

Bildung für Berlin



Ethische Reflexionen

zu Themen des Rahmenlehrplans Ethik

Impressum

Herausgeber

Senatsverwaltung für Bildung,
Wissenschaft und Forschung
Beuthstraße 6 - 8
10117 Berlin-Mitte
www.berlin.de/sen/bwf

Redaktion

Referat Schul- und Qualitätsentwicklung,
Schulforschung, Fort- und Weiterbildung
Manfred Zimmermann
Telefon 030 9026 6069
eMail manfred.zimmermann@senbwf.verwalt-berlin.de

Titelbild

Snues A. Voegelin: **Es ist die windstille Stunde, das Meer ...**, 2004. Aus dem Zyklus: Auf das Fundament zeitgenössischer Komponisten: Luigi Nono

Juli 2007

V. i. S. d. P.

Frank Schulenberg
Referent für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit
Telefon 030 9026 5985
eMail frank.schulenberg@senbwf.verwalt-berlin.de

Diese Broschüre ist Teil der Öffentlichkeitsarbeit des Landes Berlin. Sie ist nicht zum Verkauf bestimmt und darf nicht zur Werbung für politische Parteien verwendet werden.

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder andere Formen der Vervielfältigung, auch auszugsweise, nur mit schriftlicher Genehmigung des Herausgebers

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Lehrerinnen und Lehrer,



Prof. Dr. E. Jürgen Zöllner
Senator für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

das Fach Ethik wird nun schon ein Jahr an der Berliner Schule unterrichtet. Schrittweise wird es nun bis zur 10. Klasse durchwachsen, und dafür werden weitere gut ausgebildete Lehrkräfte benötigt. Die Nachfrage ist groß; dieses Fach interessiert! Viele Lehrkräfte nehmen an den Weiterbildungskursen teil, in denen sie die Unterrichtserlaubnis für dieses Fach erwerben. Diese Kurse müssen in relativ kurzer Zeit den Spagat zwischen fachwissenschaftlicher Ausbildung und Vorbereitung auf die Unterrichtspraxis bewältigen. Auch wenn dabei auf die häufig schon jahrelangen Unterrichtserfahrungen der Lehrerinnen und Lehrer in den jeweiligen Schulformen zurückgegriffen werden kann, stellt das Fach Ethik in Fachwissenschaft und Didaktik neue Anforderungen und ist mit hohen Erwartungen verbunden.

In bisher veröffentlichten Materialien zum Ethik-Unterricht standen didaktische Vorschläge zur Umsetzung des Rahmenlehrplans im Vordergrund. Diese Broschüre will fachwissenschaftliche Anregungen zur ethischen Reflexion geben. Dazu gehört ein grundsätzliches Nachdenken über das, was Ethik ausmacht und ethisches Reflektieren vom Moralisieren unterscheidet. Dazu

gehört aber auch, dass im Hinblick auf die vielfältigen Themen des Rahmenlehrplans konventionelle Sichtweisen festgestellt, untersucht und überprüft werden. Für diese Broschüre haben Philosophen und Pädagogen Beiträge zu grundsätzlichen Fragen der Ethik und insbesondere zu den Themenfeldern des Rahmenlehrplans verfasst, um den Ethik-Lehrkräften dazu Anregungen zu geben.

Allen Autoren, die bis auf eine Ausnahme Originalbeiträge für dieses Heft beigesteuert haben, möchte ich besonderen Dank sagen. Sie unterstützen damit die Entwicklung des Faches Ethik in Berlin und insbesondere die Lehrerfortbildung.

Dieses Heft wendet sich vor allem an die Lehrkräfte, die schon Ethik unterrichten oder sich auf den Ethikunterricht vorbereiten. Es sollen Anstöße zum Nachdenken liefern und zur Klärung des fachlichen Profils und damit zur Qualitätssteigerung des Ethikunterrichts beitragen.

Es grüßt Sie herzlich

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Essays zu grundlegenden Themen der Ethik	
Volker Gerhardt: Die Ethik in der Krise.....	5
Siegfried Reck: Vom Moralisieren zur Ethik.....	7
Guido Löhner: Werte, Tugenden und Argumente.....	10
Johannes Rohbeck: Das moralische Urteil im Ethikunterricht.....	16
Roland Reichenbach: Weiche Ethik? Bemerkungen zum „Soft-skills-talk“.....	20
2 Essays zu Themen aus den Themenfeldern des Rahmenlehrplans	
2.1 Identität, Freundschaft und Glück	
Pascal Mercier: Das Innere des Äußeren des Inneren.....	24
Pascal Mercier: Flüchtige Gesichter in der Nacht.....	26
Christian Strub: Charakter und gehaltenes Wort.....	27
Fritz-Rüdiger Volz: Person.....	31
Fritz-Rüdiger Volz: Freundschaft.....	36
2.2 Freiheit, Verantwortung und Solidarität	
Volker Gerhardt: Selbstbestimmung.....	42
Héctor Wittwer: Verantwortung und Solidarität.....	50
Christian Strub: Die Möglichkeit zu gehen.....	54
2.3 Diskriminierung, Gewalt und Toleranz	
Ludwig Siep: Stufen der Anerkennung.....	57
Gerald Hartung: Toleranz und Politik.....	60
2.4 Gleichheit, Recht und Gerechtigkeit	
Thomas Schmidt: Gerechtigkeit — ein zentraler Begriff der Ethik.....	64
Julian Nida-Rümelin, Martin Rechenauer: Gerechtigkeit und Gleichheit.....	66
Ralf Stoecker: Superstars und Menschenwürde.....	70
2.5 Schuld, Pflicht und Gewissen	
Michael Bongardt: Pflegebedürftig.....	76
Christian Strub: Der Ruf des Gewissens und der Schrei der Mitmenschen ..	81
2.6 Wissen, Glauben und Hoffen	
Fritz-Rüdiger Volz: Wissen und Glauben.....	85
Michael Bongardt: Anspruchsvolles Wagnis. Vom Glauben und Hoffen.....	90

1 Essays zu grundlegenden Themen der Ethik

Volker Gerhardt

Die Ethik in der Krise — Zur Aktualität der Ethik¹

Neben der *Logik* und der *Physik* gehört die *Ethik* zu den ältesten Disziplinen des philosophischen Denkens. Die Einteilung geht auf Platon (427 - 347 v. Chr.) zurück und wurde von seinem Schüler Aristoteles (384 - 322 v. Chr.) systematisiert. Von kleinen, schon in der Antike vorgenommenen Veränderungen abgesehen, hat sie sich bis heute gehalten. So wurden die nicht direkt zur *Physik* gehörenden allgemeinen Erörterungen über die ersten Gründe der Natur unter dem Titel der *Metaphysik* gestellt. Auch diese Bezeichnung hat sich bis in die Gegenwart gehalten. Der Streit um die Metaphysik wird heute so heftig geführt wie im alten Athen.

Allein die fast zweieinhalbtausend Jahre alte Kontinuität, die man in Verbindung mit den noch älteren Bezeichnungen für die *Astronomie*, die *Mathematik* und die *Medizin* sehen muss, sollte uns Respekt abnötigen, zumal die Einteilung in die drei Gebiete der Philosophie nach wie vor sachlich angemessen ist: Die *Physik* (von *physis*, gr.: Natur) beschäftigt sich mit den regelmäßigen Vorgängen der *Natur*. Sie wurde schon im Altertum durch naturgeschichtliche und biologische Forschungen ergänzt. Die *Logik* (von *logos*, gr.: Verstand, Vernunft) befasst sich mit den regelmäßigen Vorgängen des *Denkens*. Und die *Ethik* (sowohl von *ēthos* wie von *ethos*, gr.: Gewohnheit, Sitte, Charakter) beschäftigt sich mit dem gesamten Komplex des menschlichen *Verhaltens*.

Einige neuzeitliche Philosophen (wie zum Beispiel Kant) sprechen statt von *Ethik* lieber von *Praktischer Philosophie*. Das unterstreicht den umfassenden Charakter der *Ethik*, zu der neben der *Moral*, dem *Recht* und der *Politik* auch die *Religionsphilosophie* und die *pragmatische Anthropologie* gehören. Da sich der Titel der *Ethik* neben dem der

Praktischen Philosophie gehalten hat, kann man sagen, dass sie alles umgreift, was der *bewussten Verhaltenssteuerung des Menschen* unterliegt. Zu ihr ist alles zu rechnen, was nicht nur von rein theoretischem Interesse ist. Für diejenigen, die sich noch an den Sprachgebrauch des Marxismus erinnern, kann man sagen, dass die *Ethik* den ganzen Bereich der menschlichen *Praxis* abdeckt.

Natürlich gibt es Unterschiede in der Auffassung vom Problembestand und der Reichweite der Ethik. So gibt es immer wieder den Versuch, die *Ethik* auf den engeren Bereich des *moralischen Verhaltens* einzuschränken. Sie wäre dann die Disziplin, in der nur über die *Normen individuellen Tuns*, also nur über das, was der Einzelne „soll“, verhandelt wird. Noch in den Zeiten der Postmoderne, die im Westen mit der Wende von 1989 widerlegt worden ist und dann nur noch ein paar Jahre im Osten weiterlebte, hat man zum Beispiel den Vorschlag gemacht, statt von „Ethik“ von „Ästhetik“ zu sprechen. Dadurch sollte die Verbindung von Ethik und Ästhetik zum Ausdruck kommen. Offenbar wusste man nicht, dass die „Ästhetik der Sitten“ ein altes Vorhaben Kants war, der zugleich größten Wert darauf gelegt hat, ethische und ästhetische Wertungen nicht zu vermischen.

Von John Rawls stammt der ganz anders geartete Versuch, die *Ethik* allein auf die individuellen Fragen des „guten Lebens“ zu beschränken. Die *Moral* hingegen soll ganz auf die Probleme der Gerechtigkeit (und damit auf die Prämissen des Rechts) beschränkt werden. Der Reiz des Vorschlags besteht allein darin, dass er sich quer zum üblichen Sprachgebrauch stellt.

Tatsächlich stiftet der parallele Gebrauch von *Ethik* und *Moral* immer wieder Verwirrung. Der Unterschied ist aber zunächst

¹ Dieser Text wurde von Herrn Prof. Dr. Gerhardt verfasst, um der Presse und der Berliner Öffentlichkeit den Namen des neuen Schulfaches zu erläutern.

nur rein sprachlich: Was die Griechen *ethos* nannten, hieß bei den Römern *mos* (*mos, moris*, lat.: Sitte, Sittlichkeit). Die Ausdrücke sind gleichbedeutend, haben sich unter modernen Bedingungen aber spezifiziert: So versteht man unter dem von *mos, moris* abgeleiteten Begriff der *Moral* in der Hauptsache das Verhalten von Menschen, *sofern* es unter *sittlich-normativen Erwartungen* steht. *Ethik* ist hingegen die wissenschaftliche Disziplin, die sich mit dem erwarteten oder gewünschten Verhalten von Menschen befasst. Im diesem Sinn spricht man von *Technik-, Wirtschafts-, Umwelt- oder Bioethik*. Daneben aber hat sich auch der ältere Gebrauch erhalten, insbesondere dort, wo vom *Ethos* des Arztes, des Forschers oder des Sportlers gesprochen wird.

Die Meinungsverschiedenheiten über die Reichweite des Ethikbegriffs, die sich auch in der Bewertungsdifferenz gegenüber dem *Rahmenplan Ethik* spiegeln, lassen sich leicht beheben, wenn man auf die Bedeutungs- vielfalt des antiken Ethikbegriffs zurückgeht: Er hat seinen Ursprung in zwei fast gleichlautenden griechischen Begriffen, wovon der eine (*to ethos* (mit kurzem *Epsilon*) auf den vergleichsweise schmalen Bedeutungshof von „Gewohnheit“ und „Sitte“ eingeschränkt ist, während der andere (*to êthos* (am Anfang also mit breitem *Êta*) ein weites und überaus tief gestaffeltes semantisches Feld vom „angestammten Sitz“, „Wohnort“, „Standort“, „Weideplatz“ und „Stall“ über die „Gewohnheit“, die „Sitte“ und den „Brauch“ bis hin zur „Sinnesart“, zum „Charakter“, zur „Denkweise“, zum „Gefühl“ und zur „Sittlichkeit“ umfasst.

Hier haben die Griechen bewusst nicht unterschieden! Sie haben im Gegenteil die ganze Verhaltenspalette des Menschen zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht. Warum? Weil man weder im gesellschaftlichen Zusammenhang noch im einzelnen Fall eindeutige Grenzen ziehen kann. Wenn man einen Menschen beurteilen will, erst recht, wenn man ihm angemessen raten oder helfen will, muss man sowohl die allgemeinen Umstände wie auch die individuellen Bedingungen seines Handelns kennen. Dann hat man sein Herkommen, seine Gewohnheiten, seine Überzeugungen sowie seine Stärken und Schwächen ebenso zu kennen wie die historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Konditionen seiner Umgebung. Dann muss man auch die ökonomischen, religiösen und ästhetischen

Optionen einbeziehen, die sein Handeln bestimmen können.

Diese breite Anlage der Betrachtung menschlichen Handelns wird durch die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft bestätigt. Deshalb gibt es keinen Grund, von der weiten Anlage des ursprünglichen Ethikbegriffs abzurücken, zumal er, wie seine Parallele zum Begriff der Praxis zeigt, durch kein anderes Kriterium für gesellschaftliche Relevanz überboten werden kann. Was der Mensch tut - und *wie* er es tut - ist von größter Bedeutung für sein Leben.

Es gibt noch einen weiteren Grund für die Beibehaltung des weiten Bedeutungshofes: Die historische Konzeption der Ethik ist eine Antwort auf die *Krise*, die von den Griechen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts bewusst erfahren worden ist. Sie waren auch die ersten, die von *krisis*, davon dass sich alles trennt, gesprochen haben. Im Griechischen heißt *krisis* Scheidung, Trennung, Zwiespalt. Die altgriechische Adelsgesellschaft hatte sich als nicht mehr zukunftsfähig erwiesen, die überlieferten Tugenden fanden keine Anerkennung mehr, die religiöse Verbindlichkeit der Mythen war einer rationalen Kritik ausgesetzt und das große Experiment einer demokratisch organisierten Polis war auf neue, dem Individuum einsichtige Orientierungen angewiesen.

In dieser Krise entstand die attische *Tragödie* als öffentliche Form der Reflexion der neuen Lage. Die kritische *Geschichtsschreibung* unternahm ihre ersten Versuche. Die *Wissenschaften von der Natur* bildeten erstmals methodische Standards aus. Hinzu kam die *Ethik*, die alles zu bedenken hatte, was zur Politik, zum Recht, zur Ökonomie und zu den Tugenden des Einzelnen zu rechnen ist. Von ihr wurden ebenfalls *kritische* Einsichten in die Bedingungen des menschlichen Tuns erwartet. Denn man wollte dem Neuen mit guten Gründen begegnen.

Die Gegenwart wird, wie jeder weiß, als Zeit der *krisis* erlebt. Unter den Bedingungen eines beschleunigten kulturellen Wandels ist die moderne Zivilisation der großen Krise der Griechen durchaus vergleichbar. Deshalb liegt schon ein Zeichen der Hoffnung darin, sich heute auf die Disziplin zu besinnen, mit der die Griechen eine rationale Antwort auf den Umbruch der Werte suchten. Sie haben uns damals mit den neu begründeten Tugenden der *Gerechtigkeit*, der *Besonnenheit*, der *Klugheit* und der *Weisheit* Ziele gegeben, die nach wie vor unverzichtbar sind. Und wenn

wir uns an die klassischen Tugenden erinnern, sollten wir nicht vergessen, dass für die antiken Philosophen auch die *Frömmigkeit* eine Tugend war.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Volker Gerhardt, geb. 1944, lehrt Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Er ist Vizepräsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Mitglied des Nationalen Ethikrates, des Senats der Deutschen Nationalstiftung, der Kernkommission Ethik beim Schulsenator (Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport) des Landes Berlin 2005 und Vorsitzender der Wissenschaftlichen Kommission der Union der Akademien.

Veröffentlichungen u.a.: Vernunft und Interesse, Münster 1976; Immanuel Kant, Darmstadt 1979 (zus. mit F. Kaulbach); Pathos und Distanz, Stuttgart 1988; Friedrich Nietzsche, München 1992; Vom Willen zur Macht, Berlin/New York 1996; Immanuel Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*, Darmstadt 1995; Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999; Individualität. Das Element der Welt, München 2000; Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität, München 2001; Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart, 2002; Die angeborene Würde des Menschen, Berlin 2004.

Siegfried Reck

Vom Moralisieren zur Ethik

Moralisieren kennt jeder und fast jeder moralisiert auch. Es gibt verblüffend viele Formen, in denen moralisiert wird: Moralpredigten, Vorwürfe, Beschwerden, Sich-Mokieren, Sticheleien, Klatsch und Tratsch oder der „blanke“ Ausdruck von Entrüstung und Empörung (z. B. „Das verschlägt mir die Sprache!“). Natürlich ist auch der Schulalltag voll davon. Nicht nur LehrerInnen, von denen man es von Berufs wegen erwartet, sondern auch SchülerInnen moralisieren und haben hierbei als Ziele sowohl LehrerInnen als auch SchülerInnen. Wenn man Moralisieren kennt und kann, dann weiß man auch, dass hierbei moralische Normen ins Spiel gebracht werden, an denen man die Objekte der Moralisierung misst. „Das tut man nicht!“ oder „Das gehört sich nicht!“ sind vielleicht die klarsten Ausdrücke für solches Messen an moralischen Normen. Dabei bleiben oftmals die Normen selbst im Hintergrund. Doch die oder der Moralisierende unterstellt, dass alle, die es betrifft, schon wissen, was gemeint ist, das heißt, dass sie nicht nur die negativ bewertete Tat oder Eigenschaft erkennen, sondern sich auch der Norm bewusst sind, gegen die sie verstoßen haben.

LehrerInnen sind sich allerdings im letzteren wohl nicht immer ganz sicher, sodass es zu längeren Erklärungen der Normen

kommen kann. Leicht wird eine Moralpredigt daraus, in der die Normen benannt werden und ihnen durch Begründungen und Androhungen von Konsequenzen für den Fall der Unfolgsamkeit Nachdruck verliehen wird. Sind die Moralprediger damit nun schon von einer moralisierenden zu einer anderen, höheren, reflektierteren Kommunikation übergegangen, die man eine „ethische Kommunikation“ nennen darf? Diese Frage könnte sich konkret z. B. in der Auswertung eines Ethik-Unterrichts stellen. Intuitiv möchte man mit „nein“ antworten. Und man hätte wohl auch recht, da Moralpredigten wie Vorwürfe, Beschwerden usw. Moral im Vollzug sind mit allem, was dazugehört: Benennung des Übels und der ÜbeltäterInnen, Benennung und Erläuterung der verletzten Normen, Drohung mit Sanktionen und schon eine Sanktion, wenn man sich die „Standpauke“, vielleicht vor aller Augen und Ohren, anhören muss. Doch was versteht man unter Ethik, wenn man sich sträubt, Moralpredigten als ethische Kommunikation zu bezeichnen?

Aber nehmen wir noch ein anderes Beispiel, bevor wir den Ethik-Rahmenplan nach der Bedeutung von „Ethik“ und „ethisch“ befragen. Bekanntlich sind bei vielen Autoritäten im Falle von „Fehlver-

halten“ Warum-Fragen sehr beliebt. In der einfachsten und vermutlich verbreitetsten Form: „Warum hast du das getan?“ Auch hier könnte jemand auf die Idee kommen, es handle sich um den Anfang eines ethischen Nachdenkens über eine Tat. Doch fast jeder weiß, auch aus eigener Erfahrung, dass hier keine ehrliche Antwort, die in ein Nachdenken über die Hintergründe der Tat münden könnte, gewünscht ist. Die erste und ehrlichste Antwort wäre ja in der Regel: „Weiß nicht.“ Doch verlangt wird eine Rechtfertigung oder eine Entschuldigung, die deutlich macht, dass der Täter weiß, was hier rechtens ist, und dass er auch willens ist, zukünftig das Rechte zu tun. Wenn eine Rechtfertigung oder Entschuldigung denn überhaupt geboten wird und es nicht beim zweisilbigen „Weiß nicht“ oder noch weniger bleibt, läuft dies in der Regel nach einem vorgegebenen Schema ab. Auch hier findet höchst selten eine ethische Kommunikation statt.

Hält man sich an den Rahmenplan des Fachs Ethik für die Berliner Schulen, so stößt man auf eine weitere und eine engere Bedeutung des Wortes Ethik. Einerseits soll Ethik auf die Frage antworten: „Was ist ein gutes Leben und wie kann man es führen?“, wobei „gutes Leben“ als „gelingendes Leben“ erläutert wird. Da hierbei viele Antworten, die „in konkreten und historisch gewachsenen Traditionen“ gegeben werden, berücksichtigt werden müssen, haben wir es zunächst mit einem sehr weiten Begriff von „Ethik“ zu tun. Dem entsprechen auch die Ausführungen zu den Themen und Inhalten des Fachs.

Andererseits benennt der Rahmenplan als zentrale Aufgabe der Ethik „die Rekonstruktion und kritische Prüfung vorgefundener Entwürfe für gelingendes Leben, der Leitbilder und Handlungsnormen (Ethos)“. Zu dieser Aufgabe gehört, „einen Minimalkonsens (etwa über die Achtung der Menschenwürde)“ zu finden und die Gebundenheit des „gelingenden Lebens“ an „moralische Basisnormen wahrzunehmen, diese zu reflektieren und zu erkennen“. Dies passt denn auch gut dazu, dass die zentrale ethische Kompetenz als die „Fähigkeit zu einer ethischen Reflexion, die den Dialog sucht und sich im sozialen und politischen Handeln bewährt“, bestimmt wird. Wenn dieser Dialog dann auch noch von der Vernunft geleitet sich weder an der „Autorität der Lehrerinnen und Lehrer“ noch am „Ethos anderer Personen und Gruppen“ orientieren soll, so ist vielleicht ein wenig

übertrieben worden, aber der gemeinte engere Ethik-Begriff ist umso deutlicher.

Dieser engere Ethik-Begriff lässt sich leicht mit ethischer Kommunikation verbinden, die sich von moralisierender Kommunikation abhebt, aber dennoch mit kritischer Aufmerksamkeit in der Nähe des Moralisierens bleibt. Wenn es richtig ist, dass fast jeder als Subjekt oder Objekt des Moralisierens von den Normen, die beim Moralisieren im Spiel sind, weiß oder diese zumindest ahnt, und wenn er darüber hinaus moralische Basisnormen kennt, so verfügt er über ein Wissen, das er in der kommunikativen ethischen Reflexion, wie der Rahmenplan sie will, benötigt. Verfügt er dann auch noch über die Fähigkeit, diese Basisnormen als Kriterien in der Beurteilung der Normen der Moralisierenden einzusetzen, so müsste die ethische Reflexion in der ethischen Kommunikation gelingen, wenn ansonsten die Rahmenbedingungen stimmen. Zu diesen Rahmenbedingungen gehören vor allem die Qualifikationen der LehrerInnen und die Unterrichtsorganisation, die sich natürlich nicht von selbst verstehen. Ist aber einmal begriffen, dass ethische Kommunikationen gleichsam aus moralisierenden herauswachsen können, so ergeben sich sowohl für die Qualifikationen als auch für die Unterrichtsorganisation verständliche und zumindest näherungsweise erfüllbare Anforderungen.

Doch wie lässt sich der Optimismus rechtfertigen, dass in der Reflexion moralisierender Kommunikationen bei Kindern und Jugendlichen moralische Basisnormen aktivierbar sind, die dem Moralisieren auf den Zahn fühlen und seine normative Wurzel durchleuchten? Das wichtigste Instrument, das hierfür benötigt wird, ist die Fähigkeit zu unterscheiden und zwar zunächst moralisch und konventionell.

Obwohl Erwachsene oftmals große Schwierigkeiten haben, zwischen „moralisch“ und „konventionell“ einen Unterschied zu machen — allenfalls mit „überkommener“, „traditioneller“ oder „konventioneller Moral“ andeuten, dass es im Gegensatz dazu auch eine nicht-konventionelle Moral geben könnte — sind Kinder sogar schon im Vorschulalter fähig, nicht-konventionelle moralische und konventionelle Verhaltensvorschriften voneinander zu unterscheiden. Hierzu gibt es zahlreiche Untersuchungen in den USA und einige auch in Deutschland. Die Kinder benutzen bei ihren Vergleichen vor allem die Geltungswerte der Normen, also ob sie für

alle Menschen gelten oder nur für eine Gruppe, z. B. der sie selbst angehören. Religiös erzogene Kinder können dabei eine Verbindung von Religionszugehörigkeit und Geltung von Konventionen herstellen: Moralische Normen (Verbot des Stehlens, Verletzens, Verleumdens, Beschädigens fremden Eigentums wie auch das Hilfegebot) gelten für alle Menschen im Unterschied zu den glaubensabhängigen Konventionen und Traditionen (Ess- und Bekleidungsregeln, Normen und Riten der Geschlechterunterscheidung und -trennung...).

Danach könnten sich Ethik-LehrerInnen, denen die Unterscheidung von (basis-)moralischen und konventionellen Normen als Unterrichtsziel aufgetragen ist, hier auf kognitive Fähigkeiten der Kinder verlassen. Allerdings müssen sie mit einem Problem rechnen, das diesen Ansatz ethischer Reflexion als eine Sackgasse erscheinen lassen kann. Wenn nämlich eine große Zahl von Kindern bei Eltern aufwächst, die die Verletzung von konventionellen Normen systematisch als Verletzung der eigenen Person oder der eigenen Gruppe deuten, so werden moralische Normen für die Einhaltung konventioneller Normen in Dienst gestellt und möglicherweise schwer abgrenzbar voneinander. „Das macht die Mama aber traurig.“ oder „Was werden da die Nachbarn denken?“ oder „Das bringt Schande über uns alle.“ können Vorwürfe sein, durch Nichteinhaltung konventioneller Normen andere nahe stehende Menschen verletzt zu haben oder verletzen zu wollen. Ist diese Art moralisierender Erziehung erfolgreich, so dürfte die Fähigkeit der Kinder, moralische und konventionelle Normen voneinander zu unterscheiden, erheblich geschwächt worden sein. Wie ernst dieses Problem zu nehmen ist, zeigt sich auch am Toleranzgebot für LehrerInnen und SchülerInnen im Ethik-Unterricht, da es ja auch als Verletzungsverbot anderer Menschen gedeutet werden kann. Als moralisierend kommuniziertes Tabu könnte es die ethische Reflexion und Kommunikation blockieren.

Welche Auswege gibt es aus dieser Sackgasse? Ich sehe zwei Auswege und hoffe, dass Ethik-LehrerInnen noch weitere entdecken. Erstens kann man unter allen Themen des Rahmenplans Beispiele moralisierender Kommunikationen, in denen das Verletzungsverbot oder andere moralische Normen zur Moralisierung von konventionellen Normen benutzt werden, mit den SchülerInnen untersuchen. Hierbei können sie

ihre Unterscheidungsfähigkeit von moralisch und konventionell üben und stärken: Schon die Entdeckung einer solchen Benutzung setzt ja Unterscheiden von moralisch und konventionell voraus.

Zweitens lässt sich Moral aber auch von anderen kulturellen Werten unterscheiden, die den Wert von Konventionen und Traditionen erklären und auch stützen können. Diese Unterscheidungen sind schon von den Alten Griechen im Lob auf das „Wahre, Schöne und Gute“ in die Welt gesetzt worden, aber erst in der Neuzeit als wesentliche Unterschiede geschärft worden. Hier hat sich wieder einmal Immanuel Kant Verdienste erworben, indem er moralische, ästhetische, logische und pragmatische (nutzenorientierte) Urteile unterschieden hat. Man mag heute diese Reihe für unvollständig halten und vor allem durch „religiöse Urteile“ ergänzungsbedürftig finden, und auch die Bedeutungen der alten Urteilsattribute etwas anders bestimmen (z. B. „logisch“ durch „sachlogisch“ ersetzen, sodass es auch „pragmatisch“ umfasst). Doch wenn wir künstlerische und wissenschaftliche Produktionen gegen moralisierende Urteile in Schutz nehmen, sind wir dem Aufklärer Kant sehr nahe. Zwar wissen wir, dass Kunst, Wissenschaft, Technik/Ökonomie, Religion... sich selbst moralisch darstellen und verstehen können, doch sie unterscheiden sich untereinander und von Moral durch eigene Bewertungsweisen und -kriterien — und eigene Normen(!). Diese Unterschiede sind uns in der kulturellen Entwicklung zuge wachsen. Insofern verlangt auch die Fähigkeit der Unterscheidung die Teilhabe am Reichtum der Kulturen. Ganz zu Recht nimmt darauf der weite Ethik-Begriff des Rahmenplans Bezug. Allerdings kann diese Teilhabe für alle SchülerInnen nur in der Gesamtheit der Bildungsgänge erreicht werden; der Ethik-Unterricht vermag hierzu nur einen begrenzten Beitrag zu leisten. Doch die Entwicklung von Unterscheidungsfähigkeit im Sinne des engeren Ethik-Begriffs wird man von ihm als die Erfüllung seiner besonderen Aufgabe erwarten können.

Literaturempfehlungen

Bergmann, J./Luckmann, Th. (Hrsg.): Kommunikative Konstruktion von Moral. 2 Bände. Opladen: Westdeutscher Verlag 1999
Edelstein/Nunner-Winkler/Noam (Hg.): Moral und Person. Frankfurt a.M.: suhrkamp taschenbuch wissenschaft (stw 1047) 1993. Darin insbesondere: Nucci, L./Lee, J.: Moral und

personale Autonomie, Nunner-Winkler, G.: Die Entwicklung moralischer Motivation.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Siegfried Reck, 1980-2003
Hochschullehrer an der TU Berlin, als Soziologe insbesondere in der Ausbildung von Studierenden

der Erziehungswissenschaft und der Lehrämter tätig, zuletzt im Institut für Gesellschaftswissenschaften und historisch-politische Bildung, Fakultät Geisteswissenschaften.

Schwerpunkte der Lehr- und Forschungsarbeit: Identität und Rolle, Familie, Schule und Schulentwicklung, Lernende Organisation, Kommunikationstheorie und -analyse (Unterrichtsaufzeichnungen mit Video), Moralische Sozialisation und Moralische Kommunikation.

Ausgewählte Werke des Autors:

Reck, S.: Schlüsselbegriffe der Kommunikationsanalyse. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1996

Reck, S.: Rahmen und Rahmungen als kulturelle Formen. Exemplarische Analysen von Unterrichtskommunikationen. TU Berlin Sozialwissenschaften, Heft 6, 2002

Reck, S.: Rollenanalyse und Kommunikationsanalyse. Die Lehrerrolle als klassischer Testfall. TU Berlin Sozialwissenschaften, Heft 7, 2002

Guido Löhrer

Werte, Tugenden und Argumente

Erklären und reflektieren wir unser moralisch relevantes Verhalten alltagspsychologisch, dann spielen dabei sowohl Werte und Tugenden als auch Argumente eine wichtige Rolle. Moralphilosophien und die von ihnen angeleitete professionalisierte ethische Reflexion zeichnen sich dagegen oftmals dadurch aus, dass sie nur eines dieser Momente als das moralisch maßgebliche herausstellen. Im Folgenden skizziere ich zunächst ein mögliches Alltagsverständnis (I), um danach — in aller Kürze und mit den dabei unvermeidlichen Vereinfachungen und Vergrößerungen — die Vereinseitigungen philosophischer Konzeptionen in ihren Stärken und Schwächen zu diskutieren (II). Ich schließe mit einem sehr kurzen Plädoyer für das Recht der Alltagsauffassung (III).

I.

(1) Werte dürften bei commonsensepsychologischen Erklärungen und Beurteilungen unseres Verhaltens in einem unspektakulären Sinn bereits darum im Spiel sein, weil wir zumindest häufig etwas deswegen tun, weil uns etwas daran liegt. Aber selbst wenn wir uns aus einer Tätigkeit für sich betrachtet kaum etwas machen, steht sie meistens in einer Kette von Handlungen, deren Ziel uns in irgendeinem Sinn wichtig ist. Neben Werten, die uns kurzfristig Grund zu handeln geben, richten wir unser

Verhalten normalerweise auch an Zielen aus, die uns längerfristig wertvoll erscheinen; und manchmal ist es klug, erstere zugunsten letzterer zurückzustellen. Schließlich halten wir sowohl solches für besonders wertvoll, worin sich unser Leben und Zusammenleben im Ganzen als gut und sinnvoll erweist, als auch dasjenige, was uns — wie etwa grundlegende Rechte — ein solches Leben und Zusammenleben ermöglicht. Überdies hilft uns die Orientierung an Werten, alltagspsychologisch zu erklären und zu verstehen, warum Andere so gehandelt haben, wie sie gehandelt haben; dann nämlich, wenn wir voraussetzen, sie hätten es getan, weil ihnen an ihren Handlungen etwas lag und weil ihnen deren Ziele — auch moralisch — wertvoll erschienen. Dagegen würden wir nach Auskunft eines philosophischen Interpretationsprinzips (des *Principle of Charity*) zwangsläufig nicht nur falsch liegen, wenn wir Anderen unterstellten, ihre Handlungen seien mehrheitlich ungeeignet oder abseitig und deren Ziele fast durch die Bank läppisch oder unmoralisch; wir könnten sie auch gar nicht verstehen (vgl. D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1984, 311f.).

(2) Auf eine ähnliche, philosophisch unpräzise Weise spielen Tugenden in unserem Leben eine Rolle. Wir alle werden in

Familien, Gemeinschaften und Gesellschaften hineingeboren, in denen es bestimmte Gepflogenheiten des Lebens und Zusammenlebens gibt. Soweit diese Gepflogenheiten Fähigkeiten darstellen, die uns helfen, mit den Herausforderungen des Lebens und Zusammenlebens auf gute Weise zurechtzukommen, handelt es sich um Tugenden. (Wenn wir den leicht muffigen Geruch, der dem Wort anhaftet, und den unerwünschten Anklang an sogenannte Sekundärtugenden wie Sauberkeit, Fleiß und Pünktlichkeit vermeiden wollen, können wir einen Teil der Bedeutung abdecken, indem wir von sozialen Kompetenzen reden.) Zu ihnen gehören Gerechtigkeit, Zivilcourage, Hilfsbereitschaft und Besonnenheit bzw. Überlegtheit beim Handeln. Sie werden erworben, indem man soziale Verhaltensweisen, die durch sie charakterisiert sind, einübt und eingewöhnt, wann immer sich besagte Herausforderungen stellen. Dies geschieht häufig unter Anleitung — in der Regel, aber nicht ausschließlich durch Erziehung — und sollte dazu führen, dass man in die Lage versetzt wird, selbständig, bewusst und mit einer gewissen Zuverlässigkeit entsprechend zu handeln. Die Fähigkeit wird dann zu einer Charaktereigenschaft.

(3) Ebenso sind Argumente und das Argumentieren für unser moralisches Verhalten bedeutsam. Erstens kann man uns zumindest in bestimmten Handlungssituationen legitimerweise auffordern, unser Tun moralisch zu rechtfertigen. Dann müssen wir unser Verhalten entweder so beschreiben können, dass sich zeigt, dass wir das, was wir taten, aus Zwang oder anderen Formen von Unfreiheit oder aus unverschuldeter Unwissenheit getan haben und insofern nicht verantwortlich gemacht werden können. Oder wir sollten darlegen können, dass unser Tun unter Berufung auf diese und jene Gründe moralisch gerechtfertigt ist. Dazu müssen wir jeweils argumentieren, d.h. eine Beschreibung unseres Tuns mit denjenigen Gründen, die es entschuldigen oder als moralisch richtig ausweisen, zu einem Argument verknüpfen. Praktische Überlegungen und Argumente spielen zweitens beim Planen moralisch relevanter Handlungen eine wichtige Rolle. Welches Ziel ist — kurzfristig oder langfristig erwogen — moralisch richtig? Welche Handlungsmittel sind dafür moralisch angemessen? Argumente sind hier drittens besonders nötig, wenn konkurrierende oder miteinander unvereinbare Ziele, Werte und Pflichten in ihrem Für und Wider

gegeneinander gewichtet werden müssen. Durch Abwägung möglichst aller relevanten Gründe versuchen wir zu einer Entscheidung zu finden, die sich einer Betrachtung im Lichte singulärer Tugenden angesichts der Vielfalt und mitunter Unverträglichkeit der Werte und Optionen nicht von selbst aufgedrängt hätte. So gesehen, erzeugen Argumente zwar nicht von sich aus moralische Gründe, fügen aber Handlungsgründe und -beschreibungen zu einem zusammenhängenden und widerspruchsfreien Muster, das uns sehen hilft, was zu tun wir am meisten Grund haben (vgl. W.D. Ross, „Ein Katalog von prima-facie-Pflichten“, in: D. Birnbacher/N. Hoerster (eds.), *Texte zur Ethik*, München 1976, u. J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford 2004). Dasselbe gilt, wenn wir viertens Andere auf diese Weise beraten oder uns mit ihnen über moralisch richtiges Verhalten und eine gerechte Lebensordnung, die richtige Verteilung von Rechten und Pflichten, Nutzen und Lasten verständigen, oder einfach fragen, was wir tun sollen.

(4) In *commonsense*- oder alltagspsychologischen Erklärungen und Beurteilungen unseres moralisch relevanten Verhaltens erscheinen Werte, Tugenden und Argumente miteinander verknüpft. Dies gilt auch für die Professionalisierung solcher Erklärungen und Beurteilungen in der normativen Ethik bzw. Moralphilosophie. Hier begegnen uns Werte, Tugenden und Argumente unter drei entsprechenden Fragestellungen, nämlich Wertfragen: Welche Ziele sind moralisch gut, mit welchen moralisch guten Mitteln lassen sie sich verfolgen, und was sollte uns im Leben wichtig sein?; Charakterfragen: Wodurch zeichnet sich eine moralisch gute Person aus und welche Charaktereigenschaften zählen zu den Tugenden?; und Sollensfragen: Was sollen wir tun, um uns moralisch zu verhalten und gut und gerecht miteinander zu leben (vgl. R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, New York 2007, 5)? Anders als diejenigen, die sich solche *Commonsense*-Auffassungen eher unschuldig zu eigen machen, neigen Philosophinnen und Philosophen jedoch dazu, ihre Moraltheorien — wie Wertethik, Tugendethik oder deontische Ethik (Sollensethik) — maßgeblich auf der Beantwortung jeweils nur einer dieser Fragen aufzubauen und den übrigen untergeordnete Funktionen zuzuweisen. (Im Sinne philosophischer Modellbildung ist dagegen vorderhand gar nichts einzuwenden. Methodisch kontrollierte Vereinseitigungen erlauben zu prüfen, wie weit man mit der

Konzentration auf einen einzigen Aspekt kommt.) Im Folgenden werde ich einige dieser Positionen in der hier gebotenen Kürze skizzieren und befragen.

II.

(1) Moraltheorien, die Werte in den Vordergrund rücken, sind notorisch mit Fragen nach deren Beschaffenheit, Erkenntnisfähigkeit und Bestimmbarkeit konfrontiert. Dass etwas wertvoll ist, weil es uns nützt oder weil es zu etwas taugt, ist eine vertraute Überlegung. Von Personen oder von Handlungen oder Absichten, die moralisch gut sind, wird jedoch zumeist behauptet, sie seien intrinsisch bzw. an sich und nicht etwa extrinsisch aufgrund bestimmter instrumenteller Erwägungen wertvoll. Dies birgt allerdings Schwierigkeiten. Denn offenbar kann „intrinsisch“ mindestens zweierlei bedeuten: erstens, dass die Werteigenschaft einer Sache ohne Bezug auf andere Dinge besteht, so dass die Sache im Extremfall auch dann wertvoll wäre, wenn nichts anderes existierte, oder zweitens, dass eine Sache wertvoll ist, unabhängig davon, ob irgendjemand diesen Wert wahrnimmt oder sogar wahrnehmen kann.

Betrachtungen der ersten Art würden nicht ausschließen, dass der Wert einer Sache von ihren übrigen Eigenschaften abhängt und sich, wie G.E. Moore geltend gemacht hat, mit diesen ändert (Supervenienz). Entscheidend dürfte sein, dass intrinsisch Wertvolles unabhängig von seinem instrumentellen Bezug wertvoll ist. Doch ist diese Einschätzung womöglich fragwürdig. Nehmen wir etwa an, ein gutes Leben und Zusammenleben sei intrinsisch wertvoll und moralisches Verhalten gehöre dazu. Dann käme es darauf an, ob wir moralisches Verhalten als ein notwendiges Mittel zu einem guten Leben ansehen oder ob wir annehmen, ein gutes Leben bekunde sich in einem solchen moralischen Verhalten. Im ersten Fall trüge die Moralität instrumentelle Züge, die über sie hinausweisen, im zweiten Fall hingegen nicht. Wichtig ist es zu sehen, dass hier ein und dasselbe als instrumentell oder als intrinsisch wertvoll angesehen werden kann (vgl. A. Graeser, *Philosophie und Ethik*, Düsseldorf 1999, 53f.).

Betrachtungen der zweiten Art, die eine Erkenntnis- bzw. Subjektunabhängigkeit des intrinsisch Wertvollen einbringen, verweisen uns im Extremfall an einen metaphysischen Werterealismus, der ebenfalls problematische Züge trägt. Jedenfalls scheint die Annahme

einer eigenen Wirklichkeit moralischer Werte bzw. normativer Tatsachen (nach Art platonischer Wesenheiten), welche die sie abbildenden moralischen Aussagen (in einem korrespondenztheoretischen Sinn) wahr macht, den meisten Philosophinnen und Philosophen mit zu hohen Hypothesen belastet. Freilich genügte es auch nicht, dass solche Aussagen wahr sind. Man müsste dies auch erkennen. Allerdings dürfte das Vertrauen in ein Wertfühlen nach Art materialer Wertethiken (vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, München 1954, 47 u.ö.) erschüttert sein, und der Ausdruck „wertblind“ (89) ist eine hilflose Vokabel, wenn er erklären soll, warum Wertfühlende sich über Werte streiten und Evidenzen nicht selten gegen Evidenzen stehen. Schließlich ist zudem fraglich, ob zwischen Aussagen wie „x ist an sich wertvoll“ und „x sollte geachtet (respektiert) werden“ ein notwendiger Zusammenhang besteht, der es erlauben würde, aus Werten bestimmte Verhaltensweisen bzw. entsprechende Gebote abzuleiten.

Befunde dieser Art haben einige skeptische Philosophen wie John L. Mackie (*Ethik*, Stuttgart 1981, Kap. 1) in der Auffassung bestärkt, die Annahmen einer objektiven Wirklichkeit der Werte und eines entsprechenden Erkenntnisvermögens seien insgesamt absonderlich. Andere haben wie Richard M. Hare (*Die Sprache der Moral*, Frankfurt am Main 1997) den Ausweg gewiesen, moralische Werturteile wider den grammatischen Anschein nicht als Beschreibungen, sondern als Vorschriften zu verstehen. (Auch dies ist zumindest erläuterungsbedürftig. Denn zu Komparativen wie „besser“ oder „wertvoller“ und zur Unterscheidung zwischen einfachen Prädikaten wie „gut“ oder „schlecht“ und inhaltsreichen wie „bewundernswert“ oder „abscheulich“ gibt es auf Seiten des Sollens keine Entsprechung.)

Weniger extreme Auffassungen würden vermutlich weniger radikale Antworten provozieren. So spricht sicher mehr für die Vorstellung, etwas sei dann an sich wertvoll, wenn es auf der Basis intersubjektiv ausgehandelter Übereinkünfte intrinsischen Wert besitzt oder — wie etwa Personen — zumindest so behandelt werden sollte, als besäße es einen solchen. Diese Position würde die in Platons Dialog *Euthyphron* aufgeworfene Frage, ob etwas gewollt wird, weil es gut ist, oder ob es gut ist, weil es gewollt wird, zwar im Sinne der zweiten

Option beantworten, die Wahl des zu Schätzenden aber unter bestimmte Regeln stellen, nach denen diese Übereinkünfte erzielt werden sollten. Letztlich würde es bei der Frage, ob wir etwas respektieren sollen, also weniger darauf ankommen, ob es intrinsisch wertvoll ist, als darauf, um welche Sache es sich handelt und wie man sich auf ihre Wertschätzung geeinigt hat. Einerseits verweist uns diese Sichtweise an eine Strategie der Argumente. Andererseits aber wird sie Verfechtern der radikaleren Variante zu schwach vorkommen, da eine Haltung des Als-ob moralisch nicht zuverlässig sei. Vertreter von Tugendlehren wären hier im Vorteil. Denn wo Tugenden vorliegen, da haben sie ihre Wirksamkeit stets schon praktisch unter Beweis gestellt.

(2) Tugendethiken, die seit Platon und Aristoteles bis heute in unterschiedlichen Formen vertreten werden, lehren uns, einen tugendhaften Charakter (gr. *hexis*) auszubilden und insofern gute Menschen zu werden und ein gutes Leben (gr. *euzēn*) zu führen. Wir erstreben zwar manches um seiner selbst willen, tun dies aber nur, wenn es zum Glück (gr. *eudaimonia*) als einem umfassenden letzten Ziel führt oder Glück sich darin manifestiert. Ein Leben und Zusammenleben (gr. *syzēn*) im Sinne der Tugend (gr. *aretē*), so die entsprechende Auffassung, trägt in sich alle Züge des Glücks.

Aristoteles verwendet Prädikate wie „gerecht“ oder „tapfer“ — wir können auch sagen „couragiert“ — auf dreierlei Weise (*Nikomachische Ethik* 1103a34-b2, 1129a6-10). Erstens kennzeichnen sie einzelne Handlungen als gerechte oder couragierte Handlungen. Zweitens bezeichnen sie aber auch moralische Haltungen. Dies sind soziale (sittliche) Kompetenzen, verbunden mit der Disposition, in bestimmten Handlungssituationen entsprechend zu agieren: Gerechtigkeit bzw. Courage. Eine handelnde Person erwirbt sie dadurch, dass sie in einem sozialen Umfeld zahlreiche gerechte bzw. couragierte Handlungen ausführt. Dabei orientiert sie sich an praktisch klugen Personen, die diese Fähigkeiten bereits besitzen. Durch zahlreiche couragierte Handlungen entsteht die Haltung der (Zivil)Courage, die es dann drittens erlaubt, die Person, die sie besitzt, ebenfalls couragiert zu nennen. Ist die couragierte Haltung nach dem Vorbild und unter Anleitung couragierter Personen einmal eingeübt und eingewöhnt, dann hilft sie der Person, selbständig wissentlich, willentlich

und geradlinig couragiert zu handeln. Sie weiß, wann beherztes Auftreten oder Standhalten angezeigt sind, aber auch, wann es angemessen ist, nachzugeben oder zu weichen. Tugendhafte Haltungen sind relativ stabil, aber nicht unerschütterlich. Eine einzelne feige Handlung macht eine charakterlich couragierte Person nicht zur feigen, aber viele davon höhlen die Haltung sukzessive aus. — Wenn Tugenden eingeübt und eingewöhnt sind, wird ihnen gemäß gehandelt. Weil beispielsweise Gerechtigkeitsstandards jedoch auch zufällig erfüllt sein könnten, garantieren uns einzelne gerechte Handlungen nicht, dass sie von einer gerechten Person ausgeführt werden. Deshalb kann „gerechte Person“ auch nicht als „jemand, der gerechte Handlungen vollführt“, definiert werden. Vielmehr sind tugendhafte Handlungen durch die spezifische Art und Weise definiert, wie eine durch Charaktertugenden ausgezeichnete Person sie vollführen würde.

Zwei Bemerkungen sind u.a. angezeigt. Erstens: Für eine Tugendlehre sind Tugenden entscheidend: „Die Tugend des Charakters macht, dass wir das richtige Ziel verfolgen, die praktische Klugheit lässt uns dabei die richtigen Mittel gebrauchen.“ (1144a9f.) Wenn Charaktereigenschaften moralisch wichtiger sind als Handlungen, Ethik es aber vorrangig mit unserem Verhalten zu tun hat (vgl. Audi, 6f.), stellt sich die Frage, wie wir im einzelnen herausfinden, was denn beispielsweise als couragierte Handlung gilt. Wie Aristoteles lehrt, trifft die praktisch kluge Person die Courage als eine ihr angemessene vernünftige Mitte (1107a1-4) zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel, d.h. zwischen Feigheit und einer Furchtlosigkeit, die tollkühn und damit unvernünftig wäre. Zu einer guten moralischen Entscheidung gelangen wir durch vergleichende Urteile. Konkurrierenden Ethiken, die Handlungen bzw. Absichten moralische Priorität vor den Charakterdispositionen einräumen, erscheint dies unzureichend. Sie verweisen uns an Verhaltensregeln. Zu deren Rechtfertigung berufen sich einige auf göttliches Geheiß, andere auf rationale Argumentationsstrategien, mit denen Normen ausgehandelt werden.

Zweitens: Man kann nicht tugendhaft sein, ohne eine Reihe entsprechender moralisch guter Handlungen ausgeführt zu haben und immer wieder neu auszuführen. Tugendlehren zeigen faktische Moral in Aktion. Das lässt sie praxisnah und nichtutopisch erschei-

nen. Was sie in diesem Sinn stärkt, macht die Position allerdings zugleich anfällig für Kritik. Denn es kann vermutlich mit einigem Recht eingewandt werden, das moralisch Gute sei für die Tugendethik zumindest teilweise von den zwar tatsächlichen, doch mehr oder minder zufälligen Gepflogenheiten realer Gemeinschaften oder Gesellschaften abhängig, und diese seien ihrerseits kritisch zu befragen. Dies würde uns ein weiteres Mal an die Strategie der Argumente verweisen. einschlägig

(3) Es gibt Ethiken, die Argumente nicht nur im *commonsense*-artigen Sinn für bedeutsam halten (s.o. I (3)), sondern die Moral im Ganzen auf Prinzipien vernünftigen Argumentierens zu gründen suchen. Zwar gestehen sie zu, dass eine Internalisierung und Kultivierung moralischer Tugenden von Kindesbeinen an wichtig ist; doch geht es ihnen in der Ethik eigentlich darum, die richtigen Handlungsregeln zu finden. Muster einer solchen Regel ist Kants kategorischer Imperativ, demzufolge wir — nach einer seiner Formulierungen — so handeln sollen, dass wir wollen können, unser subjektives Handlungsprinzip (Maxime) würde zugleich ein allgemeines Gesetz: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 421). Danach ist es moralisch verboten, notfalls falsche Versprechen zu geben. Denn zum allgemeinen Erlaubnisgesetz erhoben, verunmöglicht sich das Prinzip selbst.

Zeitgenössische Theorien vertrauen kaum mehr darauf, die Geltung moralischer Prinzipien unmittelbar an der Vernunft ablesen zu können. Stattdessen setzt man auf bestimmte rationale Prozeduren wie die des hypothetischen Vertragsschlusses (Kontrakt). In einem kontraktualistischen Sinn gilt ein moralisches Prinzip genau dann als gerechtfertigt, wenn es Gehalt eines vernünftig ausgehandelten, allgemein zustimmungsfähigen hypothetischen Vertrags sein könnte. Könnten wir als rationale Personen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“, nämlich ohne urteilsverzerrende Faktoren entscheiden, nach welchen Gerechtigkeitsprinzipien wir leben wollen, würden wir nach John Rawls' Variante dieser Auffassung zwei Prinzipien wählen: ein Freiheitsprinzip, das allen das gleiche Recht auf die größtmögliche allgemeinverträgliche Freiheit zugesteht, und ein sogenanntes Differenzprinzip, das soziale und ökonomische Ungleichheit nur dann

erlaubt, wenn sie zu jedermanns Vorteil ist, von gesellschaftlichen Positionen abhängt, die bei Chancengleichheit allen offen stehen, und wenn sie die Lage der am schlechtesten Gestellten verbessert (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, 81f.). — Andere moralische Prinzipien können auf analoge Weise kontraktualistisch ermittelt und gerechtfertigt werden.

Auch dieser Ansatz ist gewissen Attacken ausgesetzt. Zum einen wurde geltend gemacht, dass ein nach dem Gleichheitsgrundsatz argumentativ ausgehandeltes Gerechtigkeitsprinzip an dem vorbeiziele, was Gerechtigkeit im Kern ausmache. Eher falle diese nämlich mit der Erfüllung fundamentaler Bedürfnisse zusammen als mit der Herstellung von Gleichheit (im Sinne von Allgemeinheit). Entsprechend kämen, weil Gerechtigkeit nur in einem nachrangigen Sinn mit Gleichheit zu tun habe, auch Argumentationen der skizzierten Art nur eine untergeordnete Rolle zu. Zum anderen spricht einiges dafür, dass die kontraktualistische Prozedur auf einem Verständnis von Rationalität und rationaler Entscheidungsfindung fußt, das seinerseits Werte (83) und Tugenden oder zumindest die Abwesenheit von Lastern wie Neid (167) voraussetzt und insofern gar nicht grundlegend wäre.

Unmittelbarer noch zieht die Diskursethik zur Ermittlung und Begründung moralischer Prinzipien Grundnormen eines idealen Argumentierens heran. Dem *diskursethischen Grundsatz* gemäß sind nur diejenigen moralischen Normen gültig, über die die von ihnen betroffenen Menschen, die in einem idealen Diskurs egalitär und zwanglos für ihre Auffassungen argumentieren, einen Konsens erzielen (könnten) (J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1991, 76). Den Ausschlag gibt das bessere Argument, dem rational Argumentierende sich beim „ernsthaften Versuch [...], normative Geltungsansprüche diskursiv einzulösen“ (103), nicht entziehen werden. Dem *Universalisierungsgrundsatz* zufolge ist eine Norm des näheren nur dann gültig, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessen und Wertorientierungen eines jeden von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können (75f.). Nach diskursethischem Verständnis impliziert der Universalisierungsgrundsatz den diskursethischen. Die Begründungsaufgabe, mit der sich der Diskursethiker konfrontiert sieht,

besteht daher in einer Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes, für die er zwei „Prämissen“ bzw. „Argumentationsvoraussetzungen“ in Anschlag bringt: (P₁) die Diskursregel(n), niemand dürfe daran gehindert werden, an Diskursen teilzunehmen und dabei Behauptungen aufzustellen und zu bestreiten sowie Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren (99), einerseits, und (P₂) das Wissen davon, „was es heißt, hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen“ (103), andererseits.

Der Begründungsversuch provoziert Einwände. Denn einiges spricht dafür, dass der Gehalt dieses Wissens (P₂) und der Universalisierungsgrundsatz dasselbe besagen (vgl. die kritischen Einlassungen von E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 169f., u. Graeser, 168f., zur Erstauflage von 1983, deren Wortlaut hier (103) abweicht). Wenn dies zutrifft, erweist sich die Ableitung als zirkulär, sobald man sich klar gemacht hat, dass die Diskursregeln (P₁) darin genau genommen gar keine Rolle spielen; und in der Tat kann der Universalisierungsgrundsatz auch nicht aus ihnen abgeleitet werden. Ein weiterer Punkt ist wichtig. Die Frage nach der Ableitbarkeit des Universalisierungsgrundsatzes einmal eingeklammert, setzt die Anwendung dieses Grundsatzes die Ernsthaftigkeit der Argumentierenden (103, s.o.) und damit den Wert bzw. die Tugend der Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit voraus. Als notwendige Bedingung für eine argumentative Ermittlung und Begründung moralischer Prinzipien ist die Aufrichtigkeit (Ernsthaftigkeit) hier der Sache nach früher. Dieser Befund legt es nahe, die diskursethische Prozedur genau wie die vertragstheoretische daraufhin zu befragen, ob für sie letztlich Werte, Tugenden oder Argumente grundlegend sind. Und sofern Ernsthaftigkeit nicht als Merkmal der Rationalität vereinnahmt wird, könnte sich dabei auch zeigen, dass Rationalität ein Wert unter anderen ist.

III.

Zwar betreiben wir Moralphilosophie (Ethik) nicht bloß aus einem theoretischen Interesse an Glück, Freiheit und Gerechtigkeit, sondern, wie Aristoteles sagt, um besser zu handeln, doch möchten wir eben auch wissen, wie weit wir mit einer gewissen Erklärungs- oder Prinzipienökonomie kommen. Weil es philosophisch zumeist lehrreicher ist, Unterschiede herauszupräparieren als Gemeinsamkeiten in groben Zügen zu konstatieren, mag es Philo-

sophinnen und Philosophen stören, wenn divergente Positionen einander angeglichen und zusammengeführt werden. Aber auch in der Moralphilosophie können zumindest je zwei der für sich vorrangig auf Werte oder Tugenden oder Argumente setzenden Ansätze fruchtbar miteinander kombiniert werden. In der moralischen Alltagsreflexion schließlich, die einer Moralbegründung im strengen Sinn enthoben ist und auf Praktikabilität zielt, sind wir gut beraten, sogar an allen dreien zugleich festzuhalten. Moral ist, so gesehen, in einem positiven Sinn hybrid: Werte, Tugenden und Argumente schultern gemeinsam wichtige Aufgaben. Diese Sichtweise erscheint legitim. Denn sie besagt nur, dass die Kenntnis des moralisch Richtigen steril bleibt, wenn uns die praktische Fähigkeit fehlt, moralisch gut zu leben, und wir die Kenntnis des Richtigen nicht mit dem verbinden, was uns im (Zusammen)Leben wichtig ist, was uns entsprechend zu handeln motiviert und wofür wir auch dann eintreten, wenn uns Nachteile drohen.

Zu Autor und Werk



PD Dr. Guido Löhrer. Geboren 1960. Studium der Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte in Bonn, Bologna und Freiburg im Breisgau. 1993 Promotion in Freiburg im Breisgau. 2001 Habilitation in Bern. 2001-2003 Privatdozent u. wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Philosophie der Universität Bern. 2003-2006 Forschungsprojekt „Prozesse moralischen Umdenkens“ (Schweizerischer Nationalfonds). 2006-2007 Lehrstuhlvertretung Praktische Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Regensburg. Bücher: *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg u. München: Alber, 1995; *Praktisches Wissen. Grundlagen einer konstruktiven Theorie menschlichen Handelns*, Paderborn: Mentis, 2003. Zahlreiche Artikel in Fachpublikationen. Vgl. auch [www.philosophie.unibe.ch/lenya/philo/ live/ institutsangehoerige/loehrer.html](http://www.philosophie.unibe.ch/lenya/philo/live/institutsangehoerige/loehrer.html)

Das moralische Urteil im Ethikunterricht

Der Philosophie- und Ethikunterricht ist in Bewegung geraten. In einigen Bundesländern werden gegenwärtig neue Fächerkombinationen erprobt, in denen die Philosophie stärker akzentuiert wird. Die jüngsten Schulversuche „Praktische Philosophie“ in Nordrhein-Westfalen und „Ethik“ in Berlin weisen in diese Richtung. Das Land Baden-Württemberg plant die Einführung eines Fachs „Ethik/Philosophie“, in Mecklenburg-Vorpommern wird schon seit geraumer Zeit das Fach „Philosophieren mit Kindern/Philosophie“ erprobt. In Sachsen ist das Studienfach „Ethik/Philosophie“ eingerichtet worden. So lassen sich grob drei Modelle unterscheiden:

1. *Ethikunterricht*, der philosophisch orientiert ist oder philosophische Anteile hat; die Philosophie bildet dabei die leitende Bezugswissenschaft.
2. Schulfach *Ethik/Philosophie*, in dem beide Disziplinen miteinander kombiniert werden. Der Ethikunterricht wird um philosophische Themen erweitert.
3. *Philosophieunterricht*, der die Philosophie in ihrer ganzen Breite mit möglichst vielen philosophischen Disziplinen anbietet: also auch Anthropologie, Staatsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie usw., wobei die praktische Philosophie den thematischen Schwerpunkt und auch quantitativ den Hauptteil bildet.

Wie auch immer die Kombinationen lauten, insgesamt zeichnet sich in Deutschland die Tendenz ab, dass die Philosophie eine immer größere Rolle spielt. Ich unterstütze diese Entwicklung und möchte für eine Erweiterung in Richtung Philosophie werben.² Das bedeutet nicht nur eine philosophische Vertiefung des Ethikunterrichts, sondern auch eine inhaltliche Ergänzung mit eigenständigen philosophischen Themen, die den Unterricht bereichern können. Ein solcher Philosophieunterricht stellt ein umfassendes und integratives *Orientierungswissen* bereit, das in unserer Zeit kultureller Umbrüche besonders

Not tut. Wer für mehr Philosophie in der Schule plädiert, sollte dies nicht zuletzt auch mit philosophischen Argumenten begründen. Daher beginne ich mit dem historischen und systematischen Verhältnis von Ethik und Philosophie.

Ethik im philosophischen Kontext

Zunächst scheint die Sache einfach zu sein: Die Ethik bildet eine Teildisziplin der Philosophie. Das ist kein bloßes Subsumtionsverhältnis, sondern betrifft in erster Linie den *Kontext der Philosophie*, in dem die Ethik immer schon steht und aus dem sie ihre spezifisch philosophische Stärke gewonnen hat.³ Dabei lässt sich eine interessante gegenläufige Bewegung beobachten, welche die Bedeutung dieses Kontextes bestätigt.

Auf der einen Seite hat die Ethik ihre *historischen Voraussetzungen* innerhalb der Philosophie. Seitdem und solange die Ethik als philosophische Disziplin existiert, verarbeitet sie Ergebnisse der politischen Philosophie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie und nicht zuletzt der Metaphysik. So wird die Ethik des Aristoteles ohne ihre naturphilosophischen und metaphysischen Voraussetzungen kaum verständlich. Auch im Unterricht wird man nicht darauf verzichten können, die Vorstellung des „Strebens“ eines jeden Lebewesens zu erläutern, wenn der Begriff des Glücks deutlich werden soll. Vor allem dürfte die Verbindung zwischen Ethik und Politik nicht außer Acht gelassen werden, wenn Schüler auch nur in Umrissen die Spezifik dieses ethischen Ansatzes begreifen sollen.

Derartige Hinweise auf Argumentationszusammenhänge, in die Ethik jeweils eingebettet ist, sind bis in die Philosophie der Gegenwart unverzichtbar. Die Ethik der frühen Neuzeit oder auch beispielsweise von Kant bedarf zumindest einer minimalen erkenntnistheoretischen Grundlegung. Wie soll sonst für Schüler nachvollziehbar sein, dass eine Vernunftregel der Moral unabhängig von der Erfahrung begründbar ist.

² Siehe dazu die „Konstanzer Erklärung zum Philosophie- und Ethikunterricht“, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 22, Heft 2 (2000), S. 157 f.

³ Vgl. Johannes Rohbeck, „Philosophie und Ethik im Unterricht“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, Heft 12 (1992), S. 1449 ff.

Wer im Unterricht außerdem die Gefühlsethik der späteren Aufklärung thematisiert, kommt nicht ohne die Anthropologie des 18. Jahrhunderts aus. Ebenso wenig ist die Erweiterung der Ethik zur Geschichtsphilosophie ein akademisches Spezialthema, wenn im Unterricht das Problem des historischen Wandels von Moralvorstellungen diskutiert wird. Für die Behandlung ethischer Positionen der Gegenwart sind elementare sprachphilosophische und logische Voraussetzungen zu klären. Insgesamt folgt aus solchen Erwägungen, dass die wie immer vollzogene oder nachvollzogene Begründung ethischer Überzeugungen, Werte und Normen grundsätzlich auf die Ergebnisse und Methoden der benachbarten philosophischen Disziplinen angewiesen ist. Weil es in der Ethik in erster Linie um die Geltung normativer Ansprüche geht, steht deren philosophisch-argumentative Rechtfertigung im Mittelpunkt.

Auf der anderen Seite ist zu beobachten, wie sich die gegenwärtige Ethik verstärkt in die Richtung einer *Anwendung* moralischer Regeln auf bestimmte Problemfelder bewegt. Ohne Übertreibung lässt sich feststellen, dass die angewandte Ethik der Ethik insgesamt zu neuer Aktualität verholfen hat. Dies hat nicht zuletzt auch für den Ethikunterricht weitreichende Konsequenzen. Denn gerade die konkreten Anwendungsbereiche machen die Ethik in der Schule besonders attraktiv.

Zunächst beziehen sich die Sparten der angewandten Ethik wie ökologische Ethik, Bio-Ethik, Medizin-Ethik, Computer-Ethik, Wirtschafts-Ethik usw. auf bestimmte Einzelwissenschaften. Aber wenn die Probleme dieser Bereiche unter spezifisch ethischen Gesichtspunkten beurteilt werden sollen, kommen dabei nicht nur diese Wissenschaften, sondern vor allem auch deren philosophische Verallgemeinerungen ins Spiel. Die entsprechenden Disziplinen wie Anthropologie und Naturphilosophie dienen jetzt weniger der Begründung ethischer Normen als der Reflexion ihrer neuen Anwendungsmöglichkeiten.

Werden etwa Probleme der Reproduktionsmedizin oder Gentechnik thematisiert, sind sicherlich bestimmte Grundkenntnisse der Biologie und Medizin erforderlich. Aber ein ethisch-philosophisches Urteil erfordert darüber hinaus die Einbeziehung genuin anthropologischer Fragestellungen, wenn auch unter veränderten Bedingungen:

Wann beginnt ein Mensch zu existieren?⁴
Was ist unter Leben und Tod eines Menschen zu verstehen?

Ebenso scheint die ökologische Ethik diese umgekehrte Verknüpfung der Ethik mit ihren Nachbardisziplinen zu demonstrieren. Beschränkte sich die Ethik ursprünglich auf den sozialen Lebensbereich, so weitet sie sich nun auf den Gegenstand der Natur aus.⁵ In dem Maße, in dem sich der Horizont unserer technischen Handlungsmöglichkeiten radikal vergrößert, soll sich der Umfang unserer moralischen Verantwortung ausdehnen. Auch in diesem Fall reichen Spezialkenntnisse über physikalische, chemische oder biologische Prozesse als Ergänzungen nicht aus; vielmehr ist zusätzlich eine generelle Reflexion über die Natur bzw. das Verhältnis von Mensch und Natur gefragt. Darin sehe ich auch einen Grund dafür, dass die lange Zeit so verpönte Philosophie der Natur inzwischen rehabilitiert wurde. Es ist also dieser Anwendungsfall, der die Ethik wieder mit der Naturphilosophie in Verbindung bringt - und zwar nicht aus rein spekulativen Motiven, sondern infolge der praktischen Reichweite moderner Technik.

Um das an einem Beispiel zu erläutern: Wenn man eine bestimmte Technik, etwa die Gentechnik moralisch beurteilen will, reicht es nicht aus, die entsprechenden Haupt- und Nebenfolgen wie Fakten zu sammeln und dann mit der philosophischen Ethik zu konfrontieren. Eine Vermittlung kommt erst zustande, wenn das ganze als Handlungszusammenhang konzipiert wird, d.h. wenn auch die entsprechende Technik als Resultat technischen Handelns begriffen wird und wenn über die Art und Weise dieses Handelns auf philosophische Art und Weise nachgedacht wird. Aber dazu braucht man eben Wissenschaftsphilosophie bzw. Technikphilosophie.

Begründung und Anwendung als didaktisches Problem

Doch sind auch berechtigte Zweifel an der unterstellten *Trennung zwischen Begründung und Anwendung* der Ethik angemeldet

4 Hans Martin Sass (Hg.), *Medizin und Ethik*, Stuttgart 1989.

5 Etwa seit Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979. Vgl. Klaus Michael Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien 1984.

worden.⁶ Dahinter verbirgt sich das grundsätzliche Problem, wie abstrakt vorausgesetzte moralische Prinzipien auf die Beurteilung konkreter Handlungssituationen „angewandt“ werden können. Die eigentliche Schwierigkeit der angewandten Ethik liegt also gerade in der postulierten Anwendung. Ein Ausweg aus dieser Situation könnte darin bestehen, dass die Ethik in eine Wechselbeziehung mit den philosophisch reflektierten Anwendungsfeldern tritt. Damit ist gemeint, dass sich infolge der Entwicklung der Technik sowohl die Problemstellungen als auch die entsprechenden Lösungsversuche der Ethik verändern können. Dies hat zur Konsequenz, dass sich die Ethik, statt auf Letztbegründungen zu pochen, den Realien und damit den entsprechenden Realphilosophien widmet. Das Interesse an Ethik ist also geblieben und hat sich sogar noch verstärkt, aber die Ethik selbst ist inzwischen längst eine andere geworden, die ihren philosophischen Kontext wiederentdeckt.

Dieser Entwicklung kann sich auch die Schule nicht verschließen; anstelle eines isolierten Faches Ethik sollte sie sich den neuen philosophischen Grenzüberschreitungen öffnen. Doch entstehen hier auch neue Risiken. Wenn tendenziell die Anwendung auf bestimmte Problemfelder in den Mittelpunkt rückt, werden die alten Begründungsfragen in den Hintergrund gedrängt. Es besteht die Gefahr, dass der Philosophie- und Ethikunterricht zur Kasuistik verkommt. Beschränkt man sich auf das Lösen von Einzelfällen, gerät die Aufgabe philosophischer Begründung aus dem Blick. Normen und Werte, moralische Prinzipien oder allgemeingültige Regeln werden bloß noch vorausgesetzt, um sie auf konkrete Situationen anzuwenden.

Wie sehr dabei die Applikation dominiert, demonstrieren die einschlägigen Handbücher zum Ethikunterricht.⁷ Dort werden Fallbei-

spiele aus den Bereichen Umwelt, Medizin, Wirtschaft usw. vorgestellt, die nach moralischen Kriterien beurteilt werden sollen. So ist etwa von einem Schwerkranken die Rede, der seine Ärzte und Angehörigen um Sterbehilfe bittet. Um zu entsprechenden moralischen Urteilen zu gelangen, wird ein bestimmtes Verfahren empfohlen, das ethisches Argumentieren in folgende Schritte operationalisiert:

1. *Analyse der Situation*: Fakten feststellen, Phänomene erklären, dazu einzelwissenschaftliche Kenntnisse hinzuziehen, den Sachzusammenhang erkennen.
2. *Interessen analysieren*, um solche Gründe zu verstehen, die auf Handlungsmotive zurückgehen.
3. Erst an dieser Stelle setzt die *Normenanalyse* ein, die sich jedoch in der Regel mit einer bloßen Feststellung der jeweils leitenden Norm begnügt: z. B. ein bestimmtes Menschenrecht, Autonomie der Person, Gerechtigkeit usw.
4. *Abwägung der Güter* und Urteil nach pragmatischen Gesichtspunkten.

Es leuchtet ein, dass im Zuge einer derartigen Operationalisierung die philosophische Begründung von Normen und Werten auf der Strecke bleibt. Hier kommt sogar noch ein didaktisches Argument ins Spiel.⁸ Wird etwa unterstellt, dass die akademische Philosophie eine Fundierung der Ethik letztlich nicht zu leisten vermag, eröffnet sich in der Didaktik ein Freiraum, innerhalb dessen sie ihre eigenen Aufgaben bestimmen kann. Während in der Hochschulphilosophie das Problem der Begründung oder gar Letztbegründung ethischer Prinzipien im Mittelpunkt steht, spielt im Unterricht an allgemeinbildenden Schulen die Klärung wirklicher und möglicher moralischer Fälle die größere Rolle. Freilich lässt sich das Verhältnis von Fachphilosophie und Ethikdidaktik auch umkehren. Die Einsicht, dass eine sogenannte Letztbegründung moralischer Normen gescheitert und wohl auch nicht möglich ist, gehört zur neueren Entwicklung der akademischen Philosophie. Ebenso hat die universitäre Forschung ihr Interesse längst

6 Heiner Hastedt, *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt a.M. 1991; Kurt Bayertz, „Praktische Philosophie als angewandte Ethik“, in: ders. (Hg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 7 ff.; Johannes Rohbeck, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt a.M. 1993, S. 259 ff.

7 Exemplarisch sei genannt: Volker Pfeifer, *Was ist richtig? Was ist falsch? — Ethisches Argumentieren anhand von aktuellen Fällen*, Bühl

1998, S. 69; ders., „Analytische Philosophie und ethisches Argumentieren“, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 22, Heft 2 (2000), S. 97 f.

8 Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf: Matthias Tichy, *Die Vielfalt des ethischen Urteils. Grundlinien einer Didaktik des Faches Ethik/Praktische Philosophie*. Bad Heilbrunn 1998, S. 91, 175, 179.

von der reinen Begründungsethik zur angewandten Ethik verlagert. Insofern kommt die Hinwendung der Philosophie zur praxisorientierten Ethik nicht zuletzt den Erfordernissen des Ethikunterrichts entgegen. Offensichtlich verdankt eine solche Ethikdidaktik der Philosophie mehr, als sie wahrhaben möchte.

Wenn die Begründung von der Anwendungslogik an den Rand gedrängt wird, bildet sie im Unterricht kein eigenes philosophisches Thema mehr. Zwar wird die Fertigkeit zur Lösung von Moralfällen geübt, aber die reflexive Kompetenz der philosophischen Ethik geht verloren.

Um einer solchen Verflachung zu begegnen, ist der Philosophie- und Ethikunterricht auf einer *mittleren Ebene* anzusiedeln. Einerseits ist die Berücksichtigung der Anwendung sicher ein Gewinn. Sie stellt den Bezug zur Lebenswelt her und verhilft dem Unterricht zu mehr Anschaulichkeit. Die Darstellung konkreter Fälle motiviert die Schüler zu selbständigen Problemlösungen. Andererseits darf die philosophische Begründung der moralischen Maßstäbe nicht vernachlässigt werden. Das ist nicht mit philosophischer Nostalgie zu verwechseln, denn es lässt sich ja im Detail zeigen, wie unterschiedliche Prinzipien zu verschiedenen praktischen Urteilen führen. Umgekehrt kann auch im Unterricht demonstriert werden, wie bestimmte Konfliktfälle die moralischen Grundsätze in Frage stellen können. Gerade in dieser Wechselbeziehung liegt das ethische Problem.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Johannes Rohbeck, geb. 1947, Professor für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie an der Technischen Universität Dresden.

Mitherausgeber der *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*; Herausgeber des *Jahrbuchs für Didaktik der Philosophie und Ethik*; Mitherausgeber des *Grundrisses der Geschichte der Philosophie* (begr. v. Friedrich Ueberweg), Reihe 18. Jahrhundert, Romanische Länder; Mitglied des Kuratoriums des *Ueberweg*.

Buchveröffentlichungen: *Egoismus und Sympathie. David Humes Gesellschafts- und Erkenntnistheorie* (1978); *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts* (1987); *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns* (1993); *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie* (2000); *Geschichtsphilosophie zur Einführung* (2004); *Marx* (2006).

Roland Reichenbach

Weiche Ethik? Bemerkungen zum „soft skills talk“*

Die „überfachlichen“ Kompetenzen werden neudeutsch gerne „soft skills“ — „weiche“ Fähigkeiten (bzw. Fertigkeiten) — genannt. Es ist vielleicht bezeichnend für schwach gewordene oder in ihrer Identität verunsicherte Kulturen, dass sie bereit sind, buchstäblich jede angelsächsische Begrifflichkeit zu übernehmen, die sich auf dem Markt anbietet, und diese Aneignung — so muss man vermuten — noch als Zeichen der eigenen Aufgeschlossenheit und Internationalität werten. Bildungskulturen sind schwach geworden, wenn sie ihre mehr oder weniger differenzierten, aber bisher im Grunde bewährten Kategorien in der Welle von europäisch-administrierten pädagogischen Slogans kampfflos untergehen bzw. de-differenzieren lassen. Die Ausbreitung des „soft skills talk“ auf dem alten Kontinent gehört zu jenen Prozessen, die scheinbar seicht und unschuldig, fast schon grundlos und etwas bieder beginnen und schließlich Reformideen hervorbringen — z. B. die Idee, alle relevante Bildungsgehalte und Bildungsziele als Kompetenzen, wenn immer möglich: messbare Kompetenzen, aufzufassen —, welche mithin radikale Konsequenzen nach sich ziehen und das, was man auch schon die Bildungslandschaft genannt hat, in wenigen Jahren grundlegend verändern. In dieser Landschaft von Erziehung, Bildung und Unterricht arbeiten momentan leider nur noch wenige an der Trockenlegung des gigantischen Phrasensumpfes, um es in Anlehnung an Karl Kraus zu sagen. Und die sich diese Sisyphosarbeit berufshalber noch leisten können, gelten eher als Nostalgiker, Romantiker oder einfach altbackene Moralisten.

Mit „überfachlichen Kompetenzen“ bzw. „persönlichen Qualitäten“ bzw. „soft skills“ (Bullinger & Mytzek 2004) kann von sehr konkreten Fertigkeiten bis hin zu allgemeinen Fähigkeiten bzw. Kompetenzen vieles, ja fast alles gemeint sein. Verbreitet ist die Sicht, dass die „fachlichen Kompetenzen“ — die „hard skills“ — in der Arbeitswelt mittlerweile

einen vergleichsweise geringen Bereich abdecken, während die „soft skills“ — in der zeitgenössischen, leicht heruntergekommenen Form des Humanismus auch „heart skills“ oder „people skills“ genannt — ein Universum darstellen würden. Gerne wird hierbei auf die abgegriffene Eisberg-Metapher zurückgegriffen, wonach der kleinere und sichtbare Teil (das Fachwissen) im Grunde nicht so bedeutsam sei wie das unsichtbare, riesige Unterteil des Eisberges: die Gefühle, Motive, Wünsche, die Persönlichkeit, die Haltungen und Selbst- und Sozial-Kompetenzen u.s.w., kurz: jener Ort, wo die „soft skills“ zu Hause sind — wenn sie denn zu Hause sind.

Gerne würde man die „soft skills“ genauer definieren, doch wer sich mit der einschlägigen Literatur beschäftigt — wobei „einschlägig“ für den für alle und alles zugänglichen Phrasensumpf ein recht unpassendes Attribut darstellt —, der merkt sehr bald, dass es tatsächlich *kein einziges* Merkmal gibt, das *allen* „weichen Fähigkeiten“ gemeinsam wäre (außer dem negativen Kriterium, keine „harte Fähigkeit“ zu sein). Dies lässt sich wohl an allen der unzähligen und völlig beliebig erscheinenden Kataloge der „soft skills“ erkennen, selbst an jenen, die wie der folgende, vergleichsweise homogen ausfallen und, wenn man so will, von „seriösen“ Wissenschaftlern aufgestellt worden ist:

Selbstakzeptanz, Selbstreflexion, positiver Lebensbezug, differenziertes Denken, Wahrnehmungsfähigkeit, relative Autonomie, Problemlösefähigkeit, respektvoller Umgang mit der Vergangenheit, Lernbereitschaft, Lernkompetenz, Handlungsfähigkeit, Selbstständigkeit, Kreativität, Leistung, klassische Arbeitstugenden, Gesundheit, Balancefähigkeit, Ambiguitätstoleranz, Copingstrategien, Verantwortung allgemein, Verantwortung Subjekt, Verantwortung Mitmenschen, Verantwortung Umwelt, Umweltkompetenz, Gemeinschaftsfähigkeit, Kooperationsfähigkeit, Konfliktbewältigung,

* Der Beitrag übernimmt, vor allem im zweiten Teil, einzelne Passagen aus früheren Veröffentlichungen des gleichen Verfassers zum Thema der *soft skills* (vgl. Reichenbach 2006a&b).

Kritikfähigkeit, Toleranz, Wertschätzung, Dialogfähigkeit, politische Bildung, wertbezogene Grundhaltungen, Persönlichkeitsentwicklung, Gemütsfähigkeit (Grob & Maag Merki 2001).

Wie andere „soft skills“-Kataloge unterscheidet auch der erwähnte nicht zwischen (1) *Fertigkeiten*, (2) *Fähigkeiten* oder *Kompetenzen*, (3) *Persönlichkeitseigenschaften*, (4) *Verhaltensdispositionen*, (5) *Motiven* und (6) *Tugenden*. Offenbar spielen diese Unterscheidungen im allgemeinen „Diskurs“ der „soft skills“-Welt keine Rolle mehr, ganz nach dem pragmatischen Motto, wonach Unterschiede, die keine Unterschiede bewirken, keine Unterschiede sind — „soft“ bleibt „soft“, ob als Tugend, Disposition oder Kompetenz. Bedeutsam ist diesem „Diskurs“ — besser: „soft skills talk“ — allenfalls noch die Differenz zwischen Qualifikation und Kompetenz. Während der Kompetenzbegriff eher auf das „Handlungspotential einer Person“ gerichtet, also „subjektzentriert“ ist, bezieht sich der Qualifikationsbegriff eher „sachverhaltsorientiert“ auf „aktuelle Fähigkeiten und Fertigkeiten, die zur Durchführung definierter Arbeitsschritte notwendig sind“ (Mytzek 2004, S. 19).

Wer nun als Lehrerin oder Lehrer für das Fach Ethik den genannten Katalog (oder einen beliebig anderen Katalog — es spielt keine Rolle) genauer betrachtet, wird merken, dass jede Kompetenz aus dieser Liste auch *ethisch* bedeutsam ist. Positiver Lebensbezug, differenziertes Denken, Toleranz und Gemütsfähigkeit schaden nie und die ethische Bildung kann von der Entwicklung dieser „soft skills“ nur profitieren. Der „soft skills talk“ ist also sehr konsenserheischend und man kann nur dauernd mit dem Kopf nicken und sich später an das Bonmot von Max Planck erinnern, wonach es Dinge gäbe, über die man sich einigen könne, und wichtige Dinge.

Zwar müsste man davon ausgehen können, dass eine Ethiklehrerin oder Ethiklehrer das unterrichtete Fach nicht auf „soft skills“ reduzieren möchte, doch mittlerweile ist Ethik *irgendwie so wahnsinnig* wichtig geworden, dass niemand etwas gegen sie hat, nicht einmal jene, welche sie nicht beachten, denn sie — *die* Ethik (alle dürfen mitreden, was sie ist, wir leben in einem demokratischen, offenen Land) — ist so soft und so überfachlich bedeutsam und in jeden Lebensbereich *irgendwie* hineinstrahlend, dass das Fach Ethik im „engeren“ Sinne, als einer sich vornehmlich der rationalen Argu-

mentation verpflichtet sehenden philosophischen Ethik, gar nicht anders kann, als sich im Sumpf der „soft skills“ aufzulösen. Die „soft skills“ mögen das Enge, Präzise und Argumentative gar nicht, dazu sind sie viel zu menschlich, zu weich, einschmiegsam und mollig, im Grunde inkarnierte Weiblich- und Mütterlichkeit, die ehemals als häusliche und familiäre Tugenden ein biederes Dasein fristet mussten, aber sich mittlerweile zur „emotionalen Kompetenz“ und „Intelligenz“ veredeln konnten, die, wenn man sie zum Beispiel am Arbeitsplatz nicht genügend manifestieren kann, auch schon Mal einen humanistisch legitimen Entlassungsgrund darstellen können („Gravierende Mankos auf Seite der Persönlichkeitsentwicklung“, „mangelnde Bereitschaft, sich im persönlichen Bereich weiterzubilden“, „mangelnder Teamgeist“...).

„Soft skills“ versprechen — in jedem Gebiet und auf je eigene Weise — Erfolg. Während wir in Bezug auf „Charakter“ — für viele ein Wort aus schlechteren Zeiten — in Anlehnung an die Opernsängerin Kirsten Flagstad noch formulieren konnten, dieser stelle die Fähigkeit dar, sich selbst im Wege zu stehen, stehen die „soft skills“ keinem Akteur mehr im Wege, vielmehr stehen sie ganz anti-tragisch, unschuldig und ironielos im Dienste seiner höchstpersönlichen Ziele, z. B. als „dating skills“, „socratic selling skills“, als „professional telephone skills“ oder auch „basic travel skills“. Das ist ja auch nicht ohne Plausibilität: ganz ohne grundlegende „dating skills“ könnte ein Rendez-vous im Fiasko enden; und wer nicht einmal über die basalsten „sellings skills“ verfügt, wird wahrscheinlich am Ende auf seiner Ware sitzen bleiben; ähnlich wird es demjenigen ergehen, der seine geschäftlichen Anliegen telefonisch nicht vermitteln kann; und vielleicht geht, wer nicht über „basic travel skills“ verfügt, in der Fremde überhaupt verloren. „Soft skills“ sind also lebenswichtig: „They may be soft skills, but they're really important“.

Während die „hard skills“ *relativ* leicht zu beobachten, zu quantifizieren und valide zu messen sind, bleiben die „soft skills“ nun einmal „hard to measure“ (Dass dies ein Glück darstellen könnte, hat bisher noch den Status einer wenig bekannten Erkenntnis). Unabhängig davon traut man sich in sogenannten „Assessment“-Verfahren diesbezüglich durchaus diagnostische Kompetenzen zu. Woher kommt diese Diagnostikkompetenz so urplötzlich daher? fragt man sich etwa als

Sozialwissenschaftler, der ein wenig Erfahrung mit der Erfassung z. B. spezifischer sozialer Kompetenzen — etwa der Verhandlungskompetenz, des Emotionsverstehens oder des moralischen Urteilsvermögens — vertraut ist. Die Antwort lautet: man muss sich die Kompetenzdiagnostikkompetenz entweder schon erworben haben (durch vielfältige — *sehr vielfältige* — „Erfahrungen im Umgang mit Menschen“) oder kann sie sich noch erwerben („soft skills“ sind ja zum Glück lernbar, z. B. in Kursen, in der Ausbildung, der Weiterbildung, der Einbildung...). Noch ist es nicht soweit, dass sich die „soft skills“-Diagnostiker selber einem Assessmentverfahren *zweiter Ordnung* zu unterwerfen haben, mit welchen ihre „soft skills detection (soft) skills“ gemessen bzw. wie es richtig heisst: *assess* werden. Noch kann jede und jeder Softskillsdiagnostiker/in werden (und ist es vielleicht schon, ohne es zu wissen). Mittlerweile scheinen sich auch die Universitäten den selbsternannten Softskillsdiagnostikakkreditierungsagenturen zu fügen und unterwerfen, in denen manche von der Bildung unglücklich Getriebene ein Refugium gefunden haben und eine willkommene Quelle der Macht erblicken.

Gut, die mühseligen Fragen zu den Gütekriterien der „soft skills“-Diagnostik kann man sich sparen, da man sich ja einig ist, dass die Bedeutung der „weichen Fähigkeiten“ und „überfachlichen Qualifikationen“ in einer „sich ständig wandelnden“ Arbeitswelt „stetig ansteigen“ würde (vgl. Schmidt & Dworschak 2004) — „They are“ sozusagen „not really measurable“, aber immer noch „really important“. Der zweifellos ohne schwerwiegende Differenzierungen auskommende „soft skills talk“ hat sich international, global, interdisziplinär, cross-curricular und auf allen Ebenen der Abstraktion und Konkretheit durchgesetzt. Die „soft skills“ besitzen die perfekte Form, sie sind modularisierbar, polyvalent, multifunktional und kommen dem Wunsch nach persönlichem und beruflichem Erfolg entgegen. Wo immer Menschen zusammenkommen sind z. B. „*strategies for successful interpersonal interactions*“ wünschenswert. Dabei trifft die „Verbindung“ von „hard skills“ und „soft skills“ als neue *Ganzheitlichkeit* das pädagogisch-didaktische Bedürfnis nach Vielseitigkeit bei gleichzeitiger Einheit — für das Fach Ethik ein „Glücksfall“ -, sie ist jetzt für alles zuständig, kann und darf alles, solange es nur irgendwie um den Menschen geht (oder auch nicht).

Die neue Ganzheitlichkeit kommt auch in besser reflektierten Kompetenzdiskursen zum Ausdruck, etwa wenn „Kompetenz“ als das *Zusammenspiel* von (1) deklarativem Wissen („savoir“), den (2) Fertigkeiten und dem prozeduralen Wissen („savoir-faire“), den (3) persönlichkeitsbezogenen Kompetenzen („savoir-être“), und schließlich noch der (4) Lernfähigkeit („savoir-apprendre“) gesehen wird (vgl. Schneider 2005, S. 16). Neben dem Aspekt der freilich nur scheinbaren Ganzheitlichkeit liegt die Attraktivität des Kompetenzbegriffs, von welcher der „soft skills talk“ sehr profitiert, u.a. auch in den *anti-behavioristischen* Wurzeln der Kompetenztheorien (sensu Chomsky, Dell Hymes, Piaget, Lévi-Strauss; vgl. Bernstein 1996, S. 55). In Kompetenztheorien wird „Welt“ — als Kompetenz — in Interaktion mit der Umwelt „konstruiert“, als Leistung individueller und sozialer Aktivität. Solcherart Kompetenzerwerb drückt eine *universelle Demokratie* aus: „All are inherently competent and all possess common procedures“ (S. 56): Wir können sozusagen alle und wir sind alle gleich bzw. wir könnten alle und wären alle gleich (wenn es nur alles besser wäre als es ist). Es erscheint einigermaßen sympathisch, das Subjekt als *aktiven* und *kreativen Konstrukteur* einer bedeutungsvollen Welt (z. B. Sprachproduktion bei Chomsky, Akkommodationsprozesse bei Piaget) und die Entwicklung seiner Kompetenzen als *selbstregulierten* Ausdifferenzierungsprozess zu begreifen. Noch sympathischer mag manchen die Behauptung erscheinen, dass solcherlei Entwicklung nicht durch formale Lehre vorangetrieben werden könne: „Official socializers are suspect, for acquisition of these procedures is a tacit, invisible act not subject to public regulation“ (S. 56). Die Behauptung, bloße Sozialisation erkläre oder bestimme doch fast alles oder doch das meiste, kann so mit einer humanistischen Geste vom Tisch gewischt werden. Und das ist nicht wenig. Dazu kommt schließlich, dass soziale Hierarchien aus der kompetenztheoretischen Perspektive immer kritisch zu betrachten sind und der Kompetenzerwerb hingegen letztlich immer als *Emanzipationsprozess* verstanden werden kann. Und wenn es denn unbedingt sein muss und eine gewisse intentionale Sozialisation in Form von Erziehung und Unterricht unumgänglich wird, dann kann sie mit dem Kompetenzerwerbsdenken als „*facilitation*“ (of learning and development) gedacht werden. Didaktisch, pädagogisch und psychologisch interessiert dann nur noch die

Gestaltung der Ermöglichungsbedingungen von Lernen und Entwicklung — und jede andere Bemühung erscheint so als pädagogische Ideologie oder wenigstens schlechte Pädagogik.

Nun wird nicht jeder Kompetenzdiskurs gleichermaßen von diesen Aspekten tangiert, aber, wie Bernstein (ebd.) meint, doch die meisten, denn es ist nicht leicht, *gegen* Demokratie, *gegen* Kreativität und Selbstregulation und *gegen* das ganze Steigerungsethos zu argumentieren, welches mit Kompetenztheorien und -modellen verbunden ist. Ob edel oder unedel motiviert, ob unter gerechten oder ungerechten Bedingungen, ob frei gewählt oder erzwungen, jedenfalls erhöht sich mit dem anti-behavioristischen, anti-positivistischen Demokratie-Kreativitäts-Selbstregulations-Denken der Druck auf das Individuum, sich selbst als Kompetenzsteigerungszentrum zu sehen. Und die wichtigste Kompetenz jedes Kompetenzsteigerungszentrums ist die Kompetenzsteigerungskompetenz.

Während das kompetenzsteigerungswillige Individuum über seine „hard skills“ relativ gut informiert ist, da in diversen Abschlussprüfungen meist — zum Glück (!) — nur sie interessieren, ist es im Hinblick auf eigene „soft skills“ notgedrungen etwas verunsichert und auf die „soft skills“-Diagnostik der anderen angewiesen. Diese professionelle (oder auch nicht im Geringsten professionelle) Diagnostik wird ihm sicher zeigen, dass es angesichts der vielen Defizite noch viel zu lernen hat, ein Leben lang, und dass es die Welt der Menschen trotzdem sehr wahrscheinlich noch defizitär verlassen wird. Statt also in einen dauerhaften Kontakt mit dem Universum des Nichtwissens und der Inkompetenz zu treten, wofür früher auch der Name „Bildung“ gebraucht worden ist, durchwandert das von konstitutiver „soft skills“-Defizität gepeinigtes Individuum, willig und eifrig sich zu verbessern — früher „Bildsamkeit“ genannt —, durch die laue „soft skills“-Welt seiner höchstpersönlich modularisierten Aus- und Weiterbildung — eine Welt, in der das Modul „Ethik“ nicht fehlen sollte.

Literaturempfehlungen

Bernstein, B.: *Pedagogy, Symbolic Control and Identity*. London a.o.: Taylor & Francis 1996
Bullinger, H.-J. & Mytze, R. (Hrsg.): *Soft Skills. Überfachliche Qualifikationen für betriebliche Arbeitsprozesse*. Bielefeld: Bertelsmann 2004
Grob, U. & Maag Merki, K.: *Überfachliche*

Kompetenzen. Theoretische Grundlegung und empirische Erprobung eines Indikatorensystems. Bern: Peter Lang 2001

Mytze, R.: Überfachliche Qualifikationen — Konzepte und internationale Trends. In H.-J. Bullinger & R. Mytze (Hrsg.), *Soft Skills. Überfachliche Qualifikationen für betriebliche Arbeitsprozesse*. Bielefeld: Bertelsmann 2004, S. 17-41.

Reichenbach, R. (2006a). Soft skills: destruktive Potentiale des Kompetenzdenkens. Online-Publikationen der *Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie* (erscheint im 2007 in der Schriftenreihe der Kommission).

Reichenbach, R. (2006b). Soft skills. In A. Dzierzbicka & A. Schirlbauer (Hrsg.), *Pädagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement*. Wien: Löcker, S. 254-253.

Schmidt, S. L. & Dworschak, B. (2004). Früherkennung überfachlicher Qualifikationen in einer sich wandelnden Arbeitswelt. In H.-J. Bullinger & R. Mytze (Hrsg.), *Soft Skills. Überfachliche Qualifikationen für betriebliche Arbeitsprozesse*. Bielefeld: Bertelsmann, S. 7-16.

Schneider, G. (2005). Der „Gemeinsame europäische Referenzrahmen für Sprachen“ als Grundlage von Bildungsstandards für die Fremdsprachen — Methodologische Probleme der Entwicklung und Adaptierung von Kompetenzbeschreibungen. *Schweizerische Zeitschrift für Bildungswissenschaften*, 27(1), 13-34.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Roland Reichenbach lehrt Allgemeine und Systematische Erziehungswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Arbeitsschwerpunkte: Politische Bildung, Pädagogische Ethik, Erziehungs- und Bildungsphilosophie, Verhandlungs- und Einigungsprozesse. Neueste Buchveröffentlichung: *Philosophie der Bildung und Erziehung. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer 2007

2 Essays zu Themen aus den sechs Themenfeldern des Rahmenlehrplans

2.1 Identität, Freundschaft und Glück

Pascal Mercier

Das Innere des Äußeren des Inneren Flüchtige Gesichter in der Nacht

O INTERIOR DO EXTERIOR DO INTERIOR. DAS INNERE DES ÄUSSEREN DES INNEREN. Vor einiger Zeit - es war an einem gleißenden Vormittag im Juni, die morgendliche Helligkeit flutete bewegungslos durch die Gassen - stand ich in der Rua Garrett vor einem Schaufenster, in dem ich des blendenden Lichts wegen statt der Waren mein Spiegelbild erblickte. Es war mir lästig, mir selbst im Wege zu stehen - zumal das Ganze wie ein Sinnbild der Art und Weise war, wie ich auch sonst zu mir stand -, und gerade schickte ich mich an, meinem Blick durch den schattenspendenden Trichter meiner Hände den Weg nach innen zu bahnen, da tauchte hinter meinem Spiegelbild - es mutete mich an wie ein drohender Gewitterschatten, der die Welt veränderte - die Gestalt eines hochgewachsenen Mannes auf. Er blieb stehen, holte aus der Hemdtasche eine Packung Zigaretten und steckte sich eine zwischen die Lippen. Während er den Rauch des ersten Zuges ausatmete, wanderte sein Blick und blieb schließlich an mir haften. Wir Menschen: was wissen wir voneinander?, dachte ich und tat - um seinem gespiegelten Blick nicht begegnen zu müssen -, als könnte ich die Austage im Fenster mühelos erkennen. Der Fremde sah einen hageren Mann mit angegrautem Haar, einem schmalen, strengen Gesicht und dunklen Augen hinter runden Gläsern, in Gold gefasst. Ich warf einen prüfenden Blick auf mein Spiegelbild. Wie immer stand ich mit meinen eckigen Schultern gerader als gerade, den Kopf weiter oben, als meine Größe es eigentlich erlaubte, dazu war er eine Spur nach hinten geneigt, und es war unzweifelhaft richtig, was selbst diejenigen sagten, die mich mochten: Ich sah aus wie ein hochmütiger Menschenverächter, der

alles Menschliche geringachtete, ein Misanthrop, der für alles und jeden eine spöttische Bemerkung bereithielt. Das war der Eindruck, den der rauchende Mann gewinnen musste.

Wie sehr er sich täuschte! Manchmal nämlich denke ich: Ich stehe und gehe deshalb so übertrieben gerade, um gegen den unwiderruflich gekrümmten Leib meines Vaters zu protestieren, gegen seine Qual, von der Bechterevschen Krankheit niedergedrückt zu werden, den Blick zu Boden richten zu müssen wie ein geschundener Knecht, der sich nicht traut, dem Herrn erhobenen Hauptes und mit geradem Blick zu begegnen. Es ist dann vielleicht, als könnte ich, indem ich mich strecke, den Rücken meines stolzen Vaters über das Grab hinaus begradigen oder durch ein rückwärts gewandtes, magisches Wirkungsgesetz dafür sorgen, dass sein Leben weniger gebeugt und schmerzgeknechtet wäre, als es tatsächlich war - als könnte ich durch meine gegenwärtige Anstrengung die gequälte Vergangenheit ihrer Tatsächlichkeit entkleiden und sie durch eine bessere, freiere ersetzen.

Und das war nicht die einzige Täuschung, die mein Anblick in dem Fremden hinter mir hervorrufen musste. Nach einer endlosen Nacht, in der ich ohne Schlaf und Trost geblieben war, wäre ich der letzte gewesen, der auf andere hinabgesehen hätte. Am Vortag hatte ich einem Patienten in Gegenwart seiner Frau eröffnet, dass er nicht mehr lange zu leben hatte. Du musst es tun, hatte ich auf mich selbst eingeredet, bevor ich die beiden ins Sprechzimmer rief, sie müssen für sich und die fünf Kinder planen können - und überhaupt: Ein Teil der menschlichen Würde besteht in der Kraft, seinem Geschick, auch dem schweren, ins

Auge sehen zu können. Es war am frühen Abend gewesen, durch die offene Balkontür hatte ein leichter, warmer Wind die Geräusche und Gerüche eines ausklingenden Sommertages hereingetragen, und wenn man sich dieser sanften Welle von Lebendigkeit rückhaltlos und selbstvergessen hätte überlassen können, so hätte es ein Augenblick des Glücks sein können. Wenn doch nur ein scharfer, unbarmherziger Wind den Regen gegen die Scheiben peitschte!, hatte ich gedacht, als sich der Mann und die Frau mir gegenüber auf die äußerste Kante der Stühle setzten, zögernd und voll von ängstlicher Ungeduld, begierig, das Urteil zu hören, das sie von dem Schrecken eines baldigen Todes freisprechen würde, so dass sie hinuntergehen und sich unter die flanierenden Passanten mischen könnten, ein Meer von Zeit vor sich. Ich nahm die Brille ab und fasste mit Daumen und Zeigefinger an die Nasenwurzel, bevor ich sprach. Die beiden müssen die Geste als Vorboten einer schrecklichen Wahrheit erkannt haben, denn als ich aufsaß, hatten sie sich bei den Händen gefasst, die - so schien es mir, und der Gedanke schnürte mir die Kehle zu, so dass das bange Warten noch einmal länger wurde - es seit Jahrzehnten nicht mehr gewohnt gewesen waren, sich zu suchen. Ich sprach hinunter zu diesen Händen, so schwer war es, den Augen standzuhalten, aus denen namenloses Entsetzen sprach. Die Hände krampften sich ineinander, das Blut wich aus ihnen, und es war dieses Bild eines blutleeren, weißen Fingerknäuels, das mir den Schlaf raubte und das ich zu verscheuchen suchte, als ich zu meinem Spaziergang aufbrach, der mich vor das spiegelnde Schaufenster geführt hatte. (Und noch etwas anderes hatte ich in den leuchtenden Gassen zu verscheuchen versucht. die Erinnerung daran, wie sich mein Zorn über die Ungeschicklichkeit meiner Worte beim Verkünden der bitteren Botschaft später gegen Adriana gerichtet hatte, nur weil sie, die besser für mich sorgt als eine Mutter, ausnahmsweise vergessen hatte, mein Lieblingsbrot mitzubringen. Mochte das weißgoldene Licht des Vormittags diese Ungerechtigkeit, die für mich nicht untypisch war, austlöschen!)

Der Mann mit der Zigarette, der jetzt an einem Laternenpfahl lehnte, ließ seinen Blick hin und her wandern zwischen mir und dem Geschehen in der Gasse. Was er von mir sah, konnte ihm nichts über meine selbstzweiflerische Zerbrechlichkeit verraten,

die meiner stolzen, ja überheblichen Körperhaltung so wenig entsprach. Ich versetzte mich in seinen Blick hinein, bildete ihn in mir nach und nahm aus ihm heraus mein Spiegelbild in mich auf. So wie ich aussah und wirkte - dachte ich - war ich nie gewesen, keine einzige Minute meines Lebens. Nicht in der Schule, nicht im Studium, nicht in der Praxis. Geht es den Anderen auch so: dass sie sich in ihrem Äußeren nicht wiedererkennen? Dass ihnen das Spiegelbild wie eine Kulisse voll von plumper Verzerrung vorkommt? Dass sie mit Schrecken einen Abgrund bemerken zwischen der Wahrnehmung, die die Anderen von ihnen haben, und der Art, wie sie sich selbst erleben? Dass die Vertrautheit von innen und die Vertrautheit von außen so weit auseinander liegen können, dass sie kaum mehr als Vertrautheit mit demselben gelten können?

Die Ferne zu den Anderen, in die uns dieses Bewusstsein rückt, wird noch einmal größer, wenn uns klar wird, dass unsere äußere Gestalt den Anderen nicht so erscheint wie den eigenen Augen. Menschen sieht man nicht wie Häuser, Bäume und Sterne. Man sieht sie in der Erwartung, ihnen auf bestimmte Weise begegnen zu können und sie dadurch zu einem Stück des eigenen Inneren zu machen. Die Einbildungskraft schneidet sie zurecht, damit sie zu den eigenen Wünschen und Hoffnungen passen, aber auch so, dass sich an ihnen die eigenen Ängste und Vorurteile bestätigen können. Wir gelangen nicht einmal sicher und unvoreingenommen bis zu den äußeren Konturen eines Anderen. Unterwegs wird der Blick abgelenkt und getrübt von all den Wünschen und Phantasmen, die uns zu dem besonderen, unverwechselbaren Menschen machen, der wir sind. Selbst die Außenwelt einer Innenwelt ist noch ein Stück unserer Innenwelt, ganz zu schweigen von den Gedanken, die wir uns über die fremde Innenwelt machen und die so unsicher und ungefestigt sind, dass sie mehr über uns selbst als über den Anderen aussagen. Wie sieht der Mann mit der Zigarette einen betont aufrechten Mann mit hagerem Gesicht, vollen Lippen und einer goldgeränderten Brille auf der scharfen, geraden Nase, die mir selbst zu lang vorkommt und zu dominierend? Wie fügt sich diese Gestalt in das Gerüst seines Gefallens und Missfallens und in die sonstige Architektur seiner Seele? Was an meiner Erscheinung übertreibt und überhöht

sein Blick, und was lässt er weg, als wäre es gar nicht vorhanden? Es wird unvermeidlich ein Zerrbild sein, was sich der rauchende Fremde von meinem Spiegelbild macht, und sein Gedankenbild von meiner Gedankenwelt wird Zerrbild auf Zerrbild türmen. Und so sind wir uns doppelt fremd, denn zwischen uns steht nicht nur die trügerische Außenwelt, sondern auch das Trugbild, das von ihr in jeder Innenwelt entsteht.

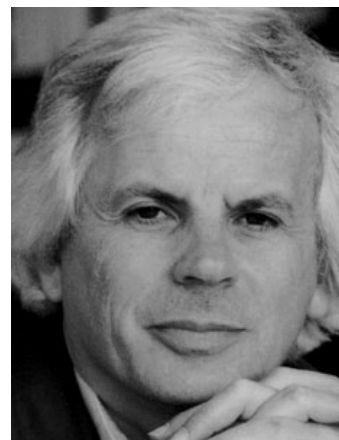
Ist sie ein Übel, diese Fremdheit und Ferne? Müsste uns ein Mater mit weit ausgestreckten Armen darstellen, verzweifelt in dem vergeblichen Versuch, die Anderen zu erreichen? Oder sollte uns sein Bild in einer Haltung zeigen, in der Erleichterung darüber zum Ausdruck kommt, dass es diese doppelte Barriere gibt, die auch ein Schutzwall ist? Sollten wir für den Schutz dankbar sein, den uns die Fremdheit voneinander gewährt? Und für die Freiheit, die sie möglich macht? Wie wäre es, wenn wir uns ungeschützt durch die doppelte Brechung, die der gedeutete Körper darstellt, gegenüberstünden? Wenn wir, weil nichts Trennendes und Verfälschendes zwischen uns stünde, gleichsam ineinander stürzten? (S. 96-101)

CARAS FUGAZES NA NOITE. FLÜCHTIGE GESICHTER IN DER NACHT. Begegnungen zwischen Menschen sind, so will es mir oft scheinen, wie das Kreuzen von besinnungslos dahinrasenden Zügen in tiefster Nacht. Wir werfen flüchtige, gehetzte Blicke auf die Anderen, die hinter trübem Glas in schummrigen Licht sitzen und aus unserem Blickfeld wieder verschwinden, kaum dass wir Zeit hatten, sie wahrzunehmen. Waren es wirklich ein Mann und eine Frau, die da vorbeiflitzten wie Phantasmata in einem erleuchteten Fensterrahmen, der aus dem Nichts auftauchte und ohne Sinn und Zweck hineingeschnitten schien in das menschenteere Dunkel? Kannten sich die beiden? Haben sie geredet? Gelacht? Geweint? Man wird sagen: So mag es sein, wenn fremde Spaziergänger in Regen und Wind aneinander vorbeigehen; da mag der Vergleich etwas für sich haben. Aber vielen Leuten sitzen wir doch länger gegenüber, wir essen und arbeiten zusammen, liegen nebeneinander, wohnen unter einem Dach. Wo ist da die Flüchtigkeit? Doch alles, was

uns Beständigkeit, Vertrautheit und intimes Wissen vorgaukelt, ist es nicht eine zur Beruhigung erfundene Täuschung, mit der wir die flackernde, verstörende Flüchtigkeit zu überdecken und zu bannen suchen, weil es unmöglich wäre, ihr in jedem Augenblick standzuhalten? Ist nicht jeder Anblick eines Anderen und jeder Blickwechsel doch wie die gespenstisch kurze Begegnung von Blicken zwischen Reisenden, die aneinander vorbeigleiten, betäubt von der unmenschlichen Geschwindigkeit und der Faust des Luftdrucks, die alles zum Erzittern und Klirren bringt? Gleiten unsere Blicke nicht immerfort an den Anderen ab, wie in der rasenden Begegnung des Nachts, und lassen uns zurück mit lauter Mutmaßungen, Gedankensplittern und angedichteten Eigenschaften? Ist es nicht in Wahrheit so, dass nicht die Menschen sich begegnen, sondern die Schatten, die ihre Vorstellungen werfen? (S. 116)

Aus: Mercier, Pascal: Nachtzug nach Lissabon. München/Wien: btb Random House 2006. © 2004 Carl Hanser Verlag, München - Wien

Zu Autor und Werk



Pascal Mercier (Schriftstellernamen von Peter Bieri), geboren 1944, ist in Bern aufgewachsen. Er hat Indologie, Anglistik, Philosophie und Philologie in London und Heidelberg studiert. Seit 1993 hat er eine Professur für Philosophie an der FU Berlin inne. Für sein Romanwerk wurde er mit dem Marie Luise Kaschnitz-Preis 2006 ausgezeichnet.

Ausgewählte Werke

Perlmans Schweigen (1995)
Der Klavierstimmer (1998)
Nachtzug nach Lissabon (2006)
Lea (2007)

Christian Strub

Charakter und gehaltenes Wort

Der französische Philosoph Paul Ricoeur (1913-2005) beginnt in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer* (1990) seine Erklärung von personaler Identität mit der Unterscheidung von Selbigkeit (*idem*) und Selbstheit (*ipse*). Die Frage nach der Selbigkeit ist für ihn die Frage danach, was ich bin, die Frage nach der Selbstheit die Frage danach, *wer* ich bin.

Dass etwas dasselbe sei, ist ein ungrammatischer Satz. Man kann nur formulieren: Etwas ist dasselbe wie ... Wenn ich einen Apfel auf den Tisch lege, gehe aus dem Zimmer und komme nach zwei Stunden zurück, dann kann ich (wenn ich nicht den Verdacht hege, dass jemand den Apfel ausgetauscht oder sonstwie manipuliert hat) sagen, dass hier noch derselbe Apfel liegt wie vor zwei Stunden. Ich kann aber auch etwa sagen, dass X denselben Anzug trägt wie Y (hier meint Selbigkeit natürlich nicht das Exemplar, sondern den Typ des Anzugs). Das erste ist die sogenannte numerische Identität, das zweite die qualitative Identität. Oft wird die Behauptung numerischer Identität, wenn man sich unsicher ist, durch die Heranziehung qualitativer Identität gestützt: Es muss derselbe Apfel sein wie vorhin, weil er die gleiche Farbe und Gestalt hat wie der Apfel, den ich vor zwei Stunden hier auf diesen Tisch gelegt habe. — Es gibt für eine bestimmte Klasse von Gegenständen, nämlich die lebendigen, noch ein stärkeres Identitätskriterium, das das verlässlichste zu sein scheint, nämlich das Kontinuitätskriterium: Am verlässlichsten kann ich in diesen Fällen von Selbigkeit sprechen, wenn ich zu einem lebendigen Wesen eine lückenlose Geschichte seiner Entwicklung erzählen kann: dass sich dieser junge Mann aus jenem Kleinkind entwickelt hat. Die Beständigkeit in der Zeit ist also das stärkste Identitätskriterium, wenn es um die Selbigkeit geht (S. 144-146).

Wenn wir nach der Selbstheit (*ipse*) fragen, also fragen: „Wer bin ich?“, dann geht es uns erst einmal gar nicht um eine Beständigkeit in der Zeit. Es geht uns darum, was uns selbst eigentlich ausmacht. Jeder wird die Momente des Glücks oder Unglücks kennen, in denen er sich auf sich mit einer Klarheit bezog, die ihm im normalen Alltag nicht zur Verfügung steht. In diesen Momenten der Klarheit wissen wir, welche

guten und welche schlechten Eigenschaften wir haben, was wir können und was nicht, was uns wirklich Freude oder Kummer bereitet und was nicht. Es ist vielleicht schwer vorstellbar, dass in solchen Momenten die Identität (*idem*) über die Zeit hinweg keine Rolle spielen soll — vorstellbar ist aber durchaus, dass jemand sein Gedächtnis verloren hat, aufwacht und gleichsam nichts mehr von seiner Vergangenheit weiß, also keinen identitären Rückbezug auf sich selbst über die Zeit hinweg hat. Und dennoch ist klar, dass er in diesem Moment in dem eben beschriebenen Sinn spüren kann, wer er ist.

Bis jetzt scheint es auf die Frage nach der personalen Identität zwei verschiedene Antworten zu geben: Ich bin derselbe (*idem*) über die Zeit hinweg, weil ich meine Biografie erzählen kann (Selbigkeit), und: Ich bin die Person, die ich bin, aufgrund der Züge X, Y, Z (*ipse*). Diese Trennung erscheint uns aber doch irgendwie künstlich: Wir wollen die Frage nach der personalen Identität so beantworten, dass diese Antwort uns als *individuelle Wesen über die Zeit hinweg* präsentiert. In Ricoeurs Worten: „Lässt sich eine Form der Beständigkeit in der Zeit mit der Wer-Frage verbinden, insofern diese sich auf keinerlei Was-Frage reduzieren lässt? Eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die die Antwort auf die Frage ‚Wer bin ich‘ darstellen würde?“ (S. 147) Ricoeur macht den Vorschlag, das Problem unter Zuhilfenahme der beiden extremen Möglichkeiten der Beantwortung der Frage, wer ich in der Zeit bin, anzugehen. Er nennt diese beiden Möglichkeiten „Charakter“ und „gehaltenes Wort“. Während der Charakter „die fast vollständige gegenseitige Deckung der Fragestellung des *idem* und des *ipse* ausdrückt“, drückt „die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst (*ipse*) und derjenigen des Selben (*idem*)“ aus (S. 147). Was wir als unseren Charakter bezeichnen, hat offensichtlich etwas sehr Festes, für das wir auch selber nur eingeschränkt etwas können: Wir können ihn vielleicht nicht sehr verändern, aber wir müssen ihm zumindest partiell zustimmen. „Der Charakter bezeichnet die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten des Menschen, auf Grund deren man eine Person wiedererkennt“ (S. 150).

Charakter ist also das, was die Kohärenz einer Person über die Zeit hinweg garantiert. Es mag sich alles Mögliche an dieser Person ändern, ihr Geschmack, ihre Bildung, ihr Aussehen, eine Menge ihrer Überzeugungen; dass sie jähzornig, eitel, freundlich, verantwortungsbewusst ist, wird sich so schnell nicht ändern. Charakter scheint in der Tat das zu sein, was die Selbstheit über die Zeit hinweg am besten erfasst.

Dass am Gegenpol, dem „gehaltenen Wort“, Selbstheit und Selbigkeit auseinander klaffen, wird schnell klar, wenn man sich überlegt, warum man eigentlich in Situationen kommt, in denen man sein gegebenes Wort hält (oder nicht). Wie Ricoeur es formuliert, wird in diesen Situationen „gleichsam die Selbstheit des Selbst unabhängig von der Stütze der Selbigkeit“ freigelegt. Das gehaltene Wort ist ja eine Chiffre für das, was bei einem Versprechen geschieht: Dieses Versprechen scheint „eine Herausforderung an die Zeit darzustellen, eine Verneinung des Wandels: Selbst wenn mein Wünschen sich ändern würde, selbst wenn ich meine Meinung, meine Neigung ändern würde: ‚ich bleibe dabei‘“ (S. 154). Der Mensch ist ein Wesen, das bei körperlicher und vielleicht auch charakterlicher Identität über die Zeit hinweg gleichwohl der Gefahr des Selbstverlusts permanent ausgeliefert ist. Hannah Arendt hat dies in das dramatische Bild von der „Dunkelheit des menschlichen Herzens“ gebracht: „Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten; wir wären hilflos der Dunkelheit des menschlichen Herzens, seinen Zweideutigkeiten und Widersprüchen, ausgeliefert, verirrt in einem Labyrinth einsamer Stimmungen“ (*Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981, S. 232). Der französische Philosoph Gabriel Marcel (1889-1973) hat die Dramatik der menschlichen Existenz, die hierin beschlossen liegt, genau gesehen: „Ein konsequenter Phänomenalismus, der das Ich mit seiner unmittelbaren Gegenwart gleichsetzt, müsste [...] bei jeder Veranlassung sogar die Möglichkeit eines Engagements ausschließen: wie könnte ich einen anderen verpflichten, den ich *per definitionem* noch nicht kennen kann, weil er ja noch nicht ist? [...] Einerseits ist es evident, dass ich nicht dafür garantieren kann, dass sich meine Meinung [...] nicht ändern wird -- andererseits ist es völlig absurd, mich auf Grund einer

Augenblicksmeinung zu einem Handeln für die Zukunft zu verpflichten, die vielleicht später nicht mehr die meinige sein wird.“ (*Sein und Haben* (1935), Paderborn 1954, S. 45f.) Es stellt sich damit folgende "verwirrende Alternative", ein "ruinöses Dilemma": "[W]enn ich mich engagiere, behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen." (S. 54) Deshalb existiert "zwischen demjenigen, der zu sagen wagt ich, der sich die Ermächtigung erteilt hat, sich zu binden (mich selbst zu binden), und der unbegrenzten Welt der Ursachen und Wirkungen, die sich der Beurteilung durch das Ich und jeder rationalen Voraussage entzieht, [...] ein Zwischenraum, in dem Ereignisse abrollen, die weder meinen Wünschen noch meinen Erwartungen entsprechen. Dennoch spreche ich mir das Recht und die Fähigkeit zu, davon in meinen Akten zu abstrahieren. Diese Abstraktionsfähigkeit ist für mein Versprechen wesentlich." (S. 52)

Der Mensch kann sich eigentlich nie dessen sicher sein, was er in Zukunft wirklich tun wird. Deshalb entwickelt er eine ganze Reihe von Selbstbindungs-Strategien, die prominentesten sind sicher Versprechen und Vertrag, mit denen er seine jetzige Selbstheit, die sich in einer oder mehreren Überzeugungen manifestiert, so zu verankern wünscht, dass sie auch noch in Zukunft gilt — auch wenn er in dieser Zukunft vielleicht schon anderen Überzeugungen anhängen sollte. Der Mensch muss durch solche Strategien also eine Verlässlichkeit seines Selbst erst mühsam herstellen — und auch dann noch gibt es immer die Möglichkeit, Versprechen und Verträge zu brechen. Genau dadurch unterscheidet er sich vom Tier, das wesentlich durch Routinen bestimmt ist, die es nur in Ausnahmefällen durchbricht. Wenn Nietzsche sagt, der Mensch sei das Tier, „das versprechen darf“ (*Zur Genealogie der Moral* II,1), so weist er genau auf diesen Differenzpunkt hin: Die Wiederholung von Routinen — das, was die Basis für jeden Charakter ausmacht (ihn natürlich überhaupt nicht vollständig bestimmt) — reicht beim

Menschen niemals aus, um seine Selbstheit über die Zeit hinweg zu bewahren.

Will man zu bestimmen versuchen, welche Art von Identität uns diejenige zu sein scheint, mit der wir glücklich sein können, so ist die Frage gar nicht so leicht zu beantworten. Eigentlich scheint es uns doch durchaus einleuchtend, das Glück unserer Identität ausschließlich über unseren Charakter zu formulieren: Jemand, der einen stabilen Charakter hat, ist — vorausgesetzt natürlich, dieser Charakter ist gut — doch ein Muster an Verlässlichkeit und konstanten guten Eigenschaften. Wenn man sehr grob mit der Philosophiegeschichte umgeht, kann man sagen, dass die Antike eine solche Vorstellung hatte: Eine durchgehende Habitualisierung guter Handlungsmuster sollte für das sorgen, was die maßgebende Chiffre für das menschliche Glück war: Seelenruhe. Seelenruhe bedeutet nicht Phlegma, sondern Charakterstabilität. (Die Moderne nimmt diese antiken Versuche unter verschiedensten Vorzeichen wieder auf; vgl. die Rehabilitation der sog. Tugendethik bei MacIntyre und Nussbaum.)

Die ehrwürdige Idee, Glück als Stabilität eines guten Charakters zu fassen, scheint dahin zu tendieren, Herausforderungen, die die Welt an unser Selbst (ipse) stellt, auf ein „Format“ zu bringen, das schwerwiegende Revisionen unserer Stellung zu bestimmten Sachverhalten — sogenannte „moralische Revisionen“ — doch recht unwahrscheinlich macht. Es gibt die Erfahrungen meist, aber nicht immer schmerzlicher Art, die uns zu sehr radikalen Revisionen unserer Überzeugungen und Handlungsmuster nötigen. Der Kriegspropagandist, der nach entsprechenden Erfahrungen auf dem Schlachtfeld zum Kriegsgegner wird, ist ein recht deutliches Beispiel, es funktioniert nach dem biblischen Muster der Verwandlung von Saulus in Paulus. Wie furchtbar wäre hier die Vorstellung eines eingefleischten Charakters, der sich auch von solchen Erfahrungen nicht beirren lässt. Was wir aber andererseits nicht wollen, ist das sich permanent aufreibende Individuum, das sich im Kampf mit seinen selbstzerstörerischen Leidenschaften mittels Versprechen dauernd wenigstens so weit binden muss, dass es gesellschaftlich einigermaßen stabil bleibt. Es ist hier zu aufwendig zu zeigen, wie sich im 17. und 18. Jahrhundert die ethische Reflexion immer mehr von der Lebensführung insgesamt, also der Frage nach einem guten Leben, auf das Problem der Beurteilungskriterien für einzelne

Handlungen verlagerte, also etwa die Frage, ob es unter gewissen Umständen gerechtfertigt sei, jemanden zu töten; dies ist klarerweise keine Frage, die direkt mit der Frage nach dem guten Leben insgesamt zusammenhängt (obwohl solche Fragen natürlich auch schon in der Antike diskutiert wurden). Paradigma für diese neue Art von Ethik ist Kant. Für ihn ist die Frage des Charakters völlig sekundär; entscheidend ist die Autonomie des Subjekts, d.h. seine Fähigkeit, sich in jedem Moment durch eine selbst gegebene und geprüfte *Maxime* selbst zu binden. Gleichgültig welchen Charakter ein Mensch hat: Er muss in jedem Moment seines Lebens, in dem er etwas entscheiden muss, dazu fähig sein, für sich eine Regel aufzustellen, nach der er handeln kann. Er kann sich genau nicht auf habituelle Verhaltensweisen verlassen. Kants autonomes Subjekt stabilisiert sich dauernd neu; man muss die Kantsche Autonomie als Selbstversprechen in Permanenz verstehen.

Unser Glück scheint uns jedenfalls nicht adäquat beschreibbar zu sein ohne die Idee einer *maßvoll offenen Zukunft*. Dass unsere Zukunft „maßvoll“ offen sein soll, soll heißen, dass wir auf der einen Seite nicht einen solch stabilen Charakter besitzen wollen, dass Erfahrungen, die uns in unserer Selbstheit zutiefst treffen würden, nur noch so verarbeiten können, dass wir uns letztlich doch nicht verändern. Auf der anderen Seite aber wollen wir keine radikal offene Zukunft — eine Zukunft, die so gestaltet ist, dass wir niemals vorher wissen können, wie wir uns mit unseren Leidenschaften, Begierden und Interessen in ihr bewegen werden. Positiv formuliert: Wir sind glücklich, wenn wir uns auf der einen Seite zutrauen, Saulus-Paulus-Erlebnisse haben zu können, und auf der anderen Seite sicher sein dürfen, vieles von dem, was wir erleben, nicht gleich als Saulus-Paulus-Erlebnis auffassen zu müssen.

Aber welche Rolle spielt dabei die Fähigkeit zu versprechen? Was haben Versprechen und Glück miteinander zu tun? Wenn sie etwas miteinander zu tun haben, dann darf das Halten eines Versprechens jedenfalls nicht ausschließlich als „Erfüllung einer lästigen Pflicht“ beschrieben werden: Ich möchte X jetzt eigentlich überhaupt nicht tun, aber ich habe es Dir halt versprochen, und deshalb tue ich es. (Dies ist die Standardbeschreibung, wie es sich anfühlt, ein Versprechen zu halten.) Warum die Fähigkeit zu versprechen zutiefst menschlich ist, wissen wir jetzt; bis jetzt scheint sie aber

eine Fähigkeit zu sein, das Drama der menschlichen Existenz — dass sie dauernd mit der Möglichkeit einer radikal offenen Zukunft rechnen muss — erträglich zu machen. Glückserzeugend scheint sie damit gerade nicht zu sein.

Klar ist: Was wir aus unserem Charakter heraus tun würden, brauchen wir nicht zu versprechen. Aber welches Glück könnte das sein, für sich eine offene Zukunft festzulegen, in der die Wahrscheinlichkeit, dass man in ihr anders handelt als man es jetzt will, sehr hoch ist? Ist das Verfahren des Versprechens nicht doch ein Surrogat eines stabilen Charakters, von dem man weiß, dass man ihn eben nicht in allen Bereichen seiner Existenz hat, obwohl man ihn gerne hätte?

Ricoeur macht hier — Hannah Arendt folgend, die Fortsetzung des obigen Zitats zum „Labyrinth einsamer Stimmungen“ lautet: „... aus dem wir nur erlöst werden können durch den Ruf der Mitwelt, die dadurch, dass sie uns auf die Versprechen festlegt, die wir gegeben haben und nun halten sollen, in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert“ — einen m.E. bedenkenswerten Vorschlag: glückende personale Identität als soziale Kategorie zu verstehen, die den Anderen immer schon einbezieht. „Haben wir nicht die Selbst-Ständigkeit in der Zeit zum höchsten Ausdruck der Identität des *ipse*, im Gegensatz zu der des *idem* gemacht, das heißt im Gegensatz zum einfachen Fortbestand oder zur Beständigkeit eines Dinges (einem Fortbestand, der sich auf der Ebene der Selbstheit nur im Fortbestand des Charakters wiederfindet)? [...] Die Pflicht, indem man sein Versprechen *hätt, sich* selbst zu erhalten, läuft Gefahr, in der stoischen Steifheit einer bloßen Beständigkeit zu erstarren, wenn sie nicht mehr von dem Gelöbnis durchdrungen ist, dem Anspruch, ja der Bitte des Anderen zu entsprechen.“ Ein Versprechen, „das nicht darin bestünde, etwas zu tun, was der Andere wählen oder vorziehen würde, könnte nur ein dummes Wagnis sein“. Der feste Entschluss, „meine eigene Beständigkeit trotz äußerer Widerstände und Hindernisse über die Unbeständigkeit meiner Begierden zu stellen“ ist eine „monologische Beständigkeit“, in der der Andere gar nicht vorkommt. Aber: „Dem Anderen möchte ich die Treue halten.“ (323f.) Die Fähigkeit zu versprechen (und sein Versprechen zu halten) ist zwar auch ein Mittel, das Drama unserer wankelmütigen menschlichen Existenz auszuhalten — aber es

ist vor allem ein Mittel, sich in diesem Drama auch auf den Anderen zu beziehen. Glückende personale Identität gelingt nur im Ausblick auf eine maßvoll offene Zukunft mit Anderen.

Literaturempfehlungen

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1998 (Taschenbuchausgabe), S. 213-241 (Kap. 24-26)
- Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996
- Liebsch, Burkard: *Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst*. In: Burkhard Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst — Im Zeichen des Anderen*. Zur Philosophie Paul Ricoeurs, Freiburg (Br.) / München 1999, S. 224-259
- Löhner, Guido: *Charakterstabilität und diachrone Kohärenz. Zurechenbarkeit im Prozess moralischen Umdenkens*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 (2006), S. 528-553

Zu Autor und Werk



Dr. Christian Strub, geboren 1960. Studium der Philosophie, Germanistik und des Altgriechischen in Tübingen, Bonn und Freiburg (Br.). 1989 Promotion, 1990-1993 Wissenschaftlicher Angestellter in Freiburg. 1993-1999 Hochschulassistent am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim; 2000 Habilitation für Philosophie in Hildesheim. Seit 1995 Redakteur der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie*. 2002-2003 Fellow am Leo-Baeck-Institute in London. 2003-2006 DFG-Projekt zur textkritischen Edition der *Lowell-Lectures* von Charles S. Peirce. Lehrstuhlvertretung SoSe 2005 an der FU Berlin, März 2006 Fellow am Collegium Budapest, Februar 2007 Gastwissenschaftler am Zentrum für Literaturforschung Berlin.

Bücher: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg (Br.) 1991; *Sanktionen des Selbst. Zur normativen Praxis sozialer Gruppen*, Freiburg (Br.) 2005; *Vom freien Umgang mit Gepflogenheiten. Eine Perspektive auf die praktische Philosophie nach Wittgenstein*, Paderborn 2005. Zahlreiche Aufsätze in Fachpublikationen.

Fritz-Rüdiger Volz

Person

I.

„Person“ ist einer der großen und klassischen Begriffe menschlicher Selbst-Thematisierung. Wie alle Begriffe, die der Selbst-Thematisierung dienen, ist er nicht nur umstritten, sondern geradezu umkämpft. Er ist Kampf, Spiel und Einsatz zugleich. Er ist das Kampffeld, auf dem der für die Kulturen der Gattung *homo sapiens sapiens* unvermeidbare Kampf um die Definitionsmacht ausgetragen wird, die Auseinandersetzung darüber, was denn das *Wesen des Menschen* sei.

Der Begriff der Person kann durchaus als *der* ethische Begriff aufgefasst werden:

Er ist konstitutiv für jede „Strebensethik“ insofern, als es Personen sind, die in der Ersten Person Singular fragen: „Wie kann mein Leben gelingen? Was ist für mich ein gutes Leben? und: Was für ein Mensch möchte ich sein?“.

Der Begriff der Person ist zugleich maßgeblich für jede „Sollensethik“, insofern nur Personen Adressaten sittlicher bzw. moralischer Erwartungen und Forderungen sind. Personen sind auch zugleich die Instanz der Sollensethik, insofern die geforderten Handlungen darüber begründet und legitimiert werden, dass es Personen sind, denen die geforderten Handlungen gelten und die durch diese Handlungen als „Andere Personen“ anerkannt werden (sollen).

Schließlich — und das macht erst wirklich seine Zentralstellung in Ethos und Ethik aus — bezeichnet „Person“ genau den Ort, an dem all die Spannungsverhältnisse von gelingendem Leben und Gerechtigkeit, von Wollen und Sollen, von Einzigartigkeit und Verallgemeinerung, von individueller Lebensplanung und gesellschaftlichen Zwängen... vom Individuum handelnd zu bewältigen sind.

Vom Gelingen zahlloser solcher Bewältigungshandlungen im Alltag der individuellen Lebensführung hängt es ab, ob ein Individuum nicht nur im Blick auf eine einzelne Tat, sondern im Blick auf seine Lebensführung insgesamt in der Ersten Person Singular sprechen und authentisch ICH sagen kann.

Das zu leisten, braucht ein Mensch „Vermögen“. Er braucht Ressourcen und Kompetenzen: *Lebensführungskompetenz*.

Eine Person braucht eine dynamische, den individuellen und gemeinschaftlichen Aufgaben und dem sozialen Wandel entsprechende „Vermögens-Bildung“, mit dem Vermögen zum sozialen Handeln (Praxis und Arbeit) und zur ethischen Urteilsbildung als deren wohl wichtigsten Elementen.

Angesichts dieser Bestimmungen und Elemente, die der Person-Begriff zur Sprache und in einen systematischen Zusammenhang bringen soll, stellt sich nahe liegender Weise sehr rasch Unbehagen ein: Ein Unbehagen wegen der (schlecht zu leugnenden) Zirkelstruktur, ein anderes wegen der (sehr wahrscheinlichen) Überforderung des Person-Begriffes und der (drohenden) Selbstüberforderung der Person.

Diese Formen von Unbehagen sind Anlässe und Folgen der Unübersichtlichkeit der Landschaften und Lagen zeitgenössischer Ethik-Debatten: Unübersehbar viele Richtungen, mit unüberschaubaren internen Streitigkeiten und oft undurchschaubaren Kontroversen untereinander, mit unabsehbaren Folgen für die Beachtung und Achtung, die die Ethik innerhalb der verschiedenen Milieus unserer Gesellschaft und Kultur noch finden kann.

Hinter einem derzeit noch anhaltenden Ethik-Boom lässt sich doch schon erkennen, dass die frühere Überlegenheit der „Königin der Praktischen Philosophie“ längst in eine Verlegenheit der Praktischen Philosophie insgesamt übergegangen ist. Wer wirkliche, „wirklich praktische“ Orientierung sucht, der sucht sie unter der Rubrik „Ratgeber-Literatur“, kaum unter „Ethik“ (dann noch eher unter „Esoterik“).

In der Ethik gilt folglich nicht nur, wie überall, „aller Anfang ist schwer“, sondern genauer wäre zu sagen, ein wirklicher Anfang ist gar nicht möglich. Das um Orientierung im Horizont seiner Lebensführung bemühte Individuum, das hier eben als Person verstanden werden soll, erfährt sich als längst schon orientiert (durch die vielfältigen Instanzen seiner Sozialisation und durch die Kontexte seines Lebens).

Auch für die „professionelle“ Ethik gilt, dass niemand einen Gedanken ergreifen oder einen Begriff wählen kann, ohne — nolens volens — immer schon Partei zu ergreifen in

einer ethischen Kontroverse, von der er oft genug (noch) gar nichts weiß.

„Voraussetzungslosigkeit“ ist eine Illusion, nicht nur in der Ethik, sondern noch stärker in der menschlichen Lebenswirklichkeit. Das gilt folglich auch für das hier gewählte Verständnis und die hier geübte Verwendung des Person-Begriffes.

Für dieses Verständnis ist es geradezu konstitutiv für eine Person, welche „Voraussetzungen“ ihrer individuellen Lebensführung sie „annimmt“ (d.h. wahrnimmt, unterstellt und akzeptiert) und bewusst in ihr Selbstverständnis einzubeziehen vermag, ohne sich ihnen, in einer Art Götzendienst, zu unterwerfen und davon beherrschen zu lassen, oder aber — in einer Art Wahn der Autonomie — alles Vorgegebene als irrelevant, als uneigentlich oder als bloßes Material erachten zu müssen.

Person-Werden und Person-Sein sind daher stets gefährdet durch die Bedrohungen und Verlockungen von „Verdinglichung und Vergötzung“.

Der Person geht es durchaus um sich selbst, um ihr eigenes Leben in der Perspektive des Gelingens. Dies aber nicht ego-zentrisch, vielmehr geht es der Person um „ihr Selbst“. Es geht ihr um das Vermögen, jene genannten Spannungsverhältnisse in alltäglichen Bewältigungshandlungen „auf die Reihe“ zu bekommen und an Widerständen und Bedrohungen nicht zu zerbrechen.

Personen führen ihr Leben nicht durch Selbst-Gesetzgebung *selbst-bestimmt*, nicht allein, nicht als soziale Atome.

Personen führen ihr Leben vielmehr als sich *selbst bestimmend*: durch ihre Handlungen, nämlich als deren Subjekte. (Was ein Mensch tut, bleibt gerade für ihn selbst am wenigsten ohne Folgen!)

Hier geht es um die grundlegende strebensethische Bedeutung der — existenziellen und lebensgeschichtlich bedeutsamen — Fragen: „Was für ein Leben will ich führen? Was für ein Mensch will ich sein? Von welchem Selbstverständnis und von welchem „Geist“ will ich mich bestimmen lassen?“ Auf welches Ziel (telos) hin will ich mich in meinen Handlungen und durch sie hindurch bestimmen lassen?

Die „Übermacht der Verhältnisse“ ist nicht durch eine gewaltige philosophische Anstrengung noch einmal zu „übermächtigen“. In den Widerfahrnissen von Anderem und in den Begegnungen mit

Anderen, in den Beziehungen zu ihnen, sind Potenziale, Gestalten und Praxen „anarchischer“ Phantasie und Eigensinnigkeiten zu entdecken und freizulegen, die sich die Person zu eigen macht. In alltäglicher menschlicher Lebenswirklichkeit werden diese Potenziale so zu Quellen, Formen und Handlungsmustern der sich selbst-bestimmenden — und insofern selbst-bestimmten — Lebensführung. Darin geschieht und gelingt die Bewältigung und Gestaltung des „Zusammenhanges universeller wechselseitiger Angewiesenheit“.

II.

Menschen müssen ihr Leben selbst führen, aber sie können es nicht alleine tun.

Menschen bilden in anthropologisch grundlegender und folglich nicht-hintergehabter Weise in ihrer Lebensführung und „lebenslänglich“ einen Zusammenhang *universeller wechselseitiger Angewiesenheit*. Diese Angewiesenheit bildet eine für alle menschlichen Lebensformen fundamentale Dialektik: Sie ist die Basis sowohl für Abhängigkeiten und Zwänge, sie ist aber zugleich Ort und Voraussetzung für Freiheiten und Gestaltungsspielräume.

Der Mensch ist in seiner radikalen *Leiblichkeit* als Ort und Instanz seiner Lebensführung nicht reduzierbar und auch nicht teilbar („individuum“) — es sei denn um den Preis seines Todes.

Das gilt analog auch für seine *Sozialität*: Versuche, sie zu reduzieren, zu negieren oder auch nur zu leugnen, führen unvermeidlich zum „sozialen Tod“ eines Menschen.

Die konstitutive Leibhaftigkeit menschlicher Daseinsformen erfordert, dass die universelle Angewiesenheit der Hervorbringung, Verteilung und Aneignung der notwendigen „Lebensmittel“ dient. Dieses für jede menschliche Daseinsweise konstitutive Erfordernis ist Ausdruck der Zugehörigkeit der menschlichen Gattung (und folglich auch jedes menschlichen Einzelwesens) zur Natur, jedoch kann dieser Prozess der Reproduktion des Lebens insgesamt keineswegs als ein Naturprozess verstanden werden.

„Dass“ Menschen die natürlichen leiblichen Grundlagen ihres Lebens auf diese Weise erhalten müssen, ist eine Naturnotwendigkeit. „Wie“ Menschen dies tun, ist abhängig von den Lebensformen und Ordnungen, die sich Menschen und ihren Lebensvollzügen selbst geben müssen und ist somit eine soziale Notwendigkeit, die mit einer kulturellen Notwendigkeit zwingend einhergeht:

Menschen müssen, um ihr Leben handelnd führen zu können, die Wirklichkeit gemeinsam deuten und mit Bedeutung versehen.

Dieses Spannungsverhältnis von Natur einerseits und Sozialität bzw. Kultur andererseits wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass Menschen in dem genannten Sinne zwar „Tiere“ sind, dass sie aber (wie Friedrich Nietzsche sagt), „nicht festgestellte“ Tiere sind: sie sind welt-offen.

Damit menschliches Leben gemeinschaftlich hervorgebracht und erhalten werden kann, muss zugleich die „offene“ Frage, was denn menschliches Leben sei, was und wer denn der Mensch sei, beantwortet werden: Dies konstituiert (wie bereits angedeutet) die *Kulturalität* des Menschen. Der Angewiesenheitszusammenhang ist auch einer von Deutungen, von Interpretationen und der Verteilung von Sinn und Bedeutung alles Menschlichen: Er ist ein universeller „Verweisungszusammenhang“ von Bildern und Symbolen.

Auch dieser Verweisungs- und Bedeutungszusammenhang ist freilich riskiert, mehrdeutig, vorläufig und revisionsbedürftig: Er impliziert für alle Beteiligten Lernprozesse mit „offenem“ Ausgang.

Diese vielfältige und mehrdimensionale Offenheit und Riskiertheit erzeugt sehr starke existenzielle, individuelle und gemeinschaftliche Bedürfnisse nach Sicherheit, Gewissheit, Verlässlichkeit und Rechtfertigung. Menschen sehnen sich nach haltenden und tragfähigen Beziehungen und Bindungen. Sie sehnen sich nach Rück-Bindungen, nach Formen und Gestalten von „*re-ligio*“ an Instanzen, die von der misslingensbedrohten menschlichen Lebensführung, mitsamt ihren stets gefährdeten und stets nur vorläufigen Erhaltungs- und Deutungsordnungen, prinzipiell ausgenommen sind: „letzte“ Quellen des existenziell notwendigen Lebenssinnes.

Diejenige Einheit, in der diese vier Dimensionen (Leibhaftigkeit, Sozialität, Kulturalität und Religiosität) menschlicher Existenz bewusst wahrgenommen, handelnd bewährt und verantwortet werden, ist die Person. Die Person ist, weiß sich und will sich als Subjekt ihrer Lebensführung.

III.

Der Charakter aller menschlichen Lebensformen als Zusammenhang universeller wechselseitiger Angewiesenheit impliziert, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist.

Menschliches Leben wird in, mit und durch Beziehungen geführt. *Am Anfang war die Beziehung* — und nicht das isolierte und schon gar nicht das autonome Individuum. Menschliches Leben ist immer Zusammenleben. Jede individuelle Lebensführung und jede menschliche Gemeinschaft ist folglich durch eine prinzipiell nicht still zu stellende Spannung geprägt, die häufig unter dem Titel „Individuum und Gesellschaft“ thematisiert wird. Das „und“ in dieser Formulierung wirkt verharmlosend und verstellt die fundamentale Dialektik. Die Gesellschaft ist die Gesellschaft der Individuen, und die Individuen sind lebensfähig nur als Glieder der Gesellschaft. Menschen müssen von Geburt an immer erst gesellschaftsfähig (gemacht) werden. Dies ist der Prozess der Sozialisation. Gesellschaftsfähig werden menschliche Individuen aber nur dadurch, dass sie zugleich Personen werden. Der Prozess der Personwerdung ist vom Prozess der Sozialisation ebenso wenig zu trennen wie umgekehrt.

In jedem Sozialisationsprozess, und noch gesteigert in jedem Prozess der Erziehung, stellt sich das Problem der „Anpassung“. Nur wenige Menschen möchten angepasst sein, und kaum ein Erziehungsziel gilt als verpönter als „Anpassung“. Dies ist ein gutes Beispiel für die Ethik — dafür, wie die allzu schnelle normative Aufladung sozialanthropologischer Kategorien einen angemessenen Zugang zu den Problemen, gerade auch zu den ethischen Problemen, behindern kann. Eine Alternative zur Anpassung zu formulieren, fällt auch denen, die sie zurückweisen, schwer. Meist wird dann die Kategorie der „Kritik“ herangezogen. Kritik ist aber gerade nicht der einfache Gegensatz von Anpassung: Auch sie bedingen einander wechselseitig.

Wenn man den Prozess der Sozialisation „diesseits“ der abstrakten Alternative „Anpassung oder Kritik“ ins Auge fassen möchte, bietet es sich an, dieses unter der Perspektive der *Befähigung* und der „*Vermögens-Bildung*“ zu tun. Menschen müssen — u.a. von „professionellen Vermögens-Beratern“, wie z. B. PädagogInnen — befähigt werden, ihr Leben als Person zu führen. Personen sind kompetente, zu Kommunikation und Kooperation befähigte Mitglieder von Gemeinschaften. Sie müssen in diese Gemeinschaften integriert sein, sie müssen — im weitesten Sinne — die „Sprache“ dieser Gemeinschaft sprechen, sie müssen

mitmachen und mitwirken können. Sie müssen in der Lage sein, zur Erhaltung und Gestaltung des Zusammenlebens durch ihre Handlungen beizutragen. Sie müssen aber zugleich in der Lage sein, innerhalb dieser Beteiligungsprozesse und Teilhabeformen „auf Distanz“ gehen zu können. Die Prozesse der Selbst-Werdung, der Selbst-Sorge und der Selbst-Bestimmung verbleiben innerhalb der Vergesellschaftung und setzen die Fähigkeit der gesellschaftlichen Teilhabe und Mitwirkung voraus. Gelingendes Person-Sein vollzieht sich gerade nicht in einem gesellschaftsfreien Raum. Es besteht vielmehr darin, dass die Person die gesellschaftlichen Bedingungen, Voraussetzungen, Erwartungen, Anforderungen und Zumutungen *als Aufgaben anzunehmen* und sie zu Medien und Orten ihrer Selbst-Bestimmung zu machen vermag.

„Alle Ethik beginnt da, wo der Mensch sich selbst als Aufgabe betrachtet“ (Wolfgang Trillhaas).

Das Vermögen der Selbst-Bestimmung besteht ganz wesentlich darin, gängige, starre Entgegensetzungen, wie die von Anpassung und Kritik, von Heteronomie und Autonomie, von Gesellschaft und Individuum..., aufzulösen und zu transformieren in eine Lebensführung, die den Zusammenhang universeller wechselseitiger Angewiesenheit stets auch als Potential, als Chance und als Ressource „wahr-zu-nehmen“ erlaubt.

Immanuel Kant schärft uns — in der sog. „Selbstzweck-Formel“ des Kategorischen Imperativs — ein, die andere Person (und ihr Handeln) nie nur als Mittel zu betrachten, sondern stets auch als Selbstzweck zu achten. Damit ist jede Form von „Verdinglichung“ ethisch und moralisch prinzipiell delegitimiert und diskreditiert: Radikale Instrumentalisierung und Funktionalisierung bedrohen und gefährden jede Person und ihre Lebensführung. Dies gilt auch dann, wenn ein Mensch sich selbst verdinglicht, sich selbst zum bloßen Rädchen, Funktionsträger oder Mitläufer macht. Im Alltag der Lebensführung ist die menschliche Freiheit allermeist „von innen“ gefährdet: wenn ein Individuum sie nicht „wahrnimmt“, sich vor ihr fürchtet oder vor ihr gar flieht.

In unserer Kultur, in der die Freiheit ebenso große Ansprüche an die Individuen richtet, wie diese umgekehrt an die Freiheit, fällt es in besonderem Maße auf, wie sehr stark objektivistisch und deterministisch argumentierende Sozial- und Humanwis-

senschaften (neuerdings v.a. Genetik und Hirnphysiologie) geradezu begeistert zur Entlastung und zur Entschuldigung für menschliches Verhalten und Fehlverhalten herangezogen werden. Der Preis freilich ist hoch, denn diese Art von „Ent-Schuldigung“ impliziert zwingend eine „Ent-Personalisierung“.

In der (eben erwähnten) so bedeutsamen Selbstzweck-Formel von Kant findet jedoch ein anderes, gleichsam entgegengesetztes, Gefährdungspotenzial personaler Existenz keine Berücksichtigung: Den entgegengesetzten Pol zur Verdinglichung des Menschen bildet seine Vergöttlichung bzw. seine Vergötzung. Dieser Pol der „Vergötzung“ bezeichnet denjenigen menschlichen Selbst-Entwurf, in dem die Endlichkeit menschlichen Daseins übersprungen und „transzendiert“ wird. Angewiesenheit, Kontextualität und Relationalität werden zu Gunsten eines radikalisierten Selbst-Bezuges und einer starken Autarkie-Vorstellung aus dem Selbst-Verständnis ausgeschlossen. Nicht in einem Netz von Beziehungen, Bedingungen und Voraussetzungen bildet sich — prozessual, dynamisch und prinzipiell riskiert — das Selbst, vielmehr setzt es sich selbst aller Wirklichkeit und ihrer Wahrnehmung gleichsam als deren Schöpfer „voraus“. Der für jedes Person-Sein durchaus notwendige „Eigensinn“ erfährt hier eine über das bekömmliche, lebensdienliche „menschliche Maß“ weit hinaus gehende Steigerung in der Vorstellung einer Selbst-Gesetzgebung, einer „Auto-Nomie“.

IV.

Wie nun Person-Sein „diesseits“ von Verdinglichung und Vergötzung gedacht und gelebt werden kann, lässt sich mit Bezug auf die „Institution“ (Karl-Otto Apel) der Sprache und auf die „Praxis“ des Sprechens verdeutlichen. Kompetent Sprechen und Verstehen einer Sprache bedeutet, ihren (impliziten) Regeln, die in einer Grammatik explizierbar sind, zu folgen. Sätze und Aussagen müssen, damit sie verstanden werden können, grammatisch korrekt sein. Dies ist die Dimension der „zwingenden Bedingungen“. Aber was Menschen sagen und wie sie es sagen, wie sie es zur Sprache bringen, das ist die Dimension der kreativen Freiheit. Beide Dimensionen können getrennt gedacht werden (wie etwa in der sprachwissenschaftlichen Unterscheidung von Linguistik und Literatur), aber beide müssen aufeinander angewiesen, aufeinander verwie-

sen und verweisend gesprochen werden. Notwendigkeit und Freiheit bedingen einander wechselseitig. Die Versuche, sie auseinander zu reißen, implizieren wiederum Verdinglichung oder Vergötzung der — sprechenden und handelnden — Person.

Am menschlichen Vermögen der Sprache und des Sprechens hängt ein weiteres konstitutives Element des Person-Seins: *Menschen sind ansprechbare Tiere*.

Personen machen sich ansprechbar, sie lassen sich ansprechen und sie sind ansprechend. Sie entscheiden selbst darüber, von wem und wovon sie sich ansprechen lassen.

Das Handeln von Personen hat deshalb auch immer den Charakter von Antworten und Entsprechen: Diesen Grundzug personaler Lebensführung nennt Bernhard Waldenfels „*Responsivität*“.

Personen bleiben nicht bei sich selbst, sie gehen aus sich heraus und auf andere zu.

Menschen vermögen es, sich einander zuzuwenden. Sie sprechen miteinander und sie antworten einander. Sie können einander etwas zuwenden und sie geben einander. Sie können sich miteinander einem Dritten zuwenden und dies als gemeinsame Aufgabe annehmen. Dieses ist das typisch menschliche Vermögen der „*Transpartikularisierung*“ (Peter Dabrock), das Menschen dazu befähigt, Beziehungen bewusst und absichtsvoll wahrzunehmen, aufzunehmen und zu kultivieren.

Auch Kommunikation und Kooperation stehen in einer unauflösbaren Verschränkung zueinander: Eine gemeinsame Aufgabe, sich einem „*comune munus*“ zu stellen, impliziert beides, Kommunikation und Kooperation.

Prozesse und Handlungsformen, in denen sich Personen einander und miteinander Dritten Personen zuwenden, sind wiederum von Verdinglichung und Vergötzung bedroht.

Trotz sprachlicher und formaler Analogien sind Bezugnahmen auf „*Anderes*“ (Dinge) von Beziehungen zu „*Anderen*“ (Personen) streng zu unterscheiden. Subjekt-Subjekt-Beziehungen (zwischen Personen) und Subjekt-Objekt-Bezüge (von Personen auf Dinge) sind qualitativ unterschieden. Wer mit einem Co-Subjekt, einem Gegenüber, wie mit einer Sache, einem Gegenstand, umgeht, verdinglicht es. Wer mit einer Sache wie mit

einem personalen Subjekt umgeht, bezieht sich auf einen (selbst gebastelten) Fetisch, den er vergötzt.

In beiden Fällen verfehlt er das Wesen des jeweils Anderen und letztlich sich selbst als Person.

In vielen Beziehungen, vor allem juristischen, „*sind*“ Menschen verantwortlich, oder sie werden, vor allem haftungs- und strafrechtlich, verantwortlich „*gemacht*“. Die Person aber „*entspricht*“ ihrer responsiven Verfasstheit und „*übernimmt*“ Verantwortung. Sie steht anderen bei und steht zu ihrem Tun. Sie steht zu den Voraussetzungen, Motiven und Folgen ihrer Handlungen; sie lässt sich daraufhin ansprechen und ist fähig, sich zu verantworten, d.h. Rechenschaft zu geben und sich zu rechtfertigen.

Personen führen ihr Leben in einem je für sie charakteristischen personalen „*Geist*“: Sie nehmen ihr Leben als Gabe und Aufgabe an, und sie leben ihre Freiheit als Antwort. Ihre Selbst-Bestimmung ist ihre Antwort auf ihre eigenen Fragen „*Wer bin ich und was für ein Mensch will ich sein?*“. Ihre Selbst-Bestimmung vollzieht sich zugleich als ihre Antwort auf die auf sie zukommenden Fragen, denen sie sich stellen: „*Wo ist dein Bruder? Wer ist dein Nächster? Wer sind deine Freunde?*“

Zu Autor und Werk

Prof. Dr. Fritz-Rüdiger Volz, Jg. 1946, Dr. phil., Professor an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Bochum (seit 1982), lehrt dort Soziologie und Sozialphilosophie. Studium der Ev. Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften in Marburg, Göttingen und Frankfurt/Main.

1985 bis 2000 Lehrbeauftragter im Fach Systematische Theologie/Ethik an der Universität Frankfurt/Main.

Seit 1995 Lehrbeauftragter für Professionsethik Sozialer Arbeit an verschiedenen österreichischen Hochschulen, derzeit Fachhochschule St. Pölten.

Arbeitsschwerpunkte in den letzten Jahren: Theorie, Praxis und Ethik Sozialer Arbeit im europäischen Vergleich; Soziale Arbeit als „*Hermeneutik der Lebensführung*“; Professionsethik Helfender Berufe; „*Der Geist der Gabe und die Praxis des Helfens*“; Sozial- und Kulturgeschichte von Wohltätigkeit, Armenpflege und Helfenden Berufen.



Fritz-Rüdiger Volz

Freundschaft

Einteitung

Es wird wohl jedem recht schnell klar, dass er „über“ Freundschaft nur etwas schreiben kann, wenn er aus der Erfahrung von Freundschaften und mit Freunden heraus schreibt. Man muss selbst mit dem Thema bereits vertraut, „befreundet“, sein, um Fragen danach zu stellen, was denn nun „eigentlich“ oder „genau“ Freundschaft sei. Aber auch — und eher noch in einem gesteigerten Maße —, wenn man auf solche Fragen Antworten zu finden und zu geben versucht.

Diese Erfahrung, dieser Zusammenhang von Erfahrungen, Fragen und Antworten, gilt für nahezu alle Themen der Ethik: Sie sind Lebens-Erfahrungen und Lebens-Fragen, mit denen wir immer schon leben, zu denen wir immer auch schon Antworten haben, die uns aber auch plagen, sonst brauchten wir ja gar nicht zu fragen. In dieser spannungsreichen, stets schon gelebten Gemengelage von Vertrautheit und Fraglichkeit, von Befremdet-Sein und Befreundet-Sein entsteht vermutlich überhaupt jede Philosophie, jedenfalls aber die Ethik.

Wir sprechen oft, gerade im Zusammenhang mit dem Thema Freundschaft, von Beziehungen, Bindungen und Netzen. Netze können uns tragen und sichern, sie können uns aber auch gefangen halten, und oft

Neuere Veröffentlichungen (in Auswahl):

- Volz, Fritz-Rüdiger / Kiesel, Doron: *Eigensinn und Allgemeinbildung — Zum Zusammenhang von Lebensführung, Bildung und Interkulturalität*, in: Klaus Künzel (Hg.): *Allgemeinbildung zwischen Postmoderne und Bürgergesellschaft*. Böhlau: Köln u.a. 2002
- Volz, Fritz-Rüdiger: *Gelingen und Gerechtigkeit — Bausteine zu einer Ethik professioneller Sozialer Arbeit*, in: *Zeitschrift für Sozialpädagogik (ZfSp)*, 1.Jg., H.1, 2003
- Volz, Fritz-Rüdiger: "Altruismus", in: H.-U. Otto/H. Thiersch (Hg.): *Handbuch der Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, 3. Auflage. München: Reinhardt 2005
- Volz, Fritz-Rüdiger: *Sozialanthropologische und ethische Grundlagen des Gabehandelns*, in: *Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden*, 3., aktualisierte Aufl., Hg. Fundraising Akademie. Wiesbaden: Gabler 2006

verheddern wir uns in ihnen. Wir leben in Freundschaften verstrickt.

Angesichts solcher Befindlichkeiten kann die Ethik, als ausdrückliches und systematisches Nachdenken über unsere Lebensformen und unsere Lebenspraxis, eine „Entwirrungshilfe“ für das Knäuel unserer vielfältigen Beziehungen bieten. Sie kann uns eine Entzifferungshilfe geben bei den Texten, den Geweben und den Geschichten, in die wir unvermeidlich verstrickt sind, in die wir aber immer wieder neu Ordnung und Struktur bringen müssen, um diese Netze als tragend, als ermöglichend und nicht als hinderlich und einengend zu erfahren. Normalerweise führen wir unser Leben und machen es nicht zum Gegenstand ausdrücklich philosophischer oder fach-philosophischer Erörterungen.

Der Alltag unserer Lebensführung vollzieht sich auf der Basis einer großen Menge von Selbstverständlichkeiten und Routinen. Dies schließt auch Nachdenken, Rückfragen und Problematisieren nicht aus, verbleibt aber doch allermeist im Horizont des Alltäglichen und Vertrauten. Sich von der Philosophie begleiten, anregen und beraten zu lassen beim Nachdenken über unsere Freundschaften, ist ein Gedanke, mit dem man sich selbst erst anfreunden muss. Wir denken nach und lassen uns vielleicht auch auf Philosophie ein, weil wir in unserer

Lebensführung elementar auf Sicherheiten und Gewissheiten angewiesen sind: Solcher Art Reflexion dient der Vergewisserung der Grundlagen unserer Lebensführung. Wenn wir uns auf die Philosophie als Weggefährtin einlassen, wenn wir uns mit ihr — wie es ja ihr Name bereits sagt — anfreunden wollen, dann lassen wir uns, wie bei jeder Freundschaft, auf einen Lernprozess mit offenem Ausgang ein. Dieser Prozess kann nur beginnen und auch nur gelingen, wenn wir der Freundin einen Vorschuss an Vertrauen gewähren und nur dann, wenn wir ihr nicht die ganze Verantwortung für das Gelingen (oder auch Misslingen) dieses Prozesses zuweisen, vielmehr uns selbst von Anfang an als mitverantwortlich, als Co-Subjekt, verstehen.

Mit all diesen Erwägungen ist man bereits mittendrin im Thema Freundschaft, als einem Thema unserer Lebensführung, wie zugleich unseres mit ihr einhergehenden Nachdenkens.

Orte und Welten der Freundschaft

Freundschaft braucht Räume und Freundschaft braucht Zeit. Ihr zentraler Ort ist die Lebensgeschichte, in deren Phasen sie sehr unterschiedliche Gestalten und Bedeutungen annehmen kann. Das menschliche Leben beginnt im Raum der Familie. Hier sind die Beziehungen quasi natürlich und nicht gewählt. Freundschaften setzen schon im Kindergartenalter ein. Hier begegnen Kinder anderen Menschen und gerade auch anderen Kindern, die sie nicht schon aus dem vertrauten heimischen Umfeld kennen. Hier entdecken sie zum ersten Mal die spezifisch menschliche Beziehungsform der Freiwilligkeit und der Wahl, des bewussten Eingehens von Beziehungen. Diese Aspekte der Freiwilligkeit und der Wahl machen die Freundschaft zur ersten und wichtigsten sozialen Beziehung im strengeren Sinne. Der Prozess der Personwerdung erfährt hier eine wichtige, unerlässliche, neue Qualität. Freundschaften führen auch dazu, dass das Familienleben in eine neue Perspektive gerückt wird: Die Familie verliert zunehmend ihren naturwüchsigen Charakter. In der Begegnung mit dem selbstgewählten Du machen Kinder auch neue Erfahrungen mit ihrem Selbst. Auch sie sind ja der Freund des Anderen. Viel deutlicher als in der Beziehung zu den Eltern oder auch zu den Geschwistern verschafft sich hier die Qualität der Wechselseitigkeit menschlicher Beziehungen Geltung. In den Gestalten früher Freundschaften erfahren

Kinder, dass jede Beziehung auf einen Anderen, zumal auf ein Du, immer auch eine Beziehung zu sich selbst, auf das eigene Selbst, ist. Die Erfahrungen früher Freundschaften sind auch von ihren Krisenerfahrungen her bedeutsam, denn Freundschaft geht mit Eifersucht, Verlustangst und zahlreichen Konflikten einher, in deren Bewältigung aber Menschen ganz wesentliche Erfahrungen machen und Fähigkeiten ausbilden.

Von alldem her ist es auch sofort einleuchtend, dass Freundschaft neben dem biographischen auch einen gesellschaftlichen (oder sozialen) Ort hat. Über die Freundschaft erschließt sich — wenn auch nicht allein, so doch wesentlich — die Mitwelt, die Welt aus Beziehungen, Bedeutungen und Funktionen, in der jeder wiederum selber als Person seinen Ort, bzw. jeweils neu seine Orte, seine „Positionen“ finden muss. Von daher ist „Freund“ die erste wirklich soziale Rolle, die ein Mensch einnimmt und in die hinein und durch die hindurch er sozialisiert, d.h. gesellschaftsfähig wird, und zu einem teilhabefähigen Gesellschaftsmitglied heranwächst. Man könnte die Freundschaft folglich auch als die kleinste soziale Institution und zugleich als eine der wichtigsten bezeichnen. Wenn die Familie als „Keimzelle“ des Staates gilt, wegen ihres ordnungsstiftenden und ihres Zwangscharakters, oder doch zumindest wegen ihres Charakters der Unvermeidbarkeit und Unhintergebarkeit, so kann die Freundschaft als „Keimzelle“ der Gesellschaft gelten, in der die Freiheit als Voraussetzung und Folge gelingender Vergesellschaftung erfahren werden kann.

In diesen Zusammenhang gehören auch die schon fast klassischen, im Kern auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidungen von Freundschaftsformen nach ihren unterschiedlichen Zwecken: die Freundschaft um des gemeinsamen Vergnügens wegen, die Freundschaft im Dienste des wechselseitigen und gemeinsamen Nutzens und schließlich die Form der Freundschaft, in der es beiden Partnern um den jeweils anderen als Person, als einen Selbstzweck geht. Üblicherweise werden diese drei Gestalten in eine Rangfolge gebracht, in der die zuletzt genannte Form als die eigentliche oder echte Freundschaft gilt. In modernen Gesellschaften wird diese Unterscheidung, zumal als eine qualitative Rangordnung, problematisch.

Zum Dritten bildet (neben dem Alltag der Lebensführung und der Mitwelt) auch die Lebenswelt eine gesellschaftliche Sphäre, in

der die Freundschaft ihren Ort hat. In der Mitwelt geht es vor allem um die Funktionen, die die Beziehungen für die Beteiligten und für die Aufrechterhaltung ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens haben. In der Lebenswelt hingegen geht es vor allem um die Bedeutung, die die sozialen Beziehungen nicht einfach „haben“, sondern mit denen die Beteiligten sie aktiv — deutend — verbinden. Dem Prozess der Sozialisation in der Sphäre der Mitwelt entspricht hier der Prozess der Akkulturation. Hier erlernen schon Kinder, dass wir überhaupt nur handeln können, wenn wir die Situationen, in denen wir handeln müssen, und uns selbst in ihnen mit Sinn versehen. Menschliches Leben ist eben von Anfang an, trotz seiner unwiderruflichen natürlichen, d.h. leibhaftigen Basis, ein Kulturprozess. In ihm geht es nicht nur um das bloße Überleben und Weiterleben, vielmehr kann er nur bewältigt werden, wenn er als Aufgabe verstanden wird, handelnd das Leben selbst zu führen. Weder gattungsgeschichtlich noch biographisch ist ein für alle Mal klar, was Leben ist und was es heißt, es selbst zu führen. Dies muss allererst in Kommunikationsprozessen, in wechselseitiger Verständigung und in Auseinandersetzung mit den gemeinsamen Traditionen gedeutet und erlernt werden.

In diesem Prozess kommt den Bildern, den Symbolen, den Deutungen eine zentrale Funktion zu. Die wichtigsten Bilder dabei sind die „Gelingensbilder“, mit denen wir handeln und an denen wir unsere Lebensführung insgesamt orientieren, mittels derer wir unseren Platz in der Gesellschaft bestimmen, unsere Rollen ausfüllen und uns unsere Zukunft ausmalen. In Freundschaftsbeziehungen, und gerade auch in frühen Freundschaften, erlernen wir dieses „Bebildern“ unserer Erfahrung und dieses Skizzieren unserer Handlungsperspektiven buchstäblich spielend, dabei kommt eben den Freunden, als „bedeutsamen Anderen“, eine ganz entscheidende Bedeutung zu.

Schließlich haben Freundschaften ihren Ort im Horizont der menschlichen Lebensform, der *condicio humana*, überhaupt. Für die Lebensform unserer Gattung ist es konstitutiv, dass Menschen ihr Leben selbst führen müssen, dass sie das aber nicht alleine tun können. Da Menschen verstanden werden können als „sich selbst interpretierende Tiere“ (Charles Taylor), und da damit zugleich einhergeht, dass der Mensch „das nicht festgestellte Tier“ ist (Friedrich Nietzsche), lässt sich Gesellschaft insgesamt

begreifen als Horizont universeller wechselseitiger Angewiesenheit: Angewiesenheit auf die Kooperation bei der Herstellung der Lebensmittel, Zusammenwirken bei der Gestaltung der Lebensformen und Kommunikation bei der Ausbildung, Weitergabe und Vermittlung von Lebenssinn.

Aus der Perspektive der Person, die sich um Orientierung im Horizont ihrer eigenen Lebensführung bemüht, stellen sich diese Angewiesenheits- und Verwiesenheitszusammenhänge als eine sehr komplexe Wirklichkeit sozialer Beziehungen dar. Wenn wir anfangen, unser Leben bewusst zu führen, wenn wir anfangen, unsere Lebensführung, ja uns selbst, als Aufgabe zu verstehen, und wenn wir anfangen, darüber explizit nachzudenken, stellen wir fest, dass wir im strengen Sinne gar nicht anfangen können, sondern dass wir in allen Dimensionen unserer Existenz bereits in Beziehungen eingebettet sind. Eine für die Wahrnehmung dieser Aufgaben schlechterdings entscheidende Beziehung ist die Beziehung der Freundschaft.

Freundschaft als Lern- und Bewährungsort

Freundschaft hat folglich nicht nur ihre Orte in den genannten anthropologischen, kulturellen, soziologischen und biographischen Beziehungsgeflechten, sondern sie ist selbst ein ausgezeichnete Ort für das Lernen, für den Erwerb und die Ausbildung der vielfältigen „Vermögen“, die erforderlich sind, damit ein Mensch zum Subjekt seiner möglichst selbstbestimmten Lebensführung in Gemeinschaft mit anderen Menschen werden kann. Zugespitzt kann man sagen, dass es um „Vermögensbildung als Selbstbildung“ geht.

Die Freundschaft ist der entscheidende Lernort für das „Wir“. Häufig wird die Freundschaft vor allem als „Ich-Du“-Beziehung verstanden und aus diesem Spannungsverhältnis und seiner Dynamik heraus dargestellt. Die Tatsache aber, dass Ich und Du ein Wir bilden, mit all den Folgen, die das hat, wird oft übersehen. Im Blick auf das Du, wie zugleich auf das Wir, lernt das Ich, dass es sich gerade auf sich selbst nur indirekt, vermittelt, über andere und anderes, beziehen kann. Es ist gerade diese „indirekte Selbstvermittlung“, die eine wesentliche Form der Anerkennung der universellen Angewiesenheit ist. Das wichtigste „Vermögen“, das Menschen als Subjekte ihrer Lebensführung ausbilden müssen, ist die Fähigkeit — als nicht determinierte und auf Deutungen

angewiesene Wesen —, Widerfahrnisse und von außen an sie herangetragene Erwartungen und Anforderungen in bewusste und freiwillig übernommene Aufgaben zu transformieren. Diese Aufgabe ist die Kernaufgabe der Humanisierung und der Kultivierung eines zunächst naturhaft biologisch beginnenden Wesens.

Die hier eingenommene Perspektive auf menschliches Leben und auf gesellschaftliche Zusammenhänge sowie auf kulturelle Verweisungszusammenhänge ist die der ersten Person Singular, d.h. die Perspektive der ihr Leben führenden Person. Dies ist selbstverständlich nur eine denkbare Perspektive; die Mehrzahl der Human- und Sozialwissenschaften nehmen andere Perspektiven ein.

Mit Bezug auf das Du und das Wir erlernt das Ich den Gebrauch der anderen Personalpronomina. Das Ich nimmt nicht nur sich selbst, sondern andere als Handelnde wahr, und es nimmt nur sich selbst als handelnd wahr, weil es andere als Subjekte ihrer Handlungen wahrnimmt. Jeder Prozess der Wahrnehmung und des Handelns impliziert Unterscheidungen, und Unterscheidungen implizieren auch stets Abgrenzungen. Die Personalpronomina bilden gleichsam im Blick auf menschliche Handlungswirklichkeit das Grundmuster von Unterscheidungen, Differenzierungen und Abgrenzungen. Auch eine Freundschaft, und gerade auch eine intensive Freundschaft, besteht nicht in der Verschmelzung zweier Ichs. Die Freundschaft ist vielmehr der Ort, an dem sehr früh und folgenreich für das Leben insgesamt das Erkennen eines bedeutsamen Anderen als Anerkennung eines Du und zugleich das Erkennen „signifikanter“ Anderer als Anerkennung eines Wir erlernt und eingeübt wird. Das Selbst und der Andere sind prinzipiell auf einander verwiesen und vielfältig ineinander verschränkt. Das Selbst versteht sich als ein Anderer und versteht den Anderen als ein Selbst: Der Andere wird erkannt und anerkannt als eine selbstständige und selbst-bestimmende, ihr Leben selbst führende Person. Dadurch alleine vermag ein Mensch in einem wirklich authentischen Sinne „Ich“ zu sagen, weil er sich in diesem Beziehungsgeflecht von Ich, Du und Wir zugleich selbst als geachtet und anerkannt erkennt.

Alle menschliche Lebensführung und alle Handlungen, aus denen sie sich aufbaut, sind grundsätzlich zugleich misslingensbedroht und gelingensorientiert. Menschen handeln unter den Bedingungen von Unsicherheit und

unvollständigem Wissen. Dies gilt in doppelter Weise auch für die Freundschaft. Auch die Freundschaft kann prinzipiell misslingen. Nichts garantiert ihren Bestand und ihr Fortbestehen, nichts sichert von vornherein und immer, dass die Beteiligten sich wirklich treffen, dass sie also einander nicht verfehlen. Zugleich aber gilt — und dies ist beinahe noch wichtiger —, dass Freundschaften zugleich wiederum die Orte sind, an denen die Bewältigung dieser prinzipiellen Riskiertheit gemeinsam eingeübt werden kann.

Die Verantwortung für das Gelingen (wie für das Misslingen) von Freundschaften kann keiner externen dritten Instanz zugewiesen werden: keiner Naturgesetzlichkeit, keinem Gott und keinem (gesellschaftlichen) „System“. Angesichts dieses Fehlens jeglicher Garantie sind menschliche Beziehungen von der Art von Freundschaften im besonderen Maße auf Vertrauen angewiesen. Die Freundschaft ist somit einer der Orte, an dem Vertrauen eingeübt werden kann.

Menschen sind Wesen, die es vermögen, Widerfahrnisse und Zumutungen als Aufgaben und Herausforderungen anzunehmen und so in die Praxis der eigenen Lebensführung zu integrieren. Sie „funktionieren“ also nicht lediglich in einem — wie komplex auch immer vorgestellten — Zusammenhang von Reiz-Reaktions-Beziehungen. Sie müssen es folglich vermögen, sich ansprechen zu lassen, sie müssen ansprechend sein und sie müssen jemanden ansprechen können. Sie selber müssen entscheiden und müssen entscheiden können, was sie sich angelegen sein lassen, was sie sich bedeutsam und wichtig werden lassen. Auch dies wiederum ist ein menschliches Vermögen, das in Freundschaften exemplarisch für die Lebensführung insgesamt ausgebildet und eingeübt werden kann: Freunde sind einander nicht egal, sondern sie bedeuten einander etwas.

Wechselseitiges Wohlwollen

Im Zentrum fast einer jeden Bestimmung von Freundschaft steht die Vorstellung vom wechselseitigen Wohlwollen. Dem Anderen Gutes wünschen und Gutes tun um seiner selbst willen, ihm wohlgesonnen sein: das sind Formulierungen, die immer wieder auftauchen. Hier wird eingeübt, was später dann als eine Gestalt des „kategorischen Imperativs“ der Person gegenübertritt: den anderen Menschen nie nur als Mittel zu betrachten, sondern immer auch zugleich als

Selbstzweck zu achten. Die beiden Freunde bedeuten einander wechselseitig etwas, sie nehmen wechselseitig am Leben des Anderen teil und tragen zu dessen Wohlergehen bei. Diese Beziehung kann man auch als eine Beziehung der Sorge bzw. Fürsorge bezeichnen. Auch hier ist wichtig, darauf aufmerksam zu werden, dass Fürsorge für einen Anderen und Selbstsorge für sich einander nicht als Alternativen gegenüber treten, sondern sich wechselseitig bedingen und ergänzen.

Die Wechselseitigkeit garantiert freilich keine durchgängige Symmetrie; immer mal wieder kann in verschiedenen Phasen der Freundschaft die Fürsorge des einen oder die Selbstsorge des anderen stärker sein. Dieser Wandel ist ein wichtiger Aspekt der Dynamik jeder Freundschaft und jeder freundschaftlichen Beziehung.

Weil Freundschaften — wie alle menschlichen Handlungen und letztlich die menschliche Lebensführung selbst — ambivalent, mehrdeutig, riskiert und nie immer nur gut sind, so gilt das auch für Freundschaften. Freundschaften wollen gepflegt werden, wie alle menschlichen Beziehungen.

An diesem Pflegen, an diesem Kultivieren der Freundschaft wird besonders deutlich, was für alle Tätigkeiten der Freundschaft gilt: Vom sich Anfreunden über das Ausprobieren und das Einüben bis hin zur eingespielten Gestaltung der Beziehungen haben letztlich alle diese Tätigkeitswörter zwei Subjekte. Diese Tätigkeiten können, selbst wenn sie grammatisch auf ein Satzsubjekt bezogen sind, nie auf einen Akteur alleine zugerechnet werden. Die Grammatik führt uns hier oft in die Irre: Beziehungen sind stets zweiseitig und setzen zwei Lebensgeschichten und die Führung zweier Leben durch zwei Subjekte voraus. Menschen sind, sofern sie sich handelnd aufeinander als Personen beziehen (und nicht auf Dinge), grundsätzlich Co-Subjekte. Dies ist die Tiefenstruktur des Wir.

Selbstüberschreitung

Wiederum wird an der Freundschaft etwas besonders deutlich, was auch für andere soziale Beziehungen grundsätzlich gilt: Menschen gehen aufeinander zu, und das heißt, sie gehen über sich hinaus. Sie überschreiten die Grenzen des Eigenen und werden gerade darin zum Selbst. Auch hier gilt, dass der Selbstbezug und die Beziehung auf andere einander nicht ausschließen, sondern einschließen und einander bedingen.

Die Freundschaft ist insofern ein besonderer Ort zum Ausbilden und Einüben dieses Vermögens zur Selbstüberschreitung, zur „Transpartikularisierung“.

Dieser Vollzug des Überschreitens des Selbst auf einen anderen zu, bei dem weder das Selbst vergessen wird, noch der andere einfach angeeignet wird, sondern in dem beide ihre Selbstständigkeit erhalten und behalten, diese Logik erinnert in vielem an den Zyklus der Gabe. Der Geber gibt ohne Zwang etwas von sich, das den, der die Gabe annimmt, dazu bewegt, mit einer Gegengabe, oft in Gestalt des Dankes, die Gabe zu erwidern. Wie bei der Freundschaft, entstehen so aus freiwilligem Handeln Verbindungen und auch Verbindlichkeiten, die gleichwohl frei von Zwang sind, denn die Partner binden sich selbst und wechselseitig. Sie sind verlässlich, die wechselseitigen Erwartungen fallen nicht ins Leere und werden nur selten enttäuscht, jedoch bleiben beide füreinander „unberechenbar“. Der moralische Zwang ebenso wie der kalkulierbare Nutzen sind beide der Freundschaft gleichermaßen fremd. Nicht die Interesslosigkeit, nicht die Selbstlosigkeit konstituieren die Freundschaft, auch nicht nur zwei bloß äußerlich koordinierte Nutzenkalküle, sondern die Art und Weise, wie die Personen sich und ihre Interessen zueinander in Beziehung setzen, sie einander und miteinander vermitteln.

Dies ist der Ort von Vermittlungs- und Aushandlungsprozessen und von Kompromissen. Kompromisse sind nicht grundsätzlich „faul“, sie erfordern im Gegenteil eine „fleißige“ Pflege; sie sind vorläufig und für Revisionen offen.

Das zueinander Stehen, das sich füreinander Einsetzen, das einander nicht gleichgültig Sein der Freundschaft bilden zugleich die Kerngestalt der sozialen Beziehungen, wie sie auch die Solidarität in größeren Gruppen und mit Fremden kennzeichnet. Auch die Solidarität ist eine soziale Beziehung, in der Personen, Interessen, Werte und Dinge zueinander nicht in ein Verhältnis des Ausschlusses oder der strengen Alternative gesetzt werden, sondern wiederum in einer Praxis der Überschreitung (oder der Transpartikularisierung) zu einem gemeinsamen Dritten, dem Gemeinwohl, in Beziehung gebracht werden, so dass darin für alle Beteiligten wechselseitige Verbindlichkeiten entstehen.

Nach alledem ist es naheliegend und verständlich, dass es auch „Fehlformen“ der

Freundschaft gibt. Ihr Inbegriff lässt sich am ehesten so bestimmen, dass die Dynamik der Selbstüberschreitung begrenzt oder stillgestellt wird. Freundschaften bilden sich ja, gerade in Kindheit und Jugend, aus Beziehungen, die die Partner nicht nur eingehen, um Gutes zu tun. Vielmehr stehen oft am Anfang der Streich, den man Dritten spielt und Regelverstöße, deren Täterschaft im Dunkeln bleiben soll. Es ist geradezu eine Bewährungsprobe der Freundschaft und des wechselseitigen Vertrauens, dass man einander nicht „verpetzt“ oder verrät. Wird dies später zur Regelform und auf Dauer gestellt, dann ergeben sich Beziehungen, die die Beteiligten in den Augen Dritter moralisch disqualifizieren, so wie Kumpanei, Protektion, das Bilden von „Seilschaften“, Klüngel und potentiell auch manifeste Kriminalität.

Ethos und Ethik der Freundschaft

Bei der vorangehenden Rekonstruktion der Beziehungs- und Bedeutungsgeflechte, der „Netze“ und des Ethos der Freundschaft wird stets der Aspekt der wechselseitigen Vermitteltheit, etwa von Ich und Du, von Eigeninteresse und Interesse des Anderen, von Egoismus und Altruismus betont. Die wechselseitige Angewiesenheit und Verwiesenheit der Personen, der Beziehungen und der Bedeutungen, deren Miteinander und Durcheinander werden als geradezu konstitutiv für die Beziehungsform der Freundschaft erachtet. Gerade deshalb kann die Freundschaft bestimmt werden als ein besonders geeigneter Ort für das Erlernen zahlreicher für die menschliche Lebensführung überhaupt erforderlichen Fähigkeiten.

Genau das aber erscheint vermutlich der Mehrzahl professioneller Ethiker oder Moralphilosophen als Ausdruck der moralischen Bedenklichkeit der Freundschaft: Tatsächlich hat die Freundschaft in der

Moralphilosophie seit Kant keine besondere Beachtung gefunden. Im Gegenteil wurde es geradezu als Aufgabe einer vor der Vernunft legitimierbaren Auffassung von Moral erachtet, just diese Gemengelagen säuberlich zu trennen, so dass etwa Egoismus und Altruismus, Partikulares und Universelles, Gegebenes und Kritisches, Empirisches und Transzendentes voneinander streng unterschieden und voneinander gelöst wurden.

Die hier unternommene Rehabilitierung der Freundschaft und ihre Auszeichnung als ein besonderer Ort sozialen und moralischen Handelns müsste sich vor diesem modernen Verständnis von Moral bzw. Moralphilosophie rechtfertigen. Das freilich kann hier nicht geleistet werden. Zum Schluss sei deshalb lediglich darauf verwiesen, dass gerade jene höheren Werte, wie Autonomie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit, wenn sie denn mehr als nur bestbegründete Prinzipien sein wollen, sondern wenn sie eine orientierende, kritische, wirksame Bedeutung in der und für die menschliche Lebensführung gewinnen wollen, dringend angewiesen sind auf „entgegenkommende Lebensformen“, wie dies sogar Jürgen Habermas, einer der exponiertesten Vertreter einer anspruchsvollen, in kantianischer Tradition vorgetragenen Moralphilosophie, anerkannt hat. Wer nicht schon als Kind und nicht schon im Alltag seiner Lebensführung und in Kontexten „partikularer“ Freundschaften erfahren, gelernt und eingeübt hat, was wechselseitige Anerkennung, Achtung, Achtsamkeit und Selbstüberschreitung ist, wird kaum empfänglich sein und Folgebereitschaft zeigen für von außen und von oben ihm entgegretende kategorische Forderungen und Prinzipien einer — ihrem eigenen Anspruch nach — universalistischen Moral.

2.2 Freiheit, Verantwortung und Solidarität

Volker Gerhardt

Selbstbestimmung im Kontext

1. *Schwierigkeiten mit einem jungen Begriff.* Selbstbestimmung gehört zu den Zentralkategorien der menschlichen Zivilisation. Es gibt keinen Begriff, der den Ausgangs- und den Endpunkt des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens des Menschen umfassender und zugleich deutlicher bezeichnete als er. Das ist zwar noch nicht ins disziplinäre Bewusstsein der akademischen Philosophie gedrungen, wird aber durch den öffentlichen Sprachgebrauch sowie durch die Unverzichtbarkeit des Begriffs in allen angewandten Disziplinen belegt. Von der Jurisprudenz über die Politikwissenschaften bis hin zu den zahlreichen Feldern der Angewandten Ethik hat die Selbstbestimmung den Status einer ersten oder letzten Instanz, bei der die Rechtfertigung menschlichen Tun ihren Ausgang nehmen und ihr Ende finden kann.⁹

Wem die eminente Bedeutung der Selbstbestimmung noch nicht aufgefallen ist, könnte dadurch entschuldigt sein, dass der Terminus im Deutschen vergleichsweise neu ist. Angesichts einer zweieinhalbtausendjährigen Tradition sind zweihundert Jahre Wirkungsgeschichte eine kurze Zeit. Und wenn der neue Begriff dadurch belastet erscheint, dass er eine kritische Pointe hat, dass er gegen theologische und scholastische Präferenzen gerichtet werden kann und überdies in dem Geruch steht, zu „individualistisch“ oder gar „autonomistisch“ zu sein, hat er weiterhin mit der Abneigung jener zu rechnen, die Ethik betreiben, um Stimmung gegen die Selbstbestimmung zu machen.¹⁰

Es ist Immanuel Kant, der „Selbstbestimmung“ erstmals an einer prominenten Stelle, und zwar in seiner *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* von 1786 verwendet. Schiller nimmt den Begriff begeistert auf. Fichte integriert ihn sogleich in seine Systementwürfe und Hegel macht aus ihm, trotz seiner stets wachen Abneigung gegen Kant, zum Grundbegriff seiner praktischen Philosophie.¹¹ Die heute primär mit Hegel assoziierte „Anerkennung“ gewinnt ihre Bedeutung überhaupt erst in Verbindung mit der sie voraussetzenden, sich in ihr bewährenden und entfaltenden Selbstbestimmung des Einzelnen.

Vielleicht war es die ungewohnte Einigkeit zwischen Kant, Fichte und Hegel, die den Terminus der Selbstbestimmung derart selbstverständlich erscheinen ließ, dass er bei ihren Nachfolgern keine besondere Aufmerksamkeit mehr auf sich zog. Man verwendete ihn, gab ihm in der Deutung von Spinozas Ethik eine überragende Stellung, überlies ihn im übrigen aber seiner alltagsprachlichen Entwicklung. So kam es, dass der Begriff erst in der Folge der Entdeckung der „Selbstbestimmung“ durch die nationalstaatlichen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts eine gesonderte Beachtung fand.

für „begrenzte Autonomie“ zu plädieren. Ohne den Widerspruch zu bemerken, fordert er unter dem Anspruch „unserer souveränen Verantwortung“ den Respekt vor den „Grenzen unserer moralischen Selbstbestimmung“ (Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert, München 2006, 69). Da Vossenkuhl mit seiner Forderung nur die Position moralischer Selbstbestimmung wiederholt und dennoch den Eindruck erweckt, er würde sie nach Maßgabe einer weiterreichenden Einsicht begrenzen, macht er Stimmung gegen die Selbstbestimmung. Dafür spricht auch die Quintessenz seiner 2006 geschriebenen Moral „im 21. Jahrhundert“: Wir bemühen uns, moralisch so autonom wie möglich zu sein, aber eben nicht autonom.“ (69).

¹¹ Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9, Berlin/Basel 1996.

⁹ Ich nenne nur einige Titel aus jüngster Zeit: Wissenschaftszentrum Berlin (Hg.), *Selbstbestimmung vor dem Tod*, Berlin 2005; Nationaler Ethikrat (Hg.), *Wie wir sterben. Selbstbestimmung am Lebensende*. Tagungsdokumentation des Nationalen Ethikrates, Berlin 2006; Oliver Tolmein, *Keiner stirbt für sich allein. Sterbehilfe, Pflegenotstand und das Recht auf Selbstbestimmung*, München 2006; Nationaler Ethikrat, *Stellungnahme: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende*, 13. Juli 2006.

¹⁰ So grenzt sich Wilhelm Vossenkuhl gegen nicht genannte Vertreter einer autonomen Ethik ab, um

2. Der kritische Impuls. Kant verrät uns nicht, woher er den von ihm eher beiläufig verwendeten Terminus nimmt. Mit Sicherheit war ihm der reflexive Gebrauch des lateinischen Verbums *determinare* vertraut, und vielleicht kannte er die englische Verwendung von *self-determination*, die über John Locke Verbreitung gefunden hatte und besonders in Frankreich adaptiert worden war. Wir wissen auch, dass Kant von dem kleinen Buch des Berliner Theologen Johann Joachim Spalding über *Die Bestimmung des Menschen* Notiz genommen hat. Es war 1748 erschienen, hatte zahlreiche Neuauflagen gefunden und warb in aufgeklärter Weise für die Eigenständigkeit des Menschen in der Übernahme des Auftrags, der jedem Einzelnen in der von Gott geschaffenen Ordnung zukommt.

Kant geht davon aus, dass der aufgeklärte Mensch einen solchen Auftrag zwar glauben kann, der Glaube aber kein hinreichend verlässliches Fundament für eine begrifflich gesicherte Ethik sein kann. Deshalb gründet er die Ethik auf die in logisch-sachhaltigen Schlüssen verfahrenende *Vernunft* des Menschen, in deren Gebrauch jeder nicht nur *frei*, sondern auch jedem anderen *gleich* ist. In seiner im Vernunftgebrauch hervortretenden *Freiheit* und *Gleichheit* ist der Mensch zugleich zur *Allgemeinheit* fähig, so dass er seine Ansprüche an sich und andere in die Form allgemeingültiger *Gesetze* fassen kann. Die *Kausalität* der eigenen Freiheit erlaubt und erfordert überdies die individuelle Zurechnung der Handlungen, so dass mit der Selbstbestimmung auch die *Schuldigkeit* für das eigene Tun verbunden ist. Heute bringen wir den Zusammenhang von Vernunft und freier Selbstbestimmung unter den Begriff der *Verantwortung*.

Die Gesetze der Vernunft, obgleich in ihnen uralte Erfahrungen der Menschheit und ein vielfältiges Wissen von der Welt zum Ausdruck kommen, haben ihre Instanz allein in der Einsicht des Einzelnen. Aus ihr muss auch der Impuls des Handelns stammen, wenn es das Attribut „vernünftig“ tragen soll. Deshalb spricht Kant von der „Autonomie“ der ethischen Gesetzgebung, die somit eine „Selbstgesetzgebung“ nicht nur der Menschheit, sondern jedes einzelnen Menschen ist — sofern sie sich als „vernünftige Wesen“ der Allgemeinheit ihrer Einsicht unterstellen. In der Autonomie „bestimmt“ sich der Mensch zu seinen eigenen Zwecken. Er setzt sich die Ziele seine

Handelns selbst und macht damit deutlich, als *wer* und als *was* er zu verstehen ist.

Was in der logischen „Bestimmung“ eines Begriffs oder in der botanischen „Bestimmung“ einer Pflanzenart als definitorische Leistung seit langem üblich ist, wendet der Mensch nun auf sich selber an. Dazu aber reicht nicht aus, dass er sich im Feld möglicher Bedeutungen einen Platz zuteilt oder sich im System der Lebewesen genauer beschreibt; vielmehr muss die theoretische Leistung der „Bestimmung“ ihre Konsequenz in dem haben, was der Mensch *aus sich selber macht*. Also ist die „Selbstbestimmung“ — unabhängig von der zugrunde liegenden Erkenntnis — ein eminent *praktischer Akt*. Dieser Akt ist es, der die menschliche Praxis ausmacht, der ihr Sinn verleiht und auf den sie sich in ihren Mitteln und Zwecken bezieht. Die Selbstbestimmung, so kann man die Position Kants zusammenfassen, ist Ausgangsbedingung, Träger und Ziel menschlicher Praxis.

3. Die Bedeutung des Begriffs. In der Nomenklatur der kritischen Ethik klingt das aufwändig und voraussetzungsvoll. Gleichwohl ist die Bedeutung des Begriffs überaus einfach: „Selbstbestimmung“ heißt, dass der Mensch selbst über die Ziele seines Handelns befindet und sie aus eigenem Antrieb anstreben kann. Sie heißt vor allem, dass jeder Einzelne aus dem Anspruch auf seine Selbstbestimmung lebt. Sie gehört ihm aus der bloßen Tatsache seines eigenen Daseins zu und kann ihm von niemand anderem streitig gemacht werden. Denn jeder andere kann letztlich auch nur auf den ihn leitenden Anspruch verweisen, sein eigenes Leben zu führen. Dass jeder dabei an die Bedingungen seines Lebens gebunden ist, versteht sich von selbst — auch noch für den Akt eines selbstbestimmten Suizids, der nur unter den Bedingungen des Lebens vollzogen werden kann und nur mit Blick auf sie Bedeutung hat.

Selbstbestimmung wehrt vor allem die Zumutung ab, dass ein Mensch über einen anderen verfügt, ohne dessen Zustimmung einzuholen. Wie selbstverständlich das ist, kann man durch den Hinweis anschaulich machen, dass auch diese Zustimmung von jedem *selbst* geben werden muss. Zwar kann er sich vertreten lassen. Doch auch darüber hat jeder, sofern er die gesundheitlichen Voraussetzungen erfüllt, *selber* zu entscheiden.

Damit dürfte deutlich sein, dass es nicht übertrieben ist, die Selbstbestimmung als Zentralkategorie der menschlichen Zivilisation zu bezeichnen: In ihr findet die *Freiheit* des Menschen ihren angemessenen Ausdruck; in ihr tritt die *Gleichheit* der Menschen unabhängig von natürlichen, historischen und gesellschaftlichen Unterschieden hervor; mit ihr zeichnet sich der einzige Träger von Freiheit und Gleichheit, das menschliche *Individuum*, als prinzipiell unersetzlich aus; sie schließt die Bereitschaft zur Übernahme der *Verantwortung* für die Folgen des eigenen Handelns ein. Da dieser Zusammenhang nur im Medium von Erkenntnis und individueller Einsicht bewusst werden kann, ist die Selbstbestimmung an die Leistungen der *Vernunft* gebunden, die spätestens in den vorgetragenen *Gründen* zum Ausdruck kommen. Die mögen mit unendlich vielen historischen und sozialen Vorleistungen verbunden sein: Ihren Grund haben die Gründe allein im *Selbstbewusstsein* des sich selbst bestimmenden Individuums. Darin liegt der letztlich entscheidende (und einzig tragfähige) Grund, von der *Würde* des Menschen zu sprechen, die in jedem Einzelnen, ob er nun aktuell vernünftig ist oder nicht, gewahrt werden muss. Um auch die Politik an dieses elementare Ziel der Sicherung der Selbstbestimmung zu binden, bedarf es der konstitutionellen Bindung an das *Menschenrecht*.

Was immer der Mensch moralisch und politisch von sich selbst verlangt, setzt die Fähigkeit zur Selbstbestimmung voraus, um in deren Gebrauch ihre Sicherung und Förderung zu betreiben. Jedes praktische Argument, jede ethische und politische Norm ist darauf gegründet, dass niemand zu der von ihm praktizierten Selbstbestimmung in Widerspruch geraten will — oder es zumindest nicht soll. Wer Zweifel hegt, der kann versuchsweise auf die Alternative setzen und ein beliebiges Vorhaben — sei es in der Erziehung, der Politik, der Forschung oder der Kunst — auf *Fremdbestimmung* gründen. Ganz abgesehen davon, dass er keine Zustimmung finden wird: Er wird sein Experiment noch nicht einmal schlüssig denken können.

4. Anthropologische und politische Dimension. Wenn man den alten Begriff der „Bestimmung“ in der Form der logisch-sachhaltigen *determinatio* zum Ausgangspunkt nimmt, ist der Mensch auch in theoretischer Perspektive ein *sich selbst*

bestimmendes Wesen. Er ist ein Wesen, das weder in seiner Natur noch in seinen Lebenszielen auf ein im Voraus „bestimmtes“ Verhaltensprogramm „festgelegt“ ist; er hat — selbstredend innerhalb der Grenzen der von ihm erkannten Realität — sowohl seine Eigenart wie auch seine Handlungsformen und seine Handlungszwecke *selbst* zu finden. Der Mensch ist, wie Nietzsche später sagen wird, das „nicht festgestellte Tier“. Heute sprechen wir gern, von der „Offenheit“ des menschlichen Daseins. Auch wenn überbesorgte Anwälte lange Zeit dominierender Werte stillschweigend das Gegenteil unterstellen,¹² werden sie öffentlich nicht bestreiten wollen, dass die „Plastizität“ ein wesentliches Merkmal des Menschen ist, ganz gleich, ob wir ihn biologisch, kulturell, ethisch oder religiös zu beschreiben suchen.

Die Offenheit setzt auch Kant voraus, wenn er von „Selbstbestimmung“ spricht. Doch er sagt entschieden mehr, weil ihm bewusst ist, dass in der *Offenheit* nicht nur ein anthropologisches Merkmal, sondern zugleich ein originärer *Selbstanspruch* des Menschen liegt. Jeder braucht, will und schätzt diese Offenheit, Bildbarkeit und Lernfähigkeit an sich selbst und bei seinesgleichen. Spätestens mit der Ausbildung eines eigenen Willens macht jeder von der Plastizität seiner Natur einen eigenen Gebrauch; indem er selber etwas will, füllt er das an sich selbst empfundene Defizit durch eine eigene Leistung aus. Und diese *Leistung* ist die *Selbstbestimmung* — die Fähigkeit des Menschen, sich *seine eigenen Ziele* zu setzen und dafür auch *seine eigenen Gründe* zu haben. Deshalb überführe ich die alt-römische Selbstbeschreibung des Menschen als *animal rationale* (die ein Refrain auf die aristotelische Formel vom *zoon logon echon* ist), wörtlich in die Wendung vom Menschen als *Tier, das seine (eigenen) Gründe* hat.

Das bringt die damit eng verbundene Formel vom *zoon politikon* in Erinnerung: Alles, was der Mensch mit seinen eigenen Gründen anstrebt, liegt in der Gemeinschaft

¹² Wie etwa Charles Taylor in: Quellen des Selbst, Frankfurt/M. 1994, und in seiner Nachfolge: Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas. Einleitung, in: H. Joas/K. Wiegand (Hgg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt/M. 2005, 11 — 39. Im übrigen verweise ich auf Wilhelm Vossenkuhls (ebenfalls nicht spezifizierte) Abgrenzung gegenüber der „Beliebigkeit“ von „Kulturgeschichte“, „Evolution“ und „Relativismus“ (a. a. O., 69).

mit seinesgleichen, auf deren Verständnis er bereits mit seinen eigenen Gründen rechnet. Nur in tätiger Verbindung mit anderen kann er die Zwecke realisieren, die ihm selber wichtig sind. Das gilt selbst für die sogenannten „einsamen“ Leistungen aus dem Eigensinn großer Künstler und Denker, Forscher und Entdecker.

In der politischen Gemeinschaft schafft sich der Mensch den Raum, der für seine Gründe offen ist und der es ihm erlaubt, seine Selbstbestimmung in die durch gemeinsame Ziele angeleitete Mitbestimmung einzubringen. So verbindet sich die individuelle „Autonomie“ in der gemeinschaftlichen Teilhabe an der politischen Institution, also in der „Partizipation“, in der schon Aristoteles das Prinzip der Politik erkannte.¹³

5. Späte Aufmerksamkeit. Vor dem politischen Hintergrund ist es vielleicht weniger verwunderlich, dass die „Selbstbestimmung“ erst mit der Übernahme in den politischen Sprachgebrauch eine nennenswerte terminologische Beachtung gefunden hat. Es war die „Selbstbestimmung der Völker“, die sich im Vokabular ethnischer oder nationaler Befreiungsinitiativen einen festen Platz verschaffte und zu einem anerkannten Programmpunkt auf der Agenda der internationalen Politik geworden ist.¹⁴ Aus ihr haben Juristen einen völkerrechtlichen *terminus technicus* gemacht,¹⁵ der in Deutschland spät, aber aus einem naheliegenden Grund Beachtung fand, als es um die Frage ging, ob und wie sich nach der Katastrophe des 2. Weltkrieges die „Selbstbestimmung“ des zerstörten und zerrütteten deutschen Volkes sichern lasse.¹⁶ Nach der Teilung Deutschlands in zwei Staaten lag es nahe, den Kampf um die „Wiedervereinigung“ unter Berufung auf das „Selbstbestimmungsrecht“ zu führen.

Um so erstaunlicher ist es, dass in dem über Jahrzehnte ausgefochtenen öffentlichen Streit der Begriff der Selbstbestimmung keine nennenswerte philosophische Aufmerksamkeit gefunden hat. Es gibt nur zwei, drei Bücher, die den Begriff der Selbstbestimmung

im Titel führen und philosophische Aspekte berühren. In einem Fall geht es unter Berufung auf Schiller um eine Erinnerung an die ethisch-moralische Dimension des Begriffs.¹⁷ Anders ist es in der Pädagogik, die sich in ihrer Aufmerksamkeit für Schiller, Fichte und den ebenfalls im Geist der Selbstbestimmung wirkenden Pestalozzi, einen Sinn für die Besonderheit des Begriffs bewahrt hat. Unter dem Einfluss der Theorien von Georg Herbert Mead, der das „Selbst“ zum Thema der Soziologie gemacht hat, und Lawrence Kohlberg, der die „Autonomie“ als fortgeschrittene Stufe der Moralentwicklung beschrieben hat, werden wiederholt Konzepte einer Erziehung unter dem Anspruch der „Selbstbestimmung“ vorgetragen.¹⁸ Ähnlich ist die Lage in der philosophischen Anthropologie. Hier wirkt der Einfluss Herders nach, der ebenfalls Spaldings „Bestimmung des Menschen“ gelesen hatte. Scheler, Plessner, Gehlen, Litt und Rothacker sehen den Menschen dadurch ausgezeichnet, dass er sein eigenes Leben führen und damit sich selbst bestimmen kann.¹⁹

Dennoch bleiben sowohl die historische Aufarbeitung wie auch die systematische Erörterungen aus. Im historischen *Wörterbuch der Philosophie*, dessen Planung seit der Mitte der sechziger Jahre ständig fortgeschrieben wurde, war der Begriff noch Anfang der neunziger Jahre nicht vorgesehen. Auch die in den neunziger Jahren entstandene *Enzyklopädie der Philosophie* bei Meiner, hatte ihn nicht im Programm. Erst das Angebot, den Artikel „Selbstbestimmung“ zu schreiben, hat die Redaktionen auf das Defizit aufmerksam gemacht.²⁰ Dennoch war dem Autor 1999, als seine Abhandlung über *Selbstbestimmung als Prinzip der Individualität* erschien, nicht bewusst, dass er der erste war, der das Thema monographisch behandelte.²¹

¹³ Dazu: V. Gerhardt: Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2007.

¹⁴ K. Renner: Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen mit besonderer Anwendung auf Österreich, Wien 1902.

¹⁵ H. Raschhofer: Das Selbstbestimmungsrecht. Sein Ursprung und seine Bedeutung, **** 1959.

¹⁶ Adolf Grimme/Hans Thierbach: Selbstbestimmung, Wiesbaden 1947;

¹⁷ Paul Kluge: Selbstbestimmung. Vom Weg einer Idee durch die Geschichte, Göttingen 1963.

¹⁸ Fritz Oser/Wolfgang Althof: Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich. Ein Lehrbuch, Stuttgart 1992.

¹⁹ Jürgen Habermas: Artikel *Anthropologie* (1958), in: Kultur und Krise. Verstreute Aufsätze, Frankfurt/M. 1973, 89 — 111.

²⁰ Volker Gerhardt: *Selbstbestimmung*, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie der Philosophie Meiner Verlag 1999.

²¹ Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Reclam-Verlag Stuttgart 1999.

6. Plötzliche Wende. Es liegt mit Sicherheit nicht an dem kleinen Buch, dass der Begriff heute weit verbreitet und in aller Munde ist. Ursächlich ist die Renaissance der Ethik, für die man Ende des 20. Jahrhunderts nur werben, mit der man damals aber nicht rechnen konnte. Sie kam über Nacht mit der Anfang April 2000 vom Genomforscher und Patenthändler Craig Venter verfrüht in Umlauf gebrachten Meldung über die Entschlüsselung des menschlichen Genoms. Über Nacht war die Furcht vor der Selbstabschaffung des Menschen in der Welt. Die gleichen Personen, die dem geschichtsphilosophischen Abgesang auf den Menschen und seine ethischen Ansprüche beigepflichtet hatten, verlangten augenblicklich nach einer durchgreifenden ethischen Kontrolle der Wissenschaft. Die angebliche Bedrohung durch die Gentechnologie hob die postmoderne Selbstvergessenheit des Menschen schlagartig auf, so als hätte es sie nie gegeben.

Die postmodernen Torheiten der achtziger und neunziger Jahre, die strukturalistisch, systemtheoretisch oder interpretationistisch motivierten Furien des Verschwindens und die absurde Überblendung der Ethik durch eine „Ästh-ethik“ waren vergessen, und das totgesagte Subjekts fragte mit aggressiver Lebendigkeit, wie es sich angesichts der selbsterzeugten Risiken in seiner eigenen Zivilisation überhaupt noch *selbst bestimmen* könne. So kurios es ist: Nicht der wahrhaft historisch zu nennende Austritt des Menschen ins All, nicht der in jeder Hinsicht befreiende Zusammenbruch des Kommunismus und auch nicht die großen Verheißungen der Kommunikationstechnologien, sondern die eingebildeten Gefahren der Biotechnologie brachten Politik, Publizistik und Wissenschaft dazu, sich auf die originäre Kraft des Menschen zu besinnen. Die Wiedererinnerung an die Humanität erfolgte aus der Verzagtheit vor der eigenen Wirksamkeit.²²

Das könnte einen noch im Rückblick deprimieren, wenn nicht das neu gefasste Vertrauen in die menschlichen Kräfte ein Hoffnungsschimmer wäre. Obgleich es, von Ingenieuren und Architekten abgesehen, kaum noch jemanden gibt, der von prospektiven Zukunftsaufgaben spricht, ist es gutes Zeichen, dass wenigstens die moralische

Entsprechend: Individualität. Das Element der Welt, Beck-Verlag München 2000.

²² Volker Gerhardt: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität, München 2001.

Selbstkritik dem Menschen Handlungschancen einräumt. Gesetzt, der Kritiker hat nicht nur die Fehler der anderen im Blick, sondern stellt sich selbst unter einen ethischen Selbstanspruch, gesteht er sich selbst die Kraft zu einem selbstbestimmten Leben zu.

Deshalb kann es nicht überraschen, dass die Selbstbestimmung seit der Jahrtausendwende zu den meistgebrauchten Termini in den Diskursen über die Grundlegung und Anwendung humaner Werte gehört.²³ Mit Ausnahme der Kontroversen über den Beginn des menschlichen Lebens,²⁴ scheint der Begriff inzwischen unvermeidlich zu sein: Ob es um den „informed consent“ in der medizinischen Beratung oder im Umgang mit Organ- oder Körperspenden, um Informationsfreiheit und elektronischen Datenschutz oder um den besonderen Schutz der Behinderten, um die Entscheidung über kosmetisches, pharmazeutisches oder nanotechnologisches „Enhancement“ oder um die „Patientenverfügung“ zur Abwehr einer Fremdbestimmung über das eigene Lebensende geht: Der Begriff der Selbstbestimmung ist unverzichtbar.

7. Solide Konditionen der Terminologie. Die jähe Karriere des Begriffs könnte, trotz des Vorlaufs von knapp zweihundertfünfzig Jahren, Zurückhaltung begründen. Der auf Abwechslung abonnierte Zeitgeist kann rasch

²³ Uwe Krähnke: Selbstbestimmung. Zur gesellschaftlichen Konstruktion einer normativen Leitidee, Köln 2006.

²⁴ Hier ziehen sich viele auf den Naturalismus der sogenannten „Kernverschmelzung“ zurück. Doch obgleich sie aus dem rein physiologischen Geschehen normative Konsequenzen ziehen, die einer Eizelle mit dem in kürzester Zeit vollzogenen chemischen Prozess den moralischen Status einer Person verleiht, missachten sie die damit dekretierte grundrechtliche Position des Embryos, indem sie in einem existenziellen Konflikt zwischen der Selbstbestimmung der Mutter und dem Lebensrecht des Embryos faktisch immer zugunsten der Mutter optieren. Für den Embryo bleibt nur der Abort oder die „Fehlgeburt“. Ich kritisiere mitnichten die Option für die Mutter, wohl aber die Zwangsläufigkeit, mit der dem Embryo ein Grundrecht erst zugeschrieben und dann wieder genommen wird. Es wäre besser, auch hier von der Selbstbestimmung der Eltern auszugehen. Sie könnte den naturalistischen Fehlschluss von der „Kernverschmelzung“ auf die Person vermeiden, das kulturell verbürgte Kriterium der Geburt in Geltung lassen und das positivrechtlich zu garantierende Lebensrecht des Embryos wirksamer schützen.

einen Richtungswechsel bringen, der die Zuversicht der Selbstbestimmung so antiquiert erscheinen lässt wie seinerzeit das Selbst oder das Subjekt. Doch es gibt Indizien, die zumindest der systematischen Umgang mit dem Begriff eine Perspektive geben. Drei Hinweise, die unterschiedlicher nicht sein könnten, genügen:

Erstens: Kurz nach der ethischen Wende des Jahres 2000 gab es Versuche, die Selbstbestimmung als verzichtbar darzustellen. Dieter Thomä bemühte sich in einflussreichen Betrachtungen zum „Glück in der Moderne“ die Selbstbestimmung als den falschen Weg zum Glückseligsein zu entlarven.²⁵ Da sich, wie er richtig sah, das Glück nicht zwingen lässt, machte er in der Selbstbestimmung ein Zuviel an Zwang und Anstrengung aus, das nicht zum gewünschten Erfolg führen könne. Wenn der Mensch die Lust sucht, kann er nicht primär, wie weiland Herbert Marcuse lehrte, auf Leistung setzen.

Ein wenig grundsätzlicher als Thomä bemühte sich Martin Seel im Jahr drauf, das Prinzip der Selbstbestimmung durch eine klar formulierte Alternative zu ersetzen: Statt „sich selbst zu bestimmen“, sollte man „sich bestimmen lassen“.²⁶ Treffliche Einsichten in die Natur des Glücks wurden mit den ästhetischen Erwartungen Adornos aufgeladen und der Ethik entgegengesetzt. Doch die gelten nur, solange die Eigenständigkeit eines Menschen nicht durch seinesgleichen bedroht ist; und sie helfen nicht, wenn man nicht umhin kann, selber zu handeln.

Es spricht für Martin Seel, dass er diesen Schluss aus eigener Einsicht gezogen hat, nachdem ihn der Nationale Ethikrat gebeten hatte, über das Sich-bestimmen-lassen am Lebensende zu sprechen.²⁷ Wann immer es darum geht, Dispositionen für den Erhalt der eigenen Gesundheit oder für die Versorgung im Fall einer Erkrankung zu treffen, wann immer man verhindern möchte, das andere über einen selbst verfügen, bleibt die Selbstbestimmung ohne Alternative.

²⁵ Dieter Thomä: Vom Glück in der Moderne, Frankfurt/M. 2003.

²⁶ Martin Seel: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt/M 2002.

²⁷ Martin Seel: Bedingungen und Grenzen der Selbstbestimmung. Über die Reichweite der Selbstbestimmung, in: Nationaler Ethikrat (Hg.): Wie wir sterben. Selbstbestimmung am Lebensende. Tagungsdokumentation des Nationalen Ethikrates, Berlin 2006, 131 — 140.

Zweitens: Selbst wenn jemand sich gar nicht selbst bestimmen wollte: Als Bürger eines rechtsstaatlich geordneten Landes wird er nicht umhin können, es zu tun. Allein die juristischen Bedingungen des grundgesetzlich garantierten Lebensvollzugs verpflichten den Einzelnen zur Wahrnehmung seiner Selbstbestimmung: Jedes Rechtsgeschäft bedarf der Einwilligung, jeder Eingriff in die Privatsphäre muss genehm oder genehmigt sein; jede medizinische Behandlung, erst recht ein operativer Eingriff ist zustimmungspflichtig. Vom Anspruch des *informed consent* kann sich niemand ausnehmen lassen. Jemand müsste sich den juristischen Verpflichtungen schon bewusst entziehen, wenn er die ihm zugemutete bürgerliche Selbstbestimmung nicht wahrnehmen möchte. Und eben dazu hätte er (wenn er sich nicht in den fortgesetzten Zustand der Ohnmacht versetzen will) einen beträchtlichen Aufwand an Selbstbestimmung zu leisten.

Eine Gesellschaft, die auf die individuelle Freiheit des Bürgers gegründet ist, kann gar nicht anders, als sich in jeder denkbaren Konfliktsituation auf die Selbstbestimmung zu berufen. Denn Selbstbestimmung ist der Begriff, in dem die Freiheit des Einzelnen praktisch wird. Und wo immer diese Freiheit tangiert ist — oder gar in Frage steht — muss sich das Individuum auf seine Freiheit berufen und ihre Wahrung fordern. Schon in dem sie das tut, bestimmt sie sich selbst.

Drittens: „Selbstbestimmung“ ist zwar ein relativ junges Wort, aber die begriffsgeschichtlichen Wurzeln reichen bis in die Antike zurück. Ob wir an die für jede Tugend erforderliche Selbstbeherrschung (*autokrataia*), an die von jedem Bürger geforderte Eigenständigkeit des Handelns (*autarkeia*; *autopitaktikē*), an die Forderung, ein Politiker müsse vor allem die Fähigkeit haben, ein Selbstherrscher (*autokrator*) zu sein, oder an die Bedingung der Sorge für sich selbst (*epimēleia se autou*) denken: In allen Fällen ist das, was heute Selbstbestimmung heißt, vorausgesetzt.

Deshalb konnte Picco della Mirandola, als er den Menschen durch Gott auffordern ließ, er möge sich unter allen Geschöpfen dadurch hervortun, dass er sich selbst bestimme (*sibi praefinere*), noch davon ausgehen, in voller Übereinstimmung mit den antiken Denkern zu sein.²⁸ Er konnte nicht wissen, dass Jahrhunderte später, eben diese Erwartung

²⁸ Dazu: Gerhardt, a.a.O.: 1999, 107 ff.

als typisch neuzeitlich gilt. Die Tatsache jedoch, dass Picco es für denkbar hielt, Gott könne den Menschen aufgefordert haben, den Schöpfungsauftrag durch Selbstbestimmung zu erfüllen, macht deutlich, wie verfehlt es ist, die Selbstbestimmung für so grenzenlos zu halten, dass man sie Anfang des 21. Jahrhunderts mit großem Aufwand auf die Wirklichkeit zu verpflichten sucht. Die Selbstbestimmung hat ihre Realität im Vollzug des selbstbewussten menschlichen Handelns; Sie ist so oder so an die Wirklichkeit gebunden, die der Mensch durch sein Wissen einzubinden sucht.

Weil dies so ist, gibt auch die Warnung vor dem „Fetisch Selbstbestimmung“ (Peter Radke) keinen Sinn. Denn was immer an der (einen rationalistischen Topos bemühenden) Warnung verständlich ist, muss sich in ein selbstbestimmtes Handeln umsetzen lassen. Wo etwas nicht als „Fetisch“ gelten soll, muss man seinen eigenen Verstand gebrauchen. Verfehlt ist auch die beliebte rhetorische Opposition zwischen „Selbstbestimmung“ und „Solidarität“²⁹ — es sei denn, sie ist an jene gerichtet, die man zur Solidarität zwingen möchte.

8. Selbstbestimmung und Freiheit. Ein theoretischer Vorzug des Konzepts der Selbstbestimmung liegt darin, dass sie es erleichtert, den praktischen Beweis für die Wirklichkeit der Freiheit zu führen. Lassen wir es dahin gestellt, ob die Vereinbarkeit von Natur und Freiheit theoretisch einwandfrei erwiesen werden kann. Wenn wir die Freiheit als eine Äußerung des Lebens verstehen; und wenn das Leben sich nicht im Widerspruch zu den Gesetzen strikter Kausalität befindet, ist auch dieser Nachweis zu erbringen. Dann gibt es keinen Grund, die Freiheit in Gegensatz zur physischen Natur zu bringen. Doch für die Erörterung der in Ethik, Politik und Recht interessierenden praktischen Realität der Freiheit genügt es zunächst, ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Handlungszusammenhang der Individuen aufzuzeigen.

Nach Thomas Hobbes liegt Freiheit in der „Abwesenheit äußerlicher Hindernisse bei einer Bewegung“, die sowohl vernünftigen als auch „unvernünftigen und leblosen Dingen“³⁰

zukommt. Beschränken wir uns auf menschliche Handlungen, ist es nötig, das Hindernis der Freiheit genauer zu spezifizieren. Dann können zwar auch physische Gegenstände in der Form von Gitterstäben und Gefängnismauern ein Hindernis der Freiheit sein, aber sie sind es nur insofern, als in ihnen ein Wille zum Ausdruck kommt. Die bloße Tatsache einer Eisenstange oder einer gemauerten Wand macht niemand unfrei. Zwar kann eine ins Schloss gefallenen Tür, ein Gipsverband oder das Elba oder St. Helena umgebende Meer den Bewegungsspielraum empfindlich beschränken. Aber unfrei wird man erst, wenn der Wille eines anderen dahintersteht. Das kommt in Bodins umfassender Definition der Freiheit zum Ausdruck: „Natürliche Freiheit bedeutet für uns, außer Gott keinem lebenden Menschen unterworfen zu sein und von niemand anderem Befehle entgegennehmen zu haben als von sich selbst, d. h. von der eigenen Vernunft, die stets im Einklang mit dem Willen Gottes steht.“³¹

Dieses Moment der Freiheit ist in der Konzeption der Selbstbestimmung immer schon mitgedacht. Denn das Selbst, das sich im eigenen Handeln eine Form und eine Richtung gibt, hat sich ursprünglich gegen seinesgleichen zu behaupten. Es kommt zum eigenen Willen nur in der Abgrenzung vom Willen anderer. Das schließt bekanntlich nicht aus, dass man einer Meinung ist, übereinstimmend votiert und gemeinsam handelt. Aber die Voraussetzung ist gleichwohl, dass jeder dies aus *eigenem Willen* tut — einem Willen, den er notfalls gegen die „Fremdbestimmung“ durch andere verteidigen kann. Diese Eigenständigkeit gegenüber der Bestimmung durch einen anderen ist in der „Selbstbestimmung“ auf den Begriff gebracht. Deshalb ist in ihr die Freiheit schon mitgedacht — übrigens auch von jenen, die Freiheit in Abrede stellen. Denn ihren Einspruch gegen die Freiheit könnten sie nicht gelten lassen, wenn sie zu ihm gezwungen worden wären.

9. Selbstbestimmung und Selbstorganisation. Gesetz, man wollte trotz des hier bestehenden Primats der Praxis die reale Möglichkeit von Freiheit klären, könnte man sich über die Selbstbestimmung einen durchaus neuen Zugang eröffnen. Denn Selbstbestimmung, wenn sie denn möglich ist, muss selbst als ein Vorgang des *Lebens*

²⁹ Dazu: Losinger/Radkte/Schockenhoff: Ergänzende Stellungnahme zu: Nationaler Ethikrat, Stellungnahme: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende, 13. Juli 2006.

³⁰ Thomas Hobbes: *Leviathan*, II, 21 (Of the Liberty of Subject, Political and Private).

³¹ Jean Bodin: Sechs Bücher über den Staat, I, 3.

begriffen werden. In ihm findet der Mensch zu der Form, die seinem Selbstverständnis entspricht: Er handelt aus *eigener Einsicht*, die es ihm erlaubt, sein Tun vor sich selbst und gegenüber seinesgleichen mit *Gründen* zu vertreten. Als *Tier, das seine Gründe* hat, findet der Mensch zu einer *Kultur* seines Verhaltens, in der sich seine spezifische *Natur* erfüllt.³² In Gemeinschaft mit seinesgleichen liegt die Lebensform des Menschen darin, dass er sich aus eigener Einsicht zu dem bestimmt, was ihm möglich und nötig erscheint.

Nimmt man die Tatsache ernst, dass der Mensch ein Lebewesen ist, macht man sich verstärkend klar, dass er auch unter den hochentwickelten Konditionen seiner Kultur nicht aufhört, ein Lebewesen zu sein, dann ist seine Selbstbestimmung eine Form der Selbstorganisation, unter der alles Lebendige seine Realität gewinnt.

Gesetzt, diese Parallele lässt sich ziehen, erleichtert das den theoretischen Beweis für die Wirklichkeit der Freiheit erheblich. Statt dartun zu müssen, dass die Freiheit eine (ohnehin nur quantentheoretisch gegebene) Lücke im Naturprozess nutzt, um möglich zu sein, braucht man jetzt lediglich auf die Realität der Selbstorganisation des Lebendigen zu verweisen: Ist sie mit den Konditionen strenger Kausalität vereinbar, kann auch nichts dagegen sprechen, dass die in der Selbstbestimmung praktizierte Freiheit mit der physikalischen Natur zusammenstimmt.

Das ist auch deshalb ein beachtliches Ergebnis, weil jeder wissen kann, dass die Freiheit in ihrem Vollzug auf die Durchgängigkeit der Naturgesetze angewiesen ist. Kein Versprechen wäre möglich, wenn sich der Handelnde nicht auf das Netz kausaler Verknüpfungen verlassen könnte. Ohne Kausalität in der Natur und ohne die Kausalität im Vollzug des eigenen Tuns, wäre Verantwortung ein leeres Wort.

Ein weiterer Vorzug der Parallele von Selbstbestimmung und Selbstorganisation liegt darin, dass wir den — aus vielerlei Gründen fragwürdigen — Perspektivismus³³ vermeiden können. Die Doppelperspektive auf Natur (in der es keine Freiheit geben soll)

und auf menschliche Handlungen (in denen sich Freiheit realisiert)³⁴ bietet nur denen einen Lösung, die bereit sind, sich mit dem methodologischen Dualismus von Natur und Kultur abzufinden. Angesichts der Tatsache, dass die Kultur selbst zur Natur gehört, ist das ein hoher — und wie ich finde: ein zu hoher Preis.

Man braucht ihn nicht zu entrichten, wenn die Freiheit als Ausdruck des Lebens auf der hochentwickelten Stufe der *Selbstorganisation* verstanden wird. Dann gehört zur Selbstbewegung eines Individuums auch die wissend vollzogene Anerkennung der Selbstbewegung anderer Individuen. Mit Blick auf sie vollzieht sich die Selbstorganisation im Medium wechselseitig verstandener Gründe in der Form der Selbstbestimmung, die ihren Ausdruck im eigenen Willen und ihre Grenze im Wollen der anderen findet. Dann liegt die „Perspektive“ in der auf Zwecke und Gründe gerichteten *Handlung*, die selbst als Moment einer sich lebendig entfaltenden Natur verstanden werden kann. Nur in ihr fassen wir den Begriff einer rein kausalen, rein mechanisch verstandenen Natur. Deren Begriff verdanken wir dem *technischen* Umgang mit Dingen und Menschen, einer Technik, die sowohl in der Realisierung ihrer Effekte wie auch in der Produktion ihrer Mittel auf den separierten Konnex von Ursache und Wirkung setzt. Den isolierten Konnex bereits für das Ganze der Natur zu halten ist der Fehler des Determinismus, wenn er die Unvereinbarkeit von Natur und Freiheit behauptet.

10. Angemessenheit. Selbstbestimmung ist in Einsicht und Begründung auf das „Ich“ sagende Selbst bezogen, das sich tätig realisiert. Die Realisierung kann nur in der Form eines lebendigen Geschehens erfolgen, dass in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen steht. Das handelnde Selbst kann sich also nicht von dem Prozess isolieren, in dem es sich äußert. Es kann sich lediglich von bestimmten Gegebenheiten abgrenzen, um damit impliziert für andere zu optieren, denen es sich um so enger anschließt. Außerdem kann es sich in der Selbst- und Fremdeinschätzung täuschen. Es ist dem Irrtum ausgesetzt, wann immer es

³² Dazu: Partizipation, a.a.O., 2007, Kap. 4 u. 5.

³³ V. Gerhardt: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Festschrift für Mazzino Montinari, E. Behler/ M. Montinari/ W. Müller-Lauter/ H. Wenzel (Hrsg.) Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd.18, Berlin/New York 1989, 260 — 281.

³⁴ Vgl. Peter Bieri: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001. Eine nicht-perspektivistische Gegenposition vertritt: Julian Nida-Rümelin: Über menschliche Freiheit, Stuttgart 2005.

die Bedingungen, Mittel und Ziele seines Handelns zu erkennen sucht.

Gesetzt jedoch, es will in seinen Handlungen *erfolgreich* sein (und das will es eigentlich immer, auch und gerade dann, wenn es andere zu täuschen versucht), hat es sich an die *erkannten Konditionen* zu halten. Dazu gehört, dass es auch das ganze Instrumentarium seines Tuns — seinen Körper, die Werkzeuge und die in das Handeln einbezogenen anderen — *adäquat* zum Einsatz bringen muss, um seine Ziele zu erreichen. Das sich selbst bestimmende Individuum ist in *Situationen* eingelassen, auf die es sich einstellen muss, wenn es sich in ihnen behaupten oder bewähren will. Ganz gleich, ob es die Situation erhalten, verändern oder möglichst schnell verlassen will: Es muss *in Übereinstimmung* mit ihr sein, wenn Selbstbestimmung mehr sein soll als ein bloßes Schwanken der Existenz.

Zur gleichen Schlussfolgerung gelangt, wer die Selbstbestimmung als humane Bewährung vor *Problemen* zu beschreiben sucht. Zu einer Problemlösung gehört das *Bewusstsein* des Problems, eine zutreffende *Bewertung* der gegebenen Lage und eine realistische *Einschätzung* der eigenen Kräfte. Zu alledem gehört *Urteilkraft*. Wer also über Urteilkraft verfügt, hat einen Vorsprung im konkreten Zugang zur Lage, und er hat einen Vorteil in der Ermittlung der Ziele, die er erreichen kann.

Das alles besagt: Wenn Selbstbestimmung nicht gleichgültig gegen ihre eigenen Voraussetzungen, Mittel und Zwecke ist, hat sie *angemessen* zu verfahren. Die „Angemessenheit“, die Ludwig Siep im Anschluss an Aristoteles und Hegel in Erinnerung gebracht und behutsam als eine „philosophische Metapher“ eingeschätzt hat,³⁵ ist als Kriterium und Ideal eines selbstbestimmten Handelns unverzichtbar.

Dr. Héctor Wittwer

„Verantwortung“ und „Solidarität“:

Zum Verhältnis zwischen zwei moralphilosophischen Begriffen

1. Einleitung:

Wenn man von der Umgangssprache und den öffentlichen moralischen und politischen Debatten ausgeht, dann scheinen Verantwortung und Solidarität eng miteinander zusammenzuhängen. Mit Blick auf die Begriffsgeschichte und die aktuellen philosophischen Debatten stellt sich das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen allerdings etwas komplexer dar. Zweifellos berühren und überschneiden sich ihre Bedeutungen teilweise; andererseits weisen sie aber auch wichtige Unterschiede auf. Im Folgenden soll versucht werden, die Bedeutungsfelder beider Begriffe zu skizzieren und ihre wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Dabei soll zuerst die Herkunft und die Geschichte der Begriffe dargestellt werden, danach

erfolgt der Versuch eines systematisierenden Vergleichs zwischen ihnen.

2. Bedeutungen und Geschichte des Begriffs „Verantwortung“:

In seiner grundlegenden Bedeutung bezeichnet der Begriff „Verantwortung“ den Sachverhalt, dass jemand für die Folgen der ihm zugeschriebenen Handlungen Rechenschaft ablegen muss oder für sie bestraft werden kann. Im alltäglichen Sprachgebrauch taucht der Begriff in einer Reihe von Verbindungen auf: Man kann Verantwortung übernehmen oder zurückweisen, zur Verantwortung gezogen werden, sich der Verantwortung stellen oder entziehen etc. Diese Vielfalt der Verwendungsweisen lässt darauf schließen, dass die Bedeutung des Begriffs variiert. Von den zahlreichen begrifflichen Unterscheidungen, die sich in der philosophischen Literatur über Verantwortung

³⁵ Einleitung zu: Siep, L./Merker, B./Mohr, G. (Hgg.): Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher. Würzburg 1998.

finden, sollen hier nur die wichtigsten erwähnt werden. (i) Zu unterscheiden ist die Verantwortlichkeit im Sinne der *Zurechnungsfähigkeit* von der inhaltlich bestimmten Verantwortung, die auf dieser Zurechnungsfähigkeit beruht. Wer, wie Kleinkinder, nicht voll zurechnungsfähig ist, der kann für die Folgen seines Verhaltens nicht zur Verantwortung gezogen werden. Die Frage, ob und ggf. unter welchen Bedingungen Menschen verantwortlich für ihr Tun und Lassen sind, wird seit der Antike diskutiert und spielt noch heute in den Debatten über Willensfreiheit, Determinismus und Naturalismus eine wichtige Rolle. (ii) Neben der moralischen Verantwortung gibt es die moralisch neutrale Verantwortung im Sinne der *Zuständigkeit*. Es ist z. B. keine moralische Frage, wer in einer Behörde für die Verteilung der Post verantwortlich, d. h. zuständig ist. (iii) Je nachdem, ob man Verantwortung in Bezug auf vergangene oder zukünftige Ereignisse zuschreibt, kann zwischen *retrospektiver* und *prospektiver* Verantwortung unterschieden werden. Angesichts der Gefährdung der Menschheit durch das Bevölkerungswachstum, die Umweltverschmutzung und andere Faktoren gewinnt die Frage nach der prospektiven Verantwortung immer mehr an Bedeutung. (iv) Schließlich ist zu differenzieren zwischen *individueller* und *kollektiver* Verantwortung. Die Frage nach der kollektiven Verantwortung wirft vor allem dann Probleme auf, wenn (a) zwar kein einzelnes Mitglied die volle individuelle Verantwortung für die Handlungen des Kollektivs trägt, die einzelnen Mitglieder aber dazu absichtlich beigetragen haben, oder (b) wenn eine Menge von Menschen durch ihr Verhalten Zustände herbeiführt, die keiner von ihnen gewollt hat.

Begriffsgeschichtlich gesehen, lassen sich die deutschen Wörter „verantworten“ und „Verantwortung“ auf das lateinische *respondere* zurückführen, das so viel bedeutete wie: vor Gericht auf eine Anklage antworten. Mit dieser Bedeutung haben sich die deutschen Ausdrücke seit dem 15. Jahrhundert eingebürgert; der am Rechtsleben orientierte Gebrauch dominierte bis ins 19. Jahrhundert. Legt man den forensischen Kontext zugrunde, dann bezeichnet Verantwortung eine *vierstellige* Relation: *Jemand* (der Angeklagte) ist *für etwas* (seine Tat) *vor einer Instanz* (dem Gericht) *in Bezug auf bestimmte Normen* (die Gesetze) verantwortlich. Mit der Übernahme des Begriffs in die Philosophie und Theologie wurden die vier Glieder der

Relation z. T. neu bestimmt. So galten innerhalb der christlichen Tradition Gott oder das Gewissen als Instanz, vor der man nicht nur Handlungen und ihre Folgen, sondern auch Gesinnungen zu verantworten hatte. Die heute geläufige Auffassung, dass andere Personen oder die moralische Gemeinschaft die Instanz der Verantwortung bilden, hat sich dagegen spät herausgebildet.

Zu einem Grundbegriff der Philosophie hat sich „Verantwortung“ erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelt, und zwar im Rahmen der von Max Weber inaugurierten *Verantwortungsethik*. Einen weiteren Meilenstein bildete Hans Jonas' Buch *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Heute spielt der Begriff Verantwortung v. a. in den Debatten über ökologische Fragen und die Technikfolgenabschätzung, z. B. die Anwendung der Gentechnologie, eine zentrale Rolle. Charakteristisch für die Begriffsgeschichte im 20. Jahrhunderts sind drei Tendenzen. Erstens tritt der Begriff der Verantwortung häufig an die Stelle älterer ethischer Termini, wie „Pflicht“ oder „Schuld“. Zweitens wird der Bereich der Verantwortung immer größer. Während in der Tradition Verantwortung auf einzelne Handlungsfolgen oder Zuständigkeitsbereiche begrenzt wurde, fordern heute einige Denker eine „universale Verantwortung“ für das Sein als Ganzes, die Natur oder die Geschichte ein. Schließlich gewinnt die prospektive oder präventive Verantwortung gegenüber der retrospektiven immer mehr an Bedeutung. Es ist abzusehen, dass der Begriff der Verantwortung nur dann zum Kriterium unseres Handelns werden kann, wenn konkrete Verantwortlichkeiten festgelegt werden, so dass ihre Einhaltung kontrolliert und ihre Nichteinhaltung geahndet werden kann. Ein solche Definition und Kontrolle von Verantwortungsbereichen dürfte nur mit den Mitteln des Rechts umzusetzen sein.

3. Der Begriff der Solidarität:

Ebenso wie der Begriff der Verantwortung ist „Solidarität“ ein verhältnismäßig junger philosophischer Terminus, der sich erst seit dem 18. Jahrhundert einzubürgern begann. Eine weitere begriffsgeschichtliche Übereinstimmung besteht darin, dass auch der Begriff der Solidarität aus dem Rechtsleben stammt. Im Schuldrecht bezeichnete der Begriff die Tatsache, dass die Mitglieder einer Schuldnergemeinschaft wechselseitig füreinander haftbar waren. Ausgehend von diesem juristischen Sprachgebrauch, wurde der Begriff dann schrittweise in andere

Disziplinen, wie die Soziologie und die Ethik, eingeführt. Außerdem diente er der Arbeiterbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Kampfbegriff.

Auch der Begriff der Solidarität kann verschiedene Bedeutungen annehmen, die sich zum Teil überschneiden. So kann er einerseits im *empirischen* Sinn gebraucht werden, um die Tatsache zu bezeichnen, dass die Mitglieder einer bestimmten sozialen Gruppe oder Gemeinschaft sich wechselseitig miteinander verbunden fühlen und dass sie bereit sind, sich gegenseitig Hilfe zu leisten, v. a. wenn einige von ihnen Not leiden oder ungerecht behandelt werden. Andererseits wird der Begriff aber auch verwendet, um *normative* Urteile zu fällen. In diesem Fall bringt er zum Ausdruck, dass die Mitglieder einer Gruppe sich aufgrund ihrer Zusammengehörigkeit gegenseitig Hilfe leisten *sollten*. Diese Forderung wird gelegentlich dadurch begründet, dass die Einzelnen der Gemeinschaft, in der sie aufgezogen wurden und deren Unterstützung sie in Anspruch nehmen, etwas schulden.

Für beide Verwendungsweisen — die empirische und die normative — gilt, dass die Forderung der Solidarität jeweils auf eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt ist, z. B. die Unterdrückten der Welt, die Arbeiterklasse, die Bürger eines bestimmten Staates oder die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft. Deshalb hängt der Begriff der Solidarität eng mit dem *partikularistischen* Verständnis der Moral zusammen. Dies unterscheidet ihn von Begriffen wie „Pflicht“, „Sittengesetz“ oder „Norm“, die in der universalistischen Ethik von grundlegender Bedeutung sind. Während z. B. Kant und seine Anhänger die Auffassung vertreten, dass moralische Gebote unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe begründet werden müssen und können, schreiben die Verfechter des Solidaritätsgedankens gerade dieser Gruppenzugehörigkeit eine konstitutive Rolle für moralische Pflichten zu. Dies lässt sich am Beispiel der Arbeiterbewegung verdeutlichen. Hier war die Forderung der Solidarität immer beschränkt auf die ökonomisch ausgebeutete Klasse der Arbeiter; sie ging einher mit dem gemeinsamen Ziel, dem Klassenfeind die Macht zu entreißen.

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte über die Solidarität werden verschiedene Probleme kontrovers diskutiert. Zu

klären ist beispielsweise, ob es einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Idee der *Gerechtigkeit* und dem Solidaritätsgedanken gibt und ob der Begriff der Solidarität möglicherweise dazu geeignet sein könnte, praxisnahe Gerechtigkeitsgrundsätze zu begründen. Umstritten ist auch die Frage, ob Solidarität *erzwingbar* sein kann. Einerseits kann die wechselseitige Unterstützung innerhalb einer Gemeinschaft rechtlich erzwungen werden. Ein Beispiel dafür ist der so genannte Solidaritätszuschlag, den alle deutschen Arbeitnehmer zahlen müssen, um die Kosten der deutschen Wiedervereinigung zumindest teilweise zu finanzieren. Andererseits wird mit dem Aufruf zur Solidarität oft an die freiwillige Hilfsbereitschaft der Einzelnen appelliert. Eine rechtlich erzwungene Hilfeleistung scheint nicht denselben moralischen Wert zu haben wie eine freiwillige Unterstützung anderer.

4. Vergleich der beiden Begriffe

Wenn man die Bedeutungsfelder der Begriffe „Verantwortung“ und „Solidarität“ miteinander vergleicht, dann fällt zunächst auf, dass der Begriff der Verantwortung offenbar präziser bestimmt ist als der Begriff der Solidarität. Die Zuschreibung von Verantwortung impliziert in der Regel, dass genau bekannt ist, wofür jemand wem gegenüber in Bezug auf welche Normen verantwortlich ist. Wer beispielsweise für die Sicherheit eines Gebäudes verantwortlich ist, der muss alle Maßnahmen ergreifen, die nötig sind, um Schaden von dem Gebäude abzuwenden, und er darf nichts tun, wodurch dessen Sicherheit gefährdet würde. Demgegenüber scheinen Solidaritätspflichten unbestimmter zu sein und deshalb mehr Spielraum zu bieten. Wenn man z. B. die Auffassung vertritt, dass ein deutscher Staatsbürger zur Solidarität mit seinen Landsleuten verpflichtet ist, dann ist damit noch nichts darüber gesagt, *was* der einzelne Deutsche für seine Landsleute tun soll und *in welchem Umfang* er zu deren Unterstützung verpflichtet ist.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die Zuschreibung von Verantwortung gewöhnlich unabhängig von Annahmen über das Zugehörigkeitsgefühl der Betroffenen erfolgt. Ein Verkehrsteilnehmer ist verantwortlich für die Sicherheit seines Fahrzeugs, was immer er auch von den anderen Verkehrsteilnehmern halten mag. Wir alle sind möglicherweise dafür verantwortlich, dass zukünftige Generationen eine

halbwegs intakte Umwelt vorfinden — unabhängig davon, ob der Einzelne selbst Kinder hat und ob er Misanthrop oder Philanthrop ist. Die Annahme, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft sich miteinander verbunden fühlen, liegt aber vielen Verwendungsweisen des Begriffs der Solidarität zugrunde. Die Forderung der Solidarität wird in der Regel dann erhoben, wenn man unterstellen kann, dass eine Gruppe von Menschen sich als eine Gemeinschaft versteht, von deren Wert die Einzelnen überzeugt sind.

Drittens ist Verantwortung gewöhnlich an bestimmte soziale Rollen gebunden, die man teilweise freiwillig übernehmen kann; Solidarität setzt hingegen oft die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft voraus, für die sich die Einzelnen nicht entscheiden konnten. Zur Erläuterung: Niemand ist schlechthin für irgendetwas verantwortlich, sondern nur, sofern er eine bestimmte soziale Rolle einnimmt, z. B. die des Vaters, des Mieters, des Freundes oder Verkehrsteilnehmers. Ob jemand bestimmte Verantwortlichkeiten hat, hängt z. T. davon ab, welche dieser Rollen er freiwillig übernimmt. Beispielsweise ist kein Mann dazu verpflichtet, Kinder zu zeugen oder Freunde zu haben; wenn er sich aber für Kinder oder Freundschaften entschieden hat, dann hat er damit eine bestimmte Verantwortung übernommen. Anders verhält es sich häufig mit der vorgeblichen Pflicht zur Solidarität. Wer z. B. die Nation als eine Schicksalsgemeinschaft versteht und deshalb fordert, dass ihre Mitglieder sich wechselseitig unterstützen, der unterstellt damit, dass es den Einzelnen nicht freisteht, ob sie in eine Solidargemeinschaft eintreten oder nicht.

Trotz der genannten Unterschiede darf man nicht übersehen, dass es auch Berührungspunkte und Überschneidungen zwischen den Bedeutungsfelder der beiden Begriffe gibt. Sowohl „Verantwortung“ als auch „Solidarität“ verweisen darauf, dass Menschen bestimmte Pflichten gegenüber anderen haben. Sofern sich diese Pflichten auf die Linderung von Not oder wohlthätige

Handlungen beziehen, ist der Übergang von der „Verantwortung für andere“ zur „Solidarität mit anderen“ fließend.

Ausgewählte Literaturhinweise:

- Bayertz, Kurt: „Begriff und Problem der Solidarität“, in: ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankf./M. 1998., S. 11—53.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankf./M. 1998.
- Bayertz, Kurt: „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung“, in: ders. (Hg.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995, S. 3—71.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart 1988.
- Lenk, Hans/Maring, Matthias: „Verantwortung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 566—575.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankf./M. 1990.
- Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1995.
- Steinvorth, Ulrich: „Kann Solidarität erzwingbar sein?“, in: Bayertz, Kurt (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankf./M. 1998, S. 54—85.
- Wildt, Andreas: „Solidarität — Begriffsgeschichte und Definition heute“, in: Bayertz, Kurt (Hg.) *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankf./M. 1998, S. 202—216.
- Wildt, Andreas: „Solidarität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 1004—1015.

Zu Autor und Werk

Dr. Héktor Wittwer studierte Philosophie und Lateinamerikanistik in Berlin und Lille. Seit 1999 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für praktische Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Arbeitsgebiete sind: Moralphilosophie (insbesondere die Ethik Kants), Rationalitätstheorie, Politische Philosophie, Philosophie des Todes und der Selbsttötung. Neben zahlreichen Zeitschriften- und Lexikonartikeln veröffentlichte er das Buch *Selbsttötung als philosophisches Problem: Über die Rationalität und Moralität des Suizids*, Paderborn: mentis-Verlag 2003.

Christian Strub

Die Möglichkeit zu gehen

Albert Camus zitiert in seinem Tagebuch einen Gedanken Charles Baudelaires: Bei der Erklärung der Menschenrechte seien zwei Rechte vergessen worden, nämlich das Recht, sich zu widersprechen und das Recht wegzugehen (*Tagebücher* 1935-1951, Reinbek 1972, S. 82). Bezieht sich das erste vergessene Recht eher auf die Identität der Person (2.1.), so das zweite in ganz zentraler Weise auf die Freiheit von Individuen in einem Sozialverband. In Carl von Rottecks Artikel *Auswanderung* im von ihm und Carl Welcker herausgegebenen *Staatslexikon* von 1835 ist zu lesen: „Das Recht auszuwandern ist [...] *enthalten* in dem allgemeinen Recht der *persönlichen Freiheit*, und bedarf daher einer besondern Deduction oder Demonstration nicht“ (S. 73). Von hier aus kann man auf abstrakter Ebene ein recht einfaches, sicherlich nicht hinreichendes, aber doch notwendiges Kriterium dafür formulieren, wann ein soziales Gebilde freiheitlich organisiert, d.h. so beschaffen ist, dass Individuen in ihm frei leben können: Sie müssen das Recht haben, auf eigenes Verlangen dieses soziale Gebilde zu verlassen; es muss also ein Emigrationsrecht geben. Ist ihnen diese Möglichkeit verwehrt, d.h. können sie das soziale Gebilde, in dem sie leben, nur zwangsweise, nämlich auf Befehl dessen, der in diesem Gebilde die meiste Macht hat, verlassen, ist dieses soziale Gebilde unfrei. Als ein Kriterium für soziale Freiheit hört sich das erst einmal recht überzeugend an: Wir denken daran, dass in sogenannten totalitären Regimes genau diese Möglichkeit — zu gehen, wann es einem passt — nicht gegeben ist. Darüber hinaus scheint ein solches Kriterium für soziale Freiheit auch noch den Vorteil zu haben, dass es empirisch abprüfbar ist, d.h. dass man für ein soziales Gebilde leicht feststellen kann, ob in ihm ein solches Recht zu gehen herrscht oder nicht. — Die Probleme mit diesem Kriterium, an denen die philosophische Reflexion einsetzen muss, liegen aber mindestens genau so auf der Hand wie seine Plausibilität.

1. Offensichtlich kann das Recht wegzugehen nicht uneingeschränkt gelten. Es scheint, wenn jemand Schulden, Verpflichtungen, abzubühende Strafen hinterlässt, sinnvoll, das Emigrationsrecht in dem Sinn einzuschränken, dass jemand erst einmal

diese Schulden usw. begleichen muss, bevor er gehen darf. — Was auf den ersten Blick nur gerecht erscheint, wird dann problematisch, wenn man sich die Geschichte der faktischen Ausgestaltung des Emigrationsrechtes anschaut. Oft nämlich wurde die sogenannte „Nachsteuer“ dazu benutzt, um Emigration, obwohl formal gewährt, faktisch unmöglich zu machen, indem man — über die Anrechnung von allgemeinen Unterhalts- und Ausbildungskosten die angeblichen Schulden, die jemand gegenüber der sozialen Gruppe hatte, so hoch ansetzte, dass man ihn faktisch fast seines gesamten Vermögens beraubte. — Hier kann allerdings nach empirischen Angemessenheitskriterien differenziert werden: Es ist sicher unbillig von einer sozialen Gruppe, von einem ihrer Mitglieder so hohe „Auslösesummen“ für die Emigration zu fordern, dass dieses Mitglied ruiniert ist.

2. Das Recht wegzugehen nützt überhaupt nichts, wenn man nicht weiß wohin. David Humes beißender Spott stimmt auch noch heute bedenklich: „Können wir allen Ernstes behaupten, dass ein armer Bauer oder Handwerker die freie Wahl hat, sein Land zu verlassen, wenn er keine Fremdsprache spricht oder Umgangsformen kennt und Tag für Tag von seinem geringen Lohn lebt? Wir könnten ebenso gut behaupten, dass ein Mann durch seinen Aufenthalt auf einem Schiff die Herrschaft des Kapitäns freiwillig anerkennt, obwohl er im Schlaf an Bord getragen wurde und ins Meer springen und untergehen müsste, wenn er das Schiff verlassen wollte.“ (*Über den ursprünglichen Vertrag*, in: ders., *Politische und ökonomische Essays*, Bd.2, Hamburg 1988, S. 311) Freilich darf man auch hier das Kind nicht mit dem Bad ausschütten. Die (politisch auch heute nicht unbrisante) Antwort auf diesen Humeschen Spott lautet, dass die entsprechenden sozialen Gebilde, in die emigriert wird (normalerweise: Staaten) dafür sorgen müssen, dass die Chancen der Emigranten erhöht werden, in ihnen Fuß zu fassen. Man könnte sogar soweit gehen zu sagen, dass dies ein notwendiges Kriterium für die Gerechtigkeit sozialer Gebilde ist: die Chancen von Emigranten auf Integration zu erhöhen; erst dann ist das Emigrationsrecht auch ein positives Freiheitsrecht.

3. Wenn das Emigrationsrecht ein solch fundamentales Kriterium für die Freiheit

sozialer Gruppen sein soll, dann ist die Forderung nach einem Weltstaat zu verwerfen. Ein Weltstaat ist nämlich per definitionem dadurch ausgezeichnet, dass man ihn gar nicht verlassen kann. Hier scheint mir allerdings die Problematisierung des Emigrationsrechtes durch den Hinweis auf einen Weltstaat als wünschenswerte zukünftige politische Form des Zusammenlebens eher dieses Konzept des Weltstaates problematisch werden zu lassen: Dieser hätte ein Monopol auf die normative Festlegung dessen, was freiheitliche Organisation heißt, das mit der Idee von Freiheit, die wir normalerweise haben, nämlich die von Freiheit als Wahlfreiheit, nicht verträglich ist. Wie schon Rotteck anmerkte: Das Auswanderungsrecht ist „das einzige oder unerlässliche Mittel zur vollkommenen *Gewährleistung des Rechtszustandes* aller Einzelnen, nämlich zur Verhütung oder auch zur Heilung des, selbst in dem best verfassten Staate, von Seite der Gesetzgebung wie von jener der Regierung möglicherweise zu beschließenden Unrechts oder zu verübenden Härte“ (S. 75).

Nehmen wir an, die Einwände (1-2) seien als Einwände ernst zu nehmen, aber durch die Heranziehung empirischer Billigkeits- und Gerechtigkeitsstandards als generelle Einwände so weit zu entkräften, dass sie auf die empirischen Bedingungen der Geltung des Emigrationsrechtes hinweisen, nicht jedoch dessen Rolle als prinzipielles notwendiges Kriterium für individuelle Freiheit erschüttern. Es stellt sich dann eine weitere prinzipielle Frage: Gegeben die Geltung des Emigrationsrechtes, wie steht es mit der Verantwortung für die Normen, d.h. Gesetze und Regeln, die innerhalb eines sozialen Gebildes gelten? Man kann sich ja ganz leicht Folgendes denken: Wenn das Emigrationsrecht in einem sozialen Gebilde gilt, dann befolgen seine Mitglieder die Normen, die in ihm gelten, gerade einmal so lange, so lange sie sie nicht allzu sehr schmerzen. Wenn es wirklich ernst wird, verlassen sie das entsprechende soziale Gebilde. Es ist klar, dass dann der „Kitt“ eines sozialen Gebildes — das, was es zusammenhält — nicht sehr verlässlich ist, weil dann jeder, wenn es wirklich brenzlich würde, einfach gehen würde. Die Urszene dieser Grundangst aller Sozialtheoretiker - dass soziale Gebilde nach dem Muster von losen Verbindungen gedacht werden, die man mehr oder weniger nach Gutdünken verlassen kann — ist schon geschildert in Platons frühem Dialog *Kriton*, der eine Diskussion

zwischen Sokrates, der zum Tod verurteilt im Gefängnis sitzt, und Kriton beschreibt. Die Diskussion dreht sich darum, ob man einen Staat (in diesem Fall das Athen um 400 v.Chr.) mittels Flucht (die Sokrates faktisch durchaus offen gestanden hätte, vgl. 44e-46a) verlassen dürfe. Sokrates verneint dies ganz entschieden — und er verneint es sogar für den Fall, in dem ein Mitglied des sozialen Gebildes die Normen, die innerhalb dieses sozialen Gebildes gelten, für schlecht, d.h. gar nicht rational begründbar hält (vgl. 50a-53a). Diesen Fall würden wir heute wohl eher so einschätzen, dass man dann allen Grund hat zu gehen.

Was kann man aus der sokratischen Position und unserer Haltung dazu lernen? Man kann daraus lernen, dass Normverantwortung unter Bedingungen der Freiheit nur graduell zu diskutieren ist und dass man sich immer genau überlegen muss, welche Art von sozialer Gruppe man vor sich hat, innerhalb derer Verantwortung herrschen soll. Da kämen auf der einen Seite solche sozialen Gruppen wie Stammtische, informelle Kinderbetreuungsgruppen, Freizeitsportgemeinschaften usw. zu stehen, in denen die Verantwortung für die geltenden Normen extrem niedrig ist, die nicht einmal eine Satzung haben und innerhalb derer es einem äußerst absurd erscheinen würde, von jemandem zu fordern, er solle in dieser Gruppe verbleiben, auch wenn es seinen eigenen Interessen eher nicht dient. Auf der anderen Seite stünden solche Gruppen wie die von Sokrates genannte des eigenen Staates oder ähnlicher Gebilde, für die man sogar bereit wäre, „sein Leben zu opfern“ — selbst wenn man von der Richtigkeit vieler oder sogar aller Regeln, die innerhalb dieser Gruppe gelten, überhaupt nicht (mehr) überzeugt ist. (Reiches Material bieten hier autobiografische Berichte von Mitgliedern der europäischen kommunistischen Parteien nach dem Hitler-Stalin-Pakt im August 1939.) Auf dieser Seite finden sich auch alle sozialen Gebilde, zu deren lebenslanger Mitgliedschaft man sich in einem eigenen Akt selbst verpflichtet (z.B. die kirchliche Ehe). Offensichtlich ist auf dieser Seite der Skala die Gefahr des Fanatismus und des Umschlags von Freiheit in freiwillige (denn das Emigrationsrecht gilt ja) Selbstopferung extrem hoch. Über Freiheit, Solidarität oder Verantwortung abstrakt zu reden, ist also begrifflicher Unsinn. Es kann nur über Freiheit, Solidarität und Verantwortung in Relation zu einem

bestimmten Typ von sozialer Gruppe (Familie, Verein, Partei, Staat usw.) gesprochen werden. Freilich wird die philosophische Reflexion vor allem für die stärkeren Verantwortungstypen gefordert, d.h. für die Verantwortungstypen, die in den sozialen Gruppen auftauchen, die man nicht wie ein Hemd wechselt, d.h. in denen Gruppenerbleib auch dann gefordert ist, wenn es einem „gerade mal nicht in den Kram passt“.

Ein Sonderproblem ist die soziale Gruppe der Spielgemeinschaft. Auf den ersten Blick scheint sie die soziale Gruppe zu sein, in der maximale Freiheit, aber keinerlei Verantwortung oder Solidarität herrscht: Dass jemand ein Spiel spielt, heißt fast definitorisch, dass er es jederzeit verlassen kann, ohne dass ihm im Spiel dadurch Probleme entstehen (in der Wirklichkeit kann er natürlich eine Menge Probleme bekommen). Aber stimmt das? Muss man nicht auch für den Vollzug eines Spiels eine minimale Solidarität ansetzen, ohne die kein Spiel gespielt werden könnte? (Die Frage der Spielgemeinschaft wird von einem Sonderproblem zu einem wichtigen Problem der Sozialphilosophie, weil man seit Wittgensteins 1953 postum erschienenen *Philosophischen Untersuchungen* glaubte, den Charakter sozialer Normen am besten am Modell der Spielregeln erklären zu können.)

Soziale Gruppen haben, wenn man diese uneigentliche Redeweise zulässt, ein Interesse daran, ihre Mitglieder zu halten: Es mag Vereine geben, die ihre Abschaffung betreiben — so haben die Antirauchervereine natürlich zum allerletzten Ziel, sich selbst überflüssig zu machen, weil es keine Raucher mehr gibt —, der Normalfall ist das aber nicht. Es kommt also vor allem darauf an, Instrumente zu entwickeln, die die Bereitschaft zu Solidarität und Verantwortung unter Bedingungen der Emigrationsfreiheit stärken. Offensichtlich wird, wie der Ökonom und Philosoph Albert O. Hirschman in seinem brillanten Essay *Abwanderung und Widerspruch* gezeigt hat, diese Bereitschaft dadurch stark vermindert, dass Kritik an in der entsprechenden sozialen Gruppe gültigen Normen in ihr unzulässig ist. Umgekehrt wird diese Bereitschaft gestärkt, wenn Kritik zulässig ist. Auch hier kann es ganz verschiedene Grade der Kritikzulässigkeit geben, die unter dem Begriff der Meinungsfreiheit verhandelt werden. Man kann zwar sagen, dass es eine soziale Gruppe mit totaler Meinungsfreiheit nicht geben kann — spätestens, wie uns das deutsche

Grundgesetz lehrt, dann, wenn mittels der Meinungsfreiheit das abgeschafft werden soll, was sie garantiert, nämlich die so strukturierte soziale Gruppe selbst, muss sie eingeschränkt werden —, aber auch hier kann nur darauf hingewiesen werden, dass die Meinungsfreiheit ganz verschieden weit gehen kann — und dass sie Auswirkungen auf die Inanspruchnahme des Emigrationsrechtes als Gebrauch der individuellen Freiheit hat.

Was folgt aus all dem für das Konzept von sozialer Freiheit, Solidarität und Verantwortung? Vielleicht dies, dass Freiheit in einer sozialen Gruppe nicht darin bestehen kann, gehen zu können, wann man will, sondern sich auf dem Hintergrund, immer gehen zu können, wann man will, zu überlegen, welche Eigenschaften, Strukturen, Mitglieder einer sozialen Gruppe es für einen denn wertvoll machen, zu bleiben — auch wenn dieses Bleiben mit gravierenden Nachteilen für die eigene Person verbunden ist. Soziale Freiheit ist, so kann man es etwas plakativ zusammenfassen, die Freiheit zur freiwilligen Selbstverpflichtung.

Literaturempfehlungen

- Rotteck, Carl v.: Art. *Auswanderung, Emigration, Wegzug, Auswanderungsrecht, Auswanderungsverbot*, in: ders. / Carl Welcker (Hg.), *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, Bd.2, Altona 1835, S. 72-80
- Hirschman, Albert O.: *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*, Tübingen 1974
- Ders.: *Abwanderung, Widerspruch und das Schicksal der Deutschen Demokratischen Republik* (1992), in: ders., *Selbstbefragung und Erkenntnis*, München, S. 19-56
- Gerteis, Klaus: *Auswanderungsfreiheit und Freizügigkeit in ihrem Verhältnis zur Agrarverfassung. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich*, in: G.Birtsch (Hg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte*, Göttingen 1981, S. 162-182, 543f. (Diskussion)
- Ders.: *Auswanderungsfreiheit und Freizügigkeit in Deutschland. Das 18. und 19. Jahrhundert im Vergleich*, in: G.Birtsch (Hg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1987, S. 330-344, 474-476 (Diskussion)
- Chwaszcza, Christine: *Selbstbestimmung, Sezession und Souveränität. Überlegungen zur normativen Bedeutung politischer Grenzen*, in: dies. / Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt a.M. 1998, S. 467-501

2.3 Diskriminierung, Gewalt und Toleranz

Ludwig Siep

Stufen der Anerkennung

Menschen leben seit alters in Gruppen und sind auf Kooperation angewiesen. Das war schon in Zeiten der Mammutjäger der Fall. Sie sind ferner zur Arbeitsteilung und „innerartlichen Spezialisierung“ in der Lage, d.h. zur Entwicklung besonderer Kompetenzen, die sich in der Kultur- und Sozialgeschichte meist zu Berufen entwickelt haben. Tiere haben in der Regel nur artspezifische Fähigkeiten. Arbeitsteilung und Ausbildung solcher Kompetenzen bedingen sich wechselseitig. Die Vorteile dieser Entwicklung haben die Menschen früh erkannt. Fähigkeiten und Geschicklichkeiten, nicht nur körperliche Stärke, Fruchtbarkeit oder List, werden zunehmend relevant für Ansehen und Rangordnung. Das Bewusstsein, durch das Ansehen bei den anderen Geltung zu erlangen, erhöht oder erniedrigt zu werden, gehört zum eigenen Selbstgefühl und Selbstbild. Von großer Bedeutung ist es auch bei der Werbung um Neigungs- und Fortpflanzungspartner. Kulturell hat sich daraus die Bedeutung der Ehre, der Liebe, aber auch des Dünkels und der Geringschätzung entwickelt.

Rang, Ansehen, Bestätigung haben sich Menschen in ihrer Gruppe immer wieder erzwingen wollen, durch alle möglichen Mittel („Tricks“) des Aufsteigens, Unterwerfens, Demütigens und Ausschließens. Die Isolierung, Herabstufung, schließlich Aussonderung ist das sicherste, „tödliche“ Mittel für diese Ziele. Dazu ließen sich immer schon Grupp doktrinen, Mythen und Religionen verwenden. Sie sichern Einigen göttliche Zustimmung (z. B. durch Abstammung von Göttern oder durch magische Wirkung), andere belasten sie mit Schuld, Zeichen der Verwerfung, der Ketzerei oder anderen Ausschließungsgründen. Vielfach werden sie mit „proto-medizinischen“ Begriffen der Übertragung von Krankheiten, Verunreinigung, Vergiftung („Brunnenvergiftung“) etc. verbunden. „Geistige“ Lehren dieser Art können aber auf die Dauer nicht allein durch physischen Zwang durchgesetzt werden. Sie müssen auch Zustimmung finden und auf irgendeine Art „überzeugen“.

Obwohl sich die Stufen der Unterwerfungs- und Ausschlussmechanismen auch in allen höheren („alten“) Kulturen und Religionen noch finden lassen, zeigt die Geschichte entwicklungsfähiger Kulturen einen Lernprozess, der sich durch viele kulturelle Umbrüche hindurch verfestigt: Die Gründe der natürlichen und kulturellen (mythischen, religiösen, familiären und politischen) Über- und Unterordnung der Individuen in der Gruppe und der Gruppen (Stände, Klassen, Völker) untereinander leuchten immer weniger ein. Philosophen lehren, dass alle Menschen aufgrund ihres Denk- und Empfindungsvermögens im Wesentlichen gleich sind. Religionen verkünden, dass sie alle Kinder Gottes sind. Wissenschaften entdecken, dass die biologischen Unterschiede vergleichsweise gering und für gesellschaftliche Rechte irrelevant sind. Allerdings gab es hier in der europäischen Geschichte auch gravierende Rückfälle, vor allem in Gestalt der pseudowissenschaftlichen, auf die Gesellschaft bezogenen Evolutionstheorien („Sozialdarwinismus“) und Vererbungslehren des 19. und 20. Jahrhunderts, die zum Rassismus führten. Aber die Gesamtentwicklung ist die einer zunehmenden Gleichheit der rechtlichen und sozialen Ansprüche. Das moderne Gerechtigkeitsgefühl verlangt Fairness gegenüber allen Partnern der Kooperation und gleiche Regelbefolgung durch alle „Rechtsgenossen“. Vor allem das Privileg, andere zu misshandeln, erniedrigen, missachten oder demütigen wird heute weltweit theoretisch bestritten und praktisch bekämpft. Das ist Inhalt der Theorien der Menschenrechte und der Versuche ihrer Durchsetzung.

Philosophen wie Fichte und Hegel, die um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert an der Berliner Universität lehrten, haben die Notwendigkeit dieser gegenseitigen Achtung dadurch gestützt, dass sie die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins der Menschen von ihren Mitmenschen entdeckt und erklärt haben. Man erkennt im anderen und in seinen Reaktionen, dass man ein Mensch und ein Individuum unter anderen ist. Oft muss man das Bild des anderen von einem selber

korrigieren. Aber ein „Selbst“, das ausgezeichnet ist durch Selbständigkeit und durch die Fähigkeit, einen eigenen Weg zu wählen, kann man nur sein, wenn man eben das auch anderen einräumt - wenn man einander als freie Wesen „anerkennt“.

Eine solche Anerkennung hat natürliche Abstufungen. Nicht jeden kann man auch emotional bejahen, viele bleiben einem unsympathisch, manche lehnt man ab, konkurriert mit ihnen oder bekämpft sie politisch. Gelegentlich hält man sie für gefährlich und versucht, ihren Einfluss zu begrenzen. Aber man kann sich in ihnen immer noch wiedererkennen, ihre Motive, Ziele, Wünsche - z. B. nach Anerkennung - verstehen. Um sie als ein anderes, möglicherweise feindliches „Selbst“ anzuerkennen, muss man sie grundsätzlich respektieren, darf sie nicht erniedrigen oder zwingen, meine Wünsche zu erfüllen. Daher ist das größte Übel die Folter oder Erpressung zur Erfüllung der eigenen Lust oder des eigenen Nutzens.

Auch mithilfe dieser Erkenntnis, dass man ein Selbst, d.h. eigentlich Mensch, nur sein kann aufgrund der wechselseitigen Anerkennung, haben die Menschen gelernt, ihre Beziehung auf die Basis gleichen Rechts zu stellen. Das schließt allerdings auch einen gemeinsamen Willen ein, denjenigen, der sich an die Spielregeln des wechselseitigen Respekts nicht hält, zu ihrer Einhaltung zu zwingen — durch unparteiische Dritte, die sich selber streng an Regeln halten. In die „Grundsolidarität“ der wechselseitigen Bejahung der Menschen schließen wir auch diejenigen Mitglieder ein, die zu selbständigen Leistungen geistiger oder körperlicher Art kaum oder gar nicht in der Lage sind.

Je reicher und freier diese Anerkennung ist, desto reicher wird das Selbstbewusstsein der Beteiligten und desto freier ihr Handeln. Wir können folgende Stufen der Anerkennung unterscheiden:

(1) Zunächst bedeutet Anerkennung, die *Integrität* des anderen zu *achten*, ihn als einen Menschen mit grundsätzlich gleichen Gefühlen und Bedürfnissen zu sehen. Also ihn nicht willkürlich zu verletzen (physisch oder psychisch) oder gar zu „zerstören“ — auch nicht im Umweg über Gruppenprozesse (Identifizierung mit einer verfolgten Gruppe) und auch nicht, indem man sein Bild oder andere Repräsentanten zerstört (z. B. Bilder oder Fahnen verbrennt).

(2) Auf der nächsten Stufe bedeutet es, den Anderen oder die Andere *nicht* auszusondern, herabzustufen, zu *diskriminieren*. Auch

nicht dadurch, dass man ihn zu Gruppen, Rechten, Gütern nicht zulässt, nicht einschließt oder nicht daran beteiligt. Das gilt wieder in unterschiedlicher Weise: Es gibt Prozesse und Aktivitäten, die allen für ihre Bedürfnisse (auch nach Anerkennung) zugänglich sein müssen („öffentliche“, von den Verkehrsmitteln bis zum Wahlrecht); aber auch solche („private“), bei denen Zugangsbeschränkung legitim und die entsprechenden Güter nur auf diese Weise zu erlangen sind (Familie, Vereine, Freundschaften). Das setzt aber voraus, dass der andere selber Zugang zu solchen Gruppen und Aktivitäten hat — in völliger Isolation darf man ihn nicht lassen.

(3) Eine weitere Stufe der Anerkennung besteht darin, jemanden, der nicht von vornherein, d.h. aufgrund seiner Herkunft, seiner Umgebung oder seines Glaubens, zu mir gehört, in meinen Umkreis aufzunehmen. Und zwar in Wahrung seiner Fremdheit und im Verstehen, dass er (sie) ein anderes „Selbst“, also zugleich anders und in grundsätzlichen Dingen gleich mit mir ist. Solches Zulassen heißt *Toleranz*. Auch die kann verschiedene Stufen haben: Vom bloßen Ertragen bis zum positiven Interesse daran, was er mir an Möglichkeiten des Menschseins eröffnet (so wie eine Reise, das Erlernen einer Sprache, das Verstehen eines Kunstwerkes usw. mir neue Horizonte eröffnet).

(4) Auf dieser Stufe positiver Toleranz muss ich den Anderen bereits unterstützen, ihm helfen, seine Bedürfnisse zu erfüllen, seine Möglichkeiten zu entfalten. Das kann auch indirekt und anonym geschehen: durch Steuern, durch Unterstützung von Hilfsmaßnahmen, Bildungseinrichtungen etc. Aber man muss auch persönlich dazu bereit sein, wenn man etwa aktuell Zeuge einer Notsituation wird. Diese Form von Anerkennung nennt man *Solidarität*.

(5) Das Verstehen des Anderen als ein anderes Selbst, dem ich selber mein Selbstsein verdanke, kann schließlich dazu führen, mit ihm in gemeinsame Lebensvollzüge einzutreten. Entweder in private *Freundschaften* oder das gemeinsame Lösen öffentlicher Aufgaben.

(6) Die umfassende Form des Anerkennens ist nicht nur das Interesse an der bereichernden Andersheit des Anderen, sondern die Verbindung verschiedener Horizonte bei einem *gemeinsamen Werk*. Das umfangreichste und schwierigste Werk scheint heute die Erhaltung und Förderung eines sozialen und natürlichen „Kosmos“ zu

sein: Eines sozialen Kosmos, in dem eine Vielfalt von Kulturen und deren Mischungen sich wechselseitig befördert, statt zusammen zu stoßen oder einander zu überwältigen — also einer sozialen Wohlordnung, in der sozusagen die Kirchtürme und Minarette nicht in den Himmel wachsen, die Glocken und Gebetsrufe sich nicht übertönen. Fast ebenso schwierig ist die Erhaltung eines natürlichen „Kosmos“, in dem mannigfaltige Formen, Landschaften, Arten, Individuen existieren und gedeihen, ohne der Monotonisierung durch Verstädterung, Verkehrssysteme, industrielle Landwirtschaft (incl. geklonter Serientiere) etc. zum Opfer zu fallen.

Hier gibt es eine Vielfalt von kulturellen Traditionen der Vorstellung eines mannigfaltigen natürlichen und kulturellen Kosmos', die ins Gespräch gebracht und zur Grundlage gemeinsamen Handelns gemacht werden können. Monopole, Dominanzen, Ausschlüsse in diesem Bereich wirken auf die Fähigkeiten zur Anerkennung anderer Kulturen und Menschen zurück. Aber die Anerkennung des anderen Menschen, der Verzicht auf Gewalt und Dominanz, ist umgekehrt eine Voraussetzung dafür, in einer reichhaltigen, mannigfaltigen sozialen und natürlichen Welt zu leben.

Zwischen der Anerkennung von Gruppen und Gruppenzugehörigkeiten einerseits und der individueller Rechte andererseits kann es freilich zu Konflikten kommen. Denn innerhalb mancher Kulturen, vor allem mit traditionellen Hierarchien und mit Vorstellungen von Ehre oder Schande, die sich in Zeiten vor der allgemeinen rechtlichen Anerkennung entwickelt haben, werden Individuen nach wie vor wegen ihres Geschlechtes oder Alters diskriminiert oder gewaltsam behandelt. In der europäischen Geschichte hat man mit der Ehre als sozialem Ordnungsprinzip leidvolle Erfahrungen gemacht, die vor allem in der Literatur in zahlreichen tragischen Geschichten zu Bewusstsein gebracht wurde. Man denke nur daran, dass Russland seinen größten Dichter Alexander Puschkin in jungen Jahren durch ein unsinniges Duell verloren hat. Oder daran, wie viele Frauen wegen angeblicher Schande ins Unglück gestürzt wurden. Auch die Unterordnung unter das Familienoberhaupt wurde zumindest seit dem 18. Jahrhundert als Quelle willkürlicher Herrschaft und überflüssiger Leiden empfunden und immer wieder literarisch angeklagt.

Trotz der Anerkennung privater Bereiche wie der Familie oder kultureller Traditionen, die zu Freiheit und Vielfalt beitragen, können also die Ansprüche der Individuen auf Nichtdiskriminierung und Rechtsgleichheit heute nicht mehr hinter traditionellen Sitten und Hierarchien zurückstehen. Auf die Stufen der Anerkennung von der Gewaltlosigkeit über die Nichtdiskriminierung bis zur Toleranz und Solidarität kann nicht verzichtet werden, auch nicht zugunsten des gegenseitigen Respekts der Kulturen. Freundschaft, aktive Solidarität und Zusammenwirken an gemeinsamen Aufgaben sind zwar nicht in der gleichen Weise rechtlich erzwingbar. Aber ohne sie wird das Werk des Zusammenlebens in einer Gesellschaft der gegenseitigen Bereicherung von „Andersheiten“ und in einer Natur der gedeihlichen Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Arten und Formen nicht gelingen. Und das wird am Ende auch wieder auf den gewaltlosen, toleranten und respektvollen Umgang der Individuen miteinander zurückschlagen.

Literaturempfehlungen

Axel Honneth: Der Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main 1992; Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1992.

Christoph Halbig: Anerkennung. In: M. Düwell, Ch. Hübenthal, M. H. Werner (Hrsg.), Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar 2006, S. 303-307.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Ludwig Siep ist Professor für Philosophie an der Universität Münster. Er studierte Philosophie, Germanistik, Geschichte und politische Wissenschaften an den Universitäten Köln, Bonn und Freiburg und lehrte an verschiedenen Universitäten Deutschlands und der USA (als Gastdozent in Princeton und Emory/Atlanta). Seine Hauptarbeitsgebiete sind die Philosophie des Deutschen Idealismus, die Geschichte der praktischen Philosophie sowie die allgemeine und angewandte Ethik. Veröffentlichungen zum Thema dieses Textes: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie (Freiburg/München 1979); Konkrete Ethik (Frankfurt 2004); Private und öffentliche Aufgaben (Münster 2005).

Gerald Hartung

Toleranz und Politik

»Ohne Zweifel ist heute eine sehr viel größere Anzahl von Überzeugungen möglich als ehemals; möglich, das heißt erlaubt, das heißt *unschädlich*.

Daraus entsteht die Toleranz gegen sich selbst.«

(Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Aphor. 18)

Das Zitat von Friedrich Nietzsche hat eine provozierende Pointe. Sicherlich würde jeder von uns Toleranz mit der Ermöglichung einer Vielzahl von Überzeugungen gleichsetzen. Aber wer von uns würde diese Erlaubnis, dass jeder Mensch nach seiner Façon leben soll (wie der Preußenkönig sagte) unmittelbar an ein Schadenskalkül knüpfen. Nach Nietzsche ist nur tolerierbar, was für uns unschädlich ist, es gibt nur dieses Kriterium. Das Argument Nietzsches erlaubt eine positive und eher negative Lesart. Positiv wäre es zu sagen, dass wir moderne Kulturmenschen fortschrittlich sind und zu jeder Ansicht auch eine gegenläufige Meinung *ertragen* können. Negativ gelesen meint dieses Argument, dass Toleranz eine bloße Erscheinung von Permissivität und damit ein Symptom des Verfalls unserer sozialen Ordnungen und der Krise menschlicher Individualität ist. Kurz gesagt: Wir tolerieren die Meinungen und Praktiken anderer Menschen, weil auch unsere Meinungen und Praktiken einem abrupten Wandel unterliegen und uns der jeweils, von uns und anderen, eingenommene Standpunkt *gleichgültig* ist.

In dieser Vorüberlegung steckt eine kleine Kulturgeschichte unserer westlichen, abendländischen Kultur, die sich folgendermaßen skizzieren lässt: Am Anfang steht die Verankerung im christlichen Glauben und in den entsprechenden Lebensformen (des Alltags und Feiertags, der kultischen Rituale), die einen Wertstandpunkt und Orientierung bietet. Am Maßstab dieser Lebensgewisheit im Glauben ist der Standpunkt eines Andersgläubigen -denkenden und handelnden - im besten Fall zu ertragen. Der Kirchenvater Augustinus spricht von einer bloßen Duldungspflicht (*tolerantia malorum*) gegenüber nichtchristlichen Mitmenschen, mit

denen Christen bis zur Wiederkehr ihres Erlösers auskommen müssen, obwohl ihre Ansichten außerhalb des wahren Glaubens und außerhalb der Heilsgeschichte stehen. Diese Vorstellung ist weit entfernt von einer »Ethik vorbehaltloser Anerkennung, die anderen Kultur- und Religionsformen eine diesen immanente Werthaftigkeit zubilligte« (Klaus Schreiner). Wenn es im christlichen Kulturkreis des Mittelalters nur ein geringes Ausmaß an wirksamer Unterdrückung andersgläubiger Menschen gab, dann spricht das nicht für eine tolerante Gesinnung, sondern vielmehr für die praktische Nichtdurchsetzbarkeit politisch-religiöser Repression. Die sog. »Kreuzzüge« waren zwar von verheerenden Wirkung, aber im Hinblick auf die Durchsetzung der vermeintlich wahren, d. h. christlichen Religion (*vera religio*) annähernd wirkungslos. Erst als im 16. und 17. Jahrhundert, mit der Ausbildung territorialer Gewaltmonopole, die Möglichkeit einer effektiven Repression der Andersgläubigen und -denkenden gegeben war, zeigte sich, wie eng die Grenzen der Toleranz gezogen wurden. Doch die Epoche der Religions- und Bürgerkriege machte zugleich deutlich, dass die nackte Unterdrückung der Glaubensdifferenz als politische Praxis desaströse Folgen hat – und zwar für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung. So hat Jean Bodin in seinen *Six livres de la Republique* (1576) das Schadenskalkül zum Grundsatz der Toleranzpolitik erhoben: »Wenn ein Fürst, der die wahre Religion besitzt, die in Sekten und Fraktionen zersplitterten Untertanen zu ihr bekehren will, so sollte er meines Erachtens keine Gewalt gebrauchen.« [...] Stattdessen sollte er den wahren Glauben vorleben, denn »auf diese Weise vermeidet er nicht nur Aufregung, Unruhe und Bürgerkrieg, sondern führt seine irrenden Untertanen auch zum Heil. [...] Man muss also das größte Übel [der Bürgerkrieg] vermeiden, wenn man schon die wahre Religion nicht allgemein verankern kann.« (Les six Livres de la Republique. Buch IV. Kapitel 7)

Toleranz ist, wie unschwer zu erkennen ist, für den Theoretiker staatlicher Souveränität nur ein kleineres Übel, weil es

als Mittel zum Zweck – der Vermeidung des Bürgerkriegs – dient. Es ist aber kein Gut, kein Wert an sich. Diese Vorstellung ist dem Edikt von Nantes (1598) zugrunde gelegt und sie wurde von den Vertretern des politischen Stoizismus (Justus Lipsius, Michel de Montaigne) ebenso variiert wie von den Theoretikern staatlicher Souveränität (Jean Bodin, Thomas Hobbes). Toleranz wird in den meisten Fällen als das kleinere Übel angesehen – in einer Welt, aus der die religiöse Differenz mit Gewalt nicht auszutreiben ist.

Diese Überlegungen sind notwendig, um zu begreifen, wie singular John Lockes *A Letter concerning Toleration* (1685) in der politischen und geistigen Landschaft seiner Zeit dasteht und welches utopische Potential in ihm steckt. Locke selbst hat seine Schrift in Erfahrung politischer Intoleranz, während der Zeit seines Exils in den Niederlanden, geschrieben. Locke hat, um es kurz zu sagen, den Übergang von einer Konzeption der bloßen Duldung zur prinzipiellen Anerkennung der Andersgläubigen, -denkenden und -handelnden vollzogen. Toleranz wird von ihm in den Rang eines natürlichen Rechts erhoben. Die Begründung hierfür beruht auf folgenden Überlegungen: 1. Jedes Individuum hat ein Freiheitsrecht auf seinen Glauben, das es nicht veräußern kann; 2. Eine äußere Gewalt kann keinen inneren Glauben erzwingen; und 3. gibt es keinen Beleg dafür, dass das Religionsbekenntnis einer einzelnen Regierung der wahren Religion entspricht.

Lockes Begründung der Toleranz hat also durchaus ein modernes Gesicht. Mit dem Rechtsanspruch auf Freiheit des Glaubens wird der Duldungspflicht der Obrigkeit zum ersten Mal eine juristisch einklagbare Form gegeben. Aber das alles ist nicht so modern, wie es den Anschein hat, denn Lockes Begründung der Toleranz aus der Mitte des Glaubens hat eine durchaus prämoderne Kehrseite. Sie tritt dort zutage, wo Locke die Grenzen der Toleranz verhandelt – nämlich in dem Bereich, wo private Meinungen und Überzeugungen den Bereich des öffentlichen Lebens durchkreuzen und dieses schädigen. So ist Gottlosigkeit eben nicht nur eine abweichende Meinung, sondern vielmehr ein soziales Problem: »Diejenigen, die das Sein Gottes leugnen, können nicht vorbehaltlos toleriert werden (*not at all to be tolerated*). Versprechen, Übereinkünfte, Schwüre, welche das Band einer menschlichen Gesellschaft sind, können nicht von einem Atheisten gehalten werden. Das Wegnehmen Gottes,

selbst im Denken, löst alles auf (*dissolves all*).« (*A letter concerning Toleration*)

Locke und seine Zeitgenossen wussten um die soziale Funktion der Religion. Ohne Gottesglauben lässt sich keine Gesellschaft aufbauen, die Grenze der Toleranz wird vom Standpunkt der Religion aus gezogen. Diese Überlegung steht auch im Zentrum von Lessings dramatischem Gedicht *Nathan der Weise* (1779). Lessing wusste um einen gesellschaftlichen Umgang, der die Differenzen der jeweiligen Identitäten – Jude sein, Muslim sein, Christ sein – verdeckt und eine soziale Praxis der Toleranz bloß heuchelt. Von hier aus ist die wüste Polemik des christlichen Protagonisten gegen den jüdischen Händler zu verstehen: »Woll' oder wolle nicht! Er ist entdeckt. / Der tolerante Schwätzer ist entdeckt! / Ich werde hinter diesen jüd'schen Wolf / im philosoph'schen Schafpelz, Hunde schon / Zu bringen wissen, die ihn zausen sollen!« (Z. 2778-2781) Richtig ist nach Lessings Ansicht, dass Toleranz nicht mehr als bloßer Schein und die respektvolle Rede gegenüber dem Anderen bloßes Geschwätz ist, wenn sie den eigenen Standpunkt, die eigene kulturelle und religiöse Identität verleugnet und verdeckt. Richtig ist auch, dass nur derjenige über die Duldung zur Anerkennung des jeweils Anderen gelangen kann, der einen eigenen Glauben, eine Meinung, eine Lebensform vertritt. Aber diese Einsicht rechtfertigt nicht das Vorurteil gegenüber einem Mitbürger jüdischen Glaubensbekenntnisses. Deshalb legt Lessing dem aufgeklärten Herrscher Saladin folgende Mahnung an seinen christlichen Gesprächspartner in den Mund: »Sei keinem Juden, keinem Muselmanne / *Zum Trotz* ein Christ!« In anderen Worten: Sei ein Christ, vertrete deinen Standpunkt aus eigener Überzeugung, aber nicht unter dem Zwang der Abgrenzung. Der Weg der Toleranz führt von verschiedenen Ausgangspunkten – bei Lessing die drei monotheistischen Glaubenslehren – zur Anerkennung des Anderen im Zeichen einer übergreifenden Humanität. In diesem Sinne hat auch Goethe in Anlehnung an Lessing gesagt: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen. [...] Die wahre Liberalität ist Anerkennung.« (Maximen und Reflexionen, Nr. 151-152)

Der Weg der Toleranz aber ist lang und das 20. und beginnende 21. Jahrhundert hat eine ganze Serie von Rückschlägen in Sachen

»Liberalität« und »Anerkennung« mit sich gebracht. Aus diesem Grund gebührt den Skeptikern in der Toleranzdebatte bis heute das (vor)letzte Wort. Von ihnen hat John Stuart Mill das Dilemma der Toleranz in unserer westlichen, modernen Kultur in bemerkenswerter Klarheit reflektiert. Nach Mills Ansicht ist die Welt nicht toleranter geworden, nur weil nicht mehr der politische Gewaltinhaber, sondern der gesellschaftliche Konsens darüber entscheidet, was als normal und was als abweichend bezeichnet wird und wo die Grenze der Duldungspflicht liegt. Wir übersehen nur zu gern, dass auch unsere moderne Gesellschaft von Natur aus intolerant ist in allen Fragen, die sie wirklich bewegt. Deshalb ist nach Mills Auffassung die Gewährung der Religionsfreiheit niemals ein Ergebnis der wahrhaften Anerkennung differenter Ansichten gewesen, sondern allein der politischen Indifferenz in religiösen Fragen. Wo es heute noch ums Ganze geht, da wird die Meinungs- und Diskussionsfreiheit ebenfalls beschnitten, um den gesellschaftlichen Konsens zu wahren. »Unsere soziale Intoleranz tötet niemanden, rottet keine Meinungen aus, führt aber Menschen dazu, von der Äußerung ihren Meinungen abzusehen. [...] Der Preis für eine solche intellektuelle Befriedung ist das Opfer der moralischen Gesinnung.« (On Liberty)

Das Opfer der moralischen Gesinnung dürfen wir nach Mills Auffassung nicht bringen, wenn wir den Zerfall unserer Gesellschaft verhindern wollen. Deshalb ist geradezu eine Vielfalt an Meinungen geboten, um den Prozess der Kommunikation und Meinungsbildung lebendig zu halten. Für Mill ist die Vielfalt an Meinungen die Lebenskraft der Gesellschaft und die wechselseitige Anerkennung differenter Glaubensbekenntnisse, Meinungen und Lebensformen die Grundlage des Miteinanders. Wir schädigen uns selbst, wenn wir die soziale Praxis der Toleranz nicht üben. Auch der Sozialskeptiker Mill hat, wie vor ihm Goethe, ein Idealbild wahrhafter Liberalität vor Augen.

Das Dilemma der Toleranz in unserer westlichen, modernen Kultur tritt im Vergleich der Theorie Mills mit dem pointierten Denkansatz Nietzsches zutage. Es geht um die Frage, ob die Entwicklung unserer westlichen Kultur, deren Wurzeln in ein christlich-humanistisches Wertekonzept zurückreichen und in der Toleranz anfänglich als bloße Duldungspflicht aufgefasst wird, tatsächlich das Niveau einer Anerkennung der

Werthhaftigkeit kultureller Differenzen erreicht. Oder ob bereits unsere Gegenwart von der Gleichgültigkeit gegenüber der eigenen Tradition und ihren Werten geprägt ist und uns damit auch die Fähigkeit verloren geht, andere Wertgesichtspunkte überhaupt zu erkennen und anzuerkennen.

Literaturempfehlungen

- Bobbio, Norberto: Gründe für die Toleranz. In: ders., Das Zeitalter der Menschenrechte. Berlin 1999, S. 87-106.
- Debu, Anne: Das Verfassungsprinzip der Toleranz unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts. Berlin-New York-Frankfurt/M. 1999.
- Forst, Rainer (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt-New York 2000.
- Forst, Rainer (Hg.): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/M. 2003.
- Gutmann, Amy (Hrsg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M. 1997.
- Hartung, Gerald: Das Ende der Toleranz? Ein Versuch über die Geschichte des Toleranzbegriffs. In: G. Frank/ A. Hallacker/ S. Lalla (Hg.): Erzählende Vernunft. Berlin 2006, S. 353-366.
- Nederman, Cary J./ Laursen, John C. (Hrsg.): Difference & Dissent. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe. New York-London 1996.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Toleranz zwischen Natur- und Staatsrecht. In: ders.: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. Frankfurt/M. 1988, S. 165-182.
- Walzer, Michael: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Hamburg 1998.

Zu Autor und Werk



PD Dr. phil. Gerald Hartung, geb. 1963. Privatdozent für Philosophie an der Universität Leipzig. Derzeit Gastprofessor am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Arbeitsschwerpunkte: Politische Philosophie, Philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie sowie Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen u.a.:

»Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert«. Freiburg/Brs. 1998.
»Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers«. Weilerswist 2003. Hrsg. v. »Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration«. Bielefeld 2006 (mit K. Schiller). »Ernst Cassirer,

Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie (1939-1943)«. In: K. C. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer (Hg.): Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 6. (mit H. Kopp-Oberstebrink). Hamburg 2005. »Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung«. Eutiner Forschungen. Bd. 10. Eutin: Eutiner Landesbibliothek 2006 (mit K. C. Köhnke).

2.4 Gleichheit, Recht und Gerechtigkeit

Thomas Schmidt

Gerechtigkeit — ein zentraler Begriff der Ethik

Bekommen zwei Schüler für dieselbe Leistung in der Abiturprüfung unterschiedliche Noten, so ist das ungerecht. Auch ist es ungerecht, wenn von zwei Verbrechern, die sich in derselben Art und Schwere schuldig gemacht haben, der eine, weil er auf die Schöffen weniger freundlich gewirkt hat, länger ins Gefängnis geschickt wird als der andere. Ungerecht ist es weiterhin, wenn knappe medizinische Güter ohne Rücksicht auf individuelle Not und individuellen Bedarf verteilt werden.

Diese Reihe könnte lange fortgesetzt werden: Ungerechtigkeiten gibt es viele. Der Hinweis darauf, dass etwas ungerecht ist, ist ein ziemlich schwerer moralischer Vorwurf. Dementsprechend sollten Ungerechtigkeiten soweit möglich vermieden oder, sind sie einmal entstanden, wieder beseitigt werden.

Gerechtigkeit ist ein positiv besetzter moralischer Begriff, und wer ungerecht handelt, der handelt moralisch falsch. Das Umgekehrte hingegen gilt nicht. Ein abgegebenes Versprechen zu brechen ist zwar moralisch falsch, und dies unter Umständen in hohem Maße. Wir würden aber nicht sagen, dass ein Versprechensbruch ungerecht ist. Wenn auch Gerechtigkeit ein wichtiger moralischer Gesichtspunkt ist, so fällt doch der Bereich der Gerechtigkeit keineswegs mit dem Ganzen der Moral zusammen. Es gibt wichtige moralische Fragen, die keine Fragen der Gerechtigkeit sind.

Wie aber lässt sich das Spezifische der Gerechtigkeit fassen? Aufschlussreich ist ein kurzer Blick in die philosophische Tradition. Denn Gerechtigkeit wurde keineswegs immer so aufgefasst, wie wir es heute zu tun pflegen. So hat man in der Antike unter Gerechtigkeit weithin *die* übergreifende moralische Tugend verstanden — und nicht etwa eine Tugend unter mehreren. Auf den Dichter Simonides geht, wie uns Platon berichtet, die Auffassung zurück, dass im Hinblick auf Gerechtigkeit jeder bekommen solle, was ihm geschuldet sei. Der römische Rechtstheoretiker Ulpian hat diesen Gedanken in der berühmten Formel verdichtet, dass es die Gerechtigkeit verlange, *suum cuique* —

jedem das Seine — zuzuteilen. Gerechtigkeit hätte es dann, so hat es vor allem die Philosophie der Neuzeit entwickelt, mit der Frage zu tun, worauf Personen berechnete Ansprüche haben.

Damit ist jedoch unser gegenwärtiger Gerechtigkeitsbegriff nicht hinreichend scharf erfasst, wie wiederum das Beispiel des Versprechens zeigt: Wenn ich jemandem etwas zu tun versprochen habe, so hat dieser einen berechtigten Anspruch darauf, dass ich mein Versprechen halte. Halte ich mein Versprechen nicht, so ist das zwar moralisch nicht akzeptabel, aber nicht ungerecht. Daher geht die Forderung nach Gerechtigkeit nicht einfach in der Forderung auf, die berechtigten Ansprüche von Personen zu erfüllen.

Mit dem Übergang zum heute verbreiteten Sprachgebrauch geht offenbar eine spürbare Verengung des Gerechtigkeitsbegriffs gegenüber seinem über einen langen Zeitraum deutlich weiteren Anwendungsbereich einher. Wer heute von Gerechtigkeit redet, der hat meist moralische Fragen vor Augen, die etwas mit der Verteilung von Gütern (oder auch von Lasten) zu tun haben, und für solche Fragen ist es häufig charakteristisch, dass wir vergleichen, wer wie viel von dem fraglichen Gut bekommt bzw. von der fraglichen Last übernimmt. Entsprechend ist bei Gerechtigkeit gegenwärtig in erster Linie vielfach das im Blick, was man *distributive Gerechtigkeit* nennt.

Darüber hinaus verstehen wir unter Gerechtigkeit heute meist weniger eine individuelle Tugend als vielmehr eine Eigenschaft von Verfahren und Institutionen, die für die Verteilung von Gütern und Lasten zuständig sind. Es sind nicht in erster Linie Personen und einzelne Handlungen, die wir unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit bewerten, sondern eher Dinge wie, um an die eingangs genannten Beispiele anzuknüpfen, die Praxis der Notengebung beim Zentralabitur, die Justiz eines Landes, das Gesundheitssystem, und so weiter.

Eine wesentliche Rolle in unserer Gerechtigkeitsauffassung spielt die Idee der Unparteilichkeit, die in den bekannten Darstellungen der Justitia durch eine Augenbinde versinnbildlicht ist. Die Pointe dieser Allegorie ist, dass Justitia blind ist gegenüber Unterschieden zwischen Personen, die vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus irrelevant sind. Da Justitia Unterschiede, die für eine gerechte Entscheidung keine Rolle spielen, gar nicht erkennen kann, ist sie vor parteiischen und damit ungerechten Verdikten geschützt. Der US-amerikanische Philosoph John Rawls hat diesen Gedanken auf die eingängige Forderung gebracht, sich in Sachen Gerechtigkeit hinter einen ‚Schleier des Nichtwissens‘ zu begeben, der einen vor unfairen Entscheidungen bewahrt.

Keiner hat einen Anspruch auf unangemessene Bevorzugung, und dementsprechend sind in einem ganz formalen Sinne alle vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus in gleicher Weise zu berücksichtigen. Dies heißt jedoch nicht, dass in allen Verteilungsangelegenheiten nur die Gleichverteilung als gerecht gelten kann. Denn natürlich gibt es häufig Unterschiede zwischen Personen, die es rechtfertigen, einer Person mehr, einer anderen weniger zu geben. Entscheidend ist alleine, dass ungleiche Zuteilungen nicht von Unterschieden abhängig gemacht werden, die vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus irrelevant sind.

Bekanntlich herrscht in Gerechtigkeitsfragen keineswegs stets Einigkeit, und das Bedürfnis nach Gerechtigkeitsstandards, die einem helfen, Gerechtes von Ungerechtem zu unterscheiden, ist nachvollziehbar. Gerade deswegen ist es wichtig, sich über die genannten allgemeinen Charakteristika von Gerechtigkeit Klarheit zu verschaffen. Sind diese auch mit vielen unterschiedlichen inhaltlichen Gerechtigkeitsauffassungen kompatibel, so liefern sie doch einen Rahmen, innerhalb dessen die Diskussion über konkrete inhaltliche Gerechtigkeitsstandards allererst sinnvoll geführt werden kann. In dieser Diskussion muss offenbar die Frage zentral sein, welches im Hinblick auf Gerechtigkeit relevante Unterschiede zwischen Personen sind, und welches nicht.

Kehren wir, um hier klarer zu sehen, zu zwei der oben genannten Beispiele zurück. Die Ungerechtigkeit, dass zwei Schüler für dieselbe Leistung in einer Prüfung unterschiedliche Bewertungen bekommen, besteht offenbar darin, dass hier für eine gerechte

Bewertung irrelevante Faktoren — vielleicht der Kleidungsstil eines Prüflings oder gar ein vorangegangener Akt der Bestechung — die Notengebung beeinflusst haben. Bei dieser darf einzig die in der Prüfung erbrachte Leistung maßgeblich sein, alles andere wäre ungerecht. Im Beispiel der gerichtlichen Strafzumessung hingegen ist nicht die Leistung irgendeiner Art für die Bestimmung des gerechten Strafmaßes ausschlaggebend, sondern in erster Linie die Schwere der Schuld.

Der Vergleich dieser beiden Fälle zeigt: Die Frage, welche Unterschiede zwischen Personen vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus relevant sind und welche nicht, kann nicht unabhängig davon beantwortet werden, um welches Gut es geht. Offenbar sind für verschiedene Güter unterschiedliche Gerechtigkeitsstandards einschlägig. Führen wir uns dies anhand einiger weiterer Beispiele noch etwas deutlicher vor Augen. Haben nur Männer, nicht aber Frauen Wahlrecht, so ist dies ungerecht: Für das Wahlrecht ist, wie für viele andere Rechte, der Gerechtigkeitsgrundsatz der Gleichverteilung einschlägig. Ein System medizinischer Versorgung hingegen, das nach diesem Grundsatz Medikamente verteilt, ist ungerecht, ja absurd: Bei der Verteilung medizinischer Güter muss offensichtlich der — je nach Gesundheitszustand individuell unterschiedliche — Bedarf eine Rolle spielen. Attraktive Arbeitsplätze wiederum sollten in erster Linie nach Eignung vergeben werden. Und so weiter. Man kommt um die Einsicht nicht herum, dass man kaum sinnvoll über Gerechtigkeitsstandards reden kann, ohne sich zuvor Klarheit darüber verschafft zu haben, für welche Art von Gut der Standard einschlägig sein soll.

Den Gerechtigkeitsstandard gibt es nicht. Der Vielfalt der Güter korrespondiert eine Pluralität an Regeln für deren angemessene Verteilung. Pluralität aber ist nicht Beliebigkeit. Gerade angesichts der Wichtigkeit von Fragen der Gerechtigkeit und im Lichte der Tatsache, dass man sich wohl auch zukünftig in Gerechtigkeitsfragen uneins sein wird, muss dem Bemühen um eine sachorientierte Diskussion oberste Priorität zukommen. Insbesondere ist der Frage nachzugehen, wovon genau es abhängt, welches Gerechtigkeitskriterium für welches Gut einschlägig ist, und welche Konsequenzen sich für die Begründbarkeit konkurrierender Gerechtigkeitskriterien ergeben.

Philosophische Ethik kann uns dabei helfen, in diesen Fragen weiterzukommen und unseren Blick für relevante Gesichtspunkte und deren Verhältnis zueinander zu schärfen. Dass sie uns weder die eingeforderte Diskussion noch das selbständige Nachdenken und Urteilen über wichtige moralische Fragen abnehmen kann, dürfte sich dabei von selbst verstehen. Zu dem Imperativ *Sapere aude!* — von Kant in seiner berühmten Übersetzung „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ zum Wahlspruch der Aufklärung erhoben — gibt es auch in Sachen Gerechtigkeit keine vernünftige Alternative.

Literatur

- Gosepath, S., *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Horn, Ch./Scarano, N. (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975 ff. (Orig. erstmals 1971).
- Walzer, M., *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Campus 1992 ff. (Orig. erstmals 1983).

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Thomas Schmidt, geboren 1968. Studium der Philosophie, Mathematik, Physik und Volkswirtschaftslehre an den Universitäten Göttingen und Oxford. 1998 Promotion, 2005 Habilitation. Seit 2006 Professor für Philosophie (Lehrstuhl für Praktische Philosophie/Ethik) am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin. — Veröffentlichungen (Auswahl): *Die Idee des Sozialvertrags* (Paderborn 2000). — *Rationalität in der praktischen Philosophie* (mit J. Nida-Rümelin, Berlin 2000). — *Moral begründen, Moral verstehen* (Habilitationsschrift, in Vorbereitung für Buchpublikation).

Julian Nida-Rümelin, Martin Rechenauer

Gerechtigkeit und Gleichheit

Gerechtigkeit, so hat ein bedeutender Philosoph (der US-Amerikaner John Rawls) einmal gesagt, ist die herausragende Tugend von Institutionen. Dass ein Staat, ein Gemeinwesen gerecht organisiert ist, erscheint uns mit Recht als eines der wichtigsten Merkmale bei seiner Beurteilung. Darum führen auch alle in öffentlichen Diskussionen Gerechtigkeit im Munde. Aber was ist das eigentlich - Gerechtigkeit?

Um sich einer Antwort auf diese Frage anzunähern, bietet es sich an, ein ganz einfaches Beispiel zu betrachten. Bei einem Kindergeburtstag gibt es einen Kuchen. Alle Kinder wollen etwas von diesem Kuchen. Wie soll er nun aufgeteilt werden?

Angenommen, der beaufsichtigende Erwachsene legt fest, dass der ganze Kuchen an ein einziges der Kinder geht. „Wie ungerecht“, rufen alle, die nichts von dem Kuchen erhalten. Und sie haben offensichtlich recht. Selbst wenn dasjenige Kind, das den

Kuchen erhält, das Geburtstagskind sein sollte, mutet eine solche Zuteilung in der Tat unangemessen an. Alle, die leer ausgehen, haben offenbar guten Grund, sich zu beklagen.

Etwas anders sieht der Fall aus, wenn bei derselben Geburtstagsfeier die Frage entsteht, wer das einzige, von allen begehrte besondere Bonbon bekommen soll. Wird die Entscheidung getroffen, dass dieses Bonbon dem Geburtstagskind gebührt, so scheint sich dagegen kaum Protest erheben zu können.

Was diese einfachen Geschichten zeigen, lässt sich bereits philosophisch verallgemeinern. Willkürlich jemanden massiv zu bevorzugen, ist ungerecht. Hingegen gibt es offenbar auch Situationen, wo es durchaus gerecht ist, jemanden infolge einer Sonderstellung mehr zu begünstigen als andere.

Aber warum ist es falsch, den Kuchen nur einem Kind zu geben und allen anderen ihn

vorzuenthalten? Nun, wir haben angenommen, dass alle von dem Kuchen etwas wollten. Weiter sind alle Kinder Teilnehmer an der Geburtstagsfeier, gehören alle damit zum Kreis derjenigen, die der Kuchen etwas angeht. Mag auch das Geburtstagskind etwas herausgehoben sein, so sind in einer wesentlichen Hinsicht erst einmal alle gleich: sie sind Gäste ein und derselben Feier. Und solange es keine besonderen Unterschiede zwischen den Kindern gibt, scheint nichts plausibler, als sie alle erst einmal gleich zu behandeln. Dann aber ist es ein Unding, den ganzen Kuchen einem von ihnen zu geben und alle anderen leer ausgehen zu lassen.

Insofern es keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Kindern gibt, sollte man sie also gleich behandeln. Was im vorliegenden Fall bedeutet, dass jedes Kind seinen Anteil an dem Kuchen erhalten sollte. Erst einmal wird unterstellt, dass alle gleich sind - und als solche gleiche Ansprüche stellen.

Gerecht ist es also, alle gleich zu behandeln - sofern es nicht unter den Beteiligten Ungleichheiten der Art gibt, die ungleiche Behandlung nahe legen. Angenommen, der Kuchen ist obenauf mit Walnüssen verziert. Eins der Kinder leidet an einer Allergie gegen Walnüsse. Ihm ein Kuchenstück mit Nüssen drauf zu geben, wäre keine gute Idee. Wenn man den Kuchen verteilt, sollte man die Allergie dieses Kindes in Betracht ziehen. Dass es diese Allergie hat, beeinträchtigt seinen Genuss der entsprechenden Kuchenstücke. Aber es kann nichts dafür, dass es diese Allergie hat. Also sollte man diesem Kind bei der Verteilung besondere Aufmerksamkeit schenken. Das bedeutet nicht, dass man es bevorzugen sollte. Sein Anteil sollte nur keine Nüsse enthalten. Damit ist die grundlegende Gleichheitsannahme nicht verletzt, aber gleichwohl den speziellen Eigenschaften und Bedürfnissen dieses Kindes Rechnung getragen.

Gleichheit ist also von zentraler Bedeutung bei Fragen der Gerechtigkeit, aber eben nicht alles. Spezielle Eigenschaften wie z. B. die erwähnte Allergie müssen in geeigneter Weise beachtet werden. Ein anderer Aspekt betrifft Fairness. Angenommen, zwei Personen bauen gemeinsam ein Vogelhäuschen und verkaufen es anschließend. Aber der eine der beiden steckt den ganzen Erlös ein. Klarerweise hat der andere allen Grund, sich zu beklagen. Er hat mitgebaut, seine Energie in die Arbeit gesteckt, und soll nun nichts vom Erfolg der Arbeit haben? Das ist

klarerweise nicht fair. Es mag ja sein, dass der erste mehr Arbeit in das gemeinsame Projekt gesteckt hat, den Verkauf organisiert und dergleichen mehr. Es wäre in Ordnung, würde er mehr vom Erlös erhalten. Aber dass er alles und der andere nichts bekommt, das ist nicht fair.

Fairness hat also wesentlich damit zu tun, dass jeder Beteiligte einen angemessenen Anteil an dem zu verteilenden Gut erhält. Wer immer betroffen ist, sollte nicht ausgeschlossen werden, auch dann, wenn sein Beitrag eher gering ausfällt. Allgemein gesagt: kein Betroffener sollte von der Verteilung ausgeschlossen werden, wie gering auch immer sein Anteil an der Produktion ausfallen mag.

Aber kehren wir zu der Aufteilung des Kuchens am Kindergeburtstag zurück. Kein Kind soll von der Verteilung des Kuchens ausgeschlossen werden. Aber das beinhaltet noch nichts darüber, wie der Kuchen insgesamt aufgeteilt werden soll.

Gäbe es nur zwei Kinder, wäre die Sache einfach: eins sollte den Kuchen in zwei Stücke teilen, und das andere darf dann als erstes wählen. Warum ist das eine gute Regel, zumindest im Normalfall, in dem alle Beteiligten gleiche Ansprüche stellen? Nun, es wird keiner übervorteilt. Derjenige, der wählen darf, wird natürlich das Stück nehmen, das ihm besser erscheint. Diejenige, die aufteilt, weiß darum, und wird darum sicherstellen, dass das nach der Wahl durch den anderen übrigbleibende Stück aus ihrer Perspektive möglichst gut ausfällt.

Das angegebene Verfahren klappt natürlich besonders gut, wenn sich nur zwei Individuen den Kuchen aufteilen müssen. Was passiert, wenn mehr als zwei beteiligt sind? Dann wird das Aufteilungsverfahren schwieriger, es lassen sich aber immer noch brauchbare Lösungen entwickeln. Sie hier darzustellen, würde zu weit führen; allerdings sollte die Grundidee nicht unerwähnt bleiben. Sie besteht darin, dass man Verteilungen der Kuchenstücke anstrebt, die so beschaffen sind, dass keiner sich als benachteiligt empfindet und lieber die Stücke eines anderen hätte. Im Falle eines homogenen Kuchens kann man solche Aufteilungen immer finden.

Nun dürfte sich aber ein berechtigter Einwand erheben. Die wirkliche soziale Welt, in der Gerechtigkeitsfragen diskutiert werden, ist in der Regel weit komplizierter beschaffen als das Kuchenteilungsproblem bei einem Kindergeburtstag. Insofern kann man doch

bezweifeln, ob sich die angesprochenen Verfahren auf komplexe soziale Zusammenhänge umstandslos übertragen lassen.

In gewisser Weise ist dem so. Wir haben aber mit dem Beispiel der Aufteilung eines Kuchens begonnen, weil sich schon da wesentliche Merkmale von Gerechtigkeit besonders deutlich herausheben lassen. Da ist zunächst und vor allem der Gesichtspunkt, dass alle Beteiligten in einer grundsätzlichen Hinsicht als gleich angesehen werden sollten. Ein weiterer Gesichtspunkt hat damit zu tun, dass die Vorlieben der beteiligten Individuen berücksichtigt werden sollten, sofern dadurch nicht die ebenfalls berechtigten Ansprüche anderer Beteiligter unterdrückt oder behindert werden. Schließlich spielt noch der Gesichtspunkt eine Rolle, wonach man den Kuchen nicht verderben lassen sollte. Wie immer die akzeptable Verteilung ausfällt, es sollte nichts von dem Kuchen übrig bleiben (es sei denn, die Kinder wollen allesamt ab einem bestimmten Zeitpunkt nichts mehr). Dieses zuletzt genannte Prinzip ist eines der Effizienz; es ist kein vorrangiges Prinzip der Gerechtigkeit, sollte aber dennoch Beachtung finden.

Diese zentralen Gesichtspunkte lassen sich bereits an dem einfachen Beispiel der Kuchenaufteilung hervorheben und sollten auch in komplexeren Situationen Berücksichtigung finden. Doch der angesprochene Einwand hat insofern seine Berechtigung, als die sozialen Situationen, in denen Fragen der Gerechtigkeit aufkommen, üblicherweise komplizierter ausfallen. So kann zum Beispiel in komplexen Volkswirtschaften der zur Verteilung anstehende „Kuchen“ aus Gütern, Dienstleistungen etc. in seiner Größe davon abhängen, wie er verteilt wird. Anders gesagt: es könnte durchaus der Fall sein, dass ungleiche Verteilungen bestimmter Güter dazu beitragen, dass der Anteil von gewünschten Gütern für alle größer ist, als er es wäre, wenn eine allgemeine Gleichverteilung bestünde. An dieser Stelle vermengen sich philosophische Fragestellungen darüber, was fair und gerecht ist, mit empirischen Annahmen über die Produktion und Verteilung ökonomisch relevanter Güter. Infolge dieser Vermengung, die offensichtlich unvermeidlich ist, sollte man nicht für alle Fälle eindeutige Antworten auf Fragen der Gerechtigkeit erwarten; oft genug wissen wir schlicht nicht genau, welche detaillierten empirischen Zusammenhänge bestehen. Man kann derlei recht gut an den aktuellen politischen Diskussionen über die Reform des

Gesundheitswesens beobachten: da spielen Auffassungen über Gerechtigkeit eine wichtige Rolle, aber welche Auswirkungen bestimmte Entscheidungen haben würden, hängt in einer sehr wesentlichen Weise von empirischen ökonomischen Zusammenhängen ab. Der Streit fällt nicht zuletzt darum auch so heftig aus, weil hier geringfügig unterschiedliche empirische Annahmen drastische Auswirkungen haben.

Trotz dieser faktischen Unterbestimmtheit stellt sich freilich immer noch die Frage, was eine philosophische Theorie der Gerechtigkeit insgesamt für Aussagen zu machen hat. Ein wichtiger Gesichtspunkt betrifft die Frage, wie über die Regeln entschieden werden soll, die eine gerechte Verteilung bestimmen. Wir haben festgestellt, dass eine grundsätzliche Gleichheit beachtet und dass niemand unfair behandelt werden sollte. Wie kann das sichergestellt werden? Nun, keiner sollte in eine Position gebracht werden, die seinen wesentlichen Interessen und Bedürfnissen zuwiderläuft, aber keiner sollte auch in der Lage sein, seine individuellen Vorlieben und Bedürfnisse als die allgemein zu befolgenden Maßstäbe durchzusetzen. Philosophen kamen daher auf die Idee, die Begründung wesentlicher Regeln der Gerechtigkeit so zu gestalten, dass in hypothetischen Situationen über sie entschieden wird. Regeln sind gut begründet, wenn rationale Individuen unter solchen Bedingungen sich für sie entscheiden würden. Aber was sind das für Bedingungen? Sie enthalten allemal wesentliche Beschränkungen hinsichtlich der Information, die den Entscheidern zur Verfügung steht. Würde einer wissen, wer er ist, was er für Fähigkeiten und Talente hat und welche ihm ermangeln, er würde sich als rationaler Akteur für solche Regeln und institutionelle Arrangements entscheiden, in denen er und seinesgleichen besonders gut aussehen. Drum ist es nicht verkehrt, diese Art von Information unseren hypothetischen Entscheidern vorzuenthalten. Denn sie werden zu fairen Entscheidungen nur dann kommen, wenn sie diese von einer unparteilichen, neutralen Position aus treffen. Das gilt insbesondere für die Rechtfertigung von Regelsystemen und Institutionen unter realistischen Bedingungen, wenn alle zwar auf einer grundsätzlichen Ebene gleich sind, aber dennoch unterschiedliche Talente und unterschiedliche Interessen haben.

Schließlich soll niemand wirklich schlecht gestellt werden. Eine gerechte institutionelle Ordnung lässt niemanden draußen, erlaubt

keine gezielte Schlechterstellung von irgendwem, und sei es auch um der Verbesserung der Situation der meisten willen. Darum ist es in der hypothetischen Entscheidungssituation über die Grundsätze der Gerechtigkeit plausibel, den Entscheidern einiges an durchaus relevanter Information vorzuenthalten. Denn nur so können sie unparteilich vorgehen.

Das resultierende institutionelle System sollte so beschaffen sein, dass jeder der Betroffenen aus einer hypothetischen Perspektive ihm zustimmen können sollte. Das bedeutet nicht, dass jeder mit seiner Position am Ende absolut zufrieden sein muss. Aber wenn ich nicht weiß, welchen der vielen möglichen Plätze innerhalb unserer Gesellschaft ich eigentlich einnehmen werde, sollte ich zumindest keinen der möglichen als unakzeptabel schlecht ansehen. Diese Überlegung führt ganz natürlich darauf, dass man die Position derjenigen, denen es nicht so gut wie anderen geht, möglichst gut ausstatten sollte. Auch wenn am Anfang die Annahme stehen muss, dass alle in wesentlicher Hinsicht gleich sind, mag es für alle Beteiligten sich auszahlen, wenn es eine gewisse Ungleichheit in der Verteilung gibt. Solche Ungleichheiten müssen aber begründet werden. Und das geht am besten darüber, dass die Position derjenigen, die am schlechtesten dastehen, möglichst gut aussieht.

So gelangt man bei Überlegungen darüber, was gerecht ist, sehr bald zu der Auffassung, dass das wesentlich etwas damit zu tun hat, wie man die innerhalb einer Verteilung schlechter Gestellten behandelt. Die Kernidee dazu lautet: man behandle sie so gut, wie es nur irgend möglich ist, sofern dabei beachtet wird, dass am Anfang eine Voraussetzung universeller Gleichheit steht, und dass alle darum gleiche Möglichkeiten zur Entfaltung ihrer Fähigkeiten erhalten müssen.

Wie das dann im Einzelfall aussieht, das hängt nicht zuletzt auch von wesentlichen empirischen Annahmen ab. Darum kann eine philosophische Gerechtigkeitstheorie keine allzu präzisen Vorgaben liefern. Ohne eine Orientierung daran, dass Gleichheit und Freiheit gleichzeitig berücksichtigt werden müssen, und ohne eine Sicherung von Mindeststandards für alle kann aber keine Rede von Gerechtigkeit sein.

Weiterführende Literatur:

Krebs, Angelika (Hrsg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neueren Egalitarismuskritik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000

Nida-Rümelin, Julian: Demokratie und Wahrheit, München: C.H. Beck 2006

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975 (Engl. Original: Rawls, A Theory of Justice, Oxford UP 1971)

Rawls, John, Gerechtigkeit als Fairness: politisch, nicht metaphysisch, in Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, geboren 1954 in München, studierte Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft in München und Tübingen, Promotion 1983, Habilitation 1989. 1991 — 1993 Gastprofessor in den USA, dann Professor für Ethik in den Biowissenschaften an der Universität Tübingen, 1993 — 2003 o. Professor für Philosophie an der Universität Göttingen, seit 2004 Ordinarius für politische Theorie und Philosophie an der Universität München.

Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste. 1994 — 1997 Präsident der Gesellschaft für analytische Philosophie, 1998 - 2000 Kulturreferent der Landeshauptstadt München, 2001 - 2002 Kulturstaatsminister, seit 2002 Honorarprofessor an der Humboldt Universität Berlin, seit 2004 Vorsitzender des Kuratoriums des Deutschen Studienpreises

Buchpublikationen u.a.: Kritik des Konsequentialismus, München 1993; Logik kollektiver Entscheidungen, München/Wien 1994 (m. L. Kern); Angewandte Ethik, Stuttgart 1996; Economic Rationality and Practical Reason, Dordrecht 1997; Demokratie als Kooperation, Frankfurt a.M. 1999; Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft,

Stuttgart 2001; Ethische Essays, Frankfurt a.M. 2002; Angewandte Ethik, Stuttgart 2005; Über menschliche Freiheit, Stuttgart 2005; Humanismus

als Leitkultur, München 2006; Demokratie und Wahrheit, München 2006. Zahlreiche Aufsätze zur Rationalitätstheorie, Ethik und politischen Philosophie.

Ralf Stoecker

Superstars und Menschenwürde.

Erläuterungen zu einem zentralen ethischen Begriff

„Ich habe gerade gelesen, dass man aus verschimmeltem Brot Penicillin machen kann. Und deshalb denke ich immer, man kann aus jedem etwas machen. Aber aus dir gar nichts.“

Dieses Zitat stammt von Dieter Bohlen, dem berühmt-berüchtigten Juror in Deutschlands prominentestem Fernseh-Talentschuppen „Deutschland sucht den Superstar“.³⁶ Es ist einer von zahllosen Sprüchen, mit denen er (angeblich spontan) die Kandidatinnen und Kandidaten abkanzelt, die ihm nicht gefallen. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche, Bischof Wolfgang Huber, hat Bohlen deshalb Anfang 2007 vorgeworfen, nicht nur die „einfachsten Umgangsformen“ zu missachten, sondern auch die Menschenwürde der Betroffenen verletzt zu haben. Mit dieser Kritik beruft sich Bischof Huber auf einen der prominentesten Begriffe in der Ethik, den Begriff der Menschenwürde, und zwar auf eine Weise, die die ganze Zwiespältigkeit dieses Begriffs deutlich macht. In meinem Beitrag möchte ich diese Ambivalenz als Ausgangspunkt nehmen, um zu skizzieren, was Menschenwürde eigentlich ist und worin das ethische Interesse an diesem Begriff besteht.

1.

Auf den ersten Blick scheint Bischof Hubers Behauptung, dass Dieter Bohlen und sein Sender RTL die Menschenwürde der betroffenen Personen verletzen, nicht nur wahr, sondern geradezu trivial zu sein. Ganz offenkundig macht Bohlen mit seinen flapsigen Sprüchen die missliebigen Kandidaten klein, er verspottet, beleidigt und demütigt sie, macht sich über sie lustig und zieht sie in den Dreck. Und ganz offen-

sichtlich verstärkt der Sender diesen Effekt noch, indem er die Auftritte endlos und in immer neuen Zusammenfassungen mit spöttischen Kommentaren und Geräuschen untermalt wiederholt und die Unglücksraben somit über Wochen an den Pranger stellt. Das ist schändlich, ein beschämender Gesichtsverlust für die Betroffenen — eben: entwürdigend. Es ist unter der Würde eines Menschen, vor Millionen feixender Fernsehzuschauer so behandelt zu werden.

Trotzdem fällt es schwer, Bischof Huber einfach nur zuzustimmen. Das liegt daran, dass er mit dem Vorwurf, in der Sendung würde die Menschenwürde verletzt, zugleich die größte moralische Keule schwingt, die uns überhaupt zur Verfügung steht. Schließlich beginnt Artikel 1 unserer Verfassung nicht umsonst mit dem Satz: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Eine Menschenwürdeverletzung ist der ultimative Tabubruch, eine Missachtung des fundamentalen Grundsatzes unserer moralischen Verpflichtungen, und dieser Vorwurf klingt angesichts einer geschmacklosen Fernsehshow maßlos überzogen. Wenn dies schon Menschenwürdeverletzungen sind, könnte man sagen, was bleibt uns dann übrig, um Folter, Vergewaltigung und Sklaverei angemessen zu bewerten. Ein wichtiger ethischer Maßstab scheint ohne Not verschlissen und entwertet zu werden.

Wie gesagt, die zwiespältige Reaktion auf Bischof Hubers Kritik ist bezeichnend für den Begriff der Menschenwürde. Einerseits scheint er auf etwas vergleichsweise Alltägliches hinzudeuten, wie das schlechte Benehmen kommerzieller Fernsehsender, andererseits auf etwas Besonderes, Fundamentales. Wie sich am Ende herausstellen wird, stimmen beide Eindrücke — sie widersprechen sich aber nicht, sondern bilden sozusagen zwei Seiten derselben Medaille.

³⁶ Bohlen soll diesen Spruch in der 3. Staffel, 2. Casting, geäußert haben. Quelle: AOL Musik (<http://musik.aol.de/special-DSDS/Dieter-Bohlen-Deutschland-sucht-Superstar-Kandidaten-1066042900-2.html>).

2.

Wenn man sich mit der Frage beschäftigt, was Menschenwürde ist, stößt man auf eine ganze Reihe von Eigentümlichkeiten. Sie beginnen schon mit der Geschichte dieses Begriffs.

Die ersten, die davon sprachen, dass jeder Mensch eine Würde hat, waren die frühen, griechischen Stoiker. Ihre Ansichten wurden dann in der römischen Antike vor allem von Cicero aufgenommen und durch sein einflussreiches Werk *Über die Pflichten* tradiert. Cicero zufolge ist es die Pflicht jedes Menschen, sich seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechend zu benehmen, sich also insbesondere dann, wenn er ein Würdenträger, ein Patrizier, ist, würdig zu verhalten. Weil aber alle Menschen von Natur aus eine Art Minimalwürde haben, eine Würde, insofern sie Menschen sind, stehen sie letztlich ebenfalls unter der Verpflichtung, sich dieser Menschenwürde gemäß zu verhalten. Im Christentum wurde diese Position dann durch eine Begründung ergänzt, wie es dazu gekommen sei, dass alle Menschen eine Würde haben. Sie findet sich in der Schöpfungsgeschichte, der zufolge Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat. In dieser Ebenbildlichkeit liegt die herausragende Stellung des Menschen im Kosmos, d.h. seine Würde. Schließlich hat gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts Kant den Begriff der Würde aufgenommen, um das Besondere von vernunftfähigen Wesen (Personen) zu charakterisieren, die man deshalb nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln müsse.

Obwohl die Konzeption der Menschenwürde also geistesgeschichtlich sehr alt ist, hat sie erst spät die große ethische und vor allem rechtliche Bedeutung erlangt, von der wir heute ganz selbstverständlich ausgehen. Bis zum Zweiten Weltkrieg war juristisch von der Menschenwürde kaum die Rede. Weder die französische Menschenrechtserklärung noch die amerikanische Verfassung erwähnen die Menschenwürde. Das erste Mal tauchte sie juristisch bedeutsam 1945 in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen auf, wo von Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit die Rede ist. Das wurde in die Präambel der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 übernommen. Parallel dazu floss die Menschenwürde in Deutschland in einige Länderverfassungen, in Artikel 1 GG und (allerdings weniger prominent) in Art. 18 und

19 der ersten Verfassung der DDR ein. Seitdem nimmt die Menschenwürde in zahlreichen Verfassungen und Pakten eine zentrale Stellung ein, wie beispielsweise in der so genannten ‚Bioethikkonvention‘ und im Verfassungsentwurf der Europäischen Union.

Angesichts der prominenten Stellung der Menschenwürde im Grundgesetz ist es kein Wunder, dass sich die Rechtswissenschaften schon bald um eine Klärung des Begriffs bemüht haben. Dabei setzte sich lange Zeit die so genannte ‚Objektformel‘ durch, welche das Gebot, die Menschenwürde zu achten, in Anlehnung an Kant als Instrumentalisierungsverbot verstand. Weil es allerdings sowohl intuitiv klare Fälle von Menschenwürdeverletzungen zu geben scheint, bei denen das Opfer nicht instrumentalisiert wird (z. B. bei Rachehandlungen), als auch moralisch einwandfreie Formen der Instrumentalisierung (z. B. wenn man einen Passanten nach dem Weg fragt), ist die Objektformel seit einigen Jahren rechtswissenschaftlich stark umstritten.

Interessanterweise hat sich die Philosophie hingegen nur zögerlich der Menschenwürde angenommen. In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg spielte der Begriff der Menschenwürde moralphilosophisch überhaupt keine Rolle. Zum Gegenstand der ethischen Debatte wurde er erst im Rahmen der Bioethik, und dort vor allem im Zusammenhang mit der Frage, ob man zugunsten von Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik Embryonen vernichten dürfe oder nicht. In dieser sehr kontrovers geführten Diskussion wurde allerdings schnell sichtbar, dass dieser fundamentale Begriff unserer Verfassung philosophisch sowohl ganz verschieden ausgelegt als auch insgesamt in Zweifel gezogen werden kann. Der folgende Abriss soll einen kleinen Einblick in diese Debatte geben.

3.

Als „Embryo“ bezeichnet man die menschlichen Entwicklungsstadien von der Befruchtung bis etwa zur achten Woche. In der Würde-Diskussion ging es aber ausschließlich um wenige Tage alte Embryonen, die sich nach einer künstlichen Befruchtung (In vitro Fertilisation: IVF) noch außerhalb des Mutterleibs in der Nährflüssigkeit befinden. In diesem Stadium sind sie nämlich sowohl Gegenstand der Präimplantationsdiagnostik, als auch der Stammzellforschung. Die

Präimplantationsdiagnostik ist ein Verfahren, bei dem im Rahmen einer IVF Embryonen in vitro auf genetische Anomalien überprüft werden. Es zielt darauf ab, dass nur genetisch unauffällige Embryonen der Mutter eingepflanzt und die anderen Embryonen vernichtet werden. In der Stammzellforschung werden aus den Embryonen Stammzellen gewonnen, die in der Lage sind, sich in Zellen ganz unterschiedlichen Typs weiter zu entwickeln, wobei die Spender-Embryonen ebenfalls vernichtet werden. Die entscheidende Frage an beide Verfahren ist nun aber, ob es moralisch akzeptabel ist, Embryonen für diese Zwecke zu töten.

Es gibt eine Vielzahl von Argumenten, die jeweils für oder gegen diese Verfahren sprechen: die Interessen der Eltern, die voraussichtliche Lebensqualität der Kinder, Dambruchgefahren, Forschungsinteressen der Gesellschaft, usw. Die in den Augen vieler Menschen entscheidende Frage aber lautete: Sind Embryonen nicht genauso wie wir durch das allgemeine Tötungsverbot geschützt, weil sie wie wir eine unantastbaren Menschenwürde haben? Wenn ja, dann scheint man sie für noch so gute medizinische Zwecke nicht vernichten zu dürfen.

Auf den ersten Blick ist das allerdings keine sehr einleuchtende Vermutung. Frühe Embryonen sind mikroskopisch kleine Zellhäufchen, die keinerlei Ähnlichkeit mit einem erwachsenen Menschen haben. Um überhaupt plausibel machen zu können, dass sie trotzdem eine Würde haben könnten, braucht man gute philosophische Argumente. Es gibt verschiedene derartige Argumente, ihnen ist aber stets gemeinsam, dass sie auf die enge Beziehung zwischen den Embryonen und den aus ihnen erwachsenen Menschen bauen, um dann aus der Würde der geborenen Menschen auf die der ungeborenen zurück zu schließen.

Die Embryonen waren deshalb eigentlich kein guter Anlass, sich über die Menschenwürde zu verständigen. Zum einen war, wie gesagt, klar, dass sie, wenn sie überhaupt eine Menschenwürde haben, diese Würde nur deshalb haben, weil *wir* sie haben. Und zum anderen ließe sich die Würde der Embryonen auch nur auf eine einzige Weise antasten, nämlich dadurch, dass man die Embryonen tötet, während man normalerweise die Würde eines Menschen auch auf ganz andere Weise verletzen kann.

Deshalb muss man die Embryonen hinter sich lassen, wenn man sich ethisch ernsthaft

mit der Menschenwürde auseinandersetzen will, und statt dessen erkunden, in welchen anderen ethisch relevanten Bereichen es ebenfalls nahe liegt, auf die Menschenwürde zurückzugreifen.

4.

Auch wenn die Menschenwürde erst im Rahmen der Embryonen-Debatte zum Gegenstand einer großen moralphilosophischen Kontroverse geworden ist, gibt es dennoch eine Reihe von ethischen Themenfeldern, in denen sie schon seit längerer Zeit zur ethischen Bewertung herangezogen wurde.

(1) *Globale Armut*: Etwa eine Milliarde Menschen auf der Welt können froh sein, die nächsten Tage zu erleben, ohne zu verhungern oder an leicht zu bekämpfenden Krankheiten zu sterben. Mehr als eine weitere Milliarde müssen hart und aufreibend arbeiten, um nicht in eine solche Notlage abzurutschen. Im Vergleich dazu leben wir in atemberaubendem Luxus. Dass wir trotzdem keine ernsthaften Schritte unternehmen, diese Schieflage zu ändern, kann man mit gutem Recht als Missachtung der Menschenwürde der Armen bezeichnen.

(2) *Krieg*: Derzeit werden global mehr als dreißig politische Konflikte mit kriegerischen Mitteln ausgetragen. Krieg bedeutet nicht nur die massenhafte Tötung von Menschen, sondern auch ihre Vertreibung, Beraubung, Schändung, Verletzung und nicht zuletzt das Vorenthalten einer sinnvollen friedlichen Lebensführung, und zwar sowohl für die Kombattanten als auch für die Zivilbevölkerung. Auch hier liegt es nahe, von Verletzungen der Menschenwürde zu sprechen.

(3) *Politische Unterdrückung*: In vielen Staaten der Welt ist es riskant, seine Meinung zu sagen, der falschen (oder gar keiner) Religion anzugehören oder sich auf andere Weise das Leben so einzurichten, wie man es gerne möchte. Bevormundung ist ein verbreiteter Ausdruck von Geringschätzung. Totalitäre, undemokratische politische Zustände verletzen ebenfalls die Menschenwürde.

(4) *Sexismus, Rassismus*: Besonders demütigend sind solche Geringschätzungen, wenn sie sich an dem Geschlecht, der Herkunft oder dem Aussehen eines Menschen festmachen. Sexismus und Rassismus sind deshalb schon für sich genommen Menschenwürde verletzend, auch abgesehen von menschenunwürdigen Begleiterscheinun-

gen wie Rechtlosigkeit, sexueller Ausbeutung oder sozialer Benachteiligung.

(5) *Missachtung von Schwäche*: Die Gefahr, Menschen zu missachten, ist besonders groß, wenn es sich um schwache und hilfebedürftige Menschen handelt. Deshalb sind Kinder, sowie kranke, behinderte und alte Menschen besonders häufig Opfer von Menschenwürdeverletzungen.

(6) *Arbeitslosigkeit und relative Armut*: Weil die Würde eines Menschen mit seinem Wert und dessen Wertschätzung durch andere verbunden ist, kann die Würde auch dadurch beeinträchtigt werden, dass jemand drastisch von den Gütern ausgeschlossen wird, die in einer Gesellschaft hoch geschätzt werden. Lang dauernde, unverschuldete Arbeitslosigkeit und Armut können deshalb auch dann, wenn sie keine existenzielle Not bedeuten, die Würde eines Menschen beschädigen.

In all diesen (und zweifellos noch weiteren) Bereichen werden Menschen auf eine Weise behandelt, wie sie niemals behandelt werden dürften. Der Begriff der Menschenwürde ist so wichtig, weil er es uns erlaubt, dieses Verhalten angemessen zu beschreiben. Darin liegt seine ethische Bedeutung, die es wiederum erforderlich macht, philosophisch zu klären, was man angesichts dieser Anwendungsbeispiele unter „Menschenwürde“ verstehen sollte. Was sagen wir, wenn wir in diesen Fällen davon reden, dass die Würde der Betroffenen verletzt wurde?

5.

Grob gesprochen gibt es mindestens drei Wege, die Menschenwürde philosophisch zu erläutern. Der erste Weg besteht darin, sie als eine dem Menschen wesentliche Eigenschaft anzusehen, auf der sein moralischer Status beruht. Ein Mensch hat diese Eigenschaft, ganz unabhängig davon, wie alt er ist, was er wahrnimmt, fühlt, denkt, tut, was er schon erlebt hat oder noch erleben wird. Eine solche *essentialistische* Position wird in der Embryonen-Debatte vor allem von Gegnern der Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung vertreten. Ihr Vorteil liegt darin, dass sie es ernst nimmt, dass wirklich alle Menschen eine zu achtende Menschenwürde haben. Dafür hat sie allerdings zwei Nachteile. Erstens ist es nicht klar, wie sich die Annahme, dass wir unserem Wesen nach einen moralischen Sonderstatus haben, begründen ließe, es sei denn, man stützt sich auf eine religiöse Herleitung. Und zweitens

scheint auf diesem Weg das speziell Entwürdigende der Menschenwürdeverletzungen verloren zu gehen. Wenn eine Menschenwürdeverletzung nur bedeuten würde, dass jemand nicht so behandelt wird, wie es ihm eigentlich (seinem moralischen Status gemäß) zusteht, dann ist das per se noch nicht demütigend.

Dieser Einwand trifft auch den zweiten Ansatz zum Verständnis der Menschenwürde, den man als den *reduktionistisch* bezeichnen kann, weil er die Menschenwürde auf etwas anderes reduziert. Aus reduktionistischer Sicht sind die Probleme, einen überzeugenden Menschenwürdebegriff zu formulieren, nur Indizien dafür, dass die Menschenwürde eigentlich gar kein moralisches Gewicht tragen kann. Auch wenn es im Artikel 1 GG heißt: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum [also wegen der unantastbaren Würde des Menschen] zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“, sehen Reduktionisten den Begriff der Menschenwürde entweder als Sammelbezeichnung für die wichtigsten, fundamentalen Menschenrechte und nicht als deren Rechtfertigungsgrundlage, oder sie gehen sogar noch einen Schritt weiter und lehnen den Begriff als ideologische Leerformel für Sonntagsreden ganz ab. Der Vorteil der reduktionistischen Positionen ist offensichtlich: Sie können erklären, warum wir einerseits bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts juristisch und ethisch ganz gut ohne den Rückgriff auf die Menschenwürde zurecht gekommen sind und warum wir jetzt andererseits solche Probleme haben, sie befriedigend zu analysieren. Historisch wichtig war nur der Begriff der Menschenrechte, während der der Menschenwürde im Grunde überflüssig ist und außerdem die Gefahr besteht, dass jeder ihn so versteht, wie es ihm am besten in den Kram passt. Das Problem für den Reduktionismus liegt allerdings, wie gesagt, darin, dass er ein wichtiges Mittel zur Bewertung moralisch unhaltbarer Zustände preisgibt, weil die Rede von der Verletzung von Rechten nicht wirklich zu treffen scheint, was wir meinen, wenn wir von menschenunwürdiger Behandlung und Verletzungen der Menschenwürde reden. Sklaverei ist eben mehr als nur eine Missachtung des Rechts auf Freiheit, und wer Menschen dazu zwingt, auf Müllhalden nach Essensresten zu suchen, offenbart nicht bloß ein Gerechtigkeitsdefizit. Es ist eine unvor-

stellbare Erniedrigung für die Betroffenen, oder, um es mit einem leider stark abgenutzten Ausdruck zu sagen, es ist menschenverachtend, und das wird im Reduktionismus nicht deutlich.

Der dritte Ansatz geht deshalb von dem entwürdigenden Charakter der Menschenwürdeverletzungen aus und versucht, ihn so zu generalisieren, dass er der ganzen Bedeutung der Menschenwürde gerecht wird. Ausgangspunkt ist hier die Unterscheidung zwischen Menschenwürde und normalen, alltäglichen Würdeverletzungen, die wir alle kennen, z. B. wenn sich jemand über uns lustig macht, uns beleidigt oder wenn wir selbst uns lächerlich machen. Diese alltägliche Würde wird in der Diskussion gewöhnlich als ‚kontingente‘ Würde bezeichnet (man könnte sie auch „Ehre“ oder „persönliche Integrität“ nennen). Sie ist vor allem der Gegenstand unserer Selbstachtung. Wer sich selbst achtet, passt besser auf, sich nicht bloß zu stellen, als jemand, der keine Selbstachtung hat.

Die Menschenwürde ist etwas anderes als die kontingente Würde, aber sie hängt mit ihr zusammen, und die verschiedenen Varianten des dritten Ansatzes unterscheiden sich danach, wie sie diesen Zusammenhang herstellen. So kann man die Menschenwürde beispielsweise als ein Recht verstehen, nicht (kontingent) entwürdigt zu werden, oder als einen Kernbereich der kontingenten Würde, dessen Verletzungen besonders schwerwiegend und folgenreich sind. Der große Vorteil all dieser Vorschläge liegt offenkundig darin, die Bedeutung von „Würde“ in „Menschenwürde“ ernst zu nehmen. Die Vorschläge stehen aber zugleich vor dem Problem, möglicherweise die Menschenwürde aus ihrer Rolle als Fundament unseres moralischen Status zu lösen, denn es ist weder selbstverständlich, dass alle Menschen in der Lage sind, kontingent entwürdigt zu werden (auch wenn sie noch sehr jung, oder dauerhaft bewusstlos sind), noch scheinen sich alle unsere moralischen Rechte und Ansprüche aus unserer kontingenten Würde herleiten zu lassen.

6.

Wie diese kurze Skizze der drei Ansätze gezeigt hat, ist die Debatte noch offen. Ich persönlich glaube, dass eine Kombination zwischen erstem und drittem Weg am attraktivsten ist. Dass wir eine Menschenwürde haben, heißt meines Erachtens, dass es uns wesentlich ist, eine

kontingente Würde zu haben. Das grundgesetzliche Verbot, die Würde des Menschen anzutasten, besagt: Jeder Mensch muss die Möglichkeit erhalten, sein Leben in (kontingenter) Würde zu leben, ohne von seinen Mitmenschen bloßgestellt und gedemütigt zu werden.

Wenn man das akzeptiert, dann folgt daraus zweierlei: Erstens ist es primär eine Sache jedes einzelnen Menschen, selbst für seine kontingente Würde zu sorgen. Es ist Aufgabe seiner Selbstachtung, sich nicht bloß zu stellen oder lächerlich zu machen. Zweitens aber kann es einem die Umwelt leichter oder schwerer machen, die Würde zu bewahren. Ist die Umwelt in dieser Hinsicht extrem feindlich gesonnen, wie beispielsweise im Fall von Folter oder Rassismus, hat man keine Chance mehr, das Gesicht zu wahren. Dann handelt es sich um das, was wir typischerweise als „Menschenwürdeverletzungen“ bezeichnen. Daneben gibt es aber eine breite Zone von Verhaltensweisen, in denen es einem die Umwelt zwar nicht unmöglich, aber schwer macht, unsere kontingente Würde zu bewahren, z. B. dadurch, dass versucht wird, uns unsere Würde mit Geld, Erfolg oder Schmeichelei abzukaufen. In solchen Situationen ebenfalls von Menschenwürdeverletzungen zu sprechen, ist nicht sinnvoll, weil man dadurch die gewaltigen Unterschiede zu den eigentlichen Verletzungen der Menschenwürde verwischt. Es handelt sich aber auch nicht einfach um ein ganz anderes Phänomen, es teilt mit den wirklichen Menschenwürdeverletzungen den erniedrigenden, demütigenden Charakter, Menschen dazu zu bringen, ihre kontingente Würde zu verlieren.

Insofern hatte Bischof Huber einerseits Recht und andererseits Unrecht, als er Dieter Bohlen und RTL vorwarf, sie hätten die Menschenwürde der Kandidaten verletzt. Genau genommen haben sie nur ihre normale, kontingente Würde verletzt, indem sie die jungen Leute bloß gestellt und gedemütigt haben. Eine wirkliche Menschenwürdeverletzung war es nicht, denn schließlich waren die Kandidaten nicht dazu gezwungen, sich dem Verfahren auszusetzen. Nach vielen Jahren „Deutschland sucht den Superstar“ konnte jeder wissen, welches Risiko er eingeht. Dass sie sich, geblendet von der Hoffnung auf Ruhm und Erfolg, trotzdem darauf eingelassen haben, zeigt erst einmal nur, dass es ihnen an Selbstachtung mangelt. Doch was man Bohlen und RTL natürlich vorwerfen muss, ist, dass sie diese

Schwächen ausgenutzt haben, ja dass sie ein ganzes Sendekonzept darauf gegründet haben, dass sich junge Leute auf diese Weise lächerlich machen, anstatt sie, wie es eigentlich geboten wäre, darin zu unterstützen, ihr Gesicht zu wahren. Dieses Gebot, Menschen darin beizustehen, dass sie nicht ihre Würde verlieren, wird üblicherweise als *Gebot des Anstands* bezeichnet. Eine Fernsehsendung, in der dieser Beistand nicht nur verweigert wird, sondern durch das öffentliche Bloßstellen der Kandidaten vor einem Millionenpublikum systematisch diskreditiert wird, ist in diesem Sinn durch und durch unanständig. Das, scheint mir, passt besser als der Vorwurf der Menschenwürdeverletzung.

Nicht jeder von uns ist Moderator einer Fernsehshow, aber wir alle geraten immer wieder in Situationen, in denen wir die Wahl haben, ob wir einen Menschen bloß stellen oder ihm dabei helfen, das Gesicht zu wahren. Die Untersuchung des Menschenwürdebegriffs hat gezeigt, dass wir zwar nur selten befürchten müssen, eine Menschenwürdeverletzung im eigentlichen Sinn zu begehen, dass es aber die Achtung vor der Würde des Menschen gebietet, unsere Mitmenschen auch in ihrer alltäglichen, kontingenten Würde anständig zu behandeln.³⁷

Literaturempfehlungen

Die folgenden Bücher geben einen guten Überblick über die Geschichte und die Diskussion um die Menschenwürde:

1. G. Damschen, D. Schönecker (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin, New York 2003,
2. Dunja Jaber: *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien*, Frankfurt/M. 2003,
3. Ralf Stoecker (Hg.): *Menschenwürde — Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003,
4. Paul Tiedemann: *Was ist Menschenwürde?*, Darmstadt 2006,
5. Wolfgang Vögele: *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, Gütersloh 2000,
6. Franz Josef Wetz: *Die Würde der Menschen ist antastbar: eine Provokation*, Stuttgart 1998.

Zu Autor und Werk



Prof. Dr. Ralf Stoecker ist Professor für Angewandte Ethik an der Universität Potsdam und dort philosophisch federführend für den Studiengang Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER). Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der philosophischen Handlungstheorie, medizinischen Ethik und analytischen Anthropologie. Er hat zum Thema seines Beitrags, Menschenwürde, eine Reihe von Aufsätze veröffentlicht sowie den Sammelband *Menschenwürde — Annäherung an einen Begriff* (Wien 2003). Weitere Buchveröffentlichungen u.a.: *Was sind Ereignisse?* (Berlin New York 1992), *Der Hirntod* (Freiburg 1999), *Handlungen und Handlungsgründe* (Paderborn 2002). Homepage: <http://www.uni-potsdam.de/angewandte-ethik/index.html>

³⁷ Für hilfreiche, kritische Anmerkungen danke ich ganz herzlich Marie-Luise Raters und Thomas Spitzley.

2.5 Schuld, Pflicht und Gewissen

Michael Bongardt

Pflegebedürftig

Hinweise zu einem empfindlichen Instrument

Aus der Mode gekommen

Erst ins Gerede, dann aus der Mode gekommen. So kurz lässt sich die Geschichte des Gewissens für das 20. Jahrhundert erzählen. Ist es doch auffällig, dass vom Gewissen in den vielen neuen Debatten um Werte, Ethikkommissionen und neue Unterrichtsfächer allenfalls am Rande gesprochen wird. Nur in seiner negativen Form kommt der Begriff auch heute noch sehr regelmäßig vor: Jemanden als „gewissenlos“ zu bezeichnen, ist nach wie vor eine denkbar harte Verurteilung. Allerdings scheint selbst in ihr gelegentlich schon eine heimliche Bewunderung für den Erfolg der so beurteilten Zeitgenossen mitzuschwingen. Vielleicht ist dies ein Hinweis auf die bevorstehende endgültige Verabschiedung des Gewissens.

Warum sollte man diese Entwicklung nicht begrüßen? Gibt es doch durchaus gute Gründe, einer Tradition kritisch gegenüberzustehen, die ständig vom Gewissen sprach, ins Gewissen redete, Erziehung als Gewissensformung verstand. Allzu viele Menschen lebten und leben gebeugt unter einer Überfülle von verinnerlichten Geboten und Vorschriften. Eine tief ins Gewissen gesenkte Sexualmoral führte dazu, dass sie ihre Geschlechtlichkeit nur als Last, nie als Lust erleben konnten. Bis ins hohe Alter sahen Menschen sich von ihrem Gewissen gezwungen, den Lebenstraum ihrer Eltern zu verwirklichen, statt ihr eigenes Leben zu gestalten. Wie viel Skrupelhaftigkeit hinderte sie daran, Chancen zu ergreifen und sich an den beglückenden Seiten des Lebens zu freuen? Sigmund Freud hat auf der Grundlage seiner Erfahrungen mit Menschen, die von ihrem Gewissen am Menschsein gehindert werden, die Theorie vom „Über-Ich“ entwickelt. Entstanden aus dem erzwungenen Verzicht auf die Befriedigung von Bedürfnissen und Trieben, unterstützt durch das Normsystem der Familie und der Gesellschaft, bedarf dieses „Über-Ich“ der Aufklärung und Überwindung. Die Menschen müssen in die Lage versetzt werden, selbständig und rational über gut und böse zu urteilen. Nur so können sie ihr Leben

verantwortet gestalten, statt blind den Gesetzen ihres Gewissens zu folgen, die umso mächtiger sind, je unbewusster sie wirken. Gewissenskritik um der Selbständigkeit von Menschen willen. Und auf der anderen Seite: Menschen, die gerade in der skrupellosen Durchsetzung ihrer Ziele auf ihr Gewissen verweisen. Zahllose Verbrecher — nicht nur die Mitwirkenden am nationalsozialistischen Terror — beriefen sich darauf, besten Gewissens gehandelt zu haben. Terroristen behaupten, der Stimme ihres Gewissens zu folgen. Wer will angesichts solcher Beispiele noch für das Gewissen eintreten? Ist es nicht besser, dieses offensichtlich fragwürdige Instrument von Moral und Erziehung stillschweigend dem Vergessen zu überantworten?

Ehrenrettung

Zwei Gründe sprechen dafür, vor einem solchen möglichen Schritt doch noch einmal etwas genauer hinzuschauen. Der erste Grund ist ein altes philosophisches Argument, das betont: „Abusus non tollit usum“ — „Der Missbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf“. Es wäre also zu prüfen, ob es neben den oben genannten Beispielen für eine fragwürdige Berufung auf das Gewissen nicht auch einen Umgang mit dem Gewissen gibt, der zum Guten dient. Für eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass es einen solchen „rechten Gebrauch“ gibt, mag als zweiter Grund schlicht die Tatsache dienen, dass von den Anfängen der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts erstaunlich einmütig und nahe ausschließlich positiv vom Gewissen die Rede war. So sei die gegenwärtige Skepsis für einen Augenblick zurückgestellt, um einen möglichst unverstellten Blick auf diese Tradition werfen zu können.

Gewissensbeschreibung

Mit dem Begriff „Gewissen“ wird in der Regel eine eigentümliche menschliche Erfahrung bezeichnet. Immer wieder kommt es vor, dass ich etwas sage, tue oder unterlasse — und unmittelbar darauf wird mir klar, dass das soeben Geschehene falsch, dass es nicht gut

war. Es ist schwer zu sagen, wie es zu dieser Klarheit kommt. Jedenfalls ist sie nicht das Ergebnis langer ethischer Erwägungen. Dazu kommt sie viel zu plötzlich. Es ist aber auch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes ein Gefühl, das zu dieser Klarheit führt — so sehr sie von starker emotionaler Bewegung begleitet sein mag. Denn Gefühle bedürfen in der Regel eher selbst noch einmal der Klärung, als dass sie Klarheit schenken. Die philosophische Diskussion darüber, wie die Wirkung des Gewissens zustande kommt, hat aufgrund ihrer eigenen Ratlosigkeit nach Bildern für dieses Geschehen gesucht. Das berühmteste Bild, das schon Cicero prägte, ist der Gewissens-„Biss“. Wie beim Biss eines Tieres wird man gepackt und nicht mehr losgelassen — im Fall des Gewissensbisses von der Einsicht in die Fehlerhaftigkeit des eigenen Tuns. Man erlebt diesen Biss tatsächlich oft so, als käme er von außen, von jemand anderem — und weiß zugleich, dass er nur deshalb so tief im Innern zupackt, weil er aus diesem Innern stammt. Ähnliches sagt, allerdings weniger prägnant, das Bild vom „Stachel des Gewissens“.

Um dem Erleben, das mit dem Gewissen beschrieben wird, noch näher zu kommen, ist eine weitere Beobachtung interessant und hilfreich: Das Gewissen kann sich durchaus bereits melden, wenn noch gar nichts geschehen ist, sondern ich mich noch in der Phase der Planung befinde, während ich die Vor- und Nachteile eines möglichen Tuns abwäge. Schon hier kann sich das Gewissen melden, kann die ins Auge gefasste Handlung als falsch erscheinen lassen. Doch in dieser Phase scheint die Macht des Gewissens begrenzt. Es lässt sich mit Argumenten beiseite schieben, die dafür sprechen, dass das Geplante gut ist — wobei nicht auszuschließen ist, dass das Gewissen sich auch bei jedem dieser Argumente erneut meldet, sie in Frage stellt. Es kann aber auch sein, dass gerade das andrängende Wissen den Reiz erhöht, genau das zu tun, wovon es abrät. So geraten die Überlegungen im Vorfeld einer Handlung schnell zu einer Verhandlung, wenn nicht gar zu einem Geschacher mit dem Gewissen.

Im Nachhinein ist alles anders: Nach vollbrachter Tat fällt es ungleich schwerer, sich dem Biss des Gewissens zu entwinden, sich seinen Stachel aus dem Fleisch zu ziehen. Es gehört zu den Erfahrungen mit dem Gewissen, dass es am Ende in erschreckender Weise recht behält; dass sich im Nachhinein all die Argumente, die ich ihm zuvor entgeghielt, in Luft auflösen.

Gewissensdeutung

Alles bisher Gesagte bewegte sich auf der Ebene der Beschreibung. Philosophisches Nachdenken begnügt sich aber nicht mit solchem Beobachten, sondern will auch deuten und verstehen. Wenigstens die wichtigsten dieser Deutungen seien hier vorgestellt.

Die erste Deutung geschieht schon durch die Benennung dessen, was da beschrieben werden soll. Das deutsche Wort „Gewissen“ stellt — anders als das französische und englische „conscience“ - eine sehr ungenaue Übersetzung der entsprechenden lateinischen und griechischen Begriffe dar. Denn „conscientia“ bzw. „syneidesis“ müssten korrekter als „Mitwissen“ ins Deutsche übertragen werden. Dieser Begriff ist offener und zugleich präziser: Geht es doch beim „Gewissen“ in der Tat um ein „Mitwissen“ im Laufe der Planung, Ausführung und Bewertung einer Handlung. Dabei darf durchaus offen bleiben, ob damit gemeint ist, dass andere um mein Tun wissen, dass ich mir vorstelle, wie sie mein Tun beurteilten, wenn sie davon wüssten, — oder ob es mein eigenes „Mitwissen“ ist, das mein Wollen und Handeln begleitet. Die antike Mythologie setzt dieses Mitwissen noch ganz ins Äußere: Die Erinnyen bzw. Furien verfolgen den, der Böses tat. Sie lassen sich nicht abschütteln und treiben ihn schließlich in Wahnsinn und Selbstmord. Doch schon die antike Philosophie versetzt diese äußeren Verfolger ins Innere des Menschen. Es ist ein Teil des menschlichen Bewusstseins, das sein Denken und Handeln begleitet und bewertet.

Von besonderer Bedeutung war für das philosophische Nachdenken über dieses mitwissende Gewissen die Erfahrung, mit welcher Macht und Unbeirrbarkeit es seine Aufgabe erfüllt. Diese kommt übrigens in dem an die „Gewissheit“ gemahnenden deutschen Begriff „Gewissen“ klarer zum Ausdruck als im fremdsprachlichen „Mitwissen“. Mit unerbittlicher Hartnäckigkeit macht das Gewissen dem Menschen klar, was das Gute ist, das es zu tun gilt, und wie weit er von ihm entfernt ist. Die Achtsamkeit auf das Gewissen gilt als zuverlässiges Mittel, den Weg zum Guten nicht zu verlieren. Schon die griechische Philosophie, die der Ordnung der Welt göttlichen Charakter zusprach, sah das Gewissen deshalb in enger Verbindung mit dem Göttlichen. Die christliche Theologie scheute sich nicht, die im Innern des Menschen hörbare Stimme des Gewissens als Stimme und Weisung Gottes zu glauben.

Selbst für den so kritischen Philosophen Immanuel Kant, dem die antike Metaphysik

genauso suspekt war wie die kirchliche Moralunterweisung, stellte das Gewissen nicht nur einen Gegenstand der Bewunderung dar. Es erfüllt in seinem Nachdenken über die menschliche Freiheit und die Ethik geradezu die Funktion eines notwendigen Fundaments. Zwar konnte Kant von den Hirnforschungen unserer Tage noch nichts wissen. Aber mit den Versuchen schon seiner Zeit, den Menschen rein naturwissenschaftlich zu erklären, war er bestens vertraut. Und so wusste er, dass sich nicht beweisen lässt, dass der Mensch frei ist und damit zwischen gut und böse wählen kann und muss. Gleichzeitig aber ist die Entwicklung einer philosophischen Ethik, ist das Nachdenken über gut und böse nur sinnvoll unter der Voraussetzung, dass der Mensch frei ist. In diesem Dilemma erschien Kant das Erleben des Gewissens als hilfreicher Ausweg: Der Mensch wäre, so Kant, ein merkwürdiger Widerspruch in sich selbst, wenn er in sich ein „Sollen“, den Spruch des Gewissens hörte, diesem Sollen aber kein Können entspräche. Nur wer frei ist, kann tun, was er soll. Also ist es zwar nicht zu beweisen, aber höchst sinnvoll anzunehmen, dass der, der soll, auch die Freiheit besitzt, das Gesollte zu tun.

Das Gewissen, das den Menschen die Gewissheit ihrer Freiheit schenkt. Das Gewissen, das sie auf den Weg zum Guten führt. Das Gewissen, das sie die Stimme Gottes hören lässt, sie mit Gott verbindet. Befasst man sich mit der philosophischen Tradition, muss einem die Verabschiedung des Gewissens als Verzicht auf die Möglichkeit eines von Menschlichkeit geprägten Lebens erscheinen. Doch was haben solche wertschätzenden Aussagen über das Gewissen noch zu tun mit der vernichtenden Kritik, die Freud an ihm geübt hat, mit den unsäglichen Berufungen von Verbrechern auf das Gewissen? Die Kluft zwischen beiden Auffassungen ist tief. Wie lässt sie sich überbrücken?

Gewissenspflege

Sigmund Freud war wahrhaftig nicht der erste, der auf die verhängnisvolle Instrumentalisierung des Gewissens durch Eltern und Machthaber hingewiesen hat. Und nicht erst im 20. Jahrhundert gab es Menschen, die sich selbst für ihre Untaten auf ihr Gewissen beriefen. Auch Menschen, denen es gelang, den Spruch ihres Gewissens erfolgreich zu überhören, lebten bereits in früheren Zeiten. Unverantwortlich naiv und optimistisch wäre die philosophische und theologische Tradition, wenn sie davon nicht

wüsste oder darauf keine Rücksicht nähme. Doch das Gegenteil ist der Fall: Das Wissen darum, wie sorgsamer Pflege das Gewissen bedarf, wenn es die hohen Erwartungen erfüllen soll, die in es gesetzt werden, ist in jener Tradition fest verankert. Sie hat theoretisch darüber nachgedacht, hat aber vor allem praktische Weisungen für diese Pflege entwickelt. Sie beziehen sich auf die drei grundlegenden Gefährdungen des Gewissens, die auch in der aktuellen Kritik an der Rede vom Gewissen immer wieder benannt werden.

Gewissensbildung

Die erste Gefahr gründet darin, dass das Gewissen eines Menschen irren kann. Zwar lässt es, wie beschrieben, an seinen „beißen“ Urteilen über die Güte oder Schlechtigkeit einer vollzogenen Handlung keinen Zweifel. Doch wäre es unverantwortlich, dem Spruch des Gewissens blind zu folgen. Denn es kann durchaus sein, dass der Spruch des individuellen Gewissens Gutes böse und Böses gut nennt. Deshalb sehen Philosophen, Theologen und Seelsorger den Menschen in der beständigen Pflicht, sein Gewissen zu „bilden“. Konkret bedeutet dies: Während der aktuelle Gewissensspruch — oder gar Gewissensbiss — nicht aus einem Nachdenken über ethische Normen und Wert hervorgeht, ist ein solches Nachdenken immer wieder gefordert. Besonders leicht ist dies an den von Freud gebrandmarkten Verirrungen des Gewissens zu erkennen: So sehr das Gewissen drängen mag, die Wünsche der Eltern für das eigene Leben zu erfüllen — Eltern haben nicht das Recht, über das Leben ihrer Kinder, erst recht nicht über das Leben ihrer erwachsen gewordenen Kinder zu bestimmen. Sehr wohl aber hat jeder Mensch die Fähigkeit — und damit die Pflicht — seinem Leben eine Gestalt zu geben, wobei er auch die Wünsche seiner Eltern berücksichtigen mag, aber nicht erfüllen muss. Die von einem skrupelhaften Gewissen verursachten Schuldgefühle bedürfen der Kritik, denn auch sie verhindern die Gestaltung eines Lebens, das mit Freiheit begabten Menschen angemessen ist. Doch nicht nur kann gut sein, was das individuelle Gewissen als böse deklariert. Mindestens ebenso problematisch ist der entgegengesetzte Fall: Wenn das Gewissen für gut erklärt, was böse ist. Der Nazi-Verbrecher Adolf Eichmann erklärte während des Prozesses, der ihm in Jerusalem gemacht wurde, er habe sich immer an Kants Ethik gehalten — er habe die Pflicht erfüllt, zu der ihn sein Gewissen verpflichtete. Eine solche

Erklärung ist nicht nur menschenverachtend zynisch angesichts der unzähligen Morde, die Eichmann zu verantworten hat. Sie verkennt auch, dass gerade der Pflichtbegriff Kants den Menschen nicht irgendeiner menschlichen Institution, sondern allein dem Guten gegenüber verpflichtet ist. Deshalb ist immer wieder zu prüfen, ob das, wozu das individuelle Gewissen zu verpflichten scheint, dieses Gute auch ist.

Bei der Pflicht zur Gewissensbildung geht es aber nicht allein um die Prüfung des je eigenen Gewissens an den allgemeinen ethischen Maßstäben. Die Notwendigkeit einer immer neuen Prüfung des Gewissens erwächst auch aus der Tatsache, dass sich die Rahmenbedingungen menschlichen Handelns beständig ändern. Vor noch gar nicht langer Zeit lag es außerhalb der Vorstellungskraft, dass die Menschen durch ihren Gebrauch und Verbrauch natürlicher Ressourcen die Lebensgrundlagen auf der Erde vollständig zerstören könnten. In jener Zeit gehörte der „Umweltschutz“ nicht zu den Maßstäben, die über das Gewissen das Handeln von Menschen beeinflussten. Heute ist unabweisbar klar, dass allein die Einbeziehung ökologischer Probleme in die Gewissensbildung aller Einzelnen noch eine Chance öffnet, die drohende Katastrophe abzuwenden. Ähnliches gilt für die Probleme, die ökonomischen Voraussetzungen für menschliches Leben auf einem globalen Markt auch nur annähernd gerecht zu verteilen.

Gewissensforschung

Der zweite Grund für die Notwendigkeit, das Gewissen zu pflegen, liegt in der Möglichkeit, das Gewissen zum Schweigen zu bringen. Diese Gefahr liegt näher, als es die Beobachtung eines lebendigen Gewissens vermuten lässt. Denn erstaunlich schnell wirkt die konsequente Weigerung eines Menschen, dem Gewissensspruch kein Gehör, dem Gewissensbiss keine Beachtung zu schenken. Dem, der sich taub stellt, scheint das Gewissen zu schweigen. Befördert wird eine solche fragwürdige Gewissensberuhigung nicht selten auch von außen: Wenn Tabubrüche als Verdienst, die Herabsetzung ethischer Standards honoriert oder gar gefordert werden, wird aus dem Reiz, sich dem eigenen Gewissen zu verschließen, schnell der Druck, solches zu tun. So ist hinreichend bekannt, dass eine solche Beeinflussung der individuellen Gewissen eine notwendige Voraussetzung für jede Kriegsführung ist. Ein Krieg findet bei Soldaten wie Bevölkerung umso nachhaltiger

Unterstützung, je besser es im Vorfeld gelingt, dem Feind die Züge des Menschlichen und damit das Recht auf eine menschliche Behandlung zu nehmen. Eine Armee ist umso kampffähiger, je fragloser den Befehlen Gehorsam geleistet wird. Doch auch diesseits solch extremer Beispiele ist die externe Ausschaltung von Gewissensbissen zu beobachten. Geilheit und Geiz gelten in der ethischen Tradition beide als Fehlhaltungen — weil sie den Menschen daran hindern, achtungsvoll mit der Würde und der Not anderer umzugehen. Es bleibt für den rechten Gebrauch des Gewissens wohl nicht folgenlos, wenn dem Geiz die positiv umgewertete Eigenschaft zugesprochen wird, geil zu sein.

Die Traditionen der philosophischen Lebenskunst wie der christlichen Seelsorge kennen ein erprobtes Mittel, dieser Erosion des Gewissens zu wehren. Sie empfehlen zur Pflege des Gewissens die tägliche, in der Regel abendliche Gewissensforschung. Dabei geht es darum, sich das am Tag Gedachte, Getane und Unterlassene noch einmal zu vergegenwärtigen. Entscheidend in dieser Übung ist die gleichzeitige Aufmerksamkeit für die Reaktionen des Gewissens. Sie sind vielleicht im Getriebe des Tages untergegangen, lassen sich aber bei hinreichender Übung auch im Rückblick noch wahrnehmen. Eine solche Gewissensforschung hält das Gewissen wach und hilft, nicht nur den gewichtigen Lebensentscheidungen, sondern auch dem Alltag eine Orientierung zu geben. Gewissensbildung und Gewissensforschung finden zusammen, wo regelmäßig das Gespräch mit einem anderen Menschen gesucht wird. Auch hier gilt: *Abusus non tollit usum*. Dass die Begleiter — gerade auch professionelle Begleiter wie Seelsorger oder Lehrer — solch sensibler innerer Prozesse nicht selten die ihnen durch das Vertrauen der anderen gegebene Macht missbrauchten und missbrauchen ändert nichts daran, dass das regelmäßige Gespräch zu den wichtigsten Formen gehört, das Gewissen zu pflegen.

Barmherzigkeit üben

Ein dritter Grund sei genannt, der die Pflege des Gewissens geraten scheinen lässt. Erinnyen und Furien waren die schon erwähnten Geister der antiken Mythologie, die die schuldig Gewordenen in den Wahnsinn oder den Tod trieben. Diese Vorstellung lässt sich in die Gegenwart übertragen: All die Kräfte, die an der Erosion des Gewissens arbeiten, sind doppelgesichtig. So sehr sie darauf aus sind, Schuld und

Gewissen aus dem Gesichtskreis des menschlichen Zusammenlebens zu verbannen, so unbarmherzig zeigen sie sich in Situationen, in denen Schuld dann doch offenbar wird, der Gewissensbiss sich nicht verhindern lässt. Für den, der sich als schuldig erweist, ist das Spiel aus — für lange Zeit oder für immer. In diesen Rahmenbedingungen unserer Gegenwart verbirgt sich eine besondere Gefahr für das Gewissen: Wenn der Gewissensbiss — wie die Verfolgung durch die Erinnyen — tödlich endet, dann ist es nur zu verständlich, wenn Menschen es an der Aufmerksamkeit auf ihr Gewissen fehlen lassen; dann ist es eine lebenserhaltende Maßnahme, dem Gewissen Mund und Zähne zu verbieten.

Auch gegen diese Gefahr kennt die Tradition der Gewissenspflege ein Mittel: die Übung der Barmherzigkeit. Sie zielt zuerst und vor allem darauf, denen, die schuldig wurden, barmherzig zu begegnen. Solche Barmherzigkeit ist nicht mit der Neigung zu verwechseln, Böses gut zu nennen; im Gegenteil: sie nennt das Böse beim Namen — und schenkt dem, der es tat, Achtung und Unterstützung. Diese Übung richtet sich im zweiten Schritt auch auf die Übenden selbst. Er — oder sie — sollen lernen, mit dem eigenen Ungenügen und Versagen barmherzig umzugehen: klar, nüchtern, aber nicht vernichtend. Die christliche Tradition kennt eine dritte, die für sie sogar tragende Dimension dieser Übung. Sie besteht darin, sich im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes zu üben. Christlicher Glaube geht auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses von einer grundsätzlichen und umfassenden Vergebungsbereitschaft Gottes aus. Ein zentraler Satz aus dem Neuen Testament hat seinen ureigenen Platz in der Pflege des Gewissens bzw. des Herzens, das in der biblischen Vorstellungswelt die Funktion des „Mitwissens“ hat: „Denn wenn das Herz uns auch verurteilt — Gott ist größer als unser Herz.“ (1. Johannesbrief 3,20).

Der Pflege wert

Das Gewissen ist in doppelter Hinsicht ein empfindliches Instrument: Zum einen reagiert es höchst sensibel und genau, sobald das Leben eines Menschen seine Richtung, seine

Ausrichtung am Guten verliert. Es zeigt an, wo das Denken, Handeln und Unterlassen nicht mehr an einem menschlichen Leben — und das heißt immer: an der Achtung für das Leben, die Mitmenschen und sich selbst — orientiert ist. Zum anderen ist es aber auch störanfällig. Es kann verbogen, missbraucht und zum Schweigen gebracht werden. Deshalb bedarf es der aufmerksamen Pflege.

Bleibt die Frage, ob diese Pflege der Mühe, die sie zweifellos kostet, wert ist. Was ginge, verzichtete man auf sie, mit dem Gewissen verloren? Es stürbe genau jener Aspekt menschlichen Erlebens, der so schwer zu beschreiben ist. Das lebensbegleitende „gewisse Mitwissen“, das in vielen Situationen wie ein selbstverständlicher Wegweiser wirkt. Es befreit von der immer zu großen Last, in jedem Augenblick alles zu bedenken, ethisch zu reflektieren, bewusst zu entscheiden. Es bewahrt das Leben nicht immer, aber alltäglich vor Überforderung wie vor Orientierungslosigkeit. Die vielen weisen Frauen und Männer der abendländischen Geschichte wussten, warum sie dem Gewissen soviel Aufmerksamkeit schenkten.

Zum Autor



Prof. Dr. Michael Bongardt, 1959 geboren in Bonn; Studium der katholischen Theologie in Bonn, München und Münster; 1994 Promotion mit einer Arbeit über Sören Kierkegaard, 1998 Habilitation mit einer Arbeit über Ernst Cassirer. 1998-2000 Leiter des Ökumenischen Studienjahres in Jerusalem; seit Dez. 2000 Professor an der Freien Universität Berlin; seit Januar 2006 Leiter des Instituts für Vergleichende Ethik an der FU Berlin

Christian Strub

Der Ruf des Gewissens und das Geschrei der Mitmenschen

Ein irrendes Gewissen, sagt Kant, ist ein Unding (*Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, A 38), und er hat auf den ersten Blick recht. Sprechen wir von Gewissensentscheidungen, berufen wir uns auf unser Gewissen, dann meinen wir, dass unsere Entscheidung bzw. die Überzeugung hinsichtlich eines moralischen Sachverhalts, die dazu geführt hat, unumstößlich ist und wir von dieser Entscheidung so tief überzeugt sind, dass uns keine Macht der Welt davon abhalten kann, sie nicht nur jetzt, sondern — so glauben wir jetzt — auch in Zukunft für richtig zu halten. Die Gewissensentscheidung ist also eine extrem anspruchsvolle Entscheidung, nimmt sie doch für sich eine Evidenz und Zweifelsfreiheit in Anspruch, die man normalen Urteilen gerade abspricht: Normale Urteile unseres Alltags zeichnen sich genau dadurch aus, dass sie diskutierbar, argumentativ offen, d.h. widerlegbar und revidierbar sind. Und alles das soll für Gewissensüberzeugungen und —entscheidungen nicht gelten. (Sie rücken, akzeptiert man Poppers Kriterium für Ideologie, nämlich die prinzipielle Selbstimmunisierung gegen Kritik, in die gefährliche Nähe ideologischer Überzeugungen.)

Nun ist es leider so, dass Gewissensentscheidungen, die einmal im roten Feuer des unbedingt Verteidigungswerten glühten, später fahl werden — wer kennt nicht die Erinnerungen an die eigene oder im Bekanntenkreis erlebte Verve der Kriegsdienstverweigerung, die — dem Zeitgeist folgend — nicht wenige damalige Verweigerer heute anders einschätzen? Die behauptete Unumstößlichkeit der Gewissensentscheidungen erweist sich im Nachhinein selbst als eine Ideologie, die man besser umstoßen sollte — das Gewissen scheint sich eben doch irren zu können. Als Konkurrenz zur Auffassung vom Gewissen als unerschütterlichem Maßstab für schwerwiegende moralische Entscheidungen existiert deshalb die Auffassung, das, was man Gewissen nennt, sei in Wirklichkeit eine Art riesiger Selbsttäuschung: Was uns als Ruf des Gewissens vorkommt, seien in Wirklichkeit nur die Wirkungen von Überzeugungen wichtiger anderer Personen der sozialen Gruppe, in der wir leben; unsere Meinung, dass Gewissensentscheidungen unumstößlich seien, sei die beste Immunisierung gegen Kritik, mit der sich diese

Überzeugungen schützen können. Wenn wir immer wieder feststellen, dass unsere Gewissensentscheidungen sich ändern, dann liegt das eben genau daran, dass sich die gesellschaftlichen Überzeugungen, die gerade en vogue sind, mit der Zeit ändern.

Man kann diese beiden Auffassungen zum Gewissen vom Problem der moralischen Selbstbestimmung her formulieren. Eine Theorie der Selbstbestimmung muss letztlich drei Faktoren zusammenbringen: 1. die Leistung der sich selbst bestimmenden Person für das Glücken dieser Selbstbestimmung, 2. die Leistung anderer Personen für das Glücken dieser Selbstbestimmung, und 3. die Rolle eines personenunabhängigen Dritten als Maßstab für das Selbstbestimmungsgeschehen. Lässt man diesen dritten Faktor erst einmal beiseite, so ergeben sich, wenn man entweder Faktor 1 oder Faktor 2 verabsolutiert, zwei extreme Theorien. Verabsolutiert man Faktor 1, d.h. behauptet man, eine Person sei letztlich ausschließlich allein für ihre Selbstbestimmung verantwortlich, so erhält man eine sehr individualistische Gewissenstheorie, wie sie zum ersten Mal von Sokrates in der platonischen *Apologie* (31c-32a, 40a-c) in Hinblick auf sein Daimonion (wörtlich: kleiner Gott) entwickelt wird: Die Urteile der anderen über einen selbst und seine Handlungen sind letztlich unmaßgeblich, wenn es um die Bestimmung seiner selbst als moralischer Person und der moralischen Qualität der eigenen Handlungen geht. Das heißt natürlich nicht, dass man sich die Urteile anderer nicht genau anhören und sie prüfen müsste. Aber die Prüfungsinstanz ist letztlich nur das eigene private Gewissen. Dies wäre eine „Unangreifbarkeitstheorie“ des Gewissens. — Theorien, die Faktor 2 verabsolutieren, d.h. Selbstbestimmung ausschließlich von der Beurteilung anderer Personen abhängig machen, werden in der Philosophie seltener, durchaus aber in den Sozialwissenschaften vertreten: Maßgeblich für die Einschätzung der eigenen Handlungen ist ausschließlich das Urteil anderer Personen. Das Gewissen ist nur eine *Internalisierung* von Überzeugungen anderer Personen, wie sie die entsprechende Person de facto erlebt hat; jede Äußerung einer Person, die sich auf eine innere Instanz beruft, kann auf eine vergangene Äußerung einer anderen Person oder Personengruppe, als deren

Internalisierung diese innere Instanz erklärt werden kann, zurückgeführt werden. Dies wäre eine „Fremdbestimmtheitstheorie“ des Gewissens.

Offensichtlich schließen sich diese beiden extremen Theorien aus. Nimmt man nun den dritten Faktor, also den eines personenunabhängigen Dritten als Maßstabs für das Selbstbestimmungsgeschehen hinzu, so ist leicht zu sehen, dass die Unangreifbarkeitstheorie diesen Faktor gut integrieren kann, indem sie behauptet, der Ruf des Gewissens sei nichts anderes als eine göttliche, objektive, jedenfalls von allen faktischen Überzeugungen anderer Personen unabhängige Instanz, die deshalb zur Richtschnur des eigenen Handelns taugt — genau deshalb erscheine sie uns ja so evident und unumstößlich. Die Fremdbestimmtheitstheorie hingegen hat mit einem solchen personenunabhängigen Dritten große Schwierigkeiten; als Theorie, die jedes normative Urteil auf die faktischen Überzeugungen anderer Personen reduziert, lässt sie kaum die Möglichkeit, so etwas wie einen objektiven Maßstab für Überzeugungen und Entscheidungen einzubauen. Umgekehrt kann die Fremdbestimmtheitstheorie gut das Phänomen des unfreiwilligen schlechten Gewissens erklären: Dass man ein schlechtes Gewissen haben kann, obwohl man es gar nicht haben will, liegt einfach daran, dass man Internalisierungen von Urteilen anderer ausgeliefert ist, deren Macht, obwohl als Internalisierung durchschaut, noch so groß ist, dass sie das Gefühl des schlechten Gewissens erzeugt — und dies wider Willen der angeblich autonom urteilenden und handelnden Person. Man ärgert sich häufig genug darüber, etwas der eigenen Auffassung nach nicht Verwerfliches nur mit schlechtem Gewissen tun zu können, nur weil die Eltern oder andere Autoritätspersonen einem eingebläut haben, es sei verwerflich.

Die philosophische Reflexion beginnt da, wo sie beiden extremen Theorien ihr Recht zugesteht; sie versucht sie für einseitig zu erklären. Deshalb scheint man gut beraten, es mit Mischtheorien zu versuchen. Solche Mischtheorien müssen die drei genannten Faktoren in ein plausibles Gleichgewicht bringen. Es ist das Ziel der Ausbildung eines moralisch kompetenten Erwachsenen, zu einem eigenen Urteil fähig zu sein — allerdings so, dass das Urteil der anderen nicht nur als Überprüfungsinstrument für das eigene Urteil berücksichtigt wird, sondern so, dass das eigene Urteil an das der anderen

„anschlussfähig“ ist. Die Gestalten, die eine solche Mischtheorie des Gewissens verachten muss, sind die des bedingungslosen gesellschaftlichen Anpassers und die des Märtyrers. Beide haben, scheint es, moralische Defizite. Dies ist für den Anpasser leicht nachzuvollziehen. Wie aber steht es mit dem Märtyrer? Nicht alle, aber doch viele Menschen, die unter tyrannischen Regimes „für ihre Überzeugung starben“ (wie es zwar floskelhaft, aber durchaus prägnant heißt), bewerten wir mitnichten als moralisch defizient, sondern im Gegenteil als moralisch absolut hochstehend. Ihre Unbeugsamkeit scheint uns erstrebenswert. Freilich: auch hier gibt es Fanatismen, die wir nicht akzeptieren würden. Die Frage ist also letztlich: Wie unabhängig von und konträr zu faktisch existierenden Überzeugungen anderer Mitglieder einer sozialen Gruppe darf das eigene Urteil noch sein, ohne dass man fanatisch, verboht oder sogar verrückt ist?

Man sollte die Kategorie das Gewissen weder zum letzten unumstößlichen Grund aller seiner schwerwiegenden moralischen Entscheidungen machen, weil es angeblich im Namen eines objektiven Wertes auftritt, noch sollte man es zu einem bloßen (aufzuklärenden) Schein erklären, der durch die Überzeugungen anderer Mitglieder der sozialen Gruppe sozusagen wegzukürzen ist. In beiden Fällen drücken wir uns vor der Verantwortung vor uns selbst: im ersten Fall, weil wir sie an eine Instanz außerhalb unserer selbst abgeben, die angeblich unfehlbar ist, im zweiten Fall, weil wir sie an die eigene Sozialisation abgeben: Letztlich entscheide nicht ich, sondern die Sozialfaktoren, die mich geprägt haben. Der Ruf des Gewissens zeigt uns in Wirklichkeit etwas anderes: er zeigt uns die Bereiche, in denen es uns wirklich ernst ist, in denen wir nicht so ohne weiteres durch wie schlaue Argumente auch immer bereit sind, unsere Meinung über Bord zu werfen, das, wovon wir behaupten würden, dass es den „Kern“ unserer Person, unser Selbst ausmacht, das, von dem wir glauben, dass jemand, wenn er anders entscheidet, moralisch verwerflich ist — kurz: das, wofür wir einzustehen bereit sind. Deshalb sind wir auch durchaus bereit, uns gegen andere (im Extremfall: alle) Mitglieder unserer sozialen Gruppe zu stellen, wenn es ums Ganze geht: Wir verteidigen unsere Auffassung mit Zähnen und Klauen. Die prägnantesten Formulierungen in diesem Zusammenhang findet Heidegger, der ganz klar sieht, dass es gar nicht auf den Inhalt

dessen ankommt, wozu uns das Gewissen ruft, sondern auf den Modus dieses Rufs, seine — sagen wir: Unbedingtheit. „Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen — nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. [...] Dem angerufenen Selbst wird ‚nichts‘ zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen“ (*Sein und Zeit* § 56). Im Kern scheint mir Heidegger richtig gesehen zu haben. Gewissensentscheidungen sind deshalb wirklich eigentlich schwer diskutierbar; das Einzige, was derjenige, der sich auf sein Gewissen beruft, zeigen kann, ist, dass es ihm wirklich ernst ist — und das tut er normalerweise dadurch, dass er klarmacht, dass er bereit ist, gravierende Nachteile für diese seine Gewissensentscheidung in Kauf zu nehmen. Dass wir diese Entscheidung dann gerne noch mit einem Objektivitätsanspruch versehen, verdeckt eher den Sachverhalt, dass es uns ums Ganze geht, als dass es ihn erhellt.

Freilich: Empfinden wir es nicht als eine Belastung, ein Unglück, wenn wir uns auf unser Gewissen berufen müssen? Wer steht schon gerne mit dem Rücken zur Wand? Man sollte beachten, dass man auch in ganz anderen Weisen innerhalb einer sozialen Gruppe klarmachen kann, wozu man steht, um was es einem geht — etwa durch über das normale geforderte Maß hinausgehende Erfüllung von Normen (Supererogation), ein mehr als normales Maß an Freude, Fürsorge für den anderen — kurz: alles das, was man positive Tugenden nennt. Die Berufung auf sein eigenes Gewissen hat immer etwas Trauriges oder gar Verzweifertes an sich: Eigentlich ist es ein Appell an die anderen, sie sollten doch genau so entscheiden, oder, wenn sie es nicht können, die eigene Meinung doch wenigstens so akzeptieren, dass sie nicht zu gravierenden Nachteilen führt. Insofern hat Heidegger nicht recht, sondern eher ein Autor wie Adam Smith (1723-1790), der die Ausbildung des eigenen Gewissens als eine zwar notwendige, aber doch traurige Geschichte beschreibt:

„Wenn wir in die Welt eintreten, dann gewöhnen wir uns aus einem natürlichen Verlangen, allen anderen zu gefallen, daran, unser Augenmerk darauf zu lenken, welches Betragen all den Menschen, mit denen wir umgehen, [...] angenehm sein dürfte. Wir wenden uns an jeden einzelnen und verfolgen eine Zeitlang den törichten Plan, die Zuneigung und Billigung eines jeden

Menschen zu gewinnen. [...] Erfahrung lehrt uns jedoch bald, dass diese allgemeine Billigung für uns durchaus unerreichbar ist. Sobald wir einmal wichtigere Angelegenheiten zu verwalten haben, dann bemerken wir, dass wir immer, wenn wir dem einen gefällig sind, dadurch fast mit Sicherheit einen anderen beleidigen, und dass wir oft, wenn wir uns nach den Launen eines einzelnen richten, dadurch eine große Anzahl von Menschen ärgern. [...] Wir lernen aber bald in unserer eigenen Seele einen Richter zwischen uns und den Menschen unserer Umgebung aufzustellen, um so uns selbst gegen solche parteiischen Urteile verteidigen zu können. Wir stellen uns vor, dass wir unter den Augen eines ganz unparteiischen und gerechten Menschen handeln [...]. Wenn wir uns in die Lage eines solchen Menschen versetzen, und wenn uns dann unsere Handlungen in einem angenehmen Licht erscheinen, wenn wir fühlen, dass ein solcher Zuschauer nicht umhin könnte, alle die Beweggründe gutzuheißen, die unser Verhalten bestimmen, dann mögen die Urteile der Welt noch so ungünstig sein, wir müssen doch mit unserem Betragen zufrieden sein und uns trotz des Tadels unserer Gefährten als würdigen und schicklichen Gegenstand der Billigung ansehen. // Wenn uns umgekehrt der Mensch in unserem Innern verurteilt, dann erscheint uns auch der lauteste Beifall der Menschen nur als ein törichtes, unwissendes Lärmen und wir können dann, sofern wir die Rolle dieses unparteiischen Richters übernehmen, nicht umhin, unsere Handlungen mit der gleichen Unzufriedenheit zu betrachten wie er.“ (*Theorie der moralischen Gefühle*, dt. Hamburg 1926, S. 297f.) Allerdings: „Mitunter jedoch scheint in diesem und manchem anderen Falle der innere Mensch gleichsam verblüfft und verwirrt durch die Heftigkeit und das Geschrei des äußeren Menschen. Die Gewalt und der Lärm, mit welchen der Tadel manchmal über uns ausgegossen wird, scheint unser natürliches Gefühl für das Lobenswerte und das Tadelnswürdige zu betäuben und zu lähmen; und die Urteile des inneren Menschen werden dadurch zwar vielleicht nicht gänzlich verändert oder verkehrt, aber doch so sehr in der Beständigkeit und Festigkeit ihrer Entscheidung erschüttert, dass ihre natürliche Wirkung, die darin besteht, die Ruhe der Seele zu sichern, häufig in hohem Maße vernichtet wird. Wir werden kaum wagen,

uns freizusprechen, wenn alle unsere Brüder uns laut verurteilen.“ (a.a.O., iii.2. S.32-33)

Ohne Gewissen geht es nicht, aber man will die sozialen Situationen vermeiden, in denen man es braucht. Keine Feier des Gewissens also, sondern die Notwendigkeit eines letzten Auswegs, wenn man mit den anderen Mitmenschen nicht mehr weiter kommt — um den Preis einer Einsamkeit des Handelnden freilich, die man keinem sozialen Wesen wünschen sollte. Die freiwilligen Gesinnungshelden, die ihr Gewissen gleichsam jubelnd auf der Zunge tragen, sind

eine geschmacklose Erfindung moralischer Erbauungsliteratur.

Literaturempfehlungen

Hübsch, Stefan: *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*. Göttingen 1995

Schockenhoff, Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*. Freiburg (Br.) u.a. 2003

Raatzsch, Richard: *Autorität und Autonomie*. Paderborn 2007

2.6 Wissen, Glauben und Hoffen

Fritz-Rüdiger Volz

Wissen und Glauben

I.

„Glauben heißt nicht wissen“ — das ist ein Satz, dem man oft begegnet, wenn es um das Verhältnis von explizit religiösem Glauben und insbesondere wissenschaftlichem Wissen geht. Trotz einer gewissen Plausibilität erweist sich dieser Satz, der ja häufig verwandt wird, um ein Nachdenken oder ein Gespräch abzuschließen, bzw. abzubereiten, als irreführend und der Komplexität des Themas nicht entsprechend. Wir verwenden zwar die Rede „ich glaube“ im Sinne von „ich vermute/ich unterstelle mal“, wenn wir uns nicht ganz sicher sind, gleichwohl ist auch dies ein Wissen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass wir mit dem Wort „Wissen“ sehr Unterschiedliches meinen können, und dass in fast allen Wissensbeständen auch das „Glauben“ eine wichtige Dimension des Wissens selbst ist und nicht eine Fehlform oder gar das glatte Gegenteil von Wissen meint.

Der Ort allen Wissens ist das menschliche Handeln; denn umgekehrt ist kein menschliches Handeln denkbar ohne irgendeine Form des Wissens. Da Menschen Wesen sind, die ohne (ausreichende) Instinktprogramme leben müssen, müssen sie die „Lücke“, die zwischen der Wahrnehmung der Umwelt und bestimmter Situationen einerseits und dem überlebensdienlichen Verhalten andererseits klafft, mit Wissen füllen bzw. überbrücken. „Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen“ (Arnold Gehlen). Und die „Merian-Hefte“ warben mit dem Slogan: „Man sieht nur, was man weiß“. Menschen müssen die Welt, die Situation und sich in ihnen allererst deuten, um in ihnen sinnvoll handeln zu können. Die grundlegende Funktion jeden Wissens ist diese handlungsermöglichende und handlungsbegleitende Sinnstiftung. Gerade weil die vielfältige Beziehung zwischen Handeln und Wissen kein Naturprozess ist, der durch immer und überall geltende Gesetze oder Gesetzmäßigkeiten gesteuert wird, sind diese Wechselbeziehungen einbezogen in die Prozesse sozialen (und naheliegenderweise auch biographischen) Wandels: Sie sind in

einem doppelten Sinne Medien dieses Wandels, sie unterliegen ihm und sie bewirken ihn zugleich. Durch diese unhintergehbare Einbettung des Handelns in das Wissen und des Wissens in das Handeln ist in einem weiten Sinne alles menschliche Wissen Erfahrungswissen aus menschlichen Handlungszusammenhängen und Orientierungswissen für menschliches Handeln.

Menschliches Handeln und Wissen müssen von den Individuen (im Vergleich zu anderen Arten hochentwickelter Säugetiere) in langwierigen Prozessen der Sozialisation angeeignet, erlernt, erprobt und verändert werden. Menschliches Handeln vollzieht sich prinzipiell unter Unsicherheit, und das Wissen ist nie vollständig. Insofern ist menschliches Handeln auch immer eines unter den Bedingungen der Unwissenheit. Die Lernprozesse der Individuen und der Gemeinschaften sind prinzipiell Lernprozesse mit offenem Ausgang, sie sind riskiert und misslingensbedroht. Dieser Handlungs-Wissens-Zusammenhang muss deshalb seine Sicherheiten und Gewissheiten aus sich selbst hervorbringen. Man darf daher vermuten, dass im Rahmen einer „Arbeitsteilung“ des Wissens einigen Wissensbeständen in besonderer Weise die Aufgabe zugewiesen wird, das zur Stabilisierung und Verlässlichkeit des menschlichen Handelns erforderliche Wissen zur Verfügung zu stellen. Weder Individuen noch Gemeinschaften können im vollen Bewusstsein dieser Unsicherheiten und Vorläufigkeiten ihr Leben führen und ihr Zusammenleben auf Dauer stellen. Sie sind folglich elementar auf „Selbstverständlichkeiten“ im Wissen und auf Üblichkeiten, Gebräuche und Routinen im Handeln angewiesen. Diese Selbstverständlichkeiten prägen wiederum im Blick auf Einzelne und im Blick auf Gemeinschaften der unterschiedlichsten Art deren „Selbstverständnis“. Das Selbstverständnis bildet gleichsam den harten Kern des Weltverständnisses, bzw. der Weltanschauung.

Es sind nun wieder genau diese Wissensbestände, an denen die „Vor-Urteilsstruktur“ des Wissens besonders deutlich wird. Es gehört zu den grundlegenden Erfahrungen

und Schwierigkeiten einer jeden Begegnung mit Fremdem und Fremden, dass Menschen — zumindest zunächst — gar nicht anders können, als beim Erkennen alles Neuen auf ihr altes Wissen zurückzugreifen. Gerade an dem, was man Vorurteile im engeren Sinne nennt und kritisiert, lassen sich die mit der Vor-Urteilsstruktur von Wissen und Handeln unhintergebar gegebenen Probleme sowohl in ihrer Leistungsfähigkeit wie in ihren Grenzen verdeutlichen. Zugespitzt kann man sagen, dass Vorurteile gar nicht widerlegt werden können, weil sie die Bedingungen dessen, was sie überhaupt an sich herankommen lassen, und dessen, was sie als Kritik zulassen, selbst enthalten. Durch Zusatzhypothesen können sich Vorurteils-systeme auch noch aus starken Bestreitungen aufbauen und erhalten.

Die Annahme, Vorurteile seien falsche und unzulässige Verallgemeinerungen einzelner Beobachtungen und Erfahrungen, ist unzutreffend. Die Träger von Vorurteilen werden diese kaum aufgeben, allein deswegen, weil man sie auf einen logisch unzulässigen Schluss aufmerksam gemacht hat. Bei den Menschen, die davon ausgehen, dass alle Angehörigen einer Gruppe X „faul“ seien, wird man ihre Vorurteile nicht dadurch außer Geltung setzen können, dass man ihnen „fleißige“ Mitglieder der Gruppe X zeigt. Es ist im Gegenteil zu vermuten, dass dies den Effekt haben wird, dass die Träger des Vorurteils nun erst recht auf ihren Vorbehalten und ihrem Misstrauen beharren werden, da sich die Gefährlichkeit der Gruppe X ja besonders deutlich darin zeigt, dass sie jetzt ihren „eigentlichen“ Charakter zu tarnen und zu verheimlichen sucht.

II.

Im Folgenden sollen sieben Typen oder Arten des Wissens unterschieden werden. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine stark vereinfachende und schematisierende Übersicht. Im Alltag des sozialen Handelns, Denkens und Wissens dominieren komplexe Gemengelagen dieser Wissensbestände, die nur in sehr seltenen Fällen „rein“ vorkommen werden.

Wissen Was: Hier geht es um ein Wissen, das man Tatsachenwissen oder Bescheidwissen nennen kann. Es ist das Wissen, von dem wir bei dem Spiel „Stadt, Land, Fluss“ Gebrauch machen und das bei beliebten Fernseh-Quiz-Sendungen zum Einsatz kommt. Tauchen hier Unsicherheiten oder gar

Streitigkeiten darüber auf, ob eine Tatsachenbehauptung zutrifft oder nicht, ob sie richtig oder falsch ist, dann lassen sich solche Fragen in den allermeisten Fällen durch die Konsultation eines hinreichend umfangreichen Lexikons beantworten. Auch das Wissen sehr vieler naturwissenschaftlicher Disziplinen nimmt diese Form an. Bei Unsicherheiten sind dann Fachlexika und Lehrbücher heranzuziehen. Im Blick auf diese Wissensbestände gibt es wenig prinzipielle Kontroversen und Schwierigkeiten, Übereinstimmungen herzustellen. Ein folgenreicher Aspekt dieses Wissens ist, dass es vielen als der Normalfall jeglichen Wissens gilt. Dies ist die Voraussetzung, unter der man dann in einem sehr einfachen, ja naiven Sinne im Blick auf „Glauben“ sagen kann, es sei nicht Wissen. Dieses Bescheidwissen ist aber am weitesten von den konkreten Handlungszusammenhängen derer entfernt, die über dieses Wissen verfügen. Insofern ist es gerade nicht der Normalfall menschlichen Wissens. Wäre es anders, wäre es ja sehr wenig plausibel, dass auf dieses Bescheidwissen besonders hohe Prämien gesetzt werden, wie etwa bei „Wer wird Millionär?“.

Wissen Wie (I): Hier geht es um Benutzungswissen. Es ist das Wissen, das Menschen erlaubt, sicher mit der Welt der Dinge umzugehen. Es ist ein Wissen, über das Menschen verfügen müssen, um über Gegenstände verfügen zu können und über vergegenständlichte Prozesse. Es ist das Wissen vom Funktionieren all der Geräte, von denen Menschen im Alltag Gebrauch machen. Dieses Wissen muss lediglich einfache Tauglichkeitskriterien erfüllen. Es kann auch dann eingesetzt werden, wenn es in einer anderen Perspektive als höchst unzureichend oder gar als völlig falsch gilt. Ein solches Wissen kann durchaus die Form annehmen: „wozu Atomkraftwerke — bei uns kommt der Strom aus der Steckdose“. Um eine Lampe einzuschalten, brauche ich nur zu wissen, wo der Schalter ist und wie er zu betätigen ist. Ein Wissen über Elektrizität in irgendeinem fachlichen oder beruflichen Sinne ist völlig überflüssig. Andererseits hilft aber auch solches Wissen niemandem beim Einschalten eines elektrischen Gerätes nichts, wenn er nicht weiß, wo der Knopf ist.

Wissen Wieso: Dieses Wissen liefert uns die Erklärungen dazu, warum unser Verfügungs- und Benutzungswissen überhaupt funktioniert. Meistens nimmt es die Form naturwissenschaftlichen Wissens an,

zumindest bilden die Naturwissenschaften die gesteigerte und als besonders richtig und wahr erscheinende Gestalt des Wissens. Das Bescheidwissen, das auch aus den Naturwissenschaften entlehnt wird, bildet nicht die wesentliche Form des Wissens, insofern es bei den Naturwissenschaften um Erklärungen von Tatsachen und Sachverhalten, bzw. um die „Erklärung von Erklärung“ geht.

Wissen Wie (II): Aber auch um uns in der Mitwelt, in der Welt unserer Mitmenschen und unserer wechselseitigen sozialen Beziehungen, sicher bewegen und verhalten zu können, brauchen wir ein Wissen: das lebensweltliche Wissen. Dies umfasst das Wissen vom richtigen Benehmen in bestimmten Situationen, das Wissen vom ethisch und moralisch angemessenen Verhalten und das Regeln- und Rollenwissen in komplexeren sozialen Zusammenhängen. Hierher gehört auch das Wissen von den Normen und Werten, die in einer Kultur bzw. in ihren Subkulturen gelten. Das Wissen erschließt uns Bedeutungen von sozialen Symbolen, Bildern und Verhaltensmustern. Es erlaubt uns das Verstehen der Sprache bzw. der Sprachen, die in einer Kultur gesprochen werden, und es erlaubt uns zugleich, uns in dieser Sprache auszudrücken. Dem Zusammenhang von Sprache und Wissen (und Handeln...) wäre viel ausführlicher nachzugehen. Hier soll nur auf einen Aspekt von Sprache hingewiesen werden, der für das soziale Handeln und das dazu erforderliche Wissen besondere Bedeutung hat. Diejenigen, die eine Sprache als ihre Muttersprache sprechen, sind in der Lage, sprechend und hörend den Regeln der Grammatik dieser Sprache zu folgen und dies ohne notwendigerweise diese implizit befolgten Regeln auch explizit machen zu können. Ähnlich vermögen es „gesellschaftsfähige“ Individuen vor dem Hintergrund eines gelungenen Sozialisationsprozesses, der „sozialen Grammatik“ ihrer Gesellschaft und ihrer Milieus zu folgen, ohne wiederum deren Regeln explizieren zu können, wie das etwa die Soziologie tut. Diese implizite Gegebenheit der gerade für das Sozialverhalten so wichtigen Wissensbestände unterstreicht noch einmal die große Bedeutung, die dem Zusammenhang vom Selbstverständnis und Selbstverständlichkeiten zukommt. Zu diesem sozialen und kulturellen „Wissen Wie“ gehört auch das, was man Ethos nennen kann. Das Ethos ist das Gesamt desjenigen Wissens, das

Menschen brauchen, um sich über die ethische bzw. moralische Angemessenheit und Richtigkeit ihres Verhaltens zu verständigen. Gerade auch dieses Wissen ist durch ein hohes Maß an „Selbstverständlichkeit“ charakterisiert. Menschliche Lebensführung und ihr Alltag wären noch stärker riskiert und misslingensbedroht, wenn Menschen, die gemeinsam eine Situation bewältigen und eine Aufgabe erledigen müssen, sich jedes Mal von Grund auf neu fragen müssen, an welchen Normen, Kriterien und Maßstäben sie ihr Verhalten in diesen Situationen orientieren wollen und sollen. Hieran wird bereits deutlich, warum das Wissen der Ethik — als einer kritischen Theorie des in Geltung befindlichen Ethos — ebenso notwendig wie schwierig ist.

Wissen Warum: Das „Wissen Warum“ erfasst genau diejenigen Wissensbestände, die erforderlich sind, die auf die Mitwelt und das soziale Verhalten bezogenen Inhalte des „Wissens Wie“ in ähnlicher Weise einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wie es das „Wissen Wieso“ mit den Beständen des auf die Dingwelt bezogenen Benutzungswissens „Wissen Wie“ tut. In unserer Kultur wird diese Aufgabe von den Human- und Sozialwissenschaften wahrgenommen. Innerhalb dieser Disziplinen kommt der Ethik eine besondere Bedeutung zu, denn ihre Anstrengungen zielen ja gerade nicht auf eine Antwort auf die Frage, ob es das Ethos gibt und ob es Menschen gibt, die in ihrem Selbstverständnis und in ihren Handlungen sich an diesem Ethos orientieren. Die Ethik stellt auch, im Unterschied zu den Sozialwissenschaften, nicht die Frage, warum sich Menschen ethoskonform verhalten und warum es überhaupt so etwas wie ein Ethoswissen gibt, sondern die Ethik prüft kritisch die Geltungsansprüche und die Befolungsansprüche, die das Ethos impliziert. Nicht: gilt ein Orientierungswissen für menschliches Verhalten und Handeln, sondern: gilt es legitimerweise und lässt sich dieser Geltungsanspruch mit guten Gründen begründen? Dieses Rechenschaftswissen unterscheidet sich nun besonders stark von naturwissenschaftlichem Wissen über Gesetzmäßigkeiten natürlicher Prozesse. Die Ethik verfährt zunächst ähnlich wie die Grammatik im Blick auf die Sprache. Sie rekonstruiert aber nicht nur das implizite Wissen des Ethos, sondern sie verfährt im Blick auf das Ethos noch einmal so, wie das

Ethos im Blick auf das Alltagshandeln der Menschen: Die Ethik bringt Kriterien der Kritik (bzw. der Rechtfertigung) ins Spiel, d.h. sie verfährt explizit normativ. Wer nun aber wiederum die Geltungsansprüche eines Wissens kritisiert und wer darüber hinaus normative Orientierungen für menschliches Handeln geben zu können beansprucht, macht sich seinerseits in einem gesteigerten Maße begründungs- und rechtfertigungspflichtig im Blick auf die von ihm eingeführten Kriterien und Maßstäbe. Dieser Prozess ist prinzipiell nicht abschließbar. Das ist ein Grund für die Fortdauer ethischer Anstrengungen und Kontroversen. Ethische Ansätze unterscheiden sich auch danach, wie sie diesen tendenziell unabschließbaren Prozess gleichwohl still stellen. Sehr viele dieser ethischen Ansätze formulieren letztbegründbare Prinzipien, andere geben Regeln vor, nach denen dieser Streit geführt werden sollte, wieder andere beziehen sich auf ein lediglich regional geltendes Ethos im Rahmen „angewandter Ethik“ und wieder andere beschränken sich auf die Rekonstruktion bestimmter ethischer und moralphilosophischer Traditionen, wie etwa der christlichen Ethik oder der Kant folgenden Ethik.

Wissen Woraufhin: Das „Wissen Woraufhin“ stellt eine weitere Reflexionsgestalt der zuvor skizzierten Wissensarten und ihrer Bestände dar. In seinem Horizont werden Fragen erörtert und beantwortet, die sich auf die Ziele menschlichen Handelns, menschlichen Lebens und geschichtlicher Entwicklungen beziehen. Sie fragen „nach dem Sinn des Ganzen“. Dieses Wissen verdankt sich gleichsam der Radikalisierung der Akteur-Perspektive, der Perspektive der handelnden Subjekte, seien es nun Individuen oder Gemeinschaften. Hier fragen Personen aus der Position der „1. Person Singular“ heraus nach dem Sinn ihres Tuns im Horizont ihrer Lebensführung insgesamt. Spätestens bei diesem Wissenstypus geht es darum, die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit allen anderen Wissens in einer gleichsam existenziellen Weise zu steigern. Im Kontext dieses Wissen geht es nicht nur um die „Hintergrundsannahmen“ (engl. *believes*), die bereits im Hintergrund des Ethos und der Ethik eine entscheidende Rolle spielen, sondern um ein Wissen, in dem sich eine Person, bzw. eine Gemeinschaft, auf den „Sinn des Lebens“ bezieht.

Wissen Woher und Wohin: In Gestalt des „Wissens Woher und Wohin“ wird dieses Sinnwissen noch einmal zum Gegenstand kritischer, rechtfertigungsorientierter Erwägungen. Die Dynamik der Selbstüberschreitung, die jedem Wissen bereits innewohnt und die geradezu konstitutiv ist für alles Orientierungswissen, das in der Perspektive der „1. Person“ gewusst und gelebt wird, wird hier selbst zum Thema. Das existenzielle Wissen und das auf die Erhaltung und Pflege der eigenen Identität zielende Wissen wird hier als transzendentes Wissen in einer doppelten Weise überschritten. In einem nicht nur biographischen Sinne wird nach dem „Woher“ des eigenen Lebens im Horizont des menschlichen Lebens überhaupt gefragt, es wird nach den „Quellen des Selbst“ zurückgefragt, zugleich wird aber auch die gegenwärtige Existenz im Blick auf die Zukunft überschritten und nach den Horizonten und Letzthorizonten, in denen das Leben gelebt wird, gefragt. Dies ist der Hauptort des explizit religiösen und theologischen Wissens.

III.

Für all diese unterschiedlichen Wissensbeständen gilt, dass wir das jeweilige Wissen „annehmen“ müssen. Wir müssen annehmen, dass das Wissen richtig, tauglich und verlässlich ist. Die oben bereits erwähnte Grundbedingung unseres Handelns unter Unsicherheit und Unwissen bei gleichzeitiger notwendiger Angewiesenheit unseres Handelns und unserer Lebensführung auf das Wissen in seiner ganzen skizzierten „Wissensteilung“ bringt es mit sich, dass wir einerseits ständig auf der Suche nach Sicherheit, Eindeutigkeit und Gewissheit sind und auch sein müssen, weil eben unser Handeln, ja buchstäblich unser Leben davon abhängt, dass das Wissen sich als „gewiss“, als belastbar und verlässlich erweist.

Insgesamt befragt und bestätigt sich das Wissen ständig selbst. In seiner kognitiven Aufsichtung und seiner praktischen Durchmischung werden in einem prinzipiell unabschließbaren Prozess Wissensbestände zum Gegenstand der Kritik wie auch der Rechtfertigung anderer Wissensbestände.

Dieser Kontext der Selbstthematisierung und Selbstprüfung des Wissens ist der Ort, in dem in — zumindest in modernen Gesellschaften — den Wissenschaften eine ganz besondere Bedeutung zukommt.

Die meisten uns bekannten historischen Wissenssysteme kennen ein solches maßgebliches Wissen, dem die anderen Wissensbestände entsprechen und vor dem sie bestehen können müssen. Für die europäisch-mittelalterliche Gesellschaft war dieses Wissen bekanntlich das religiöse Wissen, für das wiederum die Kirche das Definitions-, Auslegungs- und Anwendungsmonopol hatte. Der „Fall Galileo“ ist nicht zuletzt deswegen so bekannt und bedeutsam, weil in ihm nicht irgendwelche fachlichen Theorien miteinander in einen Wettstreit um die bessere Erklärung geraten sind, sondern weil gerade die fraglose Geltung der bis dahin dominierenden Weltdeutung generell in Frage gestellt wurde.

Inzwischen ist längst das religiös-christliche Wissen zu einer Variante zahlreicher konkurrierender „Welt-Bilder“ bzw. „Welt-Anschauungen“ geworden. Aber mit nicht geringerer Schärfe muss auch in unserer Gesellschaft ein Wissen, das Geltung beansprucht, sich Prüfungsverfahren unterwerfen, in denen Vernunft und Wissenschaft die Rolle einnehmen, die im Mittelalter Glaube und Theologie eingenommen haben. Die Probleme haben sich zusätzlich dadurch verschärft, dass es spätestens seit den politischen, sozialen und kulturellen Revolutionen des 19. Jahrhunderts grundsätzlich einen — gewaltfrei nicht mehr reduzierbaren — Pluralismus von Weltanschauungen, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien gibt. Auch die Religionen sind nicht nur im Verhältnis zueinander, sondern auch innerhalb ihrer selbst radikal pluralisiert.

Unsere Gesellschaft und unsere Kultur sehen sich daher stets aufs Neue mit der Aufgabe konfrontiert, diese Pluralität und diesen Pluralismus zu erhalten und dennoch im Blick auf die verschiedenen Problemfelder, die nur in Kommunikation und Kooperation bewältigt werden können, verlässliche und „annehbare“ Grundlagen anzubieten. Aber all diese Grundlagen gelten nicht ewig, sondern stets nur vorläufig und „auf Widerruf“. Individuelle und kollektive Praxis, Biografie und gesellschaftlicher Wandel nehmen in gewisser Weise letztlich die Form von Hypothesenbildung, Hypothesenbewährung, aber auch von Hypothesenfalsifizierung an.

Es gibt ein unaufhebbares Spannungsverhältnis zwischen den existenziellen, geradezu lebensnotwendigen Sicherheitsbedürfnissen einerseits und andererseits den nicht weniger wichtigen Notwendigkeiten

lebenslangen Lernens, verbunden mit ständig neuen Revisionszumutungen im Blick auf das erworbene Wissen und das ausgebildete Selbst- und Weltverständnis. Dies eröffnet einen sich in den letzten Jahren dramatisch vergrößernden Markt solcher Wissensangebote, die versprechen, für Individuen wie für Kollektive diese ständige Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit, von Sicherheit und Verunsicherung „ein für alle Mal“ still zu stellen. Der Bedarf nach „fundamentalistischen“ Weltanschauungen ist offenbar enorm. Jedoch auch die jeweiligen fundamentalistischen Sinnstiftungssysteme können sich nicht den externen und internen Pluralisierungsdynamiken entziehen: Auch Fundamentalismus gibt es nur im Plural; die von ihm verheißene Eindeutigkeit, Einheitlichkeit und Sicherheit kann er letztlich nicht einlösen. Angesichts der in vieler Hinsicht „lebensgefährlichen“ — und nicht nur offen gewaltförmigen und kriegerischen — Folgen fundamentalistischer Orientierungen aller Art ist dies freilich nur ein schwacher Trost.

Für alle an Bildungsprozessen Beteiligten gibt es nur die Alternative, gerade die Reflexivität, gerade die ständige Überprüfung und Selbstüberprüfung, gerade die prinzipielle Offenheit und Unabschließbarkeit der Erzeugung, Prüfung und Anwendung von Wissen selbst zum entscheidenden Merkmal eines verlässlichen und gerade auch in einem existenziellen Sinne „vertrauenswürdigen“ Wissens zu erklären.

Mit allen Wissensarten und -beständen gehen — mindestens implizit — stets eine Reihe von Versprechen und Versprechungen einher. Sie gelten dem, der sich in seinem Leben und Handeln an ihnen orientieren soll. Deshalb müssen die lebenslang lernenden Individuen gerade auch lernen, diese Versprechungen zu prüfen, zu durchschauen und ggf. zurückzuweisen. Genauso müssen sie die Fähigkeit ausbilden, sich selbst kritisch zu fragen, was verspreche ich mir selbst davon, mir dieses Wissen anzueignen.

Diese doppelte Fähigkeit zu Reflexion und Kritik wird weiterhin ein unverzichtbares Lernziel von Bildungsprozessen in allen Lebensaltern und in allen Einrichtungen der Bildung, Ausbildung und Erwachsenenbildung sein müssen.

Michael Bongardt

Anspruchsvolles Wagnis Vom Glauben und Hoffen

Grundton Dankbarkeit

„Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ Dieser Satz schließt das erste Kapitel der Bibel ab (Genesis / 1. Buch Mose 1,31). Er gibt den Grundton an für alle, die auf die biblische Tradition hören wollen. Für Juden und Christen steht er am Anfang ihrer Heiligen Schrift. Der Koran — und damit die Muslime — kennen und übernehmen dieses Zeugnis von Gott und seiner Schöpfung (Sure 11.7; 35). Gemeinsam sind die Angehörigen der drei großen monotheistischen Religionen davon überzeugt, dass die Welt auf den Willen eines Gottes, auf den Willen des einzigen Gottes zurückgeht. Und sie teilen die Gewissheit, dass dieser Gott das Gute will, dass er der schlechthin Gute ist. So kann es für sie nicht anders sein, als dass die von ihm gewollte und geschaffene Welt ebenfalls gut ist. Der Grundton des Glaubens dieser Religionen — allein um ihn, vor allem in seiner christlichen Ausformung, soll es im Folgenden gehen — ist deshalb: Dankbarkeit. Ohne Gott wäre die Welt nicht, ohne ihn wäre niemand der Glaubenden. Ihm gebührt der Dank, dass er diese gute Welt gewollt hat.

Auf den vielen hundert Seiten, die dem Schöpfungsbericht in der Bibel folgen, ebenso in den 114 Suren des Koran werden die Gründe, das eigene Leben auf Dankbarkeit einzustimmen, noch vermehrt. Denn Gottes Güte reicht über den anfänglichen Schöpfungsakt weit hinaus. Er überlässt die einmal geschaffene Welt nicht ihrer Eigendynamik und den Naturgesetzen. Jedes neue Leben ist von ihm gewollt. Und er begleitet die Geschichte von Welt und Menschen durch seine Weisungen, durch seine Rechtleitung und — wo immer Leben bedroht ist — durch sein rettendes Eingreifen.

Was nicht selbstverständlich ist

Diese Dankbarkeit als Grundton des Lebens ist eine alles andere als selbstverständliche Haltung angesichts der Welt, die und in der wir uns vorfinden.

„Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ — so fragt die Philosophie mit und schon lange vor Martin Heidegger. Das in ihr zum Ausdruck kommende

Bewusstsein für die Nicht-Selbstverständlichkeit des gesamten Daseins oder auch nur bestimmter Ereignisse im eigenen Leben kann durch ganz verschiedene Erlebnisse geweckt werden. Ein großes, unverhofftes Glück kann dafür genauso Anlass sein wie ein leidvoller Verlust, der die bisher so gut gefügt erscheinende Welt zerreißt. Wir leben in einer Welt, die von Geburt und Tod, Überfluss und Not, grundloser Güte und abgrundtief Bösem gezeichnet ist. Es liegt nicht gerade nahe, diese in Widersprüchen zerrissene Welt dankbar als gut zu preisen. Vielmehr muten die Heiligen Schriften, wenn sie darauf einzustimmen versuchen, Glaubenden wie nicht Glaubenden einiges zu. Mindestens zwei Antworten auf die Frage nach dem Grund und Ursprung der Welt können leichter auf Zustimmung hoffen.

So kennen viele Philosophien, Mythen und Religionen die Vorstellung, die Welt sei aus einem Kampf hervorgegangen. Gegensätzliche Götter oder Prinzipien — Gut und Böse, Licht und Dunkel — seien in urzeitliche Kämpfe verwickelt gewesen. Deren Frucht sei die Welt. Kein Wunder, dass diese selbst von dem Zwiespalt geprägt ist, in dem sie gründet. Eine solch grundlegende Spaltung der Wirklichkeit bietet gute Möglichkeit, die Zerrissenheit des stets von Zufällen geplagten Daseins zu deuten. Alles Gute stammt aus dem guten, alles Böse aus dem bösen Grund des Seins. Mögen entsprechende Mythen mit ihrem Anspruch, die ganze Welt zu erklären, heute auch an Überzeugungskraft verloren haben. Ihre Grundidee findet sich überall dort wieder, wo Menschen ihr Leben durch geheimnisvolle Mächte zum Guten wie zum Bösen gelenkt glauben — und wo sie versuchen, diese Mächte zu erkennen oder gar zu beeinflussen. Zwischen Astrologie und Totenbeschwörung ist viel Platz für solche Praktiken.

Ganz anders und nicht weniger aktuell erscheint jene Haltung, die davon ausgeht, dass es auf die Frage nach dem Grund allen Seins keine Antwort gibt. Für die Menschen, die ständig nach Sinn fragen, die Gewissheiten wünschen, um sich Ziele setzen und handeln zu können, ist eine solch unbestimmter Zufall schwer zu ertragen. „Das Absurde“, so Albert Camus, „entsteht aus

dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt“. Unter solchen Bedingungen muss, so assistiert ihm Jean Paul Sartre, das menschliche Freiheits- und Sinnstreben als „nutzlose Leidenschaft“ erkannt werden. Dass solche Einsichten schmerzlich, ja empörend sind, spricht nicht gegen ihre mögliche Wahrheit. Und so mühen sich ihre Vertreter, den Menschen die Zustimmung zur Absurdität ihres Daseins abzurufen. Und sie plädieren dafür, in den Grenzen dieser Sinnlosigkeit wenigstens noch das zu tun, was Menschen für Menschen zu tun vermögen.

Vor dem Hintergrund solcher Alternativen wird sichtbar, wie wenig selbstverständlich der Grundton der Dankbarkeit angesichts der Wirklichkeit ist, in der Menschen sich vorfinden. Geradezu riskant aber erscheint der biblische gegründete Glaube an die Güte der Welt angesichts der Unsicherheiten, mit denen er unüberwindbar belastet ist.

Auch wenn es ihn nicht gibt

So fraglos für Bibel und Koran die Rede von Gott und die Gewissheit seiner Existenz war, so bereitwillig stimmt heute sogar die Theologie der philosophischen Kritik an den Gottesbeweisen zu. Die Existenz Gottes lässt sich mit Gründen der Vernunft nicht zwingend nachweisen. All die über Jahrhunderte vertretenen Gottesbeweise zeigen sich genauerem Zusehen als Zirkelschlüsse: An irgendeiner Stelle ihrer Argumentation setzen sie den Glauben an die Existenz Gottes voraus, die sie doch ohne Zuhilfenahme des Glaubens beweisen wollen. Für die, welche an einen Gott glauben, mögen solche Gedankengänge den eigenen Glauben stützen. Immerhin machen sie — auch dem Ungläubigen — deutlich, dass ein solcher Glaube der menschlichen Vernunft nicht widersprechen muss. Doch sie vermögen es nicht, den nicht Glaubenden zu überzeugen, gar zu bezwingen. Sicher, es gilt auch das Gegenteil: Auch der unwiderlegbare Beweis, dass es Gott nicht gibt, kann nicht geführt werden. Doch das verringert das Risiko des Glaubens nicht. Er kann sich nie sicher sein, ob er nicht doch nur eine Ausgeburt menschlicher Wünsche ist.

In noch ärgere Bedrängnis gerät der Glaube an Gott, wenn er seine Überzeugung von Gottes Güte nicht verlieren will. Allzu vieles im Verlauf der Weltgeschichte, schon der je eigenen Lebensgeschichte spricht gegen den Glauben, wie ihn Bibel und Koran bezeugen.

Wieso greift ein barmherziger, liebender Gott nicht mit seiner Macht in die Welt ein? Warum verhindert er nicht das unsägliche Leid, das Menschen einander antun, das ihnen aber auch ohne Schuld anderer widerfährt? Wie lassen sich Gott und der Glaube an ihn rechtfertigen angesichts einer Welt, deren Zustände immer wieder zum Himmel schreien? Selbstverständlich versuchen und versuchen Glaubende immer wieder aufs Neue, diese bedrängenden Fragen zu beantworten. Doch in sturer Regelmäßigkeit scheitern alle Antwortversuche. Der dankbare Glaube an einen gütigen Gott ist in dieser Welt immer auch ein Glaube trotz dieser Welt.

Der auf Dankbarkeit gestimmte Glaube hat eine lange Tradition. Gleichwohl bleibt er ein Wagnis. Zu seiner Seiten stehen Alternativen, die plausibler, zumindest lebensnäher scheinen als seine Antwort auf die Frage nach dem Grund des so zerbrechlichen Daseins. Gleichwohl halten viele an diesem Glauben fest. Nicht Trotz oder Gewohnheit bewegen sie dazu. Sondern die Erfahrung, dass und wie ein solcher Glaube ein menschliches Leben ermöglicht.

Gemeinsam allein

In einem Brief des Apostels Paulus findet sich der Rat, dass Eheleute nicht gemeinsam, sondern getrennt voneinander beten sollten (Bibel, 1. Korintherbrief 7,5). Dieser Rat dürfte weniger mit der Paulus oft nachgesagten Leibfeindlichkeit zu tun haben als mit einer wichtigen Einsicht in das Wesen des Glaubens. Ob und wie ein Mensch glaubt, ob und wie er sein Leben im Verhältnis zu Gott sieht, ob und wie es ihm gelingt, es auf den Grundton der Dankbarkeit einzustimmen: all dies entscheidet sich und lebt im Innersten des Menschen. Selbst die, die einander am nächsten sind, die viel Intimität miteinander teilen, stoßen bald an Grenzen, wenn sie einander etwas von ihrem innersten Selbstverständnis und damit möglicherweise auch von ihrer Gottesbeziehung zeigen möchten. Diese Grenze ist nicht durch ein von außen auferlegtes und damit auch aufhebbares Tabu gezogen. Sie umfriedet vielmehr den nicht mehr aussagbaren und nicht mehr mitteilbaren Kern eines jeden Menschen. In diesem Kern können Menschen sich als Menschen vor Gott fühlen und wissen. In ihm wurzelt der Glaube. In ihm kann der Grundton der Dankbarkeit klingen.

Wer sich diesem eigenen Kern je achtsam genähert hat, wer je vor den letzten Fragen seines Selbstverständnisses gestanden hat, weiß: Ob ich glauben kann oder nicht, ist nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie eine Frage des Willens zum Glauben. Weit jenseits aller intellektuellen Auseinandersetzung über die Rationalität einer persönlichen Gottesbeziehung stößt, wer aufmerksam genug ist, auf seine Angewiesenheit, auf seine Nicht-Selbständigkeit. Ausgerechnet der kaum mitteilbare innere Kern der eigenen Person lebt durch das, was ihm von außen gegeben wird.

Auf den Schultern der Früheren

Im Bereich des Glaubens gilt dies in doppelter Hinsicht. So gibt es zum einen keinen Glauben, der nicht in einer Tradition steht. Formen des Glaubens an Gott, des Denkens von Gott, des Lebens vor Gott wurden über unzählige Generationen hin gebildet und weitergegeben. Der individuelle, persönliche Glaube kann sich nur mit Hilfe dieser Vorgaben formen. Die Gestalt des je eigenen Glaubens entsteht in einem Wechselspiel. Sie bildet sich durch die Einpassung des eigenen Lebens in die überkommenen Formen — und der überkommenen Formen in das eigene Leben. Dies lässt sich sogar und gerade bei den Menschen erkennen, die als „Religionsgründer“ gelten. Abraham, Mose, Buddha, Jesus, Mohammed: Sie wurden nicht in einer religionslosen Einöde von einer göttlichen Eingebung übermannt. Sie alle lebten in Traditionen, denen sie alles verdankten, was sie von Gott sagen konnten — und deren Gestalt sie nicht vernichteten, sondern veränderten, indem sie das Alte neu sagten. Zum Gehalt dieser Traditionen gehören selbstverständlich auch die Glaubensbekenntnisse, Gottesaussagen und Gedankengebäude, die sie entwickelt haben. Weit wirkungsvoller und wichtiger aber sind die Riten und Lebensweisungen, in die Menschen hineinwachsen können. Gottesdienst und Leben des Judentums haben ihre Mitte in der Thora — den ersten fünf Büchern Mose, die sich in der Bibel finden. Die Thora wird gefeiert als Geschenk Gottes, das Leben ermöglicht. Und sie wird gelesen und gedeutet in der Hoffnung, auf diese Weise in ein Gott gefälliges, das heißt menschliches Leben zu finden. In der Mitte des Christentums steht die Feier des Abendmahls, in der katholischen Kirche „Eucharistie — Danksagung“ genannt. Brot und Wein werden geteilt, als Gabe

verteilt. Sie lassen die von Jesus gelebte Wahrheit lebendig werden, dass nur in gegenseitiger Hingabe Leben möglich ist. Im Islam gliedert das Gebet den Tagesablauf, unterbricht und orientiert ihn hin auf den Gott, von dem jedes Leben kommt. Es ist kein Zufall, dass die so unterschiedlichen Riten der drei monotheistischen Religionen das gleiche Ziel haben: Sie alle stimmen ein auf die Dankbarkeit als das rechte Verhalten zu Gott. Ohne Einbindung, ohne Gemeinschaft mit denen, die vor ihm glaubten und die mit ihm glauben, kann kein Mensch glauben. Und dennoch bleibt der eigene Glaube unvertretbare und unverwechselbare Lebensgestalt jedes einzelnen.

Der Philosoph und Theologe Blaise Pascal sprach den traditionellen Riten eine geradezu glaubensstiftende Kraft zu. Dass die Vernunft einen Menschen nie zum Glauben zwingen oder auch nur bringen könnte, stand für ihn fest. So empfahl er dem, der nicht zu glauben vermochte, er möge die Lebens- und Gebetsanweisungen der christlichen Tradition befolgen. Sie böten, so Pascal, die Möglichkeit, hineinzufinden in den unmöglich scheinenden Glauben.

Geschenkte Freiheit

Diese Angewiesenheit des individuellen Glaubens auf eine Tradition, in der er wachsen und leben kann, lässt sich noch leicht plausibel machen. Doch Glaubende wissen, dass damit noch nicht alles, vielleicht noch nicht einmal das Wichtigste gesagt ist. Gerade wer lange und immer wieder um die Möglichkeit des Glaubens gerungen hat, weiß um den schmerzlich großen Unterschied zwischen dem Glaubenwollen und dem Glaubenkönnen. Und so hat sich in der christlichen wie der muslimischen Theologie die Überzeugung gebildet, dass der Glaube nicht allein das Werk des Menschen und seiner Entscheidung sei: dass er vielmehr ein Geschenk Gottes selbst ist, das die Freiheit des Menschen nicht zerstört, das diese aber auch nicht entbehren kann. Das Zusammenspiel von eigener Entscheidung und geschenktem Glauben vollzieht sich für Glaubende in jenem schon erwähnten innersten Kern, der nicht mehr vollständig erklärbar ist.

Vom Grundton zum Einklang

Ein Grundton ist noch keine Melodie. Dankbarkeit allein erfasst das Leben noch nicht in seiner Vielfalt mit all ihren Tönen. Soll der Grundton nicht überhört, nicht

unhörbar werden, soll er nicht gar verstummen, so muss das Leben nach ihm „gestimmt“ werden. Darin besteht die anspruchsvolle Aufgabe für alle, die den so wenig selbstverständlichen Glauben bewahren möchten: ihr Leben einzustimmen auf den Grundton der Dankbarkeit.

Das mag ein Leichtes sein hinsichtlich all des Erfreulichen, Beglückenden, das Menschen begegnet und ihren Dank im wahrsten Sinne des Wortes hervorruft. Daraus entsteht leicht eine Symphonie, ein wohlklingender Zusammenklang.

Doch wie soll solche Einstimmung gelingen, wenn allzu vieles dissonant bleibt, wenn sich die Welt nicht zum Guten fügen lassen will? Dieses Problem ist der Bibel nicht fremd. Wo Leiden und Not begegnen, kennt sie die Klage. In immer wieder neuen Bildern schildern gerade die in die Bibel aufgenommenen Gebete das Elend von Menschen, das so gar nicht in das Bild einer guten Schöpfung und eines sich um seine Geschöpfe sorgenden Gottes passen will. Dieser muss sich deshalb nicht nur Klagen, sondern auch Anklagen anhören. Und dennoch: Trotz ihrer Heftigkeit, die der erlittenen Not angemessen ist, sind die biblischen Klagen eingestimmt auf den Grundton der Dankbarkeit. Denn ihre Kraft gewinnen sie gerade aus der Überzeugung, dass Gott in seiner Güte das Heil der Menschen will und es auch heraufführen will. Warum sonst sollte man zu ihm beten? Was wäre gewonnen mit einer Klage gegenüber einem, dem man Hilfe und Rettung nicht zutraut? Es gibt in der Bibel keine Klage, die nicht von Hoffnung getragen wäre. Die Hoffnung aber gründet in der dankbaren Gewissheit, dass Gott die Welt nicht allein lassen wird. Seine Güte wird sich durchsetzen, auch wenn gegenwärtig alles dagegenspricht. Er wird die Welt sicher zu dem Ziel führen, dass er ihr zugesagt hat. Von besonderer Wichtigkeit ist die Tatsache, dass diese von Hoffnung getragene Klage

nicht lähmt. Denn als „Leiden am Wirklichen“ ist sie zugleich die „Leidenschaft für das Mögliche“ (Sören Kierkegaard). Sie überlässt Gott nicht alles und jeden. Betend erkennen die Glaubenden, was in ihrer Macht steht, was zu verändern deshalb ihre Sache ist; und sie wachsen hinein in das Vertrauen, dass sie, was sie nicht können, auch nicht müssen. Angesichts einer leidvollen Gegenwart ist die Hoffnung die in die Zukunft gewendete Dankbarkeit. Sie befreit von der Vergeblichkeit angstvoller Selbstbehauptungsversuche und führt in die nüchterne Gelassenheit, in der allein das Nötige und Mögliche getan werden kann.

Solche Hoffnung kann nicht für sich allein bleiben. Da die Schöpfung als ganze „sehr gut ist“, bewährt sich die glaubende Dankbarkeit darin, nie und für niemanden die Hoffnung aufzugeben. Der Theologe Hans Urs von Balthasar sprach deshalb von der christlichen „Pflicht für alle zu hoffen“. Und wieder gilt: Hoffnung will und muss konkret werden. Sie überlässt Gott, was Gottes ist — und tut das Ihre. Die in die konkrete Tat gewendete Dankbarkeit und Hoffnung ist die Liebe, die Not zu wenden sucht.

„Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei“ (1. Korintherbrief 13,13). Diesen Dreiklang hat Paulus zur Grundstimmung einer christlichen — und man wird erweitern dürfen: einer glaubenden — Existenz erklärt. Was immer die Religionen an Gottesbildern, Riten und Lebensregeln entwickelt haben, bringt diese Melodie zum Klingen — oder es ist wertlos.

Du bist mein Anfang an jedem Ende,
und möchte es das bitterste sein;
deiner gedenkend
beginne ich täglich
von vorn

(Elazar Benyoëtz)