

Gewissen ohne Geländer?

Normative Selbstregulation als politisches Phänomen

Renate Martinsen*

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

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

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

1. Politologische Aufklärung der politischen Ethik?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Der Mensch als das nicht festgestellte Tier

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Klassische Gewissensmodelle auf dem Prüfstand

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Postklassische Deutungen der normativen Selbstregulationsinstanz

3.1 Das Gewissen als Funktion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Das Gewissen als präsozialer Impuls

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3 Das gedoppelte Gewissen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Plädoyer für eine politische Ethik zweiter Ordnung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

