



UNTERRICHTSEINHEIT

Moritz Leuenberger

LÜGE, LIST UND LEIDENSCHAFT EIN PLÄDOYER FÜR DIE POLITIK

Moritz Leuenberger, geboren 1946. Bundesrat, Vorsteher des Eidgenössischen Departements für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation (UVEK). 2001 und 2006 Bundespräsident. Im Limmat Verlag sind erschienen: «Träume & Traktanden. Reden und Texte» (2000), «Protokoll einer Stunde über das Alter. Moritz Leuenberger im Gespräch mit Laure Wyss» (2002), «Die Rose und der Stein. Grundwerte in der Tagespolitik. Reden und Texte» (2002) und «Lüge, List und Leidenschaft. Ein Plädoyer für die Politik» (2007).

www.moritzleuenberger.ch

Alle Rechte vorbehalten. Jede kommerzielle Nutzung ausserhalb des Schulunterrichts ist verboten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Alle Rechte an den Zusatztexten liegen bei den einzelnen Verlagen (siehe Nachweise bei den Texten).

INFORMATION FÜR LEHRPERSONEN	5
ÜBERSICHT	7
ZUSAMMENFASSUNG DER 11 KAPITEL DES PLÄDOYERS	12
ZUSATZTEXTE	
Text 1 GERECHTIGKEIT ALS TUGEND	23
Text 2 EIN BLICK IN DIE IDEENGESCHICHTE	27
Text 3 GERECHTIGKEIT IM PLURALISMUS: TOLERANZ	31
Text 4 MEHR ALS GERECHTIGKEIT: GEMEINSINN UND FREUNDSCHAFT	35
Text 5 GESINNUNGS- UND VERANTWORTUNGSETHIK	37
Text 6 MENSCHLICHKEIT: DIE GOLDENE REGEL	41
Text 7 EIN RECHT AUF GLÜCK?	47
Text 8 AUSSCHNITT AUS: ALLGEMEINE WAHLEN	49
Text 9 PHILOSOPHISCHES LIST-DESIGN	55
Text 10 INDIVIDUALISMUS UND ALTRUISMUS	61

INFORMATION FÜR LEHRPERSONEN

Das Buch «Lüge, List und Leidenschaft» von Moritz Leuenberger (2007) vereinigt ein «Plädoyer für die Politik» und «Reden» aus den Jahren 2003 bis 2007. Die Texte sind teilweise auf Anregung von Personen entstanden, die als wache Zeitgenossen und Staatsbürgerinnen den Lauf der schweizerischen Politik verfolgen, die sich einmischen, ihre Meinung kundtun – sei es an öffentlichen Veranstaltungen oder im Blog. In seinem Plädoyer vertritt Moritz Leuenberger die These, dass in der Politik die gleichen ethischen Grundsätze gelten wie im privaten und beruflichen Alltag. Seine Überlegungen hat der Autor im zweiten Teil seines Buchs mit Reden unterlegt, die er jeweils zu bestimmten Anlässen und auf Einladung verfasste und hielt. In diesen Reden setzt sich der Autor vertieft mit einzelnen politischen oder gesellschaftlichen Aspekten auseinander.

Das Buch richtet sich an ein Lesepublikum, das sich für elementare Fragen interessiert, die das Zusammenleben in einer (direkten) Demokratie betreffen. Es soll zum Dialog einladen über Politik, über Verantwortung, über die Rolle von Kultur, Kunst, Religion, usw. Auf sehr anschauliche, unterhaltsame Art und mit einer Vielzahl an lebensnahen Beispielen gelingt es Moritz Leuenberger, den Lesenden seine Gedanken und Anliegen nahe zu bringen.

Die Texte sind für den Unterricht in der Sekundarstufe II (Gymnasium, Berufsmaturitätsschule) sehr gut geeignet. In den Fächern Staatskunde, Geschichte oder Philosophie können sie von den Lernenden analysiert und diskutiert werden; im Deutschunterricht können die rhetorischen Figuren und Stilmittel untersucht werden.

Ergänzend zum Buch wurde eine Auswahl von (grösstenteils philosophischen) Texten zusammengestellt. Darin werden Grundwerte thematisiert, auf denen zeitgenössische westliche Demokratien beruhen: Menschenrechte, Gerechtigkeit, Freiheit, Glück, Verantwortung etc. Zusammen mit dem Buch bildet die Textauswahl umfassendes Material für Diskussionen im Unterricht. Die Texte sind mit Arbeitsvorschlägen für die Lernenden ergänzt.

GROB-LERNZIELE:

- Die Lernenden setzen sich mit grundlegenden Anliegen und Werten unserer Gesellschaft auseinander.
- Die Lernenden fassen die wichtigsten Thesen eines Textes zusammen. Sie formulieren kritisch ihre Zustimmung oder Einwände, begründen diese und stellen ihre eigene Meinung zur Diskussion.
- Die Lernenden stellen Bezüge her zwischen den Thesen eines theoretischen Textes und dem praktischen Leben. Sie suchen eigene Beispiele aus dem privaten, politischen und beruflichen Alltag, welche die Aussagen in den vorliegenden Texten illustrieren.

ÜBERSICHT

MATERIALIEN:

- Buch: Moritz Leuenberger, Lüge, List und Leidenschaft, Ein Plädoyer für die Politik. Zürich: Limmat Verlag 2007.
- Zusammenfassung der 11 Kapitel des Plädoyers
- 12 Zusatztexte zur Vertiefung und Erweiterung des Buches mit Arbeitsvorschlägen für die Lernenden

ZUSATZTEXT	ARBEITSAUFTRÄGE	ZU KAPITEL ...
<p>Text 1: Gerechtigkeit als Tugend</p> <p>Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 30–33.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Erklären Sie den Unterschied zwischen «objektiver Gerechtigkeit» und Gerechtigkeit als moralischer Tugend («personale Gerechtigkeit»). – Weshalb können auch moderne Gesellschaften nicht auf die personale Gerechtigkeit verzichten? Finden Sie eigene Beispiele aus der Politik oder dem alltäglichen Leben. – Welche Handlungen können auf «altruistische Gerechtigkeit» zurückgeführt werden? 	<p>Kapitel 7 (S. 45) Kapitel 8 (S. 50) Kapitel 11 (S. 67)</p>
<p>Text 2: Ein Blick in die Ideengeschichte</p> <p>Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 71–74.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Informieren Sie sich über die im vorliegenden Text genannten aussereuropäischen Kulturen, welche menschenrechtliche Forderungen respektieren. – Sklaverei und Rechtsungleichheit der Frau sind mit den Menschenrechten nicht vereinbar. Stellen Sie einige wichtige Daten in der Geschichte der Sklavenbefreiung nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (4. Juli 1776) zusammen. Ermitteln Sie wichtige Daten der Frauenemanzipation in unserem Kulturraum nach 1948 («Allgemeine Erklärung der Menschenrechte»). 	<p>Kapitel 8 (S. 50)</p>

<p>Text 3: Gerechtigkeit im Pluralismus: Toleranz</p> <p>Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 94–96.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Was heisst Pluralismus? Zeigen Sie die Vorteile, allenfalls die Nachteile einer pluralistischen Gesellschaft auf, verweisen Sie dabei auf eigene Erfahrungen bzw. finden Sie Beispiele. – Unterscheiden Sie die unterschiedlichen Stufen der Toleranz. Schlagen Sie unbekannte Begriffe im Wörterbuch nach. Sind Sie mit den wertenden Aussagen des Autors Otfried Höffe einverstanden? Begründen Sie. 	<p>Kapitel 8 (S. 50)</p>
---	---	--------------------------

<p>Text 4: Mehr als Gerechtigkeit: Gemeinsinn und Freundschaft</p> <p>Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 118–121.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Erklären Sie, was der Begriff «Zivilgesellschaft» bzw. «Bürgergesellschaft» bedeutet. – Informieren Sie sich über Formen der Freiwilligenarbeit an Ihrem Wohnort. – Was können Sie als Einzelperson dazu beitragen, «ihren Kindern und Kindeskindern eine ökologisch bessere Bilanz zu vererben»? (Höffe, a.a.O., S.121) 	<p>Kapitel 2 (S. 11) Kapitel 3 (S. 15) Kapitel 7 (S. 45) Kapitel 8 (S. 50) Kapitel 11 (S. 67)</p>
--	--	---

<p>Text 5: Gesinnungs- und Verantwortungsethik</p> <p>Aus: Max Weber: Gesinnungs- und Verantwortungsethik. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 1998. S. 341–343.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Erklären Sie den Unterschied zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik nach Max Weber. – Sind Sie einverstanden mit Webers Aussage, es handle sich hierbei um «zwei voneinander grundverschiedene[n], unausragbar gegensätzliche[n] Maximen»? (Höffe, a.a.O., S. 341) – Welche Rolle spielt eine gesinnungs- bzw. eine verantwortungsethische Haltung für eine Politikerin/einen Politiker, welche für eine Staatsbürgerin/einen Staatsbürger? 	<p>Kapitel 4 (S. 20) Kapitel 9 (S. 55) Kapitel 10 (S. 63)</p>
---	---	---

<p>Text 6: Menschlichkeit: die Goldene Regel</p> <p>Aus: Hans Küng: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München / Zürich: Piper 1997. S. 139–145.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Nach Hans Küng ist die «Goldene Regel» ein wichtiger Bestandteil aller grossen religiösen und ethisch-philosophischen Traditionen. Wie erklären Sie sich diese Tatsache? – In welchen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens ist die «Goldene Regel» umsetzbar? Finden Sie Beispiele aus der nationalen und internationalen Politik, aus dem Alltag, aus dem Berufsleben etc. – Leben wir in einer «Rechtsanspruchsgesellschaft»? Wenn ja: Sehen Sie persönlich darin eher Vorteile oder Nachteile? Begründen Sie. – Erläutern Sie Küngs Aussage, die Pflicht sei ein «Anspruch der Vernunft» (Küng, a.a.O. S. 142). Sind Sie mit dieser These einverstanden? Welche Folgen würden sich für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft ergeben? 	<p>Kapitel 7 (S. 45) Kapitel 8 (S. 50) Kapitel 9 (S. 55)</p>
---	--	--

<p>Text 7: Ein Recht auf Glück?</p> <p>Aus: Annemarie Pieper: Glückssache. Hamburg: Hoffmann und Campe 2001. S. 35–37.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Diskutieren Sie die These der Philosophin Annemarie Pieper: «Das Streben nach Glück scheint zum Menschen unabtrennbar hinzugehören.» (Pieper, a.a.O., S. 35) Was aber bedeutet «Glück» Ihrer Meinung nach im Leben eines Menschen? – Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hält fest, dass das Streben nach Glück zum Menschsein gehöre. Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für die Verfassung und die Gesetzgebung eines Staates? – Ziehen Sie zu dieser Frage auch Moritz Leuenbergers Rede «Soll der Staat das Glück der Menschen fördern?» bei. (In: M. Leuenberger: Lüge, List und Leidenschaft, insbesondere S. 184ff.) 	<p>Kapitel 2 (S. 11) Kapitel 11 (S. 67)</p>
--	---	---

<p>Text 8: Allgemeine Wahlen</p> <p>Aus: Fernando Savater: Tu, was Du willst. Ethik für die Erwachsenen von morgen. Frankfurt / New York: Campus 1999. 6. Aufl. S. 132–139.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Wie definiert Savater den Unterschied zwischen Ethik und Politik? – «Die Ethik kann nicht auf die Politik warten» (Savater, a.a.O., S. 133). Wie ist diese Aussage zu verstehen? Finden Sie Beispiele aus Geschichte und Gegenwart, welche diesen Satz illustrieren. – Inwiefern hängen «Freiheit» und «Verantwortung» zusammen? – Die Werte «Gerechtigkeit», menschliche «Würde» sowie «Mitgefühl» sind sowohl in der Ethik als auch in wünschenswerten politischen Systemen (Savater) zentral. Zeigen Sie auf, wie wir als Einzelne (Privatpersonen) einerseits und als Staatsbürger/innen andererseits denken und handeln, wenn diese Werte für uns wegweisend sind. 	<p>Kapitel 1 (S. 9) Kapitel 3 (S. 15) Kapitel 8 (S. 50) Kapitel 9 (S. 55) Kapitel 11 (S. 67)</p>
---	--	--

<p>Text 9: Philosophisches List-Design</p> <p>Aus: Harro von Senger: 36 Strategeme für Manager. München / Zürich: Piper 3. Aufl. München 2009. S. 8–9, S. 14–18.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Inwiefern unterscheidet sich das abendländische vom chinesischen Denken nach Harro von Senger? – Klären und unterscheiden Sie die wichtigsten Begriffe im vorliegenden Text, wie «Strategem», «Strategie», «Täuschung», «List», «Lüge», «Weisheit» usw. Sind Sie mit den Definitionen von Sengers einverstanden? Haben Sie Einwände oder Ergänzungen? 	<p>Kapitel 9 (S. 55) Kapitel 10 (S. 63)</p>
--	--	---

<p>Text 10: Individualismus und Altruismus</p> <p>Aus: Stephan Wehowsky: Über Verantwortung. Von der Kunst, seinem Gewissen zu folgen. München: C.H. Beck 1999. S. 53–57.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Informieren Sie sich über Formen der Freiwilligenarbeit an Ihrem Wohnort. – Recherchieren Sie über international tätige «Nichtregierungsorganisationen» (NGOs, d.h. non-governmental organizations) und deren Ziele. – Aus welchen persönlichen Motiven leisten Menschen Ihrer Meinung nach Freiwilligenarbeit? – Für welche Aufgaben (sozialer und medizinischer Bereich, Bewahrung bzw. Pflege der Um- und Mitwelt usw.) sollte Ihrer Meinung nach der Staat zuständig sein, welche Arbeiten könnten vermehrt Freiwillige übernehmen? 	<p>Kapitel 2 (S. 11) Kapitel 3 (S. 15) Kapitel 9 (S. 55) Kapitel 11 (S. 67)</p>
---	--	---

ZUSAMMENFASSUNG DER 11 KAPITEL DES PLÄDOYERS

1. DER SCHLECHTE RUF DER POLITIK

Von verschiedenen Seiten müssen sich Politiker den Vorwurf gefallen lassen, in der Politik gehe es nicht ehrlich zu und her. Bürger am Stammtisch finden, Politiker lügten sowieso, Akademiker wie Max Weber oder Peter von Matt sähen die Lüge als notwendigen Bestandteil von Politik. Zusätzlich macht sich in der Bevölkerung die resignierte Einstellung breit, dass ein Einzelner nichts bewirken könne. Aber wird der Vorwurf der Lüge gegen die Politik nicht zu schnell erhoben? «Lügen» bedeutet immerhin, bewusst die Unwahrheit zu sagen.

Obwohl die Argumente für diese Behauptung auf den ersten Blick überzeugend wirken, argumentiert Moritz Leuenberger im Folgenden dagegen, indem er auf Max Webers in «Politik als Beruf» aufgestellte These eingeht, wonach man sich in der Politik ethisch anders orientiere als im Privat- oder Geschäftsleben.

2. DAS ÖFFENTLICHE UND DAS PRIVATE

Politik legt Regeln für das Zusammenleben fest, setzt sie durch und sanktioniert deren Verletzung. Diese Regeln werden in der Öffentlichkeit gefunden, ausgehandelt und immer wieder neu angepasst. Das Politische ist öffentlich. So mischen sich Medien, Verbände, Nichtregierungsorganisationen, aber auch «Privatpersonen» in den öffentlichen Diskurs ein.

Aber nicht alles, was öffentlich ist, ist Politik. Die Abgrenzung zwischen Privatem und Öffentlichem ist ihrerseits ein immer währender politischer Prozess. So hat man sich beispielsweise darauf geeinigt, dass Privateigentümer von Grundstücken mit See-Zugang öffentliche Spazierwege zu ermöglichen haben, das Private wurde also eingeschränkt. Andererseits ahndet der Staat heute Partnerschaften im Konkubinatsverhältnis nicht mehr, was eine Ausweitung des Privaten bedeutet.

Politiker wollen nicht nur Macht, sie möchten sich nicht nur für die Allgemeinheit einsetzen, sie möchten auch im Rampenlicht stehen. Als Politiker gehört man zur Prominenz – und damit zur Öffentlichkeit. Ein Trennstrich zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit wird schwierig. Ein Kandidat für ein öffentliches Amt, der nicht wenigstens öffentlich Joggen geht beispielsweise, gilt als asozialer Sonderling.

Es kommt aber auch vor, dass Dinge von öffentlichem Interesse im Privaten bleiben: So zum Beispiel Managerlöhne oder lokale Korruption. Eine Grenze kann nicht immer klar gezogen werden.

3. POLITIK ALS KUNST DER MACHT

Die Ansicht, keine Macht zu haben, ist weit verbreitet. Aber Macht darf nicht mit der absoluten Macht eines Louis XIV verwechselt werden: Wer Einfluss hat, hat auch Macht, wie viel auch immer. So nimmt auch politisch Einfluss, wer an einer Abstimmung nicht teilnimmt und die Entscheidung anderen überlässt. Wer für seine Ziele viel Geld einsetzen kann, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen, gelangt dadurch zu mehr politischer Macht. Auch Regierungsmitglieder kokettieren gern mit der Ansicht, keine Macht zu haben. Aber das Nicht-Erkennen der eigenen Macht kann zu Verantwortungslosigkeit führen.

Um etwas erreichen zu können, muss man sich mit anderen zusammenschliessen. Viele Menschen machen sich zwar Gedanken zum politischen Geschehen, möchten aber keiner Partei beitreten. Eine Alternative dazu sind Nichtregierungsorganisationen, deren politisches Engagement sich auf einzelne Fragen beschränkt. Parteien sind demgegenüber in der schwierigen Situation, dass sie oft eine Lösung finden müssen für verschiedene Ziele, die zuweilen widersprüchlich sind. Denn bei ihnen geht es um eine Weltanschauung, für die sie in der Regierung Verantwortung übernehmen. Und wie der Begriff «Weltanschauung» sagt, handelt es sich um eine ganzheitliche Anschauung darüber, welche Stellung der Mensch «in der Welt» hat.

Viel Macht kann in der Politik durch Geld gewonnen werden. Mit den nötigen Mitteln können wirksame Abstimmungskampagnen finanziert werden. Die Realität hat aber auch immer wieder gezeigt, dass nicht alles mit Geld gewonnen werden kann. So ist zum Beispiel der erste Versuch, den Elektrizitätsmarkt zu liberalisieren, gescheitert.

4. ÜBERZEUGUNG UND KOMPROMISS

Das demokratische Ideal ist der Konsens, einen Entscheid also so lange auszu diskutieren, bis eine Lösung gefunden wird, die alle akzeptieren können. Mehrheitsentscheide sind stets Notlösungen. Um die Stabilität eines Systems nicht zu gefährden, sollten diese so gewählt werden, dass sie von der Minderheit, die dagegen ist, trotzdem akzeptiert werden können. Dazu sind langwierige Prozeduren mit Vernehmlassungen und Differenzbereinigungsverfahren nötig. Und ein Mehrheitsentscheid entbindet nicht von der Frage nach Gut und Schlecht. Er ist der Minderheit mit einleuchtenden Gründen zu rechtfertigen, sodass diese sich damit abfinden kann.

In der Schweiz kann jedes Gesetz einer Volksabstimmung unterbreitet werden. So können die Stimmbürger jederzeit die Position der Opposition einneh-

men und das politische Geschehen beeinflussen. Es müssen bei Neuwahlen keine radikalen Änderungen der Regierung vorgenommen werden. Vielfach wird auch damit gedroht, gegen ein Gesetz das Referendum zu ergreifen, was dazu führt, dass die Gesetzesvorlagen noch einmal diskutiert und neue Kompromisse geschlossen werden, die dies verhindern.

Tatsächlich liegen diese Kompromisse dann jeweils entfernt von der Idealvorstellung, die einzelne von einer Lösung hatten. Aber ohne Kompromisse, mit denen sich letztlich alle irgendwie einverstanden erklären können, gäbe es keine Verträge, keine Abkommen, keinen Frieden. Aber ein Kompromiss ist deshalb noch keine Lüge, sondern eine bewusst eingegangene Konzession an eine andere Meinung.

Das schweizerische Regierungssystem kennt das sogenannte Kollegialitätsprinzip. Dies soll den Einfluss der Regierung stärken, den Bürgerinnen und Bürgern vor der Abstimmung eine Orientierungshilfe geben und aufzeigen, dass man sich trotz unterschiedlicher Meinungen zu einer Einheit zusammenraufen kann, was in einem Land mit vielen Kulturen und Sprachregionen auch einen grossen Symbolwert hat.

5. DIE ÖFFENTLICHE MEINUNG BEWEGEN

Es gibt zahlreiche Arten, wie die öffentliche Meinung beeinflusst wird. Einerseits durch sachliche Informationen und Argumente, womit sich die Menschen eine eigene Meinung bilden können, andererseits gibt es Manipulation und Verführung.

Manipulation missbraucht die Menschen und bringt sie zu einem Verhalten, das sie nicht wirklich wollen, indem falsche Sachverhalte vorgespiegelt oder die freie Willensbildung auf andere Art verhindert wird. Die Verführung hingegen spricht in den Menschen etwas an, was ihnen fehlt und wovon sie heimlich träumen. In der Politik kann Verführung jedoch gefährlich sein: Es ist verführerisch, vorzugaukeln, es gebe einfache Lösungen für komplizierte Probleme. Und nicht nur das Publikum wird verführt, sondern auch die Verführer selber, die sich im Applaus gefallen können. Aber sich eine politische Welt ohne Verführung vorzustellen, wäre weltfremd.

Demokratische Politik ist auf Öffentlichkeit angewiesen, und der Weg in die Öffentlichkeit führt über die Medien. Die Medien zeigen im Kampf um Aufmerksamkeit das, was ins Auge sticht, was die Aufmerksamkeit fesselt. Auf diese Überbietungsspirale muss sich die Politik einlassen. Denn bei dem grossen Angebot an Unterhaltung ist es schwierig für die Politik, sich noch Gehör zu verschaf-

fen. Das Unterhaltungsangebot aber ist nicht nur als negativ zu bewerten, denn es gibt auch qualitativ gute Unterhaltung, die Herz und Verstand anspricht und somit eine grosse Bedeutung für Demokratie hat.

Die Geschwindigkeit der Medien führt dazu, dass Ankündigungen einer politischen Massnahme so verstanden werden, als ob bereits gehandelt würde. Die Gefahr dabei ist, dass dann aber oft auf die Ankündigung keine Tat folgt, was von der Öffentlichkeit aber nicht mehr wahrgenommen wird.

6. GEFÜHL UND VERSTAND

Politiker ist kein Beruf, den man erlernen kann. Die Schweiz verfügt über ein Milizsystem in der Politik, die Parlamentarierinnen und Parlamentarier gehen nebenher noch ihren eigenen Berufen nach. Max Weber schreibt in seiner Schrift «Politik als Beruf», dass ein Politiker über Leidenschaft, Verantwortungsgefühl und Augenmass verfügen müsse. Dies sind Eigenschaften, die nicht in Kursen erlernt werden können, wohl aber in den Berufen und Aktivitäten, welche die Politiker ausser der politischen Arbeit ausüben. Kein Politiker und keine Politikerin kann alles über ein gewisses Problem wissen und auf alle Fragen eine Antwort haben, sie lassen sich dazu von Fachpersonen beraten, denen sie vertrauen. Dasselbe sollte man auch als Stimmbürgerin oder Stimmbürger machen und nicht einfach, weil man glaubt, man wisse zu wenig, gar nicht abstimmen gehen.

Der Politik wird oft vorgeworfen, sich zu sehr von Gefühlen leiten zu lassen. Sich bei Entscheidungen jedoch nur auf die Vernunft zu berufen, ist aber oft eben so wenig erstrebenswert, auch Rassengesetze sind mit ihr begründet worden. Des weiteren sind politische Handlungen oft nur vordergründig argumentativ, in Tat und Wahrheit aber sind sie immer auch von unbewussten Wahrnehmungen, Ideologien, Ängsten und Wünschen überlagert. Menschen bestehen aus Gefühl und Verstand, Politiker sollten deswegen rational denken und handeln, aber auch ihre Emotionen berücksichtigen. Richtig und falsch kann nicht immer messerscharf errechnet werden, die Unterscheidung ist nicht nur eine Sache des Verstandes. Trotzdem muss der Verstand aber stets zu Rate gezogen werden, um über die Berechtigung von Gefühlen Rechenschaft abzulegen.

7. RELIGION, KULTUR UND KUNST

Der Staat sorgt durch die Gesetze dafür, dass sich die Bürgerinnen und Bürger an die Normen halten, die das gegenseitige Vertrauen sicherstellen. Das Zivilgesetzbuch verpflichtet alle, nach «Treu und Glauben» zu handeln, das Obligationenrecht macht «gute Sitten» zur Bedingung. Dafür kann aber der Staat nicht alleine

garantieren, die Quellen, welche die Grundlage des Vertrauens unter den Menschen bilden, finden sich in den Menschen selbst, und gespeist werden sie unter anderem von den Religionen, der Sitte und der Kultur. Diese Werte sind über Jahrtausende entwickelt und bis heute weitergegeben worden. Der Staat garantiert Kultur- und Religionsfreiheit nicht einfach, damit die Menschen Denk- oder Kultnischen zur Selbstverwirklichung zur Verfügung haben, sondern er garantiert die Kultur- und Religionsfreiheit in seinem eigenen Interesse. Der Staat selber kann nur in dem Ausmass funktionieren, wie die Menschen, die miteinander leben, sich gegenseitig verstehen und verständigen.

Künstler suchen mit ihren Werken die öffentliche Diskussion. Die demokratische Diskussion darf nicht durch eine Diktatur der Mehrheit abgewürgt werden, der öffentliche Diskurs ist der entscheidende Unterschied zwischen Kunst im öffentlichen Raum und privat erworbener Kunst, welche von Einzelpersonen zur eigenen Erbauung, von der Kulturabteilung der Banken und Versicherungen einzig und allein unter dem spekulativen Aspekt des späteren Handelswertes erworben wird.

Kunst kann bei ihrem Betrachter eine politische Wirkung auslösen, die der Künstler gar nicht gewollt hat. Im Grunde enthält nicht das Kunstwerk selbst die kulturelle und politische Bedeutung, sondern erst das, was es bewirkt, was nicht zwingend im Sinne des Künstlers ist. So wird beispielsweise Albert Ankers Werk heute als Ausdruck konservativen Bauerntums verherrlicht, dem Umstand, dass er ein Bewunderer und Befürworter der gesellschaftlichen Veränderung war und eine feierliche Hommage an die neu errungene zivile Ehe oder an die Volksschule gemalt hatte, wird nicht mehr Rechnung getragen. Anders ist es bei Picasso, dessen Bilder nach wie vor politisch wirken.

Zu jenem, woraus die Menschen ihr Zusammenleben gestalten, gehören zu einem grossen Teil die oft unbewusst erlebten Kräfte in Märchen, Traditionen und Kunstwerken. Sie formen Gefühle und Gedanken. In Parteien und Parlamenten wird nur noch umgesetzt, was vorher in den Seelen reifte.

8. ETHIK UND MORAL

Unter Ethik versteht Moritz Leuenberger die Diskussion darüber, was gut und was böse ist, unter Moral jene Regeln, die in einer Gemeinschaft und unter ihren Mitgliedern für das richtige Verhalten gelten. Diese Begriffe werden oft verwechselt.

Der Staat kann moralische Normen übernehmen und zum Gesetz erklären. Zahlreiche moralische Normen gehen jedoch über das Gesetz hinaus und gelten

trotzdem zwischen den Menschen. Die Lüge zum Beispiel wird nur in bestimmten qualifizierten Fällen bestraft, die Moral ächtet aber jede Lüge. In anderen Fällen ist das Gesetz strenger als die Moral, wobei auch erwähnt werden muss, dass nicht alle Menschen dieselben moralischen Normen vertreten. So entsprachen die Apartheidsgesetze durchaus der Moral von Rassisten.

Das bewusste Übertreten von Vorschriften, so beispielsweise das Rauchen von Cannabis, kann zelebriert werden, um politischen Einfluss zu nehmen.

Es gibt eine Tendenz, politische Themen nur noch am privaten Verhalten öffentlicher Exponenten zu messen. Aber: Muss ein Amtsinhaber, der eine Gesetzesänderung anstrebt, auch gleich moralisches Vorbild sein? Von einem Moralprediger wird dies erwartet. Wer sich aber für gesetzliche Regeln und Verbote einsetzt, muss sie dann einhalten, wenn sie geschaffen sind. Wer seine Überzeugung und sein Verhalten zur Deckung bringt, gewinnt natürlich an politischer Glaubwürdigkeit, aber: Die Personalisierung aller Probleme lenkt von ihren politischen Bedeutungen ab, denn selbst wenn der Energieminister privat vorbildlich Energie sparen würde, braucht es Vorschriften.

Es gibt eine Rivalität zwischen direkter Einzelhilfe und der Politik, welche Missständen mit abstrakten Regeln systematisch beikommen will. Direkte Hilfe ist die erste Pflicht gegenüber Menschen, welche in Not geraten sind und bildet mit sozialen Einzeltaten das Fundament einer organisierten sozialen Gerechtigkeit. Die Einzelhilfe wurde zunächst zur moralischen Regel und dann allmählich zur zivilen und schliesslich zum Gesetz.

Die zweite Pflicht aber ist es, die Ursache zu beseitigen und zu verhindern, dass sich das Unglück wiederholt. Dies geschieht mit abstrakten Regeln, Gesetzen und Verordnungen. Das öffentliche Scheinwerferlicht nur auf die Einzelhilfe zu richten, kann von dieser zweiten Pflicht ablenken. Systematische Politik und Einzelhilfe ergänzen sich und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Systematische Politik ist immer mit einem Umbau von bestehenden Strukturen verbunden. Künftige Gerechtigkeit kann zu vorübergehenden Ungerechtigkeiten führen. Eine verantwortungsvolle und menschliche Politik geht aber nie über Leichen. Sie will Opfer verhindern, indem sie bei jedem Umbau auf die Langsamen, die Schwachen und die benachteiligten Regionen Rücksicht nimmt. Eine menschliche Politik muss beides können: sich vom Einzelschicksal berühren lassen, warmherzig Einzelhilfe leisten; sie muss aber auch eine soziale Ordnung für all jene organisieren, die nicht gerade ins Rampenlicht gerückt werden.

9. EINE BESONDERE ETHIK FÜR DIE POLITIK?

Es ist etwas anderes, das Ideal einer Gesellschaftsordnung zu denken, als dieses Ideal zu verwirklichen. Im einen Fall kann auf dem geistigen Reissbrett klaren Gedankengängen gefolgt werden, im andern Fall muss man sich mit Kräften und Realitäten auseinandersetzen, die sich der Verwirklichung dieser Gedanken entgegenstemmen, und man wird zu Taktik, Kompromissen und Niederlagen gedrängt. Haben daher die Philosophen, Politologen und Utopisten eine andere Ethik als die Politiker? Folgt, so suggeriert Max Weber, politisches Handeln einer andern Ethik als privates oder geschäftliches? Folgt der Politiker einem anderen Gewissen, wenn er über die Privatisierung der Swisscom entscheidet, als wenn er privat seine Eigentumswohnung verkauft? Max Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik kann nicht das bedeuten. Gewiss gibt es Unterschiede zwischen dem Denken darüber, wie ein Problem gelöst werden müsste und den Gedanken, die sich Politiker machen, wie diese Vorstellung verwirklicht werden soll. Doch diesen Unterschied gibt es auch im Privat- und Geschäftsleben.

Moritz Leuenberger geht daher für das Verhalten der Menschen von drei Polen aus, innerhalb derer sich jede ethische Diskussion abspielt: Den ersten Pol bildet das «Ich», den zweiten das «Du», den dritten das «Er, Sie oder Es». Er bezieht sich dabei auf eine Rede von Michel Rocard, der sich auf Paul Ricoeur berief, welcher seinerseits von Sigmund Freud inspiriert gewesen sein musste.

Es gibt eine erste Dimension, das Ich, die Freiheit. Das neugeborene Kind kennt zunächst nur seine eigenen Bedürfnisse, sein eigenes Wort und richtet sein Handeln eindimensional darauf aus. Aber jeder Mensch stösst bald an Grenzen, auf die Bedürfnisse von anderen und entdeckt so die zweite Dimension, die Antwort, welche er dem Du geben muss. Er muss sich mit seinem Gegenüber einigen, in einem Vertrag garantiert er gleichzeitig sich und seinem Gegenüber, sich innerhalb vereinbarter Grenzen nach den eigenen Bedürfnissen zu entfalten. Es gibt einen Dialog über das Ich und das Du hinaus. Es erfordert eine Antwort an jemanden, der sich gar nicht direkt an das Ich wenden kann, dessen Fragen aber trotzdem vorstellbar sind und beantwortet werden müssen. Etwa die Frage der künftigen Generationen, weshalb nichts gegen das Ozonloch getan worden sei. Dies ist die dritte Dimension von Wort und Antwort, die Ver-Antwortung. Die ethischen Fragen, die sich dabei stellen, sind weit umfangreicher und daher anders als diejenigen von zwei Partnern, die je ihre eigenen Interessen absichern. Es werden Ziele gesetzt, abstrakte Werte wie Freiheit, Solidarität oder Nachhaltigkeit formuliert, denen die Menschen nachleben sollen. In dieser dritten Dimen-

sion spielt sich die Politik ab. Zwar müssen bei solchen Regeln mehr Komponenten bedacht werden, als bei einem Vertrag zwischen zwei Parteien. Aber sie folgen nicht grundsätzlich einer anderen Ethik.

Max Weber und Peter von Matt weisen auf den Unterschied zwischen Gesinnung und Verantwortung hin und betonen dabei das Gewaltmonopol des Staates. Verändert das Gewaltmonopol des Staates die Ethik der Politik?

Ein Alleinherrscher muss für seine politischen Entscheide auf nichts und niemanden Rücksicht nehmen, aber damit kann er auch an Macht verlieren. Den Gefahren solch ungeteilter Macht haben unsere Demokratien durch die Gewaltenteilung auf verschiedenste Art und Weise entgegengewirkt. In der Schweiz gibt es darüber hinaus ein ausgeklügeltes System, um die Macht zu verteilen. Dazu gehören das jährlich wechselnde Bundespräsidium, die rotierenden Parlaments- und Kommissionspräsidien, die Gleichrangigkeit von Ständerat und Nationalrat, die Kompetenzaufteilung zwischen Kantonen und Bund und vor allem die direkte Demokratie, die Möglichkeit der Stimmbürgerinnen und Stimmbürger also, über jedes Gesetz direkt abzustimmen.

Die Medienfreiheit ist eine weitere öffentliche Kontrolle. Zwar wird auch den Medien in Demokratien nachgesagt, dass sie wie gedruckt lügen würden, sie sorgen aber wenigstens dafür, dass die Lügen kurze Beine haben. Diese Gewissheit kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der Politik – wie im Sport und anderswo – tatsächlich gelogen wird, und dass die Aufdeckung von Lügen oft zu spät, manchmal auch gar nie erfolgt.

Max Weber und Peter von Matt stellen fest, dass die Bergpredigt nicht das A und O der Politik sein kann, weil es für einen Politiker unverantwortlich wäre, nach einem Schlag auf die rechte Wange dem Angreifer die linke hinzuhalten. Daher schliessen sie, die Politik kenne andere ethische Regeln als das tägliche Leben. Aber: Dass die Regeln der Bergpredigt in der politischen Praxis nicht angewendet werden, ist wohl richtig. Doch damit unterstellen sie, in anderen sozialen Bereichen würden sie das. Das trifft nicht zu.

Menschen denken sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben an sich. Ein Vertrag wird zur maximalen Absicherung der eigenen Bedürfnisse formuliert, die Gemüsefrau legt aus ihrem eigenen Interesse keine angeschimmelten Erdbeeren ins Körbchen, weil sie will, dass die Kundschaft wieder kommt. In der Politik ist das nicht anders: Entwicklungshilfe verhindert Flüchtlinge, die sonst wegen Armut, Umweltschäden oder Krieg zu uns kommen. Es gibt aber nicht nur egoistische Motivation für menschliches Handeln, Menschen sind soziale Wesen, nehmen spontan Verantwortung für andere wahr. Der selbstbezogene

Antrieb kann ebenso Gutes hervorbringen, wie der Altruismus Schlechtes bewirken kann. Die politische Diskussion über Gut und Böse ist an der Wirkung und nicht an der Absicht zu führen. Andernfalls würde dies zur Ideologisierung der Politik, zu Glaubensbekenntnissen und zu Glaubenskriegen führen.

10. LIST UND LÜGE

Wer sich der List bedient, wird nicht geächtet, sondern bewundert. In unseren Breitengraden wird die List zuweilen zu Unrecht als verwerflich eingeschätzt. Dass sich politische Fraktionen oder Gegenkandidaten für ein Amt listenreich austricksen, beobachten wir je nach eigenem Standpunkt mit hämischer Freude oder mit verhaltenem Ärger.

Aber darf die Regierung gegenüber den Stimmbürgerinnen und Stimmbürgern auch listig auftreten? Es ist listig, zwei Vorlagen am selben Abstimmungs-sonntag zu unterbreiten, damit sich je nach interessierten Kreisen eine Mehrheit für die Regierungsmeinung ergibt. Wichtig ist, dass die Regierung ihr Vorgehen so erklärt, dass es nachvollzogen werden kann. Andernfalls kann die List zur Arglist werden, was die Stimmbürgerinnen und Stimmbürger bestrafen, so wie es die Spanier gemacht haben, als José María Aznar ihnen 2003 weismachen wollte, dass die ETA hinter den Terroranschlägen von Madrid gesteckt habe.

Dennoch gibt es viele Lügen, die salon- und demokratiefähig sind. So hat Präsident Chirac bei seiner Rücktrittsrede bezüglich seiner Liebe zu Frankreich und den Franzosen stark übertrieben, solche Übertreibungen tun gut, auch wenn sie offensichtlich nicht der Wahrheit entsprechen. Und der Grad zwischen ungeschuldigem Verdrängen der Wahrheit und der Lüge ist schmal.

Peter von Matt geht in seinem Buch über die Intrige davon aus, dass in der Politik notwendigerweise gelogen werden müsse. Dafür bezieht er sich auf Max Weber. Dieser erklärt, dass es eine politikspezifische Ethik gebe. Weil der Politiker, so von Matt, für die Folgen seines Handelns verantwortlich sei, sei er dazu gezwungen, schlecht zu handeln um des guten Zwecks wegen. Er müsse lügen, ungerecht sein, Gesetze biegen und sich zielgerichtet verstellen.

Damit reduziert Peter von Matt die Verantwortungsethik aber auf die Politik. Die Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik gibt es aber sowohl in der Politik als auch im Alltag. Auch in Alltagsfragen hält man sich an eine «Gesinnung» und wägt gleichzeitig die Folgen des gesinnungsmässig richtigen Handelns ab.

Weber schreibt, dass Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht unter einen Hut zu bringen sind, nicht aber, dass dies zur Lüge zwingt, auch nicht in

der Politik. Dabei wird die Lüge in der Politik konsequenter verfolgt und aufgedeckt, als wenn privat gelogen wird. Und es gibt Beispiele, wo im Interesse der öffentlichen Sache nur die halbe oder überhaupt keine Wahrheit gesagt werden kann. Zahlt eine Regierung Lösegeld für Geiseln, streitet sie dies zumeist ab, um nicht zu weiteren Geiselnahmen zu ermuntern. Für solche «Lügen» muss es aber immer eine Rechtfertigung geben, die später öffentlich in Form einlässlicher Informationen zu erbringen ist, damit der Vorgang verstanden wird.

11. DIE ETHIK IN DER DEMOKRATIE: DEN STAAT GESTALTEN

Die Demokratie begnügt sich nicht mit der Gesinnungsfreiheit in all ihren Ausdrucksformen wie der Meinungsäußerungs-, der Medien- und der Vereinsfreiheit. Sie erwartet von allen, dass sie die Gesellschaft mitgestalten. Der Wille und der Mut werden zuweilen gedämpft, wenn man in der Welt Terror, Elend und Bomben sieht. Dann macht sich Hoffnungslosigkeit breit, und viele fühlen sich machtlos. Wie verständlich ist da die Abkehr, das Wegschauen. Aber wer wegschaut, will die unangenehme Wahrheit nicht wahrhaben, unternimmt nichts gegen sie und verfestigt sie so. Auch wegschauen kann zur Lüge verkommen.

Viele Menschen jedoch folgen ihrem Gewissen und leisten in einer unvollkommenen Welt ihren Beitrag im Dienste der Allgemeinheit. Denn wenn sie sich nicht einmischen würden, würden sie das eigene Gewissen belügen. Das Glück zu erstreben und zu finden, ist die private Sache jedes Individuums. Einsatz und Verantwortung für die Gemeinschaft erstreben viele deshalb, weil gerade dies für sie auch privates Glück bedeutet. Auch wenn der Einsatz auf den ersten Blick gering und der Einfluss nichtig erscheint, das gemeinsame Handeln aller schafft es, viel auf der Welt zu bewegen.

GERECHTIGKEIT ALS TUGEND

Das menschliche Zusammenleben hat zwei Seiten, denen zwei Begriffe der Gerechtigkeit entsprechen. Hinsichtlich sozialer Institutionen und Systeme wie Ehe und Familie, Wirtschaft und Bildungswesen heisst die geschuldete Moral institutionelle oder objektive Gerechtigkeit, im Fall von Recht und Staat auch politische Gerechtigkeit. Im personalen oder subjektiven Verständnis bedeutet sie dagegen jene Rechtschaffenheit, die die Forderungen der institutionellen Gerechtigkeit nicht bloss gelegentlich und aus Angst vor Strafen, sondern freiwillig und beständig, «habituell», erfüllt. Hier ist die Gerechtigkeit ein Charakter- oder Persönlichkeitsmerkmal, eine moralische Tugend, die einerseits nicht von einer persönlichen Zuneigung abhängt und andererseits nicht über das Geschuldete hinausgeht. Dabei gibt es zwei Stufen. Wer nur aufgrund aussermoralischer Beweggründe, beispielsweise aus Angst vor Strafe, gerecht handelt, befindet sich erst auf der niedrigeren Stufe, der Grundstufe. Seit Kant spricht man hier von Legalität und meint die Übereinstimmung mit dem, was die Gerechtigkeit oder, allgemeiner, die Moral gebietet. Es geht also nicht um die Übereinstimmung mit dem positiven Gesetz, um die positive, sondern um eine moralische Legalität. Auf der höheren Stufe und Vollendungsstufe, der der Moralität, handelt man nicht bloss gerecht, sondern tut es auch aus einer bestimmten Gesinnung heraus, nämlich schlicht deshalb, weil es gerecht ist. Wer in diesem vollen Sinn gerecht ist, wird auch dann andere nicht übervorteilen, wenn er aus grösserer Macht oder Intelligenz dazu imstande wäre. Und als Gesetzgeber, Richter, Lehrer; Elternteil oder Mitbürger wird er sein Tun und Lassen auch dann an der Idee der objektiven Gerechtigkeit ausrichten, wenn das positive Recht und die konventionelle Moral Lücken und Ermessensspielräume lassen oder ihre Durchsetzung höchst unwahrscheinlich ist.

Während die antike Philosophie beide Seiten erörtert, Platon sogar eine Entsprechung von personaler und politischer Gerechtigkeit annimmt, interessiert sich das christliche ebenso wie das islamische und das jüdische Mittelalter weit mehr für die personale Gerechtigkeit, dabei in den so genannten Fürstenspiegeln vor allem für gerechte Herrscher. Der politische Liberalismus der Neuzeit verlässt sich dagegen lieber auf die Gerechtigkeit der Institutionen und deren Gewaltenteilung. Die verbreitete Annahme, moderne Gesellschaften könnten auf die personale Gerechtigkeit verzichten, ist jedoch falsch. Denn ein gewisses Mass an Gerechtigkeit sowohl auf Seiten der Bürger als auch ihrer Amtsträger gehört zu den

Funktionsbedingungen der rechtsstaatlichen Demokratie: Amtsträger wie beispielsweise die Parlamentarier bedürfen personaler Gerechtigkeit («Rechtschaffenheit»), weil sie andernfalls im Widerspruch zu ihrem Amtseid nicht dem ganzen Volk, sondern lediglich den Interessen ihrer Klientel dienen und zu dem beitragen, was die kritische Demokratietheorie von Platon (*Politeia*, VIII 555b ff.) und Aristoteles (*Politik*, IV 4, 1290b1f.) bis John Stuart Mill (*Über die Freiheit*, Abschn. 4) befürchtet, zu einer Tyranis der Mehrheit. Auch bei Richtern und Verwaltungsbeamten, sogar Medienschaffenden als Inbegriff der vierten Gewalt ist zwar keine umfassende, aber eine auf ihren Aufgabenbereich bezogene personale Gerechtigkeit unabdingbar. Wenn es wenigen daran mangelt, kann es durch die vielen anderen zurechtgerückt werden. Wo es aber zur Regel wird, wo beispielsweise «systematisch» Richter sich mit Ankläger und Verteidiger auf eine «abgekartete Sache» einlassen, wird die jeweilige Aufgabe pervertiert.

Auf der anderen Seite müssen Bürger über personale Gerechtigkeit verfügen, damit sie in der Regel die Forderungen der institutionellen Gerechtigkeit freiwillig und beständig erfüllen und einem Überhandnehmen der Staatsgewalt entgegengearbeitet wird. Bei vitaler Ungerechtigkeit empören sich rechtschaffene Bürger und protestieren, wo erforderlich üben sie sogar bürgerlichen Ungehorsam: Die personale Gerechtigkeit widersetzt sich dem Abgleiten einer Rechtsordnung in einen «Unrechtsstaat».

Wer sich nur dort empört, wo er selbst einer Ungerechtigkeit zum Opfer fällt, verharrt auf der selbstbezogenen «egoistischen» Vorstufe. Erst wer sich über Ungerechtigkeit gegen andere empört, verfügt über die eigentliche, fremdbezogene, «altruistische» Gerechtigkeit. Wer sie nur gegen Freunde oder Mitglieder der eigenen Gruppe übt, ist aber nur in einem schwachen Sinn altruistisch gerecht. In einem stärkeren Sinne ist es derjenige, der sich über Ungerechtigkeit auch gegen Wildfremde empört. Und die Vollendung erreicht, wer ein Unrecht gegen andere für nicht geringer hält als ein Unrecht gegen sich und seine Freunde. Dann wird er auf keinen Fall selbst Unrecht tun, auch dort nicht, wo er zum Opfer fremden Unrechts werden sollte. Das Muster für diese Einstellung ist Sokrates, wie er vor allem in Platons Dialog *Kriton* erscheint.

Seine berühmte Maxime «Lieber Unrecht erleiden, als Unrecht tun» widerspricht dem altgriechischen Adelsethos auf provokative Weise; denn dort war es nur Sache der Sklaven, Unrecht zu erleiden. Zugleich wird die Empörung über Ungerechtigkeit in der Welt relativiert, denn wichtiger ist die eigene Gerechtigkeit, die personale Gerechtigkeit als unverzichtbarer Teil der moralischen Integrität.

Nach dem Sophisten Thrasymachos ist der Gerechte überall schlechter dran als der Ungerechte (Platon, *Politeia*, I 343d). Denn ihm fehle es an Reichtum, an Macht, selbst an öffentlicher Anerkennung. Sokrates weist diese Ansicht entschieden zurück. Auf die Frage, was die Gerechtigkeit nütze, antwortet er nicht, sie diene nur «dem anderen», sondern, sie diene auch dem Gerechten selbst. Denn nur gerechte Menschen leben in wechselseitigem Vertrauen miteinander, überdies, da sie Unrecht lieber erleiden als verüben, sowohl in Selbstachtung als auch in Achtung derer, an denen ihnen liegt. Ungerechte Menschen hingegen befinden sich nicht bloss in Zwietracht mit anderen; als Sklaven ihrer widerstreitenden Begierden liegen sie auch in Zwietracht mit sich selbst. Ohne Freundschaft, ohne Weltvertrauen und ohne Selbstachtung führen sie eine elende Existenz, nur die Gerechten dagegen ein rundum lebenswertes Leben (*Politeia*, IX 575e–576a).

Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 30–33.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Erklären Sie den Unterschied zwischen «objektiver Gerechtigkeit» und Gerechtigkeit als moralischer Tugend («personale Gerechtigkeit»).
- Weshalb können auch moderne Gesellschaften nicht auf die personale Gerechtigkeit verzichten?
Finden Sie eigene Beispiele aus der Politik oder dem alltäglichen Leben.
- Welche Handlungen können auf «altruistische Gerechtigkeit» zurückgeführt werden?

EIN BLICK IN DIE IDEENGESCHICHTE

Nach einem verbreiteten Topos gründen die Menschenrechte in Gedanken, die für die jüdisch-christliche Offenbarung und das griechisch-römische Denken spezifisch sind. Träfe diese Ansicht zu, müsste einerseits unser Kulturraum sehr viel früher ein affirmatives Verhältnis zu den Menschenrechten einnehmen und waren diese Rechte andererseits, ihrem Begriff *Menschenrechte* zum Trotz, an eine bestimmte Kultur gebunden, folglich nicht allen Kulturen zuzumuten. Tatsächlich verläuft die Geschichte komplexen Insbesondere gibt es in anderen Kulturen so klare Bausteine für den Gedanken der Menschenrechte, dass der Westen nicht als ihr einziger Treuhänder gelten darf.

Einen ersten Baustein enthält das Strafrecht, das in so gut wie allen Kulturen gewisse Rechte menschenrechtlicher Dignität schützt. Ein weiterer Baustein zeichnet sich in jener Kritik ungerechter Herrschaft ab, die weit in die Frühzeit zurückreicht, etwa zum *Gilgamesch-Epos* (etwa 2000 v. Chr.), das den Titelhelden, den König von Urduk, auffordert, seine Macht nicht zu missbrauchen, oder zum indischen Nationalepos *Mahabharata* (16. Jh. v. Chr.), das vom Herrscher verlangt, sein Volk mit allen Mitteln zu schützen. Noch einschlägiger ist drittens eine konfuzianische Ansicht, der auf den zweitwichtigsten Klassiker, Mong Dsi (Meister Meng, 4. Jh. v. Chr.), zurückgehende Gedanke, jeder Mensch besitze eine ihm angeborne Würde. Besonders eindrucksvoll ist viertens ein Bund der Irokesen (erste Hälfte des 15. Jahrhunderts), der mehr als drei Jahrhunderte vor der ersten westlichen Menschenrechtserklärung alle Mitglieder der irokesischer Stämme als persönlich frei und in ihren Privilegien und Rechten gleich erklärt (vgl. Morgan, *League of the Iroquis*; 1851). Ferner sagt der *Koran* (Sure 2, 257) gegen die Gefahr religiöser Intoleranz: «In der Religion soll kein Zwang ausgeübt werden.» Nicht zuletzt darf man die westafrikanische Konsensdemokratie, die Institution des Palavers, nicht vergessen.

Aus zwei weiteren Gründen darf man den Beitrag von Judentum und Christentum für die Menschenrechte nicht zu hoch veranschlagen. Einerseits erklärt das Alte Testament zwar jeden Menschen zum Ebenbild Gottes, relativiert aber das Menschenrechtspotential dieses Gedankens durch die Ansicht, es gebe ein einziges auserwähltes Volk. Andererseits universalisiert das Christentum den Gedanken der Auserwählung, zieht daraus aber keine Rechtskonsequenzen, lässt vielmehr das Institut der Sklaverei und die Rechtsungleichheit der Frau bestehen. Und der für die Menschenrechte unverzichtbare Begriff des subjektiven Rechts

geht zwar auf das Mittelalter, aber nicht auf dessen genuin christliches Denken, sondern auf die humanistische Jurisprudenz des 12. Jahrhunderts zurück. Der dort nur beiläufig verwendete Begriff erhält freilich keine fundamentalen, die Rechts- und Staatsordnung ebenso rechtfertigenden wie begrenzenden Rang. Zusammen mit den jüdischen und christlichen Elementen gehört er nur zur Vorgeschichte der Menschenrechte.

In der Hauptgeschichte wirken zwei Gesichtspunkte zusammen. Auf eine vielfältige sozialgeschichtliche Herausforderung bieten die Menschenrechte eine ebenso vielfältige Antwort oder Therapie. Vor der Reformation streiten die Häretiker mit der offiziellen Kirche, seit der Reformation die verschiedenen Konfessionen untereinander um den Anspruch auf das wahre Christentum, woraus das Problem der Religionsfreiheit entsteht. Weiterhin tritt der Versuch, den eigenen Wahrheitsanspruch gewaltsam durchzusetzen, in Konkurrenz mit dem Überlebensinteresse der anderen, was auf das Recht auf Leib und Leben verweist. Nicht zuletzt werden Länder wie Deutschland während des Dreissigjährigen Krieges zum Kriegsschauplatz fremder Mächte, so dass schon in der Alten Welt ein Recht auf dem Spiel steht, das in der Neuen Welt, durch deren Kolonialisierung, noch kräftiger verletzt wird: das der politischen und kulturellen Selbstbestimmung. In die Antwort auf diese Aufgaben fließt ohne Zweifel christliches Gedankengut ein. Die entscheidenden Begriffe heissen aber nicht Gottebenbildlichkeit oder unendlicher Wert der durch Christi Heilswirken erlösten Person, sondern Naturzustand und Gesellschaftsvertrag, Handlungsfreiheit und Wechselseitigkeit bzw. Goldene Regel.

Obwohl die erste Erklärung der Religionsfreiheit (1572) in den Niederlanden auch den Katholiken zugute kommt, herrscht im Katholizismus über viele Jahrhunderte die Ablehnung vor. Noch der Papst, dem die katholische Soziallehre tiefgreifende Veränderungen verdankt, Leo XIII., sieht in den Menschenrechten einen Geist des Umsturzes am Werk (*Immortale Dei*, 1.11.1885). Auch der Protestantismus verurteilt den Geist der Moderne und verharret zum überwiegenden Teil in Distanz zu den Menschenrechten. Und noch Karl Marx hebt in der frühen Abhandlung *Zur Judenfrage* (1844) vor allem auf die Eigentumsrechte ab und übersieht die weiteren Freiheitschancen der Menschenrechte mit Ausnahme der Religions- und Glaubensfreiheit, der er zustimmt.

Aus: Otfried Höffe: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 71–74.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Informieren Sie sich über die im vorliegenden Text genannten aussereuropäischen Kulturen, welche menschenrechtliche Forderungen respektieren.
- Sklaverei und Rechtsungleichheit der Frau sind mit den Menschenrechten nicht vereinbar. Stellen Sie einige wichtige Daten in der Geschichte der Sklavenbefreiung nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (4. Juli 1776) zusammen. Ermitteln Sie wichtige Daten der Frauenemanzipation in unserem Kulturraum nach 1948 («Allgemeine Erklärung der Menschenrechte»).

GERECHTIGKEIT IM PLURALISMUS: TOLERANZ

Die meisten Gesellschaften von heute zeichnen sich durch ein vielfaches Neben- und Gegeneinander aus, durch einen facettenreichen, nicht nur politischen, sondern auch gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Pluralismus, nicht zuletzt durch einen Pluralismus der leitenden Wertvorstellungen. Diese Vielfalt ist nicht bloss eine Tatsache, sie hat auch einen gewissen Wert. Ohne in einen Relativismus zu verfallen, der in jeder Lebensform die gleichen Chancen zu einer humanen Selbstverwirklichung sieht, lässt sich nicht leugnen, dass der Pluralismus einen grösseren Reichtum menschlicher Möglichkeiten zutage treten lässt, als es Individuen und homogene Gruppen je für sich können. Ohne hin hat keine zwangsbefugte Institution das Recht, ihre Mitglieder, immerhin selbstverantwortliche Personen und mündige Bürger, auf bestimmte Lebensformen festzulegen. Indem der Pluralismus den unterschiedlichsten Menschen die Freiheit zu ihrer eigenen Lebensform lässt und diese Freiheit allen gewährt, steht er für Gerechtigkeit ein. Ohne ein Wert an sich oder ein Selbstzweck zu sein, legitimiert sich der Pluralismus aus dem Leitprinzip politischer Gerechtigkeit, dem gleichen Recht auf Freiheit. Wer den Pluralismus frei anerkennt, besitzt Toleranz. Ihre Grundstufe, eine mehr passive Toleranz, besteht im Gelten- und Gewährenlassen fremder Eigenart. Weil sich die Menschen in ihren Bedürfnissen, Interessen und Talenten unterscheiden, ausserdem niemand gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit ist, gehört die passive Toleranz zu den Bedingungen eines zivilisierten Umgangs miteinander.

Die aktive Toleranz geht darüber weit hinaus. Sie lässt den anderen nicht bloss gewähren, was schon das Gesetz verlangt. Sie bejaht auch aus freien Stücken des anderen Lebensrecht, Freiheit und Entfaltungswillen. In der Freiheit und Würde jedes Menschen gegründet, verbindet diese Toleranz die Fähigkeit zur eigenen Andersartigkeit mit der Anerkennung des anderen als gleichwertig. Aus einer inneren Freiheit sucht der aktiv tolerante Mensch nicht länger ein Leben, das auf gewaltsame Bekehrung oder aber Überwindung des Gegners angelegt ist, vielmehr ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung. Seine Toleranz endet erst dort, wo die Legitimationsgrundlage verletzt wird: die in den Menschenrechten zutage tretende Freiheit und Würde aller Menschen.

Eine staatsbürgerliche Toleranz geht über die aktive Toleranz noch hinaus. In Anerkennung des Rechts aller Mitbürger, eigene Überzeugungen auszubilden,

im Wissen um die Gefahr, bei den Überzeugungen Irrtümern oder Vorurteilen aufzusitzen, und im Wissen, dass man trotz konkurrierender Ausgangsüberzeugungen schliesslich zu einer verbindlichen Entscheidung kommen muss, ist sie sowohl fähig als auch bereit, die eigenen Überzeugungen zur Diskussion, gegebenenfalls sogar zur Disposition zu stellen. Es kommt allerdings nicht auf alle Überzeugungen, sondern lediglich auf die für eine gemeinsame Rechtsordnung belangvollen an. Wer diese Toleranz bloss aus strategischen oder pragmatischen Gründen entwickelt, etwa um nicht in den Ruf eines Demokratiegegners zu geraten, lässt die Demokratie genau dann im Stich, wenn sie der staatsbürgerlichen Toleranz am meisten bedarf: in Zeiten wachsender Demokratieverdrossenheit. Eine mehr als nur pragmatisch begründete staatsbürgerliche Toleranz gehört zu den Bedingungen, die eine pluralistische Demokratie ermöglichen. Für einen genaueren Begriff empfiehlt es sich, drei Stufen zu unterscheiden:

Die unterste Stufe, eine legalistische Kompetenz, besteht in der Fähigkeit und Bereitschaft, sich an die geltenden Gesetze einer pluralistischen Demokratie zu halten. Sie entspricht einer elementaren Bürgertugend, dem Rechtssinn. Auf der zweiten Stufe, einer deliberativen Kompetenz, ist man fähig und bereit, zu den innersten Überzeugungen auf Distanz zu gehen und sie aus dieser Distanz heraus zu diskutieren. Auf der dritten und höchsten Stufe, einer dispositiven Kompetenz, lässt man sich sogar darauf ein, seine Überzeugungen zur Disposition zu stellen und sie gegebenenfalls aufgrund wohlüberlegter Argumente zu verändern.

Offensichtlich bewegt sich der ideale Bürger einer pluralistischen Demokratie auf der dritten Stufe, der der vollen staatsbürgerlichen Toleranz. Trotzdem darf sie nicht eingefordert werden. Denn eine Demokratie setzt sich dadurch von einem autoritären Staat scharf ab, dass sie von ihren Bürgern nicht verlangt, den innersten Kern ihrer Überzeugungen, immerhin den Inhalt ihres Gewissens, zur Disposition zu stellen. Sie fordert nicht einmal die volle zweite Stufe der staatsbürgerlichen Toleranz: dass jeder über seine innersten Überzeugungen freimütig diskutiere. Sie begnügt sich mit einer schwachen deliberativen Kompetenz, der Bereitschaft, mit sich und guten Freunden zu Rate zu gehen. Selbst das darf aber nicht erzwungen, nicht einmal verlangt, wohl aber erhofft werden. Verlangen darf man jedoch, dass keine Überzeugungen öffentlich vertreten werden, die den Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates widersprechen oder gar zu Gewalt aufrufen. Dem radikalen Gegner der Demokratie darf man nicht bloss, sondern muss man Widerstand leisten.

Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 94–96.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Was heisst Pluralismus? Zeigen Sie die Vorteile, allenfalls die Nachteile einer pluralistischen Gesellschaft auf, verweisen Sie dabei auf eigene Erfahrungen bzw. finden Sie Beispiele.
- Unterscheiden Sie die unterschiedlichen Stufen der Toleranz. Schlagen Sie unbekannte Begriffe im Wörterbuch nach.
Sind Sie mit den wertenden Aussagen des Autors Otfried Höffe einverstanden? Begründen Sie.

MEHR ALS GERECHTIGKEIT: GEMEINSINN UND FREUNDSCHAFT

Die politische Gerechtigkeit bedeutet viel und ist doch für ein gutes Zusammenleben zu wenig. Sie beschränkt sich nämlich auf das, was die Menschen einander schulden. Nicht nur die personale Moral fordert mehr, beispielsweise Freigebigkeit, Wohlwollen und Grosszügigkeit. Auch zum «schönen»: zum angenehmen, guten und humanen Leben des Gemeinwesens reicht die politische Gerechtigkeit nicht aus.

Zur lebendigen Demokratie gehört eine Bürgergesellschaft, auch Zivilgesellschaft genannt, die nicht nur im politischen, sondern auch im sozialen Bereich kräftig mitwirkt: von der Betreuung Älterer, Kranker und Sterbender über die von Asylbewerbern, Stipendiaten und ausländischen Studenten bis zur vielfältigen Selbstverwaltung in Wissenschaft, Forschung und kulturellen Einrichtungen, nicht zuletzt gibt es die Mitarbeit in der freiwilligen Feuerwehr, in karitativen Verbänden oder sozial engagierten Bürgerclubs. Mit der Übernahme von gemeinnützigen Aufgaben in eigener Verantwortung wird zweierlei erreicht: Zum einen tritt die Bürgerschaft einer zunehmenden «Verstaatlichung der Gesellschaft» entgegen. Eine wahre Bürgergesellschaft wehrt sich gegen wachsende Staatsverantwortung und ihre Schattenseiten, die zunehmende Reglementierung, Bürokratisierung, Spezialisierung und Fragmentierung des Gemeinwesens. Überdies grenzt sie die finanzielle Belastung des Staates ein. Zum anderen erfolgt die entsprechende Hilfe nicht wie die Steuern oder der Militär- bzw. Zivildienst erzwungen, sondern freiwillig. Es handelt sich nicht länger um einen verordneten, sondern freien Gemeinsinn, mithin um das Zeichen dessen, was im griechischen Ausdruck für Freigebigkeit anklingt; *eleutheriotês* ist die Haltung, die den Freien auszeichnet: Wer im emphatischen Sinn frei ist, klebt nicht an seinen materiellen Gütern fest, auch lässt er sich nicht von seiner Berufs- und Freizeit «aufessen», pflegt vielmehr mit ihnen einen souveränen Umgang und gibt, wo er es für angemessen hält, von beidem ab: Er opfert Geld und Zeit. Der freie Gemeinsinn wird auch nicht bürokratisch, sondern persönlich tätig. Er schafft nichtinstitutionelle Beziehungen und fördert jene Freundschaft, die nach einem der grossen Gerechtigkeitstheoretiker, Aristoteles, für ein Gemeinwesen sogar wichtiger als selbst die Gerechtigkeit ist. Zu Recht kommt es Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, Bücher VIII-IX) nicht bloss auf die romantische Seelenfreundschaft, sondern auch auf die Vielfalt weiterer persönlicher Beziehungen an: auf Kameradschaft und Gastfreundschaft, auf Ehe-, Familien- und Nachbarschaftsbeziehun-

gen, auf das Vereinsleben, selbst Seilschaften, nicht zuletzt Beziehungen der gegenseitigen Hilfe. All diesen freundschaftlichen Bindungen gelingt, wozu Institutionen allein nicht fähig sind: eine Verflechtung der Menschen untereinander, die von der Sorge für Zusammenhalt und Eintracht statt von Zwietracht und Gewalt geprägt ist. Zugleich tragen sie, meist ohne Pathos und doch sehr wirksam, zum Gemeinwohl bei.

Neben dem sozialen Gemeinsinn gibt es eine zweite, kulturelle Gestalt. Sie betrifft die gemeinsamen, aber nicht notwendig exklusiv gemeinsamen Elemente wie Sprache, Literatur, Musik, Kunst und Architektur. Wer sich der Verantwortung für künftige Generationen stellt, geht mit den Schlagworten der «Kulturnation» oder dem «Volk der Dichter und Denker» sparsam um. Die Sache selbst nimmt er jedoch ernst, engagiert sich für die der eigenen Gesellschaft und trägt dazu bei, den künftigen Generationen ein mindestens ebenso reiches Kapital an Sprache und Kultur zu hinterlassen, wie er es erbt hat. Und ein dritter, ökologischer Gemeinsinn ist vor allem in der heutigen Zivilisationsform erforderlich. Wie Eltern ihren Kindern lieber ein grösseres Erbe hinterlassen, als sie selbst erhalten haben, so müsste eine der Naturkräfte so mächtige Gesellschaftsform wie die wissenschaftlich-technische Zivilisation ihren Stolz darein setzen, ihren Kindern und Kindeskindern eine ökologisch bessere Bilanz zu vererben.

Aus: Otfried Höffe: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: C.H. Beck 2007. 3. Aufl. (C.H. Beck Wissen, Bd. 2168). S. 118–121.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Erklären Sie, was der Begriff «Zivilgesellschaft» bzw. «Bürgergesellschaft» bedeutet.
- Informieren Sie sich über Formen der Freiwilligenarbeit an Ihrem Wohnort.
- Was können Sie als Einzelperson dazu beitragen, «ihren Kindern und Kindeskindern eine ökologisch bessere Bilanz zu vererben»? (Höffe, a.a.O., S.121)

GESINNUNGS- UND VERANTWORTUNGSETHIK

Wir müssen uns klarmachen, dass alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann «gesinnungsethisch oder verantwortungsethisch» orientiert sein. Nicht dass Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: «Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim» –, oder unter der verantwortungsethischen: dass man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat. Sie mögen einem überzeugten gesinnungsethischen Syndikalisten noch so überzeugend darlegen: dass die Folgen seines Tuns die Steigerung der Chancen der Reaktion, gesteigerte Bedrückung seiner Klasse, Hemmung ihres Aufstiegs sein werden, – und es wird auf ihn gar keinen Eindruck machen. Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie *Fichte* richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet. «Verantwortlich» fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme zum Beispiel des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen.

Aber auch damit ist das Problem noch nicht zu Ende. Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, dass die Erreichung «guter» Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, dass man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge «heiligt». [...]

Hier, an diesem Problem der Heiligung der Mittel durch den Zweck, scheint nun auch die Gesinnungsethik überhaupt scheitern zu müssen. Und in der Tat

hat sie logischerweise nur die Möglichkeit: *jedes* Handeln, welches sittlich gefährliche Mittel anwendet, zu *verwerfen*. Logischerweise. In der Welt der Realitäten machen wir freilich stets erneut die Erfahrung, dass der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, dass zum Beispiel diejenigen, die soeben «Liebe gegen Gewalt» gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur letzten *Gewalt*, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde, –[ebenso] wie unsere Militärs den Soldaten bei jeder Offensive sagten: es sei die letzte, sie werde den Sieg und dann den Frieden bringen. Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht. [...]

Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus *ihm selbst* unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein. Er lässt sich, ich wiederhole es, mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern. Die grossen Virtuosen der akosmischen Menschenliebe und Güte, mochten sie aus Nazareth oder aus Assisi oder aus indischen Königsschlössern stammen, haben nicht mit dem politischen Mittel: der Gewalt, gearbeitet, ihr Reich war «nicht von dieser Welt», und doch wirkten und wirken sie in dieser Welt, und die Figuren des *Platon Karatajew* und der *Dostojewskijschen* Heiligen sind immer noch ihre adäquatesten Nachkonstruktionen. Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius, oder Dämon, der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unausragbarem Konflikt ausbrechen kann. [...]

Wahrlich: Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiss nicht *nur* mit dem Kopf gemacht. Darin haben die Gesinnungsethiker durchaus recht. Ob man aber als Gesinnungsethiker oder als Verantwortungsethiker handeln *soll*, und wann das eine und das andere, darüber kann man niemandem Vorschriften machen. Nur eins kann man sagen: wenn jetzt in diesen Zeiten einer, wie Sie glauben, *nicht* «sterilen» Aufgeregtheit – aber Aufgeregtheit ist eben doch und durchaus nicht immer echte Leidenschaft –, wenn da *plötzlich* die Gesinnungspolitiker massenhaft in das Kraut schießen mit der Parole: «Die Welt ist dumm und gemein, nicht ich; die Verantwortung für die Folgen trifft nicht mich, sondern die anderen, in deren Dienst ich arbeite, und deren Dummheit oder Gemeinheit ich ausrotten werde», so sage ich offen: dass ich zunächst einmal nach dem Masse des *inneren Schwergewichts* frage, das hinter dieser Gesinnungsethik steht, und den

Eindruck habe: dass ich es in neun von zehn Fällen mit Windbeuteln zu tun habe, die nicht real fühlen, was sie auf sich nehmen, sondern sich an romantischen Sensationen berauschen. Das interessiert mich menschlich nicht sehr und erschüttert mich ganz und gar nicht. Während es unermesslich erschütternd ist, wenn ein *reifer* Mensch – einerlei ob alt oder jung an Jahren –, der diese Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet und verantwortungsethisch handelt, an irgendeinem Punkte sagt: «Ich kann nicht anders, hier stehe ich.» Das ist etwas, was menschlich echt ist und ergreift. Denn diese Lage muss freilich für *jeden* von uns, der nicht innerlich tot ist, irgendwann eintreten *können*. Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den «Beruf zur Politik» haben *kann*.

Aus: Max Weber: Gesinnungs- und Verantwortungsethik. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 1998. S. 341–343.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Erklären Sie den Unterschied zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik nach Max Weber.
- Sind Sie einverstanden mit Webers Aussage, es handle sich hierbei um «zwei voneinander grundverschiedene[n], unausragbar gegensätzliche[n] Maximen»? (Höffe, a.a.O., S. 341)
- Welche Rolle spielt eine gesinnungs- bzw. eine verantwortungsethische Haltung für eine Politikerin/einen Politiker, welche für eine Staatsbürgerin/einen Staatsbürger?

MENSCHLICHKEIT: DIE GOLDENE REGEL

Zu Recht hat [Michael] Walzer Wahrheit und Gerechtigkeit als elementare ethische Werte herausgegriffen. Müsste man aber nicht die mindest ebenso elementare **Menschlichkeit** hinzunehmen, gerade wenn man immer wieder nicht nur von der lokalen und partikularen Situation, sondern von der «Menschheit» reden will? Gibt es doch kaum einen empörenderen Aufschrei als den, in diesem oder jenem Fall sei man wahrhaftig «unmenschlich» behandelt worden, kaum eine stärkere Anklage als die, dieses oder jenes System sei «unmenschlich», kaum einen gewichtigeren Strafprozess als den (von Nürnberg, Tokio oder Den Haag), welcher die «Verbrechen gegen die Menschlichkeit» zum Gegenstand hat.

Überzeugend hat Walzer, ein Autor jüdischer Provenienz, zur Illustration seiner Ausführungen auf die Hebräische Bibel zurückgegriffen. Was aber sollte ihn und uns hindern, nicht nur auf die jüdische und christliche Tradition, sondern auch auf **andere grosse religiöse oder ethisch-philosophische Traditionen** der Menschheit zurückzugreifen? Und dies nicht nur zur Illustration, sondern zur inhaltlichen Konkretisierung. Es könnte ja sein, dass man in ganz verschiedenen Traditionen doch manche gemeinsame ethische «Worte» oder «Weisungen» für menschliches Verhalten findet.

Was ich damit meine, lässt sich verhältnismässig einfach am Beispiel jener **Goldenen Regel der Menschlichkeit** aufzeigen, die man in allen grossen religiösen und ethischen Traditionen antrifft. Hier einige ihrer Formulierungen:

– Konfuzius (ca. 551–489 v. Chr.): «Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen Menschen an» (Gespräche 15,23).

– Rabbi Hillel (60 v. Chr. – 10 n. Chr.): «Tue nicht anderen, was du nicht willst, dass sie dir tun» (Sabbat 31a).

– Jesus von Nazaret: «Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso» (Mt 7,12; Lk 6,31).

– Islam: «Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht» (40 Hadithe von an-Nawawi 13).

– Jainismus: «Gleichgültig gegenüber weltlichen Dingen sollte der Mensch wandeln und alle Geschöpfe in der Welt behandeln, wie er selbst behandelt sein möchte» (Sutrakritanga 1.11.33).

– Buddhismus: «Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll es auch nicht für ihn sein; und ein Zustand, der nicht angenehm oder

erfreulich für mich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten?» (Samyutta Nikaya v, 353.35-354.2).

– Hinduismus: «Man sollte sich gegenüber anderen nicht in einer Weise benehmen, die für einen selbst unangenehm ist; das ist das Wesen der Moral» (Mahābhārata XIII 114.8).

Die grossen Traditionen der Menschheit kennen noch sehr viel konkretere Maximen, wie zu zeigen sein wird. Und dabei sollen die strukturellen und institutionellen Probleme der modernen Gesellschaft keineswegs ausgeblendet werden. Doch manche Menschen möchten heute auf ethische Normen weithin verzichten. Sie sagen: Warum eigentlich so viel von Moral reden? Haben wir für alles dies nicht bereits **Gesetze**, das Recht? Leben wir nicht in einem Rechtsstaat? Und hat nicht auch die internationale Staatengemeinschaft bereits zahlreiche transnationale, transkulturelle und transreligiöse Rechtsstrukturen geschaffen?

NICHT NUR RECHTE, SONDERN AUCH PFLICHTEN

Schon in der Menschenrechtsdebatte des französischen Revolutionsparlaments von 1789 wurde die Forderung erhoben: Wenn man eine Deklaration der Rechte des Menschen proklamiere, so müsse man damit eine Deklaration der Pflichten des Menschen verbinden. Sonst hätten am Ende alle Menschen nur Rechte, die sie gegen andere ausspielen würden, aber niemand würde mehr die Pflichten kennen, ohne welche die Rechte nicht funktionieren können.

a. Zum Menschen gehören von Anfang an Pflichten

Wir sahen in unserem historischen Rückblick, dass die Pflichten Jahrtausende vor den Rechten formuliert wurden. Aber 200 Jahre nach der Revolution von 1789 leben wir in einer Gesellschaft, in der einzelne und Gruppen ständig **Rechte gegen andere** geltend machen, ohne für sich selber irgendwelche **Pflichten** zu erkennen. Kaum jemand kann hierzulande ein Haus oder eine Strasse bauen, kaum eine Behörde ein Gesetz oder eine Vorschrift erlassen, ohne dass nicht sogleich Rechte dagegen geltend gemacht werden. Zahllose Ansprüche können heutzutage als Rechte insbesondere dem Staat gegenüber vorgebracht werden. Leben wir doch in einer Anspruchs-gesellschaft, die sich oft auch als «Rechtsanspruchs-gesellschaft», ja «Rechtsstreitgesellschaft» präsentiert und den Staat – so hat man die Bundesrepublik Deutschland genannt – zu einem «Justizstaat» macht. Allen voran allerdings die USA, wo ein Drittel aller Rechtsanwälte weltweit praktiziert; dort verbrauchen die Kosten der Schadenersatzregelung circa 3 % des gesamten Brutto-sozialprodukts. Ob sich also nicht vielleicht gerade in unseren, überent-

wickelten Rechtsstaaten bei allem berechtigten Insistieren auf Rechten eine neue Konzentration auf die Pflichten nahelegt?

Natürlich ist mir bekannt, dass der Begriff **Pflicht arg missbraucht** worden ist. Von totalitären, autoritären, hierarchischen Ideologien aller Art wurde die «Pflicht» (gegenüber Vorgesetzten, dem Führer, dem Volk, der Partei, dem Papst ...) eingehämmert; furchtbare Verbrechen wurden aus «Pflicht» oder aufgrund eines den Gehorsam aus göttlicher Autorität absichernden «Eides» begangen. «Pflicht ist Pflicht!» und «Befehl ist Befehl!», beides darf nie wieder zur Parole werden; blinder Gehorsam, ob in Staat oder Kirche, ist unsittlich. Aber alle Missbräuche sollten uns nicht hindern, den Begriff der Pflicht differenziert aufzunehmen, einen Begriff, der seit Cicero («De officiis») und dem Mailänder Bischof Ambrosius («De officiis ministrorum») eine lange Geschichte hat und durch Immanuel Kant zu einem **Schlüsselbegriff der Moderne** geworden ist.

Es lässt sich ja nicht übersehen, dass gerade die Pflicht – dies war der Leitgedanke von Kant – das Vernunftwesen Mensch auszeichnet gegenüber dem Tier, das nur Neigungen, Instinkten, Trieben oder äusserem Zwang und Dressur folgt. Doch ist der Mensch eben nicht nur ein Vernunftwesen, das ganz selbstverständlich seiner Vernunft folgt und ergo keine Pflicht bräuchte. **Vernunft- und Triebwesen** zugleich, hat der Mensch die Möglichkeit – die Chance und das Risiko –, **sich in Freiheit entscheiden zu können** und seiner Vernunft gemäss zu handeln. In diesem Sinn, modern-immanent verstanden, ist die Pflicht ein Anspruch der Vernunft, der verbindlich ist und doch auf Freiheit zielt. Das schliesst freilich andere, «externe» Instanzen (Gott, positives Gesetz) nicht grundsätzlich aus, da eine in Theonomie begründete Autonomie des Menschen keine Heteronomie, keine Fremdbestimmung bedeuten muss.

Es ist zudem wichtig zu sehen, dass die Pflicht zwar moralisch nötigt, aber nicht physisch zwingt. Sie folgt, wenn man schon einmal von äusseren Autoritäten absieht, aus der eben nicht rein technischen oder ökonomischen, sondern **ethischen Vernunft, die den Menschen zu moralischem Handeln anhält** und nötigt. Doch wird in der modernen Menschenrechtsdiskussion eines übersehen: Alle Rechte implizieren Pflichten, aber:

b. Nicht alle Pflichten folgen aus Rechten

Ich mache dies zuerst mit Hilfe dreier Beispiele deutlich, ein eher spezielles, ein mehr generelles und ein ganz allgemeines, um dann eine genauere Bestimmung für das Verhältnis von Rechten und Pflichten vorzunehmen:

(1) Ein spezielles Beispiel: Die **Pressefreiheit** einer Zeitung oder eines Journa-

listen wird vom modernen Rechtsstaat garantiert und geschützt; der Journalist, die Zeitung, haben das **Recht** der freien Berichterstattung. Dieses Recht darf der Staat nicht nur nicht antasten, er muss es im Gegenteil aktiv schützen und zur Not auch mit seiner Gewalt durchsetzen. Deshalb haben Staat und Bürger die **Pflicht**, dieser Zeitung oder dieses Journalisten Recht auf freie Berichterstattung zu respektieren.

Aber: mit diesem Recht ist noch keineswegs die **Pflicht des Journalisten oder der Zeitung selber** angesprochen, nämlich sachlich und fair zu berichten, die Wirklichkeit nicht zu verzerren und die Öffentlichkeit nicht zu manipulieren, vielmehr wahrheitsgemäss zu informieren.

(2) Ein mehr generelles Beispiel: Auch das **Recht auf Eigentum** eines jeden Menschen wird vom modernen Rechtsstaat garantiert. Es enthält die rechtliche **Pflicht** für andere (den Staat oder einzelne Bürger), dieses Eigentum zu respektieren und sich nicht daran zu vergreifen.

Aber: Mit diesem Recht ist keineswegs auch schon die **Pflicht des Eigentümers selber** angesprochen, das Eigentum nicht unsozial, sondern sozial zu gebrauchen, die unstillbare Gier des Menschen nach Geld, Prestige und Konsum zu zügeln und einen Sinn für Mass und Bescheidenheit zu entwickeln.

(3) Ein ganz allgemeines Beispiel: Die **Gewissensfreiheit** eines jeden Menschen, nach seinem ureigenen Gewissen entscheiden zu dürfen, enthält die rechtliche **Pflicht** für andere (den einzelnen wie den Staat), die freie Gewissensentscheidung zu respektieren; die Schutzwürdigkeit des individuellen Gewissens ist verfassungsmässig garantiert.

Aber: Mit diesem Recht ist keineswegs die ethische **Gewissenspflicht des einzelnen selber** festgehalten, in jedem Fall seinem ureigenen Gewissen zu folgen, auch und gerade dann, wenn ihm dies unangenehm oder zuwider ist.

Aus all dem folgt: Rechte implizieren gewisse Pflichten, das sind **rechtliche Pflichten**. Aber keineswegs alle Pflichten folgen aus Rechten. Es gibt auch originär **ethische Pflichten**. Schon der evangelische Naturrechtsethiker Samuel von Pufendorf (1632–94) und der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn (1728–86) haben unterschieden zwischen:

– «vollkommenen» Pflichten, Pflichten im engeren Sinn: Das sind die **rechtlichen Pflichten**, etwa Gewissens- und Religionsfreiheit zu respektieren, Pflichten, die der Staat erzwingen darf und deren Verletzung er ahnden soll;

– die «unvollkommenen» Pflichten, Pflichten im weiteren Sinn: Das sind die **ethischen Pflichten**, etwa Gewissens-, Liebes- und Humanitätspflichten, die auf der eigenen Einsicht beruhen und vom Staat gerade nicht erzwungen werden können, wenn er nicht ein totalitärer Zwangsstaat sein will. Solche Pflichten sind

freiwillig zu leisten. Das macht ihre Grössen, aber auch ihre praktischen Grenzen aus. Doch bedenke man dabei:

c. Was sollen Rechte ohne Sitten?

Diese Unterscheidung zwischen rechtlichen und ethischen Pflichten ist wichtig für eine genauere Unterscheidung der Ebenen des Rechtes und des Ethos, die viele Implikationen hat, gerade für die Verwirklichung der Menschenrechte. Zuerst ist die Frage zu klären: Kann man aufgrund der Menschenrechte allein ein für die ganze Menschheit gültiges Menschheitsethos entwickeln? Die Ebenen des Rechts und des Ethos sind vielfach aufeinander bezogen: sowohl die Entstehung wie das Vorhandensein wie die Anwendung von Recht setzen schon ein Ethos voraus. Doch andererseits erschöpft sich das Ethos gerade nicht im Recht. Die Ebenen des Rechts und des Ethos sind also grundsätzlich zu unterscheiden, was gerade für die Menschenrechte von Bedeutung ist:

– Menschen haben fundamentale Rechte, wie sie in den Menschenrechtserklärungen ausformuliert sind. Ihnen entsprechen die Pflichten sowohl des Staates wie der einzelnen Bürger, diese Rechte zu achten und zu schützen: Es sind dies rechtliche Pflichten. Hier sind wir auf der **Ebene des Rechts**, der Gesetze, der Paragraphen, der Justiz, der Polizei ...

Das bedeutet praktisch: Das äussere, gesetzeskonforme Verhalten ist überprüfbar, das Recht ist im Prinzip einklagbar und zur Not erzwingbar («Im Namen des Gesetzes»).

– Menschen aber haben zugleich originäre Pflichten, die schon mit ihrem Personsein gegeben sind und die nicht in irgendwelchen Rechten gründen: Es sind dies rechtlich nicht fixierte ethische Pflichten. Hier sind wir auf der **Ebene des Ethos**, der Sitten, des Gewissens, des «Herzens» ...

Dies bedeutet praktisch: Die innere, moralisch gute Gesinnung ist nicht überprüfbar; sie ist deshalb auch nicht einklagbar und erst recht nicht erzwingbar («Gedanken sind frei»).

– Fazit: **Aus den Menschenrechten allein**, so grundlegend sie für den Menschen sind, lässt sich **kein umfassendes Menschheitsethos** ableiten, das auch des Menschen vorrechtlichen Pflichten umfassen muss. Vor jeglicher rechtlichen Fixierung und staatlichen Gesetzgebung gibt es die sittliche Eigenständigkeit und bewusste Eigenverantwortung des einzelnen Menschen, mit der nicht nur elementare Rechte, sondern auch elementare Pflichten verbunden sind.

Aus: Hans Küng: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München/Zürich: Piper 1997. S. 139–145.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Nach Hans Küng ist die «Goldene Regel» ein wichtiger Bestandteil aller grossen religiösen und ethisch-philosophischen Traditionen. Wie erklären Sie sich diese Tatsache?
- In welchen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens ist die «Goldene Regel» umsetzbar? Finden Sie Beispiele aus der nationalen und internationalen Politik, aus dem Alltag, aus dem Berufsleben etc.
- Leben wir in einer «Rechtsanspruchsgesellschaft»?
Wenn ja: Sehen Sie persönlich darin eher Vorteile oder Nachteile? Begründen Sie.
- Erläutern Sie Küngs Aussage, die Pflicht sei ein «Anspruch der Vernunft» (Küng, a.a.O. S. 142). Sind Sie mit dieser These einverstanden? Welche Folgen würden sich für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft ergeben?

EIN RECHT AUF GLÜCK?

Das Streben nach Glück scheint zum Menschsein unabtrennbar hinzuzugehören. Zwar kann man auf dieses oder jenes Glück verzichten, weil etwas als höher-rangig Eingeschätztes auf dem Spiel steht, aber man kann nicht auf Glück schlechthin verzichten. Auch wer hoffnungslos verzweifelt ist und an Selbstmord denkt, tut dies wegen eines Glücks, das ihm versagt ist und ihm sein Unglück unerträglich macht. Wenn es also nicht im Belieben des Einzelnen steht, dem Glück zu entsagen, folgt daraus, dass der Mensch ein Recht auf Glück hat? Da von Rechten nur dort die Rede sein kann, wo es eine Instanz gibt, die diese Rechte garantiert, das heisst für ihre Durchsetzung sorgt und Zuwiderhandlungen mit Sanktionen belegt, kann von einem Recht auf Glück nicht gesprochen werden. Ein Recht auf Glück ist in Ermangelung eines Glücksgaranten nirgends einklagbar, ausser man glaubt an einen gerechten Gott, der die Unglücklichen für entgangenes Glück entschädigen wird.

Es mag unbefriedigend sein, dass im strikten Sinn von einem Recht des Menschen auf Glück deshalb nicht die Rede sein kann, weil es in keines Menschen Macht steht, für das Glück zu garantieren, aber daraus folgt nicht, dass es bezüglich des Glücks keinerlei Verpflichtung gibt. Gerade weil das Glück für das Gelingen menschlichen Existierens unverzichtbar ist, ist jedes Individuum dazu verpflichtet, niemanden in seinem Streben nach Glück zu behindern. Der demokratische Staat schliesslich muss sogar sicherstellen, dass die Glückschancen für alle in gleicher Weise zugänglich sind und niemand durch das System in unzulässiger Weise privilegiert oder benachteiligt wird.

Das nicht garantierbare Recht auf Glück verwandelt sich auf diese Weise in ein individuell und staatlich zu garantierendes Recht auf gleiche Glückschancen, die wahrzunehmen der Freiheit des Einzelnen überlassen ist. Entsprechend heisst es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 gleich zu Beginn: «We hold these truths to be selfevident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.» (Wir halten es für eine selbstverständliche Wahrheit, dass alle Menschen gleich geschaffen sind und von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräusserlichen Rechten ausgestattet wurden, zu denen das Recht auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören.)

Aus: Annemarie Pieper: Glückssache. Hamburg: Hoffmann und Campe 2001. S. 35–37.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Diskutieren Sie die These der Philosophin Annemarie Pieper: «Das Streben nach Glück scheint zum Menschen unabtrennbar hinzuzugehören.» (Pieper, a.a.O., S. 35) Was aber bedeutet «Glück» Ihrer Meinung nach im Leben eines Menschen?
- Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hält fest, dass das Streben nach Glück zum Menschsein gehöre. Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für die Verfassung und die Gesetzgebung eines Staates?
- Ziehen Sie zu dieser Frage auch Moritz Leuenbergers Rede «Soll der Staat das Glück der Menschen fördern?» bei. (In: M. Leuenberger: Lüge, List und Leidenschaft, insbesondere S. 184ff.)

AUSSCHNITT AUS: ALLGEMEINE WAHLEN

Lassen wir die Herren Politiker in Ruhe, die auch ohne unsere Hilfe ziemlich viel Durcheinander anrichten. Für Dich und mich ist jetzt die Frage wichtig, ob Ethik und Politik viel miteinander zu tun haben und in welcher Beziehung sie zueinander stehen. Hinsichtlich ihrer Zielsetzung scheinen beide grundsätzlich verwandt zu sein: Geht es beiden nicht um das Gut-Leben? Die Ethik ist die Kunst auszuwählen, was uns am meisten zusagt, und auf die bestmögliche Art zu leben; die Politik hat zum Ziel, das soziale Zusammenleben bestmöglich zu organisieren, so dass jeder das wählen kann, was ihm zusagt. Weil niemand isoliert lebt (ich habe bereits davon gesprochen, dass die menschliche Behandlung unserer Mitmenschen die Grundlage des guten Lebens ist), kann sich niemand, der die ethische Sorge hat, gut zu leben, völlig aus der Politik heraushalten. Es wäre so, als ob man in einem Haus angenehm wohnen will, aber nichts von den undichten Stellen im Dach, den Ratten, der fehlenden Heizung und dem morschen Fundament wissen will, das das ganze Gebäude während des Schlafs zum Einsturz bringen kann.

Dennoch gibt es auch wichtige Unterschiede zwischen der Ethik und der Politik. Erstens beschäftigt sich die Ethik damit, was der *einzelne* (Du, ich oder irgend jemand) mit seiner Freiheit macht, während die Politik auf die vorteilhafteste Art für die Gesamtheit zu koordinieren versucht, was die *vielen* mit ihrer Freiheit anfangen. In der Ethik ist von Bedeutung, das Richtige zu wollen, weil es nur um das geht, was jeder aus freiem Willen tut (nicht um das, was einem passiert, ob man es will oder nicht, und auch nicht um das, was man gezwungenermaßen tut). Für die Politik zählen dagegen die Ergebnisse der Handlungen, egal welchen Zweck man mit ihnen verfolgt, und der Politiker versucht mit den ihm verfügbaren Mitteln – einschliesslich der Gewalt –, bestimmte Ergebnisse zu erzwingen und andere zu vermeiden. Nehmen wir ein triviales Beispiel: die Beachtung der Ampelzeichen. Vom moralischen Standpunkt aus ist es positiv, Rot respektieren zu wollen (indem man seinen allgemeinen Nutzen anerkennt, sich in die Lage anderer Personen versetzt, die Schaden nehmen können, wenn man die Regel verletzt). Aber politisch gesehen ist es wichtig, dass niemand die Ampel missachtet, wenn auch nur aus Angst vor Strafe oder dem Gefängnis. Für den Politiker sind alle, die das Rot respektieren, gleich «gut», ob sie es aus Angst, Routine, Aberglauben oder aus rationaler Überzeugung tun; für die Ethik dagegen verdienen nur die letzteren echte Wertschätzung, weil sie den Gebrauch der Freiheit

besser verstehen. Mit einem Wort, es gibt einen Unterschied zwischen der ethischen Frage, die ich mir selbst stelle (wie will ich sein, egal, wie die anderen sind?), und der politischen Sorge, dass die Mehrheit auf die Art funktioniert, die als die empfehlenswerteste und harmonischste angesehen wird.

Eine wichtige Einzelheit: Die Ethik kann nicht auf die Politik warten. Achte nicht auf die, die Dir sagen, dass man politisch gesehen auf der Welt nicht leben kann, dass sie schlechter ist als je zuvor, dass niemand in einer so ungerechten, gewalttätigen und abnormen Situation, in der wir leben, danach streben kann, ein gutes Leben zu führen (im ethischen Sinne). Das hat man zu allen Zeiten versichert und zu Recht, denn die menschliche Gesellschaft war niemals «von der anderen Welt», wie man so schön sagt, sie war immer von dieser Welt und daher voller Fehler, Missbräuche und Verbrechen. Aber zu allen Zeiten hat es Personen gegeben, die fähig waren, gut zu leben, oder die sich zumindest angestrengt haben, es zu versuchen. Wenn sie konnten, haben sie an der Verbesserung der Gesellschaft mitgearbeitet, in der es ihnen bestimmt war, sich zu entwickeln; wenn ihnen dies nicht möglich war, haben sie diese zumindest nicht verschlechtert, was in den meisten Fällen nicht wenig ist. Sie kämpften – und kämpfen auch heute noch, zweifle nicht daran – dafür, dass die politisch organisierten zwischenmenschlichen Beziehungen weiterhin so sind: menschlicher, also weniger gewalttätig und gerechter. Niemals haben sie erwartet, dass alles in ihrer Umgebung perfekt und menschlich ist, um nach der Perfektion und der wahren Menschlichkeit zu streben. Sie wollen die ersten sein, die ein gutes Leben führen und die anderen mitreißen, und nicht die allerletzten. Vielleicht erlauben ihnen die Umstände nicht, mehr als ein relativ gutes Leben zu führen, schlechter als das, was sie wünschen. Was soll's? Wären sie vernünftiger, wenn sie durch und durch schlecht wären, damit ihnen das Schlechteste der Welt gefällt und das Beste an ihnen selbst missfällt? Wenn Du sicher bist, dass unter den Nahrungsmitteln, die man Dir anbietet, viele ungesunde oder verdorbene sind, wirst Du dann versuchen (wenn du kannst) gesunde Sachen zu essen, auch wenn Du weisst, dass es deshalb weiterhin Gift auf dem Markt gibt? Oder wirst Du Dich um so eher vergiften, um der Mehrheit zu folgen? Keine politische Ordnung ist so schlecht, dass niemand in ihr nicht halbwegs gut sein kann: Mögen die Umstände noch so widrig sein, die letztendliche Verantwortung für seine Handlungen liegt bei jedem einzelnen, und alles andere sind Ausreden. Genauso bedeutet es, den Kopf in den Sand stecken zu wollen, wenn man von einer politischen Ordnung träumt, die so vollkommen ist (sie nennt man gewöhnlich *Utopie*), dass in ihr alle Menschen «automatisch» gut sind, weil die Umstände es gar nicht erlauben, Schlechtes zu tun.

So viel Schlechtes es auch geben mag, es wird immer Gutes geben für den, der das Gute will; so viel Gutes wir auch in die Öffentlichkeit bringen konnten, das Schlechte wird für den, der Schlechtes will, immer erreichbar sein. Bist Du damit einverstanden? Das haben wir seit geraumer Zeit «Freiheit» genannt.

Wie soll vom ethischen Standpunkt aus, aus der Perspektive der Nützlichkeit für das gute Leben, das bevorzugte politische System beschaffen sein, das man unter Anstrengungen aufbauen und verteidigen muss? Wenn Du das, was wir bisher gesagt haben, noch einmal durchgehst (ich fürchte, ich habe so viel geredet, dass Du Dich nicht mehr an alles erinnerst), werden Dir bei sorgfältigem Nachdenken gewisse Aspekte dieses Ideals begegnen:

a) Weil das ganze ethische Projekt seinen Ursprung in der *Freiheit* hat, ohne die es kein gutes Leben gibt, das sich lohnt, muss das wünschenswerte politische System die öffentlichen Aspekte der menschlichen Freiheit aufs höchste respektieren oder (umgekehrt) am wenigsten beschränken: die Freiheit, sich zu versammeln oder von anderen abzusondern; die Freiheit der Meinungsäußerung und der Kunst und Wissenschaft; die Freiheit der Arbeit gemäss der eigenen Berufung oder Interessen; die Freiheit der Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten; die Freiheit, sich an einem Ort niederzulassen; die Freiheit der Wahl der Genüsse für Leib und Seele. Also bloss keine Diktaturen! – vor allem keine, die «zu unserem Besten» sind (oder «zum Allgemeinwohl», was das gleiche ist). Unser grösstes Gut – individuell oder allgemein – ist, frei zu sein. Natürlich wird ein politisches System, das der Freiheit die gebotene Bedeutung zugesteht, auch auf der sozialen *Verantwortung* für die Handlungen und Unterlassungen jedes einzelnen bestehen (ich sage «Unterlassungen», weil man manchmal auch etwas tut, indem man *nichts* tut). Im allgemeinen gesteht man jedem einzelnen um so weniger Freiheit zu, je weniger verantwortlich er für seine Verdienste oder Missetaten ist (man könnte sagen, sie seien Ergebnis der «Geschichte», der «Gesellschaft», der «chemischen Reaktionen des Organismus», der «Werbung», des «Teufels» oder dergleichen). In den politischen Systemen, in denen die Einzelpersonen nie voll verantwortlich sein sollen, sind es die Regierenden gewöhnlich auch nicht, die immer aus historischen «Notwendigkeiten» oder den Geboten der «Staatsräson» heraus handeln. Vorsicht bei den Politikern, für die die ganze Welt «Opfer» der Umstände – oder an ihnen «schuld» ist!

b) Grundlegendes Prinzip des guten Lebens ist, wie wir bereits gesehen haben, die Menschen wie Menschen zu behandeln, fähig zu sein, uns in die Lage unserer

Mitmenschen zu versetzen und unsere Interessen zu relativieren, um sie mit ihren in Einklang zu bringen. Wenn Dir eine andere Formulierung lieber ist: Es geht darum zu lernen, die Interessen des anderen für Deine eigenen zu halten und Deine für die des anderen. Diese Tugend nennt man *Gerechtigkeit*, und es kann kein anständiges politisches System geben, das nicht bestrebt ist, durch Gesetze und Institutionen die Gerechtigkeit unter den Mitgliedern der Gesellschaft zu fördern. Die Beschränkung der Freiheit der einzelnen darf nur aus einem einzigen Grund erfolgen: zu verhindern – sogar mit Gewalt, wenn es nicht anders geht –, dass sie ihre Mitmenschen so behandeln, als wären sie keine, dass sie sie wie Spielzeug behandeln, wie Lasttiere, wie einfache Werkzeuge, wie minderwertige Wesen. Die Bedingung, dass jeder Mensch verlangen kann, wie ein Mitmensch der anderen behandelt zu werden, ohne Rücksicht auf sein Geschlecht, seine Hautfarbe, seine Ideen oder seinen Geschmack, nennt man *Würde*. Aber das Merkwürdige ist: Auch wenn die Würde allen Menschen gemeinsam ist, dient genau sie dazu, jeden einzelnen als einzigartig und unwiederholbar anzuerkennen. Sachen können «ausgetauscht» werden, man kann sie durch ähnliche oder bessere «ersetzen», sie haben ihren «Preis» (das Geld dient gewöhnlich dazu, diesen Tausch zu ermöglichen, indem man alles über einen Kamm schert). Lassen wir einmal beiseite, dass gewisse «Sachen» so mit den Bedingungen der menschlichen Existenz verbunden sind, dass sie nicht austauschbar sind und deshalb «nicht für alles Gold der Welt gekauft werden können», wie es bei bestimmten Kunstwerken oder Aspekten der Natur der Fall ist. Also, jeder Mensch besitzt Würde, er ist unbezahlbar, d.h. er kann nicht ersetzt werden und man darf ihn auch nicht schlecht behandeln, um einen anderen zu begünstigen. Wenn ich sage, er kann nicht ersetzt werden, meine ich damit nicht die Funktion, die er ausübt (ein Schreiner kann in seiner Arbeit einen anderen Schreiner ersetzen), sondern seine Persönlichkeit, das, was er wirklich ist. Wenn ich von «schlecht behandeln» rede, will ich damit sagen, dass er nicht einmal dann, wenn man ihn nach dem Gesetz bestraft oder ihn für einen politischen Feind hält, aufhört, der Rücksichtnahme und des Respekts würdig zu sein. Sogar im Krieg, der das grösste Scheitern des Versuchs der Menschen zu einem gemeinschaftlichen «guten Leben» ist, gibt es Verhaltensweisen, die ein grösseres Verbrechen darstellen als das organisierte Verbrechen des Krieges. Die menschliche Würde macht uns alle gleich, genau deshalb, weil sie bescheinigt, dass jeder einzelne einzigartig ist, nicht austauschbar und mit den gleichen Rechten auf soziale Anerkennung wie jeder andere.

c) Die Erfahrung des Lebens enthüllt uns, sogar den am meisten vom Glück Begünstigten, am eigenen Leib die Realität des Leidens. Den anderen ernst nehmen, uns in seine Lage versetzen, besteht nicht nur in der Anerkennung seiner Würde als Mitmensch, sondern auch im Mitleiden mit seinen Schmerzen und seinem Unglück, das ihn aus eigener Schuld, durch einen Unfall oder aus biologischer Notwendigkeit heimsucht – wie es uns alle früher oder später heimsuchen kann. Krankheiten, Alter, unüberwindliche Schwäche, Verlassensein, Gefühls- oder Bewusstseinsstörungen, Verlust des am meisten Geliebten oder Unentbehrlichsten, Drohungen und Aggressionen seitens der Stärksten oder am wenigsten Gewissenhaften: Eine wünschenswerte politische Gemeinschaft muss im Rahmen des Möglichen die gemeinschaftliche Fürsorge für die Leidenden und die Hilfe für die garantieren, die sich aus irgendeinem Grund weniger selbst helfen können. Das Problem hierbei ist, dass diese Fürsorge nicht auf Kosten der Freiheit und der Würde der Person gehen darf. Manchmal behandelt der Staat, unter dem Vorwand der Hilfe für die Invaliden, schliesslich die gesamte Bevölkerung wie Invaliden. Das Unglück gibt uns in die Hände der anderen und vergrössert die kollektive Macht über den einzelnen. Es ist daher sehr wichtig, danach zu streben dass die Macht sich nur damit beschäftigt, Mängel und Schwächen zu beheben, diese aber nicht gefühllos im Namen eines autoritären «Mitgeföhls» zu verewigen.

Wer für sich selbst in Übereinstimmung mit der Ethik das gute Leben wünscht, muss auch wünschen, dass die politische Gemeinschaft der Menschen auf *Freiheit, Gerechtigkeit* und *Fürsorge* beruht. Die moderne Demokratie hat im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte versucht (zuerst in der Theorie und nach und nach in der Praxis), diese Minimalforderungen umzusetzen, die die politische Gesellschaft erfüllen muss: Es sind die sogenannten *Menschenrechte*, deren Liste noch heute – zu unserer kollektiven Schande – mehr ein Katalog der guten Vorsätze als tatsächlicher Erfolge ist. Sie hartnäckig in vollem Umfang zu fordern, überall und für alle, nicht nur für einige, ist weiterhin die einzige politische Unternehmung, an der die Ethik nicht vorbeigehen kann. Welchen Button Du bis dahin am Revers tragen willst, ob einen von den «Rechten», den «Linken» oder den «Liberalen» oder was auch immer – also, das ist Dein Problem, weil mir diese etwas antiquierte Nomenklatur ziemlich egal ist.

Ausschnitt aus: Allgemeine Wahlen. In: Fernando Savater: Tu, was Du willst. Ethik für die Erwachsenen von morgen. Frankfurt / New York: Campus 1999. 6. Aufl. S. 132–139.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Wie definiert Savater den Unterschied zwischen Ethik und Politik?
- «Die Ethik kann nicht auf die Politik warten» (Savater, a.a.O., S. 133).
Wie ist diese Aussage zu verstehen? Finden Sie Beispiele aus Geschichte und Gegenwart, welche diesen Satz illustrieren.
- Inwiefern hängen «Freiheit» und «Verantwortung» zusammen?
- Die Werte «Gerechtigkeit», menschliche «Würde» sowie «Mitgeföhls» sind sowohl in der Ethik als auch in wünschenswerten politischen Systemen (Savater) zentral. Zeigen Sie auf, wie wir als Einzelne (Privatpersonen) einerseits und als Staatsbürger/innen andererseits denken und handeln, wenn diese Werte für uns wegweisend sind.



Gemäss dem uralten chinesischen, die Welt versinnbildlichenden Yin-Yang-Symbol kann erstens das strahlende Yang (rechts) ohne das dunkle Yin (links) nicht bestehen und befindet sich zweitens mitten im Yang, also im Symbol für Licht, ein schwarzer Yin-Punkt. Yang und Yin sind aufeinander angewiesen. Würde man ein Element abtrennen, ginge das andere Element zugrunde. Yang bedeutet den Himmel, die Sonne, den Mann und auch das Licht und damit die Nicht-List. Yin steht für die Erde, den Mond, die Frau und auch für das Dunkle und damit die List. Gemäss dem ältesten chinesischen Orakelklassiker, dem *Buch der Wandlungen* (erste Hälfte des ersten Jahrtausends v.u. Z.), hat Yang die Kennziffer «9» und «Yin» die Kennziffer «6». Die Zahl «36» erscheint demnach als das Quadrat des Yin-Elements und somit als Sinnbild für eine Überfülle von Listen. Das könnte der Grund sein, weshalb man in China die Zahl 36 zur Auflistung von Listetechniken benutzte. Im Westen ist «die zentrale Metapher der Aufklärung das Licht» (*Der Spiegel*, Nr. 33, 2001, S. 175), weshalb die Aufklärung (im Französischen: «les Lumières», wörtlich «die Lichter») das Dunkle, angeblich Irrationale, und damit auch die List eher in den Hintergrund drängte. Im Westen ist man auf die Aufklärung stolz und betrachtet sie als eine der bedeutendsten Errungenschaften abendländischen Geistes. Gewiss gibt es im Westen auch antiaufklärerische Strömungen, etwa die deutsche Romantik, die für das Dunkle und Untergründige ein offeneres Auge haben. Doch im Vordergrund gerade des modernen westlichen Denkens steht die Aufklärung mit ihrem Streben nach Licht und Klarheit und nach einer Überwindung der Dunkelheit. Kein Wunder, dass in der aufklärerischen Oper «Die Zauberflöte» die Königin der Nacht das Böse versinnbildlicht – und dass in dieser Oper gleich im ersten Satz die List negativ erwähnt wird: «Zur Hilfe, zur Hilfe, sonst bin ich verloren, der listigen Schlange als Opfer erkorren.» Gedanken wie «Wer das Licht bringt, darf die Finsternis nicht scheuen» (*NZZ*, 17.03.2004, S. 45) sind kaum verbreitet. Die aufklärerische Denktendenz, wonach die menschliche Ratio weitgehend listlos funktioniert, dürfte man bis auf Platon mit seiner ewigen Ideenwelt zurückführen können.

Die das abendländische Denken zumindest teilweise prägende einseitige Hinwendung zum Licht muss auf Chinesen mit ihrer Yin-Yang-Symbolik, wonach

Licht und Schatten einander bedingen und ergänzen, einseitig wirken. Selbst noch im das Licht symbolisierenden Yang-Element gibt es, wie gesagt, einen dunklen Punkt. Er weist darauf hin, dass sogar im hellsten Licht, also nicht nur in der Nacht, sondern auch am Tag, unter den Augen aller, List zu gewärtigen ist. Ebenso leuchtet im Yin-Teil, also im Symbol für die Dunkelheit, ein weisser Punkt auf. So ist auch die Schwärze nicht total: Grundsätzlich hat jede List einen Pferdefuss. [...]

GRUNDSTEINE IM GEBÄUDE DER STRATEGEMKUNDE

Unter «Strategemkundigkeit» verstehe ich das durch das Studium der Strategemkunde erworbene Vermögen, mit List kompetent umzugehen, sei es bei der offensiven Anwendung von List, sei es beim defensiven Durchschauen von List. Strategemkundigkeit ist also auf Schläue basierendes rational strukturiertes problemlösungsorientiertes «Routineabweichungsvermögen». Natürlich muss man als Manager, gerade im Umgang mit China, dem ganz normalen, gewöhnlichen Problemlösungsvermögen hochgradige Bedeutung zumessen. Ich vertrete keinen «Panstrategemismus», wonach alles und jedes nur noch in den Kategorien von Strategemen zu analysieren und zu lösen wäre. Gewiss kann es geboten sein, auch scheinbar völlig unlistige, «ganz normale» Vorgänge durch die strategemische Brille zu betrachten, denn gerade dort mag sich eine List verbergen, die man vielleicht noch rechtzeitig zu durchschauen vermag. Aber bei allem Respekt vor Wachsamkeit und Vorsicht: Über der Beschäftigung mit Strategemen darf man das «Normalwissen», beispielsweise das juristische, aber auch die Regeln der Etikette und des Anstands, nicht aus den Augen verlieren. Es ist – gemäss dem Yin-Yang-Symbol – massgebend für eine Hälfte der Wirklichkeit und in dieser Hälfte die unentbehrliche Grundlage für Problemlösungen.

Ein Beispiel: Die deutsche Firma «Diehl» liess ihren Namen ins Chinesische übersetzen und auf die Visitenkarten ihrer Manager drucken. Der einheimische chinesische Übersetzer verwechselte offenbar das deutsche «ie» mit einem «ei» wie in «Osterei». Er übersetzte «Diehl» mit «Dai»ao» Das Schriftzeichen «dai» bedeutet «stellvertretend» und das Schriftzeichen «ao» «Anmassung, Arroganz». So ergab der chinesische Firmenname den natürlich imageschädigenden Gesamtsinn «stellvertretende Arroganz».

An diesem Beispiel zeigt sich die Wichtigkeit der sorgfältigen Bearbeitung völlig unlistiger, «normaler» Vorgänge im Allgemeinen und im Geschäftsverkehr mit Chinesen im Besonderen. In Fällen wie dem vorliegenden ist zur Kontrolle unbedingt deutschsprachiges sinologisches Fachpersonal hinzuzuziehen. Manager sein sollte stets bedeuten: aus allen Quellen des Wissens schöpfen und davon profitieren.

STRATEGEM UND STRATEGIE

Die beiden Wörter werden oft verwechselt. «Strategem» ist ein anderes Wort für «List». Unter «Strategie» verstehen Manager üblicherweise «langfristige Planung im Hinblick auf die grundsätzlichen Unternehmensziele», im Gegensatz zu «Taktik» im Sinne von «kurzfristiger Planung». Ein langfristiger Plan, also eine Strategie, aber auch ein kurzfristiger Plan, eine Taktik, können völlig unlistig sein. Daher sollte man Strategem, Strategie und Taktik auseinander halten. Ein Strategem kann sowohl strategisch eingesetzt werden, also mit einer langfristigen, die grundsätzlichen Unternehmensziele betreffenden Zielsetzung, als auch taktisch, also kurzfristig, sowie operativ, also bei einer übergreifenden Planung mehrerer taktischer Einzelschritte. Zu unterscheiden ist also zwischen einer strategischen, operativen und taktischen Strategemanwendung.

STRATEGEM UND TÄUSCHUNG

Strategem ist ein unbelastetes Wort für «List». Also ist zu erklären, was eine «List» ist. List wird meist mit Täuschung gleichgesetzt. Doch von dieser Verengung der List sollte man sich lösen. Die beste chinesische Umschreibung der «List» lautet: «Chu qi zhi sheng» – «Etwas Aussergewöhnliches erzeugen, um den Sieg zu eringen». Dieser Aussage entspricht die *Duden*-Umschreibung der List: «Mittel, mit dessen Hilfe man (andere täuschend) etwas zu erreichen sucht, was man auf normalem Wege nicht erreichen könnte». «Andere täuschend» wird im *Duden* von runden Klammern umrahmt, weil die Täuschung nicht zum Wesen der List gehört. Es gibt also auch täuschungsfreie List. Kurz gesagt: List ist eine schlaue, aussergewöhnliche, verblüffende Problemlösung, bei der manchmal – aber keineswegs immer – Täuschung eingesetzt wird.

Die *Duden*-Definition der List ist leider weitgehend unbekannt. Das Listbewusstsein der meisten Menschen ist zutiefst geprägt von der Vorstellung, List sei ein anderes Wort für Täuschung. Darum hat man hierzulande zunächst etwas Mühe mit dem chinesischen Listbegriff, denn dieser fasst die List sehr weit und erstreckt sich auf vielfältige Verhaltensweisen: Dabei qualifiziert er sogar noch solche Verhaltensweisen als «listig», die derjenige als «unlistig» empfindet, der unter List üblicherweise nur Täuschung versteht. Auf den (chinesischen) weiten Listbegriff muss man sich einlassen und ihn sich aneignen, wenn man nicht auf Verhaltensweisen hereinfallen will, hinter denen man keinerlei List vermutet.

STRATEGEM UND LÜGE

Die List wurde meines Wissens noch nie von einem abendländischen Philoso-

phen definiert, die Lüge aber schon früh. Bereits Augustinus (354–430) – falls man ihn als Philosophen bezeichnen darf – erklärte, was eine Lüge ist, nämlich «eine falsche, mit dem Willen zur Täuschung vorgebrachte Bezeichnung» Später fügten andere Denker noch zwei Elemente hinzu, nämlich dass beim Empfänger tatsächlich eine falsche Vorstellung hervorgerufen werde und dass dieser einen Anspruch auf eine wahre Auskunft habe.

Im heutigen deutschsprachigen Schrifttum wimmelt es geradezu vor Büchern mit dem Wort «Lüge» im Titel. Rar gesät sind dagegen Werke mit dem Wort «List» im Titel. Die Lüge zielt immer auf Täuschung, ob sie nun etwas vorspiegelt oder etwas vertuscht. Somit gehört sie in die Kategorie der Täuschungs-Strategeme. Im Wesentlichen wird sie bereits abgedeckt durch ein bestimmtes Strategem, nämlich Strategem Nr. 7 «Aus einem Nichts etwas erzeugen» (Vorspiegelung) oder – im umgedrehten Sinne – «Aus einem Etwas nichts erzeugen» (Vertuschung). Wenn man sich allzu intensiv mit der Lüge, die nur einen kleinen Teil der Strategeme abdeckt, beschäftigt, läuft man Gefahr, das weite lügen- und täuschungsfreie Feld der List zu übersehen und in dieser Hinsicht listenblind zu bleiben.

STRATEGEM UND WEISHEIT

Findet man für ein Problem eine Lösung jenseits ausgetretener Pfade, welche den Gegenspieler überrascht, so zeugt das aus chinesischer Sicht von Klugheit und Findigkeit. Kein Wunder, dass das zentrale chinesische Schriftzeichen für «Weisheit», «Klugheit», das unter anderem eine konfuzianische Kardinaltugend bezeichnet, nämlich



gleichzeitig auch «Strategem» bedeutet. Strategemkundigkeit erscheint also als Zeichen der Klugheit. Der Weise darf, ja soll sich in Listen auskennen, sie vor allem durchschauen – und wird dafür bewundert.

Listenblindheit gilt als Dummheit und ist der Lächerlichkeit preisgegeben. Natürlich ist die Klugheit des Listigen stets relativ. Ein Dummer ist im Vergleich zu einem noch Dümmeren ein bisschen klüger und vermag ihn mit seiner «kleinen Klugheit (xiao congming)» über den Tisch zu ziehen.

Selbst in solch einem Fall verfügt der Listanwender über etwas mehr Intelligenz als das Listopfer. Wenn man weiss, dass Chinesen List als schlaue aussergewöhnliche Problemlösungsmethode verstehen, wundert man sich nicht, dass

sie die List als einen Ausfluss von Kreativität und Klugheit bewundern. Aus chinesischer Sicht ist die List ein Produkt der Weisheit, des Intellekts. Für Chinesen mit ihrer Auffassung von *sapientia* (Weisheit) ist der *Homo sapiens* immer auch ein *Homo dolosus*. Ganz anders im Abendland – schrieb doch beispielsweise der englische Aufklärer John Locke, die List sei bloss der Affe der Weisheit. Sie ähnele der Weisheit, sei aber von der Weisheit genauso wesentlich verschieden wie der Affe vom Menschen. Gewiss hatte die Weisheit (*métis*) im antiken Hellas auch einen listigen Einschlag, doch «begegnen wir in Griechenland nirgendwo einer Theorie über sie» [Jullien François: Über die Wirksamkeit. Berlin 1999, S. 22]. Selbst das deutsche Wort «List» bedeutete in einer frühen Phase «Weisheit». Aber das waren Episoden in der Geschichte des abendländischen Weisheitsbegriffs. Im Reich der Mitte behielt das oben abgebildete Schriftzeichen über die Jahrtausende die Doppelbedeutung «Weisheit» und «Strategem».

Chinesen kultivierten also die List seit Äonen. Abendländer verniedlichten, verteufelten oder ignorierten die List zumindest in der christlichen Ära. Angesichts dessen ist es nicht erstaunlich, dass nicht Europäer, sondern Chinesen die (soweit bekannt) einzige Listenliste der Welt – die 36 Strategeme – zusammengestellt haben.

Aus: Harro von Senger: 36 Strategeme für Manager. München/Zürich: Piper 3. Aufl. München 2009. S. 8–9, S. 14–18.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Inwiefern unterscheidet sich das abendländische vom chinesischen Denken nach Harro von Senger?
- Klären und unterscheiden Sie die wichtigsten Begriffe im vorliegenden Text, wie «Strategem», «Strategie», «Täuschung», «List», «Lüge», «Weisheit» usw. Sind Sie mit den Definitionen von Sengers einverstanden. Haben Sie Einwände oder Ergänzungen?

INDIVIDUALISMUS UND ALTRUISMUS*An sich selbst denken und anderen helfen*

Eine inzwischen alte Klage besteht darin, dass die Menschen immer stärker ver einzelt und sich daher nicht mehr umeinander kümmern würden. Jeder denke nur an sich, und von der Verantwortung für die Mitmenschen gehe immer mehr verloren. Auf den ersten Blick erscheint dieses Argument als logisch, und die Warnung des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Helmut Simon, der im Jahre 1989 als Präsident des Evangelischen Kirchentages in Berlin von der «elenden Entsolidarisierung» sprach, trifft einen Nerv. Die hohen Scheidungsraten belegen den Zerfall der herkömmlichen Familien, und die wachsende Zahl der Menschen, die allein leben, drücken auch eine Not aus: Wer, wenn nicht du selbst, kann für dich sorgen? Theoretiker des Sozialstaates wiederum weisen darauf hin, dass sich die Menschen in einem langen Prozess daran gewöhnt hätten, Sicherheit nicht in persönlichen Bindungen zu suchen, sondern in staatlich garantierter Versorgung. Und nicht ohne ätzenden Spott haben asiatische Politiker, allen voran Lee Kuan Yew aus Singapur, darauf hingewiesen, dass das westliche Wohlfahrtssystem mit seinen immensen Aufwendungen im Bereich der Sozialleistungen keineswegs zu einer Abnahme der Zahl gescheiterter Existenzen geführt habe. Stolz verweisen sie auf den Wert der Disziplinierung im Familienverband. Verantwortung, so kann man von ihnen hören, sei auf Zusammenhalt in überschaubaren Verbänden angewiesen. Nur so lasse sich vermeiden, dass der Einzelne anfrage, seinen Vorteil zu suchen, indem er hemmungslos vom anonymen Topf staatlicher Zuwendungen profitiere.

Individualismus und Wertezerfall sind gemäss diesen Klagen zu Synonymen geworden. Denn wenn jeder nur an sich denkt, «sich selbst verwirklichen» will, dann kann dies nur auf Kosten der Mitmenschen gehen. Kinder wachsen nicht mehr in stabilen Familien auf, und der Boom der Kontaktanzeigen und Treffs verweist darauf, wie es auch den Erwachsenen in der sozialen Kälte fröstelt. Das scheint kein Klima zu sein, in dem jene Tugenden gedeihen, die auf Mitmenschlichkeit zielen. Denn der Einzelne findet nur jenen Halt, den er sich selber gibt.

Als Verfall kann diese Situation verstanden werden, weil sie ein Resultat der Aufklärung mit ihrer so genannten Säkularisierung ist. Als «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» charakterisierte Immanuel Kant die Aufklärung, aber die Stützen der alten Ordnung, vor allem der Ansprüche der Kirchen, sahen das anders. Der «Ausgang aus der selbstverschuldeten

Unmündigkeit» war für sie nicht mehr als eine leichtsinnige Rebellion, die schon noch ihren Preis fordern würde. Und den Preis sehen sie eben in der existenziellen Verunsicherung der Menschen, die vom Arm der Kirche nicht mehr gehalten werden. Und wo der Einzelne unsicher ist, spürt er, wie nah ihm die eigene Haut ist und wie gleichgültig die Mitmenschen.

Ausserdem habe, so wird gern ergänzt, in den letzten Jahrzehnten in Mitteleuropa ein Wertewandel stattgefunden. Der calvinistische Geist sei der Genussucht gewichen. Im Ethos der Arbeitenden habe bis in die siebziger Jahre der calvinistische Gedanke nachgewirkt, dass die irdische Tüchtigkeit einen Hinweis auf die Erwählung durch Gott gebe – und man habe sich daher besonders angestrengt. Dann aber sei diese innerweltliche Askese dem Anspruch gewichen, hier und jetzt so viel zu geniessen wie möglich und entsprechend weniger zu arbeiten. Gefördert worden sei diese Einstellung durch den Sozialstaat. Denn dieser habe den Einzelnen abgesichert und daher individualistische Ansprüche gefördert. Mit anderen Worten: Die Freiheit des Einzelnen wird von der Gemeinschaft finanziert, aber diese Absicherung ist eine Einbahnstrasse.

Spontan neigt man dazu, hierin eine logische Entwicklung zu sehen und in das allgemeine Klagelied über die zunehmende Liederlichkeit einzustimmen. Aber was wird da eigentlich beklagt? Einmal wird behauptet, dass die zunehmende Haltlosigkeit in einer individualistischen Gesellschaft, in der jeder für sich selber sorgen müsse, die Verantwortung für den Mitmenschen aushöhle. Und dann wird das genaue Gegenteil behauptet, nämlich dass der Sozialstaat dem Einzelnen die Lebensrisiken abnehme und er deswegen einem individualistischen Hedonismus fröne, der ihn blind für die Sorgen seiner Mitmenschen mache. Wo aber zwei gegenläufige Argumente zum selben Ergebnis kommen, ist Vorsicht geboten.

Eine fremdartige Szenerie

Ausgerechnet ein Kritiker der französischen Revolution, Alexis de Tocqueville, hat in einem bis heute aktuellen Buch, «Über die Demokratie in Amerika», einen revolutionären Schluss gezogen: Die Demokratisierung müsse vorangetrieben werden. Ganz ähnlich wie Immanuel Kant, der geschrieben hatte, der Mensch müsse erst einmal in Freiheit gesetzt werden, um zu lernen, mit der Freiheit umzugehen, erkannte Tocqueville, dass der Weg zu mehr Freiheit einen Fortschritt darstellt und keinen Rückschritt. Er führt nicht in die Anarchie eigensüchtiger Interessen. In den Augen Tocquevilles, Kants und anderer moderner Denker bedingen Freiheit und Verantwortung einander, anstatt sich auszuschliessen.

Für europäische Augen zeichnet sich in den USA eine völlig fremdartige Szenerie ab. Denn wir sind in unserem Denken noch viel stärker obrigkeitsstaatlich geprägt, als uns bewusst ist, und können deswegen den Individualismus Amerikas nicht ganz leicht nachvollziehen. Bei uns geht nahezu alle Hilfe vom Staat aus, während sie in den USA auf den Schultern der Einzelnen liegt. Der Soziologe Ralf Dahrendorf hat einmal errechnet, dass im Verhältnis zu jeder in Deutschland für philanthropische Zwecke gespendeten Mark in England zehn aufgebracht werden und in den USA einhundert. In England also wird von privater Hand zehnmal so viel geholfen wie in Deutschland, und in den USA ist es gleich einhundertmal so viel.

Diese erstaunliche Berechnung Dahrendorfs findet ihren Rückhalt in der amerikanischen Sozialstatistik und ihrer Auswertungen durch den Soziologen Robert Wuthnow. Demnach beteiligen sich 80 Millionen Amerikaner, also 45 Prozent der über 18jährigen, pro Woche mit mindestens fünf Arbeitsstunden an gemeinnütziger Arbeit. Von den insgesamt 20 Milliarden Stunden freiwillig geleisteter Arbeit entfallen ungefähr 15 Milliarden auf fest vereinbarte Verpflichtungen gegenüber Kirchen, Krankenhäusern, Obdachlosenasylen, genossenschaftlichen Einrichtungen, Bürgergruppen, gemeinnützigen Stiftungen, Rettungskommandos und der freiwilligen Feuerwehr. Wuthnow schätzt, dass dies einem Gegenwert von 150 Milliarden Dollar pro Jahr entspricht.

Ein solches Bild passt überhaupt nicht mit der Auffassung zusammen, dass der Individualismus bloss eine Ellenbogenmentalität fördere. Vielmehr ist das Gegenteil richtig: Wenn der Einzelne sich nicht, wie in Europa an den Staat anlehnen kann, der in absolutistischer Manier seine Untertanen mittels Wohltaten bei der Stange hält, dann ist er selber gefordert. Und da, wo der Einzelne gefordert ist, entdeckt er sehr schnell, dass die Übernahme von Verantwortung für die Mitmenschen Spass macht. In Amerika kann man studieren, dass Verantwortung kein so abstraktes Gebilde der puren Selbstlosigkeit ist, wie man es in Europa vermutet. Vielmehr mischt sich in die Verantwortung für die Mitmenschen der Wunsch, sich selbst zu bestätigen, Kommunikation zu erfahren oder auch der Spass am Umgang mit technischem Gerät.

Aber sind diese Beispiele wirklich Ausdruck dafür, dass die Menschen, die sich sozial engagieren, tatsächlich Individualisten sind? Dass ihre Selbstlosigkeit wirklich auf einer freien, individuell getroffenen Entscheidung beruht und nicht einfach auf einer Art von gedankenloser Konformität? Die grosse Hilfsbereitschaft könnte auch auf das Gegenteil von Freiheit und Individualismus hinweisen, nämlich auf Gruppendruck. Die Rational-Choice-Theoretiker beziehen eine

solche Möglichkeit ausdrücklich in ihre Überlegungen ein, wenn sie betonen, dass Werte einer Stabilisierung durch Gruppen bedürfen. Hilfsbereitschaft kann also durch Gruppendruck zustande kommen und wäre dann alles andere als ein Zeichen grosser innerer Selbständigkeit. Niemand vermag, in einen anderen Menschen hineinzuschauen und seine letzten Motive zu erkennen. Aber man kann ein paar Hinweise darauf finden, wie individualistisch jemand ist. Amerikanische Sozialwissenschaftler konkretisieren dazu den Begriff des Individualismus und fragen zum Beispiel danach, welche Wünsche für einen selbständigen Menschen typisch sind: Erfolg im Beruf, Wohlstand oder auch die Möglichkeit, jederzeit ganz nach eigenem Gutdünken in den Urlaub fahren zu können. Da zeigt sich, dass diejenigen, die überdurchschnittlich viel Zeit für die tätige Verantwortung aufwenden, in den Fragebögen die individuellen Wünsche besonders hoch bewerten.

Dieser Befund lässt sich nur so deuten, dass Hilfe als eine Form der Selbstentfaltung erlebt wird. Man wendet sich aus innerem Antrieb dem anderen zu. Der Mensch hält es mit sich allein nicht aus. Er hat eine natürliche Anlage zur Geselligkeit, wie frühere Philosophen formuliert haben. Aber er geht in der Geselligkeit nicht auf, wie alle Theoretiker und Praktiker sozialistischer oder kommunistischer Entwürfe erfahren haben. In dem Augenblick, in dem kollektive Verhaltensweisen verordnet werden, zieht sich der Einzelne geradezu instinktiv auf seine Interessen zurück. Vom Standpunkt der Verantwortung aus betrachtet, ist der Grund dafür nur zu offensichtlich: Täte der Einzelne das nicht, verlöre er sich in der Masse: Die Kunst, seinem Gewissen zu folgen, erfordert Abgrenzung, denn wer sich nicht abgrenzt, nimmt sich selbst nicht mehr wahr. Aber jeder kann sich eben auch in sich selbst verlieren, wenn die Kontakte zu den leibhaftigen Mitmenschen verdorren. Da droht eine innere Verwahrlosung, der nur im Austausch mit anderen gegengesteuert werden kann.

Die meisten Menschen kennen dieses Spannungsverhältnis zwischen der Angst vor der Einsamkeit und dem Missbehagen, das zu viel Anpassung an Kollektive erzeugt. Viele Gespräche kreisen darum, dass man keine Lust hat, schon wieder Zeit mit Kollegen, Nachbarn, Vereinskameraden oder wem auch immer zu verbringen. Über Einsamkeit dagegen wird seltener geklagt, denn Einsamkeit kann etwas mit Versagen zu tun haben: Man wird nicht akzeptiert, benimmt sich falsch oder ist schlicht nicht attraktiv für die anderen. Erkennt man jedoch, dass Einsamkeit zu jedem denkenden Menschen dazugehört, dann zeigt sich, dass Verantwortung kein bloss negativer Begriff ist. Verantwortung wird nicht nur dann angemahnt, wenn das Gewissen zu etwas nein sagt, sondern Verantwortung

ist ein kreativer Akt, der das Individuum erst hervorbringt. Oft wird ja gesagt, der Einzelne müsse lernen, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen. Wenn damit nicht bloss vordergründige Regeln zur Erhaltung der Gesundheit gemeint sind, dann liegt hier genau der Appell, die Kunst zu lernen und zu üben, dem eigenen Gewissen zu folgen: Was ist gut für mich? Welche Ansprüche stellt der andere mit Recht an mich? Wo muss ich welche Grenzen ziehen? Wo muss ich lernen, mich zu überwinden? Wo muss ich verzichten, wo darf ich nicht verzichten?

Aus: Stephan Wehowsky: Über Verantwortung. Von der Kunst, seinem Gewissen zu folgen. München: C.H. Beck 1999. S. 53–57.

ARBEITSAUFTRÄGE:

- Informieren Sie sich über Formen der Freiwilligenarbeit an Ihrem Wohnort.
- Recherchieren Sie über international tätige «Nichtregierungsorganisationen» (NGOs, d.h. non-governmental organizations) und deren Ziele.
- Aus welchen persönlichen Motiven leisten Menschen Ihrer Meinung nach Freiwilligenarbeit?
- Für welche Aufgaben (sozialer und medizinischer Bereich, Bewahrung bzw. Pflege der Um- und Mitwelt usw.) sollte Ihrer Meinung nach der Staat zuständig sein, welche Arbeiten könnten vermehrt Freiwillige übernehmen?