

*Interdisziplinäre Wissenschaftler -  
Gemeinschaft  
Rohrbacher-Kreis*

## **Werte als Grundlage von Entscheidungen**

ROHRBACHER KREIS  
ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG  
LEIPZIG 2007

# **Werte als Grundlage von Entscheidungen**

ROHRBACHER KREIS

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG LEIPZIG 2007

## ROHRBACHER MANUSKRIPTE

---

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin  
herausgegeben von Rudolf Rochhausen

Heft 13

ISBN 978-3-9811061-1-4

© Rosa-Luxemburg-Stiftung 2006  
Franz-Mehring-Platz 1  
D-10243 Berlin

Redaktion: Danny Werner, Leipzig  
Herstellung: Verlag und Druckerei OsirisDruck, Karl-Heine-Str. 99, 04229 Leipzig

## INHALT

1	Kurt Reiprich	
	Vorwort .....	5
2	Rudolf Rochhausen	
	Pateien überschreitende Vernunft – die Notwendigkeit einer nachhaltigen Demokratie .....	7
3	Werner Deich	
	Essay über eine moralische Ökonomie für die Weltgemeinschaft und über die praktische politische Vernunft .....	20
4	Wolfgang Methling	
	Werte linker Politik .....	32
5	Kurt Reiprich	
	Versuch über die Begründung einer Wertordnung .....	35
6	Luise Neuhaus	
	Zur Bedeutung des Studiums der Werte der Antike für die Gegenwart .....	56
7	Anneliese Wirsing	
	Werteentscheidungen im Gesundheitswesen .....	62
8	Roland Opitz	
	Hegel-Spuren in Tolstois »Anna Karenina« .....	80
9	Volker Caysa	
	Selbstregierung als haltende Macht in einer Welt ohne Halt .....	103
10	Franziska Müller-Langer	
	Status und Perspektiven der energetischen Biomassennutzung in Deutschland – alternative Kraftstoffe – .....	114
	Zu den Autoren dieses Heftes .....	117



## Vorwort

Mit der vorliegenden Publikation legen wir das Protokoll des 13. Kolloquiums des Rohrbacher Kreises der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V., welches zum Thema „Werte als Grundlage von Entscheidungen vor, das vom 5.bis 7.Mai 2006 in Dahlen/Sachsen stattfand. Der Herausgeber vermag nicht, die einzelnen Beiträge, für die selbstverständlich die Autoren Verantwortung tragen, zu kommentieren. Er beschränkt sich darauf, über das einigenden Band, welches diese Vorträge einige Bemerkungen zu versuchen.<sup>1</sup>

Die Aufsätze enthalten Entwürfe über Werte als Grundlagen von Entscheidungen in den verschiedensten Bereichen unseres Lebens. Werte als Grundlagen für die Bestimmung von Strategien linker Politik. Werte als Orientierungsmarken, welche soziales, politisches, ökonomisches bis hin zu medizinischem Handeln prägen. Wir haben über die Entstehung und Begründung von Werten diskutiert und danach gefragt, was ihr Maß ist und worin die Traditionen unserer Wertauffassungen sich gründen. Als eine wesentliche Grundlage für die Bestimmung des Wertes wurde die personelle Autonomie hervorgehoben. Sie ist Voraussetzung für den universellen Wert Gerechtigkeit, Gemeinwohl und Solidarität. Durchgängig ging aus den Vorträgen und Diskussionen hervor, dass nach den einigenden theoretischen und methodischen Grundlagen zu suchen ist, denn diese sind eine wesentliche Voraussetzung für die Bestimmung von Leitlinien linker Politik.

Von besonderer Bedeutung war der Vortrag über die künftigen Vorhaben der Bundesstiftung »Rosa Luxemburg« (Mocek), denn er regte unsere Diskussion über die künftigen Aufgaben des »Rohrbacher Kreises« innerhalb der Arbeitsgemeinschaft »Nachhaltigkeit« innerhalb der Bundesstiftung an. Unter anderem wurden daraus die Schwerpunkte für das 14. Kolloquium des Rohrbacher Kreises abgeleitet:

- Diskussion über programmatische Debatten der Linken.
- Werte als programmatische Grundlagen unserer Auffassung zur nachhaltigen Entwicklung.
- Naturwissenschaftlich-technische, ökonomische und soziale Aspekte der Energiepolitik.

---

<sup>1</sup> Leider konnte der Vortrag von Prof. Graf, Wirtschaft und Werte nicht für dieses Heft aufgenommen werden, da er bei Redaktionsschluss noch nicht vorlag.

Eine der Folgerungen aus den Debatten des Rohrbacher Kreises war die Konstituierung einer Veranstaltung unter dem Motto »Junge Wissenschaftler stellen sich vor«, die von Luise Neuhaus geleitet wird. Einen in diesen Zusammenhang vorgelegten Artikel stellen wir bereits in diesem Heft vor: Statur und Perspektiven der energetischen Biomassenutzung in Deutschland – Alternative Kraftstoffe (Franziska Müller-Langer). Wir wollen damit auch unserem Anliegen entsprechen, besonders junge Kolleginnen und Kollegen zu Wort kommen zu lassen.

*Kurt Reiprich (Moderator des Rohrbacher Kreises)*

## RUDOLF ROCHHAUSEN

### Parteien überschreitende Vernunft - die Notwendigkeit einer nachhaltigen Demokratie

»Heute sollten Christen und Kirchen insbesondere jede Polemik unterstützen, die sich in der globalisierten Welt für mehr *Gerechtigkeit*, sozialen Ausgleich und weniger Armut einsetzt, gegen die Übermacht des bloßen Gewinnstrebens. Sie sollten im Streit um die Ressourcen in der Welt und um die Ideen für die Welt alle jene unterstützen, die gewaltfreie, auf internationalem Recht und auf universalen Menschenrechten beruhende Politikansätze verfolgen«<sup>1</sup>.

Am 25. 1. 06 veröffentlicht Papst Benedikt d. XVI. seine *erste Enzyklika*. »*Deus caritas est*« (Gott ist die Liebe)<sup>2</sup>. Die Werte Vernunft und Gerechtigkeit werden darin im Sinne der katholischen Soziallehre umfassend dargestellt. Er wendet sich u.a. gegen die »*marxistische Ideologie*«. Wörtlich: »Gegen die kirchliche Liebestätigkeit erhebt sich im 19. Jahrhundert ein Einwand, der vor allem vom marxistischen Denken nachdrücklich entwickelt wurde. Die Armen heißt es, brauchen nicht Liebeswerke, sondern *Gerechtigkeit*, die Liebeswerke – die Almosen – seien in Wirklichkeit die Art und Weise, wie die Besitzenden sich an der Herstellung der Gerechtigkeit vorbeidrücken, ihr Gewissen beruhigen, ihre eigene Stellung festhielten und die Armen um ihre Rechte betrügen würden. An diesem Argument ist zugegebenermaßen einiges richtig, aber vieles falsch«. Immerhin wird vom Papst Richtiges anerkannt, obwohl er den Marxismus mit Stalinismus gleichsetzt. »Richtig ist, dass das Grundprinzip des Staates die Verfolgung der Gerechtigkeit sein muss, und dass es das Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung bildet ... jedem seinen Anteil an den Gütern der Gemeinschaft zu gewähren«. Es ist doch auffallend, dass der Papst sich an dieser Stelle gegen die neoliberalistische Auffassung von der *unsichtbaren Hand des Marktes* richtet, die letztlich alles regelt, auch die soziale Gerechtigkeit. Die Hauptsache ist, der Staat greift nicht ein. Überhaupt sind es heute alle Parteien, die soziale Gerechtigkeit fordern. »Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit in Gedankensystemen. Als Haupttu-

---

<sup>1</sup> Friedrich Schorlemmer: Religion als Opium – Politik als Droge. In: Neues Deutschland 28./29. 1. 2006.

<sup>2</sup> Papst Benedikt der 16. : Gott ist die Liebe. In: Frankfurter Allgemeine. 26. 1. 06.

genden für das menschliche Handeln dulden Wahrheit und Gerechtigkeit keine Kompromisse«<sup>3</sup>, schreibt der Sozialphilosoph John Rawls (USA). Dabei stellt er zwei Grundprinzipien des Wertes Gerechtigkeit fest:

1. *Grundsatz*: Jedermann hat gleiche Rechte auf das umfangreiche Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, die für alle möglich sind.
2. *Grundsatz*: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen ... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer *Chancengleichheit* offen stehen<sup>4</sup>.

Es muss hervorgehoben werden, dass unter dem Einfluss von John Rawls die soziale Gerechtigkeit zum Kern einer *politischen Theorie* wird. Zunächst betont Rawls ihre Zugehörigkeit zu moralischen Werten, die aber einen politischen Bezug haben. Dazu ein Gedanke von Ota Weinberger: »Die unparteiische Sicht ... ist in Gerechtigkeitsanalysen eine unsachliche Illusion«<sup>5</sup>. Ist diese Auffassung zu befürworten? Bei einer richterlichen Entscheidung ist Unparteilichkeit sinnvoll. Formale Gleichheit bildet dabei die Grundlage. Weder den Interessen der einen noch der anderen Seite darf der Vorrang gegeben werden.

Gewertet werden beide Positionen nach dem Maßstab der Rechtsordnung.

An dieser Stelle noch etwas zur *formalen Gleichheit*: Die Vertreter der FDP verstehen unter Gleichheit die rechtliche Gleichheit bzw. Gleichheit vor dem Gesetz. Rechtliche Gleichheit ist aber identisch mit formaler Gleichheit.

Eine reale Gleichheit ist die *Chancengleichheit*. Wird sie vor die Freiheit gesetzt, so bedeutet das natürlich keine Abwertung der persönlichen Freiheit. Der Gegensatz zur individuellen Freiheit ist der Zwang (= Unfreiheit). Personen besitzen Freiheit solange sie nicht gezwungen sind soziale Beschränkungen auf sich zu nehmen. Sie müssen ihr Leben nach ihren eigenen Gutdünken gestalten können. Dabei ist natürlich die Frage der Mittel, über die sie verfügen von Bedeutung, um überhaupt persönliche Freiheit auszuüben. Diese Mittel sind im Wesentlichen materieller Natur, und sie können mehr *Freiheitsgewinn* bringen,

---

<sup>3</sup> John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. 8. Aufl. Frankfurt a.M. 1994. S. 91.

<sup>4</sup> Siehe Ebenda S. 113.

<sup>5</sup> Ota Weinberger: Politik der sozialen Gerechtigkeit. In: Erwägen – Wissen – Ethik. Jg. 14/2003. Heft 2, S. 305.

während Armut Freiheit einschränkt. Die persönliche Freiheit kann es wiederum nicht an sich geben, sondern nur im Rahmen einer sozialen Ordnung. Eine solche kann die Freiheit der Individuen gerade dadurch sichern, dass sie den Gebrauch von Gewalt und Zwang verbietet, also die individuelle Freiheit nicht einschränkt.

Dazu eine Frage: Kann es Gründe ungleicher Freiheiten geben? Kaum – wenn man von einigen wenigen Ausnahmen absieht die unmündige und kriminelle Menschen betreffen. Ungleichverteilung der Freiheit an normale erwachsene Personen lässt sich nicht rechtfertigen.

Freiheit im allgemeinen Sinne hat zweierlei Bedeutung: 1. *Freiheit wovon?* z.B. von Gewalt und Zwang! 2. *Freiheit wozu?* Ein überwiegend erstrebter Inhalt, der den Prozesscharakter der Freiheit, und zugleich ihren finalen Charakter ausdrückt. Damit wäre die Freiheit der Persönlichkeit dann verwirklicht, wenn der *Freiheitsraum* des Individuums ständig erweitert wird, und damit jeder einzelne für sein Tun und lassen eine breitere Skala von Möglichkeiten vorfindet (*Freiheit als Prozess*).

Daneben gibt es noch speziellere Freiheiten, die grundlegende Interessen der Menschen verkörpern: Religions- und Gewissensfreiheit, Rede und Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit. Freiheit im Allgemeinen und die einzelnen Grundfreiheiten, in der Literatur auch als *bürgerliche Freiheiten* bezeichnet, stellen ein grundlegendes gesellschaftliches Gut dar. Eine soziale Ordnung muss allen Mitgliedern »gleiche Freiheit und gleiche Grundfreiheiten im weitestgehenden Umfang einräumen, der im Rahmen eines friedlichen und allgemein vorteilhaften gesellschaftlichen Lebens möglich ist«<sup>6</sup>.

Was heißt *unparteiische Sicht* in einer allgemeinen Gerechtigkeitsanalyse? Eine Gerechtigkeitsentscheidung muss werten und damit Vorrangigkeiten und Vergünstigungen bestimmen. Es gibt bekanntlich keine identischen Persönlichkeiten (unterschiedlicher Intelligenzgrad, Leistungsbereitschaft, praktische Fähigkeiten etc.). Demnach müssen Wertungen und deren Relationen begründet werden. Ich würde sagen: Unparteiische Objektivität ist hier nur vorgetäuscht. Das Begründen von Präferenzen (Vergünstigungen, Vorrangigkeit) ist immer parteiisch.

Noch etwas zur Frage der Gleichheit der Startbedingungen. Gibt es eine solche Gleichheit überhaupt? Wir leben in einer arbeitsteiligen differenzierten Gesellschaft mit einer außerordentlichen Verschiedenheit der Positionen. Das beginnt bereits in der Familienstruktur (Bildungsbürgertum, Techniker-, Handwerker-, Arbeiter-, Migranten-

---

<sup>6</sup> Peter Koller: Soziale Gerechtigkeit, Begriff und Begründung. In: Erwägen – Wissen – Ethik S. 247.

und Arbeitslosenfamilien). Dazu kommt noch die ökonomische Struktur und kulturellen Lage, die der einzelne vorfindet. Kurz gesagt die Forderung nach *gleichen* Startbedingungen ist illusorisch. Worin besteht demnach eine Gerechtigkeitspolitik?

Peter Koller versucht *Verteilungsgerechtigkeit* als den Kern der *sozialen Gerechtigkeit* hervorzuheben. Dem muss unbedingt zugestimmt werden. Sie ist der Rawlschen Konzeption ähnlich. Es geht um eine gerechte Verteilung »grundlegender gesellschaftlicher Güter«. Dabei sind die wirtschaftlichen Aussichten bedeutungsvoll. In Letzteren müssen, nach Auffassung Kollers Faktoren integriert sein, die ein regelmäßig, zu einem vernünftigen Leben reichendes Einkommen garantieren. Dazu gehören auch Transferleistungen in Fällen der Selbstversorgungsunfähigkeit, und Ansprüche auf Unterstützung bei besonderer Not, wie Krankheit und Pflegebedürftigkeit. Kollers Gedanken sind deshalb positiv zu bewerten. Warum? In der SPD geht es in der Frage der Gerechtigkeit um einen Paradigmenwechsel, und zwar um einen Grundsatz in der theoretischen Auffassung zur *sozialen Gerechtigkeit*.

Man verabschiedet sich von der Forderung nach einer gerechten Teilhabe an den grundlegenden gesellschaftlichen Gütern. Verteilungsgerechtigkeit sei ein veralteter Begriff. Das wurde zum ersten Mal deutlich in den »13 Thesen zur Gerechtigkeit«, die der damalige SPD-Generalsekretär Olaf Scholz im August 2003 verkündete. An die Stelle der materiellen Verteilung müsse die Chance für Arbeit und Bildung für alle treten. Die »Frage der gerechten Verteilung des Zuwachses an Wohlstand und Einkommen werde den aktuellen Herausforderungen nicht mehr gerecht«<sup>7</sup>. Er rief seine Partei zu einem »umfassenderen Gerechtigkeitsbegriff« auf. Umverteilungsfragen seien nicht mehr von zentraler Bedeutung. Kurt Beck stellvertr. SPD Vorsitzender (heute Vorsitzender) äußerte vor einiger Zeit: »Die Förderung aller Kinder, Bildung ist der Schlüssel«. Matthias Platzeck, wird noch deutlicher: »Familie und Bildung, nicht soziale, sondern *kulturelle Werte* sollen im Zentrum sozialdemokratischer Programmatik stehen«. Sind Verteilungsfragen wirklich nicht mehr von zentraler Bedeutung?

Betrachtet man die Resultate sozialdemokratischer Umverteilungspolitik, dann kann man nur sagen höchst beeindruckend! Gewinne und Managergehälter explodieren. Die großen Konzerne zahlen wenig Steuern, die Entwicklung der Arbeitseinkommen, Renten und Sozialhilfe liegen seit langem unterhalb des Verteilungsneutralen Limits, d.h. der Zuwachsrates der Produktivität plus Inflationsrate. Der gesamte Zuwachs des gesellschaftlichen Reichtums wird den Reichen zugeschanzt. Viele der Ärmsten werden vom

---

<sup>7</sup> Olaf Scholz: Vortrag im Willi-Brand-Haus. In: Neues Deutschland 17.3. 06

Ersparnisse enteignet und in kleinere Wohnungen zwangsumgesiedelt. Die Kapitalseite aber schwimmt im Geld und sucht verzweifelt nach Anlagemöglichkeiten. Diese Verteilungsgerechtigkeit ist der *Kern* des Übels, der die kapitalistische Gesellschaft krank macht. Das ist eigentlich selbstverständlich, denn der Kern ist und bleibt die gerechte Teilhabe am Sozialprodukt. Chancengleichheits-Gerechtigkeit an Stelle von Verteilungsgerechtigkeit, kann nicht erfolgreich sein<sup>8</sup>.

Betrachtet man das Problem der Verteilungsgerechtigkeit im Rahmen einer *Globalen Gerechtigkeit*, dann kann es einem übel werden.

Zur *Globalen Gerechtigkeit*: Eine Milliarde Menschen leben in Wohlstand, ein Zehntel davon im Überfluss, drei Milliarden in Armut, mehr als eine Milliarde hungert. Seit 1945 sind 600 Millionen Menschen verhungert, 40 Millionen jährlich, das sind zehnmal soviel Menschen als Tote im 2. Weltkrieg. Täglich verhungern weltweit 40 000 Kinder! Unsere Lager quellen inzwischen über, während die europäischen Staaten Milliarden für die Stilllegung fruchtbarer Äcker zahlen. Aber auch in den reichen Ländern gibt es Not: In den zwölf EU-Staaten leben 44 Millionen Menschen in Armut. Das sind 14%! In den USA sind es 10% der weißen Bevölkerung und 31% der Afroamerikaner. Überall in der Welt werden Güter und Dienstleistungen aller Art dringend benötigt: Trotzdem sind in Westeuropa 35 Millionen arbeitslos, weltweit sind es 820 Millionen! Fast ein Drittel der arbeitsfähigen Menschen. Die Direktoren großer Industrieunternehmen in reichen Ländern verdienen in einer Minute soviel wie die Menschen in den armen Ländern in ihrem ganzen Leben. Und die Einkommen der Eigentümer sind noch viel höher. Ein südafrikanischer Minenbesitzer verdient 2 Milliarden \$ im Jahr. Das ist dreimal soviel wie das jährliche Einkommen der 5 Millionen Einwohner des Tschad insgesamt!<sup>9</sup>

Die Aufgabe der Wirtschaft sollte es eigentlich sein, die allgemeinen Bedürfnisse durch sinnvolle Organisation der Arbeit zu befriedigen. Es muss aber festgestellt werden, dass das kapitalistische Wirtschaftssystem diese Aufgabe nicht erfüllt, und auch in Zukunft nicht erfüllen kann. Nicht das Bevölkerungswachstum und nicht die Natur und der Mensch tragen die Schuld an der wachsenden Not und am Hunger in den armen Ländern, sondern das kapitalistische Wirtschaftssystem, die *Marktwirtschaft*<sup>10</sup>. Durch

---

<sup>8</sup> Siehe Harry Nick: Abschied von gerechter Teilhabe? Neues Deutschland. Ebenda S. 8.

<sup>9</sup> Siehe Heinz Dieterich: Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts. Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus. Berlin 2006, S. 40.

<sup>10</sup> Das Marktprinzip des Neoliberalismus geht davon aus, dass die *unsichtbare Hand* des Marktes alles regelt, sie darf nur nicht vom Staat beeinflusst werden. Der Neoliberalismus präsentiert uns

sie werden Güter und Dienstleistungen nicht zu ihrem Wert ausgetauscht, sondern zum *Weltmarktpreis*.

Er hat sich seit den 60ziger Jahren ständig zu Gunsten der reichen Industrieländer verschoben. So musste beispielsweise Brasilien für eine Lokomotive vor 20 Jahren 15000 Sack Kaffee zahlen, heute ist es das Dreifache (46000 Sack Kaffee). Der Wert der Lokomotive hat sich in diesen 20 Jahren nicht verdreifacht, und der Wert des Kaffees hat sich nicht verringert.

Verändert hat sich der Weltmarktpreis. Er hat das Austauschverhältnis bestimmt über die von den reichen Ländern angebotenen Industrieprodukte und den von den vorwiegend armen Ländern angebotenen Naturprodukte.

Nachdem der parteibürokratische Zentralismus der DDR und der Ostblockstaaten implodierte, entfacht der Raubtierkapitalismus das disproportionale Wachstum. Nämlich Luxus und Verschwendung der Dollar und Euro Multimillionäre einerseits, und Überlebens- existenz, Not und Elend bei hunderten Millionen Menschen andererseits, die mit einem Dollar pro Tag auskommen müssen.

Soziale Gerechtigkeit im Sinne einer gerechten Verteilung materieller und ideeller Güter ist schlechthin die Voraussetzung menschlichen Zusammenlebens. Anders ausgedrückt *soziale Gerechtigkeit* ist ein *zentraler Wert*<sup>11</sup>, keine einfache Handlungsnorm. Gerade deshalb bildet sie im interdisziplinären Gespräch eine unverzichtbare Voraussetzung.

---

den Markt nicht nur als Synonym von Gerechtigkeit, sondern er hat auch seine eigenen Regeln, seine eigene Logik und bildet einen unabhängigen autarken Handlungsraum. Sogar die Politik muss der Logik des Marktes folgen. Es gibt aber große Gebiete in denen die Kräfte des Marktes scheitern, beispielsweise ökologische Probleme. Auch das gesamte Wirtschaftssystem wäre ohne eine rechtliche, staatliche Regierung unhaltbar.

<sup>11</sup> Es ist ein Fehler Werte als materielle und/oder geistige Eigenschaften von Dingen zu definieren. Der Fehler ist auf den allgemeinen Sprachgebrauch zurückzuführen. Was wertvoll ist hat in der Umgangssprache einen Wert, ist aber wertheoretisch ein *Wertträger*, z.B. Geld, Edelsteine, Naturressourcen, aber auch Theorien, Gedichte, Romane etc. Geisteswissenschaftliche Werte, um die es in diesem Beitrag geht (philosophische, theologische, ethische und ästhetische und religiöse) sind im Gegensatz zu mathematischen und ökonomischen geistige Konstrukte, die wir bestimmten Dingen und Verhältnissen zuordnen. Sie sind historisch gewachsen und in einem spezifischen Kulturkreis integriert. Als ideelle Realitäten haben sie eine erkenntnistheoretische Grundlage. Erst durch ein Werturteil (Bewertungen) können aus einem Wertträger Werte herausgefiltert werden. Das Wertesystem eines Kulturkreises gehört u.a. zu dessen *Erkenntniskern*. Im Dialog müssen beide Partner über den Erkenntniskern des anderen informiert sein, um nicht aneinander vorbei zu reden.

Betrachtet man die unaufhörlich voranschreitende Umweltvernichