschende Klasse sich im Rahmen der eigenen Ideologie halten muss, dass Ideologie und Recht gewissermaßen eine Eigenwirkung entfalten, die dem Zugriff der herrschenden Klasse entzogen ist;⁶⁷⁰ die Darstellung ist somit insgesamt zu statisch/mechanistisch.

Die skizzierte Problematik der Überbetonung beider Seiten wird durch die Berücksichtigung der Grundsätze des dialektischen Materialismus⁶⁷¹ behoben.⁶⁷²

Wendet man die Idee des dialektischen Materialismus auf das Verhältnis von Basis und Überbau an, ergibt sich keine Monokausalität der Entwicklung aus dem Wirtschaftssystem heraus, wie sie im historischen Materialismus angelegt zu sein scheint, wobei gleichzeitig die Rückwirkung des

668 Für einen Überblick siehe Freeman, in: Freeman/Lloyd of Hampstead, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, S. 958ff.

669 Vgl. bspw. Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW Bd. 4 S. 63ff (insbes. S. 109, 140, 181f) sowie Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3 S. 9ff, insbesondere das Kapitel „Das Recht“ (ebd. S. 297ff.), in dem das Recht als das Heilige diskutiert wird.

670 Beispiel ist hier die Er kämpfung des Wahlrechts durch die Arbeiterklasse – die Gewährung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts konnte im Rahmen der bürgerlichen Ideologie letztlich nicht abgelehnt werden.

671 Vgl. dazu Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd. 42 S. 41ff, 97f sowie Engels, *An W. Borgius in Breslau*, MEW Bd. 39 S. 205ff.

672 Siehe bspw. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband S. 44ff.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

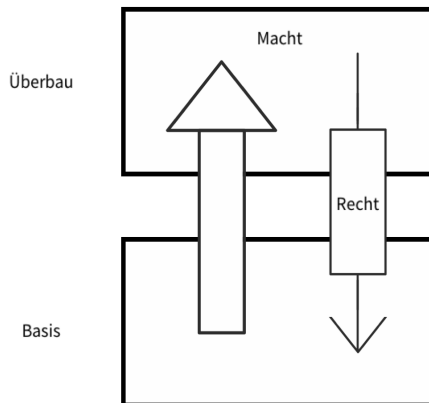


Abb.: Kruder Materialismus

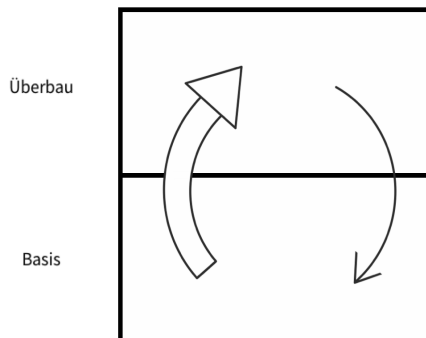


Abb.: Dialektischer Materialismus

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

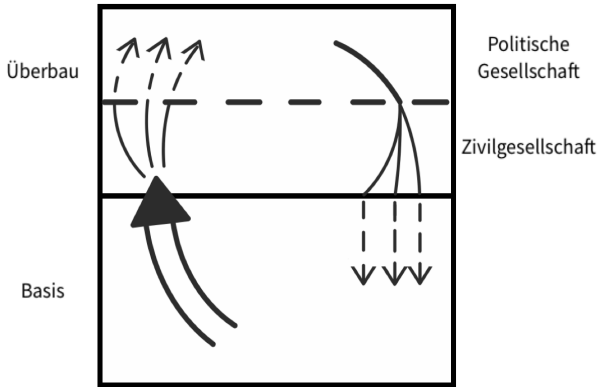


Abb.: Basis-Überbau-Modell nach Gramsci

Überbaus auf die Basis differenzierter berücksichtigt wird: Das Recht zerfällt nun in strukturell-ökonomische Komponenten (assoziiert mit der Basis) – z. Bsp. Eigentum (insbesondere an Produktionsmitteln, sowie Grund und Boden) und Erbrecht – und bürgerlich-ideologische Komponenten (assoziiert mit dem Überbau) – z. Bsp. Gleichheit vor dem Gesetz, Grundsatz des fairen Verfahrens.⁶⁷³ Der Vorrang der Basis nach der Grundannahme, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, bleibt allerdings erhalten.

b) Geteilter Überbau: Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft

Das Problem einer teilweise unabhängig wirkenden Ideologie und der Überbau-Bestandteile des Rechts, sowie die empirische Beobachtung, dass Umschwünge, d. h. Reformen, in der Regel nicht ruckartig, sondern eher schleichend verlaufen, führten zu einer Weiterentwicklung des dialektischen Modells.

Gramscis Teilung des Überbaus in politische Gesellschaft und Zivilgesell-

⁶⁷³ Genauer dazu siehe unten: Die doppelte Funktion des Rechts.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

schaft erklärt die ideologische Abfederungswirkung letzterer in Bezug auf gesellschaftliche Konflikte.⁶⁷⁴

Während die politische Gesellschaft die staatlichen Kernaufgaben bezeichnet, die enger mit Rechtsdurchsetzung und Gewalt verbunden sind, ist die systematisch zwischen ökonomischer Basis und staatlichem Überbau gelagerte Zivilgesellschaft Ort der Verwirklichung von Beteiligung und Ort des Diskurses.⁶⁷⁵ Die legitimatorische Funktion der Zivilgesellschaft, deren Vorhandensein typisch für das bürgerliche Gesellschaftssystem im entwickelten Kapitalismus ist, sorgt für eine Diffusion der Basis-Überbau-Wechselwirkungen und wirkt somit als Puffer.⁶⁷⁶

Die Zivilgesellschaft als Verkörperung der „Mitte der Gesellschaft“ wirkt dabei mitigierend auf die Widersprüche zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen von Wirtschaft und Politik und simuliert dabei zugleich die Überwindung ökonomischer und politischer Gewalt durch Diskurs und Recht. Die Zivilgesellschaft ist der Ort der Verwandlung von Konflikt in Konsens, der die gesellschaftliche Entwicklung im Fluss hält (Fortschrittsgedanke).⁶⁷⁷ Anhand des Konzepts der Zivilgesellschaft lässt sich sowohl die Frage nach der Entstehung gesellschaftlicher Hegemonie – d. h. das Problem des tatsächlichen Diskurses auf der schiefen Ebene im Gegensatz zum abstrakten Diskurs in der Habermas'schen idealen Sprechsituation – als auch die Frage nach dem Einfluss bestimmter gesellschaftlicher Gruppen – bspw. nach der Rolle der Intellektuellen – beantworten.⁶⁷⁸

674 Zur Darstellung des Zusammenspiels von Basis und Überbau siehe die Auszüge aus Gramscis Gefängnisheften in: Gramsci, *Marxismus und Kultur* S. 97ff; für einen Überblick über Gramscis Konzept der Zivilgesellschaft – auch bzgl. der Entwicklung von den Naturrechtstheorien über Marx zu Gramsci – siehe Bobbio, *Which Socialism?*, S. 139ff, 148ff.

675 Die Trennung zwischen politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft ist unter Vorbehalt grob vergleichbar mit der Trennung zwischen öffentlich und privat – individualisiert durch „citoyen“ und „bourgeois“ – wenn man eine Parallele in der liberalen Theorie sucht. Sie bildet somit diese Trennung innerhalb des Überbaus ab. Für eine Inbezugsetzung der Legitimitätsentwicklung bei Gramsci zum liberalen Ansatz Webers siehe: Giglioli, *Legitimacy and Revolution in a Society of Masses*, S. 193ff.

676 Soziologisches Pendant der Zivilgesellschaft ist die Mittelschicht, die sich trennend und zugleich verbindend zwischen die herrschende Klasse (Elite) und die Arbeiterklasse schiebt und ebenfalls im entwickelten bürgerlichen Staat endemisch ist.

677 Zum Konzept der Zivilgesellschaft im Lichte der aktuellen Debatte um die *civil society* siehe: Votsos, *Der Begriff der Zivilgesellschaft*.

678 Zur Wirkweise der Hegemonie in der bürgerlichen Gesellschaft siehe: Opratko, *Hegemonie*

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Hermans und Chomskys *Manufacturing Consent*, als detaillierte Beschreibung des Mechanismus der Zivilgesellschaft am Beispiel der Medien,⁶⁷⁹ sowie Althusser's Ausführungen zu den Ideologischen Staatsapparaten,⁶⁸⁰ als weitergedachte politische Gesellschaft, die die gegenseitige Durchdringung von Basis und Überbau wieder mehr ins Bild rückt, können neben Bourdieu mit seiner Theorie der gesellschaftlichen Felder⁶⁸¹ insofern als Vertiefung des von Gramsci skizzierten Gedankenganges gelesen werden.⁶⁸²

4. Bürgerliche und kritische Vernunft: Zur Funktion des bürgerlichen Rechts

Der Interessenwiderspruch zwischen Kapital und Arbeit führt zu unterschiedlichen Ansichten darüber, was vernünftig, rational, „wahr“ ist. Die Spaltung der Interessen im kapitalistischen Wirtschaftssystem in Interessen des Kapitals und der Arbeit, spiegelt sich auch in zwei unterschiedlichen Denksystemen wider: Idealismus vs. Materialismus. Die Spaltung der Interessen durch die unterschiedliche Positionierung im Wirtschaftssystem setzt sich somit auch bzgl. der Vernunft fort.

Im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft bilden sich zwei Stränge der Analyse heraus: die bürgerliche Theorie („herrschende Ideologie“) und – dagegen – die kritische Theorie (aus der Sicht des Bürgertums: marxistische Ideologie).⁶⁸³

S. 39ff; zur Rolle der Intellektuellen siehe Gramsci, *Marxismus und Kultur* S. 56ff. Für die empirische Untersuchung der heutigen Gesellschaft am Beispiel Frankreichs siehe auch Bourdieu, *Der Staatsadel*.

679 Herman/Chomsky, *Manufacturing Consent*.

680 Dazu siehe Teil 3 C.

681 Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*; im deutschen Sprachraum adaptiert durch die Milieu-Theorie, dazu siehe: Vester/Oertzen/Geiling/Hermann/Müller, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel*.

682 Auf Seiten der bürgerlichen Theorie finden sich ähnliche Erklärungsmuster bei Luhmann (gesellschaftliche Subsysteme) und Teubner (*autopoiesis*), wobei diese Ansätze „körperlose“ Selbstregulierung beschreiben und damit idealistische Modelle sind. Für eine Darstellung von aktuellen Querbezügen und möglichen Entwicklungslinien von Gramscis Theorie siehe: Holub, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*.

683 Grundlegend zu dieser Unterscheidung: Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*.

a) Bürgerliche Vernunft: konservativ bis (ordo)liberal

Die bürgerliche Vernunft teilt sich in zwei Stränge, eine konservative und eine liberale Logik, welche lose Überbau und Basis zugeordnet werden können.⁶⁸⁴

Die *konservative Programmatik* (1) knüpft bzgl. der Gemeinschaft an Volkssouveränität und Nationalismus an, ist also eng verwandt mit den Inhalten der politischen Theologie. Bzgl. des Individuums erfolgt die Anknüpfung über die Familie, das Patriarchat; dieses Bild wird auch für die Arbeitswelt verwendet (Betriebsfamilie). Die konservative Programmatik realisiert sich im politischen Willen der Bürgerlichen, d.h. deren Elite (hierarchisches Gesellschaftsbild). Sie ist verbunden mit einem Blick von oben (Weltbild der politischen Rechten).

Die *liberale Programmatik* (2) wurzelt im bürgerlichen Recht, verstanden als Rechtsstaat und Menschenrechte, und bildet demgegenüber den Drive des Kapitals ab; es ist das den Gesetzen des Kapitals folgende wirtschaftliche Denken (Perspektive des Unternehmers) und entspricht dem politischen Ansatz des Wirtschaftsliberalismus.

Beide zusammen werden im marxistischen Denken als herrschende Ideologie bezeichnet; einzeln aber illustrieren die bürgerlichen Ausformungen der Vernunft zwei Funktionen des bürgerlichen Rechts.

b) Die doppelte Funktion des Rechts in der bürgerlichen Ordnung

In den bürgerlichen Ideologien konkurriert das Recht als nationale Ordnung (konservative „Werte“-Vernunft, verbunden mit dem gesellschaftlichen Überbau) mit dem Recht als Ausdruck der Wirtschaftsordnung (liberale „ökonomische“ Vernunft, verbunden mit der ökonomischen Basis). – Nach klassischer marxistischer Auffassung dient der Überbau der Absicherung der Basis; die nationale Ordnung maskiert und überdeckt somit die ansonsten offenkundigen Widersprüche im Kapitalismus. Die beiden Funktionen des Rechts sollen hier die Wirkung und die Einhegung des Ökonomischen durch das Recht, aber auch die Einbettung des Rechts in die bürgerliche Ökonomie verdeutlichen.

684 Eine Entsprechung kann es hier nicht geben, da der bürgerlichen Theorie diese Unterscheidung systemfremd ist.

aa) Ökonomische Funktion und Legalität

Dass die ökonomische Basis zu sichern eine inhärente Eigenschaft des bürgerlichen Rechts ist, ist gut zu sehen bei Kant, der das gesamte bürgerliche Recht (inklusive des bürgerlichen Staates) aus dem Erfordernis, das Eigentum zu sichern, ableitet.

Recht erscheint in der Vorstellung des Wirtschaftsliberalismus als (idealerweise) formal-rationales Recht, welches Erwartungssicherheit (Weber, Luhmann) schafft und Planungen für die Zukunft ermöglicht (Aspekt der Rechtssicherheit und Rechtsstaatlichkeit). In Bezug auf die Grundrechte wird allein ihre wirtschaftliche Bedeutung abgebildet; sie sind z.Bsp. Eigentumsrechte oder Patentrechte, aber auch Abwehrrechte gegen den Staat und, als allgemeine Vertragsfreiheit, Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftens.

In der EU wird diese Logik in den Grundfreiheiten zur vollen Entfaltung gebracht, mittels derer Freiheiten, die durch ihren engen Bezug zu den Produktionsfaktoren die Grundlage des Wirtschaftens bilden – konkret der freien Beweglichkeit von Waren, Dienstleistungen, des Kapitals, des Produktionsfaktors Arbeit sowie der Freiheit der Niederlassung – primärrechtlicher Rang gewährt wird.

Das Recht übernimmt in Bezug auf die Wirtschaft darüber hinaus die Aufgabe, legales von illegalem Handeln unterscheidbar zu machen, und im Vorhinein wissen zu können, welche Strafe im Falle einer Normverletzung droht; die Aufgabe des Staates ist es, die Marktteilnehmer zu überwachen (Schiedsrichterfunktion) sowie die Rechtsdurchsetzung zu gewährleisten. Über das Überwachen des ordentlichen Ablaufs der Wirtschaftstransaktionen hinaus fallen ihm keine Aufgaben zu (Nachtwächterstaat).

Die Funktion des Rechts ist hier die Schaffung von Legalität.

bb) Kulturelle/affirmative Funktion und Legitimität

Ergänzend zur wirtschaftlichen Legalitätsfunktion des Rechts porträtiert der zweite Strang der bürgerlichen Vernunft, die konservative Vernunft, Recht als Werteordnung; – bzgl. der Grundrechte wird deren kulturelle Bedeutung hervorgehoben. Recht erscheint hierbei als Ausdruck kultureller Werte der Gemeinschaft, welche in den einzelnen Grundrechten widerge-

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

spiegelt werden, aber zugleich Raum lassen für, bzw. den Blick öffnen auf eine moralisch-kulturelle Ordnung hinter dem Recht, die in den Grundrechten ihren politischen Ausdruck findet. Diese Akzeptanz des Rechts als Ausdruck gemeinsamer kultureller Wurzeln bzw. gemeinsamer staatlicher Gestaltung geht einher mit der Umwandlung potentieller gesellschaftlicher Konflikte in Konsens (affirmative Funktion). Im Recht abgebildet wird dabei lediglich eine Art säkularer, immanenter Bezug auf den Inhalt der politischen Theologie ohne ihren politisch-körperlichen Bezug.

Einziger möglicher Anschluss des idealistischen Denksystems der bürgerlichen Theorie an den Körper ist jedoch die politische Theologie, da das Körperbild der politischen Ökonomie als der kritischen Vernunft zugehörig nicht zu Verfügung steht.⁶⁸⁵ Legitimes Recht entsteht demzufolge aus der Kombination von Wirtschaftsliberalismus und traditionellem Konservatismus. Die politische Theologie ist somit die „materielle Wahrheit“ des Rechts hinter dem idealistischen Liberalismus des Nationalstaates. Im Politischen findet die Erdung des liberalen Gedankengutes statt,⁶⁸⁶ welche sich in Recht als „kultureller Praxis“ ausdrückt.

Diese Legitimationsfunktion des Rechts geht einher mit dem Ineinanderfallen von Recht und Gerechtigkeit sowie einer Wandlung und schrittweisen Überhöhung des Staatsbildes ausgehend vom Obrigkeitstaat als geronnem Gewaltverhältnis über den Rechtsstaat, der Grundrechte gewährt, hin zu „unserem“ Staat, der die gemeinsamen Werte schützt.

c) Kritische Vernunft: (sozial)liberal bis sozialistisch

Auch die kritische Vernunft lässt sich anhand des Basis-Überbau-Modells unterteilen; als materialistische Auffassung allerdings nicht nach dem Inhalt der Ideen, sondern – der Logik der Arbeit folgend – nach dem politischen Handeln selbst, welches oppositionell zur bürgerlichen Logik und daher mit dieser in Konflikt steht. Hierbei lassen sich zwei weitere Ausformungen idealtypisch beschreiben.

Dem Handeln innerhalb der gegebenen Ordnung entspricht die (so-

⁶⁸⁵ Es sei denn, man schafft den Anschluss an den Körper über das Recht selbst. Zum Genießen des Rechts, siehe unten Teil 3.

⁶⁸⁶ Vgl. dazu kontrastiv Kant, der seine Ordnung noch – „voraufklärerisch“ – im Herrscher/Monarchen erdet.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

zial)liberale/sozialdemokratische Vernunft (3), die dem Überbau zuzuordnen ist.⁶⁸⁷ Ziel des politischen Handelns sind hier Veränderungen durch Reformen, die durch politisches Handeln im Überbau betrieben werden, also in der politischen Gesellschaft oder der Zivilgesellschaft ansetzen.⁶⁸⁸

Dem Handeln über die gegebene Ordnung hinaus entspricht die *revolutionäre/sozialistische Vernunft (4)*, die der Basis zuzuordnen ist. Ziel des politischen Handelns sind hier Verschiebungen in der Basis (bis hin zur Revolution, d. h. einer grundlegenden Veränderung der Produktionsverhältnisse). Ein Beispiel für eine dahingehende Aktion wäre ein Generalstreik, der aber auch nur auf Reform oder Blockade gerichtet sein kann.⁶⁸⁹

Beide Programmatiken als Ausformungen der kritischen Vernunft repräsentieren den Willen der Arbeiterklasse, der Unterdrückten, der Ausgebeuteten und setzen am Idealbild einer egalitären (i. S. e. nicht-hierarchischen) Gesellschaft, verbunden mit einem Blick von unten an (Weltbild der politischen Linken).

d) Grafische Darstellung: Die Landkarte europäischer politischer Strömungen

Unter Berücksichtigung der Unterscheidung von bürgerlicher und kritischer Vernunft lässt sich der Rahmen europäischen politischen Denkens KLM (s. o.) wie folgt zu einer Landkarte der europäischen politischen Strömungen erweitern:

687 Hier ist eine Überschneidung festzustellen zwischen politischem Liberalismus (wie dem der *Liberal Democrats* im UK) und der (Politik des Dritten Wegs der) Sozialdemokratie (*New Labour* und SPD), also zwischen dem Ernstnehmen der liberalen Gedanken i. S. e. Akzeptanz des Gedankens einer grundsätzlich vorhandenen Gleichheit aller seitens der Liberalen und der Aufgabe des Gedankens tiefgreifender, gesellschaftlicher Veränderung seitens der Sozialdemokraten; beide Ansichten treffen sich in der Affirmation eines – mehr oder weniger üppigen – Sozialstaats bei konzeptioneller Distanz zum Nationalen.

688 Historisches Beispiel ist der sog. „Marsch durch die Institutionen“ seitens der (deutschen) Grünen.

689 In Schweden wird diesbezüglich konzeptionell zwischen *generalstrejk* (Generalstreik) und *storstrejk* (Großstreik) unterschieden, siehe dazu: Schiller, *Storstrejken 1909*, S. 138ff sowie Åman, *Svensk syndikalism* S. 76ff.

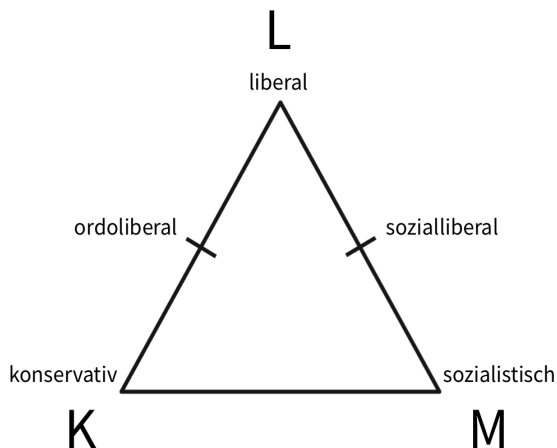


Abb.: Landkarte europäischer politischer Strömungen

5. Das kritische Rechtsverständnis: Staat und Verfassung zwischen Reform und Revolution

Der Begriff der Revolution wird in der marxistischen Theorie teilweise verbunden mit einer dogmatischen Auslegung des historischen Materialismus, einer Idee der Zwangsläufigkeit der historischen Entwicklung hin zum „Sozialismus“.⁶⁹⁰ Diese Annahme wird hier nicht geteilt; sie ist aber auch verzichtbar.⁶⁹¹

Ansatzpunkt soll vielmehr sein, dass nach Sichtweise der politischen Ökonomie aufgrund der zentralen Bedeutung der Arbeit und der Position

⁶⁹⁰ Diese Tendenz ist schon bei Marx vorhanden, ebenso in der Doktrin des real existierenden Kommunismus bzw. bei kommunistischen Autoren; sie ist auch nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion noch anzutreffen, vgl. hierzu bspw. Brie, *Vorwärts in die Vergangenheit?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7/2013 S. 68ff.

⁶⁹¹ Siehe dazu auch Mouffe's Kritik am Hardt/Negri'schen „Messianismus“, der bzgl. des globalen Empire ein in diesem enthaltenes „Gegen-Empire“ feststellt und einen bevorstehenden ähnlichen Entwicklungsablauf bzw. Drive verheißt: Mouffe, *Über das Politische* S. 145f.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

der Arbeitenden eine Vermutung der Illegitimität des Rechts aufgrund seiner Konnotation mit Entfremdung/Ausbeutung/Mehrwert besteht. – Die praktische Erfahrung zeigt, dass die bürgerliche Verfassung die Wirtschaftsweise verbindlich festschreibt und damit sowohl die kapitalistische Produktionsordnung absichert (Bezug des Rechts zur Basis) als auch diese reproduziert (Bezug des Rechts zum Überbau).⁶⁹²

Bezogen auf die Akteure bedeutet dies, dass die Liberalen („Kapitalisten“) ihr eigenes Programm durchsetzen müssen (vgl. Kants „Zwang in den bürgerlichen Zustand“) und zwar auch gegen sich selbst (Wirkung der Hegemonie). Dies wirkt sich zwar zum Teil auch positiv auf die Arbeitenden aus; dieser vorteilhafte Zustand ist aber fragil, denn: das politische Subjekt im gesellschaftlich-politischen Überbau, der „mündige Staatsbürger“ steht im Widerspruch zum ökonomischen Subjekt in der Ökonomischen Basis, dem „Betriebsuntertan“. Das Arbeitsleben ist geprägt von der Unterordnung der Arbeitenden unter die Betriebshierarchie bzw. des Betriebs-Patriarchats im Mittelstand; – die Weisungsbefugnis des Arbeitgebers korrespondiert mit einem Ausgeliefertsein des Arbeitnehmers.

Dieser Widerspruch kann nur überwunden werden durch eine Ausweitung der Demokratie auf das Arbeitsleben, d. h. auf die ökonomische Basis des Rechts und der Gesellschaft. – Die politische Demokratie müsste ausgeweitet werden zu einer Wirtschaftsdemokratie, d. h. eine Demokratie im Überbau allein reicht nicht; auch die Basis müsste demokratisiert werden. Mögliche Erscheinungsformen sind bspw. Sozialstaatlichkeit, Mitbestimmung (betriebliche und überbetriebliche), aber auch wehrhaftes Arbeitskampfrecht bis hin zur Legalisierung des politischen Streiks.

Die dahinter stehende grundlegende Annahme ist, dass eine demokratische Gesellschaft aus marxistischer Sicht keine notwendige Voraussetzung des Kapitalismus ist.⁶⁹³ Diese Einsicht fußt auf der Erfahrung des Faschis-

692 Dies wird besonders gut sichtbar anhand des GG, wo die Frage der Wirtschaftsordnung zunächst offen gelassen wurde und später eine Festlegung auf die kapitalistische Wirtschaftsweise durch Auslegung bzw. die politische Praxis in die Verfassung hineininterpretiert wurde, vgl. dazu Abendroth, *Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*, in: Buckmiller/Perels/Schöler (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 2*, S. S. 339ff.

693 Siehe bspw. Wolfgang Abendroth, *Von der bürgerlichen Demokratie zur autoritären Diktatur*, in: Buckmiller (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 3*, S. 242ff.

mus: eine lediglich formale Demokratie kann im Interesse des Kapitals in eine Diktatur kippen.

Eine stabile Demokratie hingegen ist nur als „soziale Demokratie“ möglich,⁶⁹⁴ d. h. aus Sicht der Arbeitenden muss eine Beteiligung an den Entscheidungen im Wirtschaftsleben sichergestellt werden, damit eine politisch wirksame Interessenvertretung Realität werden kann. Gesellschaftlich abgesichert wird die Demokratie hierbei durch eine tatsächliche Beteiligung der Vielen, die insofern über das liberale Denkmodell hinausweist, als dass der liberale Kapitalismus nicht per se darauf angewiesen ist.⁶⁹⁵

Die Verfassung erscheint in dieser Betrachtungsweise als Waffenstillstandslinie⁶⁹⁶ zwischen Arbeit und Kapital; positiv gewendet steckt sie den Raum der Möglichkeiten ab und schreibt gleichermaßen die Grenzen des einfachen Rechts wie die (politisch-)wirtschaftliche Grundausrichtung des Staates fest. Die Verfassung umreißt also, was durch Reform erreicht werden kann und wo die Grenzen der Reform sind. Bzgl. des demokratischen Prozesses betont diese Betrachtungsweise der politischen Ökonomie folglich die Rolle der Opposition;⁶⁹⁷ die Begriffe von Reform und Revolution bekommen zudem einen anderen Inhalt als in der bürgerlichen Theorie.

Reform ist in diesem (marxistischen) Zusammenhang das Ergebnis von politischen Arbeits- und Anerkennungskämpfen im Rahmen der geltenden Ordnung.⁶⁹⁸ Ein Beispiel ist der Kampf der Arbeiterbewegung um das

694 Für eine Darstellung der historischen Entwicklung hin zur sozialen Demokratie siehe: Abendroth, *Obrigkeitsstaat oder soziale Demokratie*, in: Buckmiller (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 3* S. 291ff. – Soziale Demokratie und demokratischer Sozialismus werden teilweise als Wechselbegriffe verstanden, vgl. dazu das Hamburger Programm der SPD von 2007.

695 Vgl. dazu Abendroth, *Zur Funktion der Gewerkschaften in der westdeutschen Demokratie*, in: Buckmiller/Perels/Schöler (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 2*, S. 221ff sowie Seiffert, *Gewerkschaft als Gegenmacht in der Verfassungsordnung*, in: ders., *Kampf um Verfassungspositionen*, S. 177ff.

696 Vgl. dazu Seiffert, *Der Kampf um Verfassungspositionen*, in: ders., *Kampf um Verfassungspositionen* S. 115ff.

697 Vgl. dazu Buckmiller/Perels (Hrsg.), *Opposition als Triebkraft der Demokratie*; darin insbes. Schneider, *Keine Demokratie ohne Opposition*, ebd. S. 245ff.

698 Es kommt dabei darauf an, ob das Ergebnis im Rahmen der Ordnung ist, wobei der Streik, der zu der Reform führte, auch illegal sein kann; das macht ihn noch nicht revolutionär. Der revolutionär-sozialistische, „marxistische“ Ansatz ist hierin vom reformerisch-sozialdemokratischen / gewerkschaftlichen Ansatz zu unterscheiden.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

allgemeine und gleiche Wahlrecht als dessen Ergebnis ein Bürgerrecht auch für die Arbeiter realisiert wurde.

Revolution dagegen ist jede Veränderung/Verschiebung der Basis, die zu einer neuen Wirtschaftsordnung führt: heutiges Beispiel wäre eine „Abschaffung des Kapitalismus“, historisches Beispiel wäre die bürgerliche Französische Revolution, die den Übergang von der ständischen Wirtschaftsweise (des Absolutismus) zum bürgerlichen Kapitalismus markiert.⁶⁹⁹ – In der Regel wird durch eine Revolution der gesellschaftliche Überbau mit weggefeht i. S. e. „Überwindung des Gesamtsystems“ (bspw. Wechsel der Regierungsform/der herrschenden Eliten). Im Gegensatz dazu ist eine Revolution ohne Änderung der Basis (Wirtschaftsweise) keine Revolution im marxistischen Sinne, anders als in der bürgerlichen Theorie, die jeden Umsturz/Elitenwechsel für sich schon als Revolution bezeichnet.

Dieser grundlegende Unterschied zeigt sich strukturell sowohl in der Rätedemokratie als auch in den sozialistischen Regimen, welche nach einer sog. „proletarischen Revolution“ entstehen: Kennzeichen des Kommunismus/realexistierenden Sozialismus bzw. der Rätedemokratie – also aller auf einer marxistischen Ordnung aufbauenden Regierungsformen – ist, dass sie auf einen von der Basis entkoppelten, ideologisch „unabhängigen“ Überbau, wie den des Volkssouveräns/der politischen Theologie, verzichten. Bezugspunkt der Legitimation ist klassischerweise die Arbeiterklasse; angestrebt wird die „Herrschaft des Proletariats“.⁷⁰⁰ Wenn jedoch alle Individuen im sozialistischen Staat „Arbeiter“ (bzw. „Genossen“) sein sollen und diese nicht überzeugt sind, im Kommunismus besser/freier zu leben, setzen sie die Investition ihrer Arbeit in den sozialistischen Staat (den sog. „Aufbau des Sozialismus“) nicht fort. Dies führt ggf. zum gewaltlosen Zusammenfall der Ordnung ohne Opfertod des Individuums.⁷⁰¹ In der bürgerlichen

699 Ein weiteres Beispiel ist die deutsche Revolution von 1918/19, soweit sie mit der Rätedemokratie eine eigene Wirtschaftsweise entwickelte; vgl. weiterführend dazu: Oertzen, *Betriebsräte in der Novemberrevolution*.

700 Klassisch bspw. Luxemburgs „Diktatur des Proletariats“, vgl. dazu dies., *Brennende Zeitfragen*, in: Laschitz (Hrsg.), *Rosa Luxemburg und die Freiheit der Andersdenkenden*, S. 66ff. Die Herrschaft des Proletariats schließt einen Personenkult nicht aus, durch welchen sich der Kommunismus jedoch nicht von den Praktiken bürgerlicher Staaten unterscheidet.

701 Bsp. ist hier die sog. „Wende“, die Auflösung der DDR sowie der Zusammenbruch des Ostblocks bzw. der UdSSR.

Theorie wird dies als „friedliche Revolution“ bezeichnet – letztere muss für den bürgerlichen Theoretiker als Widerspruch in sich (*contradiction in terms*) immer mysteriös bleiben.⁷⁰²

6. Politischer Liberalismus als „Vereinigungstheorie“?

In Abgrenzung zur bürgerlichen liberalen Ideologie ist festzustellen, dass die sozialdemokratische Ideologie als eine kritische, d. h. soweit sie sich noch von der bürgerlichen unterscheidet, die Wirtschaftsordnung als politisch wirkende erkennt, während letztere für die Konservativen eine natürliche Entwicklungsumgebung ist, in der ihre Werte einen Nährboden finden.

Während der politische Liberalismus also für die Konservativen Grundlage („Basis“) des Staates ist, ist ersterer für die Sozialdemokratie traditionell sein Produkt: ein Teil des Überbaus, der auf den Produktionsverhältnissen fußt.⁷⁰³ Dies ist ein entscheidender Wertungsunterschied, auch in Abgrenzung zu einer gedachten, rein liberalen Mitte, die bürgerliche und kritische Vernunft vereinen würde, indem sie die (ordo)liberale Programmatik des Wirtschaftsliberalismus mit dem (sozial)liberal/sozialdemokratischen Handeln innerhalb der Ordnung verbindet. Dieser Querschnitt der liberalen Vernunft würde das bürgerliche Recht (Rechtsstaat und Menschenrechte) kombinieren mit reformerischem Handeln und wäre somit eine vollständige und widerspruchsfreie (!) Ideologie. Diese Fusion von (ordo)liberaler Basis und (sozial)liberal/sozialdemokratischem Überbau erscheint damit auf den ersten Blick überlegen gegenüber den klassischen politischen Lagern, von denen das eine, „linke“, gespalten ist zwischen liberaler Gegenwart und Zukunft (Utopie des Sozialismus/Kommunismus) und seine ideale Wirtschaftsform noch nicht gefunden bzw. verwirklicht hat, während das an-

⁷⁰² Die Möglichkeit des friedlichen Zusammenfalls der Ordnung ist eine Besonderheit der kommunistischen Ideologie und zugleich ein entscheidender Unterschied zum Faschismus. Faschistische Staaten können nur im Krieg besiegt werden oder finden bei allzu direktem Bezug auf den jeweiligen Diktator ihr Ende mit dessen Tod.

⁷⁰³ Politischer Liberalismus nach einer bürgerlichen Revolution ist deshalb immer tendenziell ein „linker“ (wie in Rawls' *A Theory of Justice*); ein „rechter“ Liberalismus (bspw. die Politik nach Hayek/Thatcher) ist aus sich selbst heraus nicht politisch, denn er hat keine eigene Bewegungsrichtung im Ökonomischen (Idealbild der *laissez-faire* Ökonomie). Politische Reflexe entstehen allein durch die (neo)liberale Forderung nach einem Abbau des noch vorhandenen (Sozial-)staates, also aus dem Kontext heraus.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

dere, „rechte“, Lager gespalten ist zwischen Vergangenheit und Gegenwart und seine eigene Wirtschaftsform (je nach Couleur die spätabolutistische Manufakturwirtschaft in den Fürstentümern bzw. modernisiert die Nationalökonomie i. V. m. Kolonialismus / Imperialismus) eingebüßt hat und sich insofern notgedrungen auf den globalisierten Kapitalismus stützt.

Die rein liberale Ganzheitlichkeit im Sinne einer Vollständigkeit ohne Widersprüche wird bezahlt mit der völligen Ausblendung der zentralen Konflikte sowie der damit einhergehenden Gewalt, die die heutige liberale Gesellschaft prägen – Nationalismus und ökonomischer Zwang zur Arbeit – oder, positiv gewendet, der Mißachtung dessen, was das tägliche Leben ausmacht und ihm Bedeutung gibt – Zugehörigkeit und Selbstverwirklichung durch Arbeit. Diese Art liberaler Fusionsideologie bildet also weder das gesellschaftliche Sein ab, noch hat sie einen Bezug zum Bewusstsein der beiden prägenden politischen Strömungen Europas.

Setzt man politisches Handeln innerhalb der Ordnung mit kommunikativem Handeln gleich, erreicht man Habermas' Position (vgl. Theorie des kommunikativen Handelns), die so als Spagat über den Graben zweier Vernunftordnungen dargestellt werden kann. Wie zu zeigen ist, teilt seine Position die oben erwähnte Schwäche.

Eine Variante der liberalen Vereinigungstheorie findet sich im aktuellen Habermas'schen Theorieansatz (zur Analyse siehe Teil 1 B I).

Die zentrale Position der Menschenwürde in Habermas' Theorie führt hier unter Zusammenschnürung der Mittelpunkte LK und LM (ideologische Verengung) zu einer resultierenden politischen Hauptachse zwischen den gegenüberliegenden Punkten L (derzeit in Form des Neoliberalismus) und der Mitte zwischen K und M (Ort der Gewalt, des Extremismus, des (zu zähmenden) „Politischen“). – Dieser Gegensatz illustriert die theoretische Ausrichtung von Habermas' Argumentation gegen Schmitt (Recht vs. Gewalt); seine gleichzeitige Besorgnis um das ökonomische Übergewicht (soziales Europa, Mitte LM) und die Bewahrung der „geronnen Gerechtigkeit“ im Staat (politisches Europa, Mitte KL) führt er dabei in der Menschenwürde zusammen. Mit dem Fixpunkt der Menschwürde (MW) kreiert Habermas so eine stabile „Mitte“ unter Biegung beider politischer Ordnungen (K und M), deren Dynamiken sich in seinem Modell nicht abbilden, wobei er L unverändert belässt (affirmatives Moment).

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Schon Habermas' Praxis (zur Analyse siehe Teil 1 B II), d. h. sein Entwurf zu Europa und dem Weltrecht, folgt jedoch einem anderen Muster.

Es ist hier eine Aufgabe des politisch linken Teils des Dreiecks (M) unter Affirmation der Seite LK und Festlegung auf die Mitte von LK – Ordoliberalismus – als nahe liegendem Anker gegen den neoliberalen Mainstream zu beobachten. Habermas schaut dabei zunächst kritisch auf diese Achse LK (Standpunkt bei M), projiziert sich dann jedoch mittig darauf, ohne seine (kritische) Distanz zu behalten und kippt dabei in die Affirmation.⁷⁰⁴

Interessanterweise kommt Mouffe bei ihrer Entwicklung eines Gegenentwurfes zu postpolitischen Modellen zu einem recht ähnlichen Ergebnis wie Habermas in seinem Theorieentwurf. Mouffe kritisiert Habermas zunächst für seine Nichtbeachtung der Schmitt'schen Erkenntnisse und seinen haltlosen Universalismus;⁷⁰⁵ sie möchte „mit Schmitt gegen Schmitt“⁷⁰⁶ argumentieren, also die Freund-Feind-Unterscheidung i. S. einer Wir-Sie-Beziehung umdeuten, um die emotionalen agonistischen Aspekte der Politik in ihrer Theorie abbilden zu können. Auf dieser Grundlage wendet sie sich von der Idee einer Überwindung von – notwendig auftretenden – politischen Spaltungen ab und versucht Bedingungen zu beschreiben, die die liberaldemokratische Ordnung befähigen, solche Agonismen abzubilden und auszuleben. Ihr Ziel besteht dabei darin die Bedrohung der parlamentarischen Demokratie durch radikale Gewalt (Terrorismus, Rechtsextremismus) einzudämmen bzw. sie dagegen effektiv abzusichern.

Trotz ihrer Ablehnung von Universalismus und Kosmopolitismus führt ihre Betonung der Hegemonie dabei zur Betonung derselben politischen Achse L – Mitte KM wie bei Habermas. Mouffe verzichtet jedoch aufgrund ihres abweichenden Erkenntnisinteresses, ein politisches Feld aufzuzeigen, auf die Betonung eines idealen Punktes.

Es ergibt sich ein Offenhalten der politischen Bandbreite unter Verzicht auf die radikalen unteren Ecken (keine Freund-Feind-Unterscheidung nach Schmitt, aber auch nicht der Hardt-Negri'sche Messianismus der Revoluti-

704 Siehe im Gegensatz dazu die Herangehensweise Chomsky's, der – insbesondere bezogen auf die politische Ordnung der USA – vor einer ähnlichen Situation steht (Blick „von links“, bzw. von außerhalb des politischen Dualismus zwischen Konservatismus und Liberalismus), ein Hineinprojizieren seines Standpunktes in die politische Ordnung jedoch stets erfolgreich vermeidet; vgl. dazu zuletzt: Chomsky, *Who Rules the World?*

705 Siehe Mouffe, *Über das Politische* S. 21f.

706 Ebd. S. 22.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

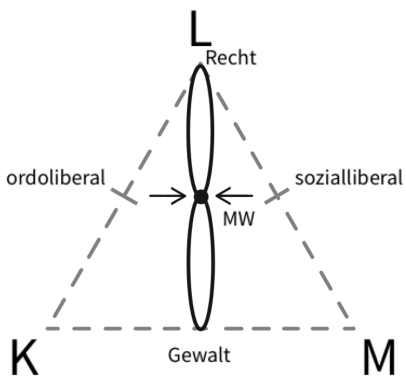


Abb.: Habermas Theorie

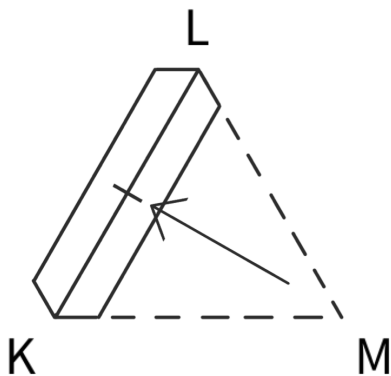


Abb.: Habermas Praxis

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

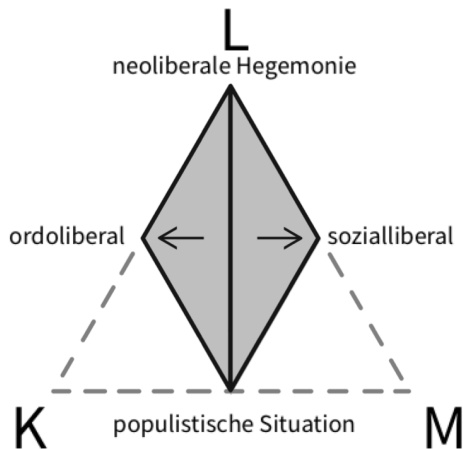


Abb.: Mouffe

on);⁷⁰⁷ also, also ein Quadrat, welches auf einer seiner Ecken (Mitte KM) steht. Daraus folgt eine Opposition des hegemonialen Neoliberalismus zur Mitte KM, die von ihr als „populistische Situation“ gekennzeichnet wird.⁷⁰⁸ Letztere sei durch den Neoliberalismus erzeugt worden.⁷⁰⁹

Konzeptionell verzichtet Mouffe durch das „Abschneiden“ der unteren Ecken auf das volle symbolische Feld und damit auch auf politische Dynamik. Zudem versäumt sie, ebenso wie Habermas, durch ihre Fixierung auf die Auseinandersetzung mit Schmitt als Protagonist der politischen Theologie das Stellen der sozialen Frage, die angesichts der neoliberalen „Hegemonie“ auch bzgl. Europas entscheidend ist. Die soziale Frage, die in der politischen Ökonomie wurzelt, ist zunächst *materiell* entscheidend für die Stabilisierung der parlamentarischen Demokratie aufgrund der neolibe-

707 Ebd. S. 145f.

708 Vgl. zum Ganzen Mouffe, *Agonistik*.

709 Dabei übersieht Mouffe, dass der Neoliberalismus ebenso wie Faschismus und Kommunismus nicht Teile des symbolischen politischen Feldes sind; siehe dazu unten Teil 3 B.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

ralen Tendenzen, die die soziale Sicherheit gefährden. Darüber hinaus ist das Offenhalten der Ordnung, welches auch Mouffe mit der „Demokratisierung der Demokratie“ verfolgt, konzeptioneller Bestandteil einer kritischen Theorie, die ihrerseits auf der marxistischen politischen Ökonomie fußen muss, wenn sie nicht – reduziert auf eine anti- oder posttraditionale Haltung (Antikommunitarismus) – in den Liberalismus kollabieren will.

Im Unterschied zu Habermas' Praxisentwurf ist Mouffe jedoch weniger enthusiastisch bzgl. der Rolle Europas für die Entwicklung der weltweiten Demokratie; Europa figuriert bei Mouffe nur als möglicher Mittler einer multipolaren Ordnung.⁷¹⁰

7. Wirtschaftsordnung, Staat und Demokratie

Die Vorstellungswelt der Solidargemeinschaft, die an die politische Ökonomie anknüpft, kreiert einen Zusammenhang von solidarischer Wirtschaftsordnung, Staat und Demokratie; sie kann politisch grob als „sozialdemokratische“ Vision verortet werden.

a) Das Schwedische Modell – Solidarität für eine gerechte Wirtschaftsordnung

Idealtypische Verwirklichung der Solidargemeinschaft ist das Schwedische Modell.⁷¹¹ In der Typologie der Wohlfahrtsstaaten von Esping-Andersen ist das Schwedische Modell die Wohlfahrtsstaatsstruktur, die dem sozialdemokratischen Wohlfahrtstypus/-regime am nächsten kommt.⁷¹²

Die unterliegende konzeptionelle Struktur des Schwedischen Modells besteht in einer Umschaltung bzgl. der legitimatorischen Grundfrage von Staat und Gesellschaft: Statt der nationalen Frage wird die soziale Frage als entscheidende gesellschaftliche Frage begriffen.⁷¹³ Historisch ging

⁷¹⁰ Vgl. Mouffe, *Über das Politische* S. 166ff.

⁷¹¹ Das Schwedische Modell selbst ist als Begriff keine Selbstbeschreibung, sondern eine Fremdzuschreibung; es ist Teil des „skandinavischen Wohlfahrtsstaatsmodells“ (wobei auch „Skandinavien“ eine Fremdzuschreibung von außen ist).

⁷¹² Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*.

⁷¹³ Zur historisch-politischen Analyse vgl. Brennecke, *Die schwedische Gewerkschaftsbewegung und das Schwedische Modell*.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

dies einher mit der Integration der Bürgerlichen in den neu entstandenen „sozialdemokratischen“ Staat (sozialdemokratische Überwindung der Klassenspaltung). Der nationale Gründungsmythos Schwedens (Wikinger, Svea-Könige, Großmachtzeit, ...) wird dabei ersetzt durch den sozialstaatlichen Gründungsmythos, der in der Tragödie von Ådalen 1931⁷¹⁴ wurzelt. Die Tragödie von Ådalen mit ihren Toten entspricht dabei der „Revolution“ in der politischen Theologie, die mit dem Abkommen von Saltsjöbaden 1938⁷¹⁵ in die Verfassungsgebung einer neuen „Wirtschaftsverfassung“ mündete. Staat, Arbeitgeber und Gewerkschaften, die sich in der Tragödie von Ådalen als eigenständige Akteure konstituierten, erkannten sich in diesem Abkommen gegenseitig als entscheidende Akteure an.⁷¹⁶

Der Erfolg dieser Entwicklung lag zunächst darin, dass es in Schweden gelang, die in der Wirtschaftskrise entstandenen faschistischen Tendenzen durch die Lösung der sozialen Frage einzufangen: Schweden realisierte eine Alternative zum sich in Europa durchsetzenden Faschismus, der die soziale Frage in die nationale Frage kollabierte. Damit einher ging die ökonomische Entwicklung Schwedens von einem armen Bauernland der 30er Jahre zur modernsten Ökonomie der Welt in den 60er Jahren.⁷¹⁷

Das Schwedische Modell ist dabei in doppelter Weise als Ordnung der politischen Ökonomie zu charakterisieren:

- (1) Es weist ein eigenes Wirtschaftsmodell mit dem erklärten Ziel der Zähl-

⁷¹⁴ Bei einer Demonstration gegen den Einsatz von Streikbrechern wurden vier Arbeiter und eine unbeteiligte Frau vom Militär erschossen. Dies führte zu einer nachhaltigen Delegitimierung der bürgerlichen Ordnung; zum Ganzen vgl. Johansson, *Kampen om historien, Ådalen 1931*.

⁷¹⁵ Zur Bedeutung des Abkommens siehe: Edlund (u. a.), *Saltsjöbadsavtalet 50 år*.

⁷¹⁶ Das Abkommen selbst wurde zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften – aus Sicht der politischen Ökonomie also zwischen Kapital und Arbeit – geschlossen. Der Staat hielt sich in der Folge aus der Arbeitsmarktpolitik heraus, die nun allein zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaft verhandelt wurde.

⁷¹⁷ Inhalte des Schwedischen Modells, die diese Entwicklung ermöglichten, waren vor allem: (1) Frieden auf dem Arbeitsmarkt; (2) die solidarische Lohnpolitik, d. h. der Verzicht der Hochlohnpfänger zugunsten der Niedriglohnpfänger; (3) ein flankierender Ausbau des Sozialstaates, der das Problem der industriellen Reservearmee adressiert; (4) eine umfangreiche öffentliche Daseinsvorsorge, d. h. die Verbesserung der Reproduktionsbedingungen (staatliches Gesundheitssystem, umfangreiche Investitionen in Kindergärten, Schulen, Universitäten, Bibliotheken usw.); vgl. dazu Meidner/Hedborg, *Modell Schweden* sowie Meidner, *The Rise and Fall of the Swedish Model*, in: Clement, Wallace u. a. (Hrsg.), *Swedish Social Democracy, A Model in Transition*, S. 337ff.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

mung des Kapitalismus als drittem Weg zwischen kommunistischer Planwirtschaft und liberaler Marktwirtschaft auf. Das Kernelement dieses Rehn-Meidner-Modells der Wirtschaftssteuerung ist eine durch den Staat betriebene aktive Arbeitsmarktpolitik.⁷¹⁸ Als Weiterentwicklung des keynesianistischen Modells der Wirtschaftssteuerung geht es mit seinem Anspruch die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus einzudämmen als eigenständiges Modell über die Frage nach dem Primat der Politik gegenüber den Märkten hinaus.

- (2) Das der politischen Ökonomie entnommene Leitbild des Internationalismus ist bis heute Leitlinie der Schwedischen Außenpolitik; auch hier lässt sich ein dritter Weg zwischen Ost/West bzw. Nord/Süd erkennen.⁷¹⁹

Ausgehend von der traditionellen Vorstellung einer begrenzten Glücksmenge für alle (als Gegenideologie des individualistisch geprägten „schneller, höher, weiter“) und dem Ideal des „*lagom*“, des genau richtigen/passenden/ausgewogenen anstelle des „besten“, entwickelte sich als „Überbau“ das schwedische *folkhem* (Volksheim),⁷²⁰ das „gute Heim“, als sozialdemokratisches Leitbild für die staatliche Kollektivität. Ausgehend von der Idee der guten Arbeit als Maßstab der Politikgestaltung betont die inkludierende *folkhem*-Ideologie Solidarität und Gemeinschaftlichkeit aus der geteilten Lage der Arbeitenden heraus⁷²¹ anstelle der Anknüpfung an die exkludierende Zugehörigkeit zur Nation.

Die sich aus dieser Zentralität der Arbeit entwickelnde Lebenswelt ist gekennzeichnet durch eine Fusion von

- (1) „proletarischer Nation“,⁷²² die im Proletarier, d. h. dem arbeitenden/

718 Vgl. dazu Meidner, *Spelet om löntagarfonder*.

719 Dabei zieht sich ein historischer Faden von Olof Palme über Anna Lindh und die feministische Außenpolitik Margot Wallströms bis hin zu einer erneuerten Variante der schwedischen politischen Vision einer sozialen Weltordnung im Wahlkampf von Stefan Löfven 2014.

720 Zum grundlegenden Unterschied des schwedischen Volksheims zur Volksgemeinschaft des Dritten Reichs siehe: Götz, *Ungleiche Geschwister: Die Konstruktion von nationalistischer Volksgemeinschaft und schwedischem Volksheim*.

721 Vgl. dazu auch den Titel des Parteiliedes der den Prozess bestimmenden Sozialdemokraten: *Arbetets Söner* („Söhne der Arbeit“, nicht: Söhne der Arbeiter).

722 Vgl. Brennecke, *Die schwedische Gewerkschaftsbewegung und das Schwedische Modell* S. 305.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

armen Menschen – historisch dem freien, aber armen Bauern des schwedischen Nordens⁷²³ – ihr politisches Subjekt sieht, und

- (2) offener Gesellschaft⁷²⁴ ohne eine Überhöhung/Zentralität des Liberalismus.⁷²⁵

Die Herangehensweise an politische Gestaltung hat entsprechende der politischen Ökonomie einen deutlichen Zukunftsbezug: der Ansatz des *social engineering* beinhaltet eine Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens anhand wissenschaftlicher Kriterien durch den Sozialingenieur,⁷²⁶ wie es idealtypisch in der Normküche (eine nach empirischen Lauf- und Arbeitswegen entwickelte ideale Küchenstruktur, die noch heute in Schweden den Maßstab schlechthin darstellt) verwirklicht wurde.⁷²⁷ *Social engineering* ist in diesem Zusammenhang sowohl ein zu Ende führen der Impulse des

Der Begriffsursprung liegt in der Theorie/Propaganda des italienischen Faschismus, die ein Gegenbild zur bourgeoisen Nation propagierte, vgl. dazu Sternhell, *Fascist Ideology*, in: Laqueur (Hrsg.): *Fascism. A Reader's Guide* S. 315ff. Im Unterschied zur nationalistischen/faschistischen Ausdeutung des Begriffs der proletarischen Nation beruht die symbolische Differenz der Ordnung des *folkhem* allein auf der Klasse (Proletariat vs. Bourgeoisie), nicht auf der Nation. Trotz dieses entgegengesetzten Vorzeichens blieb eine Tendenz zum autoritären Staat erhalten. Hervorstechendes Beispiel diesbezüglich ist die Praxis der Zwangssterilisationen, die sich insbesondere gegen Behinderte, gesellschaftlich als sexuell zu aktiv angesehene Frauen sowie die Gruppe der Roma richtete; vgl. dazu Hirdman/Lundberg/Björkman, *Sveriges Historia 1920–1965* S. 562ff.

723 Vgl. dazu bspw. die klassische literarische Verarbeitung dieses Themenkreises bei Selma Lagerlöf, *Tösen från Stormyrtorpet* (Das Mädchen vom Moorhof), in: dies., *En saga om en saga och andra sagor* S. 25ff.

724 Begriff geprägt von Karl Popper für eine kritisch-rationalistische Gesellschaft als Gegenmodell und dreifache Abgrenzung zu Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus, vgl. Popper, *The Open Society and Its Enemies*; heute noch präsent in Norwegen, so in der Rede des damaligen Ministerpräsidenten Jens Stoltenberg nach dem rechtsextremistisch motivierten Anschlag von Utøya.

725 Die liberale im Sinne einer freiheitlichen Grundhaltung wird vielmehr aktiv flankiert vom Leitbild der materiellen Gleichheit (bspw. von Frauen und Männern) sowohl als anzustrebender Standard als auch als ständige öffentliche Aufgabe.

726 Der Ansatz des *social engineering* wurde verkörpert durch das Ehepaar Alva und Gunnar Myrdal, welche als „sozialdemokratische“ *first family* die Identifikationsalternative zur Königsfamilie waren; vgl. dazu Etzemüller, *Die Romantik der Rationalität*.

727 Für dieses und weitere Beispiele der funktionalen Lebens- und Gesellschaftsgestaltung siehe: Mattsson/Wallenstein (Hrsg.), *Swedish Modernism. Architecture, Consumption and the Welfare State*.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Funktionalismus als auch die Grundlage für das berühmte „nordische Design“. Bzgl. der Rechtstheorie führte der Einfluss des *social engineering* zur Herausbildung einer eigenen Schule: des Skandinavischen Realismus.⁷²⁸

b) Die Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

Das schwedische *folkhem* (Volksheim) stellt den Idealtypus des Wohlfahrtsstaates mit seiner Vorstellungswelt der Solidargemeinschaft dar, jedoch gibt es auch in anderen Ländern eine Denktradition, das Gemeinschaftliche als politisches Gegenstück zum Wirken der ökonomischen Kräfte zu begreifen. Das Verhältnis von Kapitalismus und Demokratie wird dabei politisiert: es entsteht eine Demokratie, die den Anspruch hat, in das Marktgeschehen einzugreifen und damit den Konflikt des Gemeinwohls mit den Unternehmerinteressen als Konkretisierung des Konfliktes zwischen Arbeit und Kapital zu führen, ein Konflikt, der Staat und Arbeitnehmerorganisationen in Widerspruch zu den wirtschaftlichen Grundrechten der Unternehmer als einzelne Mitglieder der staatlichen Gemeinschaft setzt.⁷²⁹

Es entstehen somit zwei Imaginationen der Demokratie – kapitalistische Demokratie bzw. demokratischer Kapitalismus (liberale Version) und soziale Demokratie (klassisch sozialdemokratische Version).

Während Schweden und die skandinavischen Länder das Paradebeispiel für die sozialdemokratische Version sind, weisen andere europäische Länder ähnliche Traditionen auf. In der BRD wird der politisch-ökonomische Legitimationsstrang in der historischen Debatte zwischen den Leitbildern des demokratischen Sozialismus/der sozialen Demokratie (SPD) und der sozialen Marktwirtschaft (CDU) sichtbar. Während die genaue Ausgestaltung strittig war und zwischen den Zeiten und Parteien variierte (im Ahlener Nachkriegsprogramm der CDU wurde bspw. die Vergesellschaftung der Schlüsselindustrien gefordert),⁷³⁰ war die grundlegende Erforderlichkeit

⁷²⁸ Zum Skandinavischen Realismus siehe: Freeman, in: Freeman/Lloyd of Hampstead, Lloyd's Introduction to Jurisprudence, S. 855ff.

⁷²⁹ In Bezug auf die EU ergibt sich hier als zusätzliche Ebene die Berücksichtigung der europäischen Grundfreiheiten, die die Produktionsfaktoren als Inhalt von Freiheiten überformen; dazu siehe Teil 3 C.

⁷³⁰ Vgl. dazu das Ahlener Programm der CDU von 1947.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

eines politisch unterfütterten Gemeinwohlbezugs der Wirtschaftsordnung ansich nie umstritten.⁷³¹

Die soziale Demokratie hat durch ihre doppelte Wirkung, einerseits die Autonomie des Einzelnen durch soziale Absicherung herzustellen (materielle Gleichheit statt liberal-rechtlicher formeller Gleichheit zu erzeugen), sowie andererseits die Autonomie des Staates gegenüber dem Wirtschaftssystem praktisch zu behaupten, zugleich eine starke eigene Output-Legitimation.

Dieser Imaginationsraum der politischen Ökonomie ergänzt den nationalen Imaginationsraum der politischen Theologie. Diese zwei konkurrierenden Imaginationen haben auch Mischtypen zwischen politischer Theologie und politischer Ökonomie hervorgerufen,⁷³² bei denen das Gemeinschaftliche im Nationalen mitgelesen wird.⁷³³ Diese Ergänzung der Vorstellungswelt der politischen Theologie durch die Vorstellungswelt der politischen Ökonomie ist dabei eine konstitutive Erweiterung des Vorstellungsräume, im Sinne einer alternativen Dimension der politischen Existenz, die über eine bloße Berücksichtigung der Gesetze der Ökonomie hinausgeht. In ihr ist der Bürger aufgrund seines arbeitenden Körpers potentiell Teil einer Solidargemeinschaft, die sich im (Sozial)staat manifestiert. Die liberale Feststellung, dass die legitimatorische Vorstellungswelt der politischen Theologie in der Praxis die ökonomische Basis des modernen Nationalstaates berücksichtigen muss, blendet diese alternative Kollektivität und ihre politischen Dynamiken aus.

Aus der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie heraus erhält das Nationale einen zusätzlichen politischen Impuls. Dieser über das rein „Völkische“ hinaus gehende Anspruch kollektiver Gestaltung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen erschöpft sich nicht im „nationalen Interesse“

731 Verfassungsrechtlich niedergeschlagen hat sich dies in der BRD in einem Dualismus von Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit.

732 Besonders deutlich wird diese Kombination, wenn beide Imaginationen zeitlich versetzt auftreten. Hier ist das polnische Beispiel anzuführen, bei dem der von der Gewerkschaftsbewegung *Solidarność* initiierte Umsturz auf der Rationalität der politischen Ökonomie basierte und die anschließende Staatsbildung auf nationale Muster der politischen Theologie Bezug nahm.

733 Ein kulturelles Beispiel aus dem UK ist die Hymne „Jerusalem“, ein schmalziges Lied über das schöne gesegnete Land, welches nationale Auserwähltheit in biblischer Rhetorik mit Bezugnahme auf „dark satanic mills“ und damit mit einem Element der sozialistischen Vorstellungswelt, vereint.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

(nach außen, d. h. gegenüber anderen Staaten/Wettbewerbern) und in der Versorgung von „Volksgenossen“ (nach innen), sondern enthält darüber hinaus einen selbstständigen Steuerungsanspruch der Gesamtheit der arbeitenden Volks- bzw. Staatsangehörigen gegenüber dem kapitalistischen Wirtschaftssystem. Damit einhergehend entsteht ein Anspruch der wirtschaftlichen Einschränkung (politisch-ökonomischer Gestaltungsanspruch) auch gegen die „eigenen Kapitalisten“, d. h. die eigenen Volksangehörigen. Dieser liegt quer zur politisch-theologischen Leitunterscheidung von „Freund und Feind“, weil die Leitunterscheidung Freund-Feind durch die zwischen Kapital und Arbeit derart ergänzt wurde, dass die von nationalen Expansionsinteressen getragenen Antwort der politischen Theologie in diesen Fragen der (internen) ökonomischen Gestaltung des Gemeinwesens von der politischen Ökonomie suspendiert wird, und somit keine Rolle mehr spielt.⁷³⁴

Die Vorstellungswelt der Solidargemeinschaft beinhaltet darüber hinaus einen über den Staat hinaus gehenden Steuerungsanspruch, der als Ausformung des Internationalismus engere Bezüge zu anderen arbeitenden Völkern haben kann als zur „eigenen“ Industrie.

Der demokratische Staat wird in der Imagination der sozialen Demokratie als Bollwerk gegen die Marktkräfte verstanden, indem Regulierung,

⁷³⁴ Die Suspension der nationalen durch die soziale Frage ist eine Imagination, die der *Nationalsozialismus* als Staatsdoktrin trotz seines Namens nie hatte. Vielmehr wurde dort die soziale Frage in die nationale Frage kollabiert unter Auslöschung der abweichenden Tendenzen, historisch erkennbar an der Ausschaltung der Gewerkschaften verbunden mit der Gleichschaltung der Arbeitervertretungen und der Beseitigung der Vertreter des radikalen Zusammenfallens der beiden Kategorien „Volk“ und „Arbeiter“ in den eigenen Reihen (Ermordung von Gregor Strasser 1934), die den „linken Flügel“ der NSDAP bildeten. – Als Ersatz für die dennoch nicht verschwundene soziale Frage diente der Antisemitismus, bei der die Figur des Juden die Position des Kapitals einnahm, sowie der Antiziganismus, die Frage nach der Arbeitslosigkeit und die Problematik der industriellen Reservearmee anhand der Figur des „Zigeuners“, der nicht „arbeitslos“, sondern „arbeitsscheu“ war, auf Außenstehende projizierte. – Vgl. auch unter umgekehrten Vorzeichen auf der anderen Seite des politischen Spektrums den Sozialfaschismus-Vorwurf der KPD gegen die SPD als „linker Flügel des Faschismus“ im Ausgang der Weimarer Republik, dessen Vorwurf ebenfalls eine „falsche“ Kombination beider Ideologien beinhaltete, d. h. das „fälschliche“ Vorhandensein des nationalen Elements aus dem Werkzeugkasten der politischen Theologie bei einer Arbeiterpartei, die nach Ansicht der KPD allein auf politisch-ökonomischen Analysen hätte basieren sollen. Zur instabilen Kombination von Konservatismus und Marxismus (KM), siehe Teil 3 B.

Umverteilung und Solidarität gegen die (neo)liberale Wirtschaftslogik in Stellung gebracht werden. Im Kontext der EU wird der Nationalstaat, also der Mitgliedsstaat, somit zum potentiellen bzw. „natürlichen“ Ort des Widerstands.

Der auf der politischen Ökonomie basierende zweite Legitimationsstrang (und damit auch die Möglichkeit der Aktualisierung der damit verbundenen politischen Konflikte bzgl. des Wirtschaftsrechts) ist typisch für Europa – auch und besonders in Abgrenzung zu den USA.

8. Der „Gespaltene Westen“ II: Europa, der „Sozialstaatsmythos“ und die USA

In Europa findet sich die von der Bedeutung der Arbeit für das gesellschaftliche Leben geprägte Vorstellung einer Solidargemeinschaft, die die Vorstellung der Gemeinschaft als Nation ergänzt bzw. bzgl. ihrer Legitimationsfunktion in Teilen mit ihr kollidiert. Im Idealtyp dieser Ordnung – dem Schwedischen Modell – wird diese Vorstellung verbunden mit einer vom Nationalen unabhängigen Legitimationserzählung, die die staatliche Gemeinschaft um die soziale Frage herum entstehen lässt, sogar zur Grundlage der staatlichen Ordnung.

Ein Bezug auf ähnliche Motive ist hingegen für die USA nicht zu erkennen; in Bezug auf die politische Ordnung lässt sich dies als zweite Spaltung des Westens – diesmal in Zusammenhang mit der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie – darstellen.

Während Europas Rahmen der politischen Ordnung drei ideologische Dimensionen aufweist (Dreieck KLM), ist bzgl. der politischen Ordnung der USA eine Bipolarität festzustellen.

Diese Variante einer politischen Ordnung zwischen Liberalismus und Konservatismus ist historisch erklärbar durch den engen Zusammenhang von amerikanischer Unabhängigkeitsbewegung und *Boston Tea Party* (*no taxation without representation*), in der der Staat als Fremder figuriert, der etwas für Fremde nimmt und damit die eigene Freiheit einschränkt.⁷³⁵ Zudem fand diese Abzweigung der Geschichte der USA von der europäischen Geschichte zeitlich vor der Entwicklung der marxistisch/sozialdemokratisch

⁷³⁵ Dieser Erzählstrang wird heute aktualisiert durch die *Tea Party*-Strömung der Republikaner.

II. Politische Ökonomie: Solidarität/Solidargemeinschaft als Vorstellungswelt

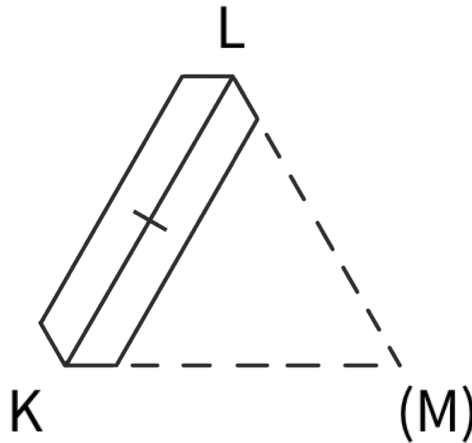


Abb.: Politische Ordnung der USA

geprägten Arbeiterbewegung statt, die die Vorstellungswelt der politischen Ökonomie – bspw. als Sozialstaatsdebatte – nachhaltig in der politischen Landschaft Europas verankerte.⁷³⁶ In der Parteienlandschaft der USA bildet sich dieser Dualismus im Zweikampf der Demokraten gegen die Republikaner ab; eine politisch „linke“ Position hingegen erscheint als von außerhalb des eigentlichen politischen Möglichkeitsfeldes kommend.⁷³⁷

In der amerikanischen Variante der Ordnung ist die politische Ökonomie grundsätzlich nicht gegen die politische Theologie mobilisierbar, d. h. der mögliche Umfang einer staatlichen Umverteilung gesellschaftlichen Reichtums erlaubt allenfalls Randkorrekturen. In der Folge dieses poli-

⁷³⁶ Bis heute lässt sich eine abweichende Gewerkschaftsstruktur beobachten: die allgemein anarchistisch geprägte Gewerkschaftsstruktur in den USA (idealtypisch sind hier die *Industrial Workers of the World (IWW)*) steht im Gegensatz zur sozialdemokratisch bis sozialistisch geprägten, fest organisierten Arbeiterbewegung in Europa.

⁷³⁷ Diese entspräche einer Einmischung in die Debatte „von außen“, wie sie bspw. von Chomsky betrieben wird und sich jüngst in der Vorwahlkampagne zu den Präsidentschaftswahlen 2016 von Bernie Sanders zeigte.

tischen Dualismus erscheint in den USA vieles, was für „uns Europäer“ normal oder eine Frage der Finanzierung ist, als ideologisch nahe am Kommunismus, bzw. mit Hilfe der politischen Theologie religiös überhöht als „des Teufels“, wie man an der hitzigen Debatte und den Problemen der Durchsetzung einer Basis-Krankenversicherung („*Obamacare*“) beobachten konnte.⁷³⁸

9. Der zweite Legitimationsstrang: Solidarität, Recht und Staat (Zusammenfassung politische Ökonomie)

Die von der politischen Ökonomie beleuchteten ökonomischen Gesetzmäßigkeiten bilden das Fundament, auf dem das bürgerlich-liberale Recht aufbaut. Die politische Theologie beschreibt dagegen die Tiefenstruktur des Rechts.

Die politische Ökonomie begreift Recht als Ausdruck der ökonomischen Ordnung. Ausgehend vom arbeitenden Körper führt die in der arbeitsteiligen Gesellschaft notwendige Zusammenarbeit in ihrer Vorstellungswelt zu Kollektivität i. S. e. sozialen Gruppenidentität und Zusammenhalt/Solidarität jenseits der nationalen Bedeutungsordnung des politischen Körpers i. S. d. politischen Theologie.

Das Recht erscheint hierbei auf zweifache Weise: (1) als Mittel der (ökonomischen) Herrschaft bzw. als herrschaftsvermittelnd (Nähe zur Macht) und daher als verbunden mit der Idee der Fremdbestimmung, aber auch (2) als Mittel der Unterdrückten, ein Mindestmaß an Gerechtigkeit zu erzwingen. Auf dieser zweiten Perspektive gründet die politische Aktion des selbstbewussten Bestehens auf dem Durchsetzen von Rechtspositionen vor der Folie des Klassenkampfes, insbesondere im Zusammenhang mit Arbeitskonflikten (Nähe zum Rechtsstaat).

Der Staat erscheint in der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie gleichermaßen ambivalent: als Teil der Reproduktionsmaschinerie der ausbeu-

⁷³⁸ Eine ähnlich gelagerte Problematik des staatlichen (Nicht)eingriffs bzgl. aktueller wissenschaftlicher Errungenschaften (bspw. genmanipulierte Nahrungsmittel) im Hinblick auf Erforderlichkeit und Umfang einer staatlichen Marktzulassung ergibt sich – hier zusätzlich kompliziert durch die Betonung des Verbraucherschutzes seitens der EU – im Zusammenhang mit den TTIP-Verhandlungen.

tenden Wirtschaftsordnung (Teil des Problems), gleichzeitig als Sozialstaat (Teil der Antwort der Arbeiterbewegung bzw. der Solidargemeinschaft).

Aus der spezifischen Sicht der politischen Ökonomie betrachtet, ist die politische Theologie mit ihrem affirmativen Charakter und ihrem Jenseitsbezug eine Funktion des bürgerlichen Überbaus, eine politische Richtung, die mit ihrer Einteilung der Arbeiterklasse in Nationen eine falsche Vorstellung von der Welt transportiert (Ideologie i. S. e. notwendig falschen Bewusstseins), aber dennoch – politisch unerwünschte – Wirkungen erzeugt.⁷³⁹ Die politische Theologie erscheint in diesem Lichte nicht als eine vom Liberalismus und der Ökonomie unabhängige, autonome Sichtweise der Welt, sondern als ein bloßes Produkt derselben.⁷⁴⁰

III. Das doppelte Erbe Europas (Zusammenfassung politische Theologie und politische Ökonomie)

Die Analyse der politischen Ökonomie siedelt in der Gesamtbetrachtung von Recht, politischer Theologie und politischer Ökonomie das Recht als Ausdruck ökonomischer Praxis in der ökonomischen Basis an und hebt den anderen Teil des Rechts, die politische Theologie, verstanden als bürgerliche Ideologie, in den Überbau. Neben dem politischen Feld (zweite Dimension des Rechts = politische Theologie) ist jetzt das ökonomische Feld (dritte Dimension des Rechts = politische Ökonomie) im Modell berücksichtigt.

⁷³⁹ Historisch führte diese Querlage zu einer Unterschätzung der nationalen Dynamik und ihrer Verbindung zum Faschismus durch die Arbeiterbewegung, sichtbar im Prozess der Zerschlagung der deutschen Gewerkschaften im Mai 1933, vgl. dazu (am Bsp. Bremen): Scherer, *Nationalsozialistische Machtübernahme und Gleichschaltung*, in: Müller (Hrsg.), *Bremer Arbeiterbewegung 1918–1945* S. 174ff; für Hannover aus der Sicht des sozialdemokratischen Widerstandes siehe: Rabe, *Die „Sozialistische Front“, Sozialdemokraten gegen den Faschismus 1933–1936*; zur politischen Einordnung siehe: Abendroth, *Die deutschen Gewerkschaften, Weg demokratischer Integration*, in: Buckmiller/Perels/Schöler (Hrsg.), *Wolfgang Abendroth, Gesammelte Schriften*, Band 2 S. 436f.

⁷⁴⁰ Vgl. dazu auch die Theoretisierung des Zusammenhangs von bürgerlicher Ökonomie (Kapitalismus) und bürgerlichem Staat samt seiner Konstriktionsmechanismen als nicht weiter differenzierbarer „militärisch-industrieller Komplex“, eine Begrifflichkeit, die ihren Weg aus der amerikanischen Soziologie (vgl. Mills, *The Power Elite*) bis in die deutsche radikale Linke der 1970er Jahre fand.

B. Radikale Theorien und politische (Ver)Körper(ung)

Es können zwei Idealtypen beschrieben werden, in denen jeweils ein Legitimationsmuster dominiert. Typ 1 ist der Nationalstaat als Schicksalsgemeinschaft, ideologisch ausgedrückt und theoretisiert durch die politische Theologie; Typ 2 ist der europäische Wohlfahrts-/Sozialstaat als Solidargemeinschaft, ideologisch ausgedrückt und theoretisiert durch die politische Ökonomie.

Spätestens im Nachkriegseuropa sind beide Legitimationsordnungen verbunden: nationaler Mythos und Sozialstaaterzählung ergänzen sich gegenseitig als Orte der Legitimation und Kontextualisierung des Rechts; die nationalen Staatsbürger sind Teil einer Schicksals- und Solidargemeinschaft. Wurden beide in der Geschichte der politischen Praxis assoziiert mit Faschismus und Kommunismus als sich gegenseitig ausschließend, bilden sie heute als widerstreitende, aber kompatible Modelle alternative Legitimationsordnungen hinter dem liberalen „bürgerlichen“ Recht, in die das liberale Recht eingebettet ist und aus der es seine Bedeutung erhält.

Das doppelte Erbe Europas besteht somit aus der Vorstellungswelt der politischen Theologie (mit dem darin enthaltenen Erbe von Judentum und Christentum) und der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie. Der Rahmen europäischen politischen Denkens umfasst und vereint damit in sich sowohl die Widersprüche von Konservatismus und Sozialdemokratie als stabilisierende Tendenzen (Konsensaspekt) als auch die des Faschismus und des Kommunismus als systemüberwindende Impulse (Konfliktaspekt).

In einer isolierten Betrachtung des Nationalstaates ist der „Nationalstaat als Sozialstaat“ die ideale Kombination der Wirkweise beider Vorstellungswelten. Die zwei Arten der Vergemeinschaftung des Individuums, in der Volksgemeinschaft und in der Klasse, halten sich im Nationalstaat die Waage; die Widersprüche beider Ordnungen sind dabei soweit aufgehoben bzw. invisibilisiert, dass sich das so entstandene ideologische System selbst reproduzieren kann: es entsteht der Eindruck von Stabilität und Selbstbestimmung. Input-Legitimation (nationale Ideologie; politische Theologie, alle sind gleich als Staatsbürger) und Output-Legitimation (funktionierende liberale Ökonomie mit sozialer Absicherung, durch die der Einzelne (als Konsument) frei von seiner Klasse werden kann) ergänzen sich „zwanglos“ zum affirmativen Charakter der Kultur.⁷⁴¹

⁷⁴¹ Vgl. dazu Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in: ders., *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965, S. 56ff.

Spricht also nach der politischen Ökonomie eine Vermutung für den (gesellschaftlichen) Widerspruch von Kapitalismus (als effizientem Wirtschaftssystem) und Demokratie (als Selbstbestimmung des Menschen, die, aufgrund der Arbeitszentriertheit des Lebens im Kapitalismus, freie Verfügung über die eigene Arbeitskraft bedeuten würde), wird dieser strukturelle Widerspruch im europäischen modernen Nationalstaat doppelt überdeckt: neben den – freilich auf die *in-group* beschränkten – egalitären Aspekt der nationalen Ideologie⁷⁴² tritt die Vorstellung der Sozialpartnerschaft. Die fehlende tatsächliche Gleichheit – arm/reich (Frau/Mann, schwarz/weiß, ...) – und der drohende Umschlag des Friedens in einen offenen Klassenkonflikt wird durch eine historisch völkische, systematisch aber kontingent-identitäre Bedeutungszuschreibung überwunden. Der nationale Überbau stabilisiert damit zugleich die ökonomische Basis, indem eine Brechung (der Wahrnehmung) stattfindet; die so entstehende „Leitkultur“ – die Sicht des gesellschaftlichen Ganzen durch die Brille der Oberschicht – imprägniert die ökonomische Basis (also die Eigentumsordnung sowie die ökonomisch strukturierenden Teile des Rechts) gegen Veränderungen.

⁷⁴² Die Vorstellung, dass jede/r ein Teil der Nation ist, für die sie/er ihr/sein Leben zu geben haben könnte, wovon sie/er nur eines hat, führt zu einer Illusion der Gleichheit zwischen den Staatsbürgern.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

Wie stellen sich die oben skizzierten drei Dimensionen des Rechts in Bezug auf Europa, konkret das Europarecht als EU-Recht, dar? Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst die Frage von Moderne/Postmoderne bzw. Souveränität/Postsouveränität anzureißen (I); im Anschluss daran werden bisher gängige Erklärungsmodelle des Ineinandergreifens von nationaler und supranationaler/EU-Ebene nach Habermas sowie Weiler und Haltern kurz skizziert (II). Den Abschluss bildet eine eigenständige Alternativdarstellung, die die drei Dimensionen des europäischen politischen Denkens in die Darstellung des europäischen Rechts mit einbezieht (III).

I. Postpolitik und Wandel des Rechts? – Das Verhältnis von nationaler und europäischer Ebene

Die Frage der *postmodern condition* spiegelt sich in den Rechtswissenschaften in der Debatte über Postsouveränität (Idee der Liquidierung von Souveränität verbunden mit der Möglichkeit globalen Regierens)⁷⁴³ wieder. Diese

⁷⁴³ Vgl. aus Sicht der kulturellen Rechtstheorie: zur Liquidierung von Souveränität Haltern, *Was bedeutet Souveränität?* S. 98ff sowie Kahn, *The Question of Sovereignty*, in: 40 *Stanford Journal of International Law* (2004), S. 276ff; zu Souveränität und Völkerrecht Haltern, *Tomuschats Traum: zur Bedeutung von Souveränität im Völkerrecht*, in: Dupuy (Hrsg.), *Völ-*

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

Betrachtungsweise setzt an der Beobachtung der Entwicklung internationaler Strukturen an, erfasst diese theoretisch und leitet daraus Entwicklungstendenzen ab, die sich verfestigen (globale Regierung) bzw. verflüssigen (Grenzen/nationale Souveränität); der Begriff des „Postmodernen“ ist in diesem Feld insofern eng verwandt mit dem des „Postpolitischen“. Hierin liegt die beständige Gefahr einer Reifizierung, gleichbedeutend mit dem Verlassen des postmodernen Spektrums, sofern die Beobachtungen mit einer Wahrheitsbehauptung, z. B. der Irreversibilität dieser Entwicklungen, verbunden werden.⁷⁴⁴

Für eine Analyse der (internationalen) Rechtssetzung ist dieser Ansatz dennoch gerechtfertigt und hat ein weites Anwendungsgebiet: die *soft law*-Forschung, die Analyse diskursiver Rechtsschöpfung und des Einflusses von (Elite-)Akteuren auf die Gesetzgebung (Lobbyismus in allen seinen Spielarten von ausgeliehener Sachkompetenz bis hin zu bestellten Gesetzen) sowie die Erforschung der „Selbstgesetzgebung“ durch multinationale Konzerne bei der (Produktions-)Normsetzung;⁷⁴⁵ auch die Bedeutung von „Gipfeln“ (Klima-, usw.) und Konferenzen (bspw. Münchener Sicherheitskonferenz) oder das Zustandekommen internationaler Handelsabkommen kann auf diese Weise beleuchtet werden.

Insgesamt ist dabei jedoch die Tendenz zu beobachten, im Einklang mit dem Zeitgeist des jetzigen Computerzeitalters reale Entwicklungen einseitig als Prozesse nicht-hierarchischer Netzwerke zu verbildlichen.⁷⁴⁶ Auch die Frage der „*postmodern identity*“ basiert letztlich auf dem Leitbild des „vernetzten Lebens“, des Lebens in digitalen sozialen Netzwerken. Diesbezüglich muss beachtet werden, dass Leben nicht unabhängig vom Körper möglich ist. Dieses Erfordernis eines Körpers gilt auch für die Perspektive der *European political construction*, die Politik als reines Projekt im

kerrecht als Wertordnung S. 867ff. und Kahn, *Speaking Law to Power: Popular Sovereignty, Human Rights, and the New International Order*, in: 1 Chicago J Int'l Law 2000, S. 1ff. Siehe aber auch: Henkin, *That „S“ Word: Sovereignty, and Globalization, and Human Rights et cetera*, in: 68 Fordham Law Review (1999/2000) S. 1ff.

744 Vgl. dagegen Hardt/Negri, *Empire*, die ihr (globales) Empire als rein hypothetische Bezugsgröße konzipieren, also als nicht real existent.

745 z. B. IP-Adressen und digitale Schnittstellen (USB, firewire, midi).

746 Dies ist vergleichbar mit der zur Zeit der cartesianischen Wende vorherrschenden Tendenz sämtliche Vorgänge mechanistisch, d. h. nach dem Bild einer Maschine, zu deuten; so für den menschlichen Körper Descartes, *Discours de la méthode* S. 91ff.

II. Das europäische Recht zwischen Coevolution und Koexistenz zweier Ebenen

Jetzt beschreibt.⁷⁴⁷ Die Theoriebildung muss deshalb eines berücksichtigen: eine rein post-politische i. S. e. post-körperlichen Ordnung kann es aus materiellen Gründen nicht geben, zumal das Recht und damit auch die Rechtsdurchsetzung mit ihrer Beurteilung der Rechtmäßigkeit individuellen Handelns weiterhin am äußeren Verhalten des Körpers ansetzt. – Insbesondere vom Standpunkt der Rechtsdurchsetzung gesehen bleibt somit das Verhältnis beider fundamental unterschiedlicher Vorstellungen von Ordnung, modern-körperlich-politisch zu postmodern-körperlos-postpolitisch, problematisch; – insbesondere dann, wenn die Rechtssetzung in einem anderen (diskursiven) Umfeld stattfindet als die „körperliche“ Rechtsdurchsetzung. Im Hinblick auf politische Aktion (*political action*) spricht Kahn sogar von einem anderen Modus, d. h. der Beginn des Politischen ist für ihn gleichbedeutend mit dem Ende des Diskurses.⁷⁴⁸

Entscheidend für die Beantwortung der Frage nach dem Modus der europäischen Rechtsdurchsetzung ist deshalb, wie diese beiden widersprüchlichen Ordnungen – (ökonomisch geprägte) Rechtsordnung und politische Ordnung – miteinander kombiniert werden, ineinander greifen.

II. Das europäische Recht zwischen Coevolution und Koexistenz zweier Ebenen

Das Ineingreifen von (nationaler) politischer Ordnung und (postpolitischer europäischer) Rechtsordnung wird auf verschiedene Weise theoretisiert. Im Folgenden wird der von Habermas transportierte Ansatz der Coevolution der Vernunft mit den Zwei-Ebenen-Modellen nach Weiler und Haltern kontrastiert.

⁷⁴⁷ Bspw. ein Politikverständnis, welches in Governance-Theorien und ihren Instrumenten (z. B. Monitoring und *best practice*) wurzelt und insbesondere auf Ebene der EU angewandt wird, vgl. dazu Haltern, *Europäische Verfassung und europäische Identität*, in: Elm (Hrsg.), *Europäische Identität*, S. 252ff.

⁷⁴⁸ Vgl. Kahn, *Political Theology* S. 152ff; zu den Diskurstypen siehe Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* S. 242ff.

1. (Harmonische) Coevolution der Vernunft bei Habermas

Die oben angerissene Frage der Schichtenkombination von Mitgliedsstaat und europäischer Ebene stellt für Habermas bzgl. der EU kein größeres Problem dar. Konzeptionell sind bei ihm beide Ebenen postpolitisch, da das (trennend-nationale) Politische delegitimiert ist. Die wichtigen Fragen – auch in Bezug auf das kommende Weltrecht – sind somit Governance-Fragen, die eher mit Begriffen wie „*policy*“ und „*management*“ zu überschreiben sind.⁷⁴⁹

Evolution durch rationale Kommunikation führt in diesem Habermas'schen Zusammenhang weg von der Gewalt – hin zum Recht. Die Europäische Grundrechtecharta ist hier Ausdruck der Idee der Menschenwürde, die die Entwicklung zur Weltgesellschaft antreibt. Die gesamte Darstellung bei Habermas ist dabei dem Ökonomischen nachgeordnet (affirmativer Ansatz). – Das Recht als Allgemeines muss aufgrund der Einheit der Vernunft mit ihm kompatibel sein (= zweiter Anschluss an Kant, den Habermas nicht laut ausspricht), auch wenn die Folgen des Kapitalismus von Habermas kritisch betrachtet werden.

Diese problemlose Doppelbödigkeit beider Ebenen ist als Innensicht eines Juristen möglich, d. h. zur systemtheoretischen Beschreibung des Rechts durch seine Teilnehmer selbst ist dies angemessen und praktikabel, soweit der Zweck darin besteht, innerhalb des vorgegebenen Rechtssystems das Recht selbst zu strukturieren (funktionell-affirmative Funktion der Rechtswissenschaft).

Habermas entwirft seinem Anspruch nach aber eine Rechtsphilosophie/-theorie; er bezieht sich auf die Menschenwürde und die Vorbildhaftigkeit des EuR für das Weltrecht. Für diesen Zweck ist sein Ansatz zu unscharf: Da der Nationalstaat naturalisiert wurde und neben der EU (nur noch) als zweite Ausformung der Gerechtigkeit fungiert, ist schon die Möglichkeit des Widerspruchs beider Ebenen unterbunden – dieser müsste jedoch theoretisch abgebildet werden können.

⁷⁴⁹ Im Gegensatz zu den alternativen Analysebegriffen *politics* und *(the) political*. Vgl. dazu Teil 1 B, insbesondere Habermas v. Schmitt.

2. Zwei-Ebenen-Modelle: Nationalstaaten und EU (Weiler/Haltern)

Andere bereits existierende Modelle bilden im Gegensatz zu Habermas die unterschiedlichen Dynamiken beider Ebenen ab.

Ein Zwei-Ebenen-Modell, welches den nationalen Eros als durch rechtliche Vernunft zivilisiert beschreibt, ist das Modell von Weiler (*Eros and Civilization*).⁷⁵⁰ Dieses Modell basiert, in den oben entfalteteten Begrifflichkeiten beschrieben, auf dem politischen Willen auf Ebene der Nationalstaaten ergänzt durch den mäßigenden Einfluss der Vernunft, d. h. der (Selbst)beschränkung der Machtfülle der Nationalstaaten durch Vernunft als Unterwerfung ihres Handelns unter den rechtsförmigen Prozess. Vernunft ist dabei eine rechtliche, durch den Verzicht auf das Politische jenseits der europäischen Normen, gewissermaßen negativ wirkende Vernunft.

Wie bei Habermas wird damit ein Modell der Beschränkung durch Vernunft, ein aufklärerischer Ansatz beschrieben, jedoch wird dabei ein möglicher innerer Konflikt der Ordnung abgebildet. Dieser ist in der Funktionsweise, der Unterordnung des nationalen Eros unter eine (bremsende/schützende/Exzesse verhindernde) Zivilisationsschicht, angelegt. Die Entscheidung für eine solche Unterordnung wird von Weiler als „Europe’s Sonderweg“⁷⁵¹ in Abgrenzung zu den USA analysiert, wobei das Potential der Entwicklung zum Weltrecht von vorne herein deutlich kleiner erscheint als beim Ansatz von Habermas.

Ist diese Entscheidung für eine Unterordnung des nationalen Eros gefallen, ergibt sich innerhalb der entstandenen Ordnung kein bis wenig Konfliktpotential. Die Kombination von Wille und Vernunft bietet das Leitbild der Selbstbestimmung durch Selbstbeschränkung (nach dem klassischen Idealbild des Herrschers) und zugleich eine tragfähige Ideologie des Voranschreitens in der Vernunft bzw. mittels des Rechts im Bewusstsein eines stetigen Bemühen-müssens.

Auf der Ebene der Grundrechte können die Europäische GRCh und die Grundrechts-Rechtsprechung des EuGH als Ausweis dieses Unterfangens

⁷⁵⁰ Siehe Weiler, *To Be a European Citizen: Eros and Civilization*, in: ders., *The Constitution of Europe* S. 324ff.

⁷⁵¹ Weiler, *Federalism and Constitutionalism, Europe’s Sonderweg*, auf: <http://www.jeanmonnetprogram.org/archive/papers/00/001001.html> (zuletzt abgerufen am 28.08.2016).

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

gelten; die Empfindung der europäischen Gemeinschaft als Rechtsgemeinschaft ist ebenfalls Ausdruck derselben Leitidee.

Ein anderes Zwei-Ebenen-Modell, welches mit einer Kombination von Wille und Interesse arbeitet, ist das konsumästhetische Modell von Haltern.⁷⁵²

Dieser Ansatz setzt beim europäischen Urmotiv des Schaffens einer europäischen Wirtschaftsgemeinschaft an und sieht die Entwicklung des europäischen Rechts als Konsequenz der vollen Entfaltung des Binnenmarktes: Eine Gemeinschaft, basierend auf ökonomischem Interesse, wurde im europäischen Kontext zur integrationsmächtigen Rationalität.

Das Motiv hinter der so beschriebenen europäischen Ordnung unterscheidet sich massiv von den aufklärerischen Gedanken des Ansatzes von Weiler: Es besteht in nationaler Beschränkung aufgrund der gemeinsamen Verfolgung ökonomischer Zwecke (Man erschießt nicht den Kunden, der in den Laden kommt). Vernunft figuriert hier vordergründig als ökonomische Vernunft; im Vergleich zur Ebene des Nationalstaats kommt es dabei zu Verschiebungen innerhalb der Vermögen (*faculties*): Während auf europäischer Ebene das Wirtschaftsinteresse eine „natürliche“ Nähe zur Integrationsvernunft hat, wirkt der nach innen einigende nationale Wille auf europäischer Ebene tendenziell als spaltendes nationales (Einzel)interesse. – Das Minus in den Voraussetzungen, das Ökonomische als kleinster gemeinsamer Nenner, geht einher mit einem erhöhten ideologischen Konfliktpotential.

Die interessengeleitete EU strahlt technologische Kälte, ebenso wie ideologische Blutarmut (besonders im Vergleich zur „vollen“, lebendigen ideologischen Ordnung der Souveränität) aus und kämpft – besonders in der ökonomischen Krise – mit dem Erfordernis der zusätzlichen *output*-Legitimation. Ideologisch erfordert sie ein positives sich Bescheiden mit dem „Weniger“ der ökonomischen Gemeinschaft gegenüber dem „Mehr“ der „gefährlichen“ politischen Gemeinschaft. – Über diese Leere der vorwiegend ökonomisch begründeten Rechtsintegration können auch die GRCh, die Grundrechts-Rechtsprechung und die Grundrechteagentur nicht hinwegtäuschen: sie erscheinen als kläglicher Versuch der Konstruktion von

⁷⁵² Vgl. dazu Haltern, *Pathos und Patina*, in: ELJ 9 (2003) S. 14ff; zur weiteren Einordnung in die europäische Verfassungsdebatte siehe ders., *Gestalt und Finalität*, in: Bogdandy (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht*, S. 803ff; zum europäischen Bürger in dieser Rechtsumgebung siehe: ders., *Europarecht und das Politische* S. 507ff.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

Patina über einer glatten technologischen Oberfläche.⁷⁵³ Dort sollen sie *idyllic quaintness*/Heimatgefühle in der Rechtsgemeinschaft vermitteln, finden aber darüber hinaus ebenso ungewollt wie zwanglos den Anschluss an den *cultural capitalism* (Žižek):⁷⁵⁴ wer Europa kauft, bekommt den Schutz der Menschenrechte umsonst dazu.

In beiden Modellen sind Konfliktfelder abgebildet – Politik des Willens (nationaler Eros) vs. Politik der Vernunft (Zivilisation durch Recht; öffentlich-liberaler Strang), sowie Politik des Willens (politische Theologie) vs. ökonomisches Interesse (als „wirtschaftliche Vernunft“ des privat-liberalen Strangs von Riccardo/Smith bis hin zum Neoliberalismus).

Beiden Ansätzen ist jedoch gemeinsam, dass sie die Problematik der Kombination zweier Rechtsebenen (nationales Recht und EU-Recht) als Konflikte eines souveränen Staates mit den beiden Polen liberaler Ordnung – Recht und Markt – abbilden. In keine der beiden Darstellungen einbezogen ist hingegen das Konfliktpotential, was in der Wirtschaftsform selbst angelegt ist, und ebenfalls rechtliche Bezüge aufweist, nämlich die Erkenntnis der politischen Ökonomie, dass neben dem Recht auch die „Vernunft“ (als analytischer Begriff) nicht zwangsläufig kontextlos (eine schwebende Idee) ist.

III. Zwei Ebenen – drei Dimensionen: Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

Im Folgenden wird die Grundidee des Zwei-Ebenen-Modells durch die Einbeziehung der drei Dimensionen des europäischen politischen Den-

753 Zum Ganzen vgl. Haltern, *Pathos und Patina*, in: ELJ 9 (2003) S. 14ff; explizit zur Grundrechtecharta siehe: ders., *Europäische Verfassungsästhetik*, in: KritV 85 (2002) S. 261ff. Ähnlich, aber kritisch: Weiler, *To Be a European Citizen*, in: ders., *The Constitution of Europe* S. 332ff, der eine marktzentrierte Politik- und Rechtsentwicklung um Rechte und Bedürfnisse als „Brot-und-Spiele“-Mentalität kritisiert (ebd. 335).

754 Vgl. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce, The RSA-Lectures*, 24. November 2009, auf: <https://www.thersa.org/discover/videos/event-videos/2009/11/first-as-tragedy-then-as-farce> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016) sowie ders., *Die Revolution steht bevor* S. 117ff.

kens – neben die liberale Eigenlogik des Rechts treten hier die Dynamiken der politischen Theologie und der politischen Ökonomie – zu einer eigenständigen Alternativdarstellung erweitert (1). Darauf aufbauend wird der spezifisch europarechtliche Zugriff auf den Körper und seine Dynamiken am Bsp. Griechenlands konkretisiert: der Zugriff auf den Körper des Individuums als Durchgriff durch den Mitgliedsstaat (2). Die sich aus diesem besonderen Mechanismus der europäischen Rechtsdurchsetzung ergebenden Konsequenzen für die europäische Selbstwahrnehmung und deren strukturelle Grenzen bzw. Entwicklungshorizonte werden in den letzten beiden Abschnitten beleuchtet (3,4).

1. Einbeziehung der drei Dimensionen des europäischen politischen Denkens

Wie oben gezeigt weist das politische Denken im europäischen Raum drei Dimensionen auf, die einander in ihrer spezifischen Beschreibung des Rechts teilweise widersprechen (Konfliktszenario), aber praktisch dennoch ergänzend zusammenwirken: (1) der liberale Eigenanteil des (bürgerlichen) Rechts, (2) sein Fundament, die Dynamiken der politischen Ökonomie, (3) seine legitimatorische Tiefenstruktur, die politische Theologie.

Bezogen auf die alten, vereinzelt Nationalstaaten wurde das Verhältnis der drei Dimensionen zunächst rechtstheoretisch nicht relevant, da Nationalökonomie (Basis) und nationale Ideologie (Überbau) zusammen mit dem nationalen Verfassungsrecht als maßgeblichem souveränen Recht (in Form des bürgerlichen Rechts) deckungsgleich waren, d. h. die gleichen Grenzen aufwiesen und deshalb eine ideologische Einheit bildeten.

Mit der Überwindung der Nationalökonomie, dem „Beginn der Globalisierung“, verbunden war ein erstes Auseinandertreten bzw. ein Loslösen der Legitimationsordnung (der Vorstellungswelt der politischen Theologie, die die nationale Ideologie mit dem Verfassungsrecht verband) von der Wirtschaftsordnung (dem Anknüpfungspunkt für die Vorstellungswelt nach der politischen Ökonomie). Eine eigenständige Verrechtlichung der Wirtschaftsordnung begann mit dem Wirtschaftsvölkerrecht. Da dieses Wirtschaftsrecht als Völkerrecht „schwach“ war, ergaben sich zunächst keine kombinatorischen Probleme mit der Legitimationsordnung des National-

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

staates; diese setzte sich im Zweifel gegen die internationale Regel unter Verletzung letzterer durch.

Eine tiefgreifende Änderung ergab sich mit der europäischen Einigung durch die Schaffung des europäischen Binnenmarktes, welche mit der Etablierung eines starken/robusten Wirtschaftsrechts verbunden war: Die europäische Rechtsordnung und die Wirtschaftsordnung (Basis) sind wieder zusammen geführt,⁷⁵⁵ diesmal aber von der alten Legitimationsordnung (nationaler Überbau) separiert. – Diese stirbt jedoch nicht ab.

Der nationale Überbau ist nun nicht mehr deckungsgleich mit der Wirtschaftsordnung (und -gesetzgebung). Die Legitimation durch den Überbau ist prekär; die „natürliche“ wirtschaftliche Legitimationsfunktion des bürgerlichen Rechts entfällt. Auch eine offene Konstruktion Europas (bzw. ihr Versuch) ist aufgrund dieser Weiterexistenz der nationalen Legitimationsordnung übermäßig erschwert. Während der nationale Überbau nach der bürgerlichen Revolution quasi „aus dem Nichts“ (*ex nihilo*) errichtet wurde – will sagen unter Brechung mit der alten Ordnung – wäre jetzt eine neue Konstruktion immer angefochten (*contested*) durch die existierenden nationalen Ideologien, an und mit denen sie sich messen (lassen) müsste. Ressourcen für ein neues *nation building* für „Europa“ fehlen; letzteres wäre auch nicht wünschenswert – eine Wiederholung der alten Geschichte wäre kein Gewinn.

Folge ist: die EU verzichtet (notgedrungen)⁷⁵⁶ auf einen eigenen Überbau. Das (Wirtschafts-)Recht wird in der EU gesetzt, zur Rechtsdurchsetzung muss jedoch das – klassisch legitimierte – Instrumentarium der Mitgliedstaaten, organisatorisch wie verwaltungsprozessual, institutionell wie personell (Gramscis „politische Gesellschaft“), geliehen werden. Deshalb müssen

⁷⁵⁵ So die (Innen-)Perspektive des EU-Rechts, mit der sich die Arbeit befasst. Global, „von außen“ gesehen, erscheint die Übereinstimmung zwischen Wirtschaftsordnung und Rechtsordnung jedoch nach wir vor gebrochen: Die Wirtschaftsordnung (Kapitalismus) wirkt grenzenlos und ohne Zutun (vgl. Diskurs über „Marktzwänge“), während das Recht Lücken aufweist: es muss in einem bestimmten Bereich gesetzt (und auch durchgesetzt) werden. Oben nehme ich jedoch Bezug auf den „Gemeinsamen Markt“ als einzigem Markt mit rechtlich garantierter und einklagbarer, also hart durchsetzbarer „freier“ Zirkulation selbst der Arbeitnehmer (höchste wirtschaftliche Integrationsstufe) und ziehe auf dieser Grundlage eine Grenze zum Rest der „Weltwirtschaft“. – Zur alternativen Weltperspektive des „Empire“ („Es gibt kein Außen mehr“), vgl. Hardt/Negri, *Empire*.

⁷⁵⁶ Oder eben absichtlich unter Bekräftigung der Abwesenheit des Politischen in der Konsumkultur, vgl. Haltern, *Pathos und Patina*, in: ELJ 9 (2003), S. 43f.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

die Mitgliedstaaten auch zwangsläufig aus rechtspraktischen Erwägungen, nicht lediglich aus Gründen der „geronnenen Gerechtigkeit“, erhalten werden.⁷⁵⁷

Als Konsequenz entsteht auf dem Gebiet der Judikative so das Bild der Herrschaft des Rechts (*rule of law*) – das europäische Recht wird (insbesondere mittels des Vorlageverfahrens) unter Beteiligung der Bürger und der „eigenen“, nationalen Gerichte wirksam durchgesetzt.⁷⁵⁸ Auch die Verwaltungshandlungen der Exekutive werden durch die MS-Organe ausgeführt. Dies ist so lange unproblematisch, wie die Interessenlagen zwischen Wirtschaftsrecht(sdurchsetzung) und Mitgliedstaat parallel gehen – es ergibt sich eine *Suspension des Politischen* während des Gleichklangs der Interessen.

Der Verzicht der EU auf einen eigenen Überbau bedeutet aber auch: die Struktur des Rechts als Zwangs- und Wirtschaftsstruktur liegt auf EU-Ebene offen. Dies ist so lange kein Problem, wie eine hinreichende Output-Legitimation vorhanden ist (Wirtschaftswachstum verbunden mit realem Wohlstandszuwachs der Unionsbürger bzw. die realistische Hoffnung darauf). – Problematisch wird es dagegen in der Wirtschaftskrise (fehlende Output-Legitimation), da nun die ökonomischen Probleme nicht durch einen entsprechenden Überbau („WIR müssen den Gürtel enger schnallen, ...“) abgefedert werden und das Fehlen der stabilisierenden Input-Legitimation brutal durchschlägt. Es ergeben sich Spannungen zwischen den Mitgliedstaaten und der EU: die Einen wollen nicht zahlen (wegen der EU), die Anderen nicht kommandiert werden (von der EU).⁷⁵⁹ Es folgt eine *Repolitisierung des Verhältnisses EU – MS* unter umgekehrten Vorzeichen: Die EU ist aus Sicht der MS jetzt der politische – d. h. die inhaltlichen Grenzen der (nationalen) Verfassung verschiebende – Akteur, der ihnen ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik unter Sanktionsandrohung vorschreibt.⁷⁶⁰

757 So jedoch Habermas, vgl. oben Teil 1 B.

758 Siehe dazu Haltern, *Europarecht*, S. 177ff zur Verdoppelung des Rechtsschutzsystems in der EU und der besonderen Rolle des Vorabentscheidungsverfahrens bei der Verbindung der beiden Rechtsebenen.

759 Als aktuelles Beispiel vgl. die Nazi- und Besatzungsanalogien in Griechenland gegen die BRD/Merkel und die Troika/die „Institutionen“.

760 Diese Wahrnehmung und die damit verbundene Politisierung des vermeintlich verwaltenden Rechts im Namen der ökonomischen Vernunft zieht sich sogar bis in das (Wirtschafts-)Völkerrecht – auch Troika und IWF sind davon betroffen und verlieren ihren überstaatlich-völkerrechtlichen Neutralitätsbonus.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

Zudem ist zu beobachten, dass, geht ein Verwaltungsvorgang mit körperlicher Gewalt einher, nach wie vor die Zumutbarkeitsgrenze überschritten zu werden scheint. – Sichtbare Legitimationsdefizite ergaben sich bspw. bei der Durchführung von Polizeieinsätzen zur Durchsetzung von EU/Troika-Beschlüssen und anderen unmittelbaren Auswirkungen im persönlichen Leben, die als direkte Eingriffe der Troika/EU wahrgenommen wurden (Verweigerung von Medikamenten, Abstellung von Strom, Fehlen von Nahrung).

Der Zugriff des EU-Rechts auf den Körper beinhaltet also eine neue Form der Rechtsdurchsetzung, die das europäische Selbst prägt: den ansatzlosen Zugriff auf den Einzelnen (das „Rechtssubjekt“) als Durchgriff durch den Nationalstaat.

2. Der Zugriff auf den Körper als Durchgriff: Der Modus der europäischen Rechtsdurchsetzung am Beispiel Griechenlands

Im Zusammenhang mit der Krisenpolitik der EU treten die Dynamiken der europäischen Rechtsdurchsetzung am sichtbarsten zu Tage. Deshalb soll der Mechanismus der europäischen Rechtsdurchsetzung hier am Beispiel der Situation in Griechenland seit der Wirtschaftskrise 2008 dargelegt werden.

Was ist passiert?

In Folge des Übergreifens der Finanzkrise auf Europa entschieden sich die EU-Institutionen der Währungsstabilität Priorität einzuräumen. Als Griechenland Probleme mit der Refinanzierung seiner Staatsschulden hatte, wurden auf internationaler Ebene Kredite und Kredit-Verträge ausgehandelt. Rechtlich handelt es sich um eine Kombination aus Europarecht und Völkerrecht;⁷⁶¹ institutionell wird die Griechenland entgegen stehende Vertragsseite der Kreditgeber in der „Troika“ aus EZB, IWF und EU-Kommission verkörpert, die sich der Austeritätspolitik verschrieben hat. Auf der

⁷⁶¹ Für einen Anriss der europa- und völkerrechtlichen Fragen des sog. „*Memorandum of Understanding*“ siehe: Fischer-Lescano, *Troika in der Austerität*, in: *Kritische Justiz* 1/2014, S. 2ff; zum Ineinandergreifen der einzelnen Vereinbarungen unter Berücksichtigung des griechischen Verfassungsrechts siehe: Kassimatis, *EU verstößt gegen demokratische und europäische Rechtskultur. Zum Kreditabkommen der Troika mit Griechenland*, in: *Widerspruch* 61 (2011), S. 49ff.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

nationalen Ebene begann die Umsetzung des vorgeschriebenen Programms, welches Änderungen im Arbeits- und Tarifrecht im Sinne der neoliberalen Programmatik des Abbaus von Überregulierung und der Schaffung von Marktfreiheit ebenso beinhaltete, wie Rentenkürzungen.

Die (politischen) Durchsetzungsmethoden beinhalteten bspw. die Verpflichtung aller Parteien vor der Wahl auf eine bestimmte Politik,⁷⁶² die Abschaltung des staatlichen Senders ERT per Regierungsdekret sowie – neben dem Einsatz militärischer Streikbrecher – notstandsrechtliche Dienstverpflichtungen gegenüber Arbeitnehmern; es kam zu Gewaltausbrüchen der Polizei gegen Demonstranten auf dem Syntagma-Platz in Athen. Die griechisch-europäische Krisenpolitik weist somit einen doppelten Bezug sowohl zur nationalen Demokratie als auch zur Gewalt auf.⁷⁶³

Wie lässt sich dies vom Standpunkt der Rechtsdurchsetzung von unten einordnen?

Eine mögliche erste Beschreibung wäre, dass Europarecht (bzw. Völkerrecht, welches hier jedoch nicht interessieren soll) mit Gewalt durch den betroffenen Staat selbst mit seinen eigenen (Verwaltungs-)kräften gegen seine Staatsbürger durchgesetzt wird. – Der Staat ist dabei zwar finanziell abhängig von den Akteuren der Troika, bestimmt jedoch nach wie vor selbst über den Ausnahmezustand. Die Wahrnehmung der staatlichen Handlungen als souveräne Handlung bröckelt jedoch, wenn der einzig ersichtliche Grund dafür das „Spardiktat“ der Troika ist: Der Mitgliedstaat erscheint seinen Bürgern nun als postdemokratischer Maßnahmestaat (Kritidis).⁷⁶⁴

Aufgrund der hinzutretenden kolonialistisch-autoritären Rhetorik – „die undisziplinierten Griechen müssen ihre Hausaufgaben machen und die europäische Wirtschaftskultur erlernen“ – drängt sich zudem der Begriff der Marionettenregierung als Assoziation auf. Im Falle von Griechenland handelt es sich jedoch – im Unterschied zu einer Marionettenregierung, bei der

⁷⁶² Vgl. hierzu die Problematik des aktiven Staatsbürgers und des passiven Staatsgenossen bei Kant: wer selbstständig ist, darf selbst bestimmen, wer nicht selbstständig ist, tut dies nicht mit gleichem Recht. In Griechenland wurden die freien Wahlen durch die Beeinflussung der Troika formal nicht berührt, dennoch wurde indirekt versucht, das Ergebnis der Politik an der „Quelle“, d. h. durch vorherige Bindung der aussichtsreichsten Parlamentsfraktionen, vorherzubestimmen.

⁷⁶³ Vgl. dazu Kritidis, *Griechenland unter dem Diktat der Troika. Erosion des politischen Systems, Massenmobilisierung und Demokratiebewegung*, in: *Widerspruch* 61 (2011), S. 37ff.

⁷⁶⁴ Vgl. Kritidis, *Griechenland – Auf dem Weg in den Maßnahmestaat?*, S. 127ff.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

einzelne Personen, die den Staat bestimmen, an den Fäden Anderer hängen (personelles Moment) – um einen faktisch wirtschaftlich toten Staat, dem wegen seiner Rechtsdurchsetzungsfunktion mittels Kredittranchen künstlich Leben eingehaucht wird (strukturelles Moment),⁷⁶⁵ während er seinen (politischen) Willen und seine demokratische Seele längst verloren hat: Es handelt sich bei dem Griechenland, das die Troika-Politik und die Euro-Gruppe als Antwort auf die Wirtschaftskrise (offiziell „Staatschuldenkrise“) geschaffen haben, um einen Zombiestaat. Dieser Zustand eines Nationalstaates zwischen Leben und Tod beinhaltet ein Umschlagen vom Leitbild der nationalen Demokratie als kollektive Autonomie in eine Reinform der Biopolitik (Foucault): Die Normalisierung der Körper macht diesmal auch vor der politischen Ver(körper)ung des Nationalstaats nicht halt. Im gesamten Prozess wird dabei die lückenlose Durchdringung verschiedener gesellschaftlicher Felder durch (ökonomische) Praktiken sichtbar.⁷⁶⁶

Aus der Perspektive der Biopolitik und ihrer Praktiken betrachtet, erscheint die Lage der von der Rechtsdurchsetzung betroffenen Individuen darüber hinaus als „hoffnungslos“ (*there is no alternative*).⁷⁶⁷ Die betroffenen EU-Bürger machen die reale Erfahrung der Kehrseite der europäischen Rechtsgemeinschaft: Einhergehend mit der Suspendierung der nationalen demokratischen Autonomie wird der Staatsbürger als Individuum auf den eigenen vereinzelt Körper zurückgeworfen. Dieser ist in der europäischen Rechtsgemeinschaft im Konfliktfall EU vs. MS aus Sicht der europäischen Ebene nicht mehr Staatsbürger in seinem Biotop der geronnenen Gerechtigkeit – wie Habermas gleichsam romantisierend postuliert –, sondern wird behandelt als eingebettet in ein homogenisiertes, da entpolitisiertes

⁷⁶⁵ Zu dieser politisch-ökonomischen Pattsituation, die weder vor noch zurück erlaubt, vgl. Varoufakis, *As It Happened – Yanis Varoufakis' Intervention during the 27th June 2015 Eurogroup Meeting*, auf: <https://yanisvaroufakis.eu/2015/06/28/as-it-happened-yanis-varoufakis-intervention-during-the-27th-june-2015-eurogroup-meeting/> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016).

⁷⁶⁶ Als Beispiel kann hier wiederum der Umgang mit der demokratischen Kern-Institution der Wahl dienen: diese wird wiederholt, wenn das Ergebnis nicht passt; vgl. dazu die Wahltaktung der letzten Jahre in Griechenland. – Intention und Wirkung des Troika-Einflusses sind hier abgrenzbar von den „inneren Krisen“, die eine Regierungsbildung bzw. -erhaltung objektiv unmöglich machen.

⁷⁶⁷ Dies täuscht freilich; siehe dazu Varoufakis/Holland/Galbraith, *A Modest Proposal for Resolving the Eurozone Crisis, Version 4.0*, auf: <https://yanisvaroufakis.eu/euro-crisis/modest-proposal/> (zuletzt abgerufen am: 26.08.2016).

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

Verhältnis zwischen EU und MS, in eine koordinierte Verwaltungsmaschinerie, die innerhalb der europäischen Rechtsgemeinschaft rechtsdurchsetzend operiert. Der MS ist dabei der Ort, der die Rechtsdurchsetzung koordiniert, der Anknüpfungspunkt und die Verbindung der EU-Ebene zum (vereinzelt) Rechtssubjekt: Der Zugriff der EU auf das Individuum zwecks Rechtsdurchsetzung erfolgt als Durchgriff durch den Mitgliedsstaat.

Die sich bzgl. dieser Entwicklungstendenzen stellende Frage ist, ob in dieser Konstellation ein Staat das Politische halten kann, d. h. im Rahmen seiner Überbaufunktion, durch die Betätigung seiner bisher „natürlichen“ Deutungsmacht ideologisch weiterhin bewirken kann, dass strukturelle/finalisierte Gewalt, die im Falle der Troika-Politik auf ökonomische Erwägungen bzw. Gläubigerinteressen zurückzuführen ist, nicht als Gewalt wahrgenommen wird.

Vieles spricht dafür, dass sich dies in einem Staat, der innerstaatlich eine Output-Legitimität vorweisen kann, also als wirtschaftlich stark dasteht und einen Krisengewinn ausweist (wie bspw. die BRD), zunächst anders verhält als in einem Staat wie Griechenland, wo sich der Staat zwar nicht als tot, aber fortwährend als politisch impotent erweist und dennoch mit „soveräner“ Gewalt gegen seine Bürger vorgeht.

Es sind zwei aufeinander aufbauende Antworten auf dieses „griechische“ Dilemma zu beobachten.

Als eine erste Entwicklungsstufe ergab sich in Griechenland die Repolitisierung des Verhältnisses zwischen der EU (Eurogruppe, Troika, Institutionen, ...) und dem MS. Sie gipfelte mit den Wahlen 2015 unter fast vollständiger Erosion der vormaligen politischen Parteienlandschaft Griechenlands in der Regierung Tsipras, einer links-rechtsaußen Koalition unter Führung der SYRIZA, mit dem Versprechen angetreten, die geltende (Schulden-)Ordnung durch politisches Handeln zu verschieben. Dieser Versuch, der auch als Versuch gewertet werden muss, den (National)staat als Ort politischer und demokratischer Gestaltung zu behaupten, ist vorerst gescheitert.

Mit dem Misslingen dieses Versuchs erfahren sich die griechischen Bürger in der Folge als Opfer konzertierter staatlicher und überstaatlicher Gewalt; der Ort des Politischen droht sich zunächst vom Staat hin zum vereinzelt Individuum selbst zu verschieben. Eine zweite Entwicklungsstufe besteht also im Herausbrechen des Politischen aus dem Staat; es bilden sich alternative politische Verkörperungen und Bewegungen um Individuen und

Gruppen.⁷⁶⁸ – Im Extremfall würde der Staat als Ort des Politischen als tot erkannt und beerdigt werden; der „untote“ Zustand „zwischen zwei Toden“⁷⁶⁹ – tatsächlich tot, aber nicht symbolisch beerdigt – würde beendet; es bliebe eine leere Hülle zurück.

Das rechtliche Zähmen des Staates als vermeintlicher Wurzel des politischen Übels wäre dann freilich dysfunktional – die Kernerrungenschaft des europäischen Rechts, die aufklärerische Grundlage von europäischer Rechtsgemeinschaft und postpolitischer Friedensordnung wäre gegenstandslos: Die EU hätte sich den Ast, auf dem sie sitzt, abgesägt. Sie könnte den freiwerdenden Raum zwar selbst füllen – der Bezug auf eine moralische Überlegenheit des europäischen Rechts und seinen vermeintlichen Vorbildcharakter allerdings wirkte dann fehl am Platze: Es wäre eine autoritäre Farce, die auf die griechische Tragödie folgen würde.⁷⁷⁰

3. Die europäische Selbstwahrnehmung: Europarecht als atheistentes Recht

Weit von der Situation der Bürger in den Krisenstaaten entfernt, in der europäischen Innensicht der oberen Ebene, erscheint hingegen das Europarecht als Reinform des liberalen Rechts: Es erscheint als sich konzeptionell selbst stützend, d. h. es bedarf keiner Ummantelung durch das Politische und ist nicht Ausdruck einer ökonomischen Basis.

Das Europarecht ist insofern apolitisch, also im Gegensatz zu der katholischen und der reformierten Imagination des Rechts nach der politischen Theologie atheistiques. Atheistiques heißt hier, dass das Europarecht die Bedeutung des Rechts nach der politischen Theologie nicht (aner)kennt.

Darüber hinaus kennt das Europarecht in seiner Innensicht auch die inhärente Legitimationswirkung der politischen Theologie (Überbaufunktion des nationalen Rechts) nach der politischen Ökonomie nicht. – Es ist insofern seinem Selbstverständnis nach ökonomisch postideologisches.

⁷⁶⁸ Vgl. Kritidis, *Griechenland – Auf dem Weg in den Maßnahmestaat?*, S. 23ff, 122ff; sowie die Beiträge zu Globalisierungsprotesten in: Birke/Henninger (Hrsg.), *Krisen Proteste*.

⁷⁶⁹ Vgl. dazu Žižek, *Die Tücke des Subjekts* S. 211f sowie ders., *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 69ff, 101ff.

⁷⁷⁰ Frei nach Karl Marx, vgl. ders., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW Bd. 8 S. 115.

a) „Reines liberales Recht“: USA vs. EU

Auch die Innensicht der Liberalen in den USA geht von rein liberalem Recht aus (vgl. die Debatte zwischen *libertarians* und *communitarians*); wie oben angerissen, zeigt diese Sichtweise jedoch nicht das vollständige Bild.

Bezogen auf das Europarecht – trennt man es gedanklich vom nationalen Recht und der Funktion des Nationalstaates als Mitgliedstaat – scheint diese Darstellung hingegen vollständig zu sein, da nichts durch das europäische Recht durchscheint, sein symbolischer Inhalt leer bis unbestimmt/unterbestimmt ist und das dahinter liegende Denksystem im rein Affirmativen verbleibt. – Konzeptionell handelt es sich bei der europäischen Rechtsgemeinschaft nicht um einen Glauben i. S. e. *secularized religion* (Kahn), erzeugt durch Willen, sondern um gesichertes (Wissenschafts)wissen, erzeugt durch Vernunft. – Der (politische) Wille hingegen wird im Europarecht selbst nicht betätigt, er ist eine Leerstelle.

Der einzig vorhandene politische Wille, der in den MS verkörpert wird, erscheint auf EU-Ebene in Gestalt des „nationalen Interesses“, also als spaltend/negativ und extern/potentiell außen gegenüber der vereinigenden Rationalität der integrierenden Gemeinschaft der EU. Diese überbordende Rolle der Vernunft prägt das Denksystem des Europäischen Rechts entscheidend, insbesondere bei der Abgrenzung nach „außen“ (also gegenüber vergleichbaren Denksystemen).

Eine weitere zentrale Festlegung ist zudem, dass es hinter der Vernunft, d. h. hinter dem (formal-)rationalen Recht (Weber), keinen Raum gibt:⁷⁷¹ Der Horizont des Europarechts erschöpft sich im Vernunft-Recht. – Jede mögliche Alternative zur europäischen Wertegemeinschaft, welche sich in einer (Menschen)Rechtsgemeinschaft ausdrückt, ist somit zugleich mit dem Makel der Irrationalität behaftet.

b) Gottesstaat und laizistischer Staat

Auch eine Vermischung von Vernunft und Glauben, jegliche Art religiösen Rechts, ist damit konzeptionell ausgeschlossen. Den „Gegenpol“ zum Europarecht, den am stärksten möglichen konzeptionellen Kontrast bildet der „Gottesstaat“ mit seinem religiösen Recht.

⁷⁷¹ Zum diesbezüglichen Kontrast zu den USA, siehe: Kahn, *Sacred Violence*.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

In der gegenwärtigen Debatte wird die Ideologie des Gottesstaates vor allem mit dem Islam assoziiert und bildet damit einen ideologischen Anknüpfungspunkt für die auch in Europa um sich greifende Islamophobie. Der „Islamische Staat“ erscheint in diesem Zusammenhang als idealer Gegenspieler einer europäischen Rechtsgemeinschaft. – Der Nationalismus in der politischen Form der katholischen Volkssouveränität (die auch die Daseinsform der USA ist), ist somit nicht das alleinige Andere der EU.

Als Gegensatz des Gottesstaates hat der laizistische Staat auf den ersten Blick ein besonderes Näheverhältnis zur EU. Aufgrund des fehlenden konzeptionellen Kontrastes ergibt sich bei der Stellung von bspw. Frankreich zur EU keine besondere Debatte: Frankreich erscheint konzeptionell (ähnlich wie die BRD mit ihrer „reformierten“, also nicht-katholischen Souveränität) als „natürliches“ Mitglied der EU.

Dennoch ist die Vorstellungswelt eines laizistischen Staates von der einer Ordnung mit atheistischem Rechtsverständnis zu unterscheiden: Eine laizistische Ordnung erkennt den Glauben als etwas an, das in der politischen Ordnung keine Rolle spielen soll, also als potentiellen Inhalt der Ordnung, von dem es sich distanziert (und gegen den es sich ggf. verteidigen muss, um staatliche Neutralität zu wahren); dennoch kann eine auf diese Weise „säkulare“ Ordnung selbst eine Glaubensordnung der Staatsbürger sein.⁷⁷² Eine atheistische Ordnung hingegen beruht konzeptionell nicht auf Glauben, sondern auf Wissen, was eine grundlegend andere Vorstellungswelt ist.

Obwohl Frankreich bezüglich seiner imaginären Ordnung durchaus mit der ebenfalls laizistischen Türkei vergleichbar ist und beide somit vermeintlich europahan sind, wirkt bezüglich letzterer die Islamisierung des Bildes des Gottesstaates (verbunden mit dem generellen Verdacht der besonderen Anfälligkeit der großteils muslimischen Staatsbürger der Türkei für eine solche Imagination der Ordnung) gegenläufig und hält die Türkei ideologisch gefangen in der Distanz-Nähe einer „Privilegierten Partnerschaft“.

⁷⁷² Bspw. Frankreich als laizistischer Staat mit der „katholischen“ Souveränität der „*Grande Nation*“.

c) Europarecht zwischen Vernunft und Interesse

Der neue europäische Liberalismus mit seinem atheistischen Recht bewegt sich (im Gegensatz zu den anderen oben diskutierten westlichen Modellen) also tatsächlich zwischen Vernunft und Interesse.

Während die Vernunft bzw. der Verzicht auf den Willen die Leitabgrenzung nach außen darstellt, ist das europäisch gefasste Interesse hingegen ein Instrument der europäischen Wirtschafts-, d. h. Binnen-Ordnung. Diese muss jedoch prekär bleiben: Interesse als grundlegendes Vermögen (*faculty*) trennt und spaltet (konzeptionelles Leitbild des (Total)individualismus). Darüber hinaus kann auch ein positiv gefasster Konsumismus – insbesondere aufgrund fehlender finanzieller und kultureller Mittel außerhalb der Elite – keine Legitimationswirkung entfalten. Die Elite (und bestenfalls noch die obere Mittelschicht) steht aufgrund ihres positiven Bezugs zum Konsum in der Affirmation, d. h. sie kann kein Konfliktpotential der gesellschaftlichen Situation zu möglichen anderen Vorstellungswelten wie die der politischen Theologie und der politischen Ökonomie sehen. Der Elite erscheinen diese beiden Kontexte zwar nicht unbedingt als (strukturell) unwichtig, sie sind aber vielmehr natürlicherweise vorhanden.

Diese wirtschaftlichen Legitimationsprobleme nach innen sind jedoch untergeordnete: Die Basis der Vernunftordnung des atheistischen Rechts wird durch diese Anschlussprobleme nicht berührt. Die Betätigung der Vernunft steht allen Unionsbürgern – ob reich oder arm – gleichermaßen offen. Grundsätzlich kann sich jeder mit dieser neuen Sicht des „wissenschaftlichen“ Rechts, welches sich nach seinem Selbstverständnis von der Kultur wie von der Klasse gelöst hat, identifizieren. Der entscheidende Abgrenzungsmechanismus zu anderen Denksystemen ist also für alle Bürger schrankenlos zugänglich.

Das Problem des Europäischen Rechts liegt jedoch an anderer Stelle:

d) Das Problem des Atheisten

Der Atheist kann nicht existieren ohne die göttliche Ordnung. Er glaubt nicht an Gott bzw. lebt „ohne Gott“ (altgriech.: *ἀθεος*); Gott ist also begriffliche Voraussetzung für seine Position.⁷⁷³

Folglich stützt sich atheistisches Recht bzw. eine atheistische Rechtsordnung entweder (1) auf das strukturelle Vorhandensein („fremder“) Götter bzw. auf das individualisierte Vorhandensein anderer „Theisten“⁷⁷⁴ – oder (2) es wird selber Gott.⁷⁷⁵

Solange sich die zweite Alternative nicht manifestiert, ist die Voraussetzung für ein Funktionieren des atheistischen Rechts eine externe Stütze der EU, die entweder in

- (1) Output-Legitimation durch wirtschaftliches Wachstum, also im externen Faktor einer allgemein wohlstandsgenerierenden Produktivitätssteigerung (deshalb Habermas' Beobachtung der „ökonomistischen Verengung“ der EU-Debatten, die um „Wirtschaftswachstum“ kreisen) und/oder
- (2) kultureller Input-Legitimation durch die Nationalstaaten/Mitgliedstaaten (Habermas' „geronnene Gerechtigkeit“)

773 Noch weiter geht hier Žižek: Während der Atheist meint, für ihn sei alles erlaubt, ist tatsächlich ohne Gott aber alles verboten, vgl. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg* S. 98.

774 Dieser Bezug wird in der Theorie deutlich bei Habermas, der die Basis seines Europa- und Weltrechts vor der Folie des zu überwindenden Politischen und seiner Protagonisten entwickelt, wobei er damit zugleich (unfreiwillig) Haltepunkte seiner Ordnung etabliert. In Bezug auf die europarechtliche Praxis hingegen greift eher der Bezug auf fremde Götter in Form der souveränen MS, von deren politischer Daseinsform sich distanziert wird.

775 Als abgeschwächte Form wäre hier ergänzend die bloße konzeptionelle Möglichkeit der Gottwerdung zu nennen. Sie findet sich in der aktuellen Debatte in der Frage nach einem politischen Europa, welches – als Antwort auf die „terroristische Bedrohung“ von außen – eine gemeinsame Identität in Form einer klar umrissenen, meist mit dem Begriff des „Abendländischen“ assoziierten Wertegemeinschaft entwickelt. Der Gedanke des quasi-natürlichen Umschlagens des einen Extrems (Atheismus) in das andere (Monotheismus) ohne jegliche Verbindung zwischen beiden erscheint zunächst fremd. Für den obigen Kontext bedeutet dies, dass der Atheismus (und die damit verbundene Ablehnung des religiösen Rechts/des „Gottesstaates“) so ernst genommen wird, dass er unversehens in eine eigene politische Ordnung umschlägt; gerade die Konzentration auf das Eine ermöglicht dabei das Entstehen des Anderen, bzw. legt dieses sogar an.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

besteht.

Da erstere prekär ist, bzw. die ständige Gefahr mit sich trägt, die EU-Bürger entlang der überwunden geglaubten Klassengrenzen zu trennen, muss die atheistische EU-Rechtsordnung bzgl. ihrer Rechtsdurchsetzungspraxis auf die Fortwirkung ihrer politischen Legitimation durch die Nationalstaaten setzen, d. h. deren Legitimität mittels der Art und Weise der Rechtsdurchsetzung auf sich übertragen. Genau diese Legitimitätsanleihe steht hinter der europäischen politischen Praxis des „Zugriffs auf den Einzelnen mittels Durchgriff durch den Mitgliedstaat“. Genau in diesem Schritt findet die „Erdung“ der liberalen Vernunft statt, nach der Habermas bei seiner Aktualisierung von Kant gesucht hat.

Die Nationalstaaten in ihrer politischen Funktion als Legitimationsmodell mit ihrer Basis in der Vorstellungswelt der politischen Theologie sind somit unabdingbare Voraussetzung für den Atheismus des Europarechts. Die nationale Souveränität ist dabei mitnichten liquidiert, sondern lediglich zunehmend dem analytischen Blick entzogen: Die Nationalstaaten sind vielmehr die natürliche Entwicklungsumgebung, die das Europarecht braucht, auf die es gleichsam aufbaut, um selbst als fortschrittliches, vernunftbasiertes, weltweit beispielgebendes Recht(smodell) existieren zu können. Habermas streift diese Analyse einer Naturalisierung der Nationalstaaten indirekt, indem er sie als „Biotope“ bezeichnet, also ihre Zuordnung zur Natur gleichsam unbewusst mitdenkt.⁷⁷⁶

Die Folge dieser Erdung des Europarechts mittels der Nationalstaaten ist somit immer auch die Reproduktion ihrer nationalen/politisch-theologischen Ausschlussmechanismen (Freund/Feind bzw. Eigenes/Fremdes) und damit zugleich ihrer nationalen Unterschiede; beide sind innerhalb des Europarechts kaum bis gar nicht zu überwinden – ihre Irrationalität bildet die Grundlage für die Rationalität des Europarechts.

⁷⁷⁶ Wie in der gesamten Aufklärung ist diese Natur selbst aber nicht innerhalb der Vernunft theoretisierbar: Der Nationalstaat ist hier nicht vernünftig, da er auf der Vorstellungswelt der politischen Theologie beruht und somit eine emotionale Grundlage hat. Er bietet somit grundsätzlich Anlass zum Misstrauen für Habermas.

4. Europas blinde Flecken

Das europäische Selbstverständnis als atheistisches Recht stellt das Europarecht in ein bestimmtes Verhältnis sowohl zum Ökonomischen als auch zum Politischen, welches vom Verhältnis des nationalen Rechts zu beiden abweicht.

Aus der Konzeption des Europarechts heraus kann der Bezug zum Ökonomischen wie zum Politischen nicht gesehen werden, weil beide überwunden sind. Der europarechtliche Anschluss an beide markiert genau die Stelle, wo die liberale Theorie die Entwicklungsmöglichkeit des Europarechts zum Weltrecht verortet und gleicht somit dem blinden Fleck im Auge.

a) Neoliberale Leere und das Ökonomische: Basis und Überbau in der EU

In der Sprache der politischen Ökonomie ausgedrückt bedient sich die europäische Ebene bei der Rechtsdurchsetzung der stabilisierenden Funktion des nationalen Überbaus, um die europaweite Entfaltung der Produktivkräfte sicherzustellen. – Im dreidimensionalen Gesamtbild von Liberalem, Politischem und Ökonomischem hingegen erscheint Europa aber nicht derart zweckgerichtet bzw. „politisch“. Genau hierin liegt jedoch die Wurzel Europas als neoliberales Projekt. Das Neoliberale in Europa ist eine „günstige“, wie zufällig ausgenutzte Leere, eine fehlende Ausfüllung eines Möglichkeitsraumes – eine Abwesenheit, kein politisches Projekt.⁷⁷⁷ Bildlich gesprochen entwickelt sich Europa aus einer leeren Mitte.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund den „Crackdown“ der Troika in Griechenland, wirkt der neoliberale Begriff der Deregulierung verharmlosend angesichts dessen, was passierte: Gewalt, Armut und Tod. – Warum wirkt der europäische Neoliberalismus hier auf einmal als politisches Programm?

Die Betroffenen, die mit dem Realen⁷⁷⁸ des Kapitalismus, den „Europa“ entfesselte, konfrontiert werden, rationalisieren diese Konfrontation. Als Rationalisierungsleistung der Betroffenen entsteht (in einem zweiten Schritt) die Realität: Es etabliert sich der Eindruck, dass „DIE“ (die EU,

⁷⁷⁷ Aktuelles Bsp. ist das „Fenster der politischen Gestaltung“ (Jan Schwarz), das sich mit der Wirtschaftskrise ab 2008 geöffnet hatte und nicht genutzt wurde.

⁷⁷⁸ Zum Begriff des Realen: siehe Teil 3 B.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

die Eurogruppe, die Troika, die IWF-Experten, ...) einen neoliberalen Plan haben, den sie gegen „UNS“ (das (griechische) Volk, die (griechische) Arbeiterklasse, den kleinen Mann, ...) durchsetzen.

Der entscheidende Punkt liegt hier nicht, wie in Kleins Ausführungen zur amerikanischen „Schock-Strategie“,⁷⁷⁹ schon darin, dass ein Schock bzw. eine Schockstarre politisch zur neoliberalen Umwälzung („Einsehen in die Notwendigkeit“; erste Rationalisierung) ausgenutzt wird, sondern im europäischen Kontext mit seinen zwei Ebenen wird es vielmehr zeitlich später interessant, wenn die Ergebnisse/Ereignisse im Nachgang der von Europa ausgehenden neoliberalen „Korrektur“, also die Erfahrung des ungebremsten Kapitalismus (= zweiter Schock), zur zweiten Rationalisierung führen: „das machen die doch mit Absicht“.

Ausschlaggebend ist im europäischen Kontext nicht die erste Rationalisierung, die eine „normale“ Rückwirkung des Überbaus auf die Basis ist, sondern die zweite Rationalisierung, die stark ideologisch (i. S. v. notwendig falschem Bewusstsein) ist und in ihrer Kritik fehlerhaft: Es ist nichts Neues (eine zur Unkenntlichkeit veränderte Basis, d. h. „die Globalisierung“), was herannahend wie eine Flutwelle und alles mit sich reißt. – Es ist vielmehr die sozialstaatliche Einhegung des Kapitalismus – also etwas Altes – zerstört, was früher dafür gesorgt hat, dass die Folgen des Kapitalismus für gewöhnlich nicht als tödlich empfunden wurden (weder im Arbeitsleben selbst, noch in der Wirtschafts- und Außenpolitik).

In diesem Zusammenhang ist das Habermas'sche Bild der Aufklärung, nach dem freie und gleiche Menschen die Überwindung von Gewalt durch Recht (Menschenrechte, *rule of law*) angehen, in Zweifel zu ziehen.

Im Ausgangspunkt der Aufklärung in Europa wurden die politische (Stände-)ordnung und die wirtschaftliche (merkantilistische) Ordnung nicht mehr als gottgegeben hingenommen, sondern erschienen vielmehr erstmals als menschengemacht und frei beeinflussbar (aufklärerisches Gedankengut der Autonomie und Selbstbestimmung). – Betrachtet man aber die Wirkung der Aufklärung in Europa, so entwickelten sich in der Folge mit der politischen Theologie und der politischen Ökonomie zwei politisch radikale Bewegungen: die nationale Bewegung und die Arbeiterbewegung mit ihren Kämpfen.⁷⁸⁰ Diese waren zugleich die Voraussetzung der späte-

⁷⁷⁹ Siehe dazu: Klein, *Die Schock-Strategie*.

⁷⁸⁰ Beide nehmen das Motiv der Realisierung der Selbstbestimmung in der Gruppe auf.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

ren Einhegung der gesellschaftlichen und sozialen Gewalt durch Momente des Ausgleichs und der Solidarität im Nationalstaat und im Sozialstaat (politischer Liberalismus).

Habermas beschreibt Teile dieser Konstruktion – konkret den nationalistischen Anteil – als durch den Faschismus delegitimiert, und die Menschenrechte (den rechtlichen Liberalismus) als jetzt davon (los)gelöst und auf dem Wege ihrer Verwirklichung (in Weltrecht, Weltregierung, Weltpolizei).

Mit dieser Auflösung des Politischen einher geht der Niedergang der liberalen Idee als genuin politische Idee, denn diese ist historisch nur national, konzeptionell also nur beschränkt auf ein abgrenzbares Gebiet, Teil des bürgerlichen Weltbildes. (Der Internationalismus als entgegengesetztes, universalistisches politisches Konzept ist dem bürgerlichen Recht fremd, da er auf einer anderen, kritischen Vernunft beruht.)

Die konzeptionelle Fähigkeit, das Politische mittels Verkörperung in demokratischen Erscheinungsformen zu halten (Zähmung), die Erfahrung der begrenzten bzw. überwundenen Gewalt, ist Teil dieses politischen Liberalismus (legitimierender „Überbau“-Liberalismus). Die vollständige konzeptionelle Auflösung des Politischen reduziert den Liberalismus auf sein rein ökonomisches Moment und lässt neben der Erfahrung des sinnlosen Sterbens im Kriege (und der Sinnlosigkeit der täglichen Lohnarbeit) zunächst nur den Wirtschaftsliberalismus als ökonomische Logik zurück: Europas ökonomistische Verengung.⁷⁸¹

b) Die Zukunft des Politischen in Europa: Europarecht, Weltrecht und Gewalt

Das atheistische Recht hat das Politische nicht überwunden; es stützt sich vielmehr bzgl. seiner Rechtsdurchsetzung auf dessen Verkörperung im Nationalstaat. Dies beeinflusst nicht nur das Verhältnis des Rechts zum Politischen, sondern auch die möglichen europäischen Entwicklungstendenzen.

Auf internationaler Ebene – in den europäischen Außenbeziehungen – ist eine Politisierung der für das Selbstverständnis der EU zentralen Menschen-

Ähnliches gilt darüber hinaus für sämtliche anderen Bewegungen, sei es die feministische Bewegung oder die neuen sozialen Bewegungen, wenn man sie als Produkt der Aufklärung liest.

⁷⁸¹ Vgl. dazu Teil 1 B.

C. Europäische Rechtsdurchsetzung: Der Zugriff des Rechts auf den Körper

rechtsfrage (als Ausprägung des Vernunftrechts – vgl. Habermas) in eine Frage von Freund und Feind hinein möglich (und das sowohl aus Gründen der politischen Theologie – als Verteidigung der elementaren Werte und (Rechts-)Traditionen –, als auch aus Gründen der politischen Ökonomie – Ressourcensicherung, Sicherung von Transportwegen und Absatzmärkten i. S. e. äußeren Landnahme).⁷⁸² – Aufgrund der „europäischen Konstellation“, des oben erläuterten (politischen) Umfeldes des Europarechts, liegt ein solcher *roll-back* in überwunden geglaubte Muster im Rahmen des Möglichen, da keine grundsätzliche Verschiebung der Ordnung festzustellen ist, die einen Zugriff auf eine Ordnung des Politischen dauerhaft ausschließen kann. Eine (dann notwendig gewaltbegleitete) ökonomische Festigung Europas ausgehend von den Erfordernissen des gemeinsamen Marktes als Wirtschaftseinheit (politische Ökonomie) bzw. eine politische Verkörperung der prekären liberalen Menschenrechts-Identität (politische Theologie) sind somit ständige Optionen der europäischen Rechtsordnung.⁷⁸³

Mögliche Entwicklungslinien bzw. das mögliche Entwicklungsfeld wären also:

- (1) die Bildung eines „europäischen Willens“ mit Freund/Feind-Unterscheidung (ideologische Regression der *Form* zum Nationalstaats-Modell),
- (2) praktische „polizeiliche“ Abwehrkämpfe gegen „Extremisten“, d. h. „Gläubige“ (des Politischen und/oder der Religion), zum Erhalt der

⁷⁸² Zur äußeren Landnahme vgl. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, in: dies., *Gesammelte Werke*, Band 5 S. 6ff. Beispiele für menschenrechtliche Ressourcensicherung sind: Kriege um Öl mit europäischer Beteiligung (Libyen), bzgl. der Sicherung der Transportwege die Operation Atalanta (der völkerrechtlich legitimierte Einsatz gegen die Piraten am Horn von Afrika). Ein Beispiel für menschenrechtlich motivierte äußere Landnahme könnte der Ukraine-Konflikt mit einem in kürzester Zeit etablierten Russland-Feindbild sein; eine eingehende Untersuchung dieser Problematik sprengt hier jedoch den Rahmen.

⁷⁸³ Die politische Theologie bräuchte dann freilich einen neuen Ideologie-Inhalt; diesen fände sie bspw. im „Abendländischen“. Die politische Ökonomie bräuchte dies ebenfalls; als Aktualisierung der Arbeiterbewegung könnte das Beispiel der Indignados in Spanien dienen. Für eine Theoretisierung einer solchen Bewegung siehe: Hardt/Negri, *Multitude*.

III. Die Dynamiken des europäischen Rechts im doppelten Kontext

atheistischen Ordnung (Regression des *Inhalts* zu einem überstaatlichen Freund-Feind-Schema)⁷⁸⁴

oder – in der *postmodern condition* verbleibend – :

- (3) beide Möglichkeiten changierend, verbunden mit temporärem Aufblitzen von Gewalt an den Lücken der Ordnung.⁷⁸⁵

Diese letzte Variante läge am nächsten am Entwurf einer liberalen Fortschritts-Lösung, die ein Verfestigen i. S. d. politischen Theologie konzeptionell ausschließt.

⁷⁸⁴ Beispiele sind Legion: vom „Krieg gegen den Terror“ bis hin zu Gewalt gegen Demonstranten (Anti-G7, EZB-Eröffnung usw. usf.).

⁷⁸⁵ Beispiel für diese Entwicklung ist die Vorahnung eines „*krig mot de fattiga*“ (Krieg gegen die Armen), vgl. Weman, *EU:s militär tränar för krig mot de fattiga*, in: Aftonbladet vom 02.09.2014, auf: <http://www.aftonbladet.se/kultur/article19463021.ab> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016).

Teil 3

***The European Lawscape:* Das Genießen des Rechts und Europas Andere(s)**

Ich kann tanzen, doch ich tanze nicht.
Ich kann singen, doch ich singe nicht.
Ich kann lesen, doch die Tränen in den Augen sind so scharf.
Also denk' ich, das hat keinen Sinn
und ich schreibe ein paar Worte hin.
Diese Worte träum' ich später in der Nacht – was man nicht darf.

(Georg Kreisler, Ich kann tanzen)

Ausgangspunkt der Arbeit in Teil 1 war die liberale Theorie und ihre zentrale Positionierung der Vernunft. Teil 2 hat dieser eindimensionalen Darstellung mit dem Politischen und dem Ökonomischen einen Bezug der Ordnung zu Liebe und Arbeit hinzugefügt. Denksysteme beinhalten also Dynamiken, die über ihren rein logischen Inhalt und dessen innere Widersprüche hinaus gehen – sie erschaffen Vorstellungswelten.

Darüber hinaus transportieren Denksysteme eine Sichtweise der Realität, verstanden als imaginäre und symbolische Überformung des körperlichen Realen: sie formen aus den kontextlosen Körpern ein sprachliches Bild des Subjekts und seiner Umgebung (*Psychoscape*).⁷⁸⁶ Auch das Recht umschreibt ein solches (ideales) Sein: es erschafft sein Rechtssubjekt und die korrespondierende Rechtslandschaft, in der das Recht praktisch wirksam wird (*Lawscape*). Mit dieser Entfaltung von *Psychoscape* bzw. *Lawscape* einher geht – unbewusst, ungewollt, verschwiegen – immer auch die Hervorrufung ihrer jeweiligen Anderen (im Symbolischen) bzw. anderen (im Realen).

Um diese vierte Dimension des Rechts zu beleuchten, ist an seinem Symbolischen anzusetzen. Sowohl das Erkenntnisinteresse Cassirer's als auch Lacan's richtet sich auf (das) Symbolische(s);⁷⁸⁷ Cassirer wählt dabei den Zugang zur Thematik über die Struktur des Mythos, von dem die symbolischen Formen abgeleitet werden;⁷⁸⁸ Lacan's Interesse liegt dagegen primär in der klinischen Analyse; sein Zugang zur Thematik des Symbolischen führt über die Psyche des Einzelnen. Dabei liegt einer seiner Ausgangspunkte bei der Sprache als Mittel der psychoanalytischen Kur, wobei er die linguistische Thematik der Symbole und Signifikanten vertieft. Der einzige von Lacan „anerkannte“ Mythos ist jedoch (zugleich in Anlehnung und Kritik an Freud) der Mythos des Ödipus, wobei im Ergebnis der Anspruch

786 Der Begriff der *Psychoscape* ist einem Architekturfotografieprojekt in Zürich und Leipzig 2002 entlehnt. Im ursprünglichen Zusammenhang bezeichnet er die psychische Wirkung moderner Großstadtarchitektur auf die darin lebenden Menschen, vgl. dazu den Ausstellungskatalog: Brohm (Hrsg.), *Psychoscape: Peripherie und Fotografie*.

787 Wobei beide im Gegensatz zu Heidegger (vgl. Cassirer/Heidegger, *Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger [Davos 1929]*, in: Langiulli (Hrsg.), *The Existential Tradition: Selected Writings*, S. 192ff.) nicht den Menschen und sein (Da)sein in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen.

788 Vgl. Cassirer's Werk von der Entwicklung der *Philosophie der symbolischen Formen* bis hin zu ders., *Vom Mythos des Staates*.

vertreten wird, dass dieser der Schlüssel zur Analyse psychischer Probleme und Strukturen in der bürgerlichen Gesellschaft sei.⁷⁸⁹

Auf dem Wege der Beschreibung des Unbewussten entwickelte Lacan die Register des Realen, des Symbolischen und des Imaginären (*RSI*), wobei hier zunächst der Register des Symbolischen, die symbolische Ordnung, interessant ist.⁷⁹⁰

Während Lacan einen individuell-klinischen Ansatz verfolgte, dabei aber immer die Theorieentwicklung im Blick hatte, haben andere, u. a. Slavoj Žižek, die Gedanken Lacan's auf gesellschaftliche Zusammenhänge übertragen.⁷⁹¹ Im Folgenden werden Schemata und Konstrukte von Lacan auf das Kant'sche und Habermas'sche Denksystem angewendet. Dahinter steht eine poststrukturalistische Überlegung: Zwei Konstrukte werden miteinander in Verbindung gebracht, um mit dem Einen das Andere zu erläutern, wobei man im Idealfall auch einen neuen Blick auf das Erklärungsinstrument erhält.

Das Denken Lacans und seine Systematik sind sehr komplex und reichhaltig, und aufgrund zahlreicher Anleihen aus anderen Denksystemen hängen nicht auf eine Disziplin reduzierbar. Neben der Problematik, dass sein Werk bis heute nicht vollständig erschienen ist, gibt es viele Interpretationsversuche aus verschiedenen Disziplinen, die sich an seinen Ideen aus verschiedenen Blickwinkeln mit unterschiedlichem Erkenntnisinteresse abarbeiten. – Dabei entsteht auch das Werk von Lacan in immer neuen Facetten; eine einzige Interpretation ist nicht möglich. Verschiedene Aneignungsversuche werden sich zwangsläufig widersprechen: durch die

789 Die Verwendung des Ödipus-Mythos liefert zugleich einen Hinweis auf eine patriarchalische Prägung der bürgerlichen Gesellschaft, deren Berücksichtigung in Lacan's Theorie somit konzeptionell angelegt ist. Zur feministischen Kritik Lacan's siehe: Grosz, *Jacques Lacan – A Feminist Introduction* und Seifert, *Was will das Weib?*

790 Als Verbindung zwischen Cassirer und Lacan kann insofern Althusser mit seinem Versuch der theoretischen Verbindung von staatlicher Ordnung und deren Wirkung auf den Einzelnen gesehen werden; siehe dazu C.

791 Es ist demzufolge eine Teilung in zwei Lager zu beobachten: die den Meister auslegen („Schüler“) und die den Meister anwenden („Fans“). Žižek bspw. bezeichnet sich selbst als „*flag-waving Lacanian*“, vgl. dazu Astra Taylor's Film, *Žižek!* (USA 2005). – Zum Thema, wie ausdiskutiert die Frage ist, ob eine Übertragung auf die Gesellschaft überhaupt statthaft sei vgl. Žižek, *Die Revolution steht bevor*, S. 144f.

Auseinandersetzung mit Lacan verändert sich sein Werk selbst; selbst die Gegenstände bleiben nicht die gleichen.⁷⁹²

Eine überzeugende Anknüpfung an einzelne Vorleistungen i. S. eines Stammbaumes oder der Orientierung an einer bestimmten Schule ist kaum möglich. Deshalb wird hier ein eigener Versuch unternommen, aus dem „Steinbruch Lacan“ diejenigen Bausteine/Erkenntnisse heraus zu holen und neu zu kombinieren, die die oben dargelegte Fragestellung erhellen.

Der Zugang zu Lacan, der das Begriffsverstehen der vorliegenden Arbeit beeinflusst hat, ergab sich ursprünglich über eine Lektüre der Arbeiten von Žižek, sowie, was die „Originalbegriffe“ in ihrem „ursprünglichen“, d. h. psychoanalytischen Zusammenhang betrifft, über Widmer.⁷⁹³ Die Methodik der Diskursanalyse beruht hingegen im Schwerpunkt auf dem von Lipowatz⁷⁹⁴ beschriebenen Ansatz. Die zwei in der Textausgabe „Des noms-du-père“ erschienenen Interventionen Lacan's, welche die drei Register (Reales, Symbolisches und Imaginäres) sowie die Problematik des Namens-des-Vaters behandeln, stecken dabei das Analysefeld grob ab.⁷⁹⁵

Lacan'sche Konzepte (wie bspw. das Spiegelstadium (bzw. Schema L), die Register RSI, das Schema R und die Arbeit mit mathematischen Ringstrukturen) werden im Folgenden nur erwähnt bzw. erläutert, soweit dies für die Übertragung auf die behandelte Thematik notwendig ist.

Teil 3 setzt somit das Recht in Bezug zum Realen, zum Symbolischen und zum Imaginären. Dieser Bezug des Rechts und seiner Theorie zu Wissen, Glauben, Begehren und Genießen erschließt das Phantasma hinter der europäischen Rechtstheorie (Kant und Habermas) sowie der *European Lawscape*.

Teil 3A beginnt mit einer Diskursanalyse der Psychoscape von Kant und Habermas, aus deren Ergebnis sich die weiteren Schritte ableiten. Teil 3B geht über die Grenzen des Diskurses hinaus: die Herausarbeitung der psychoanalytischen Dynamik der europäischen ideologischen Landschaft(en) bildet die Grundlage für die Analyse von Kant und Habermas nach Schema

792 Zu diesem Phänomen vgl. Žižek, *Parallaxe*. Ein Beispiel aus der Rechtswissenschaft, welches aufgrund seines abweichenden Erkenntnisinteresses einen völlig anderen Blickwinkel auf Lacan und das Recht entwickelt als diese Arbeit, ist: Schulte, *Das Gesetz des Unbewussten im Rechtsdiskurs*.

793 Siehe Widmer, *Subversion des Begehrens*.

794 Siehe Lipowatz, *Diskurs und Macht*.

795 Vgl. Lacan, *Des noms-du-père* (hrsg. von Miller).

R; die Verbindung von Ordnung und Genießen bei Habermas wird abschließend mittels der Subjekttypen nach Žižek vollzogen. Teil 3C behandelt die Entfaltung der European Lawscape in der europäischen Rechtspraxis; mittels der Figur der ideologischen Anrufung nach Althusser wird das Subjekt der europäischen Menschenrechtsordnung, wie es die GRCh entwirft in Bezug gesetzt zur korrespondierenden Umgebung des Raumes des Freiheit, der Sicherheit und des Rechts. Von dort aus lässt sich ein Blick auf Europas Andere(s) und das Außen der europäischen Rechtsordnung werfen.

A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan

Zur Sichtbarmachung der operativen Veränderung des Kant'schen Gegenstandes durch Habermas werden im Folgenden die Lacan'schen Diskurstypen benutzt. Ihre Interpretation orientiert sich an den Arbeiten von Widmer⁷⁹⁶ (Struktur und Linguistik) und Lipowatz⁷⁹⁷ (Bezug von Diskurs und Macht).

I. Der liberale Rechtsdiskurs im Lichte der Lacan'schen Diskurstypen

Vor der Anwendung der Diskurstypen auf die Denksysteme Kant's und Habermas' sollen der ursprüngliche Lacan'sche Analyserahmen und die Übertragung der ursprünglich psychoanalytischen Methodik Lacans auf die Analyse von Denksystemen kurz umrissen werden.

1. Der Analyserahmen der vier Diskurstypen

Lacan's Diskursanalyse geht von einem von ihm geprägten Diskursbegriff aus, wobei sein Analyserahmen auf vier Diskurstypen basiert, die in Form von Mathemen grafisch darstellbar sind und Übertragungsmöglichkeiten für die Analyse von Denksystemen bieten.

⁷⁹⁶ Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 135ff.

⁷⁹⁷ Vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 122ff.

a) Das Umherlaufende – Zum Begriff des Diskurses bei Lacan

Im Einklang mit der lateinischen Urbedeutung des Wortes Diskurs (lat. *discurrere* = umherlaufen) beinhaltet der Lacan'sche Begriff vom Diskurs, dass er „läuft“, d. h. er wird gedacht als angetrieben durch eine Frage, deren Antwort er sucht. Letztere wäre dann die „Wahrheit“.⁷⁹⁸

Im Bezug auf das Subjekt sind die vier Diskurse zum Einen zu lesen als apriorische Strukturen, in die das Subjekt „eingelagert“ ist, zum Anderen bilden sie strukturiert das Begehren ab; sie setzen das Subjekt in Verhältnis zu den Signifikanten und dem Objekt.⁷⁹⁹

Die in den Diskursen skizzierte psychische Wahrheit hat dabei immer zwei Aspekte: Sie kann interpretiert werden aus der Perspektive der Beziehung des Subjekts zum Mangel, d. h. als verbunden mit der Thematik der Lebensnot/des Verlusts oder aus der Perspektive der verlorenen Objekte, die das Subjekt spalten, d. h. verbunden mit dem Idealbild der Ungeteiltheit/Ganzheit des Subjekts.⁸⁰⁰ Der sprachliche Ausweg aus dem Seinsmangel ist die Metaphernbildung: „Wahrheit kann es für Lacan nur durch Metaphernbildungen geben, weil sie den Seinsmangel aufheben und auf diese Art menschliche Realität kreieren.“⁸⁰¹ Aufgrund des gleichzeitigen Aufhebens der Ganzheit des (imaginären) Subjekts lässt sie sich jedoch nur halb-sagen (*mi-dire*).⁸⁰²

Die Wahrheit (als Ziel des Diskurses) stellt dabei „den Bezug her zwischen dem Symbolischen und dem Realen“,⁸⁰³ der Mensch erscheint dabei als *parlêtre*,⁸⁰⁴ als Effekt der Signifikanten.⁸⁰⁵

798 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 135.

799 Vgl. ebd. S. 139f.

800 Vgl. ebd. S. 135ff.

801 Ebd. S. 137.

802 Vgl. ebd.; siehe weiterführend: Lacan, *L'envers de la psychanalyse* (Séminaire XVII) S. 31ff (*Le maître et l'hystérique*).

803 Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 138.

804 Ein Lacan'sches Kunstwort aus *parler* (sprechen) und *être* (sein), ein „Sprachwesen“.

805 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 139; siehe dort auch bzgl. Parallelen und Unterschieden zu Kant.

b) Lacan's Matheme: Dynamiken und Deutungsansätze

Lacan entwickelte die vier Diskurstypen im Seminar „L'envers de la Psychanalyse“⁸⁰⁶ und skizzierte sie in Form von Mathemen.

Die vier Diskurstypen werden dabei verbildlicht durch vier Terme dargestellt, die im Quadrat angeordnet sind. Dadurch entstehen vier Positionen, die konstant bleiben, während die Terme immer einen Platz weiter wandern, sodass sich vier Konstellationen ergeben: Die vier Diskurse.

Diskurs des Meisters

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \rightarrow & S_2 \\ \hline \S & \leftarrow & a \end{array}$$

Diskurs der Hysterie

$$\begin{array}{ccc} \S & \rightarrow & S_1 \\ \hline a & \leftarrow & S_2 \end{array}$$

Diskurs des Wissens

$$\begin{array}{ccc} S_2 & \rightarrow & a \\ \hline S_1 & \leftarrow & \S \end{array}$$

Diskurs der Analyse

$$\begin{array}{ccc} a & \rightarrow & \S \\ \hline S_2 & \leftarrow & S_1 \end{array}$$

Die vier Terme sind S₁ (der Herren- bzw. Meistersignifikant),⁸⁰⁷ S₂ (das Wissen), § (das Subjekt) und a, das Objekt⁸⁰⁸ bzw. die Mehrlust.⁸⁰⁹ Das Subjekt wird also in Verhältnis zum Symbolischen (S₁, S₂) und zum verlorenen Objekt (a) gesetzt. Die vier Plätze sind – im Uhrzeigersinn von links oben – das Agens, der andere (der Andere), die Produktion und die Wahrheit.⁸¹⁰

Daraus ergeben sich vier Diskurse, beginnend mit S₁ am Platz des Agenten, der (mit den anderen) im Uhrzeigersinn wandert: Der Diskurs des

806 Zu den vier Diskursen siehe: Lacan, *L'envers de la psychanalyse (Séminaire XVII)*; insbesondere ebd. S. 9ff (*Production des quatre discours*) zu deren Entwicklung sowie ebd. S. 79ff (*Le champ lacanien*) zu deren Bedeutung.

807 So Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 138.

808 Vgl. ebd.

809 Vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 122; Žižek hingegen beschreibt das „Objekt klein a“ (Lacan's *objet petit a*) als Objekt-Ursache des Begehrens, vgl. Žižek, *Lacan eine Einführung* S. 85f. – Lacan entwickelte die Trennung von a / A erst zeitlich nach den Diskursen.

810 So Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 136.

A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan

Meisters,⁸¹¹ der Diskurs der Hysterie, der Diskurs der Analyse/des Analytikers, der Diskurs des Wissens.⁸¹²

In der Struktur ergeben sich folgende Einflüsse (Pfeile in den Abb.) des *Agens* auf den *anderen* (oben links nach rechts) und der *Produktion* auf die *Wahrheit* (unten rechts nach links); diese sind jedoch dialektisch, d. h. können/müssen auch rückwirkend gelesen werden. Darüber hinaus kann, wenn man das Mathem senkrecht in der Mitte teilt, ein Augenmerk auf die vertikalen Paarungen links und rechts der Dynamik gelegt werden.⁸¹³

Bzgl. der internen Dynamiken unterliegen der Diskurs des Meisters und der Diskurs der Analyse einer strukturellen Unmöglichkeit (objektiv); der Diskurs der Hysterie und der Diskurs des Wissens hingegen dem (subjektiven) Unvermögen (die Wahrheit zu finden).⁸¹⁴

In jedem Diskurs wird jedem der Terme ein anderer Platz zugewiesen; er erhält also eine andere Zuschreibung – das Zusammenspiel der Terme auf den Plätzen ergibt den besonderen Charakter des jeweiligen Diskurses, sodass sich Aussagen darüber treffen lassen, wie und worüber innerhalb eines Diskurses geredet werden kann (bzw. welche Denklandschaft entfaltet wird / welche Bedeutungen entstehen (können)). Darüber hinaus lassen sich Inhalte eines Diskurses in einen anderen transponieren, sodass ersterer in anderem Licht erscheint bzw. sich aufgrund des anderen Standpunktes/Szenarios/Kontextes verändert (Parallaxe). Konsequenzen für und Rückwirkungen auf die Terme, sowie auf das gesamte Gedankengebäude bzw.

811 Hier im Deutschen aufgrund der eher einseitigen Konnotation im Gegensatz zum Französischen nicht als Diskurs des *Herrn* übersetzt (so jedoch Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 140ff.); stattdessen Diskurs des *Meisters*, der mit Herrschaft/Macht assoziiert werden kann, aber nicht zwangsläufig werden muss; deshalb auch nicht Diskurs der *Herrschaft*, so aber im Ansatz Lipowatz.

812 Im frz. Original nach Lacan, *L'envers de la psychanalyse (Séminaire XVII): le discours du maître, le discours de l'université du savoir, le discours de l'hystérique, le discours de l'analyste* – wörtlich übersetzt also: Diskurs des Meisters, Diskurs der Univers(al)ität des Wissens, Diskurs des Hysterischen, Diskurs des Analytikers. Dagegen bei Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 123ff: Diskurs des Herrn, des Wissens, der Hysterie, der Analyse; hingegen bei Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 140ff: Diskurs des Herrn, der Hysterie, der Psychoanalyse, der Universität. Die abweichende Übersetzung/Benennung und die abweichende Reihenfolge ergeben sich bei beiden als Folge des Erkenntnisinteresses aus der unterschiedlichen logischen Reihenfolge ihrer Entwicklung/Erläuterung.

813 Bspw. im Meisterdiskurs das Verhältnis Herr-Knecht, siehe dazu Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 142 sowie Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 133ff.

814 Vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 122.

die diesem unterliegende Vorstellungswelt können so im Kontrast zu den anderen Diskursen deutlich gemacht werden.⁸¹⁵

c) Zur Analyse von Denksystemen

Diese Art der Diskursanalyse lässt sich auf den Kontext der Gesellschaftsanalyse übertragen, wie Lipowatz gezeigt hat.⁸¹⁶ Eine weiterentwickelte Übertragungsmöglichkeit auf die Analyse von Denksystemen soll hier am Beispiel des Diskurses des Meisters illustriert werden. Diese eigenständige Übertragung bildet die Grundlage für die anschließende Betrachtung/Analyse der Denksysteme Kant's und Habermas'.

S₁, der Herren-/Meistersignifikant, hat bei Lacan eine ursprünglich(e) linguistische Bedeutung, ist also im Bezug auf das Netz der Signifikanten der Schlüsselsignifikant, der alle anderen bestimmt/lesbar macht, „entschlüsselt“.⁸¹⁷ In dieser Lesart wäre die obere Hälfte des Diskurses die Sprache/die Ebene des Sprechens, die untere die des Handelns.

Verlässt man bei der Betrachtung das Netz der Sprache, um sich der gesellschaftlichen Analyse zuzuwenden, ergeben sich mit Lipowatz weitere Ausdeutungen: man erhält Einblick in die Bedeutung sowohl des Herrn wie in „Herr und Meister“ (vgl. frz. *maître*), als auch des Herrn wie in „Herr und Knecht“ (bspw. Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel) als gesellschaftliche Realität. In der allgemeinen gesellschaftlichen Übertragung offenbaren sich die Dynamiken des Herrschers, abstrakt gefasst der Herrschaft: man erhält Zugang zur Herrschaftsfrage.⁸¹⁸

Aufbauend auf diese Vorarbeit lassen sich jedoch noch weitergehende Aussagen treffen: Denkt man die Verbindung des linguistischen Ansatzes mit der gesellschaftlichen Übertragung zu Ende, wird es möglich, die sprachliche Konstruktion von Legitimität genauer zu erfassen. Die Situie-

815 Zum Verhältnis und zum Wechsel der Diskurse siehe Fink, *Das Lacansche Subjekt, Zwischen Sprache und jouissance* S. 168ff.

816 Vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 280ff.

817 Dafür bedarf es jedoch der Rückwirkung des „Signifikanten des Andern“ (S₂), vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 140.

818 Für eine Verbindung der Analyse der Lacan'schen Diskurse mit der Herrschaftssoziologie Max Webers siehe Lipowatz, *Diskurs und Macht*; für eingehende „Portraits“ der einzelnen Diskurse unter dem Aspekt der Machtfrage, d. h. der Herrschaftsanalyse, siehe ebd. S. 123ff.

rung eines Denksystems/philosophischen Ansatzes in einem der Diskurse bzw. ihr Zusammenhang mit den anderen Diskursen offenbart die Art und Weise, wie Herrschaft zunächst begründet bzw. (später) legitimiert wird. So können scheinbare (d. h. zunächst als solche erscheinende) logische Brüche in Denksystemen, die das System zu sprengen scheinen, durch Diskursverschiebungen/-wechsel innerhalb eines fortlaufenden Gedankenganges zunächst erklärt werden. – Diese Brüche treten, wie Teil 1 gezeigt hat, in liberalen Denksystemen mit ihren Ausgangspunkten von Freiheit und Gleichheit klassischerweise an der Frage der Herrschaftsbegründung auf. Nach der Lokalisierung der Brüche im Diskurswechsel können diese dann in Bezug auf ihre Auswirkungen sowohl für das Denksystem selbst als auch für seine projizierte soziale Realität tiefer analysiert werden.

2. Kant's „Metaphysik der Sitten“ zwischen Wissen und Meister

Die folgende Analyse des Kant'schen Denksystems orientiert sich an den in Teil 1 erlangten Ergebnissen bzgl. der Untersuchung der konzeptionellen Grenzen Kant's.

a) Privatrechtliche Herleitung: Diskurs des Wissens

Zu Beginn seiner Ausführungen diskutiert Kant die Möglichkeit, etwas Äußeres als das Meine zu haben (s. o. Teil 1 A). Grundlage seiner Ausführungen ist eine privatrechtliche Herleitung des Rechts mittels Betätigung der Vernunft. Intuitiv scheint Kant's Betonung der Vernunftbetätigung seinen Diskurs dem „Diskurs des Wissens“ zuzuordnen. Dieser ist jedoch abzugrenzen von der Philosophie als Frage nach dem Sein, die im „Diskurs des Meisters“ geführt wird, nicht im „Diskurs des Wissens“.⁸¹⁹ Bei Kant geht es zunächst jedoch nicht um Wahrheit (Diskurs des Meisters), sondern um Richtigkeit (Diskurs des Wissens).

Die Grenze des Diskurses des Wissens ist das Unvermögen. Der Diskurs des Wissens vermag die Welt nicht abschließend zu beschreiben; er ist verbunden mit der Auflösung des Subjekts, welches bei Kant – reduziert

⁸¹⁹ Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 141.

auf einzelne Rechtsbindungen (Eigentum, Auskommen, bürgerliche Ehe) – zum Objekt der Erkenntnis wird.⁸²⁰

Das Unvermögen dieses Teils der Kant'schen Ausführungen tritt zu Tage am Übergang vom Privatrecht zum Öffentlichen Recht. Kant ist hier nicht in der Lage, das Vorhandensein des Staates aus seinem ursprünglichen Ansatz heraus zu begründen; er bleibt bei dem Erfordernis der allgemeinen Rechtsdurchsetzung (bzgl. des Eigentums) und bei dem gegenseitigen Zwang in den bürgerlichen Zustand stehen.

b) Staatliche Praxis: Diskurs des Meisters

Diesen Zwang in den bürgerlichen Zustand setzt Kant mit der Unterordnung unter den Staat gleich. Dabei ergibt sich ein Bruch in Kant's Argumentation: genau in diesem Moment des „Umdenkens“ (Diskurswechsel) erscheinen der Herrscher und die Macht.⁸²¹ – Die vorigen Erwägungen des Diskurses des Wissens werden vom Tisch gewischt: im Angesicht des Herrschers soll man nicht vernünfteln. Kant hat in den Diskurs des Meisters gewechselt. Die ursprüngliche Erörterung der richtigen Privatrechtsordnung schlägt um in eine staatsphilosophische Abhandlung. Deren Wahrheit besagt, dass der Herrscher nicht angegriffen bzw. beseitigt werden darf, denn an ihm hängt die Durchsetzung des Rechts. Dies findet seine Parallele auch in den begleitenden theoretischen Erwägungen Kant's: aus der allem zugrundeliegenden Freiheit der Willkür wird „Freiheit unter dem Gesetz“; aus dem privatrechtlich fragmentierten Rechtssubjekt wird der Bürger als Untertan-und-Staatsbürger.

820 Vgl. hierzu abermals Kahn's Kritik des liberalen Selbst (Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*). Genau genommen steht in dieser Phase bei Kant ohnehin das Eigentum, in den Worten der politischen Ökonomie also die Ware, nicht der Mensch im Mittelpunkt. Der Wechsel vom Gegenstand (Objekt) zum Menschen (Subjekt), die Entstehung des „Bürgers“ findet erst mit dem Übergang zum Öffentlichen Recht, also erst mit der (Ab)Sicherung des Privatrechts statt.

821 Vgl. oben Teil 1 A.

c) Ergebnis: Fusion der liberalen mit der konservativen Ordnung bei Kant

Statt eine rationale, allein vernunftgetragene Begründung der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung zu Ende zu entwickeln, tauscht Kant am neuralgischen Punkt seiner Argumentation lediglich die Legitimationsgrundlage des Rechts aus. – Aus einer absolutistischen Ordnung mit tradiertem Recht (König als *fountain of law*) wird die „richtige“, d. h. der Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft angemessene Herrschaft (Diskurs des Wissens). Das monarchistische Herrschaftssystem, die symbolische Ordnung zur Legitimierung der Rechtsdurchsetzung, bleibt allerdings erhalten: Die staatliche Struktur der Monarchie wird nicht „geöffnet“, d. h. weiterentwickelt zu einer Republik, die der vernunftbasierte Ansatz konsequenterweise hätte zur Folge haben müssen.⁸²² Kant transformiert die Konzeption des Staates aber auch nicht in eine Diktatur mit Notausgang in Form eines Widerstandsrechts wie bspw. Hobbes.⁸²³ Kant löst den Konflikt zwischen freiheitlicher Theorie und monarchischer Praxis durch das Evozieren/die Anrufung des Idealbilds eines aufgeklärten Herrschers.⁸²⁴ Dieser ist in der historisch-philosophischen Perspektive ähnlich dem Philosophenkönig der Antike,⁸²⁵ welcher seine philosophische Existenz ebenfalls einer spontanen Abneigung gegen die Herrschaft des Pöbels (= Demokratie)⁸²⁶ verdankt. Bzgl. der staatlichen Struktur ähnelt Kant's Darstellung dem historischen Beispiel des preußisch-rationalen Verwaltungsstaates, der – nach damaligem Empfinden fortschrittlich – Hierarchie und Herrschaft des Rechts miteinander verband. Im Ergebnis ergibt sich bei Kant eine zusammengesetzte Herrschaft, eine

822 Mit dieser Problematik des Übergangs vom „Privaten“ ins „Öffentliche“ steht Kant nicht allein: Rousseau quält sich an ähnlicher Stelle mit der *volonté de tous* und der *volonté générale* und deren Kompatibilität herum.

823 Hobbes gibt sich angesichts des Bürgerkrieges zwar mit Cromwell zufrieden, traut der Sache aber doch nicht ganz.

824 Als historische Figur heute im deutschen Kontext klassisch Friedrich der Große. Vgl. bspw. Kant's Ausführungen zum Recht der Feder (vgl. oben Teil 1 A): Der Herrscher will nach Kant informiert werden bzw. interessiert sich natürlicherweise für das Denken seiner Untertanen. – Ohne diese Annahme funktionieren die ohnehin schon zurückgenommenen Grundrechte bei Kant nicht.

825 Siehe bspw. Platon, *Der Staat (Politeia)* S. 277.

826 Zur Ablehnung der Demokratie als Herrschaft der Armen siehe schon Aristoteles, *Politik*, S. 142f (1279b); Kant hingegen steht der Staatsform der Demokratie ambivalent gegenüber, lehnt diese aber aus formellen Gründen ab, vgl. Kant, *MPdS* 461f.

Fusion der liberalen Privatrechtsordnung mit einer konservativen öffentlichen Ordnung, die den Rahmen für Kant's Subjekt, den aufgeklärten Bürger bildet.

3. Habermas' „realistische Utopie der Menschenwürde“ zwischen Wissen und Hysterie

Die folgende Analyse der Argumentationsschritte des Habermas'schen Denksystems orientiert sich an den Ergebnissen aus Teil 1B. Im Fokus der Ausführungen stehen hier jedoch nicht so sehr die Linie Kant – Habermas, sondern vielmehr die Aspekte von Habermas' realistischer Utopie der Menschenwürde, die letzterer über Kant hinaus bzw. ohne Bezugnahme auf Kant entwickelt.

a) Habermas' Europa: Diskurs des Wissens

Habermas knüpft an die Ergebnisse von Kant's Ausführungen an und beschreibt das Europarecht bzw. die „europäische Verfassung“ als Ergebnis der Menschenwürde und ihrer Dynamik. Er führt den Diskurs zunächst als Wissensdiskurs weiter.

Diskurs des Wissens

$$\begin{array}{ccc} S_2 & \rightarrow & a \\ \hline S_1 & \leftarrow & \S \end{array}$$

Am Platz des Agenten befindet sich das Wissen S_2 . S_2 wird hier ausgefüllt durch die Menschenwürde – als historische Reaktion auf den Holocaust entstanden, wird sie von Habermas aus diesem historischen Kontext gehoben. Dargestellt als „von Anfang an da“, aber „früher nicht gesehen“ erzeugt sie als Handelnde die Dynamiken im Diskurs (und verweist a auf den Platz des anderen).⁸²⁷

Das Subjekt \S ist am Platz der Produktion; es existiert nicht von selbst, d. h. hat keinen Eigenwert (i. S. einer *meaningful identity*), sondern wird mit

⁸²⁷ Die Menschenwürde beeinflusst somit die Entwicklungsrichtung, angetrieben wird der Diskurs rein technisch (nach Lacan) durch die „Jagd“ nach a .

A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan

Vernunftmitteln bearbeitet (zerlegt und seziiert): Wissenschaftliche Methoden (in der Sprache der Governance *monitoring* und *best practice*) finden Anwendung auf das Subjekt, welches (in diesem Prozess) objektifiziert wird. – Die feste Identität des Nationalbürgers wird von Habermas dekonstruiert/aufgehoben; der Vorstellungsraum der politischen Theologie (die „feste“ nationale Identität) verschwindet dabei im Laufe des Argumentationsprozesses.

„a“ am Platz des anderen ist hier das Politische, dessen Bedeutung für Habermas nicht dechiffrierbar ist,⁸²⁸ an dem er sich aber abarbeitet. Es bildet neben der Menschenwürde den zweiten, „negativen“ Pol seiner Argumentation.

Am Platz der Wahrheit ist der Meistersignifikant S_1 , d. h. der Schlüssel zur Herrschaft. Über letztere kann im Diskurs des Wissens keine (kritische) Aussage getroffen werden: sie wird als wahr und damit als gegeben gesetzt (affirmativer Charakter des Diskurses des Wissens). Aus dem Diskurs des Wissens heraus kann es Habermas somit nicht gelingen („Unvermögen“), die nationalstaatliche Herrschaftsordnung aufzuheben, also eine Verschiebung im Diskurs des Meisters zu erreichen. Er kann vielmehr nur das notwendige Verschwinden des alten nationalen Legitimationsmusters (aufgrund vom Migration, Globalisierung usw.) behaupten. Dabei findet er empirische Rückendeckung in der europäischen Rechtsentwicklung, die eine europäische *rule of law* hervorgebracht hat.

b) Die hysterische Wende: Habermas' Weltrecht

Eine solche wissenschaftlich-empirische Grundlage fehlt für das Weltrecht, welches – als hart durchsetzbares Völkerrecht verstanden – bestenfalls in den Anfängen der Entwicklung steckt.

Habermas behilft sich hier mit einem Sprung in den Diskurs der Hysterie.⁸²⁹ Dieser steht in engem Zusammenhang mit dem begehrenden Subjekt und dem Namen-des-Vaters⁸³⁰ und weist somit einen direkten Bezug zum Diskurs des Meisters (und der Frage der Legitimierung der Herrschaft) auf.

828 In Habermas' Diskurs des Wissens erscheint das Politische als „a am Platz des a“ folgerichtig als besonders kryptisch; vgl. dazu auch Teil 1 B/Habermas v. Schmitt.

829 Da die Diskurse nicht benachbart sind, handelt es sich hier nicht um eine Diskursverschiebung.

830 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 150f.

Diskurs der Hysterie

$$\begin{array}{ccc} \underline{\mathcal{S}} & \rightarrow & \underline{S_1} \\ a & \leftarrow & S_2 \end{array}$$

Im Diskurs der Hysterie⁸³¹ befindet sich das (hysterische) Subjekt \mathcal{S} am Platz des Agens. Es richtet sich an den Meister S_1 , bei dem es eine Antwort auf seine Frage vermutet. In diesem Falle begehrt es eine Antwort auf die offene Frage der Herausbildung des Weltrechts, der harten Durchsetzung des vernünftigen Rechts auf globaler Ebene. Habermas, als Wissenschaftler, ist somit an der Position des hysterischen Subjekts \mathcal{S} am Ort des Agens; er setzt sein universitäres Begehren mit dem der Bürger gleich und richtet das Begehren an die Eliten und die mächtigen Staaten, die an diesem Punkt in seinem Denksystem erscheinen. Mit derselben Bewegung werden zugleich die zuvor im Mittelpunkt stehenden Bürger (im Diskurs des Wissens als \mathcal{S} am Ort der Produktion zentraler Gegenstand des (Diskurs-)interesses) an den Rand gedrängt.⁸³²

Der Herren-/Meistersignifikant S_1 ist am Platz des anderen. Das Subjekt ist davon distanziert, nimmt aber zugleich starken Bezug darauf; es versucht, dessen Form zu beeinflussen. Dies kann jedoch nicht gelingen (Unvermögen!); – erzeugt werden allein Effekte im Diskurs des Meisters.

In Habermas' Denksystem wird die Verrechtlichung der Herrschaft durch das Stellen einer Frage – nach der Überwindung des Politischen – (sowie der Suche nach einer Antwort darauf) vorangetrieben; hierbei äußert sich zugleich das Begehren, das Begehren des Anderen (der Eliten, der starken Staaten) zu steuern bzw. zu sein.⁸³³

831 Für eine detaillierte Beschreibung des Inhalts des Diskurses der Hysterie siehe: ebd. S. 143ff. Zum Zusammenhang mit der Hysterie als Krankheit siehe: Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 189ff.

832 Die einzige Lesart, nach der die Bürger nicht aus dem Bild fallen, ist, dass sie das Begehren des Wissenschaftlers teilen, d. h. selbst dem Wesen nach alle Wissenschaftler sind. Damit wäre die Gesellschaft nach Habermas' Idealbild eine riesige Universität; ein Befund, der sich auch in seiner Theorie des kommunikativen Handelns und der Diskursethik widerzuspiegeln scheint, deren Kernstück, die ideale Sprechsituation, wie eine Blaupause eines zufälligen fachlichen Flurgesprächs unter deutschen Hochschulprofessoren wirkt. (Diesen Gedanken verdanke ich Gregor Kritidis.)

833 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 145f zu diesem generellen Wesenszug der Hyste-

A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan

Das Wissen S₂ ist am Platz der Produktion, unterhalb von S₁: Wissen „handelt“ hier nicht (wie zu Beginn von Habermas' Argumentation im Diskurs des Wissens), sondern wird festgelegt, als sicheres Wissen „produziert“; S₁ stützt sich darauf. – In Habermas' Ausführungen erscheinen an dieser Stelle sowohl die mysteriösen „Essenzen der Weltreligionen“ als auch die „Biotope“ der Nationalstaaten. Diese verdrängen die Menschenwürde von ihrem Platz S₂.

Das andere a ist am Platz der Wahrheit; d. h. es wird einerseits vom Wissen am Platz der Produktion beeinflusst/erzeugt, andererseits stützt es von dort den hysterischen Agenten $\$$. Das Politische ist aus dem Diskurs entfernt – also überwunden – worden. Das ehemalige andere „a“ wurde wirksam ausgeschlossen.

Die Position a wird nun von der Menschenwürde eingenommen, als ein Objekt, ohne deren Existenz das System (des Begehrens), welches sich (nach Eliminierung des Politischen aus dem Diskurs) allein an ihr ausrichtet, zusammenfällt, deren genaue Gestalt aber am Platz des anderen im Nebel bleiben muss. Die „Essenzen der Weltreligionen“ (S₂) platzieren dabei die Menschenwürde am Ort der Wahrheit; dorthin verwiesen unterstützt letztere das Handeln des Subjekts $\$$. Die Menschenwürde ist zudem die Mehrlust des Subjekts $\$$, auf die es S₁ konditionieren will.

Die Positionierung der Menschenwürde am Platz der Wahrheit in dieser Abschlussphase der Argumentation, und damit ihre Bedeutung für die Begründung des Weltrechts auf der einen Seite, und ihre Identifizierung mit der Mehrlust a – also als Objektursache der Begierde, die tatsächlich nicht existieren muss, aber als Lücke das System entscheidend zusammenhält – auf der anderen Seite ist zudem ein erster Hinweis auf die Existenz einer konzeptionellen Verbindung von Recht und Genießen bei Habermas.

rie. – Zur logischen Struktur der Hysterie vgl. ebd. S. 146 (Assoziation der Weiblichkeit als logischer, d. h. nicht geschlechtlich-biologischer Kategorie), sowie Žižek zum „Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren“ (dazu unten). Eine Aussage über die Natur dieser Subjekte ist mit Hilfe einer Analyse nach den Diskurstypen allein nicht zu treffen. – Dazu braucht es neben der vollständigen Analyse der psychischen Struktur des Denksystems (Schema R) die Analyse der Subjekttypen.

c) Ergebnis: Totalität im Diskurs des Meisters

Die spezifische Konzeption der aus Habermas' Argumentation entstandenen Ordnung lässt sich anhand der Wechselwirkung des hysterischen Diskurses mit dem Diskurs des Meisters verdeutlichen.

Diskurs des Meisters

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \rightarrow & S_2 \\ \hline \S & \leftarrow & a \end{array}$$

Im Diskurs des Meisters befindet sich S_1 auf der linken Seite am Platz des Agenten, \S hingegen am Platz der Wahrheit. Immer, wenn das Subjekt \S spricht, handelt es sich um einen Diskurs des Meisters, da \S sich durch Sprache äußert und diese wie der obere Teil des Diskurses des Meisters strukturiert ist (Zuordnung $S_1 \rightarrow S_2$).⁸³⁴ Auf der rechten Seite des Mathems befindet sich S_2 am Platz des anderen über a am Platz der Produktion. Als Verworfenes erscheint die produzierte Mehrlust a dem Meister im Realen.⁸³⁵

Der Diskurs der Hysterie hingegen stellt die Frage nach der Herrschaft und zugleich die Herrschaft in Frage; er ist so in der Lage, den Diskurs des Meisters zu erhellen.⁸³⁶ Der Diskurs der Hysterie fordert den Meister/Herrn in doppeltem Sinne „heraus“ (S_1 nicht als Agent, sondern als anderer, als Gegenüber) – und ist somit in gewisser Weise der Diskurs der Herrschaft: Der offen angelegte Diskurs des (wissenden) Meisters kippt unter der massiven Anrufung des Hysterischen ins Totalitäre, wird also zum Diskurs des (autoritären)⁸³⁷ Herrn, wenn der Meister die Anrufung

⁸³⁴ Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 141.

⁸³⁵ Dies assoziiert Widmer mit Rechtssystemen (vgl. ebd. S. 142). Worin die Mehrlust liegt, unterscheidet sich jedoch von Denksystem zu Denksystem (wohl auch von Rechtssystem zu Rechtssystem). Bei Kant ist sie verbunden mit der erfolgreichen Betätigung der Vernunft; zu Habermas: s. u.

⁸³⁶ Vgl. dazu Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 143, der den Diskurs der Hysterie im Bezug auf den des Meisters als (logisch) vorrangig bezeichnet. Siehe auch grundlegend Lacan, *L'envers de la psychanalyse (Séminaire XVII)* S. 31ff (*Le maître et l'hystérique*).

⁸³⁷ Der Begriff „autoritär“ ist hier nicht verbunden mit „symbolischer Autorität“, also mit einer egalitär geprägten (gegenseitigen) Anerkennung, sondern wie in „autoritärer Charakter“ (streng hierarchisch) zu lesen.

annimmt und die angebotene Herrschaft/Macht aus sich selbst heraus ausübt bzw. auszuüben versucht (Unmöglichkeit!).⁸³⁸

Der hysterische Diskurs erzeugt somit den Herrn bzw. provoziert Herrschaft – im Falle von Habermas' Denksystem die Herrschaft der Elite(n). Habermas setzt das wissenschaftliche Begehren, ein geschlossenes Denksystem zu erzeugen, welches zum Weltrecht führen und Kant „erden“ soll, und damit den Wissenschaftler als Typus (bzw. sich selbst) an die Stelle des abstrakten Subjekts bzw. des Rechtssubjekts des Bürgers (sowie das Begehren des Letzteren, über das geschwiegen wird) und bietet im gleichen Zuge den Eliten die Macht.

Dies geschieht ohne (Ab)Sicherung in seinem Denksystem, d. h. ohne Widerstandsrecht oder Vergleichbares aus dem liberalen Werkzeugkasten. Dadurch kippt der Diskurs des Wissens, der ohnehin strukturell affirmativ ist, haltlos in den Diskurs des Herrn – der Moment einer neuen Herrschaftsbegründung. Bei Annahme dieses Angebotes zur Führung durch die Eliten und die „Elite der Staaten“, denen – ihrem eigenen Selbstverständnis folgend – „natürliche“ Nähe zur Macht unterstellt werden kann und muss, bietet sich hier philosophisch wasserdicht und moralisch überformt die Möglichkeit zur Gründung eines beispielhaften Empires im Namen der Menschenwürde.⁸³⁹

Im so entstandenen Diskurs des Herrn ist die Menschenwürde weiterhin

838 Zum Diskurs des Herrn vgl. Lipowatz S. 123ff; zur Macht im Diskurs des Herrn ebd. 144ff; zur Unterscheidung Macht („negativ“) vs. Autorität („positiv“), vgl. Lipowatz ebd. S. 280ff: Macht und Herrschaft (im Zusammenhang mit dem Phantasma und dem Imaginären) sowie das Gegenbild der symbolischen Autorität (S. 302ff), welche als positive/angemessene/emanzipierte Herrschaftsausübung (im Symbolischen), also als gefundener Ausweg aus dem Diskurs des toten Sprechens/des Todes (= des Herrn, vgl. Herrschaft/Knechtschaft) schon bei Lacan beschrieben wird. Lipowatz sieht einerseits den prägenden Zusammenhang des Diskurses des Herrn im Verhältnis S_2/S_1 , der beherrschenden Differenz, die er mit Tod und Opfer assoziiert (ebd. S. 123ff), andererseits einen Bezug zwischen Herr, Knecht und der Mehrlust a (ebd. S. 133ff), wobei jedoch mE spätestens bei der Erläuterung der Bedeutung von „a am Platz der Produktion“ die Mehrlust zu eng an dem marxistischen Begriff des Mehrwerts orientiert wird. Letztendlich wird so aus dem Bestreben heraus, die Problematik der Arbeiterbewegung in diesem Zusammenhang mit diesen Mitteln erhellen zu wollen, Basis und Überbau bzw. inneres Begehren und äußere kapitalistische Produktion unnötig vermengt.

839 Dies muss nicht heißen, dass Habermas dies (in dieser Ausprägung) beabsichtigt/unterstützt. Zumindest geht er nicht voll in dieser Vorstellungswelt auf: Zurück im Diskurs des Wissens (vgl. Habermas' Interviews und Analysen zur aktuellen politischen Lage Europas)

II. Von Notwendigkeit und Funktionsweise des analytischen Diskurses

a, der „Abfall“ (im doppelten Sinn), die „Restgröße, die von den Signifikanten produziert, aber notwendigerweise auch verkannt wird“.⁸⁴⁰

II. Von Notwendigkeit und Funktionsweise des analytischen Diskurses

Die von Habermas genutzten Diskurse von Wissen und Hysterie sind jeweils ihre eigene Umkehrung; der eine Diskurs fördert zu Tage, was im anderen als Unberechenbares bzw. (notwendig) Verkanntes auftaucht. Dieses Unberechenbare, Verkannte näher zu betrachten ist Ziel des Diskurses des Analyse/des Analytikers.⁸⁴¹

Es empfiehlt sich daher, von der vorangegangenen, „klassischen“ Betrachtung der Denksysteme Kant's und Habermas' in Teil 1 und der Beleuchtung der Tiefenstruktur und der Basis des europäischen Rechts in Teil 2 einen Schritt zurück zu treten, den Fokus zu weiten und in den Diskurs der Analyse einzutreten, um von Neuem die Gesamtheit der Denksysteme zu erfassen.⁸⁴²

Diskurs der Analyse

$$\begin{array}{ccc} a & \rightarrow & \S \\ \hline S_2 & \leftarrow & S_1 \end{array}$$

Der analytische Diskurs räumt dem anderen die zentrale Stelle im Diskurs ein. Im Mathem entspricht die Hinordnung des *Terms a auf §* auf der oberen Ebene einem Sprechen des „Abfalls“ der symbolischen Ordnung: das verlorene Objekt spricht zum gespaltenen Subjekt § am Platz des anderen.

hadert Habermas dann wieder mit dem Handeln der Eliten und deren Kleinmütigkeit und Unflexibilität.

⁸⁴⁰ Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 146.

⁸⁴¹ Vgl. dazu ebd. S. 151.

⁸⁴² Zur Abgrenzung: Dabei geht es nicht um eine Analyse der Autoren in Person (wobei die persönliche Erfahrung/Weltsicht nicht ohne Einfluss auf die Theorieentwicklung bleibt und sich immer etwas davon im Produkt widerspiegelt, sondern um eine Analyse der sprachlich-logischen Struktur des entwickelten Denksystems.

A. Zur Entfaltung der liberalen Denksysteme – Eine Diskursanalyse nach Lacan

Der Diskurs wird dabei angetrieben durch die Unterstellung, dass der Analysant unbewusst weiß.⁸⁴³ Übertragen auf die Analyse von Denksystemen bedeutet dies, dass letztere ein Bild bzw. eine Beschreibung des anderen/ Anderen in sich tragen, was aber nicht von selbst an die Oberfläche tritt.

Antreibende Voraussetzung des analytischen Diskurses ist daher das „Begehren und Wissen des Analytikers“,⁸⁴⁴ wobei sich zwei Antizipationen gegenüberstehen: zum Einen die auf Erfüllung bzw. Vollständigkeit und zum Anderen die auf „Entdeckung von Verkanntem, Illusionärem, Phantasmatischem“.⁸⁴⁵ Beide Antizipationen zusammen erzeugen die Bewegung im Diskurs, der sich am Symptom bzw. am Phantasma orientiert, hinter dem Zwang den „verborgenen Sinn“ und hinter der haltgebenden Vorstellung des Subjekts Verweise auf das „abgründige Reale“ suchend.⁸⁴⁶

Das Wissen S2 befindet sich am Platz der Wahrheit. Da diese trotz aller Bemühungen nur halb-gesagt (*mi-dire*) werden kann und das Phantasma sich nach seiner „Durchquerung“ wieder bildet, ist der analytische Diskurs „grundsätzlich unabschließbar“.⁸⁴⁷ Das mögliche Ende ist immer ein Abbruch.

843 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 146f.

844 Ebd. S. 148.

845 Ebd.

846 Vgl. ebd. S. 147f.

847 Ebd. S. 149.

B. Über den Diskurs hinaus – Kant und Habermas mit Lacan gelesen

Voraussetzung der psychoanalytischen Betrachtung der Denksysteme von Kant und Habermas ist eine Erweiterung der Analysewerkzeuge; dem muss eine Adaption der Lacan'schen Konzepte auf die Analyse von Denksystemen vorausgehen.

Die Hinzunahme des Schema R (zwecks Betrachtung der Denksysteme in Bezug auf die drei Lacan'schen Register) ermöglicht eine Beschreibung der äußeren Struktur, die die Subjekte umgibt, in der sie sich „aufhalten“ (Psychoscape). Die darin transportierte Sichtweise des Realen erhellt das Phantasma,⁸⁴⁸ welches verschiedenen Subjekten bestimmte Plätze zuweist. Diese Zuordnung kann unter Bezugnahme auf Žižek's Zusammenstellung der Subjekttypen erhellt werden; Ziel ist die Klärung der Natur des von Habermas' beschriebenen europäischen Bürgers bzw. Rechtssubjekts („Habermas' Europäer“).

I. Methodische Vorbemerkungen: Das Imaginäre, das Symbolische und die Ideologie(kritik) mit Lacan

Im Rahmen einer methodischen Vorbemerkung wird zunächst durch die Vorstellung der einzelnen Register die Bedeutung der Trias RSI verdeutlicht. Zur Übertragung der Lacan'schen Konzeption auf die Analyse von

⁸⁴⁸ Siehe dazu ebd. S. 148f: „Das zum Imaginären gehörende Phantasma gebärdet sich als Reales, als psychischer Kern.“

Denksystemen und Vorstellungswelten sowie deren Nutzung als Methode der Ideologiekritik dient die Darstellung des Borromäischen Knotens und seiner Abweichungen.

1. Die (Bedeutung der) Trias RSI: Reales, Symbolisches und Imaginäres

Lacan unterteilt die Landkarte des Unbewussten in drei Register: das Reale, das Imaginäre und das Symbolische.⁸⁴⁹ Diese stehen idealtypisch für einzelne Aspekte des Seins und des Denkens, des Körperlichen und des Geistigen.

a) Das (ursprüngliche) Reale

Das Reale (R) hängt zusammen mit dem Unmittelbaren, d. h. vor Sprache und bildhaftem Ausdruck, Erlebtem, welches sich im/am Körper manifestiert bzw. ausdrückt. Der Körperbezug ist dabei geprägt durch den Mangel, der den direkten Zugang zum Körper selbst bewirkt. – Das Reale hat also immer ein Element des „Unbeschreiblichen“, „Unaussprechlichen“ – das Körperliche wird assoziiert mit dem namenlosen Schrecken.⁸⁵⁰

Der Zustand des Subjekts im Realen ist das noch nicht überformte Bedürfnis bspw. eines schreienden Babys nach dem Schock der Geburt oder die unmittelbare Erfahrung körperlicher Entbehrungen bzw. von Gewalt und „Terror“.

Das Reale ist abzugrenzen von der Realität, in der Ausdruck und Erleben (des ursprünglichen Bedürfnisses) bereits imaginär und symbolisch überformt sind, wodurch das ursprünglich Reale seinen Schrecken teilweise verliert, d. h. zur „Natur“ bzw. als „natürlich“ erklärbar und aushaltbar wird.⁸⁵¹

849 Zur Trias RSI siehe Lacan, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, in: ders., *Des Noms-du-Père* S. 11ff; siehe dazu auch Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 22ff.

850 Vgl. Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 147ff.

851 Klassisches Beispiel hierfür ist das Geschlechterverhältnis, welches nach Lacan nicht existiert. Zu Lacans Ausspruch „il n'y a pas de rapport sexuel“ („Es gibt kein Geschlechterverhältnis“) siehe Fink, *Das Lacansche Subjekt, Zwischen Sprache und jouissance* S. 138ff.) – Der unerklärliche geschlechtliche Unterschied zwischen den ansich gleichen Menschen (*sex* als Reales) wird als geschlechtliche Differenz konstruiert, also imaginär und symbolisch

b) Das Imaginäre und das Bild im Spiegel

Vom Realen zu unterscheiden ist die erste – vorsprachliche – Wahrnehmung der Welt. Das Imaginäre (I) verlässt die Unmittelbarkeit des Bedürfnisses; seine Zweidimensionalität äußert sich im Bild.⁸⁵² Körperbezug ist hier der Blick. Lacan erläutert dies mit einer Freud ergänzenden Deutung des Spiegelstadiums: Schaut ein Kleinkind in einen Spiegel, sieht es vor sich ein Bild. Es erkennt sich zunächst nicht, bis jemand (klassisch die Mutter) das Bild im Spiegel als das eigene bestätigt. Das Kind erkennt sich erst durch diese bestätigende Geste der Mutter. Vermittelt durch diese entsteht ein Bild der Einheit, Ganzheitlichkeit, der Selbstidentität; das Kind erkennt sich im Blick der Mutter.⁸⁵³

Im Gegensatz zum Realen herrscht im Imaginären Mangelfreiheit, was eine Nähe zur grenzenlosen Selbstliebe des Narzissmus bedeutet. Der dem Imaginären korrespondierende Zustand ist der des Verlangens.⁸⁵⁴

c) Das Symbolische und die Sprache

Das Symbolische (S) ist dreidimensional und mit der Sprache verbunden. Sein Körperbezug ist die Stimme; seine Grundausrichtung erfährt das Symbolische durch den Verlust: beim gedachten Übergang vom (umfassenden) Bild im Imaginären zur (differenzierenden) Sprache, die in ihrer Struktur aus Unterschieden zwischen den Signifikanten aufgebaut ist, geht etwas verloren. Das Symbolische entsteht – im Gegensatz zu R (und I), die ein Moment der unerträglichen bzw. erträglichen Selbstidentität haben – durch die Akzeptanz dieses Mangels des sprechenden Wesens. Diese sog. symbo-

überformt und erscheint innerhalb der so geschaffenen Ordnung als „natürlich“ und offen für die Anknüpfung von den Unterschied bekräftigenden Rollenbildern (*gender*). – Zur Abgrenzung von Realität und Realem siehe Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 74ff.

852 Weitergehend zum Imaginären und zum Zusammenhang mit R und S siehe: Lacan, *Les écrits techniques de Freud (Séminaire I)*, S. 87ff (*La topique de l'imaginaire*).

853 Zum das Imaginäre bestimmenden Spiegelstadium siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 26ff. Zur Bedeutung des Spiegelstadiums für die Formung des Ich siehe: Lacan, *Écrits I* S. 89ff (*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*).

854 Zum Triebgefüge des Narzissmus siehe Lipowatz, *Diskurs und Macht* S. 4ff.

liche Kastration ist die Lacan'sche Version des Freud'schen Vatermordes, der die Ordnung unter Beseitigung des Herrschers bekräftigt.⁸⁵⁵

Der Zustand des Symbolischen ist das Begehren (der Mutter), welches aus I herüber- bzw. nachwirkt. Das Hinzutretende, welches den Übergang vom Imaginären zum Symbolischen bewirkt, ist das Gesetz (des Vaters).⁸⁵⁶

2. Zur Topologie des Subjekts: Der Borromäische Knoten

Das mathematische Bild des Borromäischen Knotens verdeutlicht das Zusammenspiel der drei Register R, S und I.⁸⁵⁷ Zusammen bilden sie das *a priori*, in das das Subjekt je nach Ansicht geworfen (Heidegger) bzw. geboren (Arendt) wird.

Der Begriff des Subjekts bei Lacan bezeichnet das Subjekt des Unbewussten. Es entspricht nicht dem Begriff des (liberalen) Individuums oder des Rechtssubjekts, jedoch trägt jedes „gesunde“ Individuum (in der bürgerlichen Gesellschaft) eine die drei Lacan'schen Register umfassende Denklandschaft in sich. Daneben ergeben sich mehrere Typen abweichender psychischer Strukturen.

Die drei Register R, S und I bilden gemeinsam die idealtypische Topologie des Subjekts: Sie beschreiben seine psychische Normalstruktur, die die Bildung einer Realität, also eine Konstruktion einer kohärenten Erfahrung der Welt unter Berücksichtigung aller Aspekte des psychischen und körperlichen Daseins, ermöglicht. Ein Lacan'sches Modell der Darstellung der Verbindung der Register ist der Borromäische Knoten.⁸⁵⁸ Dabei stellt man sich die drei Register als drei (gleiche) Ringe vor, die so ineinander verschlungen sind, dass, wenn ein Ring nicht geschlossen ist, die beiden anderen auch keine Verbindung mehr haben und folglich auseinander fallen:

855 Eingehend zum Symbolischen (der Sprache), seiner relativen Autonomie und der Ausgrenzung des Realen siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 37ff; zum symbolischen Mangel siehe Lipowitz, *Diskurs und Macht* S. 40ff.

856 Siehe dazu: Schema R.

857 Allgemein zur Zusammenführung und Interdependenz der drei Register im Borromäischen Knoten siehe Ort, *Das Symbolische und das Signifikante* S. 43ff.

858 Für Lacan's Knoten siehe: Lacan, *Encore (Séminaire XX)* S. 107ff (*Ronds de ficelle*), Abb. des Borromäischen Knotens im Kontext ebd. S. 112. Zum Konzept des Borromäischen

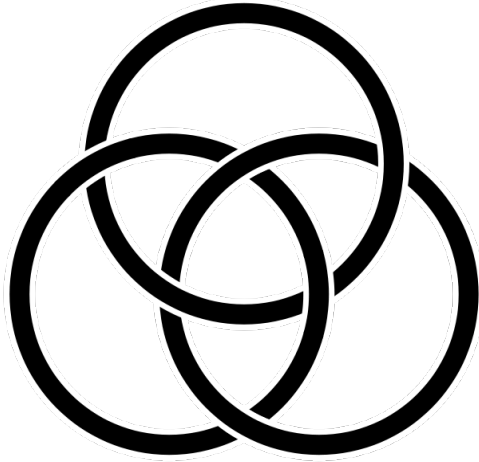


Abb.: Borromäischer Knoten⁸⁵⁹

Sind alle drei Ringe vollständig und verbunden, ist es dem Subjekt möglich, seine realen Erfahrungen zu verbildlichen und/oder zu verbalisieren. Dies beinhaltet sowohl die Bildung einer Vorstellungswelt und die Verortung darin, als auch die Möglichkeit neue Erfahrungen zu verarbeiten, in dieses „Weltbild“ einzupassen. Die Inhalte der Vorstellungswelt sind nicht standardisiert; es gibt kein richtig und falsch. Ihre genaue Ausgestaltung, z.Bsp. was der Einzelne für „richtig“ und „wahr“ hält oder empfinden kann, ist nicht universell, sondern kann vielmehr klinisch als Folge der individuellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung dargestellt werden.⁸⁶⁰ Entscheidend ist hier allein die Funktion der einzelnen Register, die zu-

Knotens siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 153ff; ein Vergleich der Topologien Freud's und Lacan's findet sich ebd. 156ff.

⁸⁵⁹ Bildnachweis: AnonMoos, auf: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Borromean-rings-BW.svg?uselang=de> (zuletzt abgerufen am 24.09.2016), gemeinfrei. Vgl. auch Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 153, Lacan, *Encore (Séminaire XX)* S. 112.

⁸⁶⁰ Weitergehend zur Theoretisierung der Borromäischen Knoten siehe: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S. 467ff. – Zur weiterführenden Ausarbeitung des Konzepts des Borromäischen Knotens bei Lacan siehe: Lacan, *Le sinthome (Séminaire XXIII)*: zur Abbildung des Symptoms im Knoten ebd. S. 11ff (*De l'usage logique du sinthome, ou Freud avec Joyce*); zur

sammen genommen den möglichen Erfahrungshorizont der bürgerlichen Gesellschaft abstecken und ohne deren Zusammenwirken Sprache (bzw. übertragen auf das Individuum: verständlicher sprachlicher Ausdruck) nicht möglich ist.⁸⁶¹ (Auf der Ebene der Beschreibung von Denksystemen entspricht das Dreieck KLM der europäischen politischen Ordnung insofern dem borromäischen Knoten.)⁸⁶²

Auf der Grundlage des Modells des Borromäischen Knotens lassen sich darüber hinaus psychische Pathologien darstellen, d. h. von der Normalstruktur abweichende Strukturen (z.Bsp. Neurose) und Realitätsentwürfe (Psychose).⁸⁶³ Dabei wird ausgehend von einer Analyse der Wahrnehmungs- und Denkstrukturen ein Rückschluss auf die Art der Verknüpfungen der Register und ihre räumliche Anordnung vorgenommen. Die Verhältnisse der Register zueinander sind auf diese Weise feststellbar und kritisierbar; „Krankheiten“ bzw. andere Realitäten können somit als Abwandlungen des ursprünglichen Borromäischen Knotens dargestellt werden.⁸⁶⁴

3. Zur Übertragbarkeit der Lacan'schen Systematik auf die Kritik von Vorstellungswelten und ideologischen Landschaften

Während Lacan's Ansatz klinisch ist, d. h. seine Theoretisierungen das Ergebnis seiner Beobachtungen und praktischen Erfahrungen mit der Behand-

Bedeutung der Zwischenräume des Knotens ebd. S. 27ff (*De ce qui fait trou dans le réel*) sowie zum Bezug des Knotens zum Subjekt ebd. S. 45ff (*Du nœud comme support du sujet*).

861 Hierin zeigt sich der Bezug zur psychoanalytischen Kur, deren Mittel die Sprache ist, als Ausgangspunkt von Lacans Betrachtungen. Sein Ansatz der Analyse in der Fortführung von Freuds Einbeziehung des Unbewussten ist, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist.

862 K, L und M selbst sind zwar eigenständige symbolische Ordnungen, bilden jedoch im europäischen politischen Raum das gesamte politisch akzeptierte Erfahrungsspektrum ab. Sie ergänzen sich dabei zu einer umfassenden Wahrnehmung der politischen Landschaft und sind insofern widerspruchsfrei kompatibel, als dass sie als politische Alternativen innerhalb einer Systematik zusammengedacht werden können (vgl. dazu bspw. den Versuch der Beschreibung der vereinigenden „liberalen Demokratie“ bei Mouffe, *Über das Politische*).

863 Zu den existentialen Strukturen siehe: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S. 302ff.

864 Zu den Abwandlungen siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 158ff.

lung von Patienten darstellen, also einen Bezug zum realen Individuum und der psychoanalytischen Kur aufweisen, soll hier eine Übertragung seiner Systematik auf die Analyse ideologischer/gesellschaftlicher Ordnungen stattfinden. Dabei wird eine Analogie gezogen zwischen der Struktur des Subjekts bei Lacan, welches von der allgemeinen sprachlichen Ordnung bestimmt wird, und somit ein Subjekt der Sprache selbst ist, und der Struktur des idealen Subjekts einer Ordnung, wie sie durch den Entwurf einer politischen Ideologie, eines philosophischen Denksystems oder einer Rechtssystematik projiziert wird.

Beide Subjekte haben die Gemeinsamkeit, dass sie als solche nicht existieren, aber für den Einzelnen den Rahmen bilden, allgemein mittels der Sprache oder speziell mittels Ideologie eine Landschaft (iS eines a priori) schaffen, hervorrufen, bilden (R, S, I) durch die der/die Einzelne läuft.

Der Erklärungswert dieses Ansatzes soll im Folgenden beispielhaft mittels der Einordnung der Vorstellungswelten aus Teil 2 (Politische Theologie und Politische Ökonomie) sowie des Neoliberalismus als extreme Ausprägung des Liberalismus illustriert werden. Ausgangsfrage soll dabei die folgende sein: Was passiert, wenn politische Denksysteme real werden, d. h. sich – gewissermaßen in Reinform – gleichsam direkt körperlich realisieren, sodass sie nicht mehr dem sie bremsenden Mangel des Sprachlich-Symbolischen unterliegen und sich der Einbindung in die harmonisierende politische Gesamtordnung (Dreieck KLM) entziehen bzw. in ihrer Realisierung darüber hinausschießen, sodass ein Zusammendenken/diskursives Anschließen an die anderen beiden politischen Denksysteme nicht mehr möglich ist? In diesen Fällen ist im Bezug auf die europäische politische Ordnung eine interessante Parallele zu den drei klassischen Abweichungsmustern der klinischen Psychoanalyse zu beobachten: Neurose, Psychose/(Schizophrenie) und Perversion. Diese Daseinsformen entsprechen dabei zugleich den konzeptionellen Haltepunkten der europäischen politischen Ordnung (sie spannen die Eckpunkte des Dreiecks durch ihre Eigendynamik auf), befinden sich aber selbst insofern außerhalb der Ordnung, als dass sie als unmittelbare Daseinsformen dem (diskursiven) Zugriff entzogen sind.

a) Politische Theologie und Faschismus als neurotische Struktur

In der Vorstellungswelt der politischen Theologie dominieren das Mythische und das Mystische; sie sind als Bildhaftes zunächst immer imaginär. Die Wirkung des Bildhaften ist in der Vorstellungswelt der politischen Theologie ungebrochen: Wissen bzw. Wahrheit wird vor den Augen des Sehenden „enthüllt“.

Die politische Theologie arbeitet zudem mit dem Bild eines lebendigen (d. h. nicht ermordeten) Urvaters,⁸⁶⁵ wurzelt also im Imaginären.⁸⁶⁶ Darüber hinaus fallen in der Reinform des nationalen Faschismus, also im politisch-praktischen Anwendungsfall der politischen Theologie, Imaginäres und Symbolisches ineinander und zwar unterschiedslos: das Imaginäre wird zugleich das Symbolische. Die imaginäre Wahrheit der Volkssrasse wird zugleich symbolisiert; eine neurotische Struktur entsteht.⁸⁶⁷

In dieser neurotischen Ordnung bleibt das Imaginäre entscheidend; die symbolische Kastration wird verdrängt.⁸⁶⁹ Dies äußert sich im Falle des Nationalsozialismus an einer Bilderflut: Symbole, Filme, der Nürnberger Parteitag und die Metapher des 1000-jährigen Reichs. Alles Symbolische hingegen, das nicht mit dem Imaginären zur Deckung gebracht werden kann (Doppelring I (S)), wird verdrängt. Das Recht als symbolische Ordnung

865 So die Freud'sche Terminologie, die hier deutlicher ist (Bezugspunkt in der politischen Theologie ist der allmächtige Volkssouverän). Bei Lacan entspräche dem in etwa die Nichtakzeptanz der symbolischen Kastration (dazu s. u.).

866 Bzgl. der Freund-Feind Unterscheidung wird das Imaginäre insbesondere in der Form des Rassismus deutlich, bei dem nach der „Rasse“, d. h. vor allem nach der äußeren Erscheinung der Menschen Freund und Feind unterschieden wird. An dieses so entstandene Bild werden dann Staats- und Volksmythen (S) angelagert: das Erzählmuster ist hier die unmittelbare Wahrheit des „heiligen Landes“ (Staatsgebietes) des Volkes, welches in der natürlichen Geborgenheit der „Muttersprache“ lebt und vom gemeinsamen Vater abstammt (Zugehörigkeit zur nationalen Familie). Die Begegnung mit diesem Heiligen ist assoziiert mit dem *mysterium tremendum*, seiner unerträglichen Präsenz (R).

867 Zur Neurose s. Widmer *Subversion des Begehrens* S. 161f. Eingehend zur Ringstruktur der Neurose siehe: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S. 539f; zur Neurose als existentielle Struktur siehe: ebd. S. 307ff.

868 Abbildung nach: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S. 539 / Widmer *Subversion des Begehrens* S. 162.

869 Zur Illustration der (Erzählung der) Neurose allgemein siehe weiterführend: Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, in: ders., *Le mythe individuel du névrosé*, S. 11ff.

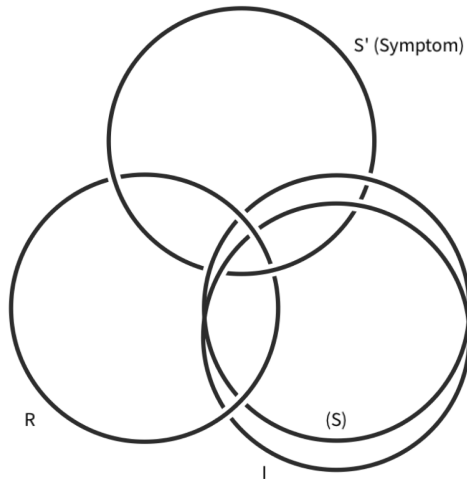


Abb.: Ringstruktur der Neurose⁸⁶⁸

verschwindet; Macht und Recht fallen ineinander.⁸⁷⁰ Trotz aktiver Versuche der (so der Propaganda-Begriff) „Gleichschaltung“ (von Imaginärem und Symbolischem) und der Absicherung durch den pseudowissenschaftlichen rassistischen Biologismus des „Ariertums“ kehrt jedoch das Verdrängte, der Unterschied zwischen I und S (vgl. Normalstruktur des Borromäischen Knotens) zurück. Er äußert sich schon in der bloßen Anwesenheit, aber auch im Handeln/in den Handlungen von Menschen, die eigentlich der schematischen Gleichsetzung „I = S“ unterworfen sein sollten. Die ganzheitliche imaginäre Allmacht wird dadurch bedroht; eine Abwehrreaktion folgt.

In der Folge entsteht der dritte Ring (S'), das Symptom, das die neurotische Ordnung zusammenhält. Im Falle des Dritten Reiches waren dies der Holocaust/die Schoah (Vernichtung der Juden), der Porajmos (Vernichtung der Roma) und die Vernichtung des inneren politischen Gegners (die

⁸⁷⁰ Vgl. hierzu Schmitt, *Der Führer schützt das Recht*, in: DJZ 1934, Heft 15 v. 01.08.1934, Spalten 945ff, welches zusätzlich noch eine Personalisierung enthält.

deutsche Linke, die politische Kirche, ...), allein weil diese die Identität von I und S durch das Anbieten bzw. Leben anderer Deutungsmuster und Ideologien, also anderer symbolischer Ordnungen (d. h. bezogen auf die neurotische Struktur alle Ordnungen, die vom völkischen Imaginären in irgendeinem (willkürlichen) Punkt abweichen) unmöglich machen oder sich der Gefährdung dieser „Einheit“ durch ihre symbolische „Andersartigkeit“ auch nur verdächtig machen.

Das für die Neurose typische Moment der Verdrängung zeigt sich auch in der nationalsozialistischen Programmatik der „Vernichtung durch Arbeit“ („Arbeit macht frei“). Die „Volksfeinde“ wurden nicht als (fremde, von außen kommende) Gegner erschossen oder schlicht beseitigt – diese ebenso vorhandene Tendenz zwischen Größenwahn und Selbstvernichtung (das Imaginäre muss auch nach außen hin alles umfassen) mündete im zweiten Weltkrieg –, sondern mussten sich selbst auf unwirtschaftlichste Weise tot arbeiten.⁸⁷¹

b) Politische Ökonomie und Stalinismus/Kommunismus als Schizophrenie/Psychose

Im Unterscheid zur politischen Theologie basiert die Vorstellungswelt der politischen Ökonomie in der Version des politischen Sozialismus/der sozialen Demokratie (sozialdemokratische Vorstellung) auf einem symbolisch kastrierten Vater. Der Staat ist hier Mittel und Zweck in Einem und nicht Bezugspunkt des nationalen Mythos; er erscheint vielmehr als ambivalent und funktional, bspw. als Sozialstaat.⁸⁷² Die überhistorisch stabilisierte Nation der politischen Theologie ist hier durch die Klassendynamik ersetzt,

⁸⁷¹ Diese Feststellung ist für die psychoanalytische Struktur deshalb wichtig, weil (1) die KZ-Häftlinge nicht einfach ermordet wurden, denn auch diese Negation wäre eine Anerkennung ihrer Andersartigkeit; (2) die Lagerwirtschaft und mit ihr die Gefangenen durch die Art und Weise der Arbeitsorganisation keinen messbaren Beitrag bzw. nur einen möglichst geringen Beitrag zum angestrebten „Endsieg“ liefern sollten/konnten; (3) die Unmöglichkeit, das Pensum zu schaffen und das Scheitern dieses Bemühens bis zum Tod die Ohnmacht („Unwertigkeit“) der zu Vernichtenden im Prozess der Vernichtung selbst unterstreicht; vgl. dazu bspw. Rose/Weiss, *Sinti und Roma im „Dritten Reich“*.

⁸⁷² Konsequenterweise wird in neueren Publikationen des eher linken Spektrums auch nicht mehr von „Staat“ (und Gesellschaft), sondern von Staatlichkeit (und Gesellschaftlichkeit) gesprochen (siehe bspw. den Sonderforschungsbereich „Staatlichkeit im Wandel“ an der Universität Bremen). In Bezug auf den europäischen Zusammenhang dominiert die

die historisch veränderlich ist (historischer Materialismus). Der dialektische Materialismus mit seinem Wechselspiel von Sein und Bewusstsein, Basis und Überbau sowie die Zentralität der körperlichen Arbeit illustrieren das „getrennte Zusammenfallen“ von Realem, Symbolischem und Imaginärem, wie es im borromäischen Knoten sichtbar wird.

In der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie bestimmt das Sein das Bewusstsein. Das Sein ist das imaginäre Sein als „Arbeiter“ (abzugrenzen vom „Chef“, dem Kapitalisten), das Bewusstsein ist das des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft. – In der Verbindung von beidem (Überlappung ohne Auflösung) liegt das Klassenbewusstsein des Arbeiters.⁸⁷³

Der Klassenkampf entsteht im Denksystem der politischen Ökonomie aus der Erfahrung einer schier endlosen Arbeit in einer dunklen Fabrik ohne ausreichende Nahrung und ohne Möglichkeit diesem Leben zu entkommen in Kombination mit der ständigen Todesdrohung durch Arbeitsunfälle und Armutskrankheiten; er ist also Folge des unerträglichen Realen. Die Erinnerung an diesen Beginn des ungebremsen Kapitalismus und seine bis heute teilweise andauernde Realität trägt noch immer die internationale Arbeiterbewegung.

Treibt man die hierin angelegte Konzeption auf die Spitze und analysiert das dann kommunistische Denksystem als real gewordenes, als Reinform des (realexistierenden) Kommunismus – hier am Beispiel der Sowjetunion in der Form des Stalinismus – offenbart sich eine Struktur, die eher der Schizophrenie gleicht.⁸⁷⁴

Im Kern der Psychose steht die Verwerfung des (Namens-des-)Vaters, die zwei Versionen von Ordnung zur Folge hat.⁸⁷⁶ Diese sind voneinander getrennt, existieren aber zusammen und bilden dabei eine eigene Form der Realität.⁸⁷⁷ Beim Individuum führt dies dazu, dass sich dieses nicht

Wortwahl des „Staatsprojektes“, so bspw. Wissel, *Staatsprojekt Europa: Grundzüge einer materialistischen Theorie der Europäischen Union*.

873 Diese Kombination S00I bzw. S-und-I entspricht dem zweiten Modell der Verbindung von RSI, dem Möbius-Band als dreidimensionaler Darstellung des Schema R; dazu unten.

874 Zur Schizophrenie als Art des Begehrens siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 130; zu den Psychosen allgemein: ebd. S. 123ff.

875 Abbildung nach Juranville, *Lacan und die Philosophie* S.536 / Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 160. Eingehend zur Ringstruktur der Psychose siehe: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S.536f; zur existentialen Struktur der Psychose siehe: ebd. S. 342ff..

876 Zur Verwerfung siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* 125ff.

877 Zur grafischen Darstellung vgl. auch – anschaulicher, aber das Schema der borromäischen

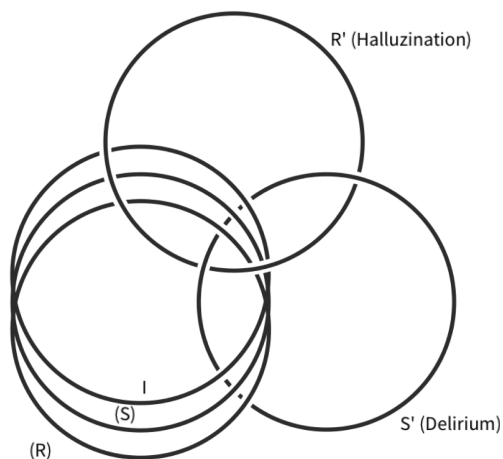


Abb.: Ringstruktur der Psychose/Schizophrenie⁸⁷⁵

oder nur wirr sprachlich äußern kann (Sprachzerfall),⁸⁷⁸ übertragen auf die ideologische Ordnung ergeben sich darüber hinaus Unklarheiten bzgl. des von ihr vorgeschriebenen Verhaltens.⁸⁷⁹

Im Falle des Stalinismus äußert sich das Nebeneinander zweier inkompatibler Vorstellungen von der Welt/Realität auf der einen Seite in der alltäglichen Erfahrung der auch so bezeichneten „Diktatur des Proletariats“, die sich am prägnantesten in der Parteihierarchie und in der Geheimpolizei nach zaristischem Vorbild äußerte (Anteil der „Diktatur“). Auf der anderen Seite – und der ersten Version der Ordnung diametral entgegenstehend – steht das Staatsideal der herrschaftsfreien Gesellschaft, in der alle „Genossen“ sind, also alle gleich (Anteil des „Proletariats“).

Knotenstrukturen verlassend – Schema I, die Lacan'sche Darstellung der „kranken“ Struktur des Falles Schreber, in: Lacan, *Écrits II* S. 88.

⁸⁷⁸ Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* 132f.

⁸⁷⁹ Dieser Aspekt spiegelt sich in besonderer Weise im politischen Witz des Ostblocks wider, bspw. in der Antwort auf die Frage unter drei Gulag-Insassen, warum sie sitzen: A: „Ich war für X“; B: „Ich war gegen X“; Antwort des Dritten: „Ich bin X“.

Diese letztere Gleichheit ohne Hierarchie verbunden mit materieller Mangelfreiheit rührt aus der Verwerfung der (vor)bürgerlichen Ordnung (1. Ring I(R)(S)). Damit einher geht die Verwerfung der sprachlichen Ordnung – Sprache hat jenseits der zu überwindenden kapitalistisch-bürgerlichen Ordnung keine Bedeutung mehr: die Straßen werden gepflastert mit ständig wechselnden, wirr anmutenden Parolen und Losungen;⁸⁸⁰ politische Prozesse werden geführt bis zur „Einsicht“ des Angeklagten, einem formellen (Ein)Geständnis, die Revolution (d. h. die Verwerfung) verraten zu haben, welches im Prozess für sich selbst steht, darüberhinaus aber keinerlei Bedeutung hat.⁸⁸¹ Eindrucksvoll in diesem Zusammenhang sind auch die seitenlangen Selbstkritiken, die die maoistische Version des Kommunismus in der Volksrepublik China zu fragwürdiger Blüte getrieben hat und deren erforderliche Teilstücke man sich heute bei Bedarf als Baukasten aus dem Internet runterladen kann. Diese Aspekte der kommunistischen Ordnung entsprechen dem 2. Ring (S' Delirium).

Politik und Recht lösen sich in Verwaltung auf, werden zum Weg, (Prozess)akten korrekt anzufüllen: Das realistische Bild des Absterbens des Staates wird evoziert in einer Gesellschaft, in der der Staat umfassend ist; – laufend steigende Produktionszahlen und ständige Planübererfüllung belegen rechnerisch, dass kein Mangel herrscht, wo Waren des täglichen Bedarfs Mangelware sind. Dies entspricht dem 3. Ring (R' Halluzination).⁸⁸²

Der strukturelle Unterschied von Denksystem und Dynamiken von Stalinismus und Faschismus lässt sich darüber hinaus mittels konzeptionell entscheidender Details illustrieren: Das schizophrene Bewusstsein der stalinistischen/kommunistischen „Führer“, Teil der Masse zu sein, während der faschistische Führer über der Masse steht,⁸⁸³ sowie die selbstzerstörerische

880 So bspw. das Lenin-Zitat: "Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes".

881 Zu den Prozessen vgl. Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 45f, 161f.

882 Vgl. dazu auch die Ikonographie des Maoismus, in der körperliche Arbeit gleich Freude ist.

883 Der stalinistische Führer klatscht immer mit (vgl. Žižek, *Parallaxe* S. 366), faschistische Führer lassen sich bejubeln. Die passende Farce dazu ist Honneckers „Ich liebe doch alle Menschen“; die DDR ist ohnehin ideologisch eher als Kitsch-Version des Stalinismus denn als Teil der späteren Sowjetideologie zu erklären. – Zur generellen Unterscheidung zwischen dem stalinistischen und dem faschistischen Denksystem siehe: Žižek, *Parallaxe* S. 362ff.

Wirkung einer Wende der Doktrin auf den Kommunismus, die der Faschismus nicht kennt.⁸⁸⁴ Während der Faschismus und seine Ideologie eine autoritäre Über-/Unterordnung praktizieren, herrscht im real existierenden Kommunismus das Paradox der autoritären Hierarchielosigkeit vor.⁸⁸⁵

Das geschickte Auflösen der schizophrenen Doppelstruktur nach 1989 unter Aufgabe der kommunistischen Gleichheit als Irrweg ermöglichte in Russland eine Kombination von vorbürgerlichen, zaristisch-nationalen (konzeptionell absolutistischen) Strukturen und gleichzeitig beibehaltener Distanz zur bürgerlichen Ordnung des „Westens“ (Verwerfungsrest). Eine problemlose Anknüpfung an alte orthodoxe Muster einer von mystisch-religiöser Gleichheit (Aspekt der Hierarchielosigkeit) untermalten Zwangsherrschaft legitimiert so die „gelenkte Demokratie“ Putin's, die insofern als postkommunistische zu kennzeichnen ist.⁸⁸⁶

c) Neoliberalismus als Perversion

Neoliberalismus wird hier verstanden als Liberalismus in „Reinform“, nicht als Spielart des Ordoliberalismus. Zu unterscheiden ist hier zwischen der sog. Freiburger Schule, die mit ihren Bezügen zur scholastischen Metaphysik eher zwischen L und K zu verorten ist bzw. deren Fusion bildet (Opposition zu M), und der Chicago School (und ggf. dem Ansatz von von Hayek) als Erneuerungsbewegung des Liberalismus aus sich selbst heraus (eigentlicher Neo-Liberalismus).

Während der Faschismus mit seiner Grundvoraussetzung der Ungleichheit/des Unterschiedes eine konzeptionelle Nähe zum Vorbürgerlichen hat, hat der Kommunismus mit seinem Drive zur Realisierung des bürgerlichen Gleichheitsversprechens eine konzeptionelle Nähe zum Postbürgerlichen. Im Unterschied zu beiden geht der Neoliberalismus *innerhalb* der bürgerli-

884 Bspw. die Zusammenbrüche/Selbstmorde mit der Wende der Doktrin nach Stalins Tod. Zur weiteren psychoanalytischen Ausdeutung dieses Wegfalls des Großen Anderen, s. Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 158. Während Žižek den Wegfall des Großen Anderen (A) als Ursache analysiert, handelt es sich in der hier vorliegenden Darstellung um den Wegfall der zweiten, rosigen Version der Ordnung.

885 Eine heutige Parallele findet sich in der Esoterik mit ihrem Gurus, die ebenfalls eine autoritäre Hierarchielosigkeit zur Grundlage ihres Daseins machen.

886 Vgl. dazu die Beerdigungsfeierlichkeiten nach Jelzins Tod, die sich in nichts von denen der Zaren unterschieden.

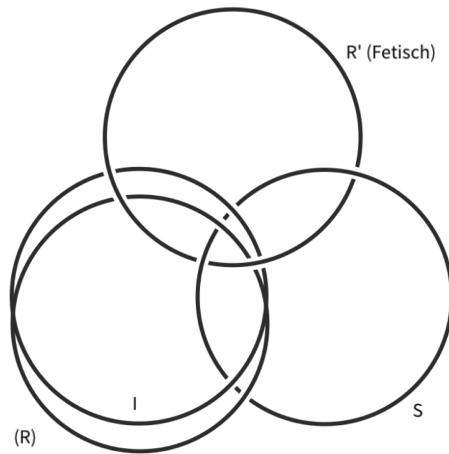


Abb.: Ringstruktur der Perversion⁸⁸⁸

chen Ordnung über diese, d. h. über den Rand des Dreiecks KLM, hinaus. Dies geschieht konzeptionell analog zum Mechanismus der Perversion – durch die Nichtakzeptanz des Realen.⁸⁸⁷

Diese radikale Nichtbeachtung des Körperlichen ist bereits in der deutschen Ideologie mit dem absoluten Geist Hegel's oder der Überbetonung der Freiheit der Willkür bei Kant sichtbar angelegt. Der Neoliberalismus denkt dies nicht nur radikal zu Ende, sondern realisiert diese dem Liberalismus innewohnende Tendenz. Die Perversion lässt sich in obigem Borromäischen Knoten darstellen:

Konzeptionell besteht die Perversion in der Replizierung verschiedener Versionen des Vaters (*père-versions*), die das unerträgliche Reale verdecken. In der Struktur der Perversion findet das Reale (der Tod bzw. der Körper) nicht statt, es ist aufgehoben in I. – Der Neoliberalismus als Denksystem hat

⁸⁸⁷ Zur Perversion siehe Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 161.

⁸⁸⁸ Abbildung nach Juranville, *Lacan und die Philosophie* S.538 / Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 161. Eingehend zur Ringstruktur der Perversion siehe: Juranville, *Lacan und die Philosophie* S.537f; zur existentialen Struktur der Perversion siehe: ebd. S. 329ff.

folglich keinerlei Bezug zu/Verwendung für politische Bewegungen wie die nationale Bewegung und die Arbeiterbewegung, da er deren körperliche Komponente nicht akzeptieren bzw. abbilden kann. Auch andere Manifestationen des Realen wie Hungertod in Folge von Wirtschaftskrisen gehen über seine Vorstellungskraft (fehlender R-Ring). Das Reale wird vielmehr vom Imaginären überzeichnet (Ring I(R)): die neoliberale Weltanschauung wird begleitet von einer flächendeckenden Ästhetisierung. Beispiele sind der alterslose Mensch – ein Ergebnis, welches mittels gezielten Konsums erreicht werden soll – aber auch Leitideen wie die der Transparenz als Eindruck einer glatten, faltenfreien, gleichsam technologischen Oberfläche von Politik und Wirtschaft, die nichts verbirgt.⁸⁸⁹ – Es entsteht ein Bild des Neuen, Ges(ch)ichtslosen.

Hierbei ist die neoliberale Ideologie dennoch verwurzelt in der bürgerlichen Ordnung (Ring S); sie spricht die Sprache des bürgerlichen Rechts und der Menschenrechte. Beide werden entgrenzt gedacht.⁸⁹⁰ Überkommene, durch Blut erkaufte, politische Grenzen, an denen sich Menschen sammeln, um diese (körperlich) zu überwinden, sind insofern ein Abbild des Realen. Ihre konzeptionelle Akzeptanz käme einem Einbruch des leidenden Körpers in die neoliberale (Geistes)welt gleich. – Manifestationen des Realen in allen seinen Ausformungen würden sich im Neoliberalismus automatisch als widerständig erweisen: sie werden nicht abgebildet, sondern verdeckt.

Das fehlende Reale wird zugleich von einem Fetisch ersetzt (Ring R'). Dieser kann viele Formen annehmen (*père-versions*). Sichtbarster Fetisch ist jedoch der Markt, welcher die realen Geschehnisse innerhalb des ökonomischen Ablaufs von Produktion und Konsumtion rationalisiert: Die „unsichtbare Hand“ des Marktes – so schon Adam Smith – ist verantwortlich für Nicht-erklärliches, Unbestimmbares. Dem Markt wird eine Macht zugeschrieben, die mittels verschiedener Deutungsmechanismen – wie dem Herauslesen des Willens des Marktes, seines „günstigen“ oder „ungünstigen“ Umfeldes anhand der Börsenkurse des Tages⁸⁹¹ oder der

889 Eine eingehende Darstellung und konsumistische Ausdeutung dazu in Bezug auf die EU findet sich bei: Haltern, *Pathos und Patina: The failure and Promise of Constitutionalism in the European Imagination*, in: ELJ 9 (2003) S. 14ff.

890 Die Entgrenzung des Neoliberalismus ist nicht zu verwechseln mit einer Grenzenlosigkeit, die eine Überwindung der Grenzen – und somit in einem ersten Schritt ihre Akzeptanz als zu Überwindende – voraussetzen würde.

891 Schon das tägliche Verlesen der Schlussstände der Börsen vor den Hauptnachrichten ist

Quartalsberichte großer Konzerne – in den Griff zu bekommen sein soll. Die allgemeine Aufmerksamkeit wird von den Marktentwicklungen voll in Anspruch genommen. Ritualisierte Verlautbarungen der Zentralbanken zum zukünftigen Zinsniveau, die priesterähnliche Funktion der Rating-Agenturen, durch ein Rangsystem die Entscheidungen der Anleger in die richtigen, marktgemäßen Bahnen zu lenken, und nicht zuletzt die unterwürfigen Bemühungen seitens der Staaten um die passenden Rahmendaten für eine erhoffte Geldwertstabilität bilden dabei das Szenario für eine Wiederbegegnung mit der letzten Ungewissheit, der Begegnung des Rationalen mit dem Unerklärlichen: Wird sich der letztlich unberechenbare Markt tatsächlich so entwickeln, wie man es angesichts seiner Bemühungen um ihn erwarten kann? Die bisweilen weniger dogmatisch-religiös als spielerisch-experimentell anmutende *new economy* mit ihren Gurus und Start-ups bildet das andere Extrem des Buhlers um die Gunst des Marktes.

Die eigentliche Funktion des Fetischs Markt ist jedoch eine andere. Der Fetisch verdeckt den Tod: Die „Verleugnung [des Realen] wird durch Fetische aufrechterhalten, die das Unheimliche zudecken, darum auf Gewalt und Tod verweisen“.⁸⁹² – Dazu einige Beispiele:

- (1) Hungertod in Folge der Wirtschaftskrise wird zur Fehlallokation von Waren oder zum lokalen Zusammenbruch eines Wirtschaftssystems, schlimmstenfalls ist es „Marktversagen“. – Psychoanalytisch gesprochen hat im Falle des von Zeit zu Zeit auftretenden „Marktversagens“ der Fetisch Markt die ihm zuge dachte Funktion nicht erfüllt und den – wirtschaftlichen wie körperlichen – Tod nicht vollständig verdeckt.
- (2) Die neoliberale Analyse zum politischen Programm der Deregulierung und dessen Folgen in Griechenland ist schlicht, man habe dort in der Vergangenheit über die eigenen Verhältnisse gelebt. – Neoliberalismus ist nicht amoralisch oder mitleidlos; der Tod in Folge von Kürzungen im Gesundheitssystem findet für ihn schlicht nicht statt.

insich ein neoliberale Ritual in einer Gesellschaft, in der die meisten selbst gar keine Aktien besitzen. Vor nicht allzu langer Zeit wurden nach den Nachrichten die Pegelstände der großen Flüsse durchgegeben, was eine größere Fixierung der Gesellschaft auf die Natur einerseits und die Grundversorgung andererseits impliziert. Beides erscheint heute als rückständig.

⁸⁹² Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 161.

- (3) Tod in Folge von Naturereignissen (Tsunami/Hurricane) ist stets Tod, der von außen in die Ordnung einbricht, für den keine Erklärung notwendig ist. – Wilde Natur steht insofern im Gegensatz zur (rechtlich) geregelten Wirtschaftsordnung; der Mensch gehört dabei in erster Linie der körperlosen Wirtschaftsordnung an, nicht der Natur.

Unter der Oberfläche der neoliberalen Politik mit ihren vernunftbetonten Leitbildern des „schlanken“ oder Nachtwächterstaates, der Deregulierung (der Staat darf den Markt nicht stören), dem Dogma der Austerität und des freien Handels existiert jedoch eine Tiefenstruktur, in der der Körper wiederkehrt. Am Reißbrett entworfen wurde die politische Durchsetzung des Neoliberalismus als Ableitung aus der Programmatik der Zurück-auf-Null-Behandlung von Verbrechern, die man auch als physische und psychische Folter beschreiben kann.⁸⁹³ Dass diese neoliberale Erneuerung von Anfang an durch das Militär begleitet wurde und konzeptionell den Einsatz von Waffengewalt beinhaltete, zeigt: die Mißachtung der körperlichen Grenzen, sei es von außen durch Folter und Gewalt oder von innen durch rein geistige Willenskraft, steht am Ursprung des neoliberalen Denksystems.⁸⁹⁴ – Hierin liegt das Unheimliche, das für den Außenstehenden jeder Perversion anhaftet.⁸⁹⁵

Ein symbolischer Körperbezug ist im neoliberalen Denken nicht vorhanden. In seiner gemäßigten Version erschöpft sich der neoliberale Körperbezug in Konsumismus und notwendiger Reproduktion (Health Food, Fitnesscenterabos, Trink- und Schlafuhren etc.), also im Bild des schönen Körpers. Realisiert man das neoliberale Programm in Bezug auf den eigenen Körper, ist der primäre Ort dafür der Arbeitsplatz. Dabei geht das Individuum mit seinem Körper als Ware Arbeitskraft derart im (Arbeits-)markt auf bzw. optimiert sich ohne Rücksicht auf die eigenen körperlichen Ressourcen auf dessen (vermeintliche) Anforderungen der Markttrationalität hin, dass er sich krank arbeitet („burn-out“).⁸⁹⁶ Das permanente Überschrei-

⁸⁹³ Klein, *Die Schock-Strategie* S. 75ff / 41ff.

⁸⁹⁴ Siehe ebd. S. 109ff zum Beispiel Argentinien.

⁸⁹⁵ Der Außenstehende fasst die vom Neoliberalismus motivierten Handlungen als Einbruch des Realen auf; sie entfalten so die von Klein beschriebene Schockwirkung.

⁸⁹⁶ Die Erscheinungsform der Überarbeitung hat sich mit dem Aufkommen des Neoliberalismus gewandelt: vom sympathisch-verpeilten *workaholic*, der aus Freude (zu) viel arbeitet und dabei vor seinem drohenden Herzinfarkt noch einen Lustgewinn erzielt,

ten der eigenen körperlichen Grenzen ist dabei das reale Körperbild, was der Neoliberalismus – verdeckt – zur Verfügung stellt. Während die Problematik des *burn-outs* sich inzwischen weg vom individuellen Versagen hin zur Einschätzung als alltägliches gesellschaftliches Phänomen entwickelt hat, kann man im Bankensektor die totale Realisierung der neoliberalen Programmatik besichtigen: Dort, wo man dem Markt am nächsten ist, weil hier die körpernahe Sphäre der Warenproduktion am weitesten entfernt scheint, arbeiten sich aufstrebende Praktikanten im Bankensektor (scheinbar freiwillig!) ohne Schlaf und Essen in den Tod. Sie verwirklichen so mit der Radikalität der Jugend die Überwindung des Körpers (und des Todes) durch den Geist, welche die eigentliche Grundlage des Neoliberalismus bildet und die Daseinsform der Perversion bedingt.⁸⁹⁷

4. Grafische Darstellung: Die ideologische Dynamik europäischen politischen Denkens

Jeder der drei Eckpunkte des Dreiecks KLM ist mit einer Ideologie gekoppelt, die einer der drei psychischen Daseinsformen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht. Die jeweilige Ideologie in ihrer Reinform zu realisieren wäre eine Begegnung mit dem Realen ihres Denksystems; die Ideologien gehen insofern über den Rahmen der politischen Ordnung („Realität“) hinaus. – Die politische Betätigung ihres Momentums („Zugkraft“ einer

zum *burn-out*-Patienten, der aufgrund seines nicht enden wollenden Strebens, d. h. durch primär geistig indizierte Erschöpfung, (leider) von seinem Körper notgebremst wird und deshalb (vorübergehend) nicht mehr „dabei“ sein kann.

⁸⁹⁷ Vgl. hierzu den Fall des 21-jährigen Deutschen, der in London während eines Praktikums bei Meryll Lynch den Tod durch ununterbrochene Arbeit fand: Scheuermann, *Der Tod eines „Superstars“*, auf: <http://www.spiegel.de/karriere/berufstart/banken-in-london-arbeitete-sich-deutscher-praktikant-zu-tode-a-917788.html> (zuletzt abgerufen am 02.09.2016). Die neoliberale Ideologie wird dabei wohl am besten durch den Nachruf der „Kollegen“ illustriert, dass es sich bei dem Verschiedenen um den kommenden Superstar gehandelt habe. Der Tod ist somit zwar unvermeidlich, findet aber zugleich nicht statt – Operation gelungen, Patient tot. Die Problematik des Todes durch Überarbeitung ist nicht in Europa (oder gar im Bankensektor) endemisch, sondern eine globale Erscheinung, die schon im Kapitalismus ohne neoliberale Übersteuerung angelegt zu sein scheint. Vgl. dazu auch das Phänomen des *karoshi* (Tod durch Arbeit bzw. Überarbeitung); dies ist in Japan als Todesursache im Totenschein eintragungsfähig und begründet haftungsrechtliche Ansprüche gegenüber dem Arbeitgeber; weiterführend dazu: Tieste, *Der Tod durch Überarbeitung: Arbeits- und sozialversicherungsrechtliche Hintergründe*.

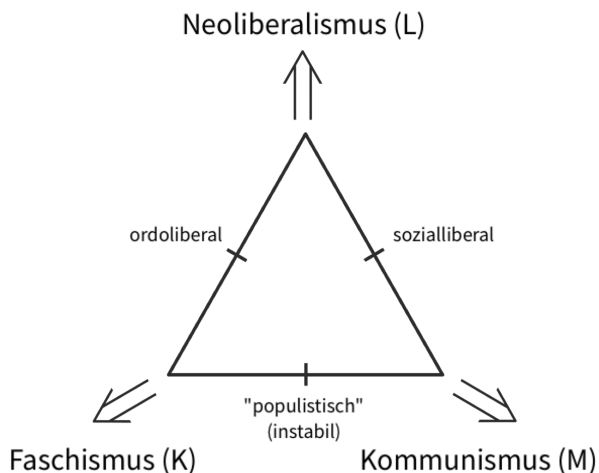


Abb.: Dynamik des europäischen politischen Denkens

politischen Ideologie) sorgt für die Dynamik innerhalb der europäischen politischen Ordnung. Der größte ideologische Abstand (Opposition) zu ihnen befindet sich jeweils auf der Mitte der gegenüberliegenden Seite des Dreiecks. Das ideologische Gegenteil des Kommunismus wäre somit der Ordoliberalismus, der die Schnittmenge aus Konservatismus und Liberalismus verkörpert, während die Opposition zum Faschismus der Sozialliberalismus ist, der die Schnittmenge aus Marxismus und Liberalismus verkörpert (zur Besonderheit der Opposition zum Neoliberalismus, s. u.).

Bei ausgeglichenem Kräfteverhältnis liegt im Schwerpunkt des Dreiecks die politische Mitte. Sie ist die Position, auf der nicht politisch gesprochen werden kann, da sie von allen ideologischen Ordnungen gleich weit entfernt ist. Sie erschöpft sich in der Bestätigung (Reartikulation) des *status quo*.

Der politische Rahmen – das Dreieck KLM – ist jedoch nicht statisch: Je nach Zustand der politischen Ordnung und des Kräfteverhältnisses der drei politischen Strömungen untereinander kann sich das Dreieck verformen. In bestimmten Konstellationen können Teile des Dreiecks „wegfallen“ und damit Teile des politischen Spektrums „unbetretbar“ werden. In diesen

Fällen erscheinen bestimmte politische Positionen als jenseits von bzw. außerhalb der akzeptablen politischen Ordnung.

5. Exkurs: Die Opposition zum Neoliberalismus und die Instabilität des (Rechts- und Links)populismus

Analog zur obigen Argumentation müsste die Opposition zum Neoliberalismus in der Mitte zwischen K und M zu finden sein, also eine ideologische Kombination von Faschismus und Kommunismus, respektive die Schnittmenge zwischen Konservatismus und Marxismus sein.

Die Schnittmengen zwischen KL und LM sind stabile politische Konstrukte; Ordoliberalismus wie Sozialliberalismus verbinden beide die aktuelle politische Ordnung, verkörpert im bürgerlichen Recht und im bürgerlichen Staat, mit ihren spezifischen Elementen. Am Zeitbezug verdeutlicht addiert der Ordoliberalismus bspw. zum Gegenwärtigen des Liberalismus einen Vergangenheitsbezug, während der Sozialliberalismus einen Moment des Zukünftigen hinzudenkt.

Ist jedoch der Neoliberalismus mit seinem übersteigerten Gegenwartsbezug zum Jetzt der Bezugspunkt für die Opposition, müsste sich der konzeptionell vorbürgerliche, in die Vergangenheit gerichtete Konservatismus mit dem konzeptionell postbürgerlichen Marxismus verbinden – eine Kombination, die schon aufgrund des unüberbrückbaren Gegensatzes der politischen Handlungsform (Opfer vs. Arbeit) erheblichen inneren Zugkräften ausgesetzt wäre. Dazu erlaubt der radikal entgegengesetzte Zeitbezug der beiden Denksysteme – konservative Bewegungsrichtung zurück zur guten (alten) Ordnung vs. marxistisches Über-die-bestehende-Ordnung-hinaus-gehen – keinerlei gemeinsame politische Perspektive; ein Anknüpfen an die aktuelle Ordnung, die zurzeit unter dem Einfluss des Neoliberalismus steht, ist ebenfalls nicht möglich. Die Argumentationen und politischen Positionierungen um den Mittelpunkt der Seite KM herum wirken somit platt und brüchig, wie auch ihre politische Bezeichnung als Rechts- bzw. Links-Populismus belegt. Zurzeit – 2016 – wird diese politische Position allein von außen, durch das Realwerden des Neoliberalismus, als dessen Opposition sie erscheint, stabilisiert – selbst-stabilisierend kann sie jedoch nie sein.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Das Lacan'sche Schema R weist über den reinen Diskurs hinaus, indem es die Entwicklung einer Ordnung beschreibt. Anhand des Zusammenspiels der Strukturelemente des Schema R ergeben sich so Hinweise auf die Funktionsweise der Ordnung. Im Folgenden wird zunächst das Schema R erklärt, um anschließend die Denksysteme von Kant und Habermas mit Hilfe des Schema R zu analysieren.

1. Theoretische Vorbemerkung zum Schema R

Im Rahmen einer theoretischen Vorbemerkung werden zunächst kurz Lacan's ursprüngliche Verwendung des Schema R und dessen Struktur erläutert, bevor der Mechanismus der Entfaltung der Ordnung im Schema R detailliert beschrieben wird.

a) Lacan's ursprüngliche Verwendung des Schema R

Wie oben bereits angerissen, beschreibt Lacan die menschliche Realität mit Hilfe dreier Register, die gemeinsam eine Vorstellungswelt bilden, wobei jedes für sich für die Psyche des Einzelnen verschiedene Funktionen erfüllt.

Nach Freud'schem Vorbild leitet sich die Systematik des Schema R aus der Individualentwicklung von der Geburt bis zur vollständigen Ausprägung der Persönlichkeit ab. Ein früher Lacan'scher Versuch einer Systematisierung stellt das Schema L dar, welches das Spiegelstadium abbildet.⁸⁹⁸ Darin wird A eingeführt als der Ort von dem aus das Subjekt spricht; sein Begehren ist folglich immer das Begehren des Anderen.⁸⁹⁹ Lebensgeschichtlich ist dieser Andere – idealtypisch – die Mutter.

Als Radikalisierung des Schema L entwickelte Lacan später das Schema R, welches hier – gelesen als Schema der ideologischen Ordnung und ihrer Funktionsweise – die Grundlage für die Analyse der Denksysteme Kant's und Habermas' sein soll. Das Schema R ist eine weitere Form der grafischen

⁸⁹⁸ Siehe Lacan, *Écrits I*, S. 66 sowie ders. *Écrits II*, S. 63.

⁸⁹⁹ Zum Blick der Mutter/des Dritten siehe Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 30f; zum Schema L siehe ebd. S. 65ff.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Darstellung von R, S und I, welches – darin über die Darstellungsvariante als borromäischer Knoten hinausgehend – die Entwicklung und die Abhängigkeiten der einzelnen Register innerhalb einer Ordnung genauer beleuchtet. Ursprünglicher Kontext der Entwicklung des Schema R ist die Behandlung der Psychose, die bis dahin nicht als psychoanalytisch behandelbar galt, da in ihr die innere Welt auseinanderfällt (Verwerfung des Vaters).⁹⁰⁰ In diesem Zusammenhang stellt Schema R dabei die Orientierungspunkte⁹⁰¹ und den Zusammenhang der Register in der „gesunden“ Struktur – d. h. übertragen auf Denksysteme die Systematik einer intakten i. S. v. ausgewogenen, vollständigen, (ab)geschlossenen ideologischen Ordnung – dar. Gegenstück ist das Schema I, welches die Psychose/psychotische Struktur darstellt.⁹⁰²

b) Zur Struktur des Schema R

Das Schema R stellt also eine alternative Sichtweise der Kombination der drei Register dar, die hier – im Gegensatz zur Darstellung als borromäischer Knoten – jeweils eine Fläche bilden.

Grafisch strukturiert wird das Schema R durch vier Ecken, die ein Quadrat bilden (Φ , M, V, I); logisch strukturiert wird es durch die beiden Buchstaben a und A, welche die eigentlichen Haltepunkte der beschriebenen symbolischen Ordnung sind.

aa) Die vier Ecken: Φ , M, V, I

Φ (Phallus) ist das strukturierende Element der Ordnung, der Signifikant ohne Signifikat. Bei Lacan ist es die Sprache selbst, verstanden als sprachliche

⁹⁰⁰ Siehe hierzu Lacan, *Écrits II*, S. 62ff (*Avec Freud*).

⁹⁰¹ Diese sind funktionell vergleichbar mit bzw. ersetzen als Weiterentwicklung die Freud'sche Systematik von Ich, Es und Über-ich.

⁹⁰² Vgl. dazu den Fall Schreber in: Lacan, *Écrits II*, S. 72ff (*Du côté de Schreber*) sowie Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, in: Gesammelte Werke Bd. 8, S. 239ff, basierend auf den Darstellungen von Schreber selbst (siehe Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*), der passenderweise selbst Jurist war.

⁹⁰³ Vgl. Lacan, *Écrits II* S. 68. Bildnachweis: Cordaro Clément, auf: https://fr.wikipedia.org/wiki/Réel,_symbolique_et_imaginaire#/media/File:Schéma_RSI.svg (zuletzt abgerufen am 24.09.2016), GPL.

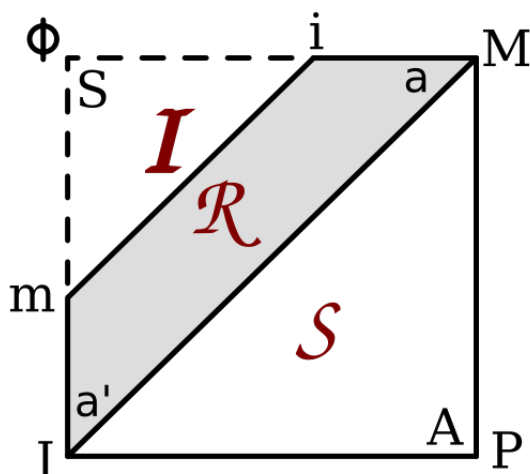


Abb.: Schema R⁹⁰³

Struktur. Obwohl es sich dabei zunächst um ein logisch-strukturierendes Konzept handelt, weist Φ einen engen Bezug zum Körperlichen auf.

Während der Phallus bei Lacan mit dem (logisch) Männlichen assoziiert ist, mit Existenz, Struktur und Bestimmbarkeit, ist das (logisch) Weibliche assoziiert mit Nicht-Existenz, Unstrukturiertheit und Leere. Dem männlichen Strukturierungsanspruch des Phallus wird dabei bei Lacan (im Gegensatz zu Freud, der das Weibliche insofern als defizitär beschrieb) die Vorgängigkeit und der Vorrang des Weiblichen entgegengehalten. Strukturell bedeutet dies dennoch einen Unterschied zwischen weiblichem und männlichem Prinzip, d. h. gesellschaftlich zwischen Frau und Mann, nämlich „daß die Frau den Phallus begehrt, um zum Existieren zu kommen, und daß der Mann das Nicht-Phallische abwehrt, um im Existieren zu bleiben“.⁹⁰⁴ Dies deckt sich mit empirischen Beobachtungen, „daß eher Frauen als Männer von Depressionen betroffen sind, über ein Gefühl der Leere klagen. Der Mann glaubt eher, er wäre einer.“⁹⁰⁵

⁹⁰⁴ Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 102. Weitergehend zur Bedeutung des Phallus siehe Lacan, *Écrits II*, S. 103ff (*La signification du phallus*).

⁹⁰⁵ Ebd.; zum Vorrang des Weiblichen siehe ebd. 100ff.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Obwohl im Schema R gleichwertig als Ecken des Quadrats unterscheiden sich M (Mutter) und V (Vater) also in der Lacan'schen Darstellung grundsätzlich durch ihren Bezug zum Phallus Φ . Während der Vater ihn besitzt („Phallus Haben“; Bsp.: *girl as phallus*) identifiziert sich die Mutter damit („Phallus Sein“; Bsp.: Kind als Phallus). Auch dies spiegelt sich empirisch in der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft wider: während Frauen – darin unterstützt von der Konsumindustrie – danach streben, begehrenswert zu sein und ihre Schönheit hervorzuheben, neigen Männer zu Besitzansprüchen und Statussymbolen.⁹⁰⁶

Die vierte Ecke I (das Ideal-Ich) entspricht dem Kind; übertragen auf die Analyse von Denksystemen dem „Kind der Ordnung“. Das in seinem symbolischen Bezug zu V und M zu beschreibende (ideale!) I ist dabei abzugrenzen vom tatsächlich existierenden gespaltenen Subjekt ($\$$).

bb) Die inneren Haltepunkte a und A

„a“ (*objet petit a* = Objekt klein a; auch: „kleiner anderer“) ist der „Abfall“ der Ordnung, das Überbleibsel beim Übergang vom Imaginären ins Symbolische. „a“ ist insofern Kristallisationspunkt des „Teils ohne Anteil“. Als Lücke, die die Ordnung zusammenhält, ist es (bzgl. des Denkens) „negativ“ konnotiert; seine Position bei der Mutter M verweist auf seine Bedeutung als Objektursache der Begierde: M existiert teils in R, teils in S und ist in Bezug auf das Symbolische „nicht ganz da“, bzw. nicht voll erfassbar; „a“ ist assoziiert mit dem Mangel des Realen, der im bildhaften Imaginären fehlt und im sprachlichen Symbolischen nicht erfasst werden kann.

Das Gegenstück zu „a“ ist A (*l'Autre*, der „Große Andere“). A ist der sprachlich-symbolische Bezugspunkt der symbolischen Ordnung. Als Gegenstand der Anrufung ist er „positiv“ konnotiert, als Anzustrebendes/Wegweisendes. Die Nähe zum Vater (bzw. zum *nom-du-père*, „Namen-des-Vaters“) situiert A vollständig im Symbolischen und assoziiert ihn zudem mit dem Gesetz.⁹⁰⁷

906 Zum unterschiedlichen Begehren der Geschlechter vgl. Lipowatz, *Diskurs und Macht*, S. 109ff; zur Verbindung von Phallus und Geschlechtlichkeit siehe Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 92ff. Für eine kritische Auseinandersetzung mit den zu Grunde liegenden Lacan'schen Ausgangskonzepten siehe Seifert, *Was will das Weib?: Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan*.

907 Siehe dazu Lacan, *Introduction aux Noms-du-Père*, in: ders., *Des Noms-du-Père*, S. 67ff.

c) Die Entfaltung der Ordnung im Schema R

Die folgende entwickelnde Darstellung des Schema R orientiert sich zur besseren Verständlichkeit an dem Bild der individuellen Entwicklung des Kindes. Dieser Bezug, sowie die Bezüge auf Vater und Mutter sind jedoch logische, keine biologischen Bezüge; „Mutter“ und „Vater“ sind somit weder mit den leiblichen Eltern, noch mit biologischen Geschlechtern gleichzusetzen. Dennoch wird durch die Bemühung dieser Parallele implizit davon ausgegangen, dass das Muster der kindlichen Entwicklung, die Entwicklung des Denken- und Sprechenlernens typisch für die sprachliche und kulturelle Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft ist. Darauf aufbauend wird vermutet, dass sich mit Lacan (sowohl das Unbewusste als auch) (politische) Denksysteme und symbolische/ideologische Ordnungen analysieren lassen, die den Einzelnen (innerhalb ihrer konzeptionellen Grenzen) als Subjekt situieren, wie das Kind (vermittelt durch die Eltern) in der Gesellschaft situiert wird, und nach deren Regeln zu denken, zu begehren und zu sein lernt.

Das Schema R anhand der (individuellen) Entwicklungsgeschichte zu erklären hat allerdings zugleich den Nachteil, so zu erscheinen, als ob das Denksystem, d. h. „die Welt“, für jede/n neu entsteht, dass jede/r sie sich neu entwickelt. Tatsächlich jedoch ist die gesamte Ordnung bereits vorher vorhanden; das zunächst vorstellungs- und sprachlose Individuum wird von ihr gleichsam automatisch überformt und findet anschließend nur begrenzte Möglichkeiten, daraus auszubrechen.⁹⁰⁸

aa) Vorgängig: das Reale und der Körper

Ausgehend vom namenlosen Schrecken, dem unerklärlichen Körperlichen, skizziert das Schema R eine Entwicklungslinie: das unfassbare Schreckliche – das Reale – wird bildlich und sprachlich überformt; dabei bildet sich

⁹⁰⁸ Bzgl. der Lacan'schen Position, dass der nackte Körper imaginär und symbolisch überformt wird, ist bspw. die Debatte zwischen Heidegger und Arendt, ob das Subjekt „geworfen“ oder „geboren“ wird unerheblich. – Entscheidend ist der Prozess danach. Auch die Streitfrage zwischen Kommunitarismus und Liberalismus, wie weit sich die Freiheit gegenüber den ererbten Strukturen durchsetzen kann, ist bei Lacan mit einer begrenzten Manövrierfähigkeit des *parlêtre* innerhalb der Sprache zugunsten ihrer vorgängigen Struktur beantwortet.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

– gewissermaßen um den Körper, genauer gesagt um dessen Öffnungen herum (R zwischen I und S) – die/eine Realität heraus.⁹⁰⁹ Am Ende dieses Prozesses sind Innen und Außen, Körper und Geist, Natur und Kultur, Mann und Frau (usw. usf.) unterscheidbar.

bb) Zweites: Das Imaginäre, die Mutter und das Begehren

Bezugnehmend auf das Schema L und das Spiegelstadium wird das Imaginäre strukturiert durch die imaginäre Achse, den narzisstischen Bezug von Blick und (Ab)bild(ung). Das Imaginäre ist vorsprachlich, d. h. bildlich und dualistisch strukturiert; das Sehen des eigenen Bildes dominiert (Achse mit – Bild im Spiegel). Doch schon dieser erste Blick auf das Selbst ist vermittelt durch die Mutter (Bestätigung des Bildes als das des Kindes). Diese Vermittlung ist bei Freud eine lebensgeschichtliche, bei Lacan eine logisch-strukturelle.

Ein Zugang zum Imaginären ergibt sich nur über die narzisstische Achse mi , was sowohl eine Bedeutung von Liebe als Selbstliebe als auch eine Verbindung von Liebe und Hass impliziert. Bestimmend im Imaginären ist die Mutter M , hier als Begehrende.⁹¹⁰ M begehrt den Phallus Φ , will dieser sein: sie blickt auf ihn (Seite $M\Phi$). Das Begehren des Kindes ist es, gesehen zu werden. Danach strebend, schiebt es sich in das bzw. plaziert sich im Blickfeld der Mutter (auf deren Blickachse $M\Phi$) und somit als Abbild des Φ bzw. als auf Φ hingeeordnet (Primärsozialisation als Kind).

Die Mutter identifiziert sich in der Folge mit Φ und dem Kind als dessen lebendigem Repräsentanten; durch das Kind hindurchblickend begehrt/ist sie insofern ihr Kind.⁹¹¹ Diese Einheit von Kind und Mutter charakterisiert das Imaginäre. Im Imaginären dominiert insofern die Sichtweise der Ganzheit/Vollständigkeit; erst mit Trennung von der Mutter, die am Anfang vom Baby nicht als getrennt wahrgenommen wird, beginnt der Auftritt/die Wahrnehmung des Mangels; zeitgleich tritt auch das Begehren der Mutter dem Vater gegenüber ins Bild.⁹¹²

⁹⁰⁹ Zur Beziehung des Subjekts zum Realen siehe: Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 58ff.

⁹¹⁰ Bzw. als Verlangende, wenn man I und S, die später getrennt zusammenfallen, künstlich aufspalten will.

⁹¹¹ Zu diesem mütterlichen Wesensmerkmal des Inzestverbots siehe: Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 112.

⁹¹² Zu Blick und Spiegelbild in Bezug auf die kindliche Entwicklung siehe: Grosz, *Jacques*

cc) Drittes: Das Symbolische, der Vater und das Gesetz

Die Intervention des das Symbolische prägenden Vaters V führt zum Aufbrechen des oben beschriebenen Dualismus der imaginären Einheit von Mutter und Kind. Vom Register des rein dualistischen Imaginären – dem, was hinter der Grenze der Sprache (Diagonale IM) liegt – findet ein Sprung statt in das Register des Symbolischen, welches drei Elemente hat. Der Bezug der symbolischen Ordnung auf den Vater, seine „Wirkung“, ist eine doppelte:

- (1) verbotendes Element: die Mutter verbotend (Inzestverbot),
- (2) emanzipatives Element: von der Mutter emanzipierend.⁹¹³

Während die Mutter mit dem Begehren assoziiert wird, hat der Vater eine Nähe zum Gesetz. Durch die mit dem Auftreten des Vaters verbundene doppelte Thematik von Verlust und Befreiung tritt zeitgleich mit dem vom Vater eingeleiteten Übergang ins Symbolische der Mangel auf den Plan.

Alle drei Register sind nun entfaltet; die Position und strukturelle Funktion von V und M wird anknüpfend an die drei Register genauer beschreibbar.

Es lassen sich dabei nach den drei Registern drei Vatern typen unterscheiden:

- (1) der imaginäre Vater, der „Urvater“⁹¹⁴ – schrecklich bzw. nicht existent;
- (2) der reale Vater, die „Person, die das Kind anerkennt“⁹¹⁵ und die Beziehung Kind – Mutter offen hält (nicht zwingend der leibliche Vater) – abwesend;
- (3) der symbolische Vater, der „kastrierte“ Vater: Der Übergang ins Symbolische ist dabei verbunden mit der Tötung der imaginären Allmacht des Urvaters. Der Vater wird – im Gegensatz zum Freud’schen Vatermord – nicht umgebracht, sondern in das Gesetz verdrängt und so

Lacan, *A Feminist Introduction* S. 35ff; zur Vollständigkeit im Imaginären siehe: Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 32f.

⁹¹³ Zum Inzest(verbot) bei Lacan und seiner Wirkung siehe: ebd. S. 112ff.

⁹¹⁴ Vgl. ebd. S. 115.

⁹¹⁵ Ebd.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

zur Stimme des Gesetzes. Ur- bzw. Idealtyp des Gesetzes ist insofern das Inzestverbot, welches dann im Namen-des-Vaters durchgesetzt wird.⁹¹⁶ Diese symbolische Kastration bringt somit die Akzeptanz des Mangels (der (ur)väterlichen Allmacht) mit sich. Der Sprung ins Symbolische wird notwendig, damit sich das Subjekt in einer Realität konstituieren kann, die durch den Mangel gekennzeichnet ist (Schrecken des Realen). Diese ständige, unmittelbare Konfrontation mit dem Körper wird überwunden durch die Integration in eine Ordnung (der Verbote).⁹¹⁷ Der Zugang zur Struktur der Ordnung über den Vater erfolgt bei A als Symbolisierung des Verhältnisses Φ -V (diagonale Querachse von links oben nach rechts unten).

Bzgl. der Mutter, die im Vergleich zum Vater enger mit dem Körper assoziiert ist, ergeben sich in den drei Registern die beiden folgenden Muttertypen:

- (1) die imaginäre Mutter, der Blick ohne Stimme verbunden mit der „Blickachse“ mi , die zugleich die narzisstische Relation abbildet (strukturierendes Verhältnis ΦmiM).
- (2) Unter Hinzutreten der Sprache (symbolische Kastration und Differenz der Signifikanten) ist die Mutter – im Gegensatz zum (symbolischen) Vater, der als Stimme des Gesetzes im Symbolischen vollständig ist (rechte untere Ecke) – im Symbolischen unvollständig, bzw. nur teils symbolisiert. Ihr anderer Teil verbleibt im Realen (s. rechte obere Ecke). An diese (reale) Mutter knüpft der Zugang zur Ordnung auf Seiten der Mutter an: Bezugspunkt ist a , der Abfall beim Aufbrechen der von Φ gestützten Einheit von Mutter und Kind durch die Sprache (den Vater). Als Teil der Achse aa' wird a Teil der Kommunikation, die zweite (sprachliche) Spiegelung ergänzt nun die narzisstische Relation mi .⁹¹⁸

⁹¹⁶ Dieser Zusammenhang des toten (Ur)vaters mit der Sprache und dem Gesetz ist schon bei Freud angelegt, vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 112; vgl. dazu auch das Chinesische, wo das Radikal (Schriftzeichen), welches klassisch „entwickeln, vermehren“ bedeutete, heute als „Name des Vaters“ für die Familie steht (Fazzioli, *Gemalte Wörter* S. 28), während das Zeichen für „Vater“ eine Hand darstellt, die einen (Schlag)stock hält und so mit Autorität und Aufrechterhaltung der Ordnung assoziiert wird (ebd. S. 25).

⁹¹⁷ Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 66ff.

⁹¹⁸ Bzgl. der Analyse ist das Sprechen mit Hilfe der Achse aa' leeres, selbstreferentielles

dd) Viertes: Die Realität, das gespaltene Subjekt und das Ideal-Ich

Die drei Register RSI zusammen bilden die Realität, das psychische Sein, welches körperliches Sein und Denken integriert.⁹¹⁹

Man stelle sich das Schema R als dreidimensionales Möbiusband vor: das Band selbst ist R; beide Seiten, die nach dem verdrehten Zusammenkleben des Schema R an den Punkten mM und iI ineinanderfallen sind I und S. Auf „beiden“ Seiten des Realen liegen nun S-und-I: zugleich getrennt und ineinanderfallend.

Das Verhältnis S – I stellt sich somit folgendermaßen dar: Die Entwicklung des Symbolischen hat auch eine Rückwirkung auf das Imaginäre (jedoch nicht zeitlich-chronologisch/individualgeschichtlich, denn bei der Geburt des Individuums sind die symbolischen Überschreibungen des Imaginären schon geschehen); beide ergänzen sich wechselseitig. Im Gegensatz zum Gegenwärtigen des Sprechens (in S) ist die Zeit des Imaginären die vorgezwängt.⁹²⁰ – Auf den ersten Blick scheint die Folge der Ausschluss bzw. die Rückdrängung des Realen durch symbolische Überformung des Imaginären zu sein: ein Verhältnis $S \infty I$ zum ausgrenzten, nun bemeisterten R.

Dies täuscht jedoch: „[J]e pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas.“ (Lacan in Bezug auf Descartes).⁹²¹ Denken ist dabei für Lacan eine Funktion des Symbolischen, während Sein außer-symbolisch ist. Das symbolische Begehren tritt neben das außersymbolische Bedürfnis.⁹²² Das entstehende Subjekt $\$$ ist gespalten: „Das Begehren ist das Begehren des

Sprechen, da es sich wie eine Reihe gegenüber aufgestellter Spiegel verhält. Volles Sprechen, wie es in der Analyse angestrebt wird, läuft von V aus auf der Achse $V\Phi$ in Richtung der Mauer der Sprache und zielt darüber hinaus auf S (Φ). Zum leeren und vollen Sprechen siehe: Lacan, *Écrits I* S. 123ff.

919 Zum Verhältnis von Sein und Denken bei Lacan siehe: Lacan, *Écrits I* S. 249ff (*L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*), insbes. S. 275ff (zu Descartes *Cogito ergo sum*). „Sein und Denken“ treffen sich im existieren/ek-sistieren (siehe Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 85, 101f), dem Sein und Haben des Phallus. Dazu tritt das Genießen als Organisation von Bedürfnis, Verlangen und Begehren. Siehe dazu auch: Lacan, *Savoir, ignorance, vérité et jouissance*, in: ders., *Je parle aux murs*, S. 9ff.

920 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 64.

921 Lacan, *Écrits I* S. 277 („Dort wo ich bin, denke ich nicht und dort wo ich denke, bin ich nicht.“).

922 Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 63f.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Anderen/anderen“;⁹²³ im Gespräch erhalte ich die eigene Botschaft in umgekehrter Form zurück.⁹²⁴ Das „Unbewusste als Diskurs des andern/Andern“ ist dabei die Kommunikation über die imaginäre Achse aa’;⁹²⁵ diese bildet zugleich die „Mauer der Sprache“, die S – wie im zweidimensionalen Schema R sichtbar – von R und I trennt. A und a verbinden diese beiden Gebiete des Denkens und des Seins: A, seinerseits eng assoziiert mit dem Körper und dem Phallus, befindet sich im Symbolischen, während im Realen a als Repräsentation des Anderen im Nebenmenschen (bzw. im Objekt a) einen Versuch darstellt, das „Unvorstellbare zu bemeistern“.⁹²⁶ Im dreidimensionalen Schema R entspricht a als Lücke dem Schnitt durch das Möbiusband, der zugleich trennt und zusammenführt (es entstehen zwei verschlungene Ringe).

Das (sprechende/kommunizierende) Subjekt, welches bildlich gesprochen durch das Symbolische wandert, wird dabei von den Signifikanten durchquert, die es spalten. Dieses Symbolische wird begrenzt von M, V und I. I, das Ideal-Ich steht also im Bezug auf das Symbolische zwischen Mutter und Vater, also zwischen dem Begehren und dem Gesetz, dem Namen-des-Vaters (*nom-du-père*). Im Außer-Symbolischen bildet es ein Dreieck mit Φ und M, ist also – darin ähnlich der Mutter – gleichermaßen in Verbindung mit dem Φ wie mit dem Vater, und teils im Symbolischen und teils im Realen konstituiert.

Im dreidimensionalen Schema R als Bild der psychischen Realität, decken sich I und i, d. h. das Ideal-Ich und die narzisstische Spiegelung des m, sowie die Mutter M und das m (*moi*; ich für mich), also die begehrende Instanz und das reale Ich. – I ist der, der in der Wahrheit des psychischen Seins lebt, der dieses als gewaltfreien Zustand der Harmonie, als „natürliche Ordnung“, die Symbolisches und Außer-Symbolisches umfasst, erlebt sowie die sich beständig wiederholende Spaltung des einzelnen Subjekts durch das Symbolische nicht wahrnimmt/spürt. Übertragen auf ideologische/politische Denksysteme ist I der, der in der Wahrheit der Ideologie lebt,

923 Zum Begehren des Anderen vgl. Lacan, *Schriften 1* S. 220. Siehe dazu auch Žižek, *Lacan, Eine Einführung* S. 60ff sowie Fink, *Das Lacansche Subjekt* S. 74ff.

924 Zu dieser Eigenart der sprachlichen Kommunikation siehe Lacan, *Écrits I* S. 179f.

925 Zum Ort des Sprechens siehe: Widmer, *Subversion des Begehrens* S. 65ff.

926 Ebd. S. 67.

der ihre Lücken und Brüche nicht erkennt, da er selbst strukturierendes Element der Ordnung ist.

2. Kant's Vernunftordnung

Überträgt man Kant's Gedankengebäude, d. h. seine Begrifflichkeiten und Eckpunkte auf Lacans Schema R, ergeben sich anhand des Zusammenspiels der Strukturelemente Hinweise auf die Funktionsweise der von Kant beschriebenen Ordnung.

a) Kant im Imaginären

In der oberen linken Ecke des Schemas R befinden sich Φ und S. Diese stehen für das maßlose Genießen (Φ) und die genießende Instanz (S). Beide sind mit der menschlichen Triebstruktur assoziiert. Auch bei Kant wird das Genießen thematisiert: ein genießendes Individuum ist vorhanden, aber minderwertig. – Es ist zu zähmen, zu bekämpfen; triebgesteuertes Verhalten ist generell zu meiden, denn das Sinnenwesen bzw. das Triebwesen – der empirische Mensch mit seiner Körperlichkeit – ist bei Kant eng mit dem Begriff der Heteronomie verbunden, der als Gegenbegriff zum (idealen) Leitbild der Autonomie fungiert.⁹²⁷

Das I, das Ideal-Ich (im Schema links unten), ist somit bei Kant ein reines Verstandeswesen. Das reale Ich m wird bei Kant zwar in Gestalt eines Mischwesens aus empirischem und Verstandeswesen als vorhanden festgestellt, spielt aber nur insofern eine Rolle als es defizitär und dem Ideal-Ich I beständig anzunähern ist. S und Φ (der natürlichen Ordnung) werden in diesem Zusammenhang als Schwäche des Menschen ausgelegt, die es durch Anstrengung, Maßhaltung und ggf. Verzicht zu überwinden gilt.⁹²⁸

Die Motivation hierzu ergibt sich durch die imaginäre Mutter, genauer durch das Bemühen des Kindes, dem Begehren der Mutter zu entsprechen. Letzteres richtet sich auf den Phallus Φ , welcher bei Kant die Gestalt der

⁹²⁷ Nach Lacan'scher Terminologie wäre der Befund der Triebgesteuertheit als natürlicher Drang zunächst ein Bedürfnis (was als körperlich mit dem Realen assoziiert ist), aber kein Genießen. Kant macht daraus jedoch ein über die Erfüllung von körperlichen Bedürfnissen hinausgehendes (abzulehnendes) Genießen (der Geschlechtlichkeit usw.).

⁹²⁸ Darin liegt ein erstes Anzeichen für eine Dichotomie von Natur und Kultur.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Autonomie annimmt.⁹²⁹ Das „Begehren der Mutter“ (im Schema R die Achse MΦ) ist das Kind als zur Autonomie Strebendes, Aufgeklärtes und daher Sittsames. Auf diese Achse versucht sich das Kind (bei I) über die Achse mi, die sog. narzisstische Relation, abzubilden. Es begegnet sich somit zunächst im Spiegel des Begehrens der Mutter (Spiegelstadium).⁹³⁰

Bei Kant ist die Vernunft (M) eng mit dem Genießen verbunden. Kant redet von den minderwertigen Trieben, die er ablehnt, weil sie untugendhaft sind, den Gefühlen verwandt usw. usf. Entstehendes, anzustrebendes Gegenbild ist das der Vernunft, die zunächst – weit davon entfernt, ohne Genießen auszukommen – ein genau gegenteiliges Genießen erzeugt: das des tugendhaften Menschen, der seine Triebe steuern kann.

b) Die Situierung im Symbolischen und das Entstehen der Vernunftordnung

Der Vater verbietet bei Kant nicht in erster Linie das ungezügelte Sexuelle oder den Inzest, sondern den Vernunftgebrauch (Verbot des werktätigen Vernünfteln im Angesicht des Herrschers).⁹³¹ – Damit findet gegenüber dem gewohnten Muster eine Verkehrung statt. Das Gesetz verbietet die Vernunft M; die obszöne – und daher zu vermeidende, also verbotene Übertretung (des Intellektuellen) besteht bei Kant im Vernünfteln über das Gesetz, welches die neu errichtete „Freiheit unter dem Gesetz“ gefährden würde. – Gegenüber dem triebhaften Menschen und der Unsittlichkeit hingegen ist die fertige Kant'sche Ordnung seltsam leidenschaftslos bis ambivalent; sein Denksystem akzeptiert an dieser Stelle das scheinbar Unvermeidliche.⁹³²

929 In Gestalt des Anspruchs an den Menschen, sich zum Verstandeswesen zu entwickeln; sichtbar auch in der Beschreibung der Überformung des empirischen Körpers durch den Geist, um die Heteronomie zu überwinden und Autonomie zu erreichen.

930 Und zwar als ganzheitlich und mangelfrei, da nur dieser positive Aspekt abgebildet wird.

931 Vgl. Kant, *MPdS* 437, vgl. dazu auch oben Teil 1 A.

932 Die von Lacan selbst und von Žižek verfolgte Spur von Kant als Umkehrung/Negativ bzw. Spiegel zu de Sade scheint insofern verfehlt, so jedoch Lacan, *Écrits II* S. 119ff (*Kant avec Sade*) sowie Žižek, *Kant and Sade: the Ideal Couple*, auf: <http://www.lacan.com/zizlacan4.htm> (zuletzt abgerufen am 04.09.2016). Siehe aber auch: Horkheimer/Adorno, *Juliette oder Aufklärung und Moral*, in: dies., *Dialektik der Aufklärung* S. 88ff, die diesbezüglich das Sittenbild in der „Kritik der reinen Vernunft“ von der „Metaphysik der Sitten“ unterscheiden.

aa) Das Hinzutreten des Vaters und der „Abfall“ des Objekts klein a

Der Übergang zum Symbolischen wird ausgelöst durch die Änderung der Zweierbeziehung Mutter-Kind aufgrund des Hinzutretens des Vaters. Dieser ist in der Übertragung auf das Kant'sche Denksystem der Herrscher/der Staat mit seinen Gesetzen.

Der Mensch, der (imaginär) durch Geistesanstrengung (Vernunftbegehung) auf alles selbsttätig eine vernünftige Antwort finden kann – wie von M begehrt, die der Phallus *sein* will – wird mit einem Dritten konfrontiert: der Macht des Vaters. Dieser *hat* den Phallus, ist autonom weil selbstgesetzgebend. Er hat damit zugleich auch den Nimbus des Vernünftigen, und muss sich nicht weiter um die Vernunft bemühen. Genau dies kennzeichnet die Sonderstellung des Vaters/Herrschers in der bürgerlich-symbolischen Ordnung.

Die Mutter M jedoch verschwindet nicht: M wird durch die Intervention des Vaters/Herrschers teils zur symbolischen Mutter und steht in dieser Funktion im übertragenen Sinn für die Einführung in Sprache und Ordnung, ist also nur durch/über den Vater zu erfassen. Zugleich ist sie zum anderen Teil (als reale Mutter) assoziiert mit dem ursprünglichen Objekt der Einheit (auch von Denken und Handeln), welches beim Eingreifen des Vaters verloren geht und mit der gleichzeitig stattfindenden Situierung im Symbolischen der Sprache/des Rechts den Rest a übrig lässt, den „Abfall“ der Herrschaft.

Das Objekt klein a ist in diesem Zusammenhang das autonome Subjekt, welches als Verwirklichung der Autonomie zugleich den Gegenbegriff der Heteronomie bestimmt. Konzeptionell beschreibt „a“ die Lücke, die im Subjekt liegt und ist das Element, das subtrahiert werden muss, damit das Feld der Realität $MimI$ (das Möbiusband) hält, also die Ordnung stabil ist. – „a“ beleuchtet somit einen versteckten Aspekt der Kant'schen Systematik: dass Autonomie innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, also „tatsächlich“, d. h. außerhalb der Kant'schen Begrifflichkeit, unmöglich existieren kann. – Dennoch spielt die Autonomie eine entscheidende Rolle sowohl für Kant's Denksystem als auch für sein Subjekt: Als Spiegelung von a bei M wird I interpretiert als Subjekt der Selbstgesetzgebung (a').⁹³³ Dieser ideale Aspekt des Selbst wird bei Kant ausgeführt im kategorischen Imperativ:

933 Das autonome Subjekt ist assoziiert mit dem Sein (seiende Autonomie); das Subjekt der

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.⁹³⁴

Diese Problematik wird mit dem Heraustreten aus der (Selbst)bespiegelung des Ideal-Ich noch verschärft: Im Gegensatz zu M ist V allein im Symbolischen vollständig und leitet daraus seinen Herrschaftsanspruch ab. Beide, V und M – „Macht“/Recht und „Vernunft(bezug)“ – stehen so in ständigem Konflikt.

bb) Der Große Andere (A) und die Entwicklung der Ordnung

Nachdem Kant aus der Notwendigkeit des Eigentums die bürgerliche Ordnung abgeleitet hat, steht er vor dem Problem, diese mit der vorgefundenen tatsächlichen Gesellschaftsordnung des späten Absolutismus zu verbinden. Historisch begannen bereits die ersten bürgerlichen Revolutionen, den König (= Souverän) als Quelle des Gesetzes mit seinen imaginär-symbolischen Assoziationen von Gott und Vater zu beseitigen und durch den bürgerlichen Staat als säkulare Kombination aus kapitalistischer Wirtschaftsordnung und liberalem (Rechts)staat auf Basis der Volkssouveränität zu ersetzen. Praktisch äußerte sich dies in der Ermordung des Königs, die zugleich sowohl tatsächlich („real“) als auch symbolisch war. – Kant erscheint dies als Bedrohung der Ordnung: in monströser Selbstermächtigung scheint sich das Volk selbst als Gott und Vater zu setzen. Das Grauen des Realen steht Kant bereits vor Augen, doch dann schreckt er zurück. Statt sich dem Grauen – der Vorahnung, dass das bürgerliche Recht mit dem absolutistischen System unvereinbar ist und mit ihm im Namen von Selbstbestimmung und Autonomie unter Geburt eines Monsters brechen wird – weiter auszusetzen (bzw. es zu Ende zu denken), macht Kant eine Kehrtwende zurück ins Symbolische (die Sprache). So ist er in der Lage, diese Horrorvision als schlichte logische Absurdität zu formulieren: Es handele sich hier um einen Selbstmord – das Volk bringe seinen Vater um, also sich selbst. Dies wäre ein Fall von Selbstausslöschung und kann deshalb nicht widerspruchsfrei gedacht werden, d. h. nicht „sein“: Der – auch bei Kant! – theoretisch

Selbstgesetzgebung hingegen mit dem Haben (als der *eigenen* Gesetzgebung unterworfenen Subjekt).

⁹³⁴ Kant, *KpV* S. 140.

bereits „tote“ König⁹³⁵ wird symbolisch leben gelassen. Dies ermöglicht es Kant, den Herrscher bzw. das Herrschaftssystem des politischen Absolutismus bei Austausch/Modernisierung der Legitimationsgrundlage zu beizubehalten.⁹³⁶ Die ursprüngliche unbegrenzte, „anarchische“ Freiheit der Willkür, die narzisstische Selbstverwirklichung des Imaginären, wird mittels dieser logischen Operation (Einfluss der M) zum Großen Anderen, zur symbolischen „Freiheit unter dem Gesetz“ (A bei V).

Die (imaginäre, ursprüngliche) Autonomie (des Einzelnen) tritt vor dem Herrscher zurück: sie soll im Symbolischen schweigen, d. h. sie wird nicht ausgelöscht, sondern existiert getrennt davon in dem anderen Register des Imaginären weiter, im Feld Φ_{mi} , welches hinter der Mauer der Sprache liegt. Bei Kant ist dies das *forum internum*, das „moralische Gesetz in mir“.

c) Die Lage des I und die Struktur des Subjekts

Die Kant'sche Konstruktion unterscheidet sich von den „englischen“ und „französischen“ Ansätzen dadurch, dass Menschenrechte und einzelne Freiheiten praktisch keine Rolle spielen (ungleich Locke), da es keinen „Leviathan“ (Hobbes) (mehr) gibt, gegen den diese zu richten wären. – Der Herrscher erscheint eher als (mangelhafte) Kulturleistung, als gesellschaftlich notwendiges Übel, vor dem die Vernunft versagt (und deshalb gar nicht erst in Anschlag gebracht werden sollte). Diese nüchterne/entmystifizierende Haltung Kant's versagt dem Staat die Symbolisierungsmöglichkeit als Quelle und Verteidiger der ursprünglichen Freiheit (ungleich Rousseau) und dem Herrscher jeglichen Anspruch auf eine natürliche Führungsrolle (ungleich Hobbes).

Die Kant'sche Vernunftordnung wird dabei allein durch bewusste Affirmation des Symbolischen *als Symbolisches* stabilisiert. – Der staatliche bzw. gesellschaftliche Fortschritt liegt hier (allein!) im allmählichen Erkenntniszuwinn (der sich idealiter in schrittweise vernünftigeren Gesetzen ausdrückt – so der bei Kant eingebaute gesellschaftliche Drive). Der besondere Clou

935 Der König ist deshalb (logisch) bereits tot, da Kant's ökonomische Begründung der liberalen Ordnung ohne jeden Bezug auf den Herrscher auskäme.

936 Kant erkennt dabei freilich, dass der Herrscher von Beginn an tot war, siehe dazu auch: Žižek, *Die Tücke des Subjekts* S. 206ff, 210.

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

ist die hier angelegte Limitierung der Herrschaft (des Vaters) durch die gleichzeitige Betonung der zentralen Funktion der Vernunft (der Mutter).

Das Ideal-Ich (I) steht zwischen Vernunft (Begehren der Mutter M) und Recht (Verbot des Vaters V), welches durch den (symbolischen) Namen-des-Vaters, der an die Stelle des – bei Kant bereits toten – (imaginären) absoluten Herrschers tritt, gedeckt bzw. mit (Durchsetzungs)macht versehen wird. Das damit verbundene strukturelle Auseinanderfallen von seiender Autonomie (a, reales anderes) und Freiheit unter dem Gesetz (A, symbolischer Großer Anderer) zwingt das Kant'sche Subjekt zur beständigen Positionierung, zur Aktivität, zum Handeln ohne spezifische Anleitung. Der individuelle Drive der Ordnung entsteht hier durch das Individuum, welches den kategorischen Imperativ sowohl selbsttätig als auch ständig neu ausloten muss: er ist von sich aus inhaltsleer, eine Form.

Über das *forum internum* wird das Subjekt sein eigener moralischer Gesetzgeber: Gerade Kant's „antirevolutionärer Kleinmut“, seine Weigerung, die Figur des absolutistischen Herrschers aufzugeben, ermöglicht es so dem Individuum, eine emanzipatorische Haltung gegenüber dem Staat einzunehmen. Aus dem verantwortlich-suchenden Handeln des Individuums heraus, dem „Denken ohne Geländer“ (Arendt), entsteht dabei seine Würde. Sie ist nicht Ausgangspunkt der Ordnung – wie im konstruktiven Entwurf Habermas' – sondern (im Idealfall) ihr Produkt.

Kant beschreibt somit eine Ordnung, in der wahre Autonomie unerreichbar bleibt, aber würdiges Leben (im Geiste) möglich ist. Gemäß seinem Erkenntnisinteresse bleiben seine Ausführungen zur Ordnung auf die Reichweite der Vernunft (die nicht erklärungsbedürftig ist und doch das Denksystem gliedert und damit einen engen Bezug zum Signifikanten ohne Signifikat, dem Phallus aufweist) beschränkt. Die übrige Bandbreite des menschlichen Genießens wird nicht betrachtet bzw. ausgeblendet und erscheint vor dem Hintergrund der Vernunft als unvermeidbares und individualisiertes Übel, welches der Natur geschuldet ist. Hier ist eine logische Trennung von Natur und Kultur samt einer gewissen Distanz („Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“)⁹³⁷ im Kant'schen Denksystem verwirklicht.

Die von Kant beschriebene Vernunftordnung erzeugt somit – weit da-

⁹³⁷ Kant, *KpV* S. 300 (i.Orig. hervorgehoben), vgl. dazu auch oben Teil 1 A.

von entfernt, ohne Genießen auszukommen – das Leitbild eines anders gelagerten „Genießens im Geiste“: das eines Menschen, der seine Vernunft selbsttätig gebraucht und seine daraus resultierende Autonomie, seine Mündigkeit genießt.⁹³⁸

3. Von Habermas zu Kant: Habermas' Ergänzungen

Habermas sieht sich selbst in der Tradition Kant's; seine Aktualisierungsleistung soll deshalb aufbauend auf die Kant-Analyse und bei Bedarf kontrastierend zu dieser durchgeführt werden. Das Schema R in der oben aufgeführten Interpretation wird dabei als Bezugspunkt beibehalten.

a) Zur historischen Entwicklung

Die bürgerliche Gesellschaft entwickelte sich nicht so, wie von Kant mit den Mitteln der Vernunft beschrieben. Von den Erscheinungsformen des Phallus setzte sich mit dem aufkommenden Nationalismus das Politische als bestimmende Wahrnehmung der westlichen Welt durch.⁹³⁹

In Europa gipfelten Nationalismus und Imperialismus im Ersten Weltkrieg; in der „deutschen“ Variante entwickelte sich in der Folge aus der Weimarer Republik das „Dritte Reich“, welches im Holocaust und im Zweiten Weltkrieg endete.⁹⁴⁰

Erst nach dem Ende der nationalsozialistischen Gleichschaltung von Imaginärem und Symbolischem (Untergang des „Dritten Reichs“, Tod einiger der führenden Protagonisten, Verwüstung großer Teile des Landes) ergab sich in Deutschland die Möglichkeit, sich in einem Symbolischen zu situieren, welches vom Imaginären verschieden ist.

Dies geschah auf Grundlage der Erfahrung des Versagens der öbszönen Vater(figur), die im Rückblick unmenschliches Handeln geboten hat, bzw. in Kombination mit der Nation zum Massenmord „verführt“ hat.

938 Vgl. den Ausspruch der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 53) sowie zum Gefühl des Tugendhaften: ders., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*

939 Bzw. im kommunistischen Block zeitlich verzögert seine konkurrierende Lesart: die des Klassenkampfes mit dem Bezugspunkt der Arbeiterklasse nach der politischen Ökonomie.

940 Zur Struktur des Nationalismus vgl. auch Žižek, *Genieße Deine Nation wie dich selbst!*

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Der zuvor geleugnete Holocaust wird als Symptom der ehemaligen neurotischen Ordnung sichtbar. In diesem Kontext entstand die Menschenwürde, die in der Nachkriegsverfassung an zentraler Stelle Aufnahme fand. Sie kann nun gelesen werden als Verarbeitung des Symptoms der neurotischen Ordnung des deutschen Faschismus, als anerkannter Verlust der Gemeinschaft nach totalem Krieg und Vernichtungslagern: die Menschenwürde als schmerzliche Erinnerung an die eigene Vergangenheit.⁹⁴¹ – Im Unterschied dazu wird mit wachsendem Zeitabstand der Holocaust insbesondere von der politischen Rechten nicht als Symptom, sondern als nationales Trauma gedeutet, welches „die Deutschen“ nicht loswerden können und für das „sie sich immer wieder entschuldigen müssen“. – Die extreme Rechte bestreitet deshalb regelmäßig das historische Stattfinden desselben als einfachste Möglichkeit, guten Gewissens an die „alten Zeiten“ ungebrochenen Nationalismus' anknüpfen zu können.

b) Die philosophisch-theoretische Verarbeitung

Bei der philosophisch-theoretischen Verarbeitung dieser „deutschen“ Entwicklung ist der „frühe“ Habermas, der sich mit dem Nachvollzug und der Ausdeutung der Entwicklung der BRD beschäftigte sowie den Begriff des Verfassungspatriotismus prägte, in Herangehensweise und Argumentation deutlich zu unterscheiden vom „späten“ Habermas mit seiner Ausdeutung der europäischen Einigung und der Projektion des Weltrechts.

aa) Verfassungspatriotismus

Der „frühe“ Habermas thematisiert den Holocaust als zentrale Erfahrung, dessen Wiederholung es zu verhindern gilt. Der Verfassungspatriotismus ist vor diesem Hintergrund als Versuch zu lesen, eine vernunftbetonte Alternative zum rücksichtslos genießenden Nationalismus zu finden, das Kollektive neu zu denken. Ziel der Ordnung ist die Zähmung des Politischen, also

⁹⁴¹ Siehe dazu Adorno, *Negative Dialektik* S. 230ff zum Modell Freiheit; letztere sei „einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit“ (ebd. S. 230). Analog dazu existiert die Menschenwürde als hervorgehobener Bezug in den Verfassungen der Länder, in denen sie während der (Kriegs)exzesse des Zweiten Weltkriegs am meisten missachtet wurde (BRD, Italien, Japan).

das Politische bzw. den nationalen Exzess wirksam auszuschließen. Eine zentrale Rolle spielt dabei schon hier die Menschenwürde, die in der Verfassung an exponierter Stelle steht (Art. 1 Abs. 1 GG) und darüber hinaus als Grundstein der Verfassung von der „Ewigkeitsklausel“ des Art. 79 Abs. 3 GG geschützt wird.

Die Menschenwürde wird dabei als Verarbeitung des Symptoms der neurotischen Ordnung zur Objektursache der Begierde, zu Objekt klein a – stets angestrebt, aber niemals erreichbar. Die Menschenwürde wird hier (noch) nicht zum Phallus; dieser ist immernoch das Politische (in Form der Nation), da dieses Habermas' Denksystem nach wie vor – wenn auch negativ – strukturiert. Hierin liegt ein erster Unterschied zu Kant, bei dem Φ die Gestalt der Autonomie annimmt.

Als Erneuerung von Kant gelesen, wird Kant hierbei auf das Kollektiv übertragen. Das Ziel der Autonomie wird ersetzt durch das Ziel des würdigen Lebens auf Grundlage des Ausschlusses des Politischen. Die Würde ist hier jedoch – im Unterschied zu Kant – nicht das *Produkt*, sondern als *Menschenwürde* (nicht erreichbare) logische *Grundvoraussetzung* des Symbolischen. Als Abfall beim erneuten bzw. (im Unterschied zur vorherigen faschistischen Ordnung) nun erstmals vollzogenen Übergang vom Imaginären ins Symbolische ist sie damit zwar mit Begehren besetzt, erscheint im Gegensatz zum „heißen“ Nationalismus mit seiner ungeteilten Liebe zur Nation (isoliert wurzelnd in I) jedoch blutarm. – Diese Blutarmut wird zunächst von Habermas auch verteidigt, was konzeptionell einer Akzeptanz der symbolischen Kastration entspricht.

Das Habermas'sche Konzept des Verfassungspatriotismus verfängt jedoch praktisch und historisch nicht; vielmehr ist ein erneutes Aufflammen des „natürlichen“ Nationalismus und der dazugehörigen Rhetorik – vermehrt nach Ende der deutschen Teilung – festzustellen. Auch in der von Habermas weiterentwickelten Version der Kant'schen Systematik scheint die Kraft der Vernunft – wiedereinmal – nicht auszureichen. Die Menschenwürde als Objekt klein a erweist sich in der Realität tatsächlich als nicht erreichbar, als machtlos.

Diesen Befund als nicht behebbaren Mangel – sowohl des Denksystems als auch der Gesellschaft – zu anzuerkennen, entspräche der entgeltigen Akzeptanz der sog. „symbolischen Kastration“ durch das Habermas'sche Denksystem, die das Symbolische – hier die symbolische Ordnung des

Verfassungspatriotismus – als Stabiles und Eigenständiges gegenüber dem Imaginären ermöglichte.

bb) Der „späte“ Habermas: Europäisches Modell und Weltrecht

Habermas hält allerdings nicht an seinem Konstrukt fest, sondern unternimmt 2011 einen weiteren Konstruktionsversuch einer Ordnung der Menschenwürde: auf neuer Bezugsebene (Europa) und mit der Perspektive des Weltrechts.

(1) Die zwangsneurotische Ausgangslage

Der Nation, d. h. dem Politischen, wird dabei zunächst weiterhin die strukturierende Kraft für das Genießen unterstellt. Φ , d. h. die die Ordnung bestimmende Instanz, ist nun nicht mehr länger (wie bei Kant) die Autonomie, sondern wieder das Politische, was es zu beherrschen gilt. Auf diesen Aspekt scheint das Habermas'sche Denksystem fixiert: es ist die „fixe Idee“ hinter dem „beispielhaften“ Europarecht/Weltrecht.

Mit dem Übergang auf die europäische Ebene wird die (beim „impotenten“ Verfassungspatriotismus noch vorhandene bzw. mögliche) Akzeptanz des Mangels aufgehoben. Habermas verschiebt die Perspektive: mit der Betrachtung der nationalen (Verfassungs)ordnungen als Teil einer europäischen Ordnung entsteht ein „neuer“ europäischer Kontext. Hierin glaubt Habermas, vom Zusammenhang von Holocaust und Menschenwürde und damit von den für die Entstehung der Menschenwürde (als Objekt klein a) ursächlichen Ereignissen (neurotische Ordnung des Dritten Reichs) abstrahieren zu können. – Mit dieser Aufhebung des Zusammenhangs von Holocaust und Menschenwürde hebt Habermas die Menschenwürde aus ihrem historischen Kontext heraus und verwischt darüber hinaus zugleich jeden Zusammenhang zwischen kollektiver geschichtlicher Entwicklung und Grundrechten/Bürgerrechten. Die Nationalstaaten werden naturalisiert (als „Biotop“), erscheinen also nicht mehr als Produkt der Kultur, d. h. des Symbolischen: Sie wandern vielmehr – ihrer Bedeutung entkleidet und ins Bildhafte verklärt – ins Imaginäre, wo sich würdige Menschen gegenseitig anerkennen, oder fallen gänzlich aus dem Bilde. So löscht Habermas die nationale Differenz aus, die zuvor die Fragmentierung des bürgerlichen

Rechtssystems in einzelne nationale Rechtsordnungen in der Wahrnehmung der Nationalstaats-Bürger bewirkte.

Dieses Vorgehen, welches letztendlich auf der oben erwähnten fixen Idee der bestimmenden Rolle des Politischen beruht, trägt Züge der Zwangsneurose in sich. Die Menschenwürde wurde von Habermas zwar mit kritischem Impetus aus der Erfahrung des Dritten Reiches entliehen, zugleich wurde aber ihr emotionaler Inhalt abgespalten: dies entspricht der Abwehr der Lebendigkeit und der Genussfähigkeit, ein Mechanismus wie er für die Zwangsneurose typisch ist.⁹⁴²

Der Gewinn dieser Umstellung der Ordnung ist folgender: Habermas erhält den Ansatz einer grenzenlosen Ordnung des Rechts, allerdings um den Preis der Verdrängung der Herkunft der Menschenwürde aus der (partikularen) Erfahrung ihrer totalen Missachtung. Strukturell ist die Menschenwürde nun nicht mehr nur das Objekt der Begierde (a); sie wird stattdessen als großer Anderer (A) angerufen, in dessen Namen die Weltrechtsordnung entstehen soll.

In dieser Phase der Argumentation entsprechen sich Objekt klein a und der große Andere A; zudem sollen das Imaginäre – hier die nationale Grundrechtsordnung – und das Symbolische – die Rechtsgemeinschaft – wenn nicht zur völligen Deckung, dann doch in Gleichklang gebracht werden. – Die entstehende neue Ordnung trägt somit ebenfalls Züge des Neurotischen; sie ist aus Sicht des Symbolischen insofern unvollständig, als dass a und A sich entsprechen, also die logische Mutter nicht vom logischen Vater getrennt werden kann (Kollabieren der Mutter in den Vater). Das Bild des borromäischen Knotens (drei Ringe) bemühend, würde dies bedeuten, dass der Ring S ein Loch hat, die drei Ringe des Borromäischen Knotens somit auseinander zu fallen drohen. Im Umkehrschluss ist die von Habermas skizzierte Ordnung jedoch umso stabiler bzw. geschlossener, je mehr sich I und S entsprechen (Zug zur Neurose).⁹⁴³

942 Siehe dazu klassisch: Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (genannt „Der Rattenmann“), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 7, S. 381ff.

943 Bei Schließung der Ringe unter Verfolgung dieses neurotischen Musters würde ein neues Symptom entstehen (Reaktionsbildung); siehe dazu auch oben: *Politische Theologie und Faschismus als neurotische Struktur* (Darstellung der Ringstruktur der Neurose).

(2) Der hysterische Sprung

Habermas gibt diesem Zug zum Neurotischen in Richtung der Angleichung von S und I nicht nach;⁹⁴⁴ das Hauptziel der Ordnung legt er vielmehr auf die Zähmung des Politischen fest. Positiv formuliert möchte Habermas eine globale Ordnung der Menschenwürde, in der letztere verwirklicht wird, entwerfen. Dazu muss er die Möglichkeit der Verwirklichung der Menschenwürde in seinem Denksystem konzeptionell vorzeichnen. – Strukturell kann die Menschenwürde deshalb nicht mehr a sein, da a nie erreichbar ist; auch ihre bloße Anrufung als A reicht nicht mehr aus. Mit dem Übergang zum Weltrecht wird die Menschenwürde folglich von A zu Φ , zur strukturgebenden Instanz der Ordnung. Die Menschenwürde ist somit das einzige Maß der Ordnung; aus ihr sind alle einzelnen Grundrechte ableitbar. Ihr genauer Inhalt ist gleichzeitig unbeschreiblich; sie wird zum Signifikanten ohne Signifikat.

Auf Grundlage der oben beschriebenen neurotischen Ausgangslage betont dies die diagonale Achse $\Phi(S)-(A)V$; damit tritt V in den Fokus. Habermas verzichtet hier darauf, das Kollabieren von M in V zu erhalten bzw. zu erklären.⁹⁴⁵ Stattdessen fällt M zunächst aus dem Bilde; eine Differenz M-V ist nicht mehr darstellbar.⁹⁴⁶ Der (diskursive) Zugriff auf die obere Hälfte des Schemas R ist somit nicht mehr möglich, der Zugang zu a geht dabei verloren; in den Ruinen der symbolischen Ordnung (S) führt die Abwesenheit der Mutter bzw. ihr inhaltliches Aufgehen im Vater zu einer Hinordnung des I auf V.

Um die beschädigte symbolische Ordnung zu stützen (diese ist strukturell nur als dreigliederige vollständig, d. h. sie entfaltet sich bildlich gesprochen

944 Bspw. betont Habermas die Unterschiede der verschiedenen Ebenen (Nationalstaat/EU/UN) in Bezug auf Umstände und Zusammenhalt (Identifikationsdichte), vgl. dazu auch Teil 1 B.

945 Dies würde eine Variante einer postbürgerlichen Ordnung ohne die Verwerfung des Vaters, welche die Psychose charakterisiert, ergeben.

946 Als kulturelle Analogie zu dieser „Auflösung der Geschlechter“ vgl. den Sieg von Conchita Wurst beim Eurovision Song Contest 2014 und insbesondere die Reaktionen z. Bsp. aus den islamischen Staaten und aus Russland, welches nach der Ukraine-Krise erneut als „Außen“ etabliert wurde. Diese sahen (flankiert von der heimischen nationalen Rechten) den Sieg von Wurst als „typisch europäisch“ und „schwächlich“ an. Dagegen sah der europäische Mainstreams darin ein positives Beispiel für den Gebrauch von Menschenrechten und die Überlegenheit (west)europäischer Werte.

anhand von drei Haltepunkten), überwindet Habermas die (Über)betonung von V/A unter Marginalisierung der logischen Mutter durch eine hysterische Stabilisierung.

Die Hysterie als logisch weibliche ist die Domäne der M. Letztere identifiziert sich strukturell mit dem Phallus, d. h. bezogen auf Habermas Denksystem „ist“ sie die Menschenwürde. Als solche will sie das Begehren des „Anderen“ sein. Unter den Bedingungen der Hysterie kommt als Anderer hier nur eine Instanz in Frage, die begehren *kann*, d. h. fähig ist, ihr Begehren zu lenken. Habermas lässt hier die „Elite“ und die „starken Staaten“ ins Bild treten: Ihnen wird es zugetraut, I und S als Getrennte zusammenzuhalten und dabei zugleich den Verlockungen des Politischen zu widerstehen – sie „können“ begehren. Von dieser ihrer Fähigkeit wird jeder nicht-neurotische Zusammenhalt der Habermas'schen Ordnung abhängig gemacht.

Zwar geschieht die von Habermas beschriebene Grundlage des Weltrechts, die organisatorische Trennung von Weltsicherheits- und Weltinnenpolitik, nach Vernunftgesichtspunkten, konzeptionell entscheidend für ihre Durchsetzbarkeit ist aber das Handeln der starken Staaten und der (nationalen) Eliten (als Name-des-Vaters) in der Krise. Hier ergibt sich eine strukturelle Parallele mit der Konzeption des Ausnahmezustands in der politischen Theologie Schmitts.

Die zentrale Rolle der (politischen und ökonomischen) Krise wird zudem inkorporiert in eine Fortschrittssystematik. Quasi nebenbei ergibt sich eine positive Akzeptanz des Kapitalismus: Der westliche Kapitalismus – durch die Betonung der Grenzenlosigkeit des Rechts auch in seiner Grenzen überwindenden neoliberalen Spielart – wird so als Wirtschaftssystem strukturell affirmiert. Der hysterische „Sprung“, der die Eliten auf den Plan ruft, beinhaltet also zugleich einen ideologischen Überschuss: Ergebnis bzw. Produkt der auf diese Weise ergänzten symbolischen Ordnung der Menschenrechte ist die Gerechtigkeit (A).

c) Folgen für die entworfene Ordnung: Habermas' Totalitarismus

Da M zunächst aus dem Bilde tritt und später als hysterischer Reflex wieder auftaucht, ist die narzisstische Achse mit unterbestimmt, das (Selbst)bild ist verschwommen. Im Schema R fehlt „i“ als Bezugspunkt und in der Konsequenz auch die Spiegelung des „m“. Aufgrund dieses gestörten

II. Die Denksysteme von Kant und Habermas im Schema R

Spiegelstadiums entfällt die Dimension der Bespiegelung, aber auch der Selbsterkenntnis, die Möglichkeit der Selbstkritik im Imaginären.

In der Folge kann der Nationalstaat widerspruchslös als „geronnene Gerechtigkeit“ dargestellt werden. Dies ist – ebenso wie das Konstrukt der „Essenzen der Weltreligionen“ – innerhalb der Grenzen des Habermas'schen Denksystems nicht kritisierbar.⁹⁴⁷

Das Imaginäre ist brüchig; es offenbart eine Lücke (in der Bildsprache des borromäischen Knotens ein offener bzw. nicht geschlossener Ring). Nach der Logik des Borromäischen Knotens werden bei der Öffnung/fehlenden Geschlossenheit eines Ringes die beiden anderen frei: sie sind durch nichts mehr verbunden; die einzelnen Elemente der Ordnung fallen auseinander.

Ohne die logische Mutter (halb real, halb symbolisch) ist zudem das Reale vom Symbolischen vollständig getrennt. Das für jede Ordnung charakterisierende Objekt klein a wird „unsichtbar“, d. h. im Diskurs ausgeblendet: In Habermas' Denksystem kann weder vom Objekt klein a, noch von dessen Repräsentanten gesprochen werden. Die Lage der von der Ordnung Ausgeschlossenen (der anderen) kann nicht problematisiert werden. Sie sind im Sprechen (S) nicht präsent und erscheinen entweder als Schatten der Vergangenheit – genauer als „vorgegenwärtig“, als bildliche Erscheinung des Imaginären – oder als pathologisches Übergangsphänomen aus Sicht des vom Imaginären abgekoppelten Symbolischen.

„a“ bei I, eine Spiegelung des a, ist aufgrund des Ausblendens des a (anderen) ebenfalls nicht möglich. Die von Habermas oft bemühte Sprachfigur der „Anerkennung des Anderen“ im Feld der Realität ist somit auch von der Entkoppelung von Symbolischem und Imaginärem betroffen und muss folglich holzschnittartig-abstrakt bleiben.

Würde Habermas hingegen auf die hysterische Stabilisierung seiner Ordnung verzichten, wäre sein Symbolisches (die Rechtsgemeinschaft) entweder neurotisch an das Imaginäre gebunden (und damit strukturell dem Faschismus ähnlich) oder gar nicht beschreibbar (Zerfall der Ordnung).

Die von Habermas beschriebene perspektivisch grenzenlose Rechtsgemeinschaft ist somit (1) in doppelter Weise totalitär – sowohl bzgl. der Rolle der Elite als auch bzgl. des neurotischen Zugs – und (2) strukturell

⁹⁴⁷ Ähnliches gilt für die Achse IM als Grenzlinie des Symbolischen. Mit der Abwesenheit der Mutter entfällt diese identitäre Relation; das leere Sprechen, welches die Analyse zum vollen Sprechen wandelt, ist nicht möglich.

logisch männlich, d. h. sie (über)betont das Gesetz unter Ausblendung des Begehrens (und der anderen).⁹⁴⁸

III. Die rechtliche Ordnung und das Genießen

Die Verwirklichung der Menschenwürde als Realität bedingt die Heilung sowohl des hysterischen Unvermögens (den Herrn zu erschaffen bzw. zu erreichen, d. h. zum Begehren des Herrn zu werden) als auch der Unmöglichkeit für den Meister (die Ordnung zusammenzuhalten). Dies funktioniert bei Habermas unter Überwindung der realen (körperlichen) Gewalt durch Verlassen der unvermögenden Vernunftordnung bei gleichzeitiger Neuerrichtung einer Ordnung des Genießens der Menschenwürde (des Vernunftrechts). Die konzeptionelle Systematik wird dabei von Wissen/Glauben auf Begehren/Genießen umgeschaltet, was den Bezug zum Realen wiederherstellt.

Mittels der Subjekttypen wird dieser Aspekt des Habermas'schen Entwurf einer Menschenrechtsordnung (genau genommen einer Menschenwürde-Ordnung) analysierbar.

1. Die vier Subjekttypen nach Žižek

Žižek's poststrukturalistischer Ansatz überträgt Lacan'sche Konzepte auf die Populärkultur; aus der klinischen Analyse des Individuums wird so eine von der Psychoanalyse informierte politische Analyse der Gesellschaft, ihrer Kultur und ihrer Philosophie.⁹⁴⁹

Die Funktionsweise einer Analyse ideologischer Mechanismen mittels der vier Subjekttypen wird von Žižek grob skizziert/vorgezeichnet.⁹⁵⁰ Im Folgenden sollen zunächst die vier Typen kurz vorgestellt werden.

⁹⁴⁸ Wenn Habermas' Ordnung als nicht-neurotische vervollständigt werden soll, aber dennoch ohne die Eliten auskommen will, müsste der Mangel gesucht werden. Würde man die Ordnung als neurotische vervollständigen, stellte sich die Frage nach dem Symptom *S'*, welches die Ringe zusammen hält. Zur Methodik siehe unten Teil C/Durch die Wüste des Realen.

⁹⁴⁹ Zum Programm dieser Art der Untersuchung, s. Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 144ff.

⁹⁵⁰ Die Subjekttypen finde sich bei: Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 133ff. Aufgrund der durchgehend poststrukturalistischen Argumentationsweise zerfällt Žižek's Werk teilweise in eine Gedankensammlung, die nicht systematisch zu erfassen ist. Bzgl.

a) Das Subjekt, dem unterstellt wird zu wissen – Typ I

Das „Subjekt, dem unterstellt wird zu wissen“ ist der „Urtyp“ der vier Typen, im Original von Lacan beschrieben als *sujet supposé savoir*.⁹⁵¹

Diesem Subjekt wird ein Wissen unterstellt, das in der Realität nicht existiert, aber psychische Wirkungen zeitigt. Ein Beispiel wäre das des Analysanden, der dem Analytiker Wissen um die Bedeutung seines Symptoms unterstellt, eine Illusion, die es ihm selbst dann ermöglicht, dieses Wissen „aufzufinden“.⁹⁵²

b) Das Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben – Typ II

Das „Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben“ muss laut Žižek gar nicht real existieren; es wird vielmehr durch den eigenen Glauben daran zur Realität; letztlich handelt es sich um einen Garanten, der „für einen“ glaubt.⁹⁵³ Das „Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben“ erscheint dabei stets in Gestalt des „Naiven“ bzw. des (dummen) Anderen. Ökonomisch-individuell wird dieses Konzept am Beispiel des Hamsterkaufs deutlich (ich selbst glaube nicht an die kommende Knappheit, aber „die Anderen“ tun es und werden mir alles wegkaufen, deshalb Sorge ich jetzt schon vor);⁹⁵⁴ ein gesellschaftlich-abstraktes Beispiel ist der postideologische Glaube an das Kulturelle.⁹⁵⁵

c) Das Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen – Typ III

Das „Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen“ weist eine Verbindung zur Zwangsneurose auf, indem ihm ein unerträgliches Genießen zugeschrieben wird. Als Beispiele aus der politischen Ideologie sind Rassismus und Antisemitismus zu nennen, die jeweils mit einem unerträglichem Genießen

der vier Subjekttypen wird von Žižek keine Methodik i. e. S., die über eine Zusammenstellung der Typen hinausgeht, entwickelt.

951 Vgl. Lacan, *La méprise du sujet supposé savoir*, in: *Autres Écrits* (Éditions du Seuil, Paris 2001), S. 329ff; siehe auch Žižek, *Lacan, Eine Einführung* S. 41, 43ff.

952 Vgl. Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 133f.

953 Vgl. Žižek, *Lacan, Eine Einführung* S. 44f.

954 Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 134.

955 Vgl. dazu weiterführend: Žižek, *Lacan, Eine Einführung* S. 45f.

im Anderen arbeiten.⁹⁵⁶ Als Gegenstück („dunkle Seite“) der Aufklärung, z.Bsp. bei Kant oder in der protestantischen Ethik, ist das „Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen“ (idealtypisch) der Nicht-Aufgeklärte, der seine Unmündigkeit oder der Unmoralische, der seine Sünde genießt.⁹⁵⁷ – Aus der (Gegen)sicht der postpolitisch-liberalen staatlichen Ordnung ist das „Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen“ der Nationalist (bzw. der Faschist).⁹⁵⁸

d) Das Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren – Typ IV

Das von Žižek beschriebene „Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren“ weist eine Verbindung zur Hysterie auf. Genauer formuliert ist es das Subjekt, dem unterstellt wird „begehren zu können“.⁹⁵⁹ Das Begehren des Hysterikers ist in dieser Lesart Lacan's nicht das Begehren nach einem Objekt, wie es noch bei Freud beschrieben wurde,⁹⁶⁰ sondern das Begehren nach dem „Begehren des Anderen“. – Das „Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren“ ist somit das „Subjekt, das für [jemanden] die Möglichkeit des eigenen Begehrens verkörpert und zur Organisation seines eigenen Begehrens dient“.⁹⁶¹

e) Zum Verhältnis der vier Typen

Žižek kennzeichnete zunächst den Typ I als wichtigsten Subjekttypen, während die übrigen drei Typen für ihn lediglich der Verschleierung der Radikalität der Unterstellung des Typ I dienten.⁹⁶² Damit bewegte er sich

956 Vgl. Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 134f.

957 Vgl. den Gedanken der Religion als kollektiver Zwangsneurose: Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 144; siehe dazu schon Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in: ders. *Gesammelte Werke* Bd. 14, Frankfurt/Main: Fischer 1948, S. 325ff.

958 Siehe Žižek, *Genieße Deine Nation wie Dich selbst!*, in: Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften*, S. 133ff.

959 Vgl. Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 135.

960 Siehe dazu Freud, *Bruchstück einer Hysterieanalyse*, in: ders. *Gesammelte Werke* Bd. 5, S. 163ff („Dora“); zur Abgrenzung von Zwangsneurose (Subjekttyp III) und Hysterie (Subjekttyp IV) siehe: Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (genannt „Der Rattenmann“), in: ders. *Gesammelte Werke* Bd. 7, S. 381ff.

961 Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* S. 184.

962 Vgl. ebd. S. 135f.

nahe an Lacan, der diesen Urtyp selbst beschrieben hatte. Später vertritt Žižek eine andere Konstellation: Im Vergleich zu Typ I verdränge Typ II diesen als sekundäres Phänomen. Typ II bestimme danach die grundlegenden Eigenschaften der Ordnung, die Alltagswahrnehmung in der Ordnung, das in-der-Ordnung-Sein.⁹⁶³

Im hier interessierenden Kontext der Analyse liberaler (Rechts)theorien scheint es jedoch sinnvoller, „Wissen“ und „Glauben“ (Typen I und II) vs. „Genießen“ und „Begehren“ (Typen III und IV) zu gruppieren, da erstere als mit dem Geist verknüpft ständig thematisiert werden, während die letzteren als „körperliche“ Vermögen (*faculties*) regelmäßig unter den Tisch fallen. Dabei kann Typ III als Verschleierung von Typ IV gelesen werden analog dem Verhältnis von Typ I zu Typ II. Für die Analyse von Rechtssystemen mit ihrer zusätzlichen Problematik der Rechtsdurchsetzung und -befolgung erweist sich jedoch das – unausgesprochene – Verhältnis von Typ I zu Typ III als entscheidend, weil dieses den Charakter der Rechtsordnung bestimmt.

2. Habermas' Subjekte

Im Folgenden wird der obige Analyserahmen der vier Subjekttypen auf Habermas' Denksystem angewandt.

a) Habermas' Oberfläche: Typ I und Typ II (Lichtwurf)

Habermas' Argumentation arbeitet in erster Linie auf der Grundlage von Vernunft, d. h. sie kreist um Wissen/Wissenschaft/Wissensproduktion, wie seine historisch-systematische Darlegung der Menschenwürde/Menschenrechte und der Entwicklung der Nationalstaaten bzw. der EU aufzeigen. Habermas verzichtet dabei auf die Vermögen (*faculties*) des Genießens und Begehrens. – Die diese konzeptionelle Grundentscheidung angreifende Kritik, dass nicht jeder Wissenschaftler sei, sich Gedanken mache, wehrt er ab, indem er den rechtlichen Status von der Notwendigkeit eines „Entgegenkommen[s] eines konsonanten Hintergrundes“⁹⁶⁴ argumentatorisch abtrennt.⁹⁶⁵

963 Vgl. Žižek, *Lacan, Eine Einführung* S. 43ff.

964 Habermas, *Faktizität und Geltung* S. 641.

965 Vgl. ebd. S. 633ff, wo Habermas Selbstbestimmung auf Konstituierung eines Verfahrens demokratischer Selbstgesetzgebung und Staatsangehörigkeit auf „Zuordnung von Per-

Habermas porträtiert zunächst indirekt zwei zentrale Subjekte:

- (1) Typ I, dem unterstellt wird zu wissen – also das Individuum, das in Habermas' Vorstellung *weiß*, dass es eine universelle rechtliche Ordnung gibt/geben kann, die nur noch realisiert werden muss. Dieser „aufgeklärte Weltbürger“ ist gebildet nach dem Archetyp des Wissenschaftlers (oder europapolitisch zugespitzt dem Leitbild des Expertens der EU-Kommission).
- (2) Typ II, dem unterstellt wird zu glauben. – Dieses Subjekt ist – gelesen als Verschleierung – der „gute“ i. S. v. gutgläubige, d. h. der richtigen Ideologie anhängende Nationalstaats-Bürger bzw. EU-Bürger, der „Patriot“. In diesem Typ spiegelt sich Habermas' Konzept des Verfassungspatriotismus ebenso wieder wie seine Theorie des kommunikativen Handelns, die einen Zusammenhang von Diskurs und Demokratie herstellt.

Wie ist nun aber die Dynamik zwischen diesen beiden zentralen Typen angelegt?

Für den Fall, dass die „gewöhnlichen“ Bürger (Typ II) einmal falsch glauben, d. h. der Versuchung des Politischen wiederholt unterliegen, muss Typ I (als Vertreter der Vernunft) den Aufwand machen, „geronnene Gerechtigkeit“ als Gefühl bzw. Gewissheit i. S. v. postideologischem Glauben im Diskurs zu etablieren. Typ I unterstützt so den „konsonanten Hintergrund“ und übernimmt auf diese Weise im Falle des Versagens der gewöhnlichen Bürger die Aufgabe der gesamten Zivilgesellschaft, damit die Bürger zukünftig wieder an das Richtige (Diskurs des Wissens!) glauben.⁹⁶⁶

Diese Lesart ergänzt sich mit der Interpretation von Habermas' Theorie als Konstruktionsexperiment: man glaubt so lange an Europa bzw. das Weltrecht (Bezug zu Typ II) – bzw. unterstellt diesen Glauben – bis er

sonen zu einem Staatsvolk“ (ebd. 638) reduziert und im Übrigen feststellt, dass der so zustande gekommene Staatsbürgerstatus auf „nicht erzwingbare Motive und Gesinnungen“ (ebd. 641) unterstützend angewiesen sei.

⁹⁶⁶ Vgl. in eine ähnliche Richtung gehend schon Kant bzgl. der Annäherung des Volksempfindens an die Gerechtigkeit über die Zeit. – Dieser wissenschaftlich betriebene Aufwand zur Schaffung des richtigen Bürgers ist jedoch dysfunktional, da das im Fokus der Bemühungen stehende „Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben“ nicht existiert. – Es bleibt somit eine Übung in Ideologie-Produktion.

Realität wird, sich als „richtig“ erweist (Bezug zu Typ I). – Die entscheidende (bei Habermas unausgesprochen bleibende) Weichenstellung ist jedoch: Der Weltbürger (Typ I) „will“ (i. S. d. politischen Theologie) diese Ordnung nicht, denn er ist nicht „politisch“ (i. S. d. politischen Theologie). Dies spiegelt sich auch in Habermas' Beschreibung des doppelten Verfassungssubjekts mit seiner unproblematisch gedoppelten Identität: Diese ist eine Kombination zweier ansich grundlegend unterschiedlicher Identitäten, die mittels einer politischen Leerstelle harmonisch überblendbar werden.

Spätestens mit der Verwirklichung des Weltrechts gehen Glauben und Wissen somit auf positive Weise ineinander auf: guter Glauben wird (mittels geistiger Arbeit bzw. „politischen“ Handelns, welches sich aus Sicht der politischen Theologie als postpolitisches darstellt) zu Wissen erhoben.⁹⁶⁷ Die Ordnung erweist sich dabei als ideologisch diametral entgegengesetzt zum religiösen Fundamentalismus (und damit sowohl zum Islamismus als auch zu seinem christlichen Pendant des Kreationismus), in dessen Vorstellungswelt der Glaube das Wissen bestimmt.⁹⁶⁸

Die von Habermas selbst angebotene Lesart seiner Theorie als Konstruktion führt so zu einem ideologischen Lichtwurf: die EU mit ihrer Rechtsgemeinschaft erscheint als Leuchtturm in der Dunkelheit; in ihrer Überwindung der Gewalt durch das Recht ist der Vorschein des Weltrechts enthalten. In der sie begleitenden Vision einer Welt ohne Grenzen fallen Aufklärung und Erleuchtung ineinander.

b) Habermas' Tiefenstruktur: Typ III und Typ IV (Dunkelheit)

Bei Habermas' Darstellung von Europa als auf das Weltrecht hingebundene Konstruktion wird der Drive von einem (unterstellten) Wissen erzeugt, das sich in die Realität drängt. Dies lässt sich als idealistischer Ansatz kennzeichnen, der im Gegensatz zu Habermas' ursprünglichem Vorhaben zunächst noch nicht von sich aus „geerdet“ ist, d. h. nicht über einen Körper (bzw. eine Substanz) verfügt, durch den es mit der Erde verbunden ist.

Glaube und Wissen sind in erster Linie geistige Konstrukte, die ohne

⁹⁶⁷ Zur Verschränkung von Vernunft und Religion im Denken Habermas' siehe auch: Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*.

⁹⁶⁸ Zum diesbezüglichen Verhältnis von Fundamentalismus und Humanismus vgl. weiterführend: Žižek, Lacan, *Eine Einführung* S. 153f.

Verkörperung auskommen. Eine viel engere Bindung zum Körper und zur äußeren materiellen Welt haben die Vermögen (*faculties*) des Genießens und Begehrens, denen Typ III und Typ IV entsprechen. – Im Kontrast zum oben beschriebenen liberalen Anteil Habermas' beschreiben diese die andere Seite: die Dunkelheit, in die Habermas das Licht wirft.

Bei der Betrachtung der Subjekttypen III und IV scheint zunächst das „Subjekt, dem unterstellt wird zu genießen“ (Typ III) der entscheidende Typ zu sein: Habermas' scharfe Abgrenzung vom Politischen durchzieht seinen gesamten Text, wenn nicht sogar sein gesamtes Werk; die Problematik der Überwindung des Politischen ist bei der Kollision mit der Verwirklichung sozialer Menschenrechte sogar vorrangig.⁹⁶⁹ Im Gegensatz zur aktuellen Politik, die inzwischen flächendeckend eine allgemeine Einstellung gegen „jeglichen Extremismus“ herausgebildet hat, hat Typ III bei Habermas die – fast „traditionell“ zu nennende – Gestalt des Nationalisten (Faschisten). In ihm verkörpert sich das Genießen der Nation, bei dem mystische, quasi-religiöse Elemente und *mysterium tremendum* zusammenfallen. Typ III ist bei Habermas also der Faschist, der offen politische, der die Nation genießt.

Welche Rolle spielt nun aber Typ IV, das „Subjekt, dem unterstellt wird zu begehren“? – Dieser tritt bei der Umsetzung des Weltrechts, also mit dem Konkretwerden der Idee (hysterischer Diskurs, s. o.) auf den Plan und zwar in zweierlei Ausprägung: die Eliten als Erste unter den Bürgern (individuell) und die *global player* als Erste unter den Staaten (kollektiv, d. h. staatlich/überstaatlich).

In Habermas' eigener Darstellung erscheinen beide nur als sekundär; sie sollen lediglich zur Durchsetzung der bereits durch Vernunftgebrauch etablierten Ordnung beihelfen. Beide Typen IV werden jedoch eingeführt als Antwort auf die Frage nach der Durchsetzung des Menschenwürde-Programms (bzgl. des Nationalstaates also bei der Durchsetzung des Europarechts, bzgl. der globalen Ordnung bei der Durchsetzung des Weltrechts), also an einem neuralgischen Punkt der Argumentation: Habermas' zentraler Anspruch war es, Kant zu „erden“, also praktikabler, durchsetzbar zu machen.

⁹⁶⁹ Vgl. dazu oben Teil 1 B.

c) Die Dynamik der Habermas'schen Ordnung

Um die aus der Interaktion der Subjekttypen entstehende Dynamik der Ordnung zu erfassen, lohnt sich ein Blick hinter die Figuren. Interessant diesbezüglich ist, wie Habermas sich entscheidet bzw. genauer, auf wen oder was er für die Realisierung des Drives der Menschenwürde setzt.

Habermas vertraut nicht auf die Überzeugungskraft des Inhalts, also auf die „Essenz“ der Weltreligionen (die lediglich Pate steht) bzw. auf die „geronnene Gerechtigkeit“, die in den Nationalstaaten enthalten ist (wiederum enger Bezug zu Typ II „Glaube“). Er blickt auch nicht auf die Bürger, die noch im Verfassungspatriotismus das Herzstück der Demokratie, den Diskurs, tragen. Vielmehr hadert Habermas mit denen, die die Macht schon besitzen: den Eliten sowie den mächtigen Staaten. Hier vermutet er den Schlüssel für das Weltrecht. Abstrakt formuliert gibt Habermas sowohl der Form den Vorzug gegenüber dem Inhalt, als auch der konkreten Macht gegenüber dem Wissen, und zwar nicht dem abstrakten, sondern dem sicheren, da schon verwirklichten moralischen Wissen der Essenz der Weltreligionen (globale Moral/religiöse Praxis) bzw. den verfassungsrechtlich garantierten und durchsetzbaren Grundrechten (nationale Praxis) sowie dem demokratischen Diskurs.

Das Versprechen der Potenz siegt hier letztlich deutlich über die (demokratische) Praxis. Hierbei wird zugleich die Beziehung von Habermas' Theorie zur Macht deutlich. Trotz Habermas' menschenrechtlich-demokratischem Impetus offenbart sich ein zutiefst konservatives Bild von Ordnung und Macht: eine Anrufung der Eliten. Besonders frappierend erscheint dabei, dass Faschisten und Eliten bei Habermas – ahistorisch – getrennt sind.⁹⁷⁰ Es stellt sich zudem die Frage, was nach der nationalen Katastrophe, die Kant so nicht vorher gesehen hat (und vielleicht auch nicht vorhersehen konnte), diese Hoffnung auf eine weltrechtschaffende Elite heute – nach zwei Weltkriegen und Holocaust – noch rechtfertigen kann. Der erneute Bezug auf eine Elite (der Staatenwelt wie der Gesellschaft) formt zugleich aus den Machtlosen die „Masse“, die in diesem Falle durch die (armen) Staaten ohne Einfluss und die (einfachen) Bürger verkörpert wird. Der Habermas'sche Herrschaftsdiskurs basiert trotz engsten Bezuges

⁹⁷⁰ Vgl. dazu bspw. Czichon, *Wer verhalf Hitler zur Macht? Zum Anteil der deutschen Industrie an der Zerstörung der Weimarer Republik*.

zur Rechtsgemeinschaft somit auf einer machthierarchischen Systematik, welche schon mit tatsächlicher Durchsetzung einer formellen Rechtsgleichheit kaum in Einklang zu bringen ist (und mit materieller Gleichheit, sei es auch nur in Form sozialer Gerechtigkeit, erst recht nicht). – Gerade in dieser Unterscheidung zwischen Elite und Masse liegt jedoch die grundlegende Weichenstellung in der von Habermas entworfenen Ordnung.

Berücksichtigt man nun Genießen und Begehren in der Gesamtdarstellung (Szenario mit Typ III und IV), wird die Seite ins Bild zurück geholt, die bei isolierter Betrachtung der Typen I und II im Dunkeln bleibt. Dabei erfahren auch die Typen I und II einen Bedeutungswandel.

Die prekäre Position von Typ III – der Faschist, den es mitsamt seiner nationalen Ordnung des Genießens zu beseitigen gilt – kennzeichnet Habermas' Ordnung als humanistische Ordnung des Vernunftrechts (Glaube an die Menschenrechte = Glaubensinhalt von Typ II). Typ IV, die Elite, die dies kann (so die Unterstellung), da sie begehren kann, d. h. ihr Begehren zugunsten der richtigen Lösung zurück stellen kann, kennzeichnet die entstehende Ordnung als wissenschaftliche.

Im Umkehrschluss – indirekt ableitbar aus der Position der Eliten, die begehren können (was bedeutet, dass es der Rest nicht im selben Maße kann und damit eher dem Triebhaften unterworfen ist)⁹⁷¹ – ist Typ II, dem unterstellt wird zu glauben, die durch die Anrufung der Eliten entstandene Masse. Sie ist das passende Subjekt zum o. g. Glaubensinhalt der Menschenrechte, welcher wiederum indirekt – durch das Erfordernis von dessen Überwindung – von Typ III bestimmt wird. Es stellt sich das Problem, dass die Masse dazu tendieren könnte der „falschen“ Ideologie zu unterliegen, also der nationalen Ideologie, dem Faschismus zu folgen. Dies würde die Existenz von Subjekten bedeuten, die „falsch“ glauben (Typ II negativ) (und dies teilweise sogar genießen – Wandlung zu Typ III), obwohl sie es besser wissen könnten (Anschluss an Typ I, Bürger-als-Wissenschaftler) bzw. das Richtige glauben könnten (Typ II positiv).

Was unter diesen Voraussetzungen an „Demokratischem“ an Habermas' aufgeklärtem Ansatz bleibt, ist, dass er den Massen nicht pauschal das pathologische Genießen unterstellt, obwohl er sie dennoch in die Nähe dazu rückt, bzw. sie zwischen dem Faschismus auf der einen Seite und

971 Andernfalls bräuchte es (1) die für Habermas' demokratische Skizze ansich systemfremde Erwähnung der Eliten nicht und (2) wären letztere zudem konzeptionell nicht abgrenzbar.

dem Wissen und den Menschenrechten auf der anderen Seite platziert. – Demokratietheoretisch problematisch ist dabei nicht so sehr die Beschreibung des Bürgers als „Blatt im Winde“, sondern, dass der Bürger – jetzt in der Masse verschwunden – auch als letztere nicht strukturell bedeutsam wird. Die Masse, das „einfache Volk“ ist auf der einen Seite zwar (positiv) ambivalent gezeichnet, aber – gerade deshalb – auch in keiner Weise wichtig für die Begründung der Ordnung.⁹⁷² An dieser Stelle ergibt sich – von Habermas vermutlich unbeabsichtigt – ein zwangloser Anschluss an die Erfahrungswelt der sog. „Postdemokratie“.⁹⁷³

Wohl und Wehe der Ordnung – und damit die Frage, ob das Weltrecht etabliert und die Gewalt durch das Recht überwunden werden kann – entscheidet sich allein im Verhältnis von Typ III zu Typ IV:

Wenn Typ III (der Faschist und das Politische, d. h. das Genießen der nationalen Differenz) gesellschaftlich gegenüber Typ IV (dem geborenen Herrscher, der begehren kann/Selbstbeschränkung übt) dominiert, ist Typ I (der Wissende, der die Einheit der Vernunft repräsentiert) irrelevant. Typ II (das zuschauende Volk) wird in diesem Falle von Typ III mitgerissen, da es sein Begehren nicht selbst kontrollieren kann (es glaubt folglich falsch oder genießt dieses Falsche gar).

Dominiert Typ IV, kann er die Macht unter Verzicht auf das Politische ausüben, also unter gleichzeitiger Überwindung von Typ III. Deshalb ist er offen für (wissenschaftlich fundierte) Beratung durch Typ I (der „weiß“ und deshalb Typ IV bei Abwesenheit des Politischen erfolgreich zur Menschenrechts-Verwaltung (bzw. zur Verwirklichung des Weltrechts) anleiten kann). In dieser Konstellation ist Typ II tendenziell der gute Bürger und Patriot (der richtig, d. h. an die Menschenrechte, glaubt); er macht sich nützlich als Unterstützer von Typ I. – In dieser zweiten, „erfolgreichen“ Variante steht Typ III gegen die übrigen drei Typen, was die Gefahr birgt, dass Typ III als einziger Gegenpol den Diskurs dominiert. In der heutigen europäischen politischen Realität entspricht dies dem allgemeinen Abarbeiten an rechtsextremen Phänomenen.⁹⁷⁴

972 Vgl. Habermas' Einschätzung, dass Abstimmungen auf Weltebene letztlich unwichtig seien, da von Vernunftgesichtspunkten geprägt (vgl. dazu oben Teil 1 B).

973 Vgl. Crouch, *Postdemokratie*.

974 Vgl. nur die feinsinnige Vielfalt an Begriffsbildungen für dieses Phänomen von Rechts-Extremismus über Rechtspopulismus und Rechtsnationalismus bis hin zur „ethnozentristischen Rechten“, sowie die allgemeine Beobachtung des Aufschwungs extremrechter

d) Zusammenfassung: Habermas' (idealer) Europäer

Der Bürger (als Typ II) nimmt – im Falle des Erfolges wie des Mißerfolges des Habermas'schen Projektes – eine passive Position ein: Er gestaltet nicht; er wird beeinflusst und gleicht darin eher dem Kant'schen Staatsgenossen als einem Staatsbürger.

Quasi nebenbei entlässt Habermas die Staaten aus der Funktion, das sich als Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses entwickelnde, also kollektiv gewünschte Genießen demokratisch zu kanalisieren bzw. anzuleiten. Die Staaten sind nur noch „geronnene Gerechtigkeit“ (mit Bezug zu Typ II) und nicht mehr Orte der lebendigen Identität (mit Bezug zu Typ III). Das (in Grenzen demokratisch kanalisierte) Begehren/Genießen wird konzeptionell frei. In Habermas' Konzeption geht es in einer Menschenrechtsordnung auf bzw. wird davon aufgehoben. Habermas' „idealer Bürger“ wäre – darin eine stimmige Ergänzung zu der „Gewinnerkombination“ IV plus I (Elite plus Wissenschaft) – somit ein neuer Typ III, der die so neu entstandene Menschenrechtsordnung genießt. Dies wäre zugleich der einzige Ausweg der Habermas'schen Ordnung aus dem oben ausgeführten demokratischen Dilemma.

Während Habermas' Europäer als *Rechtssubjekt* gedoppelt ist⁹⁷⁵ und als *politisches* Subjekt im Diskurs des Wissens aufgelöst wird, entspricht Habermas' postpolitischer Bürger in einem naturalisierten Nationalstaat dem Archetyp des Kleinbürgers: „in jedem Phänomen einen „guten“ und einen „schlechten“ Aspekt zu unterscheiden, und dann den guten zu affirmieren und den schlechten zu verwerfen“.⁹⁷⁶

Als *genießendes* Subjekt soll der Europäer jedoch idealerweise das Recht genießen, d. h. die Menschenwürde samt der sich daraus entwickelnden Menschenrechte. Damit rückt Habermas zugleich wieder näher an Kant, bei dem die Autonomie genossen wird: das die Menschenwürde genießende Subjekt löst das Subjekt ab, welches die Nation genießt.⁹⁷⁷

Parteien in Europa. Vereinesendes Nebenbild von Typ III ist – auf beiden Seiten des Diskurses (rechtsextrem wie menschenrechtlich) – zudem der islamistische Terrorist.

⁹⁷⁵ Vgl. dazu Teil 1B/Geteilte Souveränität.

⁹⁷⁶ Žižek, *Die Revolution steht bevor* S. 82. Žižek schreibt Habermas' Denken darüber hinaus die Tendenz zu, ein (positiv konnotiertes) erlösendes „Bewußtsein unterdrückt zu werden“ mit einem (negativ konnotierten) „pathologischen“ Genießen zu kontrastieren, (vgl. ebd.).

⁹⁷⁷ Zum Zusammenhang von Genießen und Recht siehe unten: *Charlie Hebdo*.

IV. Zusammenfassung: An der Grenze von Habermas' Ordnung

Kernmerkmal der Vernunft ist bei Habermas der Verzicht auf das Politische. Diese Fähigkeit wird den Eliten zugeschrieben. Trotz des humanistischen Inhalts der Menschenrechte, welchen Habermas auch der Vernunft zuschreibt (was aber ein „Kann“ im Gegensatz zum „Muss“ des Antipolitischen ist), wurde die dahinter stehende Differenz, die konzeptioneller Kern des Politischen ist, nicht überwunden. Aus dem nationalen Innen und Außen wurde ein politisch vs. antipolitisch. Insbesondere das bei Habermas entstehende Bild des *heroic law* bzw. der Allmacht des Rechts⁹⁷⁸ trägt eine klassische Anrufung der Macht (= des Vaters) insich. Dadurch wird die Demokratie als Selbstbestimmung⁹⁷⁹ letztlich marginalisiert: nicht diese strukturiert das Denksystem bzw. das Subjekt (wie bei Kant), vielmehr übernimmt letztlich das Recht selbst, von Habermas eng verknüpft mit der Negation des Politischen, diese Funktion. In der Lacan'schen Terminologie ausgedrückt: Das Recht, genauer formuliert die Menschenwürde und die daraus entstehenden Menschenrechte, werden zum Phallus, zum Signifikanten ohne Signifikat.⁹⁸⁰

Eine strukturelle Fortschrittlichkeit des Habermas'schen Denksystems lässt sich somit nicht nachweisen. Habermas bietet insofern einen neuen Ansatz an, als er den Ort des Politischen ins Visier nimmt und so das Politische von seiner strukturierenden Position des Phallus entfernt, indem er ihm seinen Platz im Nationalstaat erfolgreich streitig macht. Konzeptionell entscheidend ist jedoch nicht der Ort des Politischen, sondern die Struktur des Denksystems als phallische Ordnung, die nicht überwunden wird, deren Überwindung nicht einmal angestrebt wird. Die affirmative Hervorrufung einer symbolischen Ordnung ist stets mit Gewalt verbunden, die auf einer

978 Zu dieser Habermaskritik vgl. Tamaaha, *The View of Habermas from Below: Doubts About the Centrality of Law and the Legitimation Enterprise*, in: 76 *Denver University Law Review* (1999) S. 989ff; für einen Gegenentwurf siehe ders., *Realistic Socio-Legal Theory*.

979 Vgl. dazu Teil 2B/Politische Theologie.

980 Die Eigenschaft des Phallus, ohne Signifikat zu sein, erklärt auch die begrifflichen Unschärfen und Abgrenzungsschwierigkeiten bei Habermas bzgl. Grund- bzw. Bürgerrechten, Menschenrechten und einfachem Recht.

– ausgesprochenen oder unausgesprochenen – Differenz beruht, die der Ordnung zugrunde liegt.

Bei Kant und seiner symbolischen Ordnung der Vernunft liegt die Gewalt versteckt im Individuum; im *forum internum* tobt der innere Kampf des (äußeren) Gesetzes mit dem Anspruch der Autonomie, dem ernstgenommenen Anspruch der Überwindung der Triebe, gegossen in die Tugendethik. Mag das sittliche Wesen auch innerlich hadern, zeigt es nach außen (*forum externum*) angepasstes, rechtsförmiges Verhalten. Der Faschismus hingegen mit seiner symbolischen Ordnung des Nationalismus und seiner Freund/Feind-Unterscheidung trägt die Gewalt offen vor sich her; diese äußert sich nach außen, bspw. im Krieg. Auch Habermas' symbolische Ordnung der Menschenwürde beinhaltet konzeptionell Differenz und Gewalt, die jedoch aufgrund der Konstruktion der Ordnung aus der Überwindung des Politischen heraus zunächst aus dem Bilde fallen. Ein Zugriff auf die anderen (a) der Habermas'schen Ordnung ist aufgrund der oben analysierten strukturellen Probleme der Ordnung zudem nicht möglich. Dennoch handelt es sich in allen drei Fällen letztlich um dasselbe Konstrukt mit denselben Problematiken.

Gegen diese Feststellung ließe sich einwenden, dass jede Ordnung, die mit Sprache arbeitet, eine phallische Ordnung sei, weil dies im Wesen der Sprache liege. Dies ist prinzipiell richtig, jedoch ist es möglich, die Ausgangsfrage für die Entwicklung eines Denksystems/einer Ordnung dahingehend anzupassen, d. h. vom Standpunkt der existenten Ordnung unter der Berücksichtigung ihrer praktischen Ausschlussmechanismen aus die Frage der zukünftigen Gestalt der avisierten Rechtsgemeinschaft zu stellen und so den „Abfall“ dieser Ordnung in die Betrachtung zu reintegrieren.

Eine solche Auflösungsmöglichkeit der Spannung zwischen Totalitarismus (als „Unvernunft“) und Demokratie unter Zählung sowohl des Politischen als auch des Ökonomischen wäre bspw. Abendroths Konzept der sozialen Demokratie;⁹⁸¹ eine Möglichkeit jenseits der für die Umsetzung der sozialen Demokratie erforderlichen (kulturellen) Voraussetzungen wäre

⁹⁸¹ Vgl. dazu Abendroth, *Obrigkeitsstaat oder soziale Demokratie*, in: Buckmiller (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, S. 291ff. – Obwohl es sich bei der Konzeption der sozialen Demokratie nicht originär um einen Weltrechtsansatz handelt, hätte er mit dem Internationalismus auch eine globale Perspektive. Ein Beispiel wäre das Bild Europas, welches derzeit in Ansätzen in Griechenland, sowie in der Ökonomie der *indignados* in Spanien zu entstehen scheint. – Habermas erweist sich hier im Verhältnis zu

IV. Zusammenfassung: An der Grenze von Habermas' Ordnung

die der Anarchie als Bewegungsrichtung, im Unterschied zum Nihilismus eines „*ni Dieu, ni maître*“ (Anarchie als Standpunkt).⁹⁸²

Abendroth's Konzeption als ebenso kleinmütig, wie er die „Realisten“ im Verhältnis zu seinem „progressiven“ Menschenrechtsansatz charakterisiert.

⁹⁸² Zum Begriff der Anarchie vgl. Stowasser, *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven* S. 19ff.

C. Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)

Innerhalb der konzeptionellen Struktur der Habermas'schen Ordnung kann eine kritische Selbstbetrachtung der von ihm skizzierten europäischen Rechtsordnung nicht stattfinden. Im Weiteren soll deshalb aus der real existierenden europäischen Rechtsordnung heraus geklärt werden, wer außerhalb der Ordnung steht (Suche nach „a“), bzw. ein Versuch gemacht werden, zu beschreiben, wie das europäische Recht selbst das Individuum konstituiert. Auf dieser Grundlage kann sich den zu Grunde liegenden Differenzen und den Konsequenzen für die Individuen innerhalb der Ordnung genähert werden: Es entsteht eine Beschreibung der *European Lawscape*. Psychoanalytisch gefasst bedeutet die Suche nach a die Konfrontation mit dem Realen zu suchen; es ist ein Versuch durch die imaginäre und symbolische Struktur hindurch auf das zu sehen, was die Ordnung der europäischen Rechtsgemeinschaft – ungeachtet ihrer Behauptung der Überwindung beider – mit der Gewalt und dem Körper verbindet, wie die Rechtsordnung selbst das Reale mit der Realität überformt.

Ein rechtspraktischer Ausgangspunkt für diese Suche, auch in Bezug auf Habermas' Denksystem, ist im Begriff der europäischen Rechtsgemeinschaft zu finden, wie er in den Urteilen des EuGH herausgebildet wurde. Diese Rechtsgemeinschaft und ihr (Rechts)subjekt weisen einen engen Zusammenhang mit der Grundrechtsrechtsprechung auf. Daher bietet sich eine Analyse der Europäischen Grundrechtecharta (GRCh) sowohl als des zentralen, EU-eigenen Menschenrechtstextes als auch als eines zentralen ideologischen Dreh- und Angelpunktes der europäischen/EU-Grundrechtsrechtsprechung an, um nach ersten Spuren eines europäischen Subjekts zu suchen, dessen Selbstbeschreibung/Selbsteinschätzung in Habermas'

Denksystem nicht möglich ist. Für die Wiedereinführung des räumlichen Elements in die Betrachtung dient die darauf folgende Analyse des europäischen Raumes der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts (RFSR), der das Umfeld der Rechtssubjekte in der *European Lawscape* bildet.

Dabei wird – methodisch ausgehend von der Interpretation des Rechts als ideologische Anrufung nach Louis Althusser – beleuchtet, was in Habermas' Darstellung einer auf das Weltrecht gerichteten europäischen Rechtsgemeinschaft verschwiegen wird. An den Grenzen des Habermas'schen Denksystems öffnet sich der Blick auf Europas Andere(s).

I. Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser

Methodische Grundlage dieses Abschnittes ist die (Alternativ)darstellung der Subjektwerdung nach Althusser, welche im Anschluss für eine Analyse des europäischen Subjektes herangezogen werden soll.

1. Ideologische Staatsapparate und ideologische Anrufung (Theorie)

Ein zentraler Baustein in Althusser's Beschreibung der Subjektwerdung im öffentlichen Raum ist die Wirkweise der sog. ideologischen Staatsapparate (ISAe).⁹⁸³ Ausgangspunkt seiner Konzeption ist die von ihm vorausgesetzte Zentralität der ökonomischen Bedingungen der (Re)produktion, d. h. eine Art unterstellter ökonomischer Drive; ein dialektisches Wechselspiel von Basis und Überbau. Die ideologischen Staatsapparate sind somit zunächst strukturell definiert, d. h. der bildungspolitische ISA umfasst die Bildungsstrukturen (einschließlich der darin arbeitenden Menschen = Lehrer), der familiäre ISA entspräche in anderer Formulierung der bürgerlichen Familie.⁹⁸⁴

⁹⁸³ Zum Ganzen siehe: Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband sowie ders., *Über die Reproduktion (Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband).

⁹⁸⁴ Zu Funktion und Gestalt der bürgerlichen Familie und ihren Ausprägungen siehe: Rosenbaum (Hrsg.), *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur*.

I. Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser

Es kann hier dahinstehen, inwieweit die ideologischen *Staatsapparate* zwingend als staatlich bezeichnet werden können/müssen – hier ergibt sich eine Querlage zur liberalen/bürgerlichen Theorie, die bestimmte Bereiche des Lebens, insbesondere Familie und Freizeit (Sport-ISA), dem Privaten als Gegensatz zum Öffentlichen zuordnet und für scharf abgrenzbar hält.⁹⁸⁵

Für Althusser (und für den hier angestrebten Zweck) ist allein ein anderer Aspekt von Bedeutung, und zwar, dass die ISAE alle eine Funktion haben, die im Denken Althusser's i. Erg. die Unterwerfung des Individuums unter den Produktionsprozess ist, also zunächst die Reproduktion des kapitalistischen Systems im engeren Sinne, aber auch der bürgerlichen Gesellschaft samt des bürgerlichen Staates im weiteren Sinne bezweckt.⁹⁸⁶ Dies beinhaltet laut Althusser zugleich eine Abhängigkeit bzw. Zweckgerichtetheit der Inhalte: Was wird in der Schule gelehrt (und was nicht)?, Welche Art des Sports ist angesagt? (Leistungssport vs. Breitensport, Ranking der Disziplinen usw.),⁹⁸⁷ Welche familiären Werte werden typischerweise vermittelt? – In dieser strukturalistischen Fassung der Althusser'schen Gedanken tritt der marxistische/kommunistische Anteil der Gedanken stärker hervor, was zugleich Schwächen mit sich bringt („Monokausalität“ des Denkens; ideologische „Steifheit“, d. h. Anlegung von Sollbruchstellen der Argumentation).⁹⁸⁸ Die Stärke des Bildes der ISAE in diesem Zusammenhang ist die Ideologiekritik, also das Einnehmen eines konkreten Standpunktes, der das Beschreiben der bürgerlichen Kultur und ihrer Auswirkung auf den Einzelnen quer durch das gesamte gesellschaftliche Leben ermöglicht. Dieser Aspekt spiegelt sich auch in den Werken von Bourdieu und Foucault wider, die in Ausarbeitung des Althusser'schen Ansatzes die Frage des tatsächlichen Zutreffens der Annahmen Althusser's (Bourdieu) bzw. die

985 Zum Begriff der ideologischen Staatsapparate siehe: Althusser, *Über die Reproduktion* S. 118ff.

986 Vgl. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband S. 37ff.

987 Zur Entwicklung des modernen Sports als Spiegelbild der Gesellschaft siehe: Bourdieu, *Historische und soziale Voraussetzungen modernen Sports*, in: Paragrana Beiheft 4 (2009), S. 19ff.

988 Dies ist nicht zuletzt dem historischen Entstehungskontext im Nachkriegsfrankreich zu verdanken, in dem die KPF und ihre Aufforderung zur Selbstkritik eine entscheidende Rolle für linke Intellektuelle spielte. Für Althusser's Antwort bzgl. der o. g. Kritik siehe: Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband S. 103ff (Notiz über die ISA).

Verfeinerung der statischen Konzeption der ISAE zu Praktiken (Foucault) beleuchtet haben.⁹⁸⁹

An dieser Stelle soll das Augenmerk jedoch vor allem darauf gelegt werden, wie die Strukturen/ISAE auf den Einzelnen wirken, in welcher Weise die (herrschende) Ideologie fortlaufend hervorgerufen und aktualisiert wird. Dazu verwendet Althusser die Figur der ideologischen Anrufung.⁹⁹⁰ Diese dient der Erklärung des Ablaufes bzw. der Wirkweise von Ideologie und interessiert hier insbesondere in Bezug auf Rechtsbeziehungen, nämlich im Kontext der Frage, die von Kant (und der liberalen Theorie als Ganzer) offen gelassen wird, nämlich, wie in der Praxis aus Recht(snormen) eine Ordnung entstehen kann bzw. wie diese sich reproduziert.

Der Begriff der ideologischen Anrufung nimmt Bezug auf religiöse Rituale, konkret auf die Anrufung der Götter/des Göttlichen – ein Mechanismus, der in verschiedenen Ausprägungen Teil aller Religionen ist. Der Priester (oder der Gläubige) selbst nimmt dabei – mittels Gebet, Meditation oder eben durch lautes (An)rufen in Richtung des Gegenstandes seiner Anbetung – Kontakt zum Göttlichen auf. Die Wirkweise ist zweierlei: Zum Einen wird der/die Angerufene in der Anrufung (als Gottheit, ...) erneut bestätigt und ihr anbetungs- bzw. anrufungswürdiger, also übergeordnet-machtvoller Charakter (re)etabliert (Unterordnung des Anrufenden), zum Anderen ordnet der Anrufende dem Angerufenen zugleich eine bestimmte Aufgabe, seinen Platz und seine bestimmte Rolle in der religiösen Ordnung zu.⁹⁹¹ Der spezifische Charakter der Anrufung liegt also in der Unterordnung des Anrufenden unter den Angerufenen bei gleichzeitiger Abhängigkeit des Angerufenen von der Anrufung, die sein Selbst konstituiert. Quasi nebenbei erzeugt die Anrufung dabei eine Vorstellungswelt, eine Denklandschaft, eine Psychoscape des (idealen) religiösen Lebens.⁹⁹²

989 Siehe Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, sowie: ders., *Der Staatsadel* bzw. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*.

990 Dazu siehe: Althusser, *Über die Reproduktion* S. 242ff.

991 Diese kann in einer bestimmten Aufgabe bestehen (Wettergott, Herrscher über die Meere, ...) und mit bestimmten Fähigkeiten/Handlungsmustern (für Regen sorgen, die Seefahrer beschützen) und Verhaltenserwartungen verbunden sein. Diese erfüllen sich, wenn man den Angerufenen wohl gesonnen stimmt (d. h. wenn spezifische Rituale vollzogen wurden).

992 Vgl. dazu Althusser's Beispiel der christlichen religiösen Ideologie in: Althusser, *Über die Reproduktion* S. 273ff.

I. Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser

Dieses Muster überträgt Althusser auf den modernen Staat und illustriert, wie das Verhältnis von Bürger und Staat auf dieselbe Weise aktualisiert wird. Dahinter steht die Idee, dass eine Praxis, die älter als die moderne Gesellschaft ist, in ihrer säkularisierten Form auch heute noch zur Schaffung von Ordnung benutzt wird.⁹⁹³ Die religiöse Ordnung wird dabei lediglich ersetzt durch bspw. die bürgerliche, die universelle, die natürliche Ordnung.⁹⁹⁴

„[D]ie formale Struktur jeder Ideologie [ist dabei] immer die gleiche“.⁹⁹⁵ Die Form der Anrufung ist funktional, aber dabei nicht beachtlich/absichtsvoll im Bezug auf ihre Wirkweise: der „positive Effekt“ der Aktualisierung der Ideologie vollzieht sich gewissermaßen unter der Hand, nebenbei. Die ideologische Anrufung liegt dabei als unsichtbare zweite Schicht über der bloßen sprachlichen Kommunikation. Althusser's Beispiel verdeutlicht dies: Ein Mann geht die Straße entlang und hört hinter sich ein „He, Sie da!“.⁹⁹⁶ Er fühlt sich angesprochen und dreht sich daraufhin um. – In der ersten Schicht gibt es also eine Ansprache von A und eine Reaktion

993 Zum theoretischen (psychoanalytischen) Hintergrund des „Gesetzes der Ordnung“ siehe: Althusser, *Freud und Lacan*, in: Internationale marxistische Diskussion 58, Berlin: Merve Verlag 1976, S. 25ff.

994 Es ließe sich eine Entwicklungslinie nachziehen über die mittelalterliche Gesellschaftsordnung, die nicht den Einzelnen anrief, sondern spezifische Gruppen (3 Stände), die die Ordnung erzeugten („Jeder auf seinem Platz“). Das mit der zunehmenden Verstädterung entstehende Bürgertum ließ sich so nicht erreichen (→ Entwicklung des Stadtrechts und der Hanse, d. h. Abspaltung einer anderen, städtischen Ordnung, die zunächst kleinteiliger in Zünfte unterteilte – Wandlung der Anrufung von der göttlichen Ordnung der drei Stände in die mehr wirtschaftsbezogene der Arbeitsgebiete). Der vollständige Wechsel zwischen altem und neuem Anrufungsmuster wurde erst mit der endgültigen Etablierung des bürgerlichen Staates vollzogen. Die städtische Ordnung hatte sich der liberalen schon angenähert; – das Problem blieb die Integration der Stände, wie in der Französischen Revolution sichtbar wurde, die sowohl gegen den Adel (Feudalstaat) gerichtet war als auch gegen die Macht der Kirche (das Priestertum) und mit der Herausforderung zu kämpfen hatte, auch die Bauern einzubinden. Dies erfolgte (teilweise erst historisch verspätet; siehe dazu: Weber, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*) unter Umstellung der Anrufung von Gruppen auf den Einzelnen: König Louis XVI, der oberste Repräsentant der Adelsschicht, wurde im Gerichtsverfahren zum Bürger Louis Capet. Bis heute ist das Individuum als zentrales Element der (Rechts-)Ordnung Ziel der Anrufung.

995 Althusser, *Über die Reproduktion* S. 273.

996 Vgl. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband S. 88(f) sowie ders., *Über die Reproduktion* S. 268.

von B („bloße“ Sprache). Als er sich umdreht, sieht der Mann, dass der Rufende eine Uniform trägt. Während das Feld der Kommunikation eben noch offen war (Ansprache durch jemandem mit ungewissem Anliegen), legt sich jetzt eine zweite Schicht darüber. Das „He, Sie da!“ erscheint jetzt für den Mann als Ansprache durch einen Polizisten – er setzt sich sofort in die ideologische Ordnung: er ist als Rechtssubjekt/Staatsbürger angesprochen und reagiert automatisch in diesem Bewusstsein, d. h. er richtet sein Verhalten danach aus.⁹⁹⁷ Je nach persönlichem Bezug zu den Hütern des Gesetzes kann dies Handlungen von spontaner Flucht bis hin zu unterwürfiger Beflissenheit zeitigen; das entscheidende Moment für die (erfolgreiche) Anrufung ist jedoch nicht die „richtige“ (gesetztestreue) Reaktion, sondern die Identifikation der Situation, die Aktualisierung der Ordnung im Subjekt selbst, unabhängig von den Folgen.

2. Das doppelte Subjekt: Handelnd und unterworfen

Die Individuen werden als Subjekte angerufen.⁹⁹⁸ Die erfolgreiche Anrufung ist dabei immer gekennzeichnet durch ein Moment des Unterworfen-Seins unter die Ordnung (passives Moment) und das Handeln im Bezug zur Ordnung (aktives Moment).⁹⁹⁹

Innerhalb einer solchen ideologischen Ordnung findet also immer eine Doppelung des Subjektes statt. Der Begriff des „Subjekts“ erhält im Kontext der Anrufung eine doppelte Wortbedeutung:

- (1) erste Schicht – das Subjekt als Handelndes („Subjekt“ ist in diesem Sinn der Gegensatz zu „Objekt“),
- (2) zweite Schicht – das Subjekt als potentiell Unterworfenes (*subjectum*) einer Ordnung (der Rechtsordnung, staatlichen Ordnung, Familienordnung, ...).

⁹⁹⁷ Zur Furcht vor dem Polizisten siehe: ebd. S. 107ff. – Die Rolle der Uniform kann hier ersetzt werden durch: „Aufmachen, hier ist die Polizei!“. (Informationsinhalt – Da ist jemand an der Tür; Anrufungsinhalt – Sie haben die Pflicht zu öffnen, da Sie ein Subjekt des Staates sind und „der Staat“ selbst vor der Tür steht).

⁹⁹⁸ Siehe ebd. S. 265ff.

⁹⁹⁹ Unter ein Handeln im Bezug zur Ordnung fällt auch das bewusste Handeln gegen die Ordnung, d. h. das Verweigern der geforderten Handlung im Bewusstsein ihres Gefordertseins.

I. Die Konstituierung des Subjekts durch ideologische Anrufung – Althusser

Anrufungen können nicht fehlgehen; ihre Funktion ist nicht die Rechtsdurchsetzung im engeren Sinne, sondern die Mahnung an die Bereitschaft des Individuums, sich einem ideologischen System unterzuordnen bzw. sich in ihm zu erkennen, was wiederum Grundvoraussetzung für dessen Reproduktion, also dessen Forterhaltung ist.¹⁰⁰⁰

Voraussetzung einer erfolgreichen Anrufung i. S. e. Bekräftigung der Ordnung durch die geforderte Handlung ist jedoch, dass der Angerufene bestimmte Eigenschaften hat, die ihn anrufbar machen. (Wer als Gott angerufen wird, muss göttliche Eigenschaften haben.) Diese Eigenschaften müssen allerdings nicht materiell präsent („natürlich“) sein. Es sind keine Eigenschaften, die dem objektiven Wahrheitsbeweis zugänglich sind; sie können auch einer Überzeugungsgemeinschaft entstammen (Guru) bzw. aufgrund von Verabredung (Vertragsordnung) oder gemeinsamer Einbildung (Religion) bestehen. – Es braucht lediglich irgendeinen kontingenten Anknüpfungspunkt in der realen Welt.

Die Anrufung kann keine Ordnung erschaffen, sondern nur eine Ordnung aktualisieren: Das Individuum ist „immer-schon“ Subjekt (*déjà-sujet*).¹⁰⁰¹ Diese Aktualisierungsfunktion der Anrufung macht es möglich, aus der Art der Anrufung Rückschlüsse auf die dahinter liegende ideologische Ordnung zu ziehen.

Die Anwendung dieses Gedankens der ideologischen Anrufung auf zwei zentrale Elemente des Europarechts – die GRCh und den RFSR – soll im Folgenden die ideologische Struktur der europäischen (Rechts)ordnung und ihre Konstituierung des Subjektes beleuchten, um Aufschluss über die Gestalt der *European Lawscape* zu geben.

¹⁰⁰⁰ Zur Reproduktion der aus materialistischer Sicht entscheidenden Produktionsverhältnisse siehe: Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband S. 60ff.

¹⁰⁰¹ Vgl. Althusser, *Über die Reproduktion* S. 272.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

Die Analyse von Europas Selbst, wie es sich in den Rechtstexten der EU abbildet, ist angelehnt an eine Analyse von Rechtstexten als Literatur.¹⁰⁰² Dabei wird unterstellt, dass der Rechtstext eine eigene Welt entfaltet, die intuitiv begriffen wird/werden muss, wenn man in der Rechtsordnung operieren bzw. in ihr leben will.

Bei der Analyse der Grundrechtecharta und des Raumes der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts als Elemente einer ideologischen Anrufung müssen zwei Ebenen unterschieden werden. Die eine Ebene ist die sprachlich-textliche Ebene, bei der Wörter und Wortbedeutungen erschlossen werden müssen; die andere Ebene ist der Rechtstext als literarisches Konstrukt, als Dokument einer ideologischen Ordnung imaginärer oder symbolischer Natur.

Dieser Blickwinkel auf die Konstitutierung des Rechtssubjektes ermöglicht eine Beschreibung der *Lawscape* (Rechtslandschaft), die die Rechtsordnung hervorruft. Sie beinhaltet:

- (1) ein Bild der Subjekte selber: Was kennzeichnet sie als Subjekt?
- (2) ein Bild der umgebenden Struktur: Wie ist diese beschaffen? Wodurch zeichnet sie sich aus? sowie
- (3) ein Bild der (rechtmäßigen) Welt, des (rechtmäßigen) Zustandes, der (Rechts)umgebung der (politischen) Subjekte.

1. Die Anrufung des Individuums durch die GRCh (Anwendung)

Methodischer Ansatzpunkt der Analyse der ideologischen Anrufung des Individuums durch die GRCh ist eine detaillierte Auswertung insbesondere

¹⁰⁰² Für eine detaillierte Ausarbeitung eines solchen kulturwissenschaftlichen Ansatzes der Verfassungslehre siehe: Häberle, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*; eine Anwendung dieses Ansatzes auf die Analyse der europäischen Verfassung(en) unter Einbeziehung einer verfassungsrechtsvergleichenden Perspektive findet sich bei: ders., *Europäische Verfassungslehre*.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

der Präambel der GRCh, wobei nicht so sehr die rechtlichen Ansprüche des Rechtssubjekts (Grundrechtlandschaft) im Vordergrund stehen, sondern deren ideologisch strukturierende Bestandteile (Berücksichtigung der Programmsätze).

a) Zur Dynamik der GRCh

Eine erste schematische Analyse offenbart die Erwähnung folgender Akteure/Personen/Subjekte in der Präambel der GRCh: die Völker Europas (die sich zu einer immer engeren Union verbinden (Präambel Abs. 1) bzw. eine Vielfalt der Kulturen und Traditionen aufweisen, die zu achten ist (Abs. 3 S. 1)); die Union; der Mensch (Würde des Menschen bzw. die in den Mittelpunkt gestellte Person, Abs. 2 S. 1 und 3); die Mitgliedsstaaten (die eine nationale Identität aufweisen, Abs. 3 S. 1); die Organisation der staatlichen Gewalt auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene (Abs. 3 S. 1); ferner die Mitmenschen, die menschliche Gemeinschaft, künftige Generationen (Präambel Abs. 6).

Angerufen als großer Anderer werden: das geistig-religiöse und sittliche Erbe,¹⁰⁰³ die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität sowie Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (Präambel Abs. 2 S. 1 und 2). Vor diesem ideologisch-symbolischen Hintergrund ist es Gegenstand der Charta, die „gemeinsamen Werte“ zu erhalten und zu entwickeln (Abs. 3 S. 1), die Rechte „sichtbarer“ zu machen (Abs. 4) und zu „bekräftigen“ (Abs. 5 S. 1), bzw. die Rechte, Freiheiten und Grundsätze „anzuerkennen“ (Abs. 7). Die aus dem gescheiterten Verfassungsvertrag stammende Charta gibt also selbst nichts dazu; sie betont ohnehin Vorhandenes, was ihren Anrufungscharakter unterstreicht.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Die deutsche Fassung weicht hier ab. Die französische Fassung (*patrimoine spirituel et moral*) sowie die englische Fassung (*spiritual and moral heritage*) entsprechen der Formulierung in der Präambel der Satzung des Europarates (dort: *valeurs spirituelles et morales* bzw. *spiritual and moral values*), die in der amtlichen Übersetzung mit „geistige und moralische Werte“ ins Deutsche übertragen wurde; diese deutsche Fassung ist jedoch – im Gegensatz zur deutschen Fassung der GRCh – nicht rechtlich verbindlich.

¹⁰⁰⁴ Genau diese Frage der eigenständigen Bedeutung der GRCh stellte im Prozess der Erarbeitung eines europäischen Verfassungsvertrages (späterer Vertrag von Lissabon) ein zentrales Thema dar, wovon auch Art. 51 Abs. 2 GRCh und das (symbolische) Opt-out Polens und des Vereinigten Königreichs bzgl. der Anwendbarkeit der GRCh zeugen.

C. *Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)*

Als Produkt (= geschaffene Ordnung) und Mittel werden explizit genannt: die Union, die Unionsbürgerschaft und der Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts (Präambel Abs. 2 S. 3).

Hier ergibt sich in der ideologischen Struktur eine Zwischenlage zwischen nationalen Grundrechtskatalogen, bei der die Bürger/der Volkssouverän selbst die gemeinsame Identität bzw. ein gemeinsames Bild des Zusammenlebens erschaffen/hervorrufen – nicht bloß feststellen – und anderen überstaatlichen Menschenrechtskatalogen, die als Autor die Regierungen bzw. internationale Organisation bezeichnen und selbst als Mittel gesehen/installiert wurden, dabei aber eine dynamische Ordnung evozieren, wie z.Bsp. in der Präambel der EMRK: *„Reaffirming their profound belief in those fundamental freedoms which [...] are best maintained on the one hand by an effective political democracy and on the other by a common understanding and observance of the Human Rights upon which they depend“*, *„Being resolved [...] to take the first steps“*. Hierin kommt eine innere Dynamik zum Ausdruck, die die GRCh nicht hat. – Die Dynamik der GRCh ist äußerlich: *„... ist es notwendig, angesichts der Weiterentwicklung der Gesellschaft, des sozialen Fortschritts und der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen den Schutz der Grundrechte zu stärken“* (GRCh Präambel Abs. 4). Die Sicherung des Grundrechtsschutzes angesichts der aus dem Umfeld des Rechts stammenden (gesellschaftlichen, ...) Entwicklung steht hier anstelle einer Weiterentwicklung; eine Utopie fehlt – der Schutz der Grundrechte wird gestärkt, indem sie *„sichtbarer gemacht“* werden. Angestrebt wird somit eine Aktualisierung des bestehenden Schutzes, der implizit als Maßstab und Ideal gesetzt wird, und nicht (bspw. vom technologischen Fortschritt) erodiert werden soll.¹⁰⁰⁵ – Eine Art Dynamik bildet sich höchstens in der *„immer engeren Union“* (GRCh Präambel Abs. 1), was immer dieses Bild bedeuten mag angesichts der Kulturen und Traditionen der Völker Europas, die zugleich als wichtig und unterschiedlich (*„Achtung der Vielfalt“*, Abs. 3) gekennzeichnet werden. Auch hierbei bleibt es bei einem reinen Binnenbezug; es gibt keine Anknüpfung an eine Welt(rechts)vision.

¹⁰⁰⁵ Das hier von der GRCh gegebene Versprechen der Statik ist angesichts des technologischen Fortschritts wohl kaum durchzuhalten, wenn zugleich weiterhin ein vergleichbarer Schutz angestrebt wird. – Eine überschießende Tendenz, wie sie Habermas in den Menschenrechten wie in den Verfassungsgrundrechten ausgemacht haben will, ist hier jedoch in keiner Weise verzeichnet.

b) Doppelte Anrufung – Das Subjekt der GRCh

Die „Völker Europas“ bilden die Union (GRCh Präambel Abs. 1); diese richtet die Unionsbürgerschaft ein (GRCh Präambel Abs. 2 S. 3, Art. 20 Abs. 1 S. 1 AEUV). Unionsbürger sind die Summe der Bürger der Mitgliedstaaten (vgl. Art. 9 S. 2 EUV, Art. 20 Abs. 1 S. 2 AEUV). Die Unionsbürgerschaft hat somit keinen eigenen materiellen Mehrinhalt, vielmehr findet eine Koppelung des Unionsbürgerstatus an die Staatsangehörigkeit statt: die Unionsbürgerschaft „tritt zur nationalen Staatsangehörigkeit dazu, ohne sie zu ersetzen“, Art. 9 S. 3 EUV; die Unionsbürgerschaft hat einen systematischen Bezug zur Nichtdiskriminierung (Artt. 18ff AEUV). Die „Völker Europas“ sind somit die Staatsangehörigen der Mitgliedstaaten nach Nationen gruppiert.

Das Subjekt ist also Mitgliedstaatsbürger, d. h. unterworfen unter die Organisation der staatlichen Gewalt der Mitgliedstaaten und als solcher auch Unionsbürger.

Bei den Anrufungsinhalten ist Folgendes festzustellen. Als Mensch wird dem Rechtssubjekt an prominenter Stelle zugeordnet: die Würde des Menschen (Art. 1 GRCh) und das Recht auf Freiheit und Sicherheit (Art. 6 GRCh); – letzteres impliziert, dass sich der Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit, der im Nationalstaat klassisch zwischen Justiz- und Innenministerium ausgetragen wird, nach der Erzählung der Union aufgelöst hat. Es folgt ein klassischer Grundrechts-/bzw. Menschenrechtskatalog (Artt. 7–19 GRCh). „Gleichheit“ ist darin in erster Linie Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 20 GRCh); dabei ist die Gleichheit von Frauen und Männern sicherzustellen (Art. 23 GRCh); Kinder, ältere Menschen und Menschen mit Behinderung erhalten eine gesonderte Erwähnung (Artt. 24–26 GRCh). Insofern handelt es sich zunächst um eine moderne Variante einer klassischen liberalen Konstruktion.

Bei den Bürger- und justiziellen Rechten fällt mit Art. 41 GRCh das Recht auf gute Verwaltung auf, welches *good governance* explizit zum Anspruchsinhalt macht und den Einzelnen somit neben seinem aktiven politischen Bürgerstatus (z.Bsp. als Wähler Artt. 39, 40 GRCh) als Subjekt, d. h. als Unterworfenen der Verwaltung kennzeichnet. Auch die Ausfüllung des Begriffes der Solidarität (Titel IV, Artt. 27ff GRCh) deutet in diese Richtung; statt der Darlegung einer wie auch immer gearteten internationalen Solidarität (Anschluss an die politische Ökonomie) oder der Gerechtigkeitsvision

einer politischen Gemeinschaft (Anschluss an die politische Theologie) ergibt sich ein Bild der Biopolitik: Rechte auf Zugang,¹⁰⁰⁶ die den Einzelnen als Subjekt von Praktiken der Arbeitsmarktorganisation, der Sozialsysteme, des Gesundheitssystems und als Konsumenten kennzeichnen, ergänzen sich mit der Organisation der natürlichen und wirtschaftlichen Umgebung (Umwelt und Verbraucherschutz, Artt. 37, 38 GRCh). Wie das Beispiel der EU-Grundrechteagentur in der europäischen Praxis zeigt, geht dieser biopolitische Ansatz sogar über die Versorgungsverwaltung hinaus bis hinein in den ehemals politischen, von der Verwaltung i. e. S. getrennten, Bereich.

Auf den ersten Blick erschließt sich der so angerufene „Europäer“ als liberaler Bürger bzw. Bürger nach der liberalen Theorie mit zusätzlicher Dimension des Europäischen, welches sowohl das Menschliche als auch das Verwaltungstechnische einschließt, ja das Menschliche im Verwaltungstechnischen verortet bzw. mit ihm verwebt. – Der Begriff der „Würde“ des Art. 1 GRCh wird dabei ausgefüllt durch Teilhabe an bzw. Einordnung in Systeme¹⁰⁰⁷ sowie eine gute Verwaltung der Grundrechtsnutzung.

Dieses Eingebettet-Sein in staatliche Systeme (Sicht der EU, Draufsicht der Governance „von oben“) bzw. das Teil-einer-Verkörperung-sein (Sicht der Mitgliedstaaten, Standpunkt der politischen Theologie) macht den Einzelnen zum Unionsbürger und ermöglicht zudem den (privilegierten) Zugang zum RFSR.

Darüber hinaus ergibt sich jedoch ein zweiter Aspekt der Anrufung. Versteckt in der Formulierung „stellt den freien Personen-, Dienstleistungs-, Waren-, und Kapitalverkehr sowie die Niederlassungsfreiheit sicher“ (GRCh Präambel Abs. 3 S. 2) – eine Aufzählung angelehnt an die die Grundrechte ergänzenden Grundfreiheiten – findet sich ein Bezug auf den Gemeinsa-

¹⁰⁰⁶ Teilweise zugesprochen, teilweise von der Union anerkannt und geachtet: zu einem Arbeitsvermittlungsdienst, Art. 29 GRCh; zu Leistungen der sozialen Sicherheit und zu den sozialen Diensten, Art. 34 GRCh; zur Gesundheitsvorsorge und ärztlichen Versorgung, Art. 35 GRCh; zu Dienstleistungen von allgemeinem wirtschaftlichen Interesse, Art. 36 GRCh.

¹⁰⁰⁷ Klares Gegenstück hier z.Bsp. das deutsche GG, welches keinen Zugang zu Systemen beinhaltet, obwohl es diese bereits gab, sondern mit der Menschenwürde und dem Sozialstaatsprinzip als politischer Zielvorstellung der staatlichen Gemeinschaft arbeitet, was vom BVerfG im Jahr 2010 zu einem Anspruch verdichtet wurde, siehe dazu BVerfGE 125, 175ff (Urteil des BVerfG zum Grundrecht auf Gewährleistung eines menschenwürdigen Existenzminimums aus Art. 1 Abs. 1 GG i. V. m. dem Sozialstaatsprinzip des Art. 20 Abs. 1 GG).

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

men Markt, den Binnenmarkt, als bisheriges Herzstück der europäischen Integration.¹⁰⁰⁸

Bzgl. des Gemeinsamen Marktes, der in der GRCh keine zentrale Rolle spielt, ist der Einzelne nämlich Wirtschaftsteilnehmer, in der Regel als Arbeitskraft. Dies spiegelt sich auch in Titel IV der GRCh „Solidarität“ wider, der sich (neben der oben erwähnten biopolitischen Komponente) schwerpunktmäßig mit typischen Herausforderungen von Arbeit und Arbeitsmigration auseinandersetzt.

Der angerufene Europäer hat also eine zweite Seite; er ist neben dem Subjekt der Grundrechte, welche ihn nach der GRCh im RFSR situieren, auch Subjekt der Grundfreiheiten, also immer ein potenzieller Unternehmer (Dienstleister, Firmenchef bzgl. der Niederlassungsfreiheit, Händler (Warenverkehrsfreiheit), Banker (Kapitalverkehrsfreiheit)) oder Arbeitnehmer (Arbeitnehmerfreizügigkeit); – in der Masse ist das angerufene Subjekt jedoch ein Arbeitnehmer.¹⁰⁰⁹ Seine dadurch bestimmte Identität als Produktionsfaktor Arbeit situiert ihn im Gemeinsamen Markt, also als ökonomischen Menschen.

Über die Frage, welcher Anrufungsanteil – Gemeinsamer Markt oder RFSR – vorgängig ist, lässt sich streiten. Historisch ist der Gemeinsame Markt vorgängig; heute dagegen hat er sein Integrationspotential erschöpft. In der Systematik der Verträge ist der RFSR eingebettet in Binnenmarkt-Regelungen (interne Politiken); dies spricht für ein Primat des Marktes als umfassenderem Konstrukt, welches den RFSR hervorgebracht hat. Stellt man sich jedoch auf den Standpunkt, dass diese Basis des „ökonomischen“ Marktes „politisch“ erweitert werden muss, um zu bestehen (z.Bsp. an-

¹⁰⁰⁸ Die Formulierung des „freien Personenverkehrs“ (GRCh Präambel Abs. 3), die anders als die Arbeitnehmerfreizügigkeit, die Dienstleistungs-, Warenverkehrs-, Kapitalverkehrs- und Niederlassungsfreiheit nicht zum Katalog der Grundfreiheiten zählt, überbrückt dabei geschickt die symbolische Lücke zwischen der allgemeinen Freizügigkeit des Unionsbürgers (Art. 45 GRCh, Art. 21 AEUV) und der Arbeitnehmerfreizügigkeit der Arbeitskraft (Artt. 45 ff AEUV, Art. 15 Abs. 2 GRCh).

¹⁰⁰⁹ Die Vorstellung des Europarechts vom gleichberechtigten Nebeneinander der Grundfreiheiten weicht hier von der Realität ab. Während die Masse der Menschen Arbeitnehmer sind, also weisungsgebunden arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sind große Teile des Kapitals, also der Wirtschaftskraft, in die anderen Grundfreiheiten „investiert“ und prägen somit den Charakter des „wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissenschaftsgetützten Wirtschaftsraum der Welt“ (so noch die Zielvorstellung der Lissabon-Strategie).

gesichts der Euro-Krise) stellte der RFSR die „politische“ Krönung des Gemeinsamen Marktes dar (in gleicher Weise wie dies ökonomisch der Euro ist) und wäre als heutiger Ort der Dynamik entscheidend für identitäre Anknüpfungen. – So vermittelt es auch der Duktus der Präambel der GRCh, im Einklang mit dem liberalen Fortschrittsgedanken. Treffende Perspektive ist hier jedoch eine verbindende: denn tatsächlich – in der Lebensrealität – ist der Mensch immer Arbeitnehmer (Identität der Basis) *und* Unionsbürger (Identität des über den Mitgliedstaat vermittelten Überbaus), wobei sich beide jeweils wechselseitig beeinflussen.¹⁰¹⁰

Eine erfolgreiche Anrufung setzt voraus, dass beide Stränge der Anrufung, sowohl die Verortung im RFSR als Unionsbürger kraft Mitgliedstaatsbürgerschaft, als auch die Verortung im Gemeinsamen Markt als Arbeitnehmer möglich sein müssen, d. h. als Potential im Individuum vorhanden gedacht werden können müssen.

c) Vergleich mit Habermas' geteiltem Verfassungssubjekt

Im Vergleich mit Habermas' geteiltem Verfassungssubjekt – kurz gefasst, dass das Individuum gleichzeitig und gleichwertig Mitgliedsstaats-Bürger und Unionsbürger ist und somit gleichzeitig direkt und indirekt mit der Union verbunden, beinhaltet die in der GRCh enthaltene Anrufung gleichzeitig weniger und mehr:

Zum Einen ist das Verhältnis von Mitgliedstaatsbürger zu Unionsbürger materiell deckungsgleich gedacht. Alle Mitgliedstaatsbürger sind Unionsbürger; der Mehrwert (ist rein ideologisch und) besteht primär in einer Konservierungsfunktion der europäischen Grundrechtlandschaft, der nationalen Kulturen und Traditionen. Das Verhältnis ist nach der GRCh nicht wie bei Habermas erkennbar „aufgeladen“ oder mit einem Drive, einer Dynamik versehen, die sich ggf. in den RFSR (oder die Sphäre des Welt-

¹⁰¹⁰ So nach der politischen Ökonomie. Nach der politischen Theologie wäre er Nationalbürger (politisch) und Unionsbürger (postpolitisch); die GRCh wäre damit ein Dokument der Konsumästhetik, vgl. Haltern, *Pathos und Patina*, in: ELJ 9 (2003) S. 14ff; zur Unionsbürgerschaft zwischen Rechtsbürgerschaft und Konsumbürgerschaft siehe zudem: ders., *Das Janusgesicht der Unionsbürgerschaft*, in: Swiss Political Science Review 11 (2005), S. 87ff.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

rechts)¹⁰¹¹ entladen würde. Der RFSR erscheint vielmehr als die „natürliche Umgebung“ der Unionsbürger.

Zum Anderen ist die Situierung im Gemeinsamen Markt durch die Grundfreiheiten, die die Grundrechte insofern ergänzen, ein Aspekt, der Habermas entgeht.

2. Der europäische Raum: Der RFSR im Spiegel der Anrufung

Im Folgenden wird anhand einer Exploration der Begriffe Freiheit, Sicherheit und Recht die konzeptionelle Struktur des europäischen Raumes – der Umgebung der durch die doppelte Anrufung konstituierten europäischen Subjekte – beschrieben.

a) Freiheit, Sicherheit, Recht – Signifikanten und Signifikate

Dass die europäischen Verträge in allen 23 Amtssprachen der EU gleichermaßen verbindlich sind (Art. 55 EUV, Art. 358 AEUV i. V. m. Art. 55 EUV), macht eine eindeutige Auslegung nach dem Wortlaut schwierig bzw. nicht zum Mittel der ersten Wahl für den EuGH; dennoch lohnt es sich hier, bzgl. der Kernbegriffe des RFSR einen Blick auf verschiedene Sprachfassungen zu werfen.

Während die deutsche Fassung im Titel V des AEUV (Artt. 67ff AEUV) vom „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ spricht und so Anknüpfungspunkte zur Rechtsgemeinschaft und zur Herrschaft des Rechts bietet, sprechen die romanischen Sprachen von *justice* (frz.), bzw. *justicia*

¹⁰¹¹ Zur Frage, ob der Europäer als Weltbürger angelegt ist, fällt bei der Lektüre der Verträge und auch der GRCh auf, dass „Außen“ und „Innen“ nachhaltig getrennt sind: der Europäer ist typologisch kein Weltbürger, sondern MS-Bürger; er ist nach innen gekehrt und mit der Konservierung bedacht. Systematisch gefasst, folgt im AEUV nach dem zweiten und dritten Teil, indem der Europäer „beheimatet“ ist, zunächst mit dem vierten Teil – als optische Sperre – die Assoziierung der überseeischen Länder und Hoheitsgebiete, bevor im fünften Teil „Das auswärtige Handeln der Union“ erläutert wird. – Interessant ist hier auch der Unterschied in der Wortwahl zwischen den internen „Politiken“, die die Unionsbürger direkt betreffen, und dem externen „Handeln“, welches begrifflich ungleich dynamischer daherkommt, dafür aber auf einen Bezug zum einzelnen Unionsbürger völlig verzichtet.

C. Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)

(sp.), *justiça* (port.) und *giustizia* (ital.), die alle die Konnotation der Gerechtigkeit haben. Dies betrifft auch die englische Fassung, die mit derselben Wurzel arbeitet (*justice*), die aber beide Inhalte umfasst, sowie darüber hinaus die polnische Fassung (*sprawiedliwość*) und die schwedische Fassung (*rättvisa*), die allein Gerechtigkeit bedeuten, und keinen Bezug zum Recht in sich tragen.¹⁰¹²

Diese Widersprüche überraschen angesichts der Zentralität des RFSR in der europäischen Struktur. Wollte man einen Versuch einer widerspruchsfreien Auslegung machen, deutete sich hierin ein Ineinanderfallen von Recht und Gerechtigkeit an. – Dieses unproblematische Ineinanderfallen spiegelt sich auch wider im Logo der Frontex-Agentur, deren Aufgabe der Schutz der EU-Außengrenze, also Rechtsdurchsetzung, ist: *libertas – securitas – justitia* (nicht: *ius*).

Auch die einzelnen Normen erfassen und beschreiben nicht, wie die Überschrift systematisch vermuten ließe, „Sicherheit“ und „Recht“, sondern vielmehr Unsicherheit, also Sicherheitsgefährdungen und Unrecht, d. h. Kriminalität. Mit deren Abwesenheit sind Sicherheit und Recht somit im logischen Umkehrschluss gegeben. Auch der Begriff der Freiheit kann nicht näher aus dem Rückschluss der Normen definiert werden; wurde die Freiheit nicht vergessen, müsste sie – trotz der Aufzählung mit „und“ – schlicht als Summe von Sicherheit und Recht gesehen werden, ist begifflich also eher eng und ohne eigene Dimension. Eine eigenständige Bedeutung würde die Freiheit nur erhalten, wenn man in systematischer Auslegung, zusammengelesen mit der GRCh (dort ist allerdings in Anlehnung an die Grundfreiheiten von „Freiheiten“ die Rede), den RFSR als „Raum der Menschenrechte“ ausdeuten würde.

Damit ergäbe sich zugleich ein Anschluss an die Menschenwürde als Quelle der Menschenrechte (wie bei Habermas) – als Signifikant ohne Signifikat, der das Feld des europäischen Rechts aufspannt. Die Menschenwürde selbst wird an zentraler Stelle in der Präambel erwähnt: „gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen“ (GRCh Präambel Abs. 2 S. 1). Bemerkenswert aus deutscher Sicht

¹⁰¹² Interessant ist zudem, dass die englische Fassung für Freiheit *freedom* statt des politischeren Begriffes *liberty* (wie die romanischen Sprachen) verwendet, also Freiheit von, statt Freiheit zu, während die polnische Fassung umgekehrt *wolność* (Freiheit zu) wählt und nicht den positiveren Freiheitsbegriff der *swoboda*.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

ist auch die Formulierung der Menschenwürde in Art. 1 GRCh. Dort heißt es: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ (S. 1), Satz 2 lautet dann: „Sie ist zu achten und zu schützen“. – Im Gegensatz zum Grundgesetz, wo die Menschenwürde begrifflich mit der Staatsgewalt verbunden ist („Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“, Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG), steht sie in der GRCh für sich allein. Aus dem Kontext der staatlichen Gewalt enthoben, wird sie so selbst zum strukturierenden Element.

Im Detail entwirft der Titel V des AEUV ein Bedrohungsszenario „von außen“,¹⁰¹³ selbst Flüchtlinge erscheinen im Zusammenhang mit illegaler Migration und Menschenhandel als Sicherheitsrisiko; es wird kein Bild eines offenen Europas (Raum der „Freiheit“) gezeichnet. – Der Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts, wie er in den Artt. 67ff AEUV beschrieben wird, wirkt somit wie ein Negativ: „alles, was wir nicht sind und nicht wollen“.

b) Ein Raum ohne rechtsfreie Räume

Der RFSR ist also nicht räumlich konzipiert im Sinne von körperlich oder gegenständlich; das „Räumliche“ des RFSR erschöpft sich nicht in physischer Betretbarkeit (als Gebiet innerhalb der EU-Außengrenze), sondern ist darüber hinaus ein geistiges Konstrukt der Rechtmäßigkeit gesetzlichen Handelns („Rechtsraum“), in dem man sich befindet, wenn man die Gesetze befolgt, also sich innerhalb der Ordnung bewegt/rechtmäßig verhält, und in dem man – juristisch – verfolgt wird, wenn dies nicht der Fall ist, also wenn man sich außerhalb der Ordnung setzt/das Recht bricht/sich rechtswidrig verhält.

In diesem Kontext erscheint der Terrorist, der organisierte Kriminelle (das Mafia-Mitglied) als dunkles Gegenüber des Europäers. Er ist kein „Feind“ im klassischen politischen Sinne (für den andere Regeln gelten würden, da er außerhalb des Rechts stünde), er wird vielmehr nach den Gesetzen verfolgt und ist somit ein „anerkannter“ Anderer (i. S. v. Habermas). Er ist zwar durch sein eigenes Verhalten außerhalb der (bürgerlichen) Ordnung gestellt; jedoch ist dies nicht notwendig dauerhaft: hier kommt das liberale

¹⁰¹³ Verwendung des Bildes der organisierten Kriminalität anstatt bspw. eines Bildes der Korruption.

C. *Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)*

Element (des RFSR) zum Tragen, nämlich die Annahme, dass jeder von ihnen die Wahl hat, sich frei zu entscheiden, d. h. sich wieder zur Ordnung zu bekennen.

Hier ist der Einwand denkbar, dass organisierte Kriminalität, Terrorismus u.ä. wesensmäßig nationale Grenzen überschreiten und allein deshalb im AEUV erwähnt werden, da sie sich „im Anwendungsbereich des Europarechts“ befinden. – Rückgespiegelt bekommt der entstehende „Raum“ dadurch jedoch eine besondere Prägung. Er wird entwickelt anhand dieser Dystopie – einer negativen Beschreibung einer Welt, die als real existent gesetzt wird. Das Bild dieser Welt liegt in den durch die Normen indirekt beschriebenen, vermeintlich lauern den Gefahren die dabei zugleich externalisiert werden.¹⁰¹⁴

Das Gegenbild zur Dystopie liefert der AEUV gleich mit: Es liegt in der Beschreibung der Organisation des Gefahrenabwehrkampfes mit recht-(sstaat)lich-juristischen Mitteln und der Schaffung einer europäisch koordinierten Staatsgewalt.¹⁰¹⁵

In der Gesamtschau erweist sich der RFSR als Raum ohne rechtsfreie Räume, als Raum ohne Politisches.

Die politische Grenze Europas verlief somit einerseits zwischen den Individuen bzw. Staaten, die Recht (als) politisch (abhängig) denken (d. h. es als Ausdruck eines souveränen *way of life* leben, im Ernstfall also die Rechtsstaatlichkeit suspendieren um ihren *way of life* (und damit ihre *rule of law*) zu verteidigen) und andererseits den Individuen/Staaten, die Recht als allumfassend denken (d. h. fraglos rechtsstaatliche Prinzipien umfassend anwenden und ihr Leben danach ausrichten). – Diese letztere Einstellung der EU steht unvermittelt neben den zentralen Linien des europäischen Erbes, sowohl des religiös beeinflussten (identitär-/national-)Politischen als auch

¹⁰¹⁴ Die bewusste Setzung des Kriminellen, Terroristen usw. als „Anderer“ i. S. e. (idealen) Gegenüber („Wunschgegner“) ist dabei zu trennen vom tatsächlichen realen Anderen (Objekt klein a) im psychoanalytischen Sinne, der sich dadurch von ersterem unterscheidet, dass er selbst eben nicht in der Lage ist, sein Verhältnis zur Ordnung zu wählen, und den man selbst nicht in der Lage ist, für sich zu setzen. Allenfalls gibt es Rückkopplungen, die bei Stereotypen sichtbar werden, vgl. z. Bsp. die nationalistisch-rassistische Einschätzung „Ausländer sind irgendwie alle kriminell“, wobei der Ausländer in diesem Fall der Andere des Nationalbürgers ist, während die zugeschriebene Kriminalität dazu dient, diesen „Befund“ zu rationalisieren.

¹⁰¹⁵ Dies entspricht einer Eutopie (positiv und realexistent) als Gegenbegriff zur Dystopie.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

der streng säkularen politischen Ökonomie. Der europäische Übersprung des Rechts von einer Vernunftordnung hin zu einer Ordnung des Genießens des Rechts liegt in dieser zentralen Stellung des Rechts begründet, die sich anschickt, die herkömmlichen, „alternativen“ Daseinsformen vollständig zu verdrängen.

Der RFSR als Ganzes ist somit zugleich Utopie und Heterotopie:¹⁰¹⁶ Er ist insofern eine Utopie, als es sich um einen Ort ohne Ort handelt, aber auch eine Heterotopie, indem er real existiert und das Individuum auf den Platz (in der nationalen Ordnung) zurückschickt, den es als „vollständiges“ politisches Individuum einnimmt. In einer Welt der Gewalt (von außen) erscheint die EU als wahr gewordene (Fortschritts-)utopie durch Recht – und daran glaubt sie auch; Habermas hatte hier insofern recht mit seiner Beschreibung. Jedoch handelt es sich dabei um eine Beschreibung der europäischen Imagination/des europäischen Selbstbildes: nicht um eine Beschreibung der europäischen Realität (wie sie sich bspw. in der europäischen Rechtsdurchsetzung zeigt), sondern um eine Beschreibung der ideologischen Ordnung Europas, wie sie die *European Lawscape* projiziert.

3. Europas Flüchtlinge – Europas Außengrenze

In der Selbstbeschreibung der europäischen Ordnung als Rechtsgemeinschaft im RFSR nimmt die Figur des Flüchtlings einen besonderen Platz ein.

a) Zum Ort des Flüchtlings: Zwischen der „Ökonomie des Flüchtlings“ und „Migration als Waffe“

In der ideologischen Anrufung des europäischen Nationalstaates ist die Eigenschaft des Subjekts, Staatsbürger zu sein, zentral. Insofern hat der von außen kommende Geflüchtete zunächst das „Problem“ der fehlenden Staatsbürgerschaft, welche sowohl ein Aufenthaltsrecht als auch die Einbindung in die nationale ideologische Ordnung bedeuten würde. – Im (völkerrechtlich überformten) Nationalstaat erfolgt die Aufnahme des Flüchtlings durch

¹⁰¹⁶ Zu Utopie und Heterotopie siehe: Foucault, *Andere Räume*, in: Gente/Paris/Weinmann (Hrsg.), *Short cuts 3* – Michel Foucault, S. 20ff-38.

C. *Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)*

Anrufung des menschenrechtlich „vorbildlichen“ nationalen Charakters: Idealtypisch schlägt der Geflüchtete mittellos an der Grenze auf, sein Körper gezeichnet von politischer Folter durch einen anderen Staat. – Der aufnehmende Staat gewährt dem derart politisch Verfolgten Asyl: Der Staat bzw. die Staatsbürgergemeinschaft achtet in diesem Handeln die Menschenrechte als Teil der eigenen (politischen) Identität.

Dieser ideologische Kontext hat sich durch die europäische Integration nachhaltig verändert. Der Geflüchtete kommt nun an der „EU-Außengrenze“ an, nicht an der Grenze eines Mitgliedsstaates; er will somit nicht „nach Griechenland“, sondern „in die EU“. Er begehrt Eintritt in den Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts. Dieser wird an der Außengrenze abgesichert bzw. verteidigt.¹⁰¹⁷ Betrachtet man die Rolle des RFSR in der politischen Praxis, zeigt sich folgende Entwicklung: Vom weiteren rechtlich(-politischen) Integrationsschritt in der Theorie zur praktischen (Fort)entwicklung des gemeinsamen Marktes zum geostrategischen Raum. Darin inbegriffen sind die Verteidigung des Marktes¹⁰¹⁸ und die Sicherung der Außengrenze:¹⁰¹⁹ Frontex ist insofern als Folge des RFSR zu qualifizieren.

Blickt man auf die diskursive Verortung des Flüchtlings im europäischen Kontext, lassen sich zwei Extrempositionen beschreiben. Die erste besteht im Kollabieren der Menschenrechtsfrage ins Ökonomische: Begrüßung von Flüchtlingszuzug in randständige Gemeinden als belebender Wirtschaftsfaktor, idealerweise gut ausgebildete und junge Flüchtlinge als potentielle Arbeitskräfte. – Die Problematik der „arbeitslosen Ausländer“ bzw. der „Ausländer, die uns die Arbeitsplätze wegnehmen“ ist hier schon angelegt; die „Flüchtlingsfrage“ findet so zwanglos Anschluss an die Migrationsde-

¹⁰¹⁷ Es ist insofern bzgl. der europäischen Grenzen (Binnengrenzen und Außengrenze) mit Deterritorialisierung und Reterritorialisierung ein ähnlicher Prozess zu beobachten wie bei der Depolitisierung und anschließender Repolitisierung des Verhältnisses von EU und MS (vgl. dazu oben Teil 2 C).

¹⁰¹⁸ Bspw. der Einsatz am Horn von Afrika zur Sicherstellung der Passage des Suez-Kanals (Operation Atalanta).

¹⁰¹⁹ Neben den Aktivitäten der europäischen Grenzschutzagentur Frontex sind die Auffanglager in Nordafrika zu nennen, für deren Insassen eine exterritoriale Begutachtung der Asylanträge diskutiert wird, sowie die „Zäune“ der „Festung Europa“ in Gibraltar und Griechenland. – Interessant ist, dass die Symbolik der Mauer in Europa weiterhin für die Berliner Mauer reserviert bleibt und somit weiterhin die überwundene Vergangenheit symbolisiert.

II. Europas Selbst: Das europäische Subjekt und der europäische Raum

batte als Zuwanderungsdebatte. Verwandte ökonomische Themenkreise – die Frage der sog. „Wirtschaftsflüchtlinge“ bzw. der Wirtschaftsmigration – suggerieren hier die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Migration/Flucht; die politische Frage der Flüchtlingsanerkennung wird in die ökonomische Frage der gewollten und ungewollten Arbeitsmigration kollabiert.

Dies geschieht im ökonomischen Spannungsfeld der postfordistischen Produktion mit ihrem Ideal des „atmenden Binnen-/Arbeitsmarkts“:¹⁰²⁰ der Produktionsfaktor Arbeit soll für ein Maximum an wirtschaftlicher Effektivität auch über die Außengrenze hinaus zirkulieren („zirkuläre Migration“).¹⁰²¹ Während die Zirkulation der anderen Produktionsfaktoren wie Kapital und Waren über die EU-Außengrenze hinweg Grundlage des Welthandels ist, ergeben sich in der europäischen Realität bzgl. der Zirkulation von Menschen als Arbeitnehmer weitergehende (soziale) Probleme: Die Zirkulation über Binnengrenzen hinweg führt zum Phänomen der sog. „EU-Waisen“, deren Eltern abwechselnd oder sogar gleichzeitig ihrer Arbeit in anderen Mitgliedsstaaten nachgehen, während die internationale Zirkulation zum Phänomen der Gestrandeten führt.¹⁰²²

Neben dem Kollabieren der Flüchtlingsfrage ins Ökonomische ist als anderes Extrem das Kollabieren der menschenrechtlichen Flüchtlingsfrage ins Politische zu beobachten: die Analyse von „Migration als Waffe“, die den Fokus darauf legt, wie Regierungen anderer Staaten durch in Bewegung setzen von Menschenströmen bzw. durch ein entsprechendes Unterlassen von Gegenmaßnahmen über den Hebel der Menschenrechte versuchen, politischen Einfluss auf internationaler Ebene auszuüben.¹⁰²³

In beiden Sichtweisen ist „der Flüchtling“ nach wie vor ein „anderer“.

1020 Vgl. dazu auch die Konzeption der „atmenden Fabrik“ von VW, die im Werk in Brasilien zur vollen Anwendung kam.

1021 Dieses Prinzip wird bspw. in Südeuropa bei der Tomatenernte in Spanien ganzjährig praktiziert. Es geht insofern über reine Saisonarbeit hinaus, als dass der Arbeitsbedarf dauerhaft ist, aber die Arbeitskräfte dennoch beständig ausgetauscht werden. – Für eine kritische Betrachtung dieses europäischen Drehtür-Prinzips im Lichte der Wahrnehmung des Anderen als Fremder siehe: Acosta Arcarazo/Martire, *Trapped in the Lobby: Europe's Revolving Doors and the Other as Xenos*, in: 39 *European Law Review* 2014, S. 362ff.

1022 Zu den Gestrandeten siehe unten: *sans papiers*.

1023 Siehe dazu Greenhill, *Weapons of Mass Migration*. Eine abgeschwächte Position dazu ist die Auffassung des RFSR als geostrategischer Raum; eine verwandte nicht-staatsbezogene Denkalternative ist der sog. „Kulturkampf gegen die Islamisierung des Abendlandes“,

b) Die europäische Anerkennung des idealen Anderen: Der Flüchtling und die Rechtsgemeinschaft

Der oben skizzierte Konflikt der aufnehmenden Gesellschaft, die erkennen muss, dass nicht politisch Verfolgte oder Arbeitskräfte kommen sondern Menschen, erfährt auf europäischer Ebene eine Überlagerung, die die Problematik scheinbar auflöst: Flüchtlinge als Menschenrechtssubjekte sind der idealtypische Fall für die Rechtsgemeinschaft. Der Flüchtling ist im europäischen Diskurs durch die Missachtung seiner Menschenrechte ge(kenn)zeichnet; er findet Aufnahme im RFSR, dem Raum ohne rechtsfreie Räume. Die Flüchtlinge werden als Entrechtete vorgefunden und als anerkannte Rechtssubjekte in die Rechtsgemeinschaft aufgenommen. Dabei ist eine Wandlung der Grundidee des Flüchtlings als eines politischen Subjekts im Konflikt mit dem Staat (Opfer staatlicher politischer Verfolgung) hin zum (missachteten) Rechtssubjekt, dem Menschenrechte gewährt werden, zu beobachten. Der Flüchtling erscheint als doppelt ausgeschlossen – physisch durch die Außengrenze, die den RFSR umschließt und rechtlich durch die Missachtung seiner menschenrechtlichen Würde. Durch seine Aufnahme in die Rechtsgemeinschaft – Einlass und Gewährung von Menschenrechten – wird dieser doppelte Ausschluß aufgehoben: der Flüchtling ist aus europäischer Sicht der ideale andere/Andere; sein Leiden kann durch Affirmation des Bestehenden beendet werden.

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

Im Gegensatz zum Flüchtling, der abstrakt einen festen Platz in der europäischen Rechtsgemeinschaft hat, auch wenn dieses Versprechen gegenüber dem konkreten Einzelnen in der Praxis nur in Teilen eingelöst wird, wird anderen selbst diese theoretische Anerkennung durch das Recht verwehrt: dem Teil ohne Anteil, den „Ausgeschlossenen, die über keine festgelegten Plätze im gesellschaftlichen Gefüge verfügen“.¹⁰²⁴ Von ihrem Nicht-Platz

wie er in der BRD bspw. durch Pegida und andere Gruppierungen der „neuen Rechten“ propagiert wird.

1024 Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz* S. 27f.

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

aus einen Blick auf die Ordnung zu werfen, offenbart „die Spannung zwischen dem strukturierten Gesellschaftskörper, indem jeder Teil seinen festen Platz hat, und dem „Teil ohne Anteil“, der diese Ordnung [...] erschüttert“,¹⁰²⁵ sie als brüchig erscheinen lässt. Im Umkehrschluss erhellt dieser Blick des anderen die Struktur der Ordnung, ihr „normales“ Funktionieren und ihre Grenzen.

1. Europas reale(s) Andere(s): Die Roma, die *sans papiers* – und die Armen

Die Analyse der *European Lawscape* – der doppelten Anrufung des europäischen Rechts in Verbindung mit der Beschreibung ihres Rechtsraumes – ermöglicht die Beschreibung des/der anderen (Objekt klein a) der europäischen Rechtsordnung: „a“ ist die Lücke, die die Ordnung zusammenhält; das, was fehlen muss, damit die Ordnung als richtig und insich vollständig gesehen werden kann.

a) Die Roma – wahre Europäer

In der Praxis ist eine Zunahme der Pogrome gegen Roma zu beobachten; bis nach Westeuropa hinein ist die Lage der Roma geprägt durch Prekarisierung, dem Leben in Camps und Massenabschiebungen. In der öffentlichen Wahrnehmung hingegen bleiben die Roma weitgehend unsichtbar.¹⁰²⁶

Eine Beschreibung der Gruppe der Roma i. S. e. Kategorisierung erweist sich als schwierig;¹⁰²⁷ sie liegt in einem Zwischenraum zu den klassischerweise verwendeten Begriffen der Sprachgemeinschaft, der Ethnie und der Nation.¹⁰²⁸ Eine genauere Betrachtung der Gruppe der Roma jenseits

1025 ebd. S. 28.

1026 Siehe dazu Orta (Hrsg.), *Mapping the Invisible, EU-Roma Gypsies*.

1027 Eine gute Annäherung für den deutschen Raum findet sich bei Reetsma, *Sinti und Roma – Geschichte, Kultur, Gegenwart*. Die Forschung über die Gruppe der Roma ist durch tradierte Zerrbilder und Stereotype erschwert, vgl. dazu bspw.: Peritore/Reuter (Hrsg.), *Inszenierung des Fremden*; Saul/Tebbutt (Hrsg.), *The Role of the Romanies, Images and Counter-Images of ‚Gypsies‘/Romanies in European Cultures*; sowie Hund (Hrsg.), *Zigeunerbilder, Schnittmuster rassistischer Ideologie*. – Ein Negativbeispiel findet sich mit Arnold, *Fahrendes Volk*.

1028 Zur Erforschung der Roma als Sprachgemeinschaft siehe: Kyuchukov (Hrsg.), *„A Language without Borders ...“*, darin insbesondere: Vuolasranta, Miranda, *The Romani Language as*

von tradierten Vorurteilen stellt dabei automatisch die „eigene“ Identität/Sprache/Geschichtsschreibung in Frage.¹⁰²⁹

Festzuhalten bleibt, dass entscheidende Fragen der europäischen politischen Entwicklung – die bspw. auch Habermas als (zu überwindende) Grundlage für seinen (Welt)rechtsansatz betont, von den Roma als Gruppe nicht geteilt wurden. Die Geschichte der Überwindung der Gewalt durch das Recht scheint bei Ihnen nicht zu greifen: Die Roma waren historisch nie Täter, aber oft Opfer – und das quer durch die Entwicklung der politischen Systeme hindurch (beginnend mit dem späten Mittelalter, durch die Aufklärung und die Romantik mit ihren Stereotypen der freien Wilden hindurch, über den Faschismus bis hin zum modernen Sozialstaat).¹⁰³⁰

Gleichzeitig erfüllen sie aber aufs Beste die kulturellen Voraussetzungen eines modernen Europa, auf die sich sowohl Habermas mit seinem Bezug auf die zunehmende Kontrafaktizität der Annahme einer „nationalen Homogenität“ als auch die GRCh mit ihrem Bild der *ever closer union* macht: Mehrsprachigkeit, (erzwungene) Flexibilität, eine originär europäische Geschichte, eine Kombinationsfähigkeit mehrerer Identitätsschichten sowie ökonomische Eigeninitiative und Unabhängigkeit von staatlichen Strukturen.

Bei genauer Betrachtung scheinen die Roma als Gruppe das in sich zu tragen, was „die Europäer“ nicht haben können: ein (politisches) Leben als Gemeinschaft ohne Aggression nach außen, ohne Krieg und Völkermord; keinerlei unglückliche Verfestigung/Verkörperung der Gruppe in einem

European mother tongue, a. a. O., S. 66ff; für den deutschen Raum siehe Lagrene, Reinhold, *Das deutsche Romanes: Geschichte einer nicht kodifizierten Sprache*, in: Stolz (Hrsg.), *Neben Deutsch – Die autochthonen Minderheiten- und Regionalsprachen Deutschlands* S. 87ff.

1029 Vgl. dazu Acton, Thomas, *Modernity, Culture and ‚Gypsies‘: Is there a Meta-Scientific Method for Understanding the Representation of the ‚Gypsies‘? And do the Dutch really Exist?*, in: Saul/Tebbutt (Hrsg.), *The Role of the Romanies* S. 98ff sowie Margalit, Gilad, *Sinte und andere Deutsche – Über ethnische Spiegelungen*, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXVI (1997), S. 281ff.

1030 Vgl. dazu am Beispiel Bulgariens: Grevemeyer, *Geschichte als Utopie – Die Roma Bulgariens*; sowie die Dokumentation zur Verfolgung der Sinti und Roma zur Zeit des Nationalsozialismus: Rose/Weiss, *Sinti und Roma im „Dritten Reich“*. – Zu dem in im Zusammenhang mit der Diskriminierung der Roma geprägten Begriff des Antiziganismus siehe: End, *Antiziganismuskritik und Kritik des „Antiziganismus“ – ein Beitrag zur Analyse des Phänomens und zur Diskussion um den Begriff*, in: *Migration und soziale Arbeit*, Heft 2/2014, S. 108ff sowie ders., *Bilder und Sinnstruktur des Antiziganismus*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 22–23/2011, S. 15ff.

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

Einzelstaat, aber eine europaweite, grenzenlose Verbindung, die schwer nachweisbar, aber scheinbar wirksam ist (Sprache/Kultur); dazu eine offene Konzeption von Identität, die sich mit anderen Identitäten (Nationalbürger eines Mitgliedsstaates) kombinieren lässt. – Die Roma sind bereits jetzt die wahren Europäer, ohne eine Nation überwunden haben zu müssen.¹⁰³¹

Dieses dem modernen Europäer unmögliche Genießen – er ist ständig mit dem Verlust „seiner“ nationalen Staatlichkeit bzw. der Liquidierung seiner identitären, verkörperten Strukturen konfrontiert – führt im (post-)modernen menschenrechtlich übersättigten Europa der gezähmten Nationalstaaten zu Hass gegen die Roma. Sie werden durch ihre bloße Existenz zum Objekt, das ausgeschlossen werden muss, damit die europäische Ordnung sich selbst als fortschrittliche Ordnung (d. h. der Überwindung der Gewalt) beschreiben kann und damit als harmonische funktioniert – Objekt klein a, der Teil ohne Anteil an der europäischen Geschichte als Fortschritts-erzählung.

Dieses Objekt kann bei Habermas nach seiner Kant-Aktualisierung nicht mehr im Schema R abgebildet werden. Es ist beim Umbau der Ordnung verloren gegangen, als die obere Hälfte der Darstellung hinter dem Schleier „des Nichtwissens“ verschwand. Die Blindheit der Theorie verhindert zwar die Darstellung, aber die Gewalt, die hinter diesem Akt der Löschung steht, ist in der Praxis für die Betroffenen erfahrbar, wenn sie in der Realität dennoch als Andere identifiziert werden. Der dabei hinter der Menschenjagd gegen die Roma stehende Hass kann durch Habermas wie durch das europäische Recht lediglich als „Menschenrechtsverletzung“ charakterisiert werden, also als Verweigerung eines Anspruches auf Anerkennung. Tatsächlich handelt es sich jedoch auf europäischer Ebene nicht um eine menschenrechtliche Problematik, sondern um eine solche des Begehrens. Das den Roma in ihrer Person immernoch unterstellte Genießen (eine Gruppe jenseits von Gesetz, Staat und Ordnung zu sein)¹⁰³² erscheint den Subjekten der Ordnung (sei es der Faschist, der gute Bürger oder der auf-

¹⁰³¹ Siehe dazu Stewart, *The Puzzle of Roma Persistence: Group Identity Without a Nation*, in: Acton, Thomas/Mundy, Gary (Hrsg.), *Romani Culture and Gypsy Identity*, Hatfield: University of Herfordshire Press 1997, S. 66ff und Wippermann, „Vom langen Schlaf ermuntert“ – Über den Nationsbildungsprozess der Roma, in: *Europäische Roma – Roma in Europa*, Berliner Blätter, Heft 39/2006, S. 78.

¹⁰³² Zum Nichtzutreffen dieser Vorstellung siehe auch: Weyrauch, *Das Recht der Roma und Sinti*.

geklärte Europäer) unerträglich.¹⁰³³ Der Ausschlussmechanismus wird betätigt, um das unerträgliche Genießen zu beenden: Die Roma müssen „fort“, „aus den Augen“.¹⁰³⁴ Im Extremfall des vollständigen Ausagierens will der Europäer sie vor dem ihnen unterstellten Genießen retten – zur Not auch durch die Beendigung ihres Lebens.

b) Die *sans papiers* – wahre Weltbürger

Die *sans papiers* – Menschen „ohne Papiere“, d. h. ohne Pass oder gültige Aufenthalts-/Arbeiterlaubnis¹⁰³⁵ – fallen in besonderer Weise durch das Raster der europäischen Ordnung. Ihr Leben ist in doppelter Weise gekennzeichnet durch den Mangel: ohne rechtlich-politische Anerkennung sind sie im europäischen Kontext auf den Daseinsaspekts als Produktionsfaktor Arbeit beschränkt, dabei jedoch als illegal Beschäftigte formell keine Arbeitnehmer mit Anspruch auf einen Mindestlohn, Zugang zu Systemen der Gesundheitsversorgung und der sozialen Sicherheit. Sie sind somit noch nicht einmal Teil des biopolitischen Aspekts der guten Verwaltung, sondern sind im täglichen Leben reduziert auf ihr nacktes (Über)leben.¹⁰³⁶

Auf dem täglichen Überlebenskampf der *sans papiers* unter mit Sklaverei vergleichbaren Bedingungen – der feine Unterschied liegt allein darin, dass sie rein rechtlich keine Sklaven sein können – bauen weite Teile der agrarischen Produktion Südeuropas auf; viele der *sans papiers* sind in ihrem Aufenthaltsland gestrandet – eine Rückkehr in ihr Herkunftsland ist ihnen (schon allein finanziell) nicht möglich. Sie sind damit gefangen zwischen den Welten: Dieses „Zuwenig“ (keine Zugehörigkeit zu einem Staat, keine Zugehörigkeit bzgl. ihres Status als Arbeitnehmer), welches sie mit nichts zurück lässt, also aus allen Kontextualisierungen befreit, ist Grundlage für

1033 Zum Zusammenhang vom (eigenen) Begehren mit dem „Fremden“ siehe: Lezzi/Ehlers (Hrsg.), *Fremdes Begehren, Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*.

1034 Vgl. dazu schon die kulturhistorische Betrachtung von Breger, *Ortlosigkeit des Fremden, „Zigeunerinnen“ und „Zigeuner“ in der deutschsprachigen Literatur um 1800*; zum Ganzen siehe auch Brittmacher, *Leben auf der Grenze – Klischee und Faszination des Zigeunerbildes in Literatur und Kunst*.

1035 Zur Situation der *sans papiers* siehe: Fischer-Lescano/Kocher/Nassibi (Hrsg.), *Arbeit in der Illegalität, Die Rechte von Menschen ohne Aufenthaltspapiere*; zu ihrer Sichtbarmachung siehe: Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze* S. 125ff.

1036 Hier drängt sich eine Parallele zu Agambens *Homo sacer* auf.

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

eine Art proletarische Weltbürgerschaft, an der nichts Positives, Motivierendes ist – schon die bloße Vorstellung dieses Zustandes verstört.

Insofern bilden die *sans papiers* ein Zerrbild zur kosmopolitischen Weltbürgerschaft der Eliten, bei denen ein strukturelles „Zuviel“ (an Kapital und Bildung) zur Weltbürgerschaft führt.

Die europäische Antwort darauf ist – Verdrängung. Obwohl *sans papiers* und Illegalisierte europaweit unter uns leben und mit ihrer Arbeitsleistung ohne entsprechende Bezahlung zur Wettbewerbsfähigkeit des europäischen Wirtschaftsraumes beitragen ohne Teil der europäischen Rechtsgemeinschaft und der (mitgliedsstaatlichen) Solidargemeinschaft zu sein, wird ihre Existenz nicht wahrgenommen: Der Ausschluss der *sans papiers* als andere (Objekt klein a) erfolgt mittels ihrer Invisibilisierung.

c) Die Armen – Europas verlorene Generation

Mit dem neoliberalen Umbau Europas, der Deregulierung des Arbeitsmarktes und den Einschnitten in die Sozialsysteme wuchs eine zumindest im Europa überwunden geglaubte Problematik: Armut trotz Arbeit. Die neuen *working poor* verweisen dabei neben den von Arbeitslosigkeit Betroffenen auf die fehlende Lösung der sozialen Frage. Die Ausmaße dieser Entwicklung sind – besonders in den südeuropäischen Ländern – derart umfassend und dabei nicht auf den Ausschluss vom Arbeitsmarkt aufgrund mangelnder Eignung und Bildung erklärbar, dass hierfür der Begriff der „verlorenen Generation“ geprägt wurde.¹⁰³⁷

Diese „Überflüssigen“ nehmen zwei Erscheinungsformen an: Die im Bezug auf die europäische Wirtschaftsordnung Überflüssigen, die entweder nicht gebraucht werden und deshalb nicht als Arbeitnehmer in die europäische Gemeinschaft integriert werden, oder diejenigen Arbeitnehmer, die zwar ökonomisch gebraucht werden, aber als *working poor* keinen Anteil am ökonomischen Erfolg des europäischen Wirtschaftsraumes haben.

Von der eigenen Arbeit nicht leben zu können war im europäischen Wohlfahrtsstaat mehrere Jahrzehnte lang exklusive Erfahrung der Unterschicht

¹⁰³⁷ Der Befund der verlorenen Generation betrifft insbesondere junge Erwachsene in den südlichen Ländern der europäischen Union (insbesondere in Spanien, Italien, Portugal und Griechenland), die trotz guter Ausbildung keine Arbeit finden und so gezwungen sind entweder unselbständig bei ihren Eltern zu wohnen oder im (europäischen) Ausland auf Arbeitssuche zu gehen.

und damit jenseits der Vorstellung insbesondere des Kleinbürgers – des idealen Europäers in Habermas' Ordnung. Dieser identifiziert sich in besonderer Weise mit der ökonomischen Ordnung: „*work hard and play by the rules*“. Dies grenzt ihn trennscharf vom durch Arbeitslosigkeit Marginalisierten ab; vom *working poor* der europäischen ökonomischen Ordnung kann er sich jedoch nicht distanzieren. Die Überflüssigen spiegeln die Abstiegsangst der Mittelschicht: sie (er)leben, wovor der ideale Europäer Angst haben muss – alles richtig zu machen, aber dennoch keinen Platz in der Ordnung zu finden. Man trifft sie mit Unbehagen und will mit ihnen nicht die Gegenwart teilen: sie rufen einem die (bessere) Vergangenheit ins Gedächtnis oder man verweist sie auf die (ungewisse) Zukunft – in beiden Fällen stellt ihre bloße Existenz den eigenen Fortschrittsglauben radikal in Frage.

2. Europas Gegenwart – Über *Utøya* und *Charlie Hebdo*

Zum Abschluss wird ein Blick auf das Leben innerhalb der Ordnung geworfen. Das empirische Subjekt, welches beide Teile der ideologischen Anrufung erfüllt, ist situiert im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts. Darüber hinaus werden die Individuen (empirische Europäer) durch den ideologischen Überschuss der europäischen (Rechts)ordnung beeinflusst, welcher in der spezifischen Struktur der europäischen Rechtsdurchsetzung wurzelt: das Leitbild des atheistischen Rechts mit seiner Betonung der Vernunft und dem Verzicht auf das körperliche Politische.

Diese Ergänzung der Ordnung bleibt nicht ohne Effekte auf die Individuen, die sich in der Ordnung bewegen (nach Lacan die Subjekte, die durch die Signifikanten gespalten werden): Neben Ausbruchversuchen aus der Ordnung sind so das Betonen des In-der-Ordnung-Seins sowie Versuche eines Über-die-Ordnung-hinaus-Gehens zu beobachten.

a) **Ausbruchversuche: Gewalt zwischen Regression und *passage à l'acte* – *Utøya* I**

Die ideologische Struktur Europas zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus führt dazu, dass gewalttätige Ausbruchversuche aus der Ordnung zur Zeit vermehrt auf der rechten Seite des politischen Spektrums zu beobachten sind. Die europäische Ordnung als Kombination von Konserva-

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

tismus und extremem Liberalismus wird auch als autoritärer Liberalismus bezeichnet; dieser weist eine größere Nähe zur extremen Rechten auf als zur extremen Linken, wobei letztere gleichsam als natürliche Opposition erscheint und bei ihrem Protest den Unterschied nicht mit Gewalt herausstreichen muss.

Die politische Rechte hingegen ist gefangen zwischen dem Wunsch einer Regression von Form und Inhalt des Rechts (bzw. des Nationalstaates) in Richtung der souveränen Muster der politischen Theologie und einem *acting-out* (*passage à l'acte*) gegenüber Anderen, die mit der Schwächung der eigenen Position verbunden werden.

In einer Zeit, in der die nationale Erzählung im europäischen Kontext nicht mehr ohne innere Brüche darstellbar ist, findet eine Übertragung von Elementen des Nationalen auf Europa statt. Europa selbst wird als Kulturraum gesehen: das (christliche) Abendland wird erneut zum Gegenspieler des (muslimischen) Morgenlandes. Die Konstruktion des äußeren Anderen erfolgt dabei in der eurozentristischen „Orient“-Tradition.¹⁰³⁸ Erklärtes politisches Ziel ist hierbei die Verwirklichung der Idee eines wahren – christlichen – Europa anstelle eines demgegenüber „zurückgenommen“ erscheinenden, vergeistigten Konstrukts einer Rechtsgemeinschaft. Der „moderne“ Kreuzzügler¹⁰³⁹ richtet sich dabei zunächst gegen die offene Gesellschaft (den inneren Feind), die er als Hindernis auf dem Weg zu neuer Stärke empfindet – so bspw. das Attentat von Breivik auf Utøya 2011, welches sich in keinster Weise vom „außereuropäischen“, islamistischen Terror unterscheidet.¹⁰⁴⁰

b) In-der-Ordnung-Sein: Das Genießen des Rechts – *Je suis Charlie*

Das affirmative In-der-Ordnung-Sein der europäischen Mitte ist eng verbunden mit dem Genießen des Rechts bzw. der eigenen Menschenwürde. Ein

¹⁰³⁸ Siehe dazu: Said, *Orientalism*, sowie Wallerstein, *Die Barbarei der anderen*. Zum Gegenbild siehe: Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*.

¹⁰³⁹ Siehe in diesem Zusammenhang auch den ideologisch motivierten Korrekturversuch des historischen Bildes der Kreuzzügler bei: Stark, *Gottes Krieger*, der die Kreuzzüge aus „christlicher“ Sicht als Antwort auf die Provokation des Islam deutet.

¹⁰⁴⁰ Vgl. dazu den Duktus des Breivik'schen Manifests 2083, *A European Declaration of Independence* (n. v.), welches sich schon durch die Wahl des Titels in den Kontext eines „Freiheitskampfes“ stellt.

C. *Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)*

Mehr – etwa ein aktives Opfern für die Menschenrechte – kommt hier nicht in Frage, denn das wäre als politisches Handeln für eine Ideologie ein (veraltetes) Muster der politischen Theologie oder der politischen Ökonomie. In Bezug auf die europäischen Menschenrechte kann man nur unfreiwillig sterben bzw. sich als potentielles Opfer vorstellen.

Die EU vertritt zwar offiziell eine traditionelle Interpretation von Toten als Opfer – bspw. im Kontext des über der Ukraine abgeschossenen Flugzeugs¹⁰⁴¹ – besonders deutlich wird die tatsächliche europäische Dynamik bzgl. der „Menschenrechtsoffer“ jedoch im Nachgang des Anschlages auf die Redaktion von *Charlie Hebdo*. Der Anschlag auf die Satire-Zeitschrift, die für ihre Mohamed-Karikaturen bekannt war, mit sieben Toten führte sofort zu europaweiter Betroffenheit und zwar gesellschaftsweit in allen Lagern.

Auf den Solidaritätskundgebungen und im Internet bildete sich eine starke Identifikation mit den Opfern des Anschlages heraus. Diese knüpfte jedoch nicht so sehr an die einzelnen Opfer an, sondern vielmehr an deren Funktion für die Zivilgesellschaft („*je suis Charlie*“). Dabei stand nicht so sehr im Vordergrund, sich selbst als mögliches Opfer eines Anschlages, sondern sich selbst als potentieller Nutzer der mit dem Anschlag angegriffenen Meinungs- (bzw. Presse-)freiheit zu sehen. Das prinzipielle „man muss sagen können“ drängte dabei die aktive – durch den vorherigen Anschlag politisch zu nennende – Betätigung der (europäischen) Grundrechte („ich will sagen: ...“ / „ich sage trotzdem: ...“) in den Hintergrund.

„Ich bin (auch) Charlie“ bedeutet in diesem Zusammenhang: Ich will auch Charlie sein; diese Identifikation kommt ohne das politische Motiv aus, etwas für die Verteidigung der Menschenrechte geben zu wollen. An dieser Stelle ist auch ein klares Gefälle der Identifikation zu der Parole „*je suis Ahmed*“ zu bemerken, die sich auf den Polizisten bezieht, der sich als Staatsangestellter den Terroristen in den Weg gestellt hatte.¹⁰⁴² Die politischen Menschenrechte werden also zugunsten des identitären Genießens der menschenrechtlichen Möglichkeiten (im grundrechtsgesättigten europäischen

¹⁰⁴¹ Vgl. hierzu die Reaktionen auf den Abschuss der Maschine MH17 über der Ostukraine und die anschließende Inszenierung der Rückführung der sterblichen Überreste der Toten im Stile eines Staatsbegräbnisses.

¹⁰⁴² Ähnlich auch „*je suis juif*“ mit Bezug auf die Opfer des im Zusammenhang mit dem Anschlag ebenfalls überfallenen jüdischen Supermarktes.

III. Der „Teil ohne Anteil“ und der Ausbruch aus der Ordnung

Rechtsraum) überwunden; im Gegensatz zur politischen Identifizierung mit der Gruppe der Opfer bekräftigt diese Art der Wahrnehmung der Anschläge die eigene Identität ohne dabei die Angst hervorzurufen, der nächste zu sein. Diese symbolische Identifikation hat sich inzwischen auch in Zusammenhang mit anderen Attentaten (*je suis Paris, je suis Bruxelles, je suis Ankara*) durchgesetzt.

Eine solche Identifikation steht einer Verkettung mit der Glaubensfrage nicht im Wege: die Täter können als Islamisten wahrgenommen werden, die sie nach eigener Aussage auch sind. – Der Europäer ist im Umkehrschluss hingegen nicht der Christ, sondern das „Menschenrechtssubjekt“, welches seinen freiheitlichen *way of life* genießt: Die Toten von Charlie Hebdo sind Europas Tote.

c) Über die Ordnung hinaus: Zwischen Vision und Desertion – Utøya II

Das Gegenbild zur rechtsextremen Regression ist die Idee einer sozial gerechten Weltordnung, die die ökonomischen Zwänge der bürgerlich-liberalen Ordnung überwindet. Die sog. „herrschaftsfreie Gesellschaft“ bleibt dabei eine Utopie; das politische Handeln liegt in der Entwicklung einer praktischen Vision einer anderen Welt. Dieses Denken und Leben außerhalb der Ordnung machte 2011 die TeilnehmerInnen des Sommerlagers der sozialdemokratischen Jugendorganisation *AUF* auf der Insel Utøya zum Ziel eines Anschlags. Obwohl es bei der Tat relativ viele Opfer – größtenteils Jugendliche – zu beklagen gab, erzeugte die Tat im Vergleich zum Anschlag auf *Charlie Hebdo* nicht viel Nachhall; auch der Zusammenhang mit religiösen Dogmen des christlichen Extremismus stieß auf wenig öffentliches Interesse. Die Opfer von Utøya wurden letztlich als der „Regierungsjugend“ eines Mitgliedsstaats zugehörig gewertet; der Anschlag wurde vor der nationalen Folie beurteilt. Die 69 Toten von Utøya sind nicht Europas Tote; sie symbolisieren für die atheistische europäische Rechtsgemeinschaft maximal das Wiederaufflammen eines vergangenen, bereits „überwundenen“ Konfliktes zwischen Anhängern der politischen Rechten und der politischen Linken und gehören somit der Vergangenheit an.

Andere Versuche gesellschaftliche Veränderung zu gestalten finden sich in Protestbewegungen, die den Widerstand gegen das Bestehende zum

Anknüpfungspunkt der Entwicklung einer politischen Vision machen. Beispiele sind die Demonstrationen der Antiglobalisierungsbewegung sowie die regelmäßig stattfindenden G7-Protteste.¹⁰⁴³ Das von *Occupy* bzw. der 99-Prozent-Bewegung bevorzugte Mittel der Platzbesetzung führt den Widerspruch zwischen dem raumlosen Empire und den unterworfenen Körpern vor Augen und macht die Ausgeschlossenen an zentraler Stelle sichtbar.¹⁰⁴⁴ Die *indignados* in Spanien hingegen üben praktische Solidarität im Form zivilen Ungehorsams gegen Entmietungen in Folge der Wirtschaftskrise.¹⁰⁴⁵ Alle drei Ansätze sind letztlich Varianten eines „In der Ordnung über die Ordnung hinaus Gehens“, d. h. der Desertion bzgl. der praktischen Funktionalität des eigenen Handelns.¹⁰⁴⁶

IV. Europas Zukunft? – Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen

Im Folgenden werden abschließend einige Gedanken angerissen, wie ein alternativer Zugang zur Theoretisierung des Rechts aussehen könnte.

1. Die Ethik des Rechts und seiner Wissenschaft

Habermas' neue „postnationale Konstellation“ als (An)ordnung des Genießens des Rechts überfrachtet das Recht strukturell, indem es keinen Platz jenseits davon lässt (z.Bsp. für anderes Symbolisches), und deshalb ins Totalitäre umschlägt. Das aufgeklärte europäische Subjekt, ohnehin gespalten, wird so an der Stelle des *sub-jectum*, des Unterworfenen, fixiert.

¹⁰⁴³ Siehe dazu: Thompson, *Black Bloc, White Riot. Anti-Globalization and the Genealogy of Dissent* sowie – zur Suche des Protests nach einem Körper – Berardi, *Der Aufstand*.

¹⁰⁴⁴ Ein Beispiel ist der Protest gegen die EZB-Eröffnung von *blockupy* Frankfurt. Besonders interessant ist diesbezüglich das Ineingangreifen der Proteste der Globalisierungsgegner mit der Besetzung des öffentlichen Raumes durch den „Teil ohne Anteil“, hier in Gestalt der Roma; siehe dazu: End, *Antiziganismus am Beispiel der Berichterstattung über „Roma“ im Occupy-Camp in Frankfurt im Jahr 2012*, in: Schär/Ziegler (Hrsg.), *Antiziganismus in der Schweiz und in Europa*, S. 103ff.

¹⁰⁴⁵ Zu den *indignados* (auch: Bewegung 15. Mai) siehe: Durgan/Sans, „Niemand repräsentiert uns“: *Die Bewegung 15. Mai im spanischen Staat*, in: Birke/Henninger (Hrsg.), *Krisen Proteste*, S. 133ff.

¹⁰⁴⁶ Zur Desertion vgl. Hardt/Negri, *Empire* S. 222ff..

IV. Europas Zukunft? – Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen

Um dies zu vermeiden, muss das Recht als Rahmen, nicht als Selbstzweck theoretisiert werden. Menschenrechte sind Munition im politischen Meinungskampf: werden sie jedoch selbst zur Waffe, löst lediglich eine Ordnung lautlos die andere ab; die Differenzen verschieben sich, aufgehoben werden sie nicht. Um dieser Schaffung neuer Differenzen in der Rechtstheorie entgegenzutreten, muss Rechtswissenschaft als in sich begrenzt und als von vorneherein kontextualisiert begriffen werden, nicht als umfassende Herrschaftswissenschaft der Governance/des Regierens. – Dies impliziert eine Selbstbeschränkung des Rechtswissenschaftlers und den Abschied vom Anspruch der Wissenschaftler, „Ratgeber des Kaisers“ zu sein.

2. Erschaffung des Subjekts im Diskurs vs. existentielles Subjekt

Für den Anspruch einer einschließenden Ordnung, also jegliche Perspektive des Weltrechts bzw. der Öffnung Europas in diese Richtung, empfiehlt sich daher der Ansatz des Diskurses der Analyse anstelle des Diskurses des Wissens. Ersterer ist zu definieren als Versuch, durch Bewusstmachung der Grenzen des Selbst (und der Anerkennung des Mangels) Veränderungen in der Struktur des Begehrens und damit letztlich in der Realität zu erzeugen.¹⁰⁴⁷ – Sein Erfolg wäre erkennbar in einem gesellschaftlichen Handeln, welches keine Wiederholung/Wiederkehr der (alten) Differenz erzeugt.

Die zu beschreibende Struktur müsste folglich offen/flexibel sein; der zugehörige Diskurs wäre zu führen im Bewusstsein des zwangsläufigen Scheiterns, denn jegliche Theoriebildung hat eine grundsätzliche, strukturelle Nähe zur hierarchischen Ordnungsbildung und zum politischen Handeln, nicht zum wertneutralen Auffinden von Vernunftprinzipien.

Das (Rechts)subjekt könnte dann nur noch praktisch-existentialistisch betrachtet werden: wer man – als Einzelner, als Gruppe, als Rechtsgemeinschaft – ist, zeigt sich dann allein im Rückblick auf die vergangenen Handlungen.

¹⁰⁴⁷ Im Diskurs der Analyse findet eine Verkehrung des leeren Sprechens (Achse MI) in volles Sprechen (Achse VΦ bis zur Mauer der Sprache) statt; durch diese Aneignung der „eigenen“ Geschichte wird der Analysant letztlich zu einer Akzeptanz, einem Leben mit dem Mangel befähigt.

3. Das europäische politische Subjekt

Mit Žižek's Definition des Politischen als das, was den Rahmen der existierenden Verhältnisse verändert, als „Kunst des Unmöglichen“¹⁰⁴⁸ wäre die Frage bzgl. des europäischen politischen Subjekts also: Wie kann die bestehende Anrufung hinter sich gelassen, überwunden, neu interpretiert werden?

Unter Aufgreifen des antifaschistischen Ausgangspunktes von Habermas (vgl. alte Schriften) – nun reinterpretiert als Ziel der Einbeziehung der von der europäischen Rechtsordnung Ausgeschlossenen – sollte das Subjekt sich *selbst* im Angesicht der Ausgeschlossenen erkennen (können) und nicht den *Anderen* in erster Linie als Objekt im Prozess von Governance und Reform denken.

Ein möglicher Theoretisierungsansatz, der diese Anforderung erfüllt, findet sich in Levinas' Ethik des Anderen.¹⁰⁴⁹ Dabei soll jedoch nicht eine Ethik durch eine andere Ethik ersetzt werden.¹⁰⁵⁰ Vielmehr soll der Levinas'sche Ansatz nicht so sehr als Entwurf einer abschließenden Ethik verstanden werden, sondern als alternative Erzählung zu Hegels Beschreibung in Herrschaft/Knechtschaft, dass wenn sich zwei Selbstbewusstseine treffen, (automatisch) ein Kampf auf Leben und Tod stattfindet, der zwangsläufig mit der (symbolischen) Niederlage des einen gegenüber dem anderen endet¹⁰⁵¹ und somit letztlich immer in eine Hierarchie mündet. Die Anknüpfung erfolgt somit nicht am Ergebnis Levinas', sondern an der von ihm entwickelten Betrachtungsweise.

Ein dies ergänzender Anknüpfungspunkt wäre Arendt's *Vita activa*.¹⁰⁵² Ein gedankliches Ausgehen vom „Recht, Rechte zu haben“ als Vorstufe aller folgenden rechtstheoretischen Überlegungen hilft, den Kontext des Rechts, seine Differenz, d. h. den Ausschluss(mechanismus) einer Rechtsordnung

1048 Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz* S. 37.

1049 Siehe Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*.

1050 Dabei ergäbe sich eine sich selbst stabilisierende Bipolarität, die den Diskurs lähmt. Vgl. zu diesem Phänomen bspw. den feministischen Ansatz Gilligan's, die der „männlichen“ *ethics of justice* die „weibliche“ *ethics of care* an die Seite gestellt hat und dabei den ursprünglichen Konflikt zwischen Mann und Frau doppelte, ohne jedoch das Grundproblem des Patriarchats angehen zu können; vgl. dazu Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*.

1051 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* S. 130ff.

1052 Siehe Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*.

IV. Europas Zukunft? – Ein Ausblick auf rechtstheoretische Alternativen

von Beginn an zu berücksichtigen. Dies lenkt den Fokus des Theoretikers darauf, die eigene „wertfreie“ und „moralische“ Beschreibung der Ordnung als Handeln zu erkennen. Die Konzentration auf die Entfaltung einer (widerspruchsfreien) Ordnung tritt dabei im Idealfall hinter die Wahrnehmung des eigenen aktiven Handelns des Theoretikers als Teil seines tätigen Lebens zurück: Er kann das eigene Handeln als kontextualisiertes wahrnehmen.

4. Ohne Antwort bleiben

Der scheinbar vom Recht selbst vorgezeichnete Pfad zu einer neuen Ordnung muss verlassen werden, um dem Kreislauf des Mehr vom Gleichen („*plus ça change, plus c'est la même chose*“)¹⁰⁵³ mit ungewissem Ausgang zu entkommen:¹⁰⁵⁴ Dort anzukommen, wo man nie war.¹⁰⁵⁵

Der Fokus liegt dabei auf dem Infragestellen des Ist-Zustandes, was Lebendigkeit in der Auseinandersetzung und eine kritische Inaugenscheinnahme der Ordnung bedeutet: „[*Critique*] *doesn't have to lay down the law for the law. (...) It is a challenge directed to what is.*“¹⁰⁵⁶

Die Alternative, der sich das heutige Europa hinzugeben scheint, ist Zurückgezogenheit und Stagnation.

1053 Ausspruch von Jean-Baptiste Alphonse Karr.

1054 Dies ginge in Form einer Beschreibung einer Ordnung – zugleich entgegen und mit Lacan – nur, wenn man eine postbürgerliche Ordnung beschreiben würde.

1055 Literarisch ausgedrückt durch Hertha Müller: „einmal ging ich unterwegs verloren / einmal kam ich an, wo ich nie war.“ (Müller, *Die blassen Herren mit den Mokkatassen*).

1056 Foucault, *Questions of Method*, in: Burchell/Gordon/Miller (Hrsg.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, S. 84.

C. *Durch die Wüste des Realen: Europas Selbst – Europas Andere(s)*

When he recognized his great-grandmother's voice he turned his head toward the door, tried to smile, and without knowing it repeated an old phrase of Úrsula's.

„What did you expect?“ he murmured. „Time passes.“

„That's how it goes,“ Úrsula said, „but not so much.“

When she said it she realized that she was giving the same reply that Colonel Aureliano Buendía had given in his death cell, and once again she shuddered with the evidence that time was not passing, as she had just admitted, but that it was turning in a circle.

(Gabriel García Márquez, One Hundred Years of Solitude)

Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit

Teil 1 – Anatomie des deutschen Liberalismus

Das liberale Denksystem Kant's betont die Bedeutung der Geisteskraft der Vernunft für die Schaffung von Ordnung. Ausgehend vom vernunftbegabten Individuum, welches nach Autonomie strebt, beschreibt Kant die Entwicklung des bürgerlichen Staates als Konsequenz der Notwendigkeit einer rechtlich abgesicherten Eigentumsordnung (bürgerliches (Privat)recht). Der Status des Bürgers ist bei Kant geprägt durch Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit; der Begriff der Würde hat demgegenüber eine untergeordnete Bedeutung. Leben in der bürgerlichen Gesellschaft ist „Leben unter dem Gesetz der Freiheit“; das Gesetz wird so zur Bedingung der Freiheit. Die in liberalen Denksystemen verbreitete Trennung von öffentlich und privat ist bei Kant nicht aufzufinden; Kant unterscheidet lediglich inneres und äußeres Verhalten (*forum internum/forum externum*). Als Gegenbilder von Autonomie (Selbstbestimmung/Selbstgesetzgebung), der Überwindung der Triebe durch das Individuum als Verstandeswesen, evoziert Kant dabei die Heteronomie (Fremdbestimmtheit) und den Körper des Individuums, welcher zur Sinnenwelt gehört.

Kant's Beschreibung der staatlichen Ordnung (öffentliches Recht) weist zahlreiche Bezüge zu anderen Formen von Ordnung auf; insbesondere lassen sich Parallelen zwischen Staat und Familie sowie Staat und Kirche (bzw. der bürgerlichen Gemeinschaft und der Religionsgemeinschaft) feststellen. Besonders bei der Kant'schen Beschreibung des Souveräns/des Herrschers und damit des Verhältnisses von Staat und Souveränität bzw. Recht und Macht zeigt sich der Souverän/Vater als kulminierender Punkt – in ihm fallen die drei nicht deckungsgleichen Ordnungen – Familie, Religion und Staat – zusammen. Kant beschreibt nach der Vernunftkonstruktion des Staates als Folge der ökonomischen Notwendigkeit in einer zweiten Schicht eine Volkssouveränität *in statu nascendi*. Die Rolle der Vernunft wird hierbei stark geschmälert: im Angesicht des Herrschers soll der Bürger nicht werktätig vernünfteln.

Das *close reading* offenbart zwei konzeptionelle Grenzen von Kant's Denksystem: die konzeptionelle Grenze der Vernunft und die konzeptionelle Grenze der bürgerlichen Selbstständigkeit. Kant's (Über-)Betonung der Vernunftaspekte führt zunächst zu einer Blindheit seiner Theorie für die Tiefenstruktur von Gemeinschaften. Die positive Hervorhebung des Geistes

führt zudem zu einer Herabwertung des Körpers, welcher als theoretischer Anknüpfungspunkt ungeeignet erscheint und in der Folge ausblendet wird. Am deutlichsten zeigt sich diese konzeptionelle Grenze der Vernunft beim Übergang der Kant'schen Darstellung von der (ökonomischen) Privatrechtsordnung zur öffentlichen Ordnung des (absolutistischen) Staates, wo die Vernunft letztendlich vor der Macht kapitulieren muss.

Kant's Darstellung des Staates als Nachgeordnetes der Eigentumsordnung hat auch inhaltliche Konsequenzen. Die liberalen Grundwerte Freiheit und Gleichheit werden bei Kant ergänzt durch die Selbstständigkeit als Voraussetzung für gleiches Bürgertum. Mit diesem zusätzlichen Erfordernis der Selbstständigkeit – der Fähigkeit des Individuums sich unabhängig von anderen ökonomisch zu reproduzieren – als Grundlage für die gleiche Freiheit findet damit eine rechtliche Übertragung der wirtschaftlichen Ungleichheit in den Staat(svertrag) hinein statt; Kant's rechtliche Gleichordnung hat einen invisibilisierten (ökonomischen) Unterbau. Im Ergebnis werden materielle Ungleichheiten affirmiert, anschließend auf die Ebene des Staates übertragen und dort vernunftlogisch verrechtlicht. Es entsteht eine Gruppe von Unselbstständigen, die in der bürgerlichen Gesellschaft der Freien und Gleichen nach Kant'schem Muster nicht kompatibel bzw. gleich(berechtigt) gedacht werden können; sie gelten – als Abhängige – als unfähig zur freien Entscheidungsfindung nach der Maxime der Vernunft.

Die Entwicklung eines Weltrechts zeichnet Kant vor als Ausdehnung der bürgerlichen (Eigentums)ordnung rund um den Erdball; die Chancen für eine Realisierung sieht Kant als begrenzt.

In seinem Buch zur Verfassung Europas illustriert Habermas einen Bezug der Menschenrechte zur verletzten Würde des Einzelnen und etabliert in der Folge die Menschenwürde als normativ gehaltvollen Grundbegriff seines Denkansatzes. Vor diesem Hintergrund drängt er auf eine Reinterpretation der europäischen Verfassungsgeschichte, die einer Trennung des Rechts von seinem Ursprung bzw. seinem kulturellen Entstehungskontext entspricht. Dreh- und Angelpunkt seines Entwurfs einer Ordnung wird so die Menschenwürde, aus der die Menschenrechte ableitbar sind. Die Möglichkeit einer Entgrenzung des staatsbürgerlichen Status wird so konzeptionell begünstigt: der hohe Status des Staatsbürgers eines liberalen Rechtsstaates, die Anerkennung seiner Würde, soll ausgeweitet werden.

Die von Habermas hervorgehobene Spannung zwischen Menschen- und Bürgerrechten erzeugt dabei eine Dynamik hin zum Weltrecht.

Externer Fixpunkt des Habermas'schen Denksystems ist die Überwindung des Politischen: im Anschluss an Kant argumentiert Habermas gegen die politische Theologie Schmitts. Leitbild ist dabei die Überwindung der (soveränen) Gewalt durch das Recht. – Das Schließen der historischen Lücke – 200 Jahre nach Kant – gelingt Habermas nur bedingt. Der „doppelte Boden“ bzw. der Perspektivenwechsel Kant's vom Privatrecht zum Staatsrecht bzw. vom bürgerlichen Recht zur Souveränität wird bei Habermas endgültig invisibilisiert bzw. aus der Vorstellung getilgt. Der Staat als Inhaber des Gewaltmonopols und als „Ort“ der Rechtsdurchsetzung fällt dabei aus dem Bild. Bzgl. der zweiten konzeptionellen Grenze Kant's, der der Ökonomie und der (Un)selbstständigkeit schweigt Habermas. Ökonomischer Druck leistet in Habermas' Sichtweise vielmehr einen (wenn auch indirekten) Beitrag zur Fortentwicklung der Normativität und der Menschenrechte.

Bezogen auf Europa hebt Habermas die Kraft der rechtlichen Rationalisierung hervor; er zeichnet die europäische Integration als einen evolutionären Prozess nach. Habermas' europäische Perspektive ist dabei einerseits geprägt von der Überwindung der Staatensouveränität durch eine Volkssouveränität als Verfahren (strukturelles Moment), andererseits durch die Teilung der Souveränität in einer Union ohne Kompetenz-Kompetenz mit einem verfassungsgebenden Subjekt, welches zugleich Staats- und Unionsbürger ist. Gleichzeitig erfolgt eine Wiedereinführung der Staaten in einer neuen Rolle: sie werden als „Garanten von Freiheit und Gerechtigkeit“ gepriesen. Die von Habermas betonte Rolle der Eliten (und Experten) verortet zudem die Bürger unversehens in der Nähe des Herrschaftsbegriffes der Masse; quasi nebenbei wird die Nation als Ort der Vielfalt und des kulturellen Reichtums naturalisiert.

Mit der Übertragung seines europäischen Ansatz auf die gesamte Welt, muss Habermas aufgrund seines gleichsam universalen Anspruchs zwangsläufig deutlicher werden. Unter dieser Spannung treten auch die Risse im Denksystem deutlicher hervor: Die Vision für Europa nimmt bei abnehmender Kontextualisierung zunehmend die Form einer „großen Erzählung“ an; sein Denksystem wird dabei enger statt offener. Die Zentralität der Zähmung des Politischen und ihre Folgen treten noch deutlicher in den Vordergrund – eine Wendung vom Libertären ins Totalitäre ist die Folge.

Als zentrales Hindernis sieht Habermas die Gefahr, dass die transnationale Erweiterung der Bürgersolidarität im Weltmaßstab ins Leere laufen kann. Darauf reagiert er konzeptionell mit einer Abspaltung der Weltsicherheits- von der Weltinnenpolitik. Dabei postuliert er eine Überwindung des Politischen: Entscheidungen auf dem Kerngebiet der Vereinten Nationen – die globale Sicherheits- und Menschenrechtspolitik – haben danach eher eine juristische Natur, welche das obige Legitimationsproblem minimiert; der moralische Kernbestand der großen Weltreligionen und der von ihnen geprägten Kulturen fungieren dabei als Bindeglied zwischen juristischer Wahrheit und moralischem Bauchgefühl des Einzelnen. Das Recht wird so in Habermas' Darstellung eindimensional: es gibt kein Entkommen, keine Wahrheit jenseits der von ihm entfesselten *rule of law*, die die universale Vernunft verkörpern soll. Darüber hinaus ist eine zufällige Übereinstimmung der Essenz der Weltreligionen mit den universalen moralischen Grundsätzen, auf die sich Habermas bezieht, in diesem Zusammenhang nicht ausreichend. Es muss vielmehr eine notwendige Übereinstimmung sein, da an ihr die Frage der Legitimität (bzw. deren Ermäßigung) festgemacht wird. Dieser Zwang zur Übereinstimmung ist Kennzeichen einer totalitären Ideologie und zugleich tief in der bürgerlich-westlichen Ideologie(geschichte) verankert. Dies stellt ein Präjudiz gegen die Universalisierbarkeit von Habermas' Ansatz dar.

Außerhalb der Sicherheits- und Menschenrechtspolitik visualisiert Habermas ein transnationales Verhandlungssystem, welches von denselben Akteuren getragen werden soll, die auf globaler Ebene ihre Streitkräfte für Friedens- und Menschenrechtspolitik zur Verfügung halten (*global player*). Bzgl. der ökonomischen Ungleichheit in der Welt verweist Habermas auf die zukünftige Entwicklung; eine konzeptionelle Berücksichtigung dieser sozialen Gerechtigkeitsperspektive bleibt aus. Die Zivilisierung der politischen Herrschaft ist somit der Hauptinhalt von Habermas Projekt, zugunsten dessen alle anderen zurücktreten müssen.

Teil 2 – Der doppelte Kontext des europäischen Rechts

Die Analyse der ersten – liberalen – Dimension des Rechts verweist auf die Notwendigkeit einer Erweiterung des Analyserahmens. Ein Blick auf gängige Theorien des Nationalismus legt dabei die Bezugnahme auf den Ansatz der kulturellen Rechtstheorie nahe, welcher Recht als kulturelle Praxis analysiert. Bezugnehmend auf die konzeptionellen Grenzen der liberalen Rechtstheorie ist dabei die Erfassung des doppelten Kontexts des Rechts – des Politischen und des Ökonomischen – entscheidend. Der Ansatz der kulturellen Rechtstheorie mit seinem Standpunkt der Rechtsdurchsetzung wird dabei erweitert durch einen Blickwinkel „von unten“, d. h. aus der Sicht des Rechtssubjekts. Konzeptioneller Ausgangspunkt hierfür ist die Wiedereinführung des Körpers in die Darstellung des Rechts: als Träger von Bedeutung (nach der politischen Theologie) und als arbeitender Körper (nach der politischen Ökonomie). Der Ausblendung der Gewalt in der liberalen Darstellung wird dabei durch die Verwendung radikaler Theorien – als größtmöglichem Gegensatz zum Liberalismus – entgegen gearbeitet.

Es entsteht ein Bild der drei Dimensionen des (europäischen) Rechts: Die Vorstellungswelt der Rechtsgemeinschaft wird ergänzt durch die der Schicksalsgemeinschaft und die der Solidargemeinschaft. Die drei Dimensionen des Rechts sind darstellbar im Rahmen des europäischen politischen Denkens (Dreieck KLM: Konservatismus, Liberalismus, Marxismus).

Der Konservatismus der politischen Theologie mit seiner Vorstellungswelt zwischen Souveränität und Schicksalsgemeinschaft bildet die zweite Dimension des Rechts. Die politische Theologie erfasst das Feld *Souveränität – Recht – Staat* und schreibt dem Körper eine symbolische Bedeutung zu. Das Recht erscheint in der Folge als Gesprochenes des Souveräns eng verbunden mit den kulturellen Wurzeln des Juden- sowie des Christentums, dem souveränen Willen und der Liebe; die Vernunft wird auf den Platz der politischen Theorie, der Verfassungsinterpretation verwiesen. Das Politische bildet eine autonome Bedeutungsordnung zwischen Revolution und Verfassungsgebung, in deren Vorstellung die Selbstbestimmung einer Gruppe – der Nation als Schicksalsgemeinschaft – gesellschaftliche Realität wird und

zugleich die Legitimitätsgrundlage für das Recht – den spezifischen *way of life* der Nation – bildet.

Verschiedene Erscheinungsformen von Souveränität – jenseits der Habermas'schen Dualität von Staats- und Volkssouveränität – lassen sich somit bestimmen. Der Typus der katholischen (unreformierten) Volkssouveränität existiert mit verschiedenen Souveränitätsbezügen (homogene Nation der nationalsozialistischen Ideologie/Ansatz der Nation als *melting pot* in den USA); im Mittelpunkt der Souveränitätsvorstellung des UK steht das Parlament (*parliamentary sovereignty*), während sich in der BRD ein reformiertes Souveränitätsverständnis rund um den Begriff der Menschenwürde etabliert hat. Bzgl. des Habermas'schen Diktums vom gespaltenen Westen ist somit eine doppelte Spaltung festzustellen katholisch (USA) v. reformiert (USA – BRD) sowie katholisch, d. h. mit einem konzeptionellen „Raum der Souveränität“ hinter dem Recht (USA) v. atheistisch, d. h. eine Rechtsgemeinschaft ohne einen Raum hinter dem Recht (EU).

Die politische Ökonomie – hier beschrieben mittels der marxistischen Theorie – bildet die dritte Dimension des Rechts. Die politische Ökonomie erfasst das Feld *Wirtschaftsordnung – Staat – Demokratie* und ist im Gegensatz zur politischen Theologie streng immanent; ausgehend vom arbeitenden Körper beschreibt erstere den Grundkonflikt von Arbeit und Kapital. Die Produktionsverhältnisse im Kapitalismus und der Zwang zur Lohnarbeit geben der bürgerlichen Gesellschaft dabei ihre spezifische Prägung. In der Sicht nach Klassen ist der politische Wille der Arbeiterklasse verbunden mit der Mobilisierung gegen den ökonomischen Drive; die Interessen sind zwischen den Klassen gespalten. In der Folge führt dies zu verschiedenen Sichtweisen auf die Welt: die bürgerliche Vernunft – konservativ bis (ordo)liberal – steht der kritischen Vernunft – (sozial)liberal/sozialdemokratisch bis revolutionär/sozialistisch – gegenüber. Die doppelte Funktion des bürgerlichen Rechts nach der politischen Ökonomie zeigt sich im Basis-Überbau-Modell: es ist eine ökonomische Funktion (Ort der Legalität; entsprechend dem Wirtschaftsliberalismus) und eine kulturell-affirmative Funktion (Ort der Legitimität; entsprechend der politischen Theologie) festzustellen. Das kritische Rechtsverständnis hingegen sieht Staat und Verfassung ambivalent; beide befinden sich im Spannungsfeld von Reform und Revolution. Vor diesem doppelten Hintergrund wird das Fehlgehen einer vereinigenden liberalen Beschreibung der drei Dimensio-

nen als linearer Konflikt – Recht v. Gewalt (Habermas) bzw. Demokratie v. Antidemokratie (Mouffe) – deutlich: die vermeintliche Zuspitzung im Sinne einer Vollständigkeit ohne Widersprüche wird bezahlt mit der völligen Ausblendung der zentralen Konflikte sowie der damit einhergehenden Gewalt; der Verzicht auf das volle symbolische Feld bedeutet auch fehlende Abbildung der politischen Dynamik.

Das idealtypische Beispiel der Vorstellungswelt der Solidargemeinschaft ist das Schwedische Modell, indem die Staatsbürger eine Solidargemeinschaft bilden, in der die nationale Frage durch die soziale Frage suspendiert ist. Das Schwedische Modell entfaltet dabei eine unabhängige, von vergangenen Kämpfen um soziale Anerkennung getragene Vorstellungswelt (Sozialstaatsmythos der Tragödie von Ådalen).

Anhand der Vorstellungswelt der politischen Ökonomie lässt sich eine zweite Spaltung des Westens illustrieren: die bipolare Ordnung der USA kennt nur zwei legitime ideologische Ordnungen; sie pendelt zwischen Konservatismus und Liberalismus (KL), während die europäische politische Landschaft drei Dimensionen aufweist (KLM).

Um den Mechanismus der europäischen Rechtsdurchsetzung angemessen beschreiben zu können, müssen neben den drei Dimensionen des Rechts die beiden Ebenen der EU (EU und MS) und deren unterschiedliche konzeptionelle Natur berücksichtigt werden. Europäische Rechtsdurchsetzung zeichnet sich danach durch den Zugriff auf den Einzelnen als Durchgriff durch den MS aus. Dies hat Folgen für die (politische) Dynamik des Rechts. Wie das Beispiel der Durchsetzung der europäischen Austeritätspolitik in Griechenland zeigt, droht die Suspension des Politischen im Innenverhältnis der europäischen Rechtsgemeinschaft bei gleichzeitiger Nutzung des mitgliedsstaatlichen Gewaltmonopols zur Rechtsdurchsetzung eine Repolitisierung des Verhältnisses EU – MS zu provozieren. Der abhängige Staat bestimmt zwar nach wie vor selbst über den Ausnahmezustand, jedoch bröckelt die Wahrnehmung der staatlichen Handlungen als souveräne Handlung bei einem faktisch wirtschaftlich toten Staat, dem wegen seiner Rechtsdurchsetzungsfunktion mittels Kredittranchen künstlich Leben eingehaucht wird. Dieser bewusst aufrecht erhaltene Zustand eines Nationalstaates zwischen Leben und Tod (Zombie-Staat) beinhaltet ein Umschlagen vom Leitbild der nationalen Demokratie als kollektive Autonomie in eine Reinform der Biopolitik (Foucault): Die Normalisierung der Körper

macht diesmal auch vor der politischen Ver(körper)ung des Nationalstaats nicht halt.

Zugleich zeigt sich hierin die Prekarität des europarechtlichen Atheismus: Das Europarecht zwischen Vernunft und Interesse, welches weder eine Bedeutung des Rechts nach der politischen Theologie noch nach der politischen Ökonomie kennt, stützt sich ohne eigenen legitimierenden Überbau auf den „Theismus“ der MS, d. h. ihre nationalen Legitimationsmechanismen, und bleibt insofern von ihnen abhängig. Die Folge dieser Erdung des Europarechts mittels der Nationalstaaten ist somit immer auch die Reproduktion ihrer nationalen/politisch-theologischen Ausschlussmechanismen (Freund/Feind bzw. Eigenes/Fremdes); diese sind innerhalb des Europarechts kaum bis gar nicht zu überwinden – ihre Irrationalität bildet die Grundlage für die Rationalität des Europarechts.

Teil 3 – *The European Lawscape*: Das Genießen des Rechts und Europas Andere(s)

Mittels der Entwicklung einer psychoanalytischen Ideologiekritik nach Lacan, Althusser und Žižek lässt sich die Ideologie – die Fähigkeit des Rechts, Rechtslandschaften (*Lawscape*s) zu entwerfen – als vierte Dimension des Rechts beschreiben.

Durch eine Diskursanalyse der liberalen Denksysteme mittels der vier Lacan'schen Diskurstypen sind die konzeptionellen Grenzen der liberalen Rechtstheorie, die Brüche in den Diskursen von Kant und Habermas, als Diskurswechsel erklärbar. Kant beginnt mit der Entfaltung seines Denksystems im Diskurs des Wissens (zentrale Rolle der Vernunft) und wechselt mit dem Übergang vom privaten zum öffentlichen Recht in den Diskurs des Meisters (Betonung der Herrschaft), was die Unterordnung der Vernunft im Angesicht der staatlichen Ordnung erklärt. Es entsteht eine Fusion der liberalen mit der konservativen Ordnung. Habermas' Theorieentwurf einer Ordnung der Menschenwürde beginnt – hierin anknüpfend an Kant – ebenfalls im Diskurs des Wissens; seine Beschreibung der europäischen *rule of law* wird im selben Diskurs weiter geführt. Mangels wissenschaftlich-empirischer Grundlage wechselt Habermas beim Übergang zum Weltrecht in den Diskurs der Hysterie, welcher einen direkten Bezug zum Diskurs

des Meisters und der Frage der Legitimierung der Herrschaft aufweist. Das Politische wird dadurch aus dem Diskurs entfernt, „überwunden“. Die resultierende Positionierung der Menschenwürde am Platz der Wahrheit in dieser Abschlussphase der Argumentation ist zudem ein erster Hinweis auf die Existenz einer konzeptionellen Verbindung von Recht und Genießen bei Habermas. Die hysterische Herausforderung des Meisters lässt den Diskurs des Wissens, der ohnehin strukturell affirmativ ist, haltlos in eine totalitäre Version des Diskurses des Meisters kippen. Bei Annahme dieses Angebotes zur Führung durch die Eliten und die „Elite der Staaten“ wird hier die Möglichkeit zur Gründung eines beispielhaften Empires im Namen der Menschenwürde geschaffen.

Die Entwicklung einer Methode der psychoanalytischen Ideologiekritik ermöglicht die Analyse von Denksystemen/Rechtssystemen als psychologische Landschaften. Als Ausgangspunkt dient hierbei die Lacan'sche Trias RSI, die Darstellung der Topologie des Subjekts mittels der drei Register des (körperlichen) Realen, des (sprachlichen) Symbolischen und des (bildhaften) Imaginären. Die Darstellung der Trias RSI als Borromäischer Knoten bietet dabei einen ersten Anknüpfungspunkt für die Übertragung der klinischen Methodik Lacan's auf die Kritik von Vorstellungswelten/ideologischen Landschaften. Während das Dreieck KLM mit seinen symbolischen Ordnungen (Konservatismus, Liberalismus, Marxismus) dem einfachen Borromäischen Knoten entspricht, entsprechen ihre real gewordenen extremistischen Varianten (Faschismus, Kommunismus, Neoliberalismus) den existenzialen Strukturen von Neurose, Psychose und Perversion. Diese gehen über die symbolische Ordnung des europäischen politischen Denkens hinaus und beeinflussen damit zugleich seine Dynamik.

Das Lacan'sche Schema R weist über den reinen Diskurs hinaus, indem es die Entwicklung einer Ordnung beschreibt. Anhand des Zusammenspiels der Strukturelemente vom Schema R ergeben sich so Hinweise auf die Funktionsweise der Ordnung. Schema R stellt eine alternative Sichtweise der Kombination der drei Register dar, die hier – im Gegensatz zur Darstellung als borromäischer Knoten – jeweils eine Fläche bilden. Die Beschreibung der Entwicklung der Ordnung im Schema R weist dabei verschiedene Stationen auf: (1) das Reale, (2) das Imaginäre (Begehren der Mutter), (3) der Übergang ins Symbolische (Hinzutreten des Gesetzes des Vaters), (4) die Realität (als durch Imaginäres und Symbolisches überformtes Reales).

Wesentliche Orientierungspunkte für den Charakter der Ordnung sind dabei: A (der große Andere), a (das Objekt klein a) und I (das Ideal-Ich, welches in der Wahrheit der Ideologie lebt).

Überträgt man die konzeptionelle Struktur des Kant'schen Denksystems auf das Schema R, lässt sich das Entstehen der Vernunftordnung bei Kant nachzeichnen. Der Vater verbietet bei Kant nicht in erster Linie das ungezügelte Sexuelle oder den Inzest, sondern den Vernunftgebrauch (Verbot des werktätigen Vernünftelns im Angesicht des Herrschers). Damit findet gegenüber dem gewohnten Muster eine Verkehrung statt. Das Gesetz verbietet die Vernunft. Das mit diesem Übergang zum Symbolischen entsehende Objekt klein a ist das autonome Subjekt, welches als Verwirklichung der Autonomie zugleich den Gegenbegriff der Heteronomie bestimmt. Kant lässt zudem den theoretisch bereits toten König symbolisch weiterleben. Dies ermöglicht es Kant, den Herrscher bzw. das Herrschaftssystem des politischen Absolutismus bei Austausch/Modernisierung der Legitimationsgrundlage beizubehalten. Die ursprüngliche, unbegrenzte, „anarchische“ Freiheit der Willkür, die narzisstische Selbstverwirklichung des Imaginären, wird mittels dieser logischen Operation zum Großen Anderen, zur symbolischen „Freiheit unter dem Gesetz“. Die Kant'sche Vernunftordnung wird dabei allein durch bewusste Affirmation des Symbolischen *als Symbolisches* stabilisiert. Der besondere Clou ist die hier angelegte Limitierung der Herrschaft (des Vaters) durch die gleichzeitige Betonung der zentralen Funktion der Vernunft (der Mutter). Das Ideal-Ich (I) steht zwischen Vernunft (Begehren der Mutter) und Recht (Verbot des Vaters), welches durch den (symbolischen) Namen-des-Vaters, der an die Stelle des – bei Kant bereits toten – (imaginären) absoluten Herrschers tritt, gedeckt bzw. mit (Durchsetzungs)macht versehen wird. Das damit verbundene strukturelle Auseinanderfallen von seiender Autonomie (a, reales anderes) und Freiheit unter dem Gesetz (A, symbolischer Großer Anderer) zwingt das Kant'sche Subjekt zur beständigen Positionierung, zur Aktivität, zum Handeln ohne spezifische Anleitung. Aus dem verantwortlich-suchenden Handeln des Individuums heraus entsteht dabei seine Würde: Sie ist nicht Ausgangspunkt der Ordnung – wie im konstruktiven Entwurf Habermas' – sondern (im Idealfall) ihr Produkt. Kant beschreibt somit eine Ordnung, in der wahre Autonomie unerreichbar bleibt, aber würdiges Leben (im Geiste) möglich ist. Sein Leitbild ist das eines „Genießens im Geiste“: das eines Menschen,

der seine Vernunft selbsttätig gebraucht und seine daraus resultierende Autonomie, seine Mündigkeit genießt.

In Habermas' Denksystem wird dem Politischen zunächst weiterhin die strukturierende Kraft für das Genießen unterstellt. Die die Ordnung bestimmende Instanz ist nun nicht mehr länger (wie bei Kant) die Autonomie, sondern das Politische, was es zu überwinden gilt. Mit der Betrachtung der nationalen (Verfassungs)ordnungen als Teil einer europäischen Ordnung unter Aufhebung des Zusammenhangs von Holocaust und Menschenwürde verschiebt Habermas die Perspektive: Er hebt die Menschenwürde aus ihrem historischen Kontext heraus und verwischt darüber hinaus zugleich jeden Zusammenhang von Grundrechten/Bürgerrechten und emotional besetzter kollektiv-geschichtlicher Entwicklung.

Dieses Vorgehen, welches letztendlich auf der oben erwähnten fixen Idee der bestimmenden Rolle des Politischen beruht, trägt Züge der Zwangsneurose in sich: Die Abspaltung des emotionalen Inhalts der Menschenwürde entspricht einer Abwehr der Lebendigkeit und der Genussfähigkeit. Habermas erhält den Ansatz einer grenzenlosen Ordnung des Rechts um den Preis der Verdrängung der Herkunft der Menschenwürde aus der (partikularen) Erfahrung ihrer totalen Missachtung. Strukturell ist die Menschenwürde nun nicht mehr nur das Objekt der Begierde (a); sie wird stattdessen als großer Anderer (A) angerufen, in dessen Namen die Weltrechtsordnung entstehen soll. Die von Habermas skizzierte Ordnung ist aus Sicht des Symbolischen insofern unvollständig, als dass a und A sich entsprechen, also die logische Mutter nicht vom logischen Vater getrennt werden kann (Kollabieren der Mutter in den Vater); die Ordnung wird jedoch umso stabiler bzw. geschlossener, je mehr sich I und S gleichen. Diesem Zug zum Neurotischen gibt Habermas nicht nach, vielmehr möchte er eine globale Ordnung der Menschenwürde, in der letztere real verwirklicht wird (Überwindung des Politischen), entwerfen. Mit dem Übergang zum Weltrecht wird die Menschenwürde folglich von A zur strukturgebenden Instanz: Die Menschenwürde ist das einzige Maß der Ordnung, aus ihr sind alle einzelnen Grundrechte ableitbar. Ihr genauer Inhalt ist gleichzeitig unbeschreiblich; sie wird zum Signifikanten ohne Signifikat (Φ). Die diagonale Achse $V\Phi$ tritt in den Fokus, wobei die Marginalisierung der logischen Mutter durch eine hysterische Stabilisierung kompensiert wird. Habermas lässt hier die „Elite“ und die „starken Staaten“ ins Bild treten: Ihnen wird

es zugetraut, I und S als Getrennte zusammenzuhalten und dabei zugleich den Verlockungen des Politischen zu widerstehen – sie „können“ begehren. Dieser hysterische „Sprung“, beinhaltet zugleich einen ideologischen Überschuss: Produkt der auf diese Weise ergänzten symbolischen Ordnung der Menschenrechte ist die Gerechtigkeit (A). Infolgedessen ist der Nationalstaat (als „geronnene Gerechtigkeit“) ebenso wie das Konstrukt der „Essenzen der Weltreligionen“ innerhalb der Grenzen des Habermas'schen Denksystems nicht mehr kritisierbar. Das für jede Ordnung charakterisierende Objekt klein a wird „unsichtbar“, d. h. im Diskurs ausgeblendet: Die von Habermas oft bemühte Sprachfigur der „Anerkennung des Anderen“ im Feld der Realität muss folglich holzschnittartig-abstrakt bleiben. Die von Habermas beschriebene, perspektivisch grenzenlose Rechtsgemeinschaft ist somit (1) in doppelter Weise totalitär – sowohl bzgl. der Rolle der Elite als auch bzgl. des neurotischen Zugs – und (2) strukturell logisch männlich, d. h. sie (über)betont das Gesetz unter Ausblendung des Begehrens (und der anderen).

Der Zusammenhang von rechtlicher Ordnung und Genießen wird durch eine Analyse von Habermas' Denksystem mit Hilfe der vier Subjekttypen (Žižek) deutlich. Im Kontext der Analyse liberaler (Rechts)theorien sind die „Subjekte, denen unterstellt wird zu ...“ folgendermaßen zu gruppieren: „Wissen“ und „Glauben“ (Typen I und II) v. „Genießen“ und „Begehren“ (Typen III und IV). Zunächst kennzeichnet die prekäre Position von Typ III – der Faschist, den es mitsamt seiner nationalen Ordnung des Genießens zu beseitigen gilt – Habermas' Ordnung als humanistische Ordnung des Vernunftrechts (Glaube an die Menschenrechte = Glaubensinhalt von Typ II). Typ IV, die Elite, die dies kann (so die Unterstellung), da sie begehren kann, d. h. ihr Begehren zugunsten der richtigen Lösung zurück stellen kann, kennzeichnet die entstehende Ordnung zudem als wissenschaftliche.

Indirekt ableitbar aus der Anrufung der Eliten ist Typ II, dem unterstellt wird zu glauben, die Masse: Sie ist das passende Subjekt zum o. g. Glaubensinhalt der Menschenrechte, welcher wiederum indirekt – durch das Erfordernis von dessen Überwindung – von Typ III bestimmt wird. Wohl und Wehe der Ordnung – und damit die Frage, ob das Weltrecht etabliert und die Gewalt durch das Recht überwunden werden kann – entscheidet sich allein im Verhältnis von Typ III zu Typ IV. Habermas' „idealer Bürger“ wäre somit ein neuer Typ III, der die neu entstandene Menschenrechts-

ordnung genießt. Demokratie als Selbstbestimmung wird somit letztlich marginalisiert: nicht sie strukturiert das Denksystem bzw. das Subjekt (wie bei Kant), vielmehr übernimmt letztlich das Recht selbst, von Habermas eng verknüpft mit der Negation des Politischen, diese Funktion.

Innerhalb der konzeptionellen Struktur der Habermas'schen Ordnung kann eine kritische Selbstbetrachtung der von ihm skizzierten europäischen Rechtsordnung nicht stattfinden. Methodisch ausgehend von der Interpretation des Rechts als ideologische Anrufung nach Louis Althusser wird deshalb aus der real existierenden europäischen Rechtsordnung heraus beschrieben, wie das europäische Recht selbst das Individuum konstituiert.

Die EU-Grundrechtecharta mit ihrer doppelten Anrufung des europäischen Rechtssubjekts (als Unionsbürger/Staatsbürger eines Mitgliedsstaates und als Arbeitskraft) prägt zusammen mit dem Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts als „Raum ohne rechtsfreie Räume“ die *European Lawscape*, in der das Genießen des Rechts das Genießen der Nation bzw. des Politischen abgelöst hat. In diesem ideologischen Kontext erweist sich der Flüchtling als idealer Anderer der europäischen Rechtsgemeinschaft, während die Roma (als wahre Europäer ohne die Problematik der Überwindung der Nation), die *sans papiers* (als wahre Weltbürger ohne Heimat ein Zerrbild zur kosmopolitischen Weltbürgerschaft der Eliten) und die Armen (als *working poor* und als verlorene Generation wirtschaftlich überflüssig) die realen Anderen Europas sind. Die Subjekte der Ordnung hingegen bewegen sich zwischen *Charlie Hebdo* und *Utøya*: Das Genießen des Rechts (*je suis Charlie*) entspricht dem In-der-Ordnung-sein, dem in der Wahrheit der europäischen Ideologie leben; (politisch rechte) Regression in die Gewalt und (politisch linke) Desertion zeigen sich an den Rändern der *European Lawscape*.

Für eine zukünftige rechtstheoretische Alternative zur Habermas'schen (An)ordnung des Genießens des Rechts, welche das Recht strukturell überfrachtet, indem es keinen Platz jenseits davon lässt, empfiehlt sich der Ansatz des Diskurses der Analyse. Dieser ist zu definieren als Versuch, durch Bewusstmachung der Grenzen des Selbst (und der Anerkennung des Mangels) Veränderungen in der Struktur des Begehrens und damit letztlich in der Realität zu erzeugen. Das europäische Rechtssubjekt wird so nicht länger an der Stelle des *sub-jectum*, des Unterworfenen, fixiert, sondern als existentielles Subjekt beschrieben.

Die Frage bzgl. des europäischen politischen Subjekts wäre also: Wie kann die bestehende Anrufung hinter sich gelassen, überwunden, neu interpretiert werden? Der scheinbar vom Recht selbst vorgezeichnete Pfad zu einer neuen Ordnung muss dabei mittels kritischer Infragestellung verlassen werden, um dem Kreislauf des Mehr vom Gleichen mit ungewissem Ausgang zu entkommen.

Verzeichnisse

Abkürzungen

Lacan'sche Abkürzungen und Zeichen

a	<i>objet petit a</i> , das Objekt bzw. die Mehrlust; die Objektursache der Begierde
a'	Spiegelung des a auf der Achse aa' (Mauer der Sprache)
A	Der große Andere
i	Spiegelung des m auf der Achse mi (narzisstische Relation)
I	Das Imaginäre (Bild), im Schema R auch: das Ideal-Ich
m	moi (ich für mich)
M	Mutter
R	Das Reale (Körper)
S	Das Symbolische (Sprache)
S ₁	Herren- bzw. Meistersignifikant
S ₂	Wissen
§	<i>sujet barré</i> , das gespaltene/gestrichene Subjekt
V	Vater
Φ	Phallus, Signifikant ohne Signifikat

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

AEUV	Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union
BRD	Bundesrepublik Deutschland
BUF	British Union of Fascists (Partei)
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands

Abkürzungen

DDR	Deutsche Demokratische Republik
ERT	Ellinikí Radiofonía Tileóراسι (griechische Rundfunkanstalt)
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
EU	Europäische Union
EuGH	Europäischer Gerichtshof
EUV	Vertrag über die Europäische Union
EZB	Europäische Zentralbank
GG	Grundgesetz
GRCh	Europäische Grundrechtecharta
G7	Gruppe der Sieben
G8	Gruppe der Acht
HRA 1998	Human Rights Act (von) 1998 (UK)
ISA	Ideologischer Staatsapparat
IWF	Internationaler Währungsfonds
IWW	Industrial Workers of the World (Gewerkschaft)
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands
MS	Mitgliedsstaat (der Europäischen Union)
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
RFSR	Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
TTIP	Transatlantic Trade and Investment Partnership (Transatlantisches Freihandelsabkommen)
UdSSR	Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken
UK	United Kingdom (Vereinigtes Königreich)
UN	United Nations (Vereinte Nationen)
USA	United States of America (Vereinigte Staaten von Amerika)
USB	Universal Serial Bus

Literaturverzeichnis

Siglenverzeichnis der Schriften

DR	Kant, <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
GLMPdS	Kant, <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
HAB EU	Habermas, <i>Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas</i>
HAB MW	Habermas, <i>Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte</i>
KpV	Kant, <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
MEW	Marx/Engels, <i>Marx Engels Werke (Sammlung)</i>
MPdS	Kant, <i>Die Metaphysik der Sitten</i>

Abendroth, Wolfgang, *Die deutschen Gewerkschaften, Weg demokratischer
Integration*, in: Buckmiller, Michael/Perels, Joachim/Schöler, Uli (Hrsg.),
Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Hannover: Offizin
Verlag 2008, S. 419–483.

Abendroth, Wolfgang, *Obrigkeitsstaat oder soziale Demokratie*, in: Buckmiller,
Michael (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften* Bd. 3,
Hannover: Offizin Verlag 2013, S. 291–301.

Abendroth, Wolfgang, *Von der bürgerlichen Demokratie zur autoritären
Diktatur*, in: Buckmiller, Michael (Hrsg.), Wolfgang Abendroth,
Gesammelte Schriften Bd. 3, Hannover: Offizin Verlag 2013, S. 242–244.

- Abendroth, Wolfgang, *Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*, in: Buckmiller, Michael/Perels, Joachim/Schöler, Uli (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 2*, Hannover: Offizin Verlag 2008, S. 339–357.
- Abendroth, Wolfgang, *Zur Funktion der Gewerkschaften in der westdeutschen Demokratie*, in Buckmiller, Michael/Perels, Joachim/Schöler, Uli (Hrsg.), Wolfgang Abendroth, *Gesammelte Schriften Bd. 2*, Hannover: Offizin Verlag 2008, S. 221–230.
- Acosta Arcarazo, Diego, *Civic Citizenship reintroduced? The Long-Term Residence Directive as a Post-National Form of Membership*, in: 21 ELJ (2015), S. 200–219.
- Acosta Arcarazo, Diego/Martire, Jacopo, *Trapped in the Lobby: Europe's Revolving Doors and the Other as Xenos*, in: 39 European Law Review 2014, S. 362–379.
- Ackerman, Bruce, *We the People: Foundations*, Cambridge: Harvard University Press 1993.
- Acton, Thomas, *Modernity, Culture and ‚Gypsies‘: Is there a Meta-Scientific Method for Understanding the Representation of the ‚Gypsies‘? And do the Dutch really Exist?*, in: Saul, Nicholas/Tebbutt, Susan (Hrsg.), *The Role of the Romanies, Images and Counter-Images of ‚Gypsies‘/Romanies in European Cultures*, S. 98–116.
- Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. Aufl. 1997.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Althusser, Louis, *Freud und Lacan*, in: Internationale marxistische Diskussion 58, Berlin: Merve Verlag 1976, S. 5–40.
- Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband*, Hamburg: VSA 2010.

- Althusser, Louis, *Über die Reproduktion (Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband)*, Hamburg: VSA Verlag 2012.
- Åman, Valter, *Svensk syndikalism*, Stockholm 1938.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso 1991.
- Anhalt, Utz, *Die gemeinsame Geschichte von Wolf und Mensch*, Schwarzenbek: Cadmos 2013.
- Archard, David, *Myths, Lies and Historical Truth: A Defence of Nationalism*, in: *Political Studies* (1995) XLIII, S. 472–481.
- Arendt, Hannah, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1960.
- Aristoteles, *Politik*, Hamburg: Rowohlt, 2. Aufl. 2003.
- Arnold, Hermann, *Fahrendes Volk*, Neustadt/Weinstraße: Pfälzische Verlagsanstalt 1980.
- Bast, Jürgen, *Transnationale Verwaltung des europäischen Migrationsraums: Zur horizontalen Öffnung der EU-Mitgliedstaaten*, in: *Der Staat* 46 (2007), S. 1–32.
- Bast, Jürgen, *Internationalisierung und De-Internationalisierung der Migrationsverwaltung*, in: Möllers, Christoph/Vosskuhle, Andreas/Walter, Christian (Hrsg.), *Internationales Verwaltungsrecht: Eine Analyse anhand von Referenzgebieten*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 279–312.
- Baumgärtner, Ingrid, *Europa in der Kartographie des Mittelalters. Repräsentationen – Grenzen – Paradigmen*, in: Baumgärtner, Ingrid/Kugler, Hartmut (Hrsg.), *Europa im Weltbild des Mittelalters – Kartographische Konzepte*, Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 9–28.
- Benjamin, Walter, *Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Berardi, Franco ‚Bifo‘, *Der Aufstand, Über Poesie und Finanzwesen*, Berlin: Matthes & Seitz 2015.

Literaturverzeichnis

- Berger, Maxi, *Arbeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bei Hegel. Zum Wechselverhältnis von Theorie und Praxis*, Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- Billig, Michael, *Banal Nationalism*, London: Sage 1995.
- Birke, Peter/Henninger, Max (Hrsg.), *Krisen Proteste*, Berlin: Assoziation A 2012.
- Bloch, Ernst, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution (1921)*, Leipzig: Reclam 1989.
- Bobbio, Roberto, *Which Socialism?, Marxism, Socialism and Democracy*, Cambridge: Polity Press 1987.
- Bogdandy, Armin von/Bast, Jürgen (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht – Theoretische und dogmatische Grundzüge*, Berlin: Springer, 2. Aufl. 2009.
- Bogdandy, Armin von, *Grundprinzipien*, in: Bogdandy, Armin von/Bast, Jürgen (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht – Theoretische und dogmatische Grundzüge*, Berlin: Springer, 2. Aufl. 2009, S. 13–71.
- Bourdieu, Pierre, *Der Staatsadel*, Konstanz: UVK Verlag 2004.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Bourdieu, Pierre, *Historische und soziale Voraussetzungen modernen Sports*, in: Paragrana Beiheft 4 (2009), S. 19–35.
- Bourdieu, Pierre, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Bradley, Anthony W./Ewing, Keith D., *Constitutional and Administrative Law*, Harlow: Pearson Longman, 13. Aufl. 2003.
- Breger, Claudia, *Ortlosigkeit des Fremden, „Zigeunerinnen“ und „Zigeuner“ in der deutschsprachigen Literatur um 1800*, Köln u. a.: Böhlau Verlag 1998.
- Brennecke, Björn, *Die schwedische Gewerkschaftsbewegung und das Schwedische Modell*, Hannover 2018,
<https://www.tib.eu/de/suchen/id/TIBKAT%3A1014413494/Die-schwedische-Gewerkschaftsbewegung-und-das-Schwedische/>.

- Breuilly, John, *The State and Nationalism*, in: Guibernau, Monserrat/Hutchinson, John (Hrsg.), *Understanding Nationalism*, Cambridge: Polity Press 2001, S. 32–52.
- Brie, Michael, *Vorwärts in die Vergangenheit?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7/2013, S. 59–70.
- Brittmacher, Hans Richard, *Leben auf der Grenze – Klischee und Faszination des Zigeunerbildes in Literatur und Kunst*, Göttingen: Wallstein 2012.
- Brohm, Joachim (Hrsg.), *Psychoscape: Peripherie und Fotografie*, Leipzig: Hochschule für Grafik und Buchkunst 2002.
- Brown, David, *Are there Good and Bad Nationalisms?*, in: *Nations and Nationalism* 5 (2), 1999, S. 281–302.
- Buckmiller, Michael/Perels, Joachim (Hrsg.), *Opposition als Triebkraft der Demokratie*, Hannover: Offizin Verlag 1998.
- Calliess, Christian, *Die neue Europäische Union nach dem Vertrag von Lissabon. Ein Überblick über die Reformen unter Berücksichtigung ihrer Implikationen für das deutsche Recht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 10. Aufl. 1994.
- Cassirer, Ernst, *Vom Mythos des Staates*, Hamburg: Meiner 2015.
- Cassirer, Ernst/Heidegger, Martin, *Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger [Davos 1929]*, in: Langiulli, N. (Hrsg.), *The Existential Tradition: Selected Writings*, New York: Doubleday 1971, S. 192–203.
- Chomsky, Noam, *Die politische Ökonomie der Menschenrechte: politische Essays und Interviews*, Grafenau: Trotzdem Verlag 2000.
- Chomsky, Noam, *Who Rules the World?* London: Hamish Hamilton 2016.
- Chomsky, Noam/Foucault, Michel, *Human Nature. Justice versus Power – Noam Chomsky debates with Michel Foucault (1971)*, auf: <https://chomsky.info/1971xxxx/> (zuletzt abgerufen am 25.08.2016).
- Connor, Walker, *A Nation Is a Nation, Is a State, Is an Ethnic Group, Is a . . .*, in: *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Oxford: OUP 1994 S. 90–117.

- Craig, Paul/de Búrca, Gráinne (Hrsg.), *The Evolution of EU Law*, Oxford: OUP, 2. Aufl. 2011.
- Crouch, Colin, *Postdemokratie*, Berlin: Suhrkamp 2008.
- Czichon, Eberhard, *Wer verhalf Hitler zur Macht? Zum Anteil der deutschen Industrie an der Zerstörung der Weimarer Republik*, Köln: Pahl-Rugenstein, 4. Aufl. 1976.
- Descartes, René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Hamburg: Meiner, 2. Aufl. 1997.
- Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, Hamburg: Meiner 1994 [= 1915].
- Descartes, René, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg: Meiner, 8. Aufl. 1992.
- Diderot, Denis / Alembert, Jean Le Rond d' (Hrsg.), *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Saarbrücken: Fines Mundi 2010 [= 3. Aufl. 1770–1778].
- Djelic, Marie-Laure, *Transnational governance. Institutional dynamics of regulation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2007.
- Durgan, Andy / Sans, Joel, „Niemand repräsentiert uns“: *Die Bewegung 15. Mai im spanischen Staat*, in: Birke, Peter/Henninger, Max (Hrsg.), *Krisen Proteste*, Berlin: Assoziation A 2012, S. 133–153.
- Durkheim, Émile, *De la division de travail social*, Paris: Les Presses universitaires de France, 8. Aufl. 1967.
- Edlund Sten (u. a.), *Saltsjöbadsavtalet 50 år, Forskare och parter begrundar en epok 1938–1988*, Stockholm: Arbetslivcentrum 1989.
- End, Markus, *Antiziganismus am Beispiel der Berichterstattung über „Roma“ im Occupy-Camp in Frankfurt im Jahr 2012*, in: Schär, Bernhard C./Ziegler, Beatrice (Hrsg.), *Antiziganismus in der Schweiz und in Europa, Geschichte, Kontinuitäten und Reflexionen*, Zürich: Chronos 2014, S. 103–110.

- End, Markus, *Antiziganismuskritik und Kritik des „Antiziganismus“ – ein Beitrag zur Analyse des Phänomens und zur Diskussion um den Begriff*, in: *Migration und soziale Arbeit*, Heft 2/2014, S. 108–115.
- End, Markus, *Bilder und Sinnstruktur des Antiziganismus*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 22–23/2011, S. 15–21.
- Epping, Volker, *Völkerrechtliche Aspekte defektiver Staatlichkeit*, in: Epping, Volker/Heintze, Hans-Joachim (Hrsg.), *Wiederherstellung staatlicher Strukturen in Nach-Konflikt-Situationen: Theoretische Fragen und Fallstudien*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2007, S. 9–23.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Place, Kinship and the Case for Non-ethnic Nations*, in: *Nations and Nationalism* 10 (1/2), 2004, S. 49–62.
- Esping-Andersen, Gøsta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press 1990.
- Etzemüller, Thomas, *Die Romantik der Rationalität, Alva & Gunnar Myrdal, Social Engineering in Schweden*, Bielefeld: Transcript-Verlag 2010.
- Falk, Francesca, *Eine gestische Geschichte der Grenze: wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Paderborn: Fink 2011.
- Fazzioli, Edoardo, *Gemalte Wörter, 214 chinesische Schriftzeichen – vom Bild zum Begriff*, Wiesbaden: Marix Verlag 2004.
- Fink, *Das Lacansche Subjekt, Zwischen Sprache und jouissance*, Wien: Turia + Kant 2006.
- Fisahn, Andreas, *Herrschaft im Wandel: Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Staates*, Köln: PapyRossa 2008.
- Fischer-Lescano, Andreas, *Troika in der Austerität, Rechtbindungen der Unionsorgane beim Abschluss von Memoranda of Understanding*, in: *Kritische Justiz* 1/2014, S. 2–25.
- Fischer-Lescano, Andreas/Kocher, Eva/Nassibi, Ghazaleh (Hrsg.), *Arbeit in der Illegalität, Die Rechte von Menschen ohne Aufenthaltspapiere*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2012.

- Fischer-Lescano, Andreas/Tohidipur, Timo, *Europäisches Grenzkontrollregime. Rechtsrahmen der europäischen Grenzschutzagentur FRONTEX*, in: ZaöRV 2007, S. 1219–1276.
- Foucault, Michel, *Andere Räume*, in: Gente, Peter/Paris, Heidi/Weinmann, Martin (Hrsg.), *Short cuts 3 – Michel Foucault*, Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2. Aufl. 2001, S. 20–38.
- Foucault, Michel, *Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit II)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel, *Die Macht und die Norm*, in: Gente, Peter/Paris, Heidi/Weinmann, Martin (Hrsg.), *Short cuts 3 – Michel Foucault*, Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2. Aufl. 2001, S. 39–55.
- Foucault, Michel, *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit III)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Foucault, Michel, *Questions of Method*, in: Burchell, Grahame/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hrsg.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, Chicago: University Press of Chicago 1991, S. 73–86.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris: Gallimard 1975.
- Foucault, Michel, *Was ist Aufklärung?*, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hrsg.), *„Ethos der Moderne“*. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt am Main/New York: Campus 1990, S. 35–54.
- Franzius, Claudio, *Europäisches Verfassungsrechtsdenken*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Freeman, Michael/Lloyd of Hampstead, Dennis, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, London: Sweet & Maxwell, 7. Aufl. 2005.
- Freud, Sigmund, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (genannt „Der Rattenmann“)*, in: ders., *Gesammelte Werke Bd. 7*, Frankfurt am Main: Fischer, 6. Aufl. 1973, S. 381–463.

- Freud, Sigmund, *Bruchstück einer Hysterieanalyse*, in: ders. *Gesammelte Werke* Bd. 5, Frankfurt am Main: Fischer, 6. Aufl. 1973, S. 163–315.
- Freud, Sigmund, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 8, Frankfurt am Main: Fischer 1973, S. 239–320.
- Fromm, Erich, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main: Ullstein 1988.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press 1992.
- Geertz, Clifford, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton UP 2000.
- Geertz, Clifford, *Thick Description, Toward an Interpretive Theory of Culture*, in: ders., *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*, New York: Basic Books 1973, S. 3–30.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell 1983.
- Giglioli, M. F. N., *Legitimacy and Revolution in a Society of Masses, Max Weber, Antonio Gramsci, and the Fin-de Siècle Debate on Social Order*, New Brunswick: Transaction Publishers 2013.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 38. Aufl. 2003.
- Goldsworthy, Jeffrey Denys, *The Sovereignty of Parliament: History and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1999.
- Götz, Norbert, *Ungleiche Geschwister: Die Konstruktion von nationalistischer Volksgemeinschaft und schwedischem Volksheim*, Baden-Baden: Nomos Verlag 2001.
- Gramsci, Antonio, *Marxismus und Kultur – Ideologie, Alltag, Literatur*, Hamburg: VSA, 2. Aufl. 1987.
- Graser, Alexander, *Gemeinschaften ohne Grenzen? Zur Dekonzentration der rechtlichen Zugehörigkeiten zu politischen Gemeinschaften*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Literaturverzeichnis

- Greenhill, Kelly M., *Weapons of Mass Migration – Forced Displacement, Coercion and Foreign Policy*, Ithaca: Cornell University Press 2010.
- Grevemeyer, Jan-Heeren, *Geschichte als Utopie – Die Roma Bulgariens*, Berlin: Ed. Parabolis 1998.
- Grosz, Elisabeth, *Jacques Lacan – A Feminist Introduction*, London/New York: Routledge 1990.
- Habermas, Jürgen, *Am Euro entscheidet sich das Schicksal der Europäischen Union*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 112–119.
- Habermas, Jürgen, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 13–38; zitiert als: HAB MW.
- Habermas, Jürgen, *Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung in einer kapitalistischen Weltgesellschaft*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5/2013, S. 59–70.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Habermas, Jürgen, *Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 39–96; zitiert als: HAB EU.
- Habermas, Jürgen, *Die nachholende Revolution (Kleine politische Schriften VII)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation, Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Habermas, Jürgen, *Ein Pakt für oder gegen Europa?*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 120–129.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

- Habermas, Jürgen, *Im Sog der Technokratie (Kleine politische Schriften XII)*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.), *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1976, S. 39–61.
- Habermas, Jürgen, *Nach dem Bankrott. Ein Interview*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 99–111.
- Habermas, Jürgen, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder Verlag, 8. Aufl. 2014.
- Häberle, Peter, *Europäische Verfassungslehre*, Baden-Baden: Nomos, 8. Aufl. 2016.
- Häberle, Peter, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, Berlin: Duncker & Humblot, 2. Aufl. 1998.
- Halter, Ulrich, *Das Janusgesicht der Unionsbürgerschaft*, in: *Swiss Political Science Review* 11 (2005), S. 87–117.
- Halter, Ulrich, *Der Staat als Stimme und Körper*, in: Mein, Georg (Hrsg.), *Die Zivilisation des Interpretieren: Studien zum Werk Pierre Legendres*, Wien: Turia + Kant 2012, S. 259–284.
- Halter, Ulrich, *Erklärungsnotstand des Liberalismus: Warum Rechtswissenschaft keine Wissenschaft der Politik ist*, in: Senn, Marcel/Puskás, Dániel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP-Beiheft 115 (2007), S. 145–166.
- Halter, Ulrich, *Europäische Verfassung und europäische Identität*, in: Elm, Ralf (Hrsg.), *Europäische Identität: Paradigmen und Methodenfragen*, Baden-Baden: Nomos 2002, S. 239–290.
- Halter, Ulrich, *Europäische Verfassungsästhetik – Grundrechtscharta und Verfassung der EU im Zeichen von Konsumkultur*, in: *KritV* 85 (2002), S. 261–272.

Literaturverzeichnis

- Haltern, Ulrich, *Europarecht – Dogmatik im Kontext*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl 2007.
- Haltern, Ulrich, *Europarecht und das Politische*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Haltern, Ulrich, *Finalität*, in: Bogdandy, Armin von/Bast, Jürgen (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht – Theoretische und dogmatische Grundzüge*, Berlin: Springer, 2. Aufl. 2009, S. 279–331.
- Haltern, Ulrich, *Gestalt und Finalität*, in: Bogdandy, Armin von (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht: theoretische und dogmatische Grundlagen*, Berlin: Springer 2003, S. 803–845.
- Haltern, Ulrich, *Kultur/Konflikt: konfligierende Demokratieverständnisse als unterschiedliche Imaginationen des body politic in Deutschland, der EU und den USA*, in: Gosewinkel, Dieter/Schuppert, Gunnar Folke (Hrsg.), *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit (WZB-Jahrbuch 2007)*, Berlin: edition sigma 2008, S. 239–263.
- Haltern, Ulrich, *Notwendigkeit und Umrisse einer Kulturtheorie des Rechts*, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, ARSP Beiheft 113 (2008), S. 193–221.
- Haltern, Ulrich, *Obamas politischer Körper*, Berlin: Berlin University Press 2009.
- Haltern, Ulrich, *Pathos und Patina: The failure and Promise of Constitutionalism in the European Imagination*, in: *European Law Journal* 9 (2003), S. 14–44.
- Haltern, Ulrich, *Politik der Kultur als Selbstvergewisserung? Zur Suche nach Eigenem und Fremdem in Europa*, in: *Europarecht* 46 (2011), S. 512–539.
- Haltern, Ulrich, *Recht und soziale Imagination*, in: Gephart, Werner (Hrsg.), *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Frankfurt am Main: Klostermann 2012, S. 89–102.
- Haltern, Ulrich, *Tomuschats Traum: zur Bedeutung von Souveränität im Völkerrecht*, in: Dupuy, Pierre-Maire (Hrsg.), *Völkerrecht als Wertordnung: Common Values in International Law*, Festschrift für Christian Tomuschat, Kehl: Engel 2006, S. 867–898.

- Halter, Ulrich, *Was bedeutet Souveränität?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio, *Empire, Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio, *Multitude, Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2004.
- Hart, H.L.A., *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in: 71 *Harvard Law Review* (1958), S. 593–629.
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner Verlag 2006.
- Henkin, Louis, *That „S“ Word: Sovereignty, and Globalization, and Human Rights et cetera*, in: 68 *Fordham Law Review* (1999/2000), S. 1–14.
- Herman, Edward S./Chomsky, Noam, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, New York: Pantheon 2002.
- Hirdman, Yvonne/Lundberg, Urban/Björkman, Jenny, *Sveriges Historia 1920–1965*, Stockholm: Norstedts 2012.
- Hobbes, Thomas, *De Cive (The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 2)*, Oxford: Oxford University Press 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Stuttgart: Reclam 2005.
- Hobbes, Thomas, *Vom Körper* (Elemente der Philosophie I), Hamburg: Felix Meiner, 2. Aufl. 1967.
- Hobsbawm, Eric, *Introduction: Inventing Traditions*, in: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 1–14.
- Hobsbawm, Eric, *Mass-Producing Traditions: Europe 1870–1914*, in: Hobsbawm/Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, S. 263–307.
- Holub, Renate, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, London: Routledge 1992.

Literaturverzeichnis

- Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl. 1975.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Juliette oder Aufklärung und Moral*, in: dies., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 16. Aufl. 2006, S. 88–127.
- Hund, Wulf D. (Hrsg.), *Zigeunerbilder, Schnittmuster rassistischer Ideologie*, Duisburg: DISS 2000.
- Joerges, Christian/Mahlmann, Matthias/Preuß, Ulrich K. (Hrsg.), *„Schmerzliche Erfahrungen der Vergangenheit“ und der Prozess der Konstitutionalisierung Europas*, Wiesbaden: VS Verlag 2008.
- Johansson, Roger, *Kampen om historien, Ådalen 1931. Sociala konflikter, historiemedvetande och historiebruk 1931–2000*, Stockholm: Hjalmarson & Högberg 2001.
- Johnson, Phillip E., *Do You Sincerely Want To Be Radical?*, in: 36 *Stanford Law Review* (1984), S. 247–291.
- Juranville, Alain, *Lacan und die Philosophie*, München: Klaus Boer Verlag 1990.
- Kahn, Paul W., *Comparative Constitutionalism in a New Key*, in: 101 *Mich. L. Rev.* (2002/2003), S. 2677–2705.
- Kahn, Paul W., *Freedom, Autonomy, and the Cultural Study of Law*, in: 13 *Yale Journal of Law and Humanities* (2001), S. 141–171.
- Kahn, Paul W., *Interpretation and Authority in State Constitutionalism*, in: *Harvard L Rev* 1992/1993, S. 1147–1168.
- Kahn, Paul W., *Law and Love: The Trials of King Lear*, New Haven: Yale University Press 2000.
- Kahn, Paul W., *Legitimacy and History: Self-government in American Constitutional Theory*, New Haven: Yale University Press 1993.
- Kahn, Paul W., *Nuclear Weapons and the Rule of Law*, in: 31 *N.Y.U. J. Int.l Law & Pol.* (1998/1999), S. 349–415.
- Kahn, Paul W., *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil*, Princeton: Princeton University Press 2007.

- Kahn, Paul W., *Political Theology, Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York: Columbia University Press 2012.
- Kahn, Paul W., *Putting Liberalism in Its Place*, Princeton: Princeton University Press 2005.
- Kahn, Paul W., *Reason and Will in the Origins of American Constitutionalism*, in: 98 *Yale Law Journal* 1988/1989, S. 449–517.
- Kahn, Paul W., *Sacred Violence, Torture, Terror and Sovereignty*, Ann Arbor: University of Michigan Press 2008.
- Kahn, Paul W., *Speaking Law to Power: Popular Sovereignty, Human Rights, and the New International Order*, in: 1 *Chicago J Int'l Law* 2000, S. 1–18.
- Kahn, Paul W., *The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship*, Chicago: Chicago University Press 2000.
- Kahn, Paul W., *The Question of Sovereignty*, in: 40 *Stanford Journal of International Law* (2004), S. 259–282.
- Kahn, Paul W., *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Construction of America*, New Haven: Yale University Press 1997.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werkausgabe Band XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 53–61.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 309–634; zitiert als: MPdS.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 649–885; zitiert als: DR.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 11–10; zitiert als: GLMPdS.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 107–302; zitiert als: KpV.
- Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Werkausgabe Band XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 127–172.

- Kant, Immanuel, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, Werkausgabe Band V, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 267–283.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe Band XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 195–251.
- Kantorowicz, Ernst H., *Die zwei Körper des Königs: eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2. Aufl. 1994.
- Kassimatis, Giorgos, *EU verstößt gegen demokratische und europäische Rechtskultur. Zum Kreditabkommen der Troika mit Griechenland*, in: *Widerspruch* 61 (2011), S. 49–60.
- Klein, Naomi, *Die Schock-Strategie, Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2007.
- Klinger, Cornelia, „Für den Staat ist das Weib die Nacht.“ *Die Ordnung der Geschlechter und ihr Verhältnis zur Politik*, in: Ruhe, Doris (Hrsg.), *Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen.*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 61–100.
- Kritidis, Gregor, *Griechenland unter dem Diktat der Troika. Erosion des politischen Systems, Massenmobilisierung und Demokratiebewegung*, in: *Widerspruch* 61 (2011), S. 37–48.
- Kritidis, Gregor, *Griechenland – Auf dem Weg in den Maßnahmestaat? Autoritäre Krisenpolitik und demokratischer Widerstand*, Hannover: Offizin Verlag 2014.
- Kyuchukov, Hristo (Hrsg.), „A Language without Borders ...“, *The International Romani Language Conference in Stockholm and Uppsala 7–9 January 2007*, Tagungsband 5 (2009), Uppsala: Uppsala Universitet 2009.
- Lacan, Jacques, *Des Noms-du-Père*, Paris: Éditions du Seuil 2005.
- Lacan, Jacques, *Écrits I*, Paris: Éditions du Seuil 1966.
- Lacan, Jacques, *Écrits II*, Paris: Éditions du Seuil 1971.
- Lacan, Jacques, *Encore (Séminaire XX)*, Paris: Éditions du Seuil 1975.
- Lacan, Jacques, *Introduction aux Noms-du-Père*, in: ders., *Des Noms-du-Père*, Paris: Éditions du Seuil 2005, S. 67–104.

- Lacan, Jacques, *L'envers de la psychanalyse (Séminaire XVII)*, Paris: Éditions du Seuil 1991.
- Lacan, Jacques, *La méprise du sujet supposé savoir*, in: *Autres Écrits*, Paris: Éditions du Seuil 2001, S. 329–339.
- Lacan, Jacques, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, in: ders., *Le mythe individuel du névrosé*, Paris: Éditions du Seuil 2007, S. 11–50.
- Lacan, Jacques, *Le sinthome (Séminaire XXIII)*, Paris: Éditions du Seuil 2005.
- Lacan, Jacques, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, in: ders., *Des Noms-du-Père*, Paris: Éditions du Seuil 2005, S. 11–63.
- Lacan, Jacques, *Le transfert (Séminaire VIII)*, Paris: Éditions du Seuil 1991.
- Lacan, Jacques, *Les écrits techniques de Freud (Séminaire I)*, Paris: Éditions du Seuil 1973.
- Lacan, Jacques, *Savoir, ignorance, vérité et jouissance*, in: ders., *Je parle aux murs*, Paris: Éditions du Seuil 2011, S. 9–40.
- Lagerlöf, Selma, *Tösen från Stormyrtorpet*, in: dies., *En saga om en saga och andra sagor*, Stockholm: Bonnier 1908, S. 25–108.
- Lagrene, Reinhold, *Das deutsche Romanes: Geschichte einer nicht kodifizierten Sprache*, in: Stolz, Christel (Hrsg.), *Neben Deutsch – Die autochtonen Minderheiten- und Regionalsprachen Deutschlands*, Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer 2009, S. 87–102.
- Legendre, Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident, Conférences au Japon*, Paris: Mille et une nuits 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche 1991.
- Lezzi, Eva/Ehlers, Monika (Hrsg.), *Fremdes Begehren, Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*, Köln u. a.: Böhlau Verlag 2003.
- Lipowatz, Athanasios, *Diskurs und Macht: Jacques Lacan's Begriff des Diskurses. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Marburg/Lahn: Guttadin & Hoppe 1982.

Literaturverzeichnis

- Locke, John, *Two Treatises of Government*, London: J.M. Dent & Sons 1988.
- Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Luxemburg, Rosa, *Brennende Zeitfragen*, in: Laschitzka, Annelies (Hrsg.), *Rosa Luxemburg und die Freiheit der Andersdenkenden*, Berlin: Dietz 1990, S. 61–84.
- Luxemburg, Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, in: dies., *Gesammelte Werke*, Band 5, Berlin: Dietz 1985, S. 6–411.
- MacKinnon, Catharine A., *Feminism Unmodified – Discourses on Life and Law*, Cambridge: Havard University Press 1987.
- MacKinnon, Catharine A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Havard University Press 1989.
- Manow, Philip/Rüb, Friedbert W./Simon, Dagmar (Hrsg.), *Die Bilder des Leviathan: Eine Deutungsgeschichte*, Baden-Baden: Nomos 2012.
- Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 5. Aufl. 2005.
- Marcuse, Herbert, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in: ders., *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965, S. 56–101.
- Margalit, Gilad, *Sinte und andere Deutsche – Über ethnische Spiegelungen*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXVI (1997)*, S. 281–306.
- Marsh, James L., *Unjust Legality, A Critique of Habermas's Philosophy of Law*, Lanham: Rowman & Littlefield 2001.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Marx Engels Werke*, Berlin: Dietz o. J.; zitiert als: MEW Bd./EB (Ergänzungsband).
- Mattsson, Helena/Wallenstein, Sven-Olov (Hrsg.), *Swedish Modernism. Architecture, Consumption and the Welfare State*, London: Black Dog Publishing 2010.
- Meidner, Rudolf, *Spelet om löntagarfonder*, Stockholm: Atlas 2005.

- Meidner, Rudolf, *The Rise and Fall of the Swedish Model*, in: Clement, Wallace u. a. (Hrsg.), *Swedish Social Democracy, A Model in Transition*, Toronto: Canadian Scholars' Press 1994, S. 337–346.
- Meidner, Rudolf/Hedborg, Anna, *Modell Schweden, Erfahrungen einer Wohlfahrtsgesellschaft*, Frankfurt am Main: Campus 1984.
- Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München: R. Oldenbourg, 4. Aufl. 1917.
- Mills, Charles Wright, *The Power Elite*, New York: Oxford University Press 1956.
- Möllers, Christoph, *Demokratische Ebenengliederung*, in: Appel, Ivo/Hermes, Georg/Schönberger, Christoph (Hrsg.), *Öffentliches Recht im offenen Staat, Festschrift für Rainer Wahl*, Berlin: Duncker & Humblot 2011, S. 759–778.
- Mouffe, Chantal, *Agonistik: Die Welt politisch denken*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Mouffe, Chantal, *Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Müller, Herta, *Die blassen Herren mit den Mokkatassen*, München: Carl Hanser Verlag, 5. Aufl. 2005.
- Müller, Jan-Werner, *Rawls in Germany*, in: *European Journal of Political Theory* 2002 (I) 2, S. 163–179.
- Negt, Oskar, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen: Steidl, 2. Aufl. 2002.
- Negt, Oskar, *Kant und Marx: Ein Epochengespräch*, Göttingen: Steidl 2003.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974.
- Oertzen, Peter von, *Betriebsräte in der Novemberrevolution: eine politikwissenschaftliche Untersuchung über Ideengehalt und Struktur der betrieblichen und wirtschaftlichen Arbeiterräte in der deutschen Revolution 1918/19*, Berlin: Dietz, 2. erw. Aufl. 1976.
- Opratko, Benjamin, *Hegemonie: Politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012.

Literaturverzeichnis

- Ort, Nina, *Das Symbolische und das Signifikante, Eine Einführung in Lacans Zeichentheorie*, Wien: Turia + Kant 2014.
- Orta, Lucy (Hrsg.), *Mapping the Invisible, EU-Roma Gypsies*, London: Black Dog Publishing 2010.
- Peritore, Silvio/Reuter, Frank (Hrsg.), *Inszenierung des Fremden, Fotografische Darstellung von Sinti und Roma im Kontext der historischen Bildforschung*, Heidelberg: Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma 2011.
- Pernice, Ingolf, *Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsverbundes*, in: Calliess, Christian (Hrsg.), *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund. Göttinger Gespräche zum deutschen und europäischen Verfassungsrecht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 61–92.
- Peters, Anne, *Rechtsordnungen und Konstitutionalisierung: Zur Neubestimmung der Verhältnisse*, in: ZÖR 65 (2010), S. 3–63.
- Platon, *Der Staat (Politeia)*, Stuttgart: Reclam 2000
- Pohl, Rolf, *Feindbild Frau, Männliche Sexualität, Gewalt und Abwehr des Weiblichen*, Hannover: Offizin-Verlag 2004.
- Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge 1945.
- Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg: ça ira-Verlag 2003.
- Rabe, Bernd, *Die „Sozialistische Front“, Sozialdemokraten gegen den Faschismus 1933–1936*, Hannover: Fackelträger-Verlag 1984.
- Rancière, Jacques, *La Méésentente: Politique et philosophie*, Paris: éditions Galilée 1995.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press 1999.
- Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Harvard University Press 2001.
- Reemtsma, Katrin, *Sinti und Roma – Geschichte, Kultur, Gegenwart*, München: Beck 1996.

- Rose, Romani/Weiss, Walter, *Sinti und Roma im „Dritten Reich“, Das Programm der Vernichtung durch Arbeit*, Göttingen: Lamuv, 2. Aufl. 1993.
- Rosenbaum, Heidi (Hrsg.), *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur, Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- Rötzer, Florian, *UN-Söldner-Truppen aus korrupten Staaten*, auf: Telepolis, siehe <http://www.heise.de/tp/artikel/47/47937/> (zuletzt abgerufen am: 05.08.2016).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris: Éditions du Seuil 1977.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Berlin: Aufbau Verlag 1955.
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books 1978.
- Saul, Nicholas/Tebbutt, Susan (Hrsg.), *The Role of the Romanies, Images and Counter-Images of ‚Gypsies‘/Romanies in European Cultures*, Liverpool: Liverpool University Press 2004.
- Schatz, Robert T., *Waving the Flag: National Symbolism, Social Identity, and Political Engagement*, in: *Political Psychology*, Vol. 28, 3/2007, S. 329–355.
- Scherer, Michael, *Nationalsozialistische Machtübernahme und Gleichschaltung*, in: Müller, Hartmut (Hrsg.), *Bremer Arbeiterbewegung 1918–1945*, Berlin: Elefanten Press 1983, S. 163–177.
- Scheuermann, Christoph, *Der Tod eines „Superstars“*, auf: <http://www.spiegel.de/karriere/berufsstart/banken-in-london-arbeitete-sich-deutscher-praktikant-zu-tode-a-917788.html> (zuletzt abgerufen am 02.09.2016).
- Schiller, Bernt, *Storstrejken 1909, Förhistoria och orsaker*, Göteborg 1967.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot, 7. Aufl. 2002.
- Schmitt, Carl, *Der Führer schützt das Recht*, in: *DJZ* 1934, Heft 15 v. 01.08.1934, Spalten 945–950.
- Schmitt, Carl, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin: Duncker & Humblot, 4. Aufl. 2007 (1938).

- Schmitt, Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 8. Aufl. 2004.
- Schmitz, Heinz-Gerd, *Philosophische Probleme internationaler Politik und transnationalen Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot 2008.
- Schneider, Hans-Peter, *Keine Demokratie ohne Opposition*, in: Buckmiller, Michael/Perels, Joachim (Hrsg.), *Opposition als Triebkraft der Demokratie*, Hannover: Offizin Verlag 1998, S. 245–257.
- Schulte, Martin, *Das Gesetz des Unbewussten im Rechtsdiskurs: Grundlinien einer psychoanalytischen Rechtstheorie nach Freud und Lacan*, Berlin: Duncker und Humblot 2010.
- Seifert, Edith, *Was will das Weib?: Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan*, Weinheim und Berlin: Quadriga 1987.
- Seiffert, Jürgen, *Gewerkschaft als Gegenmacht in der Verfassungsordnung*, in: ders., *Kampf um Verfassungspositionen*, Köln: Europ. Verl.-Anst. 1974, S. 177–197.
- Seiffert, Jürgen, *Der Kampf um Verfassungspositionen*, in: ders., *Kampf um Verfassungspositionen*, Köln: Europ. Verl.-Anst. 1974, S. 105–124.
- Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP-Beiheft 115, Stuttgart: Franz Steiner 2007.
- Seton-Watson, Hugh, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder: Westview Press 1977.
- Smith, Anthony D., *National Identity*, London: Penguin 1991.
- Smith, Anthony D., *Nations and History*, in: Guibernau, Monserrat/Hutchinson, John (Hrsg.), *Understanding Nationalism*, Cambridge: Polity Press 2001, S. 9–31.
- Städtler, Michael, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität, Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Berlin: Akademie-Verlag 2011.
- Städtler, Michael, *Recht über dem Recht. Rechtsphilosophische und politische Probleme eines gesetzlichen Widerstandsrechts*, in: ARSP 99 (2013), S. 55–67.

- Stark, Rodney, *Gottes Krieger, Die Kreuzzüge in neuem Licht*, Berlin: Haffmans & Tolkemitt 2013.
- Sternhell, Zeev, *Fascist Ideology*, in: Laqueur, Walter (Hrsg.), *Fascism. A Reader's Guide*, Aldershot: Wildwood House 1976, S. 315–360.
- Stewart, Michael, *The Puzzle of Roma Persistence: Group Identity Without a Nation*, in: Acton, Thomas/Mundy, Gary (Hrsg.), *Romani Culture and Gypsy Identity*, Hatfield: University of Herfordshire Press 1997, S. 66–98.
- Stowasser, Horst, *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Edition Nautilus, 3. Aufl. 2009.
- Streck, Wolfgang, *Gekaufte Zeit – Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus (Frankfurter Adorno-Vorlesung 2012)*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Streck, Wolfgang, *Heller, Schmitt and the Euro*, in: *European Law Journal* 21 (2015), S. 361–370.
- Streck, Wolfgang, *Was nun, Europa?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2013, S. 57–68.
- Streck, Wolfgang, *Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus?, Eine Replik auf Jürgen Habermas*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2013, S. 75–92.
- Tamanaha, Brian Z., *Realistic Socio-Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press 1997.
- Tamanaha, Brian Z., *The View of Habermas from Below: Doubts About the Centrality of Law and the Legitimation Enterprise*, in: *76 Denver University Law Review* (1999), S. 989–1008.
- Taylor, Astra, *Žižek! (Film)*, USA 2005.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press 1989.
- Thompson, AK, *Black Bloc, White Riot. Anti-Globalization and the Genealogy of Dissent*, Oakland: AK Press 2010.

- Thompson, Edward Palmer, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, London: Lane 1975.
- Tieste, Oliver, *Der Tod durch Überarbeitung: Arbeits- und sozialversicherungsrechtliche Hintergründe. Materiellrechtliche, epidemiologische und betriebliche Rahmenbedingungen des Karoshi-Phänomens in Japan und Deutschland*, Frankfurt: Peter Lang Verlag 2003.
- Tsagourias, Nicholas, *Transnational constitutionalism. International and European models*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2007.
- Vester, Michael/Oertzen, Peter von/Geiling, Heiko/Hermann, Thomas/Müller, Dagmar, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel, Zwischen Integration und Ausgrenzung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Vogl, Joseph (Hrsg.), *Gemeinschaften, Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Varoufakis, Yanis, *As It Happened – Yanis Varoufakis' Intervention during the 27th June 2015 Eurogroup Meeting*, auf: <https://yanisvaroufakis.eu/2015/06/28/as-it-happened-yanis-varoufakis-intervention-during-the-27th-june-2015-eurogroup-meeting/> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016).
- Varoufakis, Yanis/Holland, Stuart/Galbraith, James K., *A Modest Proposal for Resolving the Eurozone Crisis, Version 4.0*, auf: <https://yanisvaroufakis.eu/euro-crisis/modest-proposal/> (zuletzt abgerufen am: 26.08.2016).
- Votsos, Theo, *Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci, Ein Beitrag zu Geschichte und Gegenwart politischer Theorie*, Hamburg: Argument-Verlag 2001.
- Vuolasranta, Miranda, *The Romani Language as European mother tongue*, in: Kyuchukov, Hristo (Hrsg.), „A Language without Borders ...“, The International Romani Language Conference in Stockholm and Uppsala 7–9 January 2007, Tagungsband 5 (2009), Uppsala: Uppsala Universitet 2009, S. 66–75.

- Wallerstein, Immanuel Maurice, *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach, 2. Aufl. 2010.
- Wallerstein, Immanuel Maurice, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: New Press 2006.
- Walter, Jochen, *Die Türkei – ‚Das Ding auf der Schwelle‘, (De-)Konstruktionen der Grenzen Europas*, Wiesbaden: VS Verlag 2008.
- Weber, Eugen, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*, Stanford: Stanford University Press 1976.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: Beck, 2. Aufl. 2004.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr, 5. Aufl. 1980.
- Weiler, J. H. H., *Federalism and Constitutionalism, Europe's Sonderweg*, auf: <http://www.jeanmonnetprogram.org/archive/papers/00/001001.html> (zuletzt abgerufen am 28.08.2016).
- Weiler, J. H. H., *The Constitution of Europe – „Do the New Clothes Have an Emperor?“ and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Weiler, J. H. H., *The Transformation of Europe*, in: ders., *The Constitution of Europe – „Do the New Clothes Have an Emperor?“ and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 10–101.
- Weiler, J. H. H., *To Be a European Citizen: Eros and Civilization*, in: ders., *The Constitution of Europe – „Do the New Clothes Have an Emperor?“ and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 324–357.
- Weiler, J. H. H./Halter, Ulrich, *The Autonomy of the Community Legal Order – Through the Looking Glass*, in: 37 *Harvard Journal of International Law* (1996), S. 411–448.

Literaturverzeichnis

- Weman, Jon, *EU:s militär tränar för krig mot de fattiga*, in: Aftonbladet vom 02.09.2014, auf: <http://www.aftonbladet.se/kultur/article19463021.ab> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016).
- Weyrauch, Walter Otto, *Das Recht der Roma und Sinti, Ein Beispiel autonomer Rechtsschöpfung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.
- Widmer, Peter, *Subversion des Begehrens: Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Wien: Turia und Kant, 4. Aufl. 2004.
- Wippermann, Wolfgang, „Vom langen Schlaf ermuntert“ – Über den Nationsbildungsprozess der Roma, in: Europäische Roma – Roma in Europa, Berliner Blätter, Heft 39/2006, S. 78–84.
- Wissel, Jens, *Staatsprojekt Europa: Grundzüge einer materialistischen Theorie der Europäischen Union*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus (Schriften 1)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1960.
- Žižek, Slavoj, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Žižek, Slavoj, *Die Puppe und der Zwerg, Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Žižek, Slavoj, *Die Revolution steht bevor. 13 Versuche über Lenin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Žižek, Slavoj, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Žižek, Slavoj, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien: Passagen Verlag, 3. Aufl. 2003.
- Žižek, Slavoj, *First as Tragedy, Then as Farce, The RSA-Lectures, 24. November 2009*, auf: <https://www.thersa.org/discover/videos/event-videos/2009/11/first-as-tragedy-then-as-farce> (zuletzt abgerufen am 20.08.2016).

Žižek, Slavoj, *Genieße Deine Nation wie Dich selbst! Der Andere und das Böse – Vom Begehren des ethnischen “Dings”*, in: Vogl, Joseph (Hrsg.), *Gemeinschaften – Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 133–164.

Žižek, Slavoj, *Kant and Sade: the Ideal Couple*, auf: <http://www.lacan.com/zizlacan4.htm> (zuletzt abgerufen am 04.09.2016).

Žižek, Slavoj, *Lacan, Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Fischer, 5. Aufl. 2016.

Žižek, Slavoj, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin: Merve Verlag 1991.

Žižek, Slavoj, *Parallaxe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

Abbildungsverzeichnis

Dreieck KLM	162
Idealistische Denksysteme	208
Materialistische Denksysteme	208
Krunder Materialismus	210
Dialektischer Materialismus	210
Basis-Überbau-Modell nach Gramsci	211
Landkarte europäischer politischer Strömungen	218
Habermas Theorie	225
Habermas Praxis	225
Mouffe	226
Politische Ordnung der USA	235
Borromäischer Knoten	293
Ringstruktur der Neurose	297
Ringstruktur der Psychose/Schizophrenie	300
Ringstruktur der Perversion	303
Dynamik des europäischen politischen Denkens	308
Schema R	312

Abstracts

Europas Grenzen – Europas Anderes

Diese transdisziplinäre Arbeit zieht einen Bogen von Europas Grenzen zu Europas Anderem; Schwerpunkt ist dabei die Theorieentwicklung des Europarechts.

Ausgangspunkt ist das Herausarbeiten der konzeptionellen Grenzen liberaler Rechtstheorie am Beispiel des deutschen Stranges liberaler Theorie von Kant nach Habermas mittels *close reading* (Teil 1). Dies wird ergänzt durch eine Beschreibung des Unionsrechts mit seinen zwei Ebenen (EU/Mitgliedstaaten) im doppelten Kontext der Vorstellungswelten von politischer Theologie und politischer Ökonomie (Teil 2). Der Ansatz der kulturellen Rechtstheorie mit seinem Standpunkt der Rechtsdurchsetzung wird dabei erweitert durch einen Blickwinkel „von unten“, d. h. aus der Sicht des Rechtssubjekts, und die Anwendung radikaler Theorien. Es entsteht eine Beschreibung der drei Dimensionen des Rechts und zugleich des europäischen politischen Denkens (Konservatismus, Liberalismus und Marxismus, Dreieck KLM). Abschließend wird mittels der Entwicklung einer psychoanalytischen Ideologiekritik nach Lacan, Althusser und Žižek Ideologie als vierte Dimension des Rechts beschrieben (Teil 3).

Die EU-Grundrechtecharta mit ihrer doppelten Anrufung des europäischen Rechtssubjekts (als Unionsbürger/Staatsbürger eines Mitgliedsstaates und als Arbeitskraft) prägt zusammen mit dem Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts als „Raum ohne rechtsfreie Räume“ die *European Lawscape*, in der das Genießen des Rechts das Genießen der Nation bzw. des Politischen abgelöst hat. Ausgehend von den konzeptionellen Grenzen Europas erweist sich so der Flüchtling als idealer Anderer der europäischen Rechtsgemeinschaft, während die Roma, die *sans papiers* und die Armen/wirtschaftlich Überflüssigen, der „Teil ohne Anteil“, Europas reale(s) Andere(s) sind.

Europe's Boundaries – Europe's Other

This transdisciplinary paper draws a connection between Europe's Boundaries and Europe's Other; its main focus lies on the development of the theory of European Law/European legal theory.

As a starting point, the conceptual boundaries of liberal legal theory are carved out by means of close reading using the example of the German lineage of liberal theory from Kant to Habermas (part 1). This is complemented by a description of EU Law with its two levels (EU/member states) in the double context of the realms of perception of political theology and political economy (part 2).

The approach of cultural legal theory with its standpoint of law enforcement is thereby enhanced by a bottom-up perspective, i. e. the perspective of the legal subject, and the application of radical theories. This evolves into an account of the three dimensions of law and simultaneously of European political thought (conservatism, liberalism and marxism, triangle CLM).

Finally, ideology is described as the fourth dimension of law by means of developing a psychoanalytical critique of ideology drawing upon Lacan, Althusser and Žižek (part 3).

The EU Charta of Fundamental Rights with its double invocation of the European legal subject (as EU citizen/citizen of a member state and as part of the workforce) together with the Area of freedom, justice and security as an „area without normative voids“ shape the European Lawscape, in which the enjoyment of the nation resp. the political is replaced by the enjoyment of the law. Emanating from the conceptual boundaries of Europe the refugee shapes up as the ideal Other of the European Community of law, whereas the Roma, the *sans papiers* and the poor/the economically dispensable, the „part without part“, turn out to be Europe's real Other(s).