

2. Die Ausgestaltung der Souveränität

Die Debatte zwischen Souveränität und Weltregierung bewegte sich zwischen den traumatischen Erfahrungen hindurch, die die beiden Weltkriege den damaligen Akteuren hinterlassen hatten. Auf der einen Seite stand dabei natürlich die Auseinandersetzung mit dem Krieg. Die Sorge, der Krieg könnte wiederkehren, wurde durch die »atemberaubende[] Schnelligkeit« noch gesteigert, »mit der die Kriegswerkzeuge in einem Zeitraum von weniger als 50 Jahren vervollkommen worden sind«. ⁶⁶ Die Beschleunigung des technischen Fortschritts machte diesen zur Gefahr, und in der Zwischenkriegszeit war man – das hieß vor allem: die League of Nations – kläglich daran gescheitert, diesen Prozess einzuhegen.

Während diese Herausforderung zwischen den politischen Ordnungen angesiedelt war, stand auf der anderen Seite der interne Ordnungszersfall. Die entsprechende historische Referenz war die Große Depression. Man hatte hier erlebt, wie die wirtschaftliche Entwicklung mit einer sozialen Desintegration einherging. Im Moment einer wirtschaftlichen Krise trat dann offen zutage, dass der gesellschaftliche Zusammenhalt zerfallen war, während die einzelnen Menschen im »Triebwerk gesellschaftlicher Veränderungen« zermahlen wurden, wie es Karl Polanyi in seinem berühmten Buch fasste. ⁶⁷ In der zeitgenössischen Wahrnehmung war die Desintegration der Gesellschaft durch einen beschleunigten sozialen Wandel und größere wirtschaftliche Disparitäten oft ein maßgeblicher Grund für den Aufstieg des Totalitarismus. ⁶⁸

Dem setzte das Konzept der Souveränität das Versprechen entgegen, durch eine »verantwortungsvolle« Regierung die politisch integrierte Gemeinschaft zu stabilisieren und in ihrer Entwicklung zu fördern. Die typischen Narrative der Zeit machen dabei einen Werteverfall zur tieferen Ursache dafür, dass die Integration der Gesellschaften und die Entwicklungsrichtung der Moderne abhandengekommen seien. Von dieser Diagnose aus gingen sie auf die Suche nach einer neuen, werthaften Haltung zur Welt und einer entsprechenden politischen Ordnung. Beides bündelte sich im Begriff der Souveränität, die so als die Antwort auf das Problem von Desintegration und Orientierungsverlust erscheint.

Ein Kernaspekt dieser Antwort ist ein ausgesprochen humanistisches Ethos, das in der Beschreibung der Welt, in der moralischen Aufgabenstellung und der politischen Grundhaltung zum Ausdruck kommt: Die Souveränitätsnarrative zeichneten die Welt als einen Ort, der von Menschen bevölkert ist, die fähig sind, ihre eigene Geschichte zu machen. Die *Machbarkeit* der Welt wird aber zweitens ethisch

66 Wehberg: »Die Vereinten Nationen auf dem Wege zur Weltregierung«, S. 2.

67 Polanyi: *The Great Transformation*, S. 314.

68 Zu dieser geläufigen Deutung neben Polanyi z.B. Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 97.

oder moralisch aufgeladen. Nicht jeder Wille ist souverän, sondern nur ein Wille der bestimmten *Verantwortlichkeiten und Pflichten* gegenüber der Allgemeinheit nachkommt, ist ein ›wahrlich souveräner‹ Wille. Man muss über seine unmittelbaren, individuellen Wünsche hinaus dem übergeordneten, eigentlich souveränen *têlos* der Menschlichkeit folgen. Dieses Ethos der Souveränität nicht nur einzuhalten, sondern auch zu fördern, ist schließlich die *Aufgabe der Regierung*. Sie muss die ›Führung‹ des ›Volkes‹ übernehmen und ihr Handeln vor dem Hintergrundziel einer integrierten und modernisierten Gesellschaft verantworten.

Diese Motive teilen die Narrative, die im Folgenden untersucht werden. Dabei kommen sie jedoch auf unterschiedlichen Wegen zu ihrem Ziel und weichen auch in der konkreten Ausschmückung der Motive voneinander ab. In dem Dokumentenkorpus lassen sich auf diese Weise eine *subversive Variante*, eine *christlich-liberale Variante* und eine *bürgerlich-republikanische Variante* unterscheiden. Bei diesen dreien handelt sich um die *typischen Narrative*, in denen die semantische, argumentative und institutionelle Gestalt von Souveränität entwickelt wurden. Sie werden nun anhand exemplarischer Vertreter vorgestellt.

Das subversive Narrativ: Frantz Fanon

Das subversive Narrativ entfaltete die Souveränitätsidee im Rahmen eines Widerstandskampfes. Die Idee der Souveränität bot sich dafür an, um die Selbstermächtigung der Menschen gegen eine Übermacht ins Zentrum zu setzen, und diese Selbstermächtigung als einen Bewusstseinsprozess zu beschreiben, in dem Souveränität erst erlangt wird. Wenn der Bewusstseinsprozess gelingt, sei eine Befreiung von den historischen Umständen möglich. Souveränität verbürgt die Fähigkeit des Menschen, die Welt zu ändern und Missstände zu überwinden.

Systematisch gesehen bediente sich diese Konzeption zumeist einer Verbindung von Existenzialismus und Marxismus. Diese populäre Kombination, mit der Intellektuelle wie Jean-Paul Sartre auf Revolution und Revolte reflektierten,⁶⁹ wurde auf dem europäischen Festland die Grundlage für linke bis linksextremistische Gruppierungen, um gegen die bestehenden staatlichen Strukturen zu revoltierten. Es ist dieses subversive Umfeld, in dem auch Michel Foucault politisch sozialisiert wurde und von dem er sich immer wieder abgrenzte, indem er der in seiner Sicht unterkomplexen und dogmatischen Perspektive des humanistischen Marxismus ein neues Denken in Systemen und Netzwerken entgegensetzte.

69 Dieser existenzialistischen Reflexion stand auch Albert Camus nahe. Wie gerade der paradigmatische Band von Camus: *Der Mensch in der Revolte* zeigt, wich er aber in zwei entscheidenden Punkten dezidiert von Sartre ab, weswegen er sich nicht als Existenzialist bezeichnen mochte: Erstens lehnte er den Marxismus ab, zweitens widersprach er Sartre insbesondere in der Frage der Gewaltbereitschaft. Zum Verhältnis von Camus und Sartre vgl. auch Galle: *Der Existenzialismus*, S. 64-74.

Einstweilen hatte in den frühen Nachkriegsjahren aber der marxistische Existenzialismus eine Deutungshoheit, wenn es um die Kritik der gesellschaftlichen Zustände ging. In diesem Zusammenhang wurde auch Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* zu einer beliebten Referenz, die sogar der RAF zur Rechtfertigung ihrer Gewaltanwendung diente.⁷⁰ Obwohl Gewalt eine zentrale Rolle in Fanons »Psychopathologie des Kolonialismus«⁷¹ spielt, geht eine Rezeption, die ihn nur als Apologeten der Gewalt liest, an seiner Theorie vorbei. Dass der Gewalt-Aspekt in der europäischen Rezeption so stark in den Vordergrund rückte, war – neben der Rezeptionshaltung linksextremistischer Gruppierungen – vor allem auch dem Vorwort von Jean-Paul Sartre geschuldet. Im Unterschied dazu rief Fanon in seinem Text weder dazu auf, die Gewalt auf Europa zu übertragen noch gab er ihr den Vorzug vor der Politik.⁷²

Dies liegt auch daran, dass *Die Verdammten dieser Erde* für einen ganz anderen subversiven Kontext geschrieben wurde, nämlich für den Unabhängigkeitskampf der Kolonien. Der Text führt vor Augen, dass die Debatte um das Ende der Souveränität, wie sie im vorangegangenen Abschnitt rekonstruiert wurde, eine eurozentrische Debatte war, die das Souveränitätsbestreben der Kolonien fast vollständig ausblendete.⁷³ Außerhalb Europas war die Idee der Souveränität aber längst zu einem zentralen Bezugspunkt geworden. Die Historiker Jürgen Osterhammel und Jan Jansen schreiben daher treffend, dass die Dekolonisation eine »Souveränitätsmaschine« war, die zur »Verabsolutierung von Souveränität« als politischem Ordnungsmodell geführt habe.⁷⁴ Als im 20. Jahrhundert die Zeit der Imperien und Kolonialmächte zu Ende ging, trugen die Vereinten Nationen und die Kolonien gleichermaßen zur »seriellen Produktion« von Souveränität bei.⁷⁵

70 Zur Rezeption Fanons vgl. hier und im Folgenden Kebir: »Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon«, S. 30–33; Eckert: »Predigt der Gewalt?«, S. 171f.; Kerner: »Frantz Fanon in der Politikwissenschaft«.

71 Jansen/Osterhammel: *Dekolonisation*, S. 112.

72 Siehe Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 126.

73 Ein Grund dafür war, dass die Unabhängigkeit der Kolonien für die Kolonialmächte kein ausgemachter Pfad war. Vor allem Frankreich und die Niederlande diskutierten, wie man die südostasiatischen Gebiete wiedergewinnen konnte, um den Wiederaufbau des Zentrums zu beschleunigen, während die Gebiete im nördlichen Afrika ohnehin zum französischen Staatsgebiet gezählt wurden. Auch Großbritannien sah die Unabhängigkeit von Kolonien nur dann geboten, wenn ein bestimmter zivilisatorischer Stand erreicht würde. Vgl. Jackson: *Quasi-States*, S. 82–95; Frey: »Drei Wege zur Unabhängigkeit«, insb. S. 401.

74 Jansen/Osterhammel: *Dekolonisation*, S. 12, 112; vgl. auch Kiani: *Wiedererfindung der Nation nach dem Nationalsozialismus?*, S. 16; Malanczuk: »Globalisierung und die zukünftige Rolle souveräner Staaten«, S. 172f.

75 Jansen/Osterhammel: *Dekolonisation*, S. 12. Trotz der umfangreichen Bemühungen um Dekolonisierung fehlt bisher eine systematische Aufarbeitung der (de-)kolonialen Souveränitätsbegriffe. Manche Arbeiten widmen dem Streben der Kolonien nach Souveränität gar keine

In diesem Kontext ist Frantz Fanons Verbindung von Revolutions- und Souveränitätstheorie auch ein Beispiel dafür, wie der Souveränitätsbegriff außerhalb Europas angeeignet wurde. Geboren in Martinique, hatte Fanon im Zweiten Weltkrieg in den französischen Streitkräften unter de Gaulle gedient und danach im französischen Kernland Psychiatrie studiert, bevor er als Arzt nach Algier kam. Er importierte also den Wissens- und Erfahrungshorizont Europas, um dessen Kategorien mit der Kolonialherrschaft zu konfrontieren. *Die Verdammten dieser Erde* ging drei Tage nach Fanons Tod am 06. Dezember 1961 in Druck und war zugleich philosophische Reflexion auf und Anleitung für den algerischen Unabhängigkeitskampf.⁷⁶

In Fanons Schrift adressiert »Souveränität« das Kernproblem der Unabhängigkeit, nämlich die Frage, wie man eine Gesellschaft organisieren müsse, um über das Moment der Befreiung hinaus neue, tragfähige Werte zu schaffen. Fanons Diagnose ging davon aus, dass die Aggressionen der Kolonisierten derzeit ohne Richtung verliefen. Die permanente Gewalttätigkeit der Kolonisation stauete sich in den Kolonisierten auf und entliefte sich in ekstatischen Tänzen und Kämpfen mit an-

Aufmerksamkeit. Robert Jacksons *Quasi-States*, eine der wenigen Studien zum Souveränitätskonzept nach 1945, beschrieb den Aufstieg souveräner Staatlichkeit als die Folge eines ideologischen Antikolonialismus, der von den USA durchgesetzt wurde (S. 82-95). Man hat, so seine These, im internationalen Recht ein Konzept negativer Souveränität etabliert, das ein Recht auf Nichteinmischung zuspricht. Gleichzeitig habe man sich von der Idee positiver Souveränität gelöst, die Europa geprägt hatte und die Fähigkeit meinte, das negative Recht tatsächlich auch *substantziell* in Politik umzusetzen. Denn diese empirische Staatlichkeit gehe den neuen Staaten weitestgehend ab – juristisch seien sie Staaten, politisch nur Quasi-Staaten. Zwar ist es richtig, dass die Vereinten Nationen einen Anschlusspunkt für antikoloniale Rhetorik anboten (vgl. Koskeniemi: *From Apology to Utopia*, S. 179-181). Jacksons Blick aus dem Zentrum ignoriert jedoch, wie sehr das dortige Konzept »sovereäner Gleichheit« selbst schon Ergebnis von Kolonialismus und Dekolonisation war. Im Zuge des Imperialismus hatten die europäischen Staaten während des 18. und 19. Jahrhunderts die Idee der Souveränität über den Globus verbreitet. Als Reflexionsbegriff übernahm Souveränität in dieser Zeit eine Doppelfunktion: Sie arrangierte Europa als ein System gleicher Staaten und sie kommunizierte den Herrschaftsanspruch über die nicht-staatliche Welt. Als dann die ersten Kolonialimperien im 19. Jahrhundert zerfielen, konstituierten sich die lateinamerikanischen Gebiete explizit als souveräne Nationen und traten am Ende des Zweiten Weltkriegs mit diesem Selbstverständnis auf, wie die Verhandlungen zur UN belegen. Auf der Bandung-Konferenz (1955) bestanden auch die südasiatischen und die afrikanischen Staaten auf ihre Souveränität. Dass die gerade erworbene Souveränität ungern wieder aufgegeben wird, zeigt sich auch an den osteuropäischen Staaten nach 1990. – Vgl. zur Diffusion der Idee Rudolph: »Sovereignty and Territorial Borders in a Global Age«, S. 6; zur Kritik des internationalen Rechts Anghie: *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*; Kühnhardt: *Stufen der Souveränität*.

