

Carsten Stark

Kontingenz und Ambivalenz

Der bioethische Diskurs zur
Stammzellenforschung

 Springer VS

Kontingenz und Ambivalenz

Carsten Stark

Kontingenz und Ambivalenz

Der bioethische Diskurs zur
Stammzellenforschung

Prof. Dr. Carsten Stark
Hochschule Hof
Deutschland

ISBN 978-3-658-03200-5 ISBN 978-3-658-03201-2 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-03201-2

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Lektorat: Dr. Andreas Beierwaltes, Katharina Gonsior

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Vorwort: Annäherung an einen Forschungsprozess

Die Stammzellendebatte ist von einem soziologischen Standpunkt aus beobachtet alles andere als leicht zu erschließen. Man könnte die Stammzellenforschung wie jede andere Technologie betrachten, d. h. als Entwicklungsschritt in einem Modernisierungsprozess, der letztlich durch wirtschaftliche Prozesse selektiert wird und auf diese Weise mehr oder weniger Einfluss auf unsere alltägliche Lebenswelt gewinnt. Staatliche Einflussnahme bedeutet hier, wie man es auch wieder am zurzeit in Deutschland diskutierten Ausstieg aus der Atomenergie sehen kann, das Verboten von etwas, was ohne staatlichen Eingriff stattfinden würde. Bei der Stammzellenforschung ist es jedoch genau anders herum. Hier geht es um das Erlauben von etwas, was bisher verboten ist. Obwohl eine Technologie, liegt das politische Themenfeld der Stammzellenforschung daher näher am früheren Diskurs zur Abtreibung (§ 218 StGB).

Interessanterweise nimmt dieser scheinbar rein formale Sachverhalt dem Diskurs jedwede kapitalismuskritische Note. Die „Modernisierungsgegner“ sind jetzt auf einer anderen politischen Seite zu finden als etwa bei dem Diskurs zur Atomenergie oder zur Gentechnik. Und diese Seite wird jetzt – da es ja nicht wie beim Schwangerschaftsabbruch um eine altbekannte Technik geht, die moralisch zu verwerfen ist, sondern um eine gänzlich neue Technik, die es moralisch zu *bewerten* gilt – „technologiefreundlich“. Diese Umpolung der politisch etablierten Richtungen hat viele Kommentatoren verwirrt, zumal jetzt auch Akteure mit Wortmeldungen aufgetreten sind, mit denen man in dieser Form nicht rechnen konnte. Eines musste mir also klar werden: mit diesen klassischen politischen Kategorien und damit auch mit der Lektüre sozialwissenschaftlicher Untersuchungen über andere Technologiedebatten war hier nicht weiter zu kommen.

Hinzu kam der Umstand, dass trotz allen Engagements und trotz aller Medienpräsenz der Diskurs ein reiner Intellektuellendiskurs blieb: ein Diskurs *in*, aber *ohne* die Öffentlichkeit, ein medial inszeniertes und von Anfang an hochkarätig besetztes Schauspiel vor einem intellektuellen Publikum. Da bot es sich an, die

Akteure und damit den Diskurs bei ihrer Intellektualität zu packen, wissenssoziologisch Argumentationsfiguren zu diskriminieren und hernach auf bestimmte Wissensvorräte, etwa im Sinne von verschiedenen Professionen, zu generalisieren. Mit einer solchen Vorgehensweise hatte ich in einem anderen Politikfeld durchaus schon Erfolge erzielt (Stark 1999). Aber schon die ersten Interviews mit hochgradig professionalisierten Akteuren machten deutlich: Weder die Positionen noch die Argumentationsfiguren korrelieren mit professionellen Gemeinschaften oder Netzwerken. Vielmehr wurde – zumindest mir gegenüber – stark persönlich, stellenweise fast intim argumentiert. Meine hermeneutische Herangehensweise, das Führen von narrativen Interviews, hatte mich, so schien es, in die Komplexität des Lebens entlassen. Meine Fragen an die Interviewpartner waren vielleicht zu einfach.

Mit den sehr dürftigen Ergebnissen der ersten Interviews habe ich dann den Diskurs mit der wissenschaftlichen Gemeinschaft gesucht. Ich habe auf verschiedensten Tagungen Vorträge zum Thema gehalten und meine Ergebnisse vorgestellt, habe umfangreiche Berichte – ungefragt – an Experten geschickt und um Meinung gebeten und mir wurde jedes Mal deutlicher, dass ich den Punkt noch lange nicht gefunden hatte. Das „Vorsingen“ an einer westfälischen Universität nahm ich zum Anlass, mit einer sehr gewagten Psychologisierung aufzutreten, die bei den anwesenden Mitgliedern der Berufungskommission zum Anschwellen der Kämme und bei mir zu dem Gefühl führte, doch besser noch einmal von vorne anzufangen. Mein Vortrag auf einer Tagung der Sektion politische Theorien und Ideengeschichte der DVPW brachte den Durchbruch. Mit meinem Beitrag hatte ich mich vergeblich an einer professionssoziologischen Deutung eines Interviews versucht. Entscheidend war die Wortmeldung von Walter Reese-Schäfer, dem ich an dieser Stelle von ganzem Herzen danken möchte! Er bemerkte lapidar, dies alles erinnere ihn an Kantorowicz. Seine Ausführungen darüber, warum dem so ist, blieben mir intellektuell verschlossen, aber nach der sofortigen Lektüre der „zwei Körper des Königs“ war mir klar, was er meinte. Hier meine Interpretation davon: Ich hatte bisher nach *der* gesellschaftlichen Logik der Argumentation gesucht, nach *einer* latenten Sinnstruktur. Was wäre, wenn in jedem einzelnen Interview immer wenigstens *zwei* präsent wären, die mir nur deshalb verschlossen blieben, weil ich nach der Einheit suchte? Und dabei würde es nicht um Ebenenverschiebungen gehen, etwa nach der Art: eine persönliche und eine gesellschaftliche, oder eine rationale und eine emotionale, sondern um zwei gesellschaftlich konstruierte und in sich rationale Argumentationsfiguren des politischen Akteurs.

Inhaltlich ließen sich diese Argumentationsfiguren nicht voneinander trennen, sehr wohl aber strukturell, d. h. wenn ich mich fragte, welche Funktion eine Se-

quenz innerhalb des Interviews hatte und nach dieser Art jene Sequenzen trennte, die entweder vornehmlich nach außen der Überzeugung oder nach innen der Darstellung der eigenen Position dienten, wurde ich fündig. Dass beides gerade in politischen Diskursen nicht identisch sein muss, dass es sogar häufig logische Brüche aufzuzeigen gibt, die letztlich im Alltagsjargon von mangelnder Authentizität sprechen lassen, war mir schon klar. Dass es aber in diesem Diskurs gar nicht anders gehen kann, als eine solche Differenz zu finden, das war für mich die neue Erkenntnis.

Ich habe diese beiden Logiken dann später „Profession“ und „Religion“ genannt, man könnte sie auch mit „Wissen“ und „Gewissen“ bezeichnen, womit dann aber nicht die *gesellschaftliche* Konstruktion dieser Logiken hervorgehoben werden würde.

Auf dieser deskriptiven Ebene wollte ich jedoch nicht stehen bleiben. Vielmehr drängte sich mir die Frage nach dem Warum? auf. Warum kann man immer wieder religiöse und professionelle Elemente extrahieren? Warum liegen diese sogar quer zur entsprechenden gesellschaftlichen Organisationsform, also quer zur professionellen Vergemeinschaftung etwa in Berufsverbänden, und quer zu religiösen Vergemeinschaftungen in Kirchen? So argumentieren z. B. Bischöfe inhaltlich theologisch, aber funktional rein professionell, während Wissenschaftler inhaltlich rein professionell, aber funktional oft zutiefst religiös argumentieren. Eine simple Umschreibung von Wissenschaft als Ersatzreligion oder Religion als Ersatzprofession wollte mir hier nicht genügen.¹ Um die gesellschaftliche, speziell moderne Konstruktion von individuellem Wissen und Gewissen zu erfassen, habe ich mich deshalb mit der soziologischen Theorie, namentlich mit den Klassikern Weber und Simmel auseinandergesetzt. Simmel und Weber ermöglichen es mir, die Dimensionen der Kontingenz und der Ambivalenz zu unterscheiden. In Bezug auf den Diskurs zur Stammzellenforschung ist damit zum einen das „auch-anders-möglich sein“ jedweder institutionellen Regelung und zum anderen die innere Positionierung des Akteurs gegenüber sich widersprechenden Anforderungen bzw. Deutungsmustern gemeint. Mit dem Simmelschen Ambivalenzbegriff kann klar gemacht werden, dass auch von professionalisierten Akteuren erwartet werden kann, dass sie sich *gegen* die Routine der professionellen Wissensgenerierung stellen. Viel mehr sogar: Eine derartige Gegnerschaft wird erst dem hoch professionalisierten Akteur möglich. Simmel nennt diese Persönlichkeitseigenschaft „vornehm“, Weber spricht der-

¹ Man könnte hier im Luhmannschen Sinne so etwas wie ein strukturelles re-entry beschreiben. Aber diese Beschreibung trifft nicht ganz den von mir beobachteten Zusammenhang. Dies liegt daran, dass eine Differenzierung von Beobachtung erster und zweiter Ordnung nur unter Zuweisung zum *konkreten* Akteur, nicht jedoch unter Bezugnahme auf dessen systemische Rolle möglich war.

artigen Individuen „Charisma“ zu. Aber die gesellschaftstheoretische Positionierung dieser beiden Begriffe war schon immer deshalb strittig, weil die spezifischen, gesellschaftlichen Situationsbedingungen derartiger Persönlichkeitsmerkmale nie geklärt werden konnten. Gerade der Diskurs zur Stammzellenforschung erzwingt aber den Bezug zur politischen Situation.

Um einen wissenssoziologischen Zusammenhang zum politischen Raum, vor allem aber um die Besonderheit der beobachteten Debatte als politische Krise herauszustellen, habe ich mich mit dem soziologischen Funktionalismus befasst. Der Funktionalismus bildet in nach meiner Meinung überzogenem Maße, den Bereich ab, den Oevermann wissenssoziologisch mit dem Begriff der Routine zu erfassen sucht. Der Grund für diese einseitige Fokussierung des institutionellen Bereiches liegt im Bestreben, soziale Ordnung als Folge von Kontingenzreduktionsmechanismen zu beschreiben. Die klassische Dimension der Ambivalenz geht dabei verloren. Anhand des symbolischen Interaktionismus und eines kleinen Vergleichs der Luhmannschen mit der Meadschen Theorie zeige ich die auch gesellschaftstheoretische Notwendigkeit des Ambivalenzbegriffs auf.

Aber warum befasse ich mich mit dem soziologischen Funktionalismus, um dann zum Schluss doch wieder bei einer gänzlich anderen erkenntnistheoretischen Position, der Wissenssoziologie, zu landen? Hierfür gibt es zwei Gründe.

Funktionalistische Gesellschaftstheorien haben aufgrund ihrer Problematisierung gesellschaftlicher Ordnung sehr gut die Beziehung zwischen individueller Kontingenzreduktion und struktureller Komplexitätssteigerung beschrieben. Gleichzeitig fügen sie diese von mir später als Routine beschriebenen Strukturen in einen gesellschaftstheoretischen Zusammenhang der Systemintegration ein: die Routinisierung des Abgleiches differenzierter Routinen. Für eine politische Soziologie ist es von zentraler Bedeutung, ob man durch diese von funktionalistischen Gesellschaftstheorien beschriebenen Prozesse einen politischen Handlungsraum eröffnet sieht, der sich strukturell eigendynamisch, gleichsam vorhersehbar entwickelt, oder ob man in diesem Handlungsraum eine Bruchstelle erblickt, an der gesellschaftliche Entwicklung neue Pfade einschlagen kann. Ich werde in diesem Buch der funktionalistischen Gesellschaftstheorie einen – unterschiedlich nuancierten – Geschichtspositivismus nachweisen und mich für die zweite Position stark machen. Funktionalistische Gesellschaftstheorien haben aufgrund ihrer in der Regel systemtheoretischen Strukturhaltungsmetapher die andere Seite politischer Prozesse, die individuelle Ambivalenz, nicht in ihre Theoriekonstruktion integriert. Mir wird es wichtig sein, Ambivalenz in ein kongruentes Verhältnis zur Komplexitätssteigerung vor allen Dingen bei hoch professionalisierten Akteuren zu setzen. Uwe Schimank (2002) hat sich sehr intensiv mit diesem Bereich der handlungstheoretischen Ergänzung und/oder Umformulierung funktionalistischer Pro-

blemstellungen befasst, ich versuche diesen Ansatz um eine politische Dimension zu erweitern, indem ich nicht nur die professionalistische, sondern auch die religiöse Seite der persönlichen Ambivalenz des hoch professionellen Akteurs beleuchte.

Aber alles bisher Gesagte ist noch keine hinreichende Begründung dafür, warum man den soziologischen Funktionalismus nicht einfach mit einer kleinen Fußnote abtut, um sofort in eine wissenssoziologische Analyse einzusteigen. Der Grund dafür, warum es gerade auch bei dem hier fokussierten empirischen Thema wichtig ist, sich mit dem Funktionalismus konstruktiv auseinanderzusetzen, liegt darin, dass dieser selbst ein gewichtiger Bestandteil der Sinnstrukturen im Diskurs zur Stammzellenforschung ist. Auch gesellschaftliche Akteure argumentieren in starkem Maße funktionalistisch, selbst der Metadiskurs um die Struktur politischer Institutionen wird zunehmend funktionalistisch geführt. Was auf erkenntnistheoretischer Ebene als eine *self fulfilling prophecy* einer theoretischen Position erklärt werden kann (Schimank), wird auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis zur Ideologie. Ohne die Struktur dieser Ideologie verstanden zu haben, kann man deshalb auch den Diskurs zur Stammzellenforschung in Deutschland nicht verstehen.

Beide hier nur angerissenen Probleme haben mich zu einem eigenen kleinen Theorieentwurf geführt, der sich vor allem an der Oevermannschen Wissenssoziologie und der dortigen Unterscheidung von Krise und Routine orientiert. Durch eine gesellschaftstheoretische Umdeutung des Oevermannschen Krisenbegriffes gelingt es mir schließlich, sowohl die Dimension der Kontingenz als auch die Dimension der Ambivalenz in einen Begriff der politischen Krise zu fassen, der dann letztlich die Grundlage des analytischen Rahmens bildet, mit dem ich im empirischen Teil den Diskurs zur Stammzellenforschung zu verstehen trachte. Meine These ist, dass der Diskurs zur Stammzellenforschung mehrere professionelle Krisen offenbart, die durch eine gesteigerte, ambivalente Position professioneller Akteure konstruiert und durch die argumentative Kraft professionell-logischer Tautologien oder ontologischer Glaubensüberzeugungen individuell gelöst wird. Der Stammzellendiskurs ist das Beispiel für eine Geltungskrise, für die es nur eine lebenspraktische Bearbeitung, aber keine konsensuelle Lösung geben kann. Der politische Diskurs hat in dieser konkreten Situation lediglich die Arbeit zu leisten, den Dissens klar und deutlich darzustellen. Dass dem Staat in diesem Sinne dann vor allem eine organisatorische Aufgabe zukommt, stellt meine zweite These dar, die aus der bis dato wissenssoziologischen Argumentation eine politische Wissenssoziologie der Stammzellendebatte werden lässt. Die damit einhergehende Position setzt sich erheblich von politischen Theorien ab, die in Wissen und professioneller Expertise so etwas wie die Grundlage einer entpolitisierten, aufgeklärten Politik sehen (Schelsky) oder in einer moderneren Fassung einen institutionellen „fit“ staatlicher Regulierung in aufgeklärter Rationalität anstreben (moderner Funktionalismus).

In Themenbereichen, die eine politische Krise konstruieren, verändert sich die Bedeutung von Wissen im Politikzyklus erheblich. Das Primat eines als „richtig“ antizipierten Konsensstrebens (Schelsky) oder einer balancierten und damit als vernünftig geltenden Kompromissorientierung (moderner Funktionalismus) wird durch die Infragestellung der Konsens- und Kompromissgrundlagen selbst abgelöst. Aus einer wissenssoziologischen Sichtweise heraus ist damit die Hoffnung auf eine Repolitisierung der Demokratie wohl begründet, denn erst auf der Grundlage eines organisierten Dissenses können politische Entscheidungen getroffen werden, die weder „richtig“ noch „vernünftig“, vielmehr politisch gewollt sind.

Um den Zusammenhang zwischen Ambivalenz und Kontingenz am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung auch empirisch darstellen zu können, habe ich mich bei der Auswahl meiner Interviewpartner auf einen bestimmten Personenkreis einschränken müssen. Da ich mit Oevermann die Überzeugung teile, dass eine gewisse professionelle „Muße“ der Bewältigung einer Geltungskrise nicht nur förderlich ist, sondern vielmehr als Voraussetzung zur Bewältigung angesehen werden kann, habe ich mich für die Mitglieder des Nationalen Ethikrates entschieden. Da es im Stammzellendiskurs darum geht, ob und wie weit die Gesellschaft oder die Politik aus ethischen Gründen in die professionelle Autonomie naturwissenschaftlicher Forschung mit embryonalen Stammzellen eingreifen darf, sind diese Interviews besonders geeignet, den Zusammenhang zwischen professioneller Autonomie, professioneller Ethik als Legitimationsmuster und demokratietheoretisch fragwürdigen Exklusionsmechanismen herzustellen.

Zu Beginn steht jedoch eine kurze Einleitung in das Themenfeld Biopolitik, welche deutlich macht, dass es zwar eine große Anzahl sozialwissenschaftlicher Publikationen zu diesem Thema gibt, diese aber fast ausschließlich selbst Position beziehen bzw. Positionen sozialwissenschaftlich zu begründen trachten. Eine soziologische Auseinandersetzung mit dem Politikfeld als solchem hat bisher noch nicht stattgefunden. Die vorliegende Arbeit möchte diese Forschungslücke zumindest für das Themenfeld Stammzellenforschung schließen. Ebenso einführenden Charakter hat das darauf folgende Kapitel, das sich mit der Frage befasst, welche Rolle Wissen im politischen Entscheidungsfindungsprozess spielt. Die hier eher kritisch zu hinterfragende Bedeutung von Wissen als Motor einer Entpolitisierung von Demokratie und einer Versachlichung von Politik ist Ausgangspunkt für den umfangreichen theoretischen Teil dieser Arbeit. Der hier entwickelte analytische Rahmen wird dann im empirischen Teil auf das Themenfeld bezogen. Das eher demokratietheoretische letzte Kapitel bezieht die Ergebnisse der Analyse zurück auf die Ausgangsfragestellung und versucht sich an einer wissenssoziologischen Deutung von Wissen in Demokratien.

Die hier vorliegende Schrift ist das Ergebnis eines Forschungsprozesses, der vollkommen anders abgelaufen ist, als es eine solche Schrift abzubilden vermag. Deshalb war es mir wichtig, wenigstens einige Stationen zu benennen, ebenso wie es mir wichtig ist, all jenen zu danken, die mir bei der Arbeit geholfen haben. Viele wissen noch nicht einmal davon, dass sie das auf ihrem Gewissen haben. Dank gilt vor allem Christian Lahusen für lange und wichtige Diskussionen, Uwe Schimank und Stefan Kutzner für konstruktive Kritik und Richard Münch für Idee und wichtige Ressourcen. Bedanken will ich mich auch bei jenen Mitgliedern des Nationalen Ethikrates, die mir ihre Zeit geopfert haben. Besonderer Dank geht an meine Frau und meine Kinder, die viele Jahre lang Geduld aufbringen mussten, mit einem Menschen, der wieder einmal an seiner „Habil.“ sitzen will.

Inhaltsverzeichnis

1 Stammzellenforschung Eine Frage an die Demokratie?	1
1.1 Die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema Biopolitik	1
1.2 Die Ideologie der Aufklärungsdemokratie	8
2 Grundlegung einer Wissenssoziologie des Politischen	15
2.1 Die Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung: Max Weber	17
2.2 Die Ambivalenz individueller Positionierung: Georg Simmel	27
2.3 Zwischenfazit: Ambivalenz, Kontingenz und der soziale Raum politischen Handelns	36
2.4 Kontingenzbewältigung durch Komplexitätssteigerung: Der moderne Funktionalismus	44
2.4.1 Das Prinzip der Moderne: Funktionale Differenzierung	48
2.4.2 Die Theorie der Interpenetration	51
2.4.3 Sich selbst reproduzierende Ambivalenzreduktion: Niklas Luhmann	63
2.4.4 Reflexivität und systemische Integration	74
2.4.5 Funktionalistische Kontingenzreduktion: Geschichte als Verwirklichung eines höheren Prinzips	79
2.5 Auf der Suche nach einer gesellschaftlichen Reflexionsinstanz: Ambivalenz	81
2.5.1 Ambivalenz und Wissenssoziologie	84
2.6 Profession und Religion. Zur wissenssoziologischen Rekonstruktion des politischen Raumes	91
3 Der politische Handlungsraum am Beispiel der Stammzellenforschung	101
3.1 Der Diskurs und seine Positionen	101
3.1.1 Menschenwürde und Schutz des Lebens	104

3.1.2	Theorie und Praxis	106
3.1.3	Die Todgeweihten grüßen Euch	108
3.1.4	Das Problem der Wahrscheinlichkeiten	110
3.2	Kontingenz und Ambivalenz	111
3.2.1	Kontingenz: Zur Bedeutung von Professionalität im politischen Diskurs	111
3.2.2	Ambivalenz: Zur Bedeutung von Religion im politischen Diskurs	115
3.3	Argumentationsfiguren im Nationalen Ethikrat	119
3.3.1	„Ja, aber“. Professioneller Akteur auf der politischen Bühne	120
3.3.2	„Aber das will ja kein Mensch hören“	127
3.3.3	Religiöse Praxis versus kirchlicher Theologie	134
3.3.4	Die Stringenz gesellschaftlicher Entwicklung. Zur Funktion einer Verfassungsevolution	140
3.3.5	„Die Wirklichkeit ist einfach so“	142
3.3.6	Praktische Widersprüche und ethische Folgen	145
3.3.7	Das deontologische Moment einer volksorientierten Verantwortungsethik	147
3.3.8	Moralische Unmoral. Der Pragmatismus von Prostitution, Abtreibung und Stammzellenforschung	153
3.3.9	Klare Sicht auf den Sachverhalt: Das Urteil	156
3.3.10	„Was soll man denn da beweisen?“	161
3.4	Zusammenfassung: Empirisch-analytische Typenbildung	166
3.5	Religion und politische Krise	175
4	Zur Funktion des Staates	179
4.1	Wissen und Demokratie	179
4.2	Die Dissensfähigkeit moderner Gesellschaften. Braucht die Moderne den moralischen Konsens?	185
4.3	Demokratie und politischer Raum	188
4.3.1	Strukturprobleme moderner Verhandlungsdemokratien	189
4.3.2	Die Gesellschaft als Team	200
4.3.3	Führen im Team. Warum der moderierende Staat die Strukturprobleme der modernen Politik lösen kann	204
4.3.4	Moderation und Demokratie: Appellativer und analytischer Charakter eines Strukturwandels	205
4.4	Politik und organisierter Dissens: Der Nationale Ethikrat	209
	Anhang	213
	Literatur	219

Stammzellenforschung Eine Frage an die Demokratie?

1

1.1 Die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema Biopolitik

Sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen zum Thema Biopolitik beschäftigen sich entweder mit gesellschaftlichen Auswirkungen der Biotechnologie (z. B. Lemke und Lohkamp 2005), geben Einstellungen der Bevölkerung zu diesem Thema wider (Meulemann 2005) oder nehmen selbst inhaltlich Stellung, d. h. befürworten die Anwendung biologischer Techniken oder lehnen sie ab (Fukuyama 2002; Habermas 2001).¹ Eine befriedigende soziologische Analyse des politischen Diskurses zur Biotechnologie wurde bisher noch nicht vorgelegt.²

Die in diesem Zusammenhang wohl am meisten diskutierte inhaltliche Stellungnahme zum Thema Bioethik ist die von Jürgen Habermas (2001). Für die vorliegende Untersuchung zum Diskurs zur Stammzellenforschung ist die Habermasche Analyse deshalb besonders interessant, weil sie eben dieses Thema fokussiert, und den hier analysierten politischen Diskurs in Ethikrat und Enquetekommission zum Anlass hatte. Hier vorweg meine These: Auch die Habermasche Position ist durch Ambivalenz gekennzeichnet. Man kann sich dies durch ein kleines Gedankenexperiment verdeutlichen: Nehmen wir einmal an, Habermas hätte sich bisher nicht zum Thema Stammzellenforschung geäußert, welche Einschätzung hatte man in Rückgriff auf Arbeiten wie „Wissenschaft und Technik als Ideologie“ (1969), „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) und „Moralbewusstsein und

¹ Die meisten Publikationen zum Thema Biopolitik stellen lediglich Sammlungen politischer Positionen dar, obgleich ihre Titel Analysen des Feldes versprechen (Spieker 2009; Geyer 2001; Graumann 2001). Eine Zusammenfassung auch wissenschaftlicher Positionen im Felde findet sich bei van den Daele 2005.

² Die Arbeit von Lemke (2007) stellt hierfür einen ersten Versuch dar, der viele interessante Einzelaspekte hervorhebt, dem jedoch der einheitliche empirische Gegenstand fehlt.

kommunikatives Handeln“ (1983) von ihm erwartet? Die Stammzellenforschung hätte sicher als Beispiel für jene pathologischen Auswirkungen stehen können, die mit dem selbstgenügsamen und von lebensweltlicher Fundierung abgeschnittenen, praktischen Vollzug systemischer Rationalität einhergehen. Die Stammzellenforschung hätte als sehr gutes Beispiel für einen gesellschaftlichen Entwicklungsstatus erhalten können, in dem die Systeme nicht nur von lebensweltlichen Bezügen losgelöst eigene Ziele verfolgen, sondern noch weiter gehend, eine Reproduktion der gemeinschaftlichen Lebenswelt zu verhindern trachten. Diskurs macht ja dann keinen Sinn, wenn durch ihn keine lebensweltlichen Strukturen mehr aufgedeckt werden können. Wenn man so will, könnte die Debatte um Stammzellenforschung deutlich machen, dass die systemische Kolonialisierung ein „Loch“ in die Lebenswelt gerissen hat. Gesellschaftliche Diskurse können lebensweltliche Strukturen aufdecken und für einen Konsens bereit halten, Löcher flicken können sie nicht. Es ist nicht nur so, dass systemische Praktiken den möglichen Konsens verschleiern, vielmehr gibt es ihn nicht mehr, den lebensweltlichen Status, den Habermas „Konsens“ nennen würde.

Habermas ist indes weiter, er befürchtet nicht eine medizintechnisch kolonialiserte Lebenswelt, die den Konsens verhindert, als vielmehr die Verhinderung der Diskursfähigkeit des Individuums (Habermas 2001). An menschlichen Genen „basteln“ bedeutet letztlich das einzig diskursfähige Wesen der Welt zu manipulieren. Die Systeme kolonialisieren nicht nur die Lebenswelt, sie kolonialisieren die menschliche Natur, und da diese die Voraussetzung für jedwede Reproduktion der Lebenswelt darstellt, haben wir es bei Habermas' Analysen mit einem sehr drastisch entwickeltem Katastrophenszenario zu tun.

Katastrophenschutz – so die andere Seite der Medaille – hat jedoch immer zwei Ergebnisse zur Folge. Erstens – und das wird niemanden verwundern – er schützt vor Katastrophen (wie etwa Damnbrüchen) und zweitens – und das ist eine alte Weisheit der Katastrophensoziologie – er erzeugt neue Katastrophen. Letzteres liegt nicht etwa in der Intention der Katastrophenschützer, sondern ist eine soziale Folge ihres Schaffens. Wer hohe oder besonders gute Dämme baut, muss damit leben, dass neue Räume und neue Sicherheiten entstehen, die dazu führen, dass sich Menschen nun dort niederlassen, wo sie von der nächsten Katastrophe am schnellsten betroffen sind. Der scharfe Beigeschmack, welcher mit der Kost Habermasscher Erörterungen über eine „Gattungsethik“ verbunden ist, kann sich daraus erklären, dass diese nicht-intendierten Nebenfolgen auch in Bezug auf die lebensweltliche Katastrophenhilfe in Erscheinung treten können; was den nächsten Dambruch um so schmerzhafter machen könnte.

Wie kommt das? Habermas wirkt als Gattungsethiker vieles von dem über Bord, was man bisher – und das Gedankenexperiment weiter führend – zu gesellschaftlichen Diskursen angenommen hätte. Man hätte erwartet, dass der Vollzug syste-

mischer Rationalität im gesellschaftlichen Diskurs in Frage gestellt werden müsste. Dies ist im Falle der Stammzellendebatte sehr eindrucksvoll nachvollziehbar. Die Wissenschaft hat sich an die Politik gewandt, mögliche juristische Prozesse wurden *nicht* in die Wege geleitet, systemische Argumente werden selbst von Befürwortern einer Liberalisierung *nicht* als tragfähige Argumente präsentiert. Der Diskurs ist personalisiert, offen und findet vor einer medialen Öffentlichkeit statt. Die Debatte zur Stammzellenforschung ist geradezu ein Musterbeispiel für eine sich deliberativ organisierende politische Konsenskultur. An dieser Stelle vertraut Habermas aber gerade *nicht* mehr dem gesellschaftlichen Diskurs (Habermas 2001, S. 27), sondern führt eine Gattungsethik ein, die deshalb nicht diskutabel ist, weil sie als „anthropologische“ Grundlage des Diskurses angesehen werden muss. Diese ist mit der Bezugnahme auf eine individuelle Diskursfähigkeit nur noch locker an die Diskursethik gekoppelt. Setzt nun die Diskursethik eine spezifische Gattungsethik voraus? Habermas macht das vor allen Dingen mit einem Argument deutlich: Die Biotechnik lässt „anthropologisch tief sitzende kategoriale Unterscheidungen zwischen Subjektiven und Objektiven, zwischen Gemachten und Gewachsenem unscharf werden“ (Habermas 2001, S. 121). Es ist jedoch dieses Selbstverständnis, dass darüber entscheidet, „ob wir uns auch weiterhin als moralisch urteilende und handelnde Wesen verstehen können“ (Habermas 2001, S. 121). Wer sich nicht mehr als Herr seiner Persönlichkeit verstehen kann, weil diese als technisch produziert erscheint, kann sich selbst nicht mehr als moralisch urteilsfähiges Wesen begreifen, so Habermas. Aber genügt es nicht diskursethisch zu sagen, dass wir dies auch in Zukunft *wollen*? Müssen wir auch gattungsethisch sagen, dass wir dies in Zukunft auch *wollen sollen müssen*? Habermas betont selbst, dass lebensweltlich der egalitäre Universalismus als Errungenschaft der Moderne weithin anerkannt ist (Habermas 2001, S. 155), man kann sich also auf ihn berufen um einzuklagen, dass sich jedes Individuum als Person und nicht als Sache begreifen können soll. Wenn an dieser Stelle der Lebenswelt noch kein Loch klafft – und das kann der Hinweis auf den egalitären Universalismus bedeuten – warum sollte man sich auf eine Gattungsethik beziehen müssen? Betrachtet man den Diskurs über die Biotechnik als solchen und ergreift selbst keine Partei, erscheint der Habermassche Versuch einer Gattungsethik vielmehr als Ergebnis eines gewissen Misstrauens gegenüber jenen politischen Entscheidungsfindungsprozessen, die bis dato als diskurstheoretisch besonders erstrebenswert erschienen sind. Dies hätte jedoch für eine kritische Gesellschaftstheorie Folgen: Sie würde an ihren eigenen normativen Grundlagen scheitern.

Rückt eine gattungsethische Fundierung der Lebenswelt die kritische Gesellschaftstheorie nicht in den Rahmen einer sich selbst genügsamen „*conditio humana*“, die schon bei Parsons zur Begründung einer letztlich teleologische Geschichtsphilosophie diente? Das Misstrauen gegenüber dem Diskurs wird am Argument

der schiefen Ebene (Dambruch) offensichtlich. Denn was hat die von Habermas vorgebrachte Gattungsethik mit der Stammzellenforschung und den zurzeit strittigen praktischen Fragen zu tun? Das Argument besagt, „dass wir gut daran tun, die normative Beurteilung der aktuellen Entwicklungen an Fragen zu kontrollieren, mit denen uns theoretisch mögliche gentechnische Entwicklungen eines Tages doch konfrontieren könnten“ (Habermas 2001, S. 39). Es gibt jedoch auch gute *soziologische* Argumente gegen das Dambruchszenario:

1. Wenn die Dämme in Fragen der Technisierung des Menschen zum brechen neigen würden, hätte dies schon seit langem erfolgen können. Die konventionelle Technisierung des Menschen ist schon heute viel weiter, als die gentechnische in absehbarer Zukunft sein wird.
2. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass ein gesellschaftlich-politischer Diskurs ausreicht, um die Dämme zu stützen.
3. Von einem Dambruch kann nur dann gesprochen werden, wenn die gedankenexperimentellen Folgen schwerwiegend sind. Sie sind dies aber nur, wenn man die Bedeutung der Gene für Vergesellschaftung und gesellschaftliche Entwicklung überschätzt.

Das Dambruchargument besagt, dass eine eingewöhnte Praxis der Stammzellenforschung *später* einmal plausible Argumente für eine weiter liberalisierte Eugenik liefern würde. Letzteres könnte zu einer Entwicklung führen, an deren Ende sich der Mensch selbst als produziertes Wesen verstehen muss.

Ebenso wie die Frage des Umgangs mit den sogenannten „überschüssigen“ Embryos bei der künstlichen Befruchtung von der Dichotomie zwischen juristischer Menschenrechtsexegese und lebensweltlicher Praxis eines eingespielt, erfahrenen Vollzuges bestimmt ist, so wird auch die durch das Dambruchargument angestoßene Frage: ‚was wird werden?‘ von einer moralischen Unterscheidung von Theorie und Praxis durchzogen. Der These von der schiefen Ebene steht die Praxis des bereits rollenden Steines entgegen. Die dazugehörigen Praktiken stammen u. a. aus der Neuropharmakologie (Fukuyama 2002). Da ist beispielsweise die stetig zunehmende Verwendung von Psychopharmaka wie Prozac und Ritalin zu nennen (Fukuyama 2002, S. 80). Prozac ist eine Art Aufputscher, der das Leben schön erscheinen lässt und Selbstvertrauen verschafft. Ritalin ist ein Ruhigstellungsmittel, das vor allem vermeidlich „hyperaktiven“ Kindern verabreicht wird. 28 Mio. Amerikaner nehmen heute Prozac oder ähnliche Mittel ein (Fukuyama 2002, S. 69), angeblich leiden 15 Mio. Amerikaner an Hyperaktivität, „eine Epidemie von wahrhaft erschütterndem Ausmaß“ (Fukuyama 2002, S. 74). Wenn morgen ein Gen entdeckt wird, durch dessen Manipulation Hyperaktivität oder Depression verhindert werden kann, so bietet die gesellschaftlich akzeptierte Praxis der Neuropharmakologie

doch sehr viel bessere Argumente, diese Manipulation durchzuführen, als die Praxis der Stammzellenforschung. Warum sollte man „kranken“ Menschen nicht dazu verhelfen, in Zukunft auf – mit zahlreichen Nebenwirkungen versehene – Medikamente zu verzichten? „Wir müssen also nicht auf den Beginn der Manipulation des menschlichen Gens warten, um das Aufkommen einer Epoche vorherzusagen (...)“ (Fukuyama 2002, S. 87). Hinter dieser Entwicklung steht vielmehr die Ideologie einer Verbesserung des Menschen, die „mit Diskretion und Zustimmung der Beteiligten (...) heute millionenfach praktiziert (wird)“ (Hondrich 2001, S. 166). Auch die Präimplantationsdiagnostik findet doch ihre praktische Rechtfertigung nicht in der Stammzellenforschung, sondern in der Pränatalmedizin, die heute schon diskret jene Eugenik praktiziert, von der die Gentechnik noch weit entfernt ist. Auch hier kann sich das Dambruchargument also nicht auf die Stammzellenforschung beziehen, vielmehr lautet die Argumentation einer sich diskret vollziehenden Praxis: soll man „behinderten“ Embryonen nicht eine Abtreibung ersparen, ist Verwerfung nicht letztlich das gleiche, aber humanere? Ich möchte diese Argumente hier nicht vertreten, sondern lediglich darauf hinweisen, dass das Dambruchargument kein Spezifikum der Auseinandersetzung mit der Stammzellenforschung darstellt.

Auch das wichtigste Habermassche Argument gegen die Genmanipulation greift schon *ohne* Gentechnik. Ein konventionell- manipulativ „gezüchteter“ Mensch versteht sich ebenso selbst als Produkt wie ein genmanipulierter. In den USA werden heute rund 30000 Kinder pro Jahr mit Hilfe von Samenbanken „erzeugt“. Der Samen wird dabei bewusst ausgewählt, nach Intelligenz, Hautfarbe und Aussehen der Spender. Nobelpreisträgersamen ist dabei besonders wertvoll. „Irgendein Mann hatte irgendwann ein paar Tropfen Sperma erübrigt, und daraus war ich entstanden. Diese Vorstellung war so unmoralisch und technisch, wie ein Loch in meinem Leben (...) Es ist das Gefühl, dass jemand sie gemacht hat“ (zitiert aus Der Spiegel 31/2002, S. 89). Auch die Gene einer Person mit dieser Zeugungsgeschichte wurden manipuliert, nur mit Hilfe einer konventionellen Technik. Das ist ein praktischer Vollzug, der „bessere“ Techniken argumentativ unterstützt. Sind die Dämme dann nicht schon längst gebrochen? Sollte dies der Fall sein, lenkt die Diskussion um die Stammzellenforschung den kritischen Blick in die falsche Richtung; als würde man Sandsäcke auf einen Damm schichten, der schon allen Wassermassen freien Lauf geboten hat.

Aber das Habermassche Argument greift weiter, und kann nicht nur auf die Dambruchmetapher reduziert werden. Gibt es vielmehr einen engen Zusammenhang zwischen menschlicher Natur und gesellschaftlicher Ordnung? Einen Zusammenhang, der jetzt durch das eine das andere zu manipulieren anregen kann? Steht uns nach dem „linguistic turn“ der Kulturwissenschaften nun ein „evolutionary turn“ ins Haus (Kleeberg et al. 2001, S. 8)?

Die soziologische Theorie hat ohnehin gewisse Tendenzen, Natur und Sozialstruktur miteinander in Verbindung zu bringen. So ist etwa bei Luhmann der Mechanismus, der biologisches Leben an sich ausmacht, auch gleichzeitig jener, der sich als Form moderner Gesellschaftsdifferenzierung versteht lässt; das ist „natürlich“ kein Zufall, sondern einem allgemeinen Gesetz der Komplexitätssteigerung geschuldet. Gesellschaft ist dann besonders „modern“, wenn sie sich in ihrer Struktur den natürlichen Bedingungen von Komplexitätssteigerung anpasst. Das versteht sich dann als ein „evolutionärer“ Prozess, dessen grundsätzliches Selektionskriterium jedoch in der *Natürlichkeit* von Ordnung zu finden ist. Bei Luhmann heißt das Zauberwort Autopoiesis (Luhmann 1986) und bei Parsons findet sich der Gedanke – etwas besser versteckt – in der funktionalen Einbettung „evolutionärer Universalien“ in einen allgemeinen Handlungsraum wider (Parsons 1976). Findet der Funktionalismus jetzt in den Genen jene übersoziale Instanz, die es ihm erlaubt, die Tautologie der funktionalen Bestimmung von Funktionen zu durchbrechen? Es gibt eine gewisse Konjunktur naturalistischer Wesensbestimmungen des Menschen (Kleeberg et al. 2001, S. 21). Die Kulturwissenschaft steht etwas ohnmächtig vor einer sich gesellschaftlich durchsetzenden Überzeugung, die man auf die Formel „it’s all in the genes“ bringen kann (Kleeberg et al. 2001, S. 35). Gegen all diese Versuche den Menschen „biologisch, anthropologisch, computertechnologisch, philosophisch-ethisch, politisch, pädagogisch etc. zu bestimmen“ (Kleeberg et al. 2001, S. 9) stellt Hondrich heraus, dass sich der Mensch vor allen Dingen in seiner Beziehung zu anderen Menschen bestimmt (Hondrich 2001).

Aus dieser basal-soziologischen Warte aus gesehen muss auch der Diskurs um die Stammzellenforschung neu und etwas weniger aufgeregt positioniert werden. Denn auch in einer Gesellschaft gentechnisch manipulierter Individuen wird sich an der sozialen Konstruktion des Sozialen nichts ändern. Das hört sich oberflächlich besehen an als wollte man sagen: ‚was regt ihr euch so auf, so schlimm ist die gentechnische Manipulation des Menschen auch nicht‘. Hondrich macht deutlich, dass viele impliziten Erwartungen an die Gentechnik, vor allem aber jene, die sich daran richten, den Menschen als Wesen – zum Besseren hin – zu verändern, reine Illusion, ja Utopie sind. Dem Impetus der Biotechnologen, die Kulturwissenschaften sollten sich nun dem überlegenen Kenntnisstand der Biologie unterordnen, wirft Hondrich entgegen: „Stärker als die Gesetze der Gentechnik sind die der Soziologie“ (Hondrich 2001, S. 174). Diese Feststellung wendet sich sowohl gegen Hoffnungen *als auch* gegen Befürchtungen, man könne über die gentechnische Veränderung des Menschen die Gesellschaft ändern (Hondrich 2001, S. 166). Für diese Vormachtstellung des Sozialen und seiner Wissenschaft sind für Hondrich Grundvorgänge des Zusammenlebens verantwortlich. Werten, Teilen, Mitteilen und Bestimmen „spannen sich jeweils zwischen zwei Polen (...) Es sind dialektische Prozesse. Sie bringen auch immer das Gegenteil dessen hervor, was ihnen – gene-

tisch oder intentional – einprogrammiert wurde“ (Hondrich 2001, S. 169). Hondrich macht dies am Beispiel der Gewalt deutlich. Gerade in diesem Bereich sind ja die Hoffnungen am größten, durch die Ausschaltung eines „Gewaltgens“ zu einer besseren Gesellschaft zu gelangen. Er stellt heraus, dass Gewalt Resultat eines komplexen Wechselspiels zwischen Personen ist und kein Resultat ihrer Eigenschaften; „genetisch kann man aber nicht zwischen Personen eingreifen“ (Hondrich 2001, S. 169). D. h. sollte man irgendwann einmal ein Gen finden, das vermeindlich für Gewalt zuständig ist, sollte man dieses Gen niemals technisch ausschalten können, und würde es dann nur noch Menschen geben, deren biologische Programmierung Gewalt nicht mehr vorsieht, selbst dann würden wir in einer Gesellschaft voller Gewalt leben. Denn „wenn der ideale Mensch zur Normalität geworden ist, wird das, was heute als normal gilt, als Verbrechen oder Gewalt definiert und geächtet werden“ (Hondrich 2001, S. 172). Die Dialektik, die sich mit dieser Prognose verbindet, besteht darin, dass jede Verbesserung das Üble nach sich zieht. Diese Dialektik lässt sich nicht stoppen, sie ist, mit Durkheim gesprochen, eine soziale Tatsache.

Die Fokussierung dieses soziologischen Gesetzes rückt die Debatte um die Biotechnologie in ein weites Feld. Es sind nicht nur Systemrationalitäten oder die Eigengesetzlichkeiten einer naturwissenschaftlichen Forschung, die der Biotechnologie zu ihrem gesellschaftlichen Status verhelfen. Es ist vielmehr eine Ideologie des neuen, besseren Menschen, die schon heute einen praktischen Lebensvollzug der Technisierung legitimiert.

Eine damit verbundene Biologisierung der Soziologie ist stets versucht worden, am Gegenstand jedoch bisher gescheitert (Richter 2005). Indirekt lässt sich Habermas auf eine derartige Perspektive ein und verstellt sich damit den Blick auf jene Diskurssituation, deren Analyse man von ihm eigentlich hätte erwarten können.

Der Versuchung, sich selbst aufgrund soziologischer Annahmen oder Theorien im Diskurs zur Stammzellenforschung zu positionieren, wird in der vorliegenden Untersuchung widerstanden werden. Vielmehr zeigt der hier dargestellte soziologische Stand der Forschung, dass es notwendig ist, das Generieren von Wissen selbst zum Gegenstand der Analyse zu machen. Im Weiteren wird es also nicht um eine soziologische Begründung einer wie auch immer gearteten „soziologischen“ Position gehen, als vielmehr um den Diskurs, also dem Widerstreit der Positionen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich also *nicht* mit der Stammzellenforschung, auch nicht mit der Politik bzw. dem Gesetzgebungsverfahren zum Embryonenschutz. Sie beschäftigt sich vielmehr mit dem Diskurs, genauer: mit den Wissens- und Geltungsansprüchen der am Diskurs beteiligten Akteure. Dieser Ansatz hat seine ganz eigene Verbindung zur Politik, nämlich die Frage, welche Bedeutung kontingentes Wissen für demokratische Entscheidungsfindungsprozesse, für Demokratie selber hat.

1.2 Die Ideologie der Aufklärungsdemokratie

Aus wissenssoziologischer Perspektive besehen wird der moderne Staat immer mehr in einen geradezu technischen Organisationszusammenhang von Öffentlichkeit, Macht- bzw. Interessenpolitik einerseits und problemorientierte Sachauseinandersetzung andererseits hineingezogen. Die Frage danach, welches Wissen von den Akteuren aus deren praktischer Routine heraus angewandt wird und *welche* Überzeugung von *wem* vorgetragen oder angezweifelt werden kann, wird auf diese Weise in einen institutionalisierten Verfahrenskontext gebracht, der wenig bis nichts darüber aussagen kann, welchen Argumenten *Geltung* zukommt. In diesem Sog wird auf der einen Seite die Kommunikation politischer Akteure – auch jener sogenannter Neuer Sozialer Bewegungen – zunehmend professionalisiert. D. h. man versucht die Geltung des eigenen Wissens durch Integration in eine für derartiges Wissen „zuständige“ professionelle Gemeinschaft herzustellen. Vor dem Hintergrund der sich dann sachpolitisch gebenden Geltungsansprüchen, findet jedoch auf der anderen Seite eine Emotionalisierung der öffentlichen Auseinandersetzung statt. Emotionalität und Rationalität erscheinen als unüberwindbare Gegensätze, welche die Konstruktion moderner Staatlichkeit ebenso herausfordern, wie der sich nur schwerlich aufzulösende, weil reziprok bestimmter Gegensatz von Interesse und Gerechtigkeit.³

Ein weiteres Kennzeichen moderner Politik präsentiert sich uns mehr als eine sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Politik, denn als gesellschaftsstruktureller Wandel. Gemeint ist das sich immer mehr durchsetzende Verständnis von Politik als Netzwerk. Dieses Verständnis unterscheidet sich stark, sowohl in seiner methodischen Herangehensweise an Politik, als auch in seinen inhaltlichen Fokussierungen, von der klassischen Auseinandersetzung mit dem Staat und sei-

³ Eine sehr nachhaltige Veränderung ist in der Revolution der Informationstechnologie und den damit verbundenen Möglichkeiten der neuen Kommunikation zu sehen; nur eine jener Erscheinungen der Globalisierung, die politische Kulturen und spezifisch situative Politikansätze zu nivellieren scheinen. Diese Globalisierungstendenzen führen zu positiven und negativen Voraussagen, darüber, was die Zukunft der Demokratie angeht (Sassen 2000; Guéhenno 1994). Die einen verbinden mit den Möglichkeiten der neuen Massenkommunikation eine breite öffentliche Beteiligung an der politischen Entscheidungsfindung, oder betrachten dies zumindest als eine qualitativ neue Option (Jarren und Meier 2000), die anderen betonen eher den Globalisierungseffekt und damit die Tatsache, dass mit den neuen technischen Möglichkeiten zwar Beteiligungschancen steigen, diese sich aber nun nicht mehr einem spezifischen Ort der politischen Entscheidungsfindung zuordnen lassen, und damit gleichsam verpuffen (Kettner und Schneider 2000). Globalisierung heißt in unserem Zusammenhang aber vor allem auch Globalisierung von Märkten, von politischen Entscheidungen und letztlich auch von Ethik. Man muss kein Marxist sein um zu erkennen, dass diese Ebenen sehr stark miteinander verwoben sind.

nen (ideellen oder faktischen) Funktionen (Pappi 1993; Mayntz 1993). Demokratie muss zunehmend als Verhandlungsdemokratie und immer weniger als Exekutiv- oder Entscheidungsdemokratie begriffen werden (Lehmbruch 1996).

Das Verständnis von Politik als Netzwerk wirft jedoch demokratietheoretische Fragen auf, die noch nicht hinreichend gelöst wurden. Netzwerke sehen sich zum einen mit normativen Vorgaben konfrontiert (Schmalz-Bruns 1995) oder führen zum anderen zu quasi funktionalistischen Aussagen über ihren rationalen (gemeinwohlorientierten) Kern (Scharpf 1993). Damit wird jedoch die Analyse nicht nur in Bezug auf das Erkenntnisinteresse, sondern auch in Bezug auf ihren Gegenstand und dessen soziale Trägerschichten normativ. Während man den ersten Punkt noch durchaus zu rechtfertigen und auch zu reflektieren bereit ist, wird der zweite Punkt leicht übergangen; obgleich ein Übergehen die Erkenntnis einer Position des „besseren“ Wissens bereits voraussetzen würde: Genau diese Selbstpositionierung findet in der Wirkung nicht aber theorieintern statt.

Dieser Umstand bezeichnet schon sehr genau die Materie, um die es hier geht: Um den Zusammenhang von Rationalität, Sachwissen und öffentlicher Kommunikation. Dabei handelt es sich um einen Zusammenhang, der ja nicht nur die Politik, sondern eben auch die (sozial)wissenschaftliche Auseinandersetzung *mit ihr* sehr stark beeinflusst, und zur Normativität ohne Selbstpositionierung verleitet.

Es ist der Druck einer globalisierten Wirtschaft (Siebert 1999; Thurow 1992), der subnationale Identitäten und Institutionen immer größere Bedeutung zuweist (Benz und Eberlein 1999; Brock 2000; Esser 1999; Zürn 1998) aber gleichzeitig eine neue und am technisierten Wandel orientierte „Staatsräson“ einfordert (Maravcsik 1994; Wolf 2000) und damit gesellschaftliches Handeln in erheblich stärkerem Maße (re-) politisiert, als dies zuvor der Fall war (Greven 1999). Doch die Vorzeichen haben sich geändert. Der gesellschaftliche Wandel politisiert, offenbart zugleich aber keine zusätzlichen Optionen. Vielmehr scheinen selbst althergebrachte politische Handlungsalternativen vor dem Diktat des Sachverhaltes obsolet. Die Wohlfahrtsstaatsdiskussion macht diese gesteigerte Form der „Nulloptionen“ besonders deutlich (Offe). Die Globalisierung der Märkte und die Globalisierung von Information und Öffentlichkeit schaffen auf der einen Seite scheinbar objektive Zwänge wirtschaftlicher Rationalität und auf der anderen Seite ein betroffenes Publikum, welches sich den objektiven Gegebenheiten nur noch instrumentell zu entziehen versuchen kann, wenn es die Objektivität des Zwanges selbst nicht zu hinterfragen in der Lage ist. Die politische Organisation von sogenannten Globalisierungsgegnern stellt in diesem Zusammenhang nur eine Randfigur einer lethargisch sich ergebenden Praxis nationalstaatlicher Politik dar.

Von Schelsky stammt ein Konzept – oder Modell – der modernen Politik, das vor allem durch zwei Elemente geprägt ist. Das eine Element ist der umfassend zuständige Staat, der für alle soziale Teilbereiche Schlichtungsfunktionen zu erfüllen

hat, eine Vorstellung, die man, wie bereits erwähnt, heute so nicht mehr vertreten würde. Das andere Element ist der Verlust von demokratischen Teilhaberechten, an deren Stelle der Sachzwang der Technokraten getreten ist. Ein Problem entsteht dort, wo dieser technokratische Wandel der Politik auf eine ausufernde und vor allem freie Medienlandschaft stößt, die tendenziell Demokratie dort einklagt, wo sie immer mehr verschwindet, und die auch nicht mehr bereit ist, die entstehende Lücke mit dem Begriff des „Staates“ zu füllen. Daraus entsteht für Schelsky ein Typ von Politiker, der grundsätzlich zweigleisig fahren muss: „einerseits auf der Schiene der publizistischen Macht- und Zustimmungsgewinnung, andererseits auf der realistischen Schiene der kompromisshaften Bewältigung der vorhandenen Konflikte“ (Schelsky 1983, S. 63). Die systemischen Konflikte führen zu einem technokratischen Zwang sachliche Argumente auszutauschen, währenddessen die Publizität und der Kampf um demokratisch legitimierte Macht zu einem Abbruchkriterium der sachlichen Auseinandersetzung dort degeneriert, wo dem politischen Gegner die Argumente geliefert werden (Schelsky 1983, S. 64 f.).

Eine Lösung dieses Problems wird heute zunehmend in deliberativen Demokratiemodellen gesehen. Jedoch lässt sich der in diesen Demokratietheorien so bedeutsame „zwanglose Zwang des besseren Argumentes“ (Habermas 1992) nicht als bedeutsames Strukturmoment der politischen Öffentlichkeit festmachen (Neidhardt 1998). Dies liegt wohl vor allem an den unrealistischen Ansprüchen an die Diskursfähigkeit moderner Akteure (hierzu Schmid 1992). So scheint die von Schelsky diagnostizierte ambivalente Struktur von Politik (Schelsky 1983) sich auch auf die politische Kommunikation der Öffentlichkeit auszuwirken. Die Auseinandersetzung um die Sache bleibt sehr stark mit der Auseinandersetzung um die Interessen verweben und trennt sich auch weiterhin stark von der Auseinandersetzung um politische Ziele ab, die sich ihrerseits immer weniger als eine Auseinandersetzung der Werte und Überzeugungen präsentiert. In diesem Zusammenhang Schelsky deliberativ zu deuten würde aufzeigen, dass sich die legitimierende Kommunikation, jene also, der es um die „Wahrheit“ oder das „Richtige“ geht, von ihrem Träger verabschiedet und sich einer sozialen Trägerschicht zuordnet, deren Partizipationsmotivation sich nicht aus demokratischen Mitbestimmungsansprüchen, sondern aus eigenen Interessen oder professionellen Motivlagen und den sich aus deren Verfolgung ergebenden Konflikten mit anderen Akteuren speist.

Diese Auseinandersetzung hat an anderer Stelle, und ebenfalls in den siebziger Jahren, Klaus von Beyme (1980) zum Anlass genommen, die Interessenvertretung in Deutschland vor allem aus Gründen der mangelnden Legitimation heraus reformieren zu wollen, und wieder an Strukturen zu binden, die den sachlichen Diskurs mit dem der politischen Öffentlichkeit verbinden. Die von ihm gemachten Reformvorschläge, die ja vor allem als Re-Demokratisierung der sich sachlich gebenden Interessenpolitik gedacht waren, haben jedoch keine Resonanz gefunden. Vielmehr

scheint sich der von Offe (1986) herausgearbeitete Dualismus von Macht und Legitimation und damit auch dessen Status als Strukturproblem spätkapitalistischer Gesellschaften selbst überlebt zu haben, denn die von Schelsky mehr als Diagnose denn als Theorie verstandene Technokratisierung hat im Alltag der Bundesrepublik *nicht* zu einem Systemproblem der permanenten Loyalitätssicherung geführt; ganz im Gegenteil.

Die Technokratiedebatte ist mehr als dreißig Jahre alt, aber unter neuem Vorzeichen so aktuell wie nie, denn die von Schelsky für den politischen Wandel verantwortlich gemachten Größen sind heute noch viel stärker ausgeprägt, als dies vor dreißig Jahren der Fall war. Die siebziger Jahre sahen sich vielmehr nur Ansätzen jener Steigerung der politischen Kommunikationsvielfalt gegenüber, die wir heute erleben. Das demokratietheoretische Problem der Differenzierung von politischer Sach- und politischer Interessenkommunikation steigert sich mit den Informationsoptionen einer politischen Öffentlichkeit, und dieses Problem hat schon lange die konkreten Lösungsvorschläge und -hoffnungen überholt, die man sich in den siebziger Jahren gemacht hatte. So ist gleichsam die demokratietheoretisch prognostizierte Legitimationskrise des Spätkapitalismus an der Revolution der politischen Kommunikation gescheitert. Von einem Wandel der politischen Kultur in dem Sinne, wie man ihn sich in den siebziger Jahre von kritischer Seite erhofft hatte, kann auf jeden Fall nicht die Rede sein. Vielmehr hat sich jene politische Struktur zur politischen Steuerungsinstanz entwickelt, die man eigentlich in den gesellschaftlichen und damit auch öffentlichen Entscheidungsfindungsprozess einzubinden gedachte: Die Netzwerke politischer Interessenvertretung. Von der von Schelsky vorausgesetzten allumfassenden Zuständigkeit des Staates kann nämlich heute nicht mehr die Rede sein. Es kann zwar auch nicht davon ausgegangen werden, dass selbständige spezielle Teilsysteme ganz ohne Koordination für sich hin „prozessieren“ und als integrierende Funktion lediglich eine Art der selbstgestützten Fremdbeobachtung in Frage kommt (Luhmann 2000), aber systemübergreifende Netzwerke der politischen Entscheidungsfindung haben dennoch eine wie auch immer zu beschreibende Freiwerdung der Position des Staates zu ihrem Vorteil genutzt, wohl sogar selbst betrieben. Zu fragen ist, wie dies vor dem Hintergrund einer notwendigen und vor allem problematischen Loyalitätsabsicherung möglich gewesen sein sollte. Oder anders ausgedrückt: Die demokratietheoretische Fragestellung der Technokratiedebatte ist erstens aufgrund der weiteren Steigerung der politischen Medienkommunikation und zweitens durch die Positionierung technokratischer Politiknetzwerke heute aktueller denn je, aber die normativ nahvollziehbare Legitimitätskrise findet selbst jetzt nicht statt. Zwar führt das von Offe (1986) beschriebene Phänomen der „Nulloptionen“ zu einem sich immer wieder neu offenbarenden Problem des Reformstaus, doch ist auch dieser nicht der Auslöser eines Diskurses um die politisch-demokratische Verfasstheit der Bundesrepublik Deutschland.