76 Zur Biografie vgl. Kebir: »Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon«, S. 28; Eckert: »Predigt der Gewalt?«, S. 171f.

deren Kolonisierten.⁷⁷ Ein derartiger Gewaltexzess ende aber in der Leere oder ebne sogar den Weg für Neokolonialismus und Diktaturen. Die zentrale Aufgabe bestehe daher darin, die Gewalt in einen *organisierten Widerstand* umzulenken:

»Das Problem ist jetzt, zu begreifen, wie diese Gewalt sich reorientiert. [...] Wir werden sehen, daß es für die Betroffenen eine dringliche Aufgabe ist, über die Mittel, die Taktik, das heißt die Verfahrensweise und die Organisation, zu entscheiden. Wird sie nicht gelöst, so liefert man sich einem Voluntarismus aus, der dem blinden Zufall und den schlimmsten Möglichkeiten der Reaktion Tür und Tor öffnet.«⁷⁸

Die größte Hürde für einen organisierten Widerstand sah Fanon in der Spaltung des kolonisierten Volkes, die die Kolonialherren nach dem Prinzip *divide et impera* vorantrieben.⁷⁹ Dabei werde das Proletariat *in den Städten* eng an die Kolonialordnung gebunden, weil es für das Funktionieren der Kolonialmaschine unentbehrlich sei. Die Abhängigkeit von dem »technischen und relativ wohlhabenden Milieu«⁸⁰ spiegle sich auch in den nationalistischen Parteien, die »im Grunde Parteigänger der Ordnung« seien und nur mehr Macht einfordern.⁸¹

Demgegenüber hatten die Kolonialherren *auf dem Land* die alte Struktur beibehalten, um ihre Herrschaft zu stabilisieren. Für die Land-Bevölkerung seien so nicht die Kolonialherren, sondern die »Modernisten« der städtischen Partei die größte Gefahr, weil sie die autochthone Gesellschaft zerreißen wollen. Zu dieser Spaltung tritt laut Fanon schließlich eine Gruppe von landlosen Bauern hinzu, die ihr Glück in der Stadt suchen und dort ein amorphes Lumpenproletariat bilden.⁸²

In dieser Analyse der Bevölkerungsgruppen hat Fanon die Erkenntnisse von Karl Marx' 18. *Brumaire des Louis Bonaparte* aufgenommen.⁸³ Marx hatte darin den französischen Staatsstreich von 1851 untersucht, mit dem Louis Napoleon die Republik gestürzt hatte und dann per Plebiszit zum Kaiser gewählt worden war. Marx musste vor allem mit einem Problem seiner eigenen Theorie fertig werden: Warum war nicht die vorhergesagte proletarische Revolution, sondern die monarchische Restauration eingetreten? In seiner Antwort führte Marx neue Akteure in seine Gesellschaftsanalyse ein. Er argumentierte zunächst, dass die Bourgeoisie nicht

77 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 48; vgl. Kebir: »Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon«, S. 29–33.

78 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 49.

79 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 96.

80 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 93.

81 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 50.

82 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 95.

83 Siehe Marx: »Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte«, insb. S. 67–95, 114–128, und dazu der Verweis auf die »Geschichte der bürgerlichen und proletarischen Revolutionen« bei Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 95.

mehr eine Klasse sei, sondern sich in zwei Fraktionen gespalten hätte. Darüber hinaus nannte er zwei neue Klassen, die bisher in seiner Analyse fehlten. Die Bauernschaft und das Lumpenproletariat hätten demnach die proletarische Revolution nicht nur gebremst, sondern waren als Handlanger sogar entscheidend für den Erfolg Bonapartes gewesen. Schließlich entdeckte Marx den Staat bzw. die Exekutive als einen eigenständigen Akteur, der mehr ist als nur das Resultat gesellschaftlicher Verhältnisse. Der 18. *Brumaire* führte Marx so zu einer graduellen Revision seiner Geschichts- und Klassentheorie.

Fanon griff die Einsichten dieser Revision auf, um sich die Frage erneut vorzulegen, wie eine Revolution geschafft und die Konterrevolution verhindert werden könne. Er ging davon aus, dass die Revolution in zwei Stufen verfahren müsse: Zunächst müsse die alte Ordnung im Befreiungskampf niedergeworfen werden. Diese Stufe, so Fanons Überzeugung, entwickle sich am besten vom Lande kommend. Der nationale Militant solle sich zu den Bauern zurückziehen, sie kennenlernen und ihr aufständisches Potenzial entdecken. Von lokalen Bauernaufständen solle die Revolution dann mit Gewalt in die Städte vordringen, wo sich die Aufstände mit dem Lumpenproletariat verbinden. »In dieser Periode ist das Spontane König«, schrieb Fanon,⁸⁴ denn die Gewalt und der unmittelbare kollektive Akt formieren eine nationale Einheit.

Die große Schwierigkeit sei dann aber, den Übergang von dieser ersten Phase in die zweite Phase zu schaffen, in der eine neue gesellschaftliche Struktur aufgebaut werden müsse. An dieser Stelle erweist sich Fanons Buch als eine radikale Kritik der Spontaneität, die nun dem Erfolg im Wege stehe:

»Die Einmütigkeit im Kampf, die in den ersten Stunden des Aufstands so fruchtbar, so großartig war, zerfällt. Die nationale Einheit zerbröckelt, der Aufstand steht vor einem entscheidenden Wendepunkt. [...] Dieser spektakuläre Voluntarismus, der mit einem Schlag das kolonisierte Volk zur absoluten Souveränität führen wollte, diese Gewißheit, [...], diese Kraft [...] offenbaren sich der Erfahrung als eine sehr große Schwäche. Solange er glaubte, ohne Übergang vom Status des Kolonisierten zum Status des souveränen Staatsbürgers einer unabhängigen Nation gelangen zu können, solange er sich an das Trugbild der unmittelbaren Wirksamkeit seiner Muskeln hielt, machte der Kolonisierte keine wirklichen Fortschritte auf dem Wege der Erkenntnis. Sein Bewußtsein blieb rudimentär.«⁸⁵

Der Spontaneität wird hier die *Souveränität* entgegengesetzt. Diese wird allerdings qualifiziert: Sie ergibt sich nicht aus einem Gewaltschlag oder aus der formalen Anerkennung durch die Kolonialherren, sondern erst durch die *Bildung eines Bewusst-*

84 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 112f.

85 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 117f.

seins.⁸⁶ Diesen Prozess konzipierte Fanon im Folgenden als eine Rationalisierung des Aufstandes, der durch die Führung der Partei angeleitet werden müsse. Statt sich wie bisher von der Masse abzuwenden, müsse die Elite die Aufgabe annehmen, die Masse zu erziehen,⁸⁷ denn ihr »Geburtsfehler« sei ein Mangel an Wissen und Bewusstsein.⁸⁸ Die »ununterbrochenen Aufklärungen des Bewußtseins« führen dann zu einem »Strom der gegenseitigen Belehrung und Bereicherung zwischen der kämpfenden Nation und ihren Führern.«⁸⁹ Mit dieser *gegenseitigen* Bewusstseinsbildung werde die Gefahr abgewendet, dass die im Kampf geschmiedete Einheit des Volks zerfällt.

Ein besonders heikler Moment war in dieser Hinsicht der Übergang in die formale Unabhängigkeit.⁹⁰ Fanon sah erneut eine Spaltung des Volkes kommen, wenn es nicht in der Lage wäre, das einfache Freund-Feind-Denken des Kampfes abzuliegen und zu entdecken, dass manche Kolonialherren nicht dem Stereotyp entsprechen und dass der Macht- und Geschäftssinn mancher »Eingeborenen« weder vor Krieg noch vor Ausbeutung haltmache: »Genau in diesem Moment des Kampfes ist das Erklären von entscheidender Bedeutung«, mahnte Fanon, »weil es das Volk von einem allgemeinen und undifferenzierten [sic!] Nationalismus zu einem sozialen und wirtschaftlichen Bewußtsein übergehen lässt.«⁹¹ Erst dieses umsichtige Selbstbewusstsein befähige das Volk zu verantwortungsvollem Handeln, durch das es seine Würde und dadurch seine Souveränität gewinne: »[D]ie afrikanischen Völker haben bald begriffen, daß Würde und Souveränität absolut äquivalent sind. Ein würdiges und freies Volk ist ein souveränes Volk. Ein würdiges Volk ist ein verantwortliches Volk.«⁹²

Man sieht an diesen vielfach redundanten Formulierungen von Fanon, wie stark sich ein semantisches Feld um die Idee der Souveränität aufbaut, das ein

86 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 118–121.

87 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 125; s.a. S. 160f.: »Um zu dieser Auffassung der Partei zu gelangen, muß man sich vor allem von der ganz westlichen, ganz bürgerlichen [...] Vorstellung befreien, daß die Massen unfähig seien, sich selbst zu regieren. Die Erfahrung beweist, daß die Massen die kompliziertesten Probleme genau verstehen. [...] Man kann dem Volk alles erklären, allerdings unter der Voraussetzung, daß man wirklich will, daß es versteht.«

88 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 93; s.a. 116.

89 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 122. Die Gegenseitigkeit ist öfter übersehen worden. So schreibt Eckert Fanon einen Schematismus zu, in dem organisierte Arbeiter und Kleinbürgertum per se Verräter seien, während Bauern und Lumpenproletariat die wahren Freiheitskämpfer seien. Fanon aber hatte auf beiden Seiten Defizite konstatiert und deshalb eine gegenseitige Selbstaufklärung angestrebt. Ob grundsätzlich eine Dechiffrierung der kolonialen Sozialstruktur in marxistischen Begriffen gewinnbringend ist, ist eine andere Frage und der eigentliche Kritikpunkt in Eckert: »Predigt der Gewalt?«, S. 147f.

90 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 123–125.

91 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 123.

92 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 169.

aufklärerisch-humanistisches Ethos zum Ausdruck bringt.⁹³ Souverän werde man durch eine ›Aufklärung‹ über sich selbst, in deren Folge man ›Verantwortung‹ für die ›Gestaltung‹ der Zukunft übernehme. Souveränität stellte für Fanon also eine materiale Subjektwerdung dar, in der der Mensch erst zum Menschen und das Volk zum Volke wird. Dabei werden der Einzelne und das Volk gleichermaßen als eine *personale, subjektive Einheit* verstanden.

In politischer Hinsicht setzt Fanons Konzept der Souveränität ein anspruchsvolles Arrangement voraus, das Fanon als »eine neue Politik« charakterisierte.⁹⁴ Es stellt dem Volk einerseits die Aufgabe, seine eigene Würde gegen Okkupanten, Diktatoren und Ausbeuter zu verteidigen und seine Souveränität durch die Wahl der richtigen Führung zu beweisen. Andererseits setzt es auf eine politische Führung, die als Kopf der organischen Einheit angesehen wird. Dabei ist es die Aufgabe der Führung, das Volk durch ein responsives Verfahren zu integrieren und ein politisches Programm zu entwerfen, das das Gesamtinteresse repräsentiert und eine kollektive Zukunft gestaltet: »Ein Schicksal kollektiv gestalten heißt, Verantwortung in der Dimension der Geschichte übernehmen.«⁹⁵

Mit diesem marxistisch-humanistischen Souveränitätsprojekt setzte sich Fanon gegen die Négritude-Bewegung ab, deren Pan-Afrikanismus in gewisser Hinsicht ein paralleles Projekt zur Einigung Europas darstellte.⁹⁶ Im Unterschied dazu sollte die Einheit Afrikas hier aber vor allem auf einer einheitlichen afrikanischen Kultur beruhen. Zumindest war *Négritude* für Fanon gerade deshalb ein Problem, da sie in seinen Augen nur eine Spielart des westlichen Rassismus sei, in der das essenziell Weiße durch ein essenziell Schwarzes ersetzt würde. Darüber hinaus habe die Négritude-Bewegung nicht verstanden, dass Kultur für einen Befreiungskampf gar keine hinreichende Grundlage biete. Man brauche eine umfassende ökonomische und politische Selbstfindung, aus der dann im Befreiungskampf eine *neue* politische Kultur gewonnen werde.⁹⁷

Diese politische Kultur hatte für Fanon zwei Seiten. Auf der einen stand das souveräne Selbstbewusstsein, das für jedes Volk eigene Projekt; auf der anderen

93 So heißt es dann auch: »Im Grunde muß man eine Konzeption vom Menschen, eine Konzeption von der Zukunft der Menschheit haben.« (Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 173).

94 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 125; siehe auch S. 68.

95 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 174. Dort betont Fanon dann noch einmal, dass die vorerste Aufgabe der Regierung sei, »jedem Staatsbürger seine Würde zurückgeben, die Gehirne ausstatten, die Augen mit menschlichen Dingen anfüllen, ein menschliches, weil von bewußten und souveränen Menschen bewohntes Panorama entwickeln«.

96 Siehe den Vortrag *Über nationale Kultur* in Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 175-209. Zur *Négritude* und Fanons Kritik Eckert: »Afrikanische Intellektuelle und Aktivisten in Europa und die Dekolonisation Afrikas«; Kühnhardt: *Stufen der Souveränität*, S. 50-52, 93-101; Haddour: »Sartre and Fanon«.

97 Siehe Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 207.

stand eine allgemeine Verpflichtung gegen die Menschheit. Jede politische Kultur müsse eine »neue Menschlichkeit – für sich selbst und für die anderen«⁹⁸ definieren und hieraus die Prinzipien des Kampfes ziehen. In diesem Sinne verteidigte Fanon den Nationalstaat: Ein souveränes Nationalbewusstsein war für ihn die Voraussetzung für den Schritt zu einer gemeinsamen afrikanischen Verantwortlichkeit und schließlich zu einem »neuen Humanismus«. Nur wer sich selbst aufgeklärt hatte, besitze die charakterliche Stärke und die Umsicht, mit der man Verantwortung für andere übernehmen könne. Das galt für die Einheit der Gesellschaft und für ihr Verhältnis nach außen: »Das Selbstbewußtsein ist kein Sichabschließen gegenüber der Kommunikation. Die philosophische Überlegung lehrt uns vielmehr, daß es deren Voraussetzung ist. Nur das Nationalbewußtsein, das kein Nationalismus ist, vermag uns eine internationale Dimension zu geben.«⁹⁹

Damit zog Fanon die Konsequenz aus seiner Diagnose, dass das Kolonialregime eine »pathologische Zerstückelung«¹⁰⁰ des Menschen und des Kollektivs gewesen sei. Die Verbrechen Europas sah er als einen Verrat an den »von Europa einst vertretenen großartigen Lehren«.¹⁰¹ Die Wiedergewinnung der Souveränität durch den antikolonialen Kampf wurde so in eine universelle Entwicklungsperspektive eingeordnet, mit der man wieder Anschluss an Aufklärung und Humanismus finden sollte. In dieser Allgemeinheit mussten dann die bisherigen Kolonisatoren einbezogen werden, weswegen Fanon eben nicht einen »schwarzen« oder »afrikanischen« Menschen entwerfen wollte.

Aus diesem Grund richtete sich *Die Verdammten dieser Erde* nebenbei auch an eine europäische und amerikanische Leserschaft.¹⁰² Fanons Text sprach die Kolonisatoren aber nicht direkt an. Er war vielmehr eine Vorführung, die zeigte, dass die Unabhängigkeit gerade nicht von der Anerkennung der Kolonialherren abhängig war, sondern von der Selbst-Bildung einer neuen Nation. Andererseits führte Fanons Schrift den »Massen Europas« das Scheitern ihrer eigenen humanistischen Ansprüche vor Augen und regte eine Selbst-Aufklärung an: »Heute müssen sie sich entscheiden, sie müssen aufwachen, zu einem neuen Bewußtsein kommen und ihren verantwortungslosen Dornröschenschlaf ein für allemal aufgeben.«¹⁰³

Um diese Aufforderung möglichst wirkungsvoll an das europäische Publikum zu richten, hatte Fanon seinen Herausgeber François Maspero explizit angewiesen,

98 Hier und im Folgenden siehe Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 207.

99 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 208. Vgl. dazu auch Eckert: »Predigt der Gewalt?«, S. 173; Butler: *Senses of Subject*, S. 191-193.

100 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 266.

101 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 266. Dort finden sich auch noch einmal die Körper- und Zerstückelungsmetaphoriken.

102 Butler: *Senses of Subject*, S. 177, diskutiert die Anrede in Sartres Vorwort, sieht sie aber bei Fanon gerade nicht.

103 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 87 (beide Zitate).

den bereits berühmten Jean-Paul Sartre um das Vorwort zu bitten: »Sag ihm, dass ich jedes Mal, wenn ich am Schreibtisch sitze, an ihn denke«, fügte Fanon dieser Bitte hinzu.¹⁰⁴ Den engen Dialog, den er mit Sartres Existenzialismus führte, erkennt man auch daran, dass bei Sartre eine ähnliche Konzeption der Überwindung des Gegebenen durch Selbstbewusstwerdung zu finden ist.

Wie Fanon hatte auch Sartre betont, der Existenzialismus sei ein Humanismus. Trotz der faktischen Bedingtheiten, in die der Mensch *geworfen* sei (wie z.B. sein Körper, seine historische und soziale Situation, seine Sterblichkeit), habe nur der Mensch immer die Möglichkeit, diese Bedingungen in seiner Entscheidung zu überwinden. Der Selbstentwurf eines Menschen dürfe allerdings nie nur für sich selbst stehen, sondern müsse dem Test der Verallgemeinerbarkeit standhalten: »man [muss] sich immer fragen: was geschähe, wenn alle so handelten?«¹⁰⁵ Es ist daher die moralische Entscheidung des Einzelnen, sich als Gattungswesen in die Zukunft zu *entwerfen*. Darin realisiere sich die Souveränität.¹⁰⁶

In Sartres philosophischer Perspektive wurde so gewissermaßen eine universelle Revolte anvisiert, die das Bestehende allerorts überschreiten kann. Fanon hatte dagegen eine ganz konkrete politische Situation vor Augen, die überwunden werden musste, um eine neue *souveräne Einheit* zu schaffen, die auch Verantwortung nach außen übernehmen könnte. Damit ließe sich eine neue »Gesellschaft aller Menschen«¹⁰⁷ begründen, die nicht den gleichen Fehler wie der bürgerliche Humanismus begehe: ein Menschenbild zu fixieren, das dann andere mit Faschismus und Kolonialherrschaft unterdrückt.

Dieses subversive existenzialistische Programm entwickelte eine große Anziehungskraft auf die europäischen Intellektuellen und machte Sartre wie Fanon zu dominanten Intellektuellenfiguren der 1960er Jahre.¹⁰⁸ Fanons Anziehungskraft war dabei freilich am größten, wenn es darum ging, die heimischen Kämpfe gegen den Kapitalismus mit dem Kolonialkampf zu einem großen Konflikt zu verbinden.

104 »Dites-lui que chaque fois que je me mets à ma table, je pense à lui«, heißt es in einem unveröffentlichten Brief im Archiv des Herausgebers (zit.n. Cohen-Solal: *Sartre*, S. 555 (eigene Übersetzung)). Vgl. Bernasconi: »Fanon's *The Wretched of the Earth* as the Fulfillment of Sartre's *Critique of Dialectical Reason*«, S. 37.

105 Sartre: »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«, S. 122. In der *Kritik der dialektischen Vernunft* brachte er dies auf den Begriff: »[D]ie Souveränität ist der Mensch selbst als Akt, [...] insofern er Einfluß auf die Welt hat und sie verändert. Der Mensch *ist souverän*. [...] Die einzige Einschränkung der Souveränität des Menschen über alle Anderen ist die einfache Wechselseitigkeit, das heißt die volle Souveränität aller und eines jeden über ihn.« (Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 646).

106 Siehe, einschließlich der Wortwahl, Sartre: »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«, S. 131, 142; Sartre: »Die cartesianische Freiheit«, S. 109; Sartre: »Zum Existenzialismus«, S. 96-98; vgl. Galle: *Der Existenzialismus*, S. 7-11, 18-31.

107 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 266.

108 Vgl. Eckert: »Predigt der Gewalt?«, S. 172; Schnell: »Die Literatur der Bundesrepublik«, S. 611f.

Der Algerienkrieg förderte aber die Ventilation des Souveränitätsdenkens auch in anderer Hinsicht. Schon 1958 hatte er die IV. Republik zu Fall gebracht, deren Verfassung noch explizit die Aufgabe französischer Souveränität zugunsten einer europäischen Vereinigung befürwortet hatte. Die neue Verfassung der V. Republik wurde auf Charles de Gaulle zugeschnitten, der die Souveränität Frankreichs ins Zentrum stellte.¹⁰⁹

Das christlich-liberale Narrativ: Bertrand de Jouvenel

Das subversive Narrativ bediente sich ausführlich bei aufklärerischen Motiven, um die Machbarkeit der Geschichte und das Souveränwerden des Subjekts auf individueller und kollektiver Ebene nachzuvollziehen. Zeitlich gesehen ist dieses Narrativ linear strukturiert: Es reicht von der Vergangenheit der Fremdherrschaft über den gegenwärtig notwendigen Prozess des Sich-Selbst-Bewusstwerdens hin zu einem politischen Programm für die Zukunft, mit dem man auf das *télos* einer aufgeklärten, menschlichen Gesellschaft zusteuere.

Um diese Zielstellung zu erreichen, muss jedoch die Spaltung der Gesellschaft überwunden werden. Neben der Spaltung von Elite und Masse kam dabei im subversiven Narrativ auch die Spaltung von Stadt und Land in den Blick. Souveränität enthielt damit eine besondere räumliche Dimension. Fanons Text erinnert daher auch an die Lehr- und Wanderjahre des Helden aus dem aufklärerischen Bildungsroman. Seine Darstellung inszeniert die Reise des »nationalen Militanten« auf das Land, wo er sich wandle und dann erst wieder zurück in Stadt gehen könne, um das Land zur Souveränität zu führen. Auch der Erzähler Fanon führt diese Wanderung vor, indem er die Ereignisse vor Ort immer wieder mit theoretischen Überlegungen verknüpft, die er andernorts aufgenommen hatte. Die Ortsverschiebung ist hier wie dort eine Parabel der Bewusstseinsbildung, an deren Ziel eine souveräne Persönlichkeit steht.

Das christlich-liberale Narrativ konnte an diese säkulare Tradition der Aufklärung nicht ohne Weiteres anschließen. Sein Ausgangspunkt war ein ganz anderer: Souverän ist allein Gott.¹¹⁰ Dementsprechend schreibt das christlich-liberale Narrativ eine andere Verlustgeschichte der Souveränität. Die ursprüngliche Einsicht, dass der souveräne Wille an die göttliche Gerechtigkeit gebunden war, sei verloren gegangen. Die Frage nach dem *Inhalt* souveräner Entscheidungen sei Schritt für Schritt vom bloßen Machtstreben verdrängt worden, und übrig geblieben sei

109 Vgl. Kalter/Rempe: »La République décolonisée«, S. 170-172, 178. Auch Zeitgenoss:innen haben in de Gaulle einen Vertreter der Souveränitätsidee gesehen. Siehe etwa Lipgens: »Bedingungen und Etappen der Außenpolitik de Gaulles 1944-1946«, S. 68f.; Scherk: *Dekolonisation und Souveränität*, S. 8.

110 Siehe Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 74f.; Haug: *Die Schranken der Verfassungsrevision*, S. 60f.; Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 232-235.

ein Positivismus, für den Souveränität die willkürliche Entscheidung eines Königs, eines Staates oder eines Volks bedeute.¹¹¹

In diese Kritik schloss das christlich-liberale Narrativ explizit die modernen Demokratien ein. Sie haben übersehen, dass ihre Idee der Volkssouveränität nichts anderes sei als die Willkürherrschaft des Königs: »In Wirklichkeit sind beide ein und dasselbe System, dem man aus denselben Gründen huldigt, vor allem weil vereinfachende Formeln auf träge Geister verführerisch wirken«, schrieb etwa Bertrand de Jouvenel.¹¹² Dem sekundierte der Schweizer Theologe Emil Brunner: »The unlimited sovereignty of the people and the unlimited sovereignty of the state are simply two forms of *superbia*, the one individualistic, the other totalitarian.«¹¹³

Das christlich-liberale Narrativ zielte daher auf eine Wiederentdeckung der Wertedimension der Souveränität. Es war dadurch in verschiedenen Programmdiskussionen der Nachkriegszeit präsent. Eugen Gerstenmaiers, der sogenannte Chefideologe der CDU und Bundestagspräsident von 1954 bis 1969, hatte das Werk seines Lehrers Emil Brunner als Grundlage für den Neuaufbau Deutschlands und das programmatische Profil der CDU ins Spiel eingebracht, während es zugleich von den deutschen Ordoliberalen intensiv rezipiert wurde.¹¹⁴ Ein anderer Vertreter dieses Narrativs, der Völkerrechtsprofessor Hans Haug, der die Tradition der Züricher Völkerrechtsschule um Dietrich Schindler fortsetzte, bot damit eine rechtsphilosophische Grundierung des Roten Kreuzes an, dem er in der Schweiz über mehrere Jahre vorstand. Jouvenel wiederum war nicht nur ein umtriebiger Intellektueller mit Verbindungen zur *Mont Pèlerin Society* und zur »Zukunftsforschung«; er wurde auch 1962 vom *Commissariat Général du Plan* in die *Groupe 1985* berufen, um die Regierung zum nächsten Wirtschaftsplan zu beraten.¹¹⁵

Dass diese Vertreter die Wertedimension der Souveränität wieder stark machen wollten, wird bereits in ihren Buchtiteln deutlich. So nannte Brunner sein international erfolgreiches Buch schlicht »Gerechtigkeit«, während Bertrand de Jouvenel laut dem Untertitel von *Über die Souveränität* auf der »Suche nach dem Gemeinwohl« war und dabei auf das Problem der Gerechtigkeit stieß. Der (ge)rechte »Wertgehalt des souveränen Willens« wurde hier zum Maßstab des politisch Guten

111 Siehe Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 21–26. In diesem Sinne kommt auch Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 67–74, auf die »christlich-liberale Zürcher Schule« zu sprechen, was ich im folgenden Unterkapitel darstelle.

112 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 233.

113 Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 213.

114 Vgl. Klein: »Eugen Gerstenmaier – Der »Chefideologe« der Union«, S. 252 (unklar und unbegründet bleibt, wie er von dort zum Urteil der Erfolglosigkeit Brunners gelangt); Petersen: »Emil Brunner's Social Ethics and its Reception in Ordoliberal Circles«. Die Verbindung zum Ordoliberalismus zeigt sich immer wieder in Fußnoten.

115 Vgl. Seefried: *Zukünfte*, S. 83.

(*bien Politique*).¹¹⁶ Dass dies kein einfaches Unterfangen war, gab Jouvenel unumwunden zu: »Diese Arbeit [...] hat mich viel Mühe gekostet und wird, fürchte ich, dem Leser gleichfalls viel Mühe machen.«¹¹⁷ Dennoch – oder: gerade deswegen – soll seine Darstellung im Folgenden exemplarisch rekonstruiert werden.

Jouvenels Darstellung *Über die Souveränität* hatte eine Vorgeschichte. In seinem Buch über Macht hatte er bereits die Fehlentwicklung der modernen Politik nachgezeichnet. Dabei verallgemeinerte er im Grunde Tocquevilles These, dass der Absolutismus durch die Französische Revolution nicht beendet, sondern erst geschaffen worden sei. Infolgedessen sei alle Macht im Staat konzentriert worden, ohne eine substanzielle Begrenzung zu finden.¹¹⁸ Im Fortsetzungsband ging es ihm nun darum, die Ideen zu bergen, die seither vergessen worden waren.

Er widmete sich daher einer systematischen Rekonstruktion der Souveränitätstheorien vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, die er »bewunderungswürdig« fand und »gerade heute« empfahl.¹¹⁹ Der Kern seiner Rekonstruktion lautete: »Das Ancien Régime hat die heute geltenden absolutistischen Ideen nie anerkannt.«¹²⁰ Von Bossuet und Théodore de Bèze, L'Oyseau und Leibniz bis hin zu Kardinal Richelieu und Kanzler D'Aguesseau – keiner habe gedacht, dass der königliche Wille willkürlich sei. Die wahre Auffassung sei gewesen, dass der königliche Wille einen idealen, transzendentalen Charakter habe.

Diese Überzeugung teilte Jouvenel mit seinen historischen Helden. Er unterschied wie sie den subjektiven Willen des Menschen von einem objektiven Willen, der wahrlich souverän sei, weil er auf das höchste Gut ziele und die göttliche Gerechtigkeit verkörpere: »So ist eine überstürzte persönliche Willensäußerung des Menschen, der König ist, keineswegs der königliche Wille, sondern muß als eine ungeordnete, augenblickliche Willensäußerung genommen werden.«¹²¹ Wenn aber ein königlicher Wille vorliege, »ist [es] gerecht und vernünftig, daß dieser Wille keine Grenzen noch Gehorsamsschranken« habe, denn »er strebt absolut zum Besten und muß darum unbedingt befolgt werden.«¹²² Die Folge ist freilich, dass der Souverän selbst eigentlich ein Unterworfener ist, der dem objektiven Willen gehorcht:

116 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 111; s.a. S. 25. Die deutsche Ausgabe übersetzte *bien Politique* mit Gemeinwohl.

117 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 15.

118 Jouvenel präsentierte den Band selbst als »eine unmittelbare Fortsetzung« (Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 15). Vgl. zu *Pouvoir* Anderson: »Bertrand de Jouvenel's melancholy liberalism«, S. 94–96; Mahoney: *Bertrand de Jouvenel*, S. 25–52.

119 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 233, vgl. auch Mahoney: *Bertrand de Jouvenel*, S. 100–110.

120 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 233.

121 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 241.

122 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 240.

»Der vollkommene Souverän ist somit, wenn man es so ausdrücken darf, vollkommen unfrei.«¹²³

In dieser paradoxen Formulierung kommt die »Zweifaltigkeit«¹²⁴ der Souveränität zum Ausdruck, in der Macht und Gerechtigkeit zusammenfallen. Bei dieser Engführung handelt es sich um ein typisches Merkmal des christlich-liberalen Narrativs, das seine Quelle freilich in der Position Gottes hat. Die »geheime Affinität« von hierarchischer Macht und souveräner Gerechtigkeit bestehe, weil es nicht ausreiche, wenn das eigene Wollen auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist.¹²⁵ Man müsse auch andere Menschen hiervon überzeugen können und sie zu »Aggregaten« zusammenführen. Erst in diesen Gemeinschaften könne man das Gute realisieren.¹²⁶

Diese Fähigkeit, Aggregate zu gründen, nannte Jouvenel dann Autorität. Sie bestand für ihn darin, »Willensströmungen zu bestimmen«, sie zu »Taten zu führen« und dann die »Zusammenarbeit zu regeln und zu institutionalisieren«.¹²⁷ Im Unterschied zum Gründungsakt, der laut Jouvenel nur einen Führer (*dux*) brauche, zeichne sich aber der König (*rex*) dadurch aus, dass er die Gründung auch verstetigen kann. Die Stabilisierung des Gemeinwesens brauche eine wahrlich souveräne Autorität. Eine Gewaltherrschaft – wie etwa Faschismus und Nationalsozialismus – allein könne sich daher am Ende nie aufrechterhalten.¹²⁸

Die Zusammenführung von Macht und Gerechtigkeit erfüllte argumentativ also einen doppelten Zweck. Einerseits grenzte es die Konzeption von Willkür- und Gewaltherrschaften ab, andererseits rechtfertigte sie dennoch eine hierarchische Ordnung der Gesellschaft. Sie brauche eine Führung, die aber wiederum selbst auf die Einsicht in die Gerechtigkeit angewiesen ist. Freilich verfügt aber, wie oben angedeutet, in Jouvenels Sicht keine politische Führung per se über diesen souveränen Willen. Weil die Regierenden »nicht anders als alle anderen Menschen«¹²⁹ sind, benötigen sie den Rat anderer Menschen. Während die Regierenden daher *verpflichtet* sind, ihre Entscheidungen im Rate zu treffen, seien alle anderen Menschen *verpflichtet*, gegen einen ungerechten Willen vorzugehen.¹³⁰

Damit platzierte Jouvenel den souveränen Willen im Spannungsfeld zwischen zwei Fixpunkten, nämlich der göttlichen Vernunft und dem menschlichen Gewissen. Dieses Spannungsfeld lässt sich aus der Perspektive des Königs betrachten,

123 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 245. Auf den vorhergehenden Seiten verlieh er vehement der Vernunfttheorie Nachdruck; vgl. dazu auch Mahoney: *Bertrand de Jouvenel*, 102-104.

124 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 122.

125 Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 196.

126 Siehe z.B. Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 39-44, ähnlich Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 196-199.

127 Siehe, auch im Folgenden, Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 39.

128 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 41f., 47f.

129 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 234.

130 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 240f.: »Einhalt zu gebieten [ist] die Aufgabe der Ratgeber«.

der auf den Status des fehlbaren Menschen zurückgeholt wird und daher sein eigenes Gewissen prüfen (lassen) muss; es lässt sich aber auch aus der Perspektive aller anderen Menschen betrachten, die nun gleichsam als Souveräne herausgehoben werden: »Jeder Mensch ist von Natur aus souveräner Herr seiner Kräfte und kann sie nach Gutdünken verwenden.«¹³¹ Für jeden Einzelnen galt damit das gleiche Problem, sich »königlich« zu betragen.¹³² Der Mensch erlangt Freiheit und Würde nicht, indem er nach seinem Gutdünken, also willkürlich handle, sondern erst, »sobald und insofern man selbst Richter über seine Verpflichtungen ist und sich selbst zwingt, sie einzuhalten.«¹³³ *Souverän* werde man also, indem man seinen bloßen Willen freiwillig sublimiert und die Pflicht eines objektiven Willens anerkennt.

In diesem Zusammenhang sprach Jouvenel auch von einer spirituellen »Einsicht durch das Licht«¹³⁴ Gottes. Er stellte sich diesen Prozess, mit dem man sich um einen Zugang zum objektiven Willen bemühen könnte, in zwei Schritten vor. Der erste Schritt sei, dass man sich vom eigenen Ich befreien und zu einem »Kollektiv-Ich, d[em] ›Wir‹«, finden müsse, sodass die Menschen »ausschließlich vom Gedanken an das Ganze beseelt sind.«¹³⁵ Wie Rousseau es richtig formuliert habe, müsse jeder in seinem Inneren mit sich zu Rate gehen, um sich von Sonderinteressen freizumachen und ein moralisches Gewissen auszubilden. Dieser »Dialektik« von Ich und Kollektiv-Ich folge dann eine weitere Dialektik, nämlich die Beratung untereinander, mit der man sich weiter dem allgemein Guten annähere.¹³⁶

Diese Repräsentationstheorie brachte Jouvenel mit politischen Ordnungsmodellen zusammen. Während die Säuberung des Ichs, wie Jouvenel es auch nannte, in den monarchischen Gesellschaften durch Krönungszeremonien und religiöse Riten vollzogen worden sei, bleibe dort die Beteiligung an der gegenseitigen Beratung eher begrenzt.¹³⁷ Auch die Theorien der Volkssouveränität könnten dieses Kriterium guter Politik aber letztlich nicht bedienen, weil sie den notwendigen ersten Schritt, das Souveränwerden der Einzelnen, einfach unterschlagen:

»Es gibt eine bedeutende Literatur über die Pflichten des Souveräns, die am Ende des Ancien Régimes plötzlich aufhört. Als ob es bloß die Könige nötig gehabt hätten, ermahnt und angeleitet zu werden, nicht aber die Bürger, die nun selbst ›den Souverän‹ ausmachen, und nicht die Volksvertreter, die dessen Rolle tatsächlich spielen und gemeinsam ›die Herrscherpersönlichkeit‹ bilden! [...] Im Volksstaat

131 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 113; s.a. S. 141.

132 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 121.

133 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 303, zur Gleichsetzung von Souveränität und Freiheit S. 113.

134 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 117.

135 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 118f.

136 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 319.

137 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 118f., 127f.

wie im monarchischen Staat [...] müssen die, welche die Entscheidung treffen, ermahnt und aufgeklärt werden. Man kann sagen, daß das System, das die größten Aussichten auf gute Entscheidungen bietet, jenes ist, welches die meisten vorhergehenden Diskussionen, die größte Erweiterung des ›Rates‹ vorsieht. Und das hängt an der moralischen Haltung und von der Einsicht ab, die sich im Rate zeigen.«¹³⁸

Sowohl die transzendente Repräsentationslogik als auch die Idee der Beratung fand Jouvenel aber in einem anderen ideengeschichtlichen Strang wieder. Sie seien nämlich der Grundgedanke des Liberalismus, der nichts anderes als eine »Licht-Philosophie« sei. Denn auf dem Gedanken der »natürliche[n] Erleuchtung [...] beruht zur Gänze die Idee einer Regierung durch die öffentliche Meinung und das Prinzip der freien Meinungsäußerung.«¹³⁹ Diese Idee stelle sich die Gesellschaft als »ein Betätigungsfeld empfangender und auswählender Gewissen vor«, in dem der Wettbewerb der Gewissen die Menschen sukzessive auf die Wahrheit lenke.¹⁴⁰

Mit dem Liberalismus teilte Jouvenel auch die Abneigung gegen alle Ansätze, die glaubten, sie hätten das wahre Gemeinwohl gefunden. Diese Überzeugung führe nur zu Tyrannei und Despotie.¹⁴¹ Gerade das Christentum betont freilich die Fehlbarkeit des Menschen. Doch wie können die Regierenden dann im Einklang mit dem Gemeinwohl handeln, wenn es doch scheinbar keinen Schlüssel dazu gibt? Jouvenel, der die politischen Wissenschaften als einen Ratgeber im oben gesehenen Sinne verstand, schlug drei zentrale Regeln vor.

Die grundlegende Aufgabe des Regierenden sei es, das »Vertrauen in den schließlichen Sieg des Gerechten und des Wahren« zu nähren.¹⁴² Die gegenseitige Sicherheit, dass der andere seinen Verpflichtungen wohlwollend nachkommt, sei die Vorbedingung des Guten,¹⁴³ wohingegen die Unsicherheit über das Verhalten der anderen »die Hauptursache des Zerfalls eines Gemeinwesens« ist.¹⁴⁴ Um die Sozialbindungen zwischen den Menschen zu stärken, nannte Jouvenel zwei Mittel: Das erste Mittel ist Erziehung, mit der der Mensch erst die Herrschaft über sich selbst erlange. Das zweite Mittel ist das Recht, mit dem die Tauschbeziehungen zwischen den Menschen gesichert werden, sodass keiner dem anderen schaden könne.¹⁴⁵ Die Regierung wird also wie bei Fanon und Kurihara zum Stabilisator

138 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 115f. (Hervorhebung hinzugefügt).

139 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 283, ähnlich auch S. 247, 326–328.

140 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 320; s.a. S. 326, 338.

141 Siehe Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 107–109, 132, 320, am Beispiel von Babylon und Ikarien S. 313–318.

142 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 338.

143 Siehe Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 151. Er entfaltete seine Idee des Bürgersinns ausführlich auf S. 131–168.

144 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 147f.

145 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 161, zur Erziehung siehe S. 44, 122, 159–161; vgl. auch Anderson: »Bertrand de Jouvenel's melancholy liberalism«, S. 99–101. Jouvenel kam immer wieder auch

des Gemeinwesens und der Erwartungshaltungen seiner Mitglieder; durch den Fokus auf moralische Erziehung und Rahmenbedingungen erhält es aber einen christlich-(ordo)liberalen Anstrich.¹⁴⁶

Dies gilt auch für den zweiten Ratschlag an die Regierenden: Wenn sie die Vorbedingungen für das Gute gesichert haben, sollen sie vor allem andere handeln lassen. Sie selbst sollen nur als letzte Instanz des Richtens ins Spiel kommen, wenn anders nicht mehr entschieden werden kann.¹⁴⁷ Diese Rücksichtnahme bedeutet einerseits für den Staat nur die Aufgaben zu übernehmen, die notwendig sind, damit das Sozialwesen nicht zerfällt. Andererseits ermöglicht diese Zurückhaltung aber gerade den Wettbewerb der Meinungsäußerungen. Regierungen sollen auch deshalb die anderen handeln lassen, weil ihnen ebenfalls die »Partizipation [...] an der göttlichen Weisheit«¹⁴⁸ zukommt: »Man vergißt allzu oft, daß dieses Postulat der Teilhabeschaft des Menschen an der Intelligenz des Schöpfers erst die Vernunft verbürgt und uns zu ihrem Gebrauch ermächtigt.«¹⁴⁹

Die zu verwirklichende Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft unterstreicht das teleologische Moment im christlichen Denken, nach dem jeder einzelne Mensch auch *seine* Chance zur Teilhabe erhalten und nutzen *soll*. Gerechtigkeit bedeute demnach nicht Gleichheit, sondern dass jedem das Seine zukomme (*sum cuique*).¹⁵⁰ Wenn Regierende und Regierte am Gemeinwesen teilnehmen, lautete daher Jouvénels dritter Rat, sollen sich ihre Urteile an diesem Kriterium orientieren. Dafür muss man den »besonderen Zweck in Betracht ziehen«, auf den hin etwas zu beurteilen und zu verteilen ist.¹⁵¹ Genau wie bei der Bildung des Gewissens und der öffentlichen Meinung gebe es daher keine fixe Gerechtigkeitsformel, sondern nur einen Abwägungsprozess, der das Gute zwischen den beiden Fixpunkten des göttlichen Willens und der menschlichen Teilhabe sucht – souverän und königlich ist ein Wille nur dann, wenn man dieser Tugendpflicht nachgekommen ist.

auf die Schwierigkeiten zu sprechen, die hierfür in modernen Gesellschaften aufgrund ihrer Vielfalt bestehen. Dies habe auch zu einer Verschiebung von Ritus auf Recht geführt. Zugleich gibt er zu, dass es ihm schwerfalle, konkrete Mittel zu nennen, weil sich Vertrauen am Ende selbst bilden müsse. So bleiben seine Vorschläge dann doch sehr vage.

146 Dies verhandelte Jouvénel unter dem Stichwort der Beständigkeit (Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 62-74). Man sieht hieran die permanente Pendelbewegung, die seine Schrift auszeichnet. Aus verschiedenen Perspektiven und mit teils unterschiedlichen Begriffen kam er immer wieder auf die gleichen Gedanken zurück. So taucht z.B. auch das Problem des Vertrauens sowohl unter dem Kapitel *Vom politisch Guten* als auch in der Diskussion von Christentum und Liberalismus auf.

147 Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 103-107 sowie S. 156f.

148 Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 338.

149 Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 326.

150 Siehe Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 181f., 203.

151 Jouvénel: *Über Souveränität*, S. 193.

Jouvenels eigene Suche nach einer guten, man möchte sagen: erleuchteten Ordnung war einerseits eine ideelle Suche nach dem politisch Guten, andererseits die nach einem Koalitionspartner, mit dem das Gute realisiert werden konnte. Gerade daher betonte er die enge Verwandtschaft mit jenen Liberalen, die auf die Rationalisierung des politischen Diskurses durch regulierende Verfahren bestanden und/oder die Bedeutung von Rang und Status als Filterinstanz schätzten. Jouvenel – und auch die anderen vorgestellten Vertreter dieses Narrativs – stellten auf diese Weise die Anschlussfähigkeit an das Westminster-Modell der Demokratie und an den Ordoliberalismus der Nachkriegszeit sicher.¹⁵²

Dass es im christlich-liberalen Narrativ darum ging, unterschiedliche Positionen anzuziehen, zeigt sich auch an der Ähnlichkeit des katholisch geprägten Entwurfs von Jouvenel und den protestantisch geprägten Vorschlägen bei den Züricher Vertretern Brunner und Haug. Sie teilen mit Jouvenel zentrale Aspekte, die das christlich-liberale Narrativ auszeichnen: Während die anderen Narrative der Souveränität erst begründen mussten, warum Obrigkeit bzw. Führung überhaupt nützlich oder notwendig sei, war es für christliche Autoren schlicht eine göttliche Gegebenheit, dass Menschen in hierarchischen Beziehungen leben.¹⁵³ Diese Hierarchie steht dann aber folgerichtig im Dienste einer übergeordneten moralischen Instanz; nur Gott ist wahrlich souverän. Auf Erden handle darum nur derjenige souverän, der seine Fähigkeit im Sinne dieses höheren, objektiven Willens einsetzt. Daher sind hier praktische Fähigkeit und moralischer Auftrag *zwei unauflösbare Seiten der Souveränität*.

Interessanterweise stimmen die unterschiedlichen Vertreter des christlich-liberalen Narrativs nicht nur darin überein, dass »Zuhöchst-Sein« auch immer ein Zu-Recht-Sein impliziert.¹⁵⁴ *Gerechtigkeit* meint auch bei allen eine proportionale Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuspricht (*suum cuique*) und bei der Verteilung stets am Wohl und der herausgehobenen Stellung der Menschen als Geschöpf Gottes orientiert ist. Diese können selbst urteilen, lautet die zentrale Einsicht: Nicht nur Regierungen, sondern jede:r Einzelne *kann und soll* eigenes und fremdes Handeln auf dieses göttliche Gerechtigkeitsprinzip prüfen. Dafür müssen Absichten und Taten daraufhin befragt werden, ob sie mit dem objektiven Willen Gottes im

152 Die Beziehung zum Ordoliberalismus zeigt sich auch oft in den Fußnoten in den Texten von Brunner, Haug und Jouvenel. Vgl. außerdem Petersen: »Emil Brunner's Social Ethics and its Reception in Ordoliberal Circles«. In der Tat nutzte im Übrigen der aufklärerische, universalistische Liberalismus häufig sakral aufgeladene Motive, zum Beispiel das allsehende Auge und das gleichschenklige Dreieck. Vgl. Rzepka: *Die Ordnung der Transparenz*; zu den sakralen Implikationen des Transparenzkonzepts August: »Ikonologie der Transparenz«.

153 Neben Jouvenel siehe auch Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 196f., 212.

154 Haug: *Die Schranken der Verfassungsrevision*, S. 42, zu Recht und Gerechtigkeit S. 44, 63–66 (*suum cuique*); dazu bei Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 17–19, 196–202.

Einklang stehen – kurz: Es ist die moralische *Pflicht*, ein Gewissen auszubilden und danach zu handeln. Dadurch realisiert der einzelne Mensch seine Souveränität.

Komplementär dazu spannt sich die Souveränität des Staates dann zwischen der Souveränität Gottes und der »Letztwertigkeit des Menschen« auf,¹⁵⁵ der an der göttlichen Souveränität teilhat und hieraus sowohl seine Handlungsfähigkeit als auch seinen Handlungsauftrag zieht. Partizipation und Eigenständigkeit sozialer Gruppen auf der einen Seite, Erziehung und Recht auf der anderen Seite werden so zu Kriterien guter politischer Ordnungen, weil sie helfen, Bürgerhandeln und Regierungshandeln dem göttlichen Willen anzunähern.¹⁵⁶ Aus dem Glauben an Gott wird so ein *Vertrauen* in die Welt und die Gestaltung der Zukunft gewonnen.

Mit den Begriffen *confiance* und *confidence* bringen das Französische und das Englische dieses Mitwirken des Glaubens (*con-fide*) im Handeln sehr viel deutlicher zum Ausdruck als der deutsche Begriff des Vertrauens. Gerade die deutlich christlich eingefärbte Semantik dieses Narrativs stellt einen Kontrast zum subversiven Narrativ (und auch zum bürgerlich-republikanischen Narrativ) her. Dies wird auch an dem Begriff der Pflicht (*devoir*) deutlich, der hier die Rolle spielt, die in den anderen beiden Narrativen durch den Begriff der Verantwortung übernommen wird. Ob und wie sich die Begriffe generell unterscheiden, ist in der praktischen Philosophie seit geraumer Zeit umstritten.¹⁵⁷ Historisch gesehen lässt sich im christlich-liberalen Narrativ aber eine zentrale Differenz erkennen: Der dortige Pflichtbegriff bezieht sich nämlich auf eine deontologische Logik. Er denkt sich also eine feste transzendente Sphäre, von wo Pflichten verteilt werden. Bei »Verantwortung« war dies nicht zwingend gegeben. Gerade Fanons Text zeigt, dass die Verantwortung

155 Haug: *Die Schranken der Verfassungsrevision*, S. 66 (Hervorhebung entfernt).

156 Für diesen Zusammenhang von Entwicklung, Erziehung und Gestaltungschancen siehe etwa Brunner: *Justice and the Social Order*, S. 62, 257f., für den Mittelweg zwischen Staatsintervention und Handeln gesellschaftlicher Gruppen S. 204f., für den Gerechtigkeitsbegriff nur beispielhaft S. 17-19, für die Relevanz des individuellen Gewissens und den Bezug zum Liberalismus S. 134f. Die Parallelen zwischen Jouvenel und Brunner gehen bis hin zu identischen Zitaten. Der Unterschied besteht freilich darin, dass Jouvenel die Protestanten in einer kleinen Spitze für das Vergessen der materiellen Dimension von Souveränität mitverantwortlich machte: Sie hatten im Theodizee-Problem den Willen Gottes über die Gerechtigkeit Gottes gestellt, wohingegen noch Descartes gewusst hätte, dass Gott auf Gerechtigkeit verpflichtet sei (Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 228f.).

157 Vgl. Neuhäuser/Buddeberg: »Einleitung«, S. 52f. Die Pflichten sind im christlich-liberalen Narrativ ein Dienst an der Gemeinschaft und konstituieren sie geradezu erst. Diese Bedeutung wird freilich aus der Exegese mittelalterlicher und kirchlicher Texte gezogen. Auch das Mittelhochdeutsche verstand im Übrigen unter *phliht* sowohl Dienst als auch Gemeinschaft, das zugehörige Verb sowohl »beteiligen« als auch »an etwas halten«. Vgl. den Eintrag »Pflicht« in Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*.

im Gespräch mit einem Kollektiv und in historischer Dimension liegt. Sie entsteht also immanent, statt durch eine göttliche Wertesphäre.

Dieser Unterschied setzt sich auch in der dazu gehörigen Instanz der Urteilskraft ab. Hier steht das christliche Gewissen an der Stelle verortet, wo im subversiven Narrativ das soziale Bewusstsein greift. Dieser Kontrast wird allerdings im Französischen wiederum konterkariert, denn *conscience* war sowohl bei Fanon als auch bei Jouvenel der zentrale Begriff, den das Deutsche im einen Fall mit ›Bewusstsein‹, im anderen mit ›Gewissen‹ übersetzt. Auch mit Blick auf die objektive Wertesphäre lässt sich argumentieren, dass durch die Vorstellung der Menschlichkeit oder eines Wesens des Menschen ebenfalls ein abstraktes Wertekonzept eingeführt wird, von dem aus bestimmte feststehende Verhaltenserwartungen abgeleitet werden. Es ist daher erkenntlich, dass sich die Narrative zwar im Detail unterscheiden, prinzipiell aber ähnliche, humanistische Ansätze vertreten, um »Souveränität« mit einem Wertehorizont auszustatten.

Dies spiegelt sich in dem teleologischen Charakter der Staatskonzeptionen. Diesen teleologischen Charakter unterstrich Jouvenel, indem er politische Planung zu einem weiteren Instrument der Regierung erklärte. In *Über Souveränität* wies er zwar einerseits darauf hin, dass der Staat nicht zum monopolisierenden, despotischen Planer werden dürfe; andererseits beschrieb er es aber als Aufgabe der Regierung, Initiative und Beständigkeit in den dynamischen modernen Gesellschaften zusammenzuführen.¹⁵⁸ Gleichzeitig trieb Jouvenel die Entstehung der ›Zukunftsforschung‹ maßgeblich voran. Unterstützt wurde er hierbei von der Ford Foundation, die ihn ab 1961 für den Aufbau eines internationalen Verbundes von Wissenschaftler:innen und Intellektuellen zu diesem Thema förderte.¹⁵⁹

Als Leiter der *Futuribles* war er in engem Kontakt mit anderen Akteuren dieses Gebietes wie Daniel Bell oder auch der RAND-Corporation, die spieltheoretische Planungsinstrumente vorantrieb. Jouvenel hatte auch Biologie und Mathematik studiert und war insofern ideal, um als Mittler zwischen den verschiedenen Disziplinen zu dienen, die sich an der Erforschung und Planbarkeit der Zukunft versuchten. Am auffälligsten ist dabei die kurze Passage, in der Jouvenel ganz explizit seine ›eigene‹ Semantik ablegt, um an die der Kybernetik anzuschließen:

»Das Thema [...] lässt sich auch mit modernen Worten sehr gut wiedergeben. Unter ›Feedback‹ versteht man heute bestimmte Organe bei einem Lebewesen bzw. Vorrichtungen in einer Maschine. Sie haben die Funktion, eine abweichende oder über ihr Ziel hinausschießende Bewegung zu registrieren und in das Zentrum dieser Bewegung wirksame ›Botschaften‹ zu senden, damit deren Wirkungen auf das

158 Siehe Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 75f., 106-108; vgl. Anderson: »Bertrand de Jouvenel's melancholy liberalism«, S. 99f.

159 Vgl., auch zum Folgenden, Seefried: *Zukünfte*, S. 75-85, 90-100.

zum optimalen Funktionieren des Organismus oder der Maschine erforderliche Maß zurückgeführt werden.«¹⁶⁰

Für Jouvenel spiegelte sich in diesem Regelkreis-Denken die liberale Idee, dass Beratung und Deliberation dem regierenden Willen so Rückmeldung (»Feedback«) geben, dass er sich alleine auf das vorgegebene (souveräne) Ziel ausrichte. Mit dieser Interpretation der Kybernetik wären allerdings zahlreiche Beteiligte nicht einverstanden gewesen, nicht nur weil es die Kybernetik auf negatives Feedback reduzierte, statt Abweichungsverstärkungen einzubeziehen, sondern auch weil es die Kybernetik damit an ein aus ihrer Sicht veraltetes Sozialmodell fesselte, wie im zweiten Teil der Arbeit zu sehen sein wird.

Interessanterweise ging auch Jouvenel zu einem technizistischen Modell der Zukunftsforschung auf Distanz, allerdings in eine andere Richtung.¹⁶¹ Er war nämlich nicht bereit, die Gesellschaft als vorhersagbaren technischen Apparat zu begreifen und wies eine Mathematisierung des Menschen und seiner Zukunft zurück. Zukünfte, das war Jouvenels Überzeugung, bestehen nur im Plural. Man könne zwar vorausschauen, aber nicht vorhersagen. Die Souveränität des Menschen war für ihn auch eine Souveränität des Menschen über seine technischen Mittel. Diese Kritik eines Technizismus teilte er mit Wilhelm Hennis und Werner von Simson. Nicht ohne Grund war Hennis einer der deutschen Herausgeber von Jouvenels *Über Souveränität*.

Das bürgerlich-republikanische Narrativ: Wilhelm Hennis und Werner von Simson

Beide Narrative, die bisher dargestellt wurden, laden Souveränität mit einer dezidiert humanistischen Wertedimension auf, die sie als Antwort auf einen Verlust dieser Wertedimension in den westlichen Gesellschaften im Allgemeinen und im Souveränitäts- und Staatsverständnis im Speziellen konzipieren. Daneben wird Souveränität mit einem Auftrag zur Integration und Stabilisierung verbunden. Beide Aspekte finden sich auch im bürgerlich-republikanischen Narrativ wieder, freilich in etwas anderer Ausgestaltung. So beschreibt etwa Adenauers enger Berater, der Völkerrechtsprofessor Wilhelm Grewe, die Maxime seiner Regierung mit drei Worten: Souveränität, Wiedervereinigung, europäische Integration.¹⁶²

Die Formel »Souveränität und Integration« wird in zeitgenössischen und zeit-historischen Texten häufig herangezogen, um den Kurs der deutschen und europäischen Politik seit den 1950er Jahren zu charakterisieren und um das Problem

160 Jouvenel: *Über Souveränität*, S. 248.

161 Vgl. Seefried: *Zukünfte*, S. 95f.; Mahoney: *Bertrand de Jouvenel*, S. 23.

162 Siehe Grewe: *Deutsche Außenpolitik der Nachkriegszeit*, S. 13.

der Souveränität einzufangen.¹⁶³ Auch eine der Gründungsfiguren der deutschen Politikwissenschaft, Wilhelm Hennis, sah den *Sinn* von Souveränität in einer Integrationsleistung, die Bürger und Staat zusammenführt, die von beiden bestimmte bürgerliche Tugenden erwartete und die die Voraussetzung dafür ist, dass beide ihrem Wesen gerecht werden.

Wilhelm Hennis hat *Das Problem der Souveränität* zu seiner Dissertationsschrift gemacht. Besonders in Deutschland war dies ein heikles Thema, zumal Hennis sich anschickte, den Begriff der Souveränität zu retten. Gleich eingangs findet man hier das ganze Arsenal wieder, mit dem das Verschwindenlassen des Begriffs und die Idee eines Weltstaats kritisiert wurde. Den Vertretern von Weltstaat und europäischer Föderation warf er Sentimentalität, Zynismus und eine »polemisch dogmatisierte[] Vorstellung des kriegslüsternden souveränen Einzelstaates« vor, die nicht erkenne, dass sie selbst zutiefst mit der alten Souveränitätsvorstellung verwachsen sei.¹⁶⁴ Denn schließlich ginge es ihnen ja doch nicht um die Aufgabe der Idee, sondern nur um die Lokalisierung von Souveränität. Als eine rechtliche Eigenschaft von Staatsgewalt stehe sie dann doch nicht infrage.¹⁶⁵ Daher attackierte Hennis auch die »weit verbreiteten Meinungen«, »nicht nur das Wort preiszugeben, sondern auch in der ganzen [...] Problematik heute nichts als eine Scheinproblematik zu sehen.«¹⁶⁶ Diese »völlige Infragestellung der Souveränität« verkenne, dass Souveränität ein »Grundphänomen des sozialen Zusammenlebens« ist.¹⁶⁷

In der Attacke, die Hennis hier fuhr, scheint sein Verständnis einer politischen Wissenschaft auf, die sich mit Sollensfragen zu beschäftigen und in die Realität einzugreifen hat. Dies verband ihn aufs Engste mit Bertrand de Jouvenel. Hennis hatte sich für das Studium der Rechtswissenschaften entschieden, weil dieses am politiknächsten war, als es das Fach der Politikwissenschaft noch nicht gab.¹⁶⁸ Und er hat nach seiner Promotion zunächst nicht den Weg in die Wissenschaft, sondern in die Politik angetreten. Hier wurde er der erste Wissenschaftliche Mitarbeiter der sozialdemokratischen Bundestagsfraktion, zugeteilt dem sogenannten Kronjuristen der SPD Adolf Arndt. In dieser Position kam Hennis 1951/1952 dazu, die Beschwerdeschrift an das Bundesverfassungsgericht im Fall Lüth zu verfassen. Dieser Fall war folgenswer, denn die Zulassung der Klage stärkte das Recht der

163 Vgl. z.B. Rumpf: *Land ohne Souveränität*, S. 2f., 39; Erler: »Staatssoveränität und internationale Wirtschaftsverflechtung«, S. 31; Merriam: »Sovereignty«, S. 19f.; Etzioni: »European Unification and Perspectives on Sovereignty«, S. 514-518; retrospektiv Hildebrand: *Integration und Souveränität*.

164 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 5.

165 Siehe Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 77f.

166 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 2.

167 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 1f.

168 Zur Biografie Kielmansegg: »Wilhelm Hennis (1923-2012)«, S. 331-333, und Schlak: *Wilhelm Hennis*, S. 20, 39f.

Bürger:innen, sich direkt an das Verfassungsgericht wenden zu können, und das Urteil erhob die Grundrechte zu einer für alle Rechtsbereiche gültigen Wertesphäre.

Mit dem Urteil folgte das Verfassungsgericht vor allem Hennis' Lehrer Rudolf Smend, den er ausführlich zitiert hatte und der auch Erstgutachter der Dissertationsschrift war.¹⁶⁹ Dass sich das Bundesverfassungsgericht so dezidiert hinter Smends Lehre stellte, um den universellen und objektiven Status der Grundrechte abzusichern, zeigte, dass es sich immer noch im Dialog mit der Weimarer Republik befand. Dessen Rechtspositivismus hatte die Justiz wehrlos gemacht, so die verbreitete Lesart. Auch Hennis bezeichnete das Versagen der Weimar Republik als seine persönliche Grunderfahrung.¹⁷⁰ Wie das Bundesverfassungsgericht wendete er sich daher den deutschen Rechtstheorien vom späten 19. Jahrhundert bis Weimar zu, denen der erste Teil seiner Dissertation gewidmet ist. Ihre Aushöhlung und Auflösung des Souveränitätsbegriffs machte er für das Scheitern Weimars mitverantwortlich.

Auch bei Hennis findet sich also zunächst eine Verlustgeschichte.¹⁷¹ Die Aushöhlung des Souveränitätsbegriffs wurde Hennis zufolge von einem Staatsdenken betrieben, das in der politischen Ohnmacht des Bürgertums im 19. Jahrhundert seinen Ausgangspunkt hatte und einen Ausweg über die Theorie des Rechtsstaats suchte. Dies begann laut Hennis mit der Formalisierung des Souveränitätsbegriffs, die von Friedrich Julius Stahl bis hin zu Georg Jellinek und Gerhard Anschütz betrieben wurde. Sie lösten den Begriff von seiner materiellen Dimension und machten ihn zu einem bloßen Rechtsbegriff, der den Staat als höchste Gewalt beschreibt.

Will man dem Obrigkeitsstaat jetzt Schranken setzen, bliebe nur noch übrig, die Norm über jedweden Willen zu erheben.¹⁷² Dies war die zweite Stufe: Hier kam die höchste Position nicht mehr der Staatsgewalt, sondern dem Recht zu. Diese liberale Idee stehe hinter dem »Pathos der Rechtsstaatsideologie« in den Lehren von Hugo Preuß und Hugo Krabbe.¹⁷³ Die Bewegung weg von einem materiellen Souveränitätsbegriff ende schließlich bei Hans Kelsen. Er ließe *Rechtsbewusstsein* und Majorität fallen, die bei Preuß und Krabbe immerhin noch vorhanden gewesen seien. So sei für ihn jedweder Staat ein Rechtsstaat.

169 Vgl. zum Lüth-Fall im Folgenden Schlak: *Wilhelm Hennis*, S. 41f., und Henne: »Smend oder Hennis«. Er zeigt, dass das Gericht eher Hennis' Stichwortgeber Smend als der konkreten Argumentation Hennis' gefolgt ist. Zur Relevanz von Smend für das Bundesverfassungsgericht vgl. Specter: *Habermas*, S. 28f.

170 Siehe Hennis: »Politikwissenschaft als Beruf«, S. 409.

171 Siehe im Folgenden Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 14–20.

172 Siehe im Folgenden Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 21–28.

173 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 28.

Für Hennis ging mit dieser Bewegung das »willensbegabte[] Souveränitäts-subjekt[]«¹⁷⁴ verloren – und mit ihm die Problematik, wie es zu diesem Einheitswillen komme und worin seine Legitimität bestehe: »Eine staatstheoretische Fragestellung war damit für den Souveränitätsbegriff ausgeschaltet.«¹⁷⁵ Infolgedessen habe man sich in einem unlösbaren Kampf zwischen Recht und Macht verfangen. Eine Theorie, die Entscheidungskompetenz jenseits rechtlicher Normen gänzlich ausblende, flüchte vor »alle[n] Kompliziertheiten und Differenziertheiten der Wirklichkeit, alle[n] realen Spannungen und Antinomien des Lebens« in eine vereinfachende Logik: »Sie weiß nichts von einer verantwortlichen [!] Bewährung an einer Wirklichkeit, die sie [...] den ›brutalen‹ Faktensetzern überläßt.«¹⁷⁶

Damit war freilich Carl Schmitt gemeint, dessen »schrackenlosen Voluntarismus« Hennis im nächsten Schritt zerlegte.¹⁷⁷ Für Hennis hatte der Positivismus des liberalen Rechtsdenkens den Weg für die ›Brutalität der Faktensetzer‹ geebnet. Ihm ging ein politisches »Formprinzip« ab und er stand deshalb am Ende, bei Kelsen, der politischen Form völlig gleichgültig gegenüber.¹⁷⁸ Indem der Liberalismus den Staat im Recht aufgehen ließ, war er nur noch dazu da, den Wechsel der Regierungen einzufangen. »Daß Souveränität eine allgemeinere Bedeutung im Zusammenhang des *Problems der staatlichen Organisation der Gesellschaft* zukommen könnte, wird so nicht gesehen.«¹⁷⁹

Dieses Problem war nun nach wie vor ungelöst. Die Gefahr, die von der politischen Gleichgültigkeit ausging, war auch nach 1945 nicht gebannt. Dadurch wurde Souveränität »zum gegenwärtigen Zeitpunkt [...] zu einem politischen Lebensproblem [!] ersten Ranges«.¹⁸⁰ Es war für Hennis eine *existenzielle* Herausforderung, den Sinn der Souveränität wieder zu bergen. Sie biete eine Antwort darauf, wie menschliches Zusammenleben *praktisch* und *ethisch* möglich ist. Auf diese Weise liefere sie Prinzipien für den Aufbau einer staatlichen Ordnung, in der aus der zerfallenden Vielheit eine Willenseinheit wächst.

Souveränität antwortet laut Hennis also auf das ›Problem der staatlichen Organisation der Gesellschaft‹ und ermögliche so erst ein menschliches Zusammenleben. Dafür reiche das Recht als formale Instanz nicht aus, weil man einen materialen Zusammenhang zwischen Einheitsbildung, Staatsform und Lokalisierung

174 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 15.

175 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 16.

176 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 31 (für alle Zitate des Satzes).

177 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, zum Zitat S. 41, insg. S. 37–45; s.a. Hennis: »Zum Problem der deutschen Staatsanschauung«, S. 87–89, 92f.

178 Siehe Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 32.

179 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 23, weniger pointiert auch auf S. 31. Hervorhebung hinzugefügt.

180 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 31.

der Souveränität brauche. Einen Vorschlag dafür fand Hennis, nachdem das Rechtsstaatsdenken das Problem ganz verdrängt hatte, erstmals wieder in der christlich-liberalen Zürcher Schule. Bei ihr werde deutlich, dass die Selbst- und Letztwertigkeit des Menschen der höhere Wert ist, der dem Staat selbst seine Würde verleihe.¹⁸¹

Allerdings wies Hennis die heteronome Begründung der Zürcher Schule zurück: Nicht aus Gott oder aus dem Naturrecht (wie auch Smend glaubte), sondern aus dem Menschen selbst komme der Sinn der Souveränität.¹⁸² Denn der Mensch sei inhärent auf die Gemeinschaft angewiesen. Als ein politisches Wesen, so Hennis' Überzeugung, realisiert er sich im Staat und der Staat schafft zugleich die Möglichkeiten dieser Selbstverwirklichung. Die Staatsgesinnung der Einzelnen konstituiere also einerseits die staatliche Einheit, andererseits diene der Staat »als erzieherische Institution zur Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit«. ¹⁸³ Erst dieses Zusammenspiel rücke die Gestaltung der Welt in greifbare Nähe: »Das Wesen des Menschen wiederum ist seine Selbstgestaltung als politisches Wesen, er selbst ist nie das Maß aller Dinge.«¹⁸⁴

Hennis' aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* setzt also eine teleologische Dialektik in Gang, die den Zusammenhang von Einheitsbildung, Staatsform und Lokalisierung stiften soll: Die Einheit bilde sich aus der Verständigung unter den Menschen, diese Verständigung könne aber nur in einer staatlichen Einheit gewährleistet werden, die demokratisch ist. Sie müsse einerseits »Freiheit, Gleichheit, Menschenwürde«¹⁸⁵ verbürgen und andererseits »eine möglichst große Zahl von Bürgern an der Verwaltung des Staates teilhaben« lassen.¹⁸⁶ Auf der anderen Seite haben dann die Bürger die dem Menschen aufgebene »Pflicht«, ihren eigenen Lebensbereich mit anderen teilen und gestalten zu müssen. In der Folge für diese Gestaltung seien sie für ihr Handeln stets verantwortlich zu machen: »Souverän sein heißt – ohne Exculpationsmöglichkeit – geschichtlich verantwortlich müssen.«¹⁸⁷ Man sieht, warum Hennis Souveränität als ein Problem der politischen Ethik bezeichnete.¹⁸⁸

181 Siehe Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 66-74.

182 Siehe dazu auch Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 79f.

183 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 100.

184 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 100. In beiden Zitaten des Satzes paraphrasierte Hennis zustimmend Platon.

185 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 78f.

186 Siehe Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 100.

187 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 113. Im Vergleich dazu Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 174: »Ein Schicksal kollektiv gestalten heißt, Verantwortung in der Dimension der Geschichte übernehmen.«

188 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 97.

Der etatistische Zug des Gemeinwesens, für den Hennis auch gerne Hegel herbeizitierte und für den er später heftig kritisiert wurde, steht dabei in Spannung zu seiner aristotelischen Anthropologie. Es ist der souveräne Staat, der das Zusammenleben der Gesellschaft zu einer moralischen und praktischen *Willenseinheit organisiert*. Diese Einheit nimmt vom *télos* des Einzelmenschen als Gemeinschaftswesen ihren Ausgang und findet im *télos* des Einzelmenschen als schöpferisches Wesen ihr eigenes Ziel. Sie ist also wesenshaft legitimiert. Allerdings gilt: Will der Staat das *télos* zum Tragen bringen, muss er der demokratischen Verständigung den angemessenen Platz einräumen: »Denn alles wahre [...] Recht beruht [...] nicht nur auf einer Entscheidung, sondern auf einer der Entscheidung vorgeordneten Verständigung.«¹⁸⁹

In der Beschwerdeschrift zum Lüth-Fall hat Hennis dementsprechend die Frage der freien Meinungsäußerung zur Grundlage des Staates erklärt. Sie sei eben nicht nur ein privates Recht, sondern »staatsbildende Teilnahme am öffentlichen Leben«.¹⁹⁰ Sie stand für ihn – neben dem Staat – im Zentrum der Souveränitätsidee, weil sie einerseits *effektiv* die Beziehung von Einzelnen und Staat herstellt, andererseits aber auch das *einzig*e Mittel der Integration ist: Die »wertbestimmte Individualität« eines Staates habe keine einfach so vorhandene Grundlage mehr. Die gesellschaftliche Einheit sei im ›Hochkapitalismus‹ längst zerfallen und könne auch von keiner Religion mehr zusammengehalten werden.¹⁹¹

Wenn man in dieser Situation die Idee der Souveränität aufgebe, dann verstärke man die Auflösungstendenzen und die Gefahr der Anomie. Den »Unsicherheiten«, dem »Schwund der Erwartungschancen« folge die »Anfälligkeit [...] für ›abnorme‹, schwärmerische oder zynische Verhaltensweisen religiöser oder politischer Natur«.¹⁹² Auch der Weltstaat habe dem nichts entgegenzusetzen, weil er den Ort der Entscheidung so weit wegrücke, »daß er für eine nur noch durch sehr grobe Kommunikationsmittel erreichbare Masse jeder Anschaulichkeit verlustig gehen würde«.¹⁹³ Die Übertragung der Souveränität auf größere Einheiten würde das »Problem des politisch unverantwortlichen Menschen nur noch verschärfen«¹⁹⁴ – im besten Falle als technizistischer, rationalistischer Administrationsstaat, im schlechteren als Obrigkeitsstaat:

»Man wird gegen all dies einwenden, die alten Staaten könnten doch als eine Art sehr eigenständiger Selbstverwaltungskörperschaften in dem höheren sou-

189 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 59.

190 Arndt: »Schriftsatz von Arndt an das BVerfG vom 4. Februar 1952«, S. 508.

191 Siehe Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 91–97.

192 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 110.

193 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 112.

194 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 114; siehe auch Hennis: »Zum Problem der deutschen Staatsanschauung«.

veränen Verbanne bestehen bleiben, womit ihnen nichts von ihrer Besonderheit genommen wäre. Aber der Sinn aller echten Selbstverwaltung ist Selbstverantwortung. Immer ist die Abgrenzung der Verantwortung, die man für die Gestaltung des zugewiesenen Lebenskreises zu tragen hat, das eigentliche politische Problem der Selbstverwaltung. Nur wo selbstverantwortlich verwaltet wird, ist echte Selbstverwaltung, die etwas anderes ist als technische Dezentralisierung. *In solcher Selbstverantwortung nun scheint mir der eigentliche staats-theoretisch-politische Sinn der einzelstaatlichen Souveränität zu liegen.*«¹⁹⁵

Nach dieser Darstellung von Hennis hat nur der Einzelstaat die Voraussetzungen (als ein anschaulich abgesteckter Bereich) und die Mittel (tatsächliche Verständigung), um der Desintegration oder ihren Gefahren beizukommen, indem er die souveräne Selbstverwaltung zu seiner Angelegenheit macht. Er wird damit zum Stabilisator eines rationalen Humanismus und zur Instanz, um dessen menschlichen Gestaltungsanspruch zu realisieren: »[E]r muß danach trachten, alle individuelle [sic!] Kräfte zu wecken, zu suchen, sie zu einem Gesamtplan des menschlichen Kulturlebens zu sammeln.«¹⁹⁶

Man kann Hennis' Souveränitätstheorie daher bedenkenlos unter die prominente Formel »Souveränität und Integration« stellen. Seinen Ansatz zeichnet aus, dass er diese Formel innenpolitisch durchdekliniert hat und so die Vorstellung begründete, dass das Problem der Souveränität das eigentliche Problem des Politischen sei. Die gleiche Vorstellung hatte Werner von Simson, wie bereits in der Einleitung zu diesem Teil zu sehen war. Simsons Perspektive ergänzt Hennis' Ausführungen, weil er die außenpolitische Dimension dieser inneren Souveränität herausarbeitete. Daher soll im Folgenden noch ein Seitenblick auf diesen zweiten Vertreter des bürgerlich-republikanischen Narrativs erlaubt sein.

Die Bildung eines eigenen Staatsbewusstseins basierte für Simson auf einer Grundentscheidung über das eigene Wesen. Diese Entscheidung sei nur möglich, wo der gemeinsame Überzeugungsbestand groß genug sei, um aus den Glaubens- und Rechtsvorstellungen eine rechtliche Gesamtordnung zu schaffen.¹⁹⁷ Souveränität sei daher ein »verwirklichter Vereinzelnungsanspruch«, der eine »Identifizierung des eigenen Willens und Persönlichkeitsanspruchs mit der nur auf Grund solcher Identifizierung möglichen praktischen Ordnung« verbindet.¹⁹⁸ Bei Souveränität gehe es um »die Schaffung und Darstellung von einzelnen Gesamtpersön-

195 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 113. Hervorhebung hinzugefügt.

196 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 113.

197 Siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 81f.; bei seinen Schülern, zu denen auch Walter Hallstein und Hans von der Groeben gehörten, ist dies als »überstaatliche Bedingtheit« verdichtet (vgl. Vitzthum: »Den Staat denken«, S. 744f.).

198 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 18.

lichkeiten innerhalb der Menschheit«. ¹⁹⁹ Sie müssen eine eigene »Identität« ausbilden, ein »Bewußtsein, eine politisch handlungsfähige Einheit zu sein«, und dafür müsse der Staat sein »eigenes Wesen« durch »selbstgesetzte Bedingungen« bestimmen. ²⁰⁰

Mit Hennis teilte Simson also drei zentrale Vorstellungen: *Erstens* wird der souveräne Staat in humanistischer Manier als Persönlichkeit konzipiert, dessen Bewusstsein sich ausbilden müsse. Auch hier wird dies als eine materiale Subjektwerdung verstanden, in der sich das Wesen der Gemeinschaft realisiere. *Zweitens* beruht das Recht daher auf außerrechtlichen Voraussetzungen, und bloße Gewalt kann keine Ordnung, schon gar keine Rechtsordnung aufstellen und erhalten. Aus diesen Gründen kann sich Politik *schließlich* nur im Rahmen der Souveränität abspielen. ²⁰¹ Es sei schlicht eine Tatsache, dass dem Universalen diese außerrechtlichen Voraussetzungen abgehe, sodass es willensunfähig sei und in der Konsequenz nur mit Gewalt gegen andere Personen operieren könnte. Der *Schutz der Person*, die sich im und durch den Staat im Inneren verwirklicht, zwingt uns dazu, der Souveränität auch im *internationalen Recht* ihre entsprechende Stellung zuzuweisen. ²⁰²

So verdichtet, scheint die volle Kraft der Personalitätsmetaphorik durch, aus der sich bestimmte normative Verhaltenserwartungen nach innen und außen ableiten und in der der einzelne Mensch mit dem Staat gleichgesetzt werden kann. Dabei bietet der Humanismus einen Gestaltungsspielraum an: Einerseits gibt es absolute, dem Menschen zukommende Werte, andererseits kann aus diesen eben nicht zwingend auf eine *bestimmte* Rechtsordnung geschlossen werden. Daher ist vor diesen Werten und vor der je persönlichen Ausgestaltung Halt zu machen.

Mit der Persönlichkeitsmetaphorik tauchte darum in Simsons Souveränitätsbegriff auch die bekannte Verantwortungsrhetorik wieder auf. Sofern der Staat verantwortlich für den Schutz und für die Realisierung der menschlichen Anlagen bei seiner Bevölkerung ist, so sehr dehnt sich diese Verantwortung nun auch auf andere Staaten aus. Sie sind deshalb als souveräne Personen zu behandeln, die mit Recht ihren Lebensstil leben. Dass man diese volle Bedeutung des Konzepts nun auch international verstanden habe, ist für Werner von Simson das Kennzeichen des Souveränitätsbegriffs nach 1945:

»Die Entwicklung der neueren Zeit liegt darin, daß einzelne der bestehenden Rechtsordnungen im Begriff sind, ihren eigenen Verantwortungswillen [!] unter

199 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 109.

200 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, für alle Zitate des Satzes S. 170f.; ähnlich bereits S. 17, z.B.: »Nur in einzelnen [...] Konkretisierungen bildet sich ein handlungsfähiges politisches Bewußtsein«.

201 Siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 16f., 81f.

202 Siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 256.

Zugrundelegung bestimmter als absolut empfundener Rechtsbegriffe zu erweitern, und daß diese Erweiterung sich aus dem Bereich des Freiwilligen in den des Zwangsläufigen verschiebt, weil sie anfängt, zu den *Existenzbedingungen* dieser Staaten zu gehören.«²⁰³

Dass die Staaten nun ihren Verantwortungswillen auch auf andere Staaten ausdehnen, interpretiert Simson im Rahmen eines Entwicklungsmodells. Nicht ohne Grund wird dieser Begriff zu einem Zentralbegriff der 1950er und 60er Jahre, denn er verbürgte die Vorstellung eines »allmählichen Fortschreiten des Menschen zum Besseren«, wie es Kant wohl am prominentesten formuliert hat. Dazu gehörte, dass sich der Mensch über seinen bloßen Willen erhebt, um sich selbst Grenzen zu setzen; dies sei die höchste, gegenwärtige und im Grunde einzig richtige Stufe der Souveränität, argumentiert daran anschließend Simson.²⁰⁴ In ihr sei es zu einer »Entmythologisierung der westlichen Staatsouveränität«²⁰⁵ gekommen und es habe sich stattdessen ein »vernünftige[s] Bewußtsein«²⁰⁶ gebildet. Simson resümierte daher noch einmal: »Die Mitverantwortung für das Fremde ist der eigentliche, der einzig denkbare Fortschrittsbegriff in der Souveränitätslehre auf dem westlichen Lebensniveau.«²⁰⁷

In diesem Entwicklungsstand beruhe Souveränität im doppelten Sinn auf Demokratie. Während nach innen das *Staatswesen* in der Öffentlichkeit und im Weltbild der Bürger ruhe,²⁰⁸ realisiere der »Verzicht auf das Absolute, auf das bis ins einzelne durchgebildete Rechthaben« auch nach außen das *Wesen* der Demokratie.²⁰⁹ Indem international Souveränität formal gefasst werde, bleibe die materiale Ausformung jedem einzelnen Staat überlassen. Souveränität, so lässt sich diese Position pointieren, ermöglicht gerade den Pluralismus, der für eine Demokratie unablässig ist. Erst so wird auch zwischen den Staaten ein demokratisches Verhältnis geschaffen, statt sie in eine »Universalhierarchie« zu zwingen.²¹⁰

203 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 83.

204 Siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 71–80.

205 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 263.

206 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 258.

207 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 94.

208 Siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 83.

209 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 182. Dies ist bei Simson mit einer interessanten Wende gegen Carl Schmitt versehen. Dieser habe nämlich in seiner Darstellung der Hegung des Krieges dieses Wesen der Demokratie benannt, ohne es überhaupt zu bemerken. Im Übrigen ist auffällig, dass Schmitt in der Debatte vielfach abwesend ist; er wurde selten zitiert, und wenn dann meist abgrenzend.

210 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 81. Hennis und Simson blendeten dabei die Bruchstelle der Souveränität aus: den Konflikt zwischen souveränem Menschen und souveränem Staat. Dieser Konflikt wurde mit dem Verweis, dass sich der Bürger im Staat dialektisch realisiere, schlicht weggewischt. Hennis thematisierte nicht einmal

Dies war ein Angriff auf die Sowjetunion. Im Grunde sei die Welt nämlich in zwei Universalordnungen geteilt. Zwischen diesen beiden Varianten beantworte nun jeder Staat für sich die »Grundentscheidung, die eigentliche Frage der Souveränität.«²¹¹ Die eine nutze das formale Souveränitätsprinzip und mache damit die Entwicklung der Welt von der demokratischen Entscheidung abhängig, auch wenn sie ein allmähliches Streben zum Besseren annimmt. Dagegen glaube die andere an »eine objektiv wirkende und als solche erkennbare Mechanik der geschichtlichen Entwicklung«, die unabhängig von »persönliche[n] Entscheidungsfreiheiten« sei.²¹² In diesem »totalitären Bereich« danke die Bevölkerung zugunsten der Parteibürokratie ab, und die »politische[] Technik« bestimme den »Mechanismus des Herrschaftapparates.«²¹³

Wenn Wilhelm Hennis den Technizismus-Vorwurf nutzte, um gegen die Ordnungsvorstellungen eines liberalen Rationalismus zu polemisieren, projizierte Simson diese Gegenfolie also auf die Sowjetunion. Der metaphorische Gegensatz könnte dabei kaum deutlicher sein: Dem »unpersönlichen Kausalgesetz« der sowjetischen Weltsicht stehe antagonistisch das »Offenhalten« der Zukunft für die »werdende« und »handelnde« »Persönlichkeit«, ihre »freie Entscheidung«, ihr »Verantwortungsbewusstsein« und die Offenheit für Widersprüche gegenüber – kurz: Simsons humanistische Souveränitätsidee. Die Souveränität besteht in einer existenziellen Entscheidung, mit der ein bestimmter Persönlichkeitsanspruch hervorgebracht werde. Dass dabei nicht unmittelbar Perfektion erwartet, aber nach einer möglichst vollwertigen Realisierung des menschlichen Potenzials gestrebt wird, kommt im Entwicklungsbegriff und in der ubiquitären Semantik des Sich-Bildens zum Ausdruck.²¹⁴

Auch hier wirkte also eine existenzialistische Philosophie im Hintergrund, die aber im Unterschied zu Fanon oder Sartre dezidiert gegen den Marxismus und Sozialismus gewendet war.²¹⁵ Gemeinsam mit dem ersten Narrativ ist ihnen al-

die antiparlamentarischen Adaptionen von Smend (Greven: *Politisches Denken in Deutschland nach 1945*, S. 121). Politisch entstand aber immer der Verdacht, dass das Nationalbewusstsein (Fanon) oder das Staatsbewusstsein (Hennis/Simson) über den Bürger:innen steht. Epistemologisch ist hier der Ansatzpunkt für eine grundlegende Kritik der Dialektik – also für Foucault, Luhmann und ihre »nicht-dialektische Vernunft«.

211 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 204, ähnlich S. 87.

212 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 134.

213 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 193.

214 Für den exzessiven Gebrauch siehe Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 228–230.

215 Stephan Schlak: *Wilhelm Hennis*, S. 30, weist auch auf die Nähe von Hennis' Denken zum Existenzialismus hin. Auch ein anderer Smend-Schüler hatte die »Grundentscheidung« in den Blick genommen. Gerhard Leibholz bestand darauf, dass ein Staat so lange souverän genannt werden müsse, wie er auf den Druck stärkerer Mächte immer noch mit einem existenziellen *Nein* antworten könne (Leibholz: »Die Zukunft der nationalstaatlichen Souveränität im 20.

lerdings, dass Souveränität eine normative Verantwortung über das Eigene hinaus implizierte. Bei Hennis zog die bürgerlich-republikanische Darstellung von Souveränität eine politische Ordnung nach sich, in der staatliche Führung und bürgerliche Verständigung zusammengebunden werden, um den eigenen Lebensraum zu gestalten. Auch international folgten laut Simson aus der bürgerlichen »Mitverantwortung für das Fremde« konkrete politische Verpflichtungen.

Diese Verpflichtungen ziehen bei zwei politischen Problemen der Zeit unmittelbare Konsequenzen nach sich: Erstens widerspreche der Einsatz der Atombombe dem vernünftigen Bewusstsein, weil er eine »Sünde gegen die Menschheit« sei.²¹⁶ Der Gebrauch der Technik müsse durch die humanistische Souveränität begrenzt werden. Zweitens müsse man den Schutz werdender Staatspersonen übernehmen, also die Dekolonisation weiter absichern. Denn »als Ausdruck des humanistisch-egalitären allgemeinen Weltbildes« bricht »die Möglichkeit zusammen, auf der Ungleichheit [...] zu bestehen [...], und zwar nicht so sehr, oder doch jedenfalls nicht nur, weil die dadurch Belasteten ihn [den Ausschluss; V.A.] nicht mehr duldeten, sondern weil die Bevorzugten ihn nicht mehr vereinbaren konnten mit ihrem eigenen Wesen«.²¹⁷

Als Simson 1965 die Rückgewinnung und Weiterentwicklung des Souveränitätsbegriffs festhielt, konnte er bereits auf die Teile der Dekolonisation zurückblicken und diese als eine Erfolgsgeschichte beschreiben, die beweise, dass die westlichen Länder auf der Stufe des neuen Souveränitätsbegriffs angekommen seien. Dem bleibt aber eine normative Dimension eingeschrieben, denn »am wichtigsten ist eben die Tatsache, daß die *eigenen Lebensprinzipien* der bisher Herrschenden *eine Aufgabe dieser Herrschaftsansprüche verlangen*«.²¹⁸ Dieses Narrativ steht je nach Lesart komplementär oder im Gegensatz zu Fanons Erzählung: Im Gegensatz steht es, wenn man Simson so liest, dass nicht der von Fanon beschriebene Bewusstwerdungsprozess der afrikanischen »Völker« den Ausschlag gab, sondern der Bewusstwerdungsprozess der ehemaligen Beherrschten. Man hat dann das angesprochene Masternarrativ des Zentrums.²¹⁹ Komplementär hingegen ist Simsons Narrativ,

Jahrhundert« (S. 379). Sowohl bei den Smend-Schülern als auch bei Simson dürfte dieser Existenzialismus freilich stärker an Jaspers als an Sartre orientiert sein. Eine gewisse Differenz zwischen Simson und Hennis zeichnet sich wiederum an Hennis' starker Bindung an Aristoteles ab. Er bestand daher auch auf den Begriff Erziehung statt dem der »Bildung«. Nähe und gleichzeitig Distanz werden bei ihren Bezugspunkten in der Aufklärung deutlich; für Hennis sind dies eher Tocqueville und Mill, für Simson stärker Kant.

216 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 258.

217 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 224.

218 Simson: *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, S. 224f. (Hervorhebung hinzugefügt).

219 Vgl. oben, Fußnote 75.

wenn man sein ›nicht nur‹ ernstnimmt. Dann hätten beide Bewusstwerdungsprozesse parallel stattgefunden und Simson konstatierte gewissermaßen, dass Fignons Appell an Europa angekommen wäre.

Unabhängig von der Lesart lässt sich aber festhalten, dass damit allen drei Narrativen gemeinsam war, dass nicht jedes Regierungshandeln als souverän gelten sollte, sondern nur jenes, mit dem man seiner Pflicht und Verantwortung *zur politischen Selbstgestaltung* und *für die Selbstverwirklichung des anderen* nachkam. Dies galt für die Art der Entscheidungsfindung und für den Inhalt der Entscheidung selbst. Diese Ethik der Souveränität ergab sich aus einer humanistischen Haltung zur Welt, die christlich grundiert oder »rational-gläubig[]«²²⁰ sein konnte. Dies wurde in einem *close reading* an drei unterschiedlichen Narrativen gezeigt. Im Folgenden sollen diese Erkenntnisse mit der Querschnittsperspektive des ersten Unterkapitels verbunden werden, um das Regierungsdenken der Souveränität mit seiner Wirklichkeitskonstruktion und den politischen Konsequenzen nachzuzeichnen. Mit dieser Skizze wird eine Grundlage gewonnen, um den Wandel und die Differenzen zu einem technologischen Regierungsdenken herauszuarbeiten.

3. Das Paradigma der Souveränität

Die damaligen Diagnosen und Entwürfe beruhten in aller Regel auf Verfalls- bzw. Zerfallsgeschichten der Moderne. In ihnen brach eine zur Gewalt neigende ›Anarchie‹ in die internationale, die ökonomische und die soziomoralische Ordnung ein, die ihren Bezugspunkt in den Erfahrungen von Welt- und Kolonialkriegen, Great Depression und einem moralischen Nihilismus fand. Auf den so oft diagnostizierten Zusammenbruch der Gesellschaften gab es nun prinzipiell zwei Antworten, entweder man etablierte eine »new political philosophy«, wie es etwa Walter O'Donnell als Befürworter der Weltregierung hoffte,²²¹ oder man erneuerte den alten Deutungshorizont der Souveränität. In beiden Fällen geben die – fast ausschließlich männlichen – Autor:innen deutlich zu verstehen, dass mit Souveränität zwar einerseits ein im engeren, institutionentheoretischen Sinn politisches Konzept gemeint ist, aber andererseits mit diesem Konzept auch eine Aussage über die Orientierung des gesamten sozialen und moralischen Gefüges getroffen wird – hinter »Souveränität« steht eben eine ganze »Philosophie«.

Im Rahmen dieser Untersuchung lässt sich dieser Eindruck der damaligen Akteure methodisch umformulieren: Indem man nach dem Zweiten Weltkrieg trotz aller gemachten Erfahrungen Souveränität wieder zur Leitidee des Regierens erhob, fixierte man eine dahinterstehende Selbstbeschreibung von Politik und

220 Hennis: *Das Problem der Souveränität*, S. 49.

221 O'Donnell: »The Myth of Sovereignty«, S. 98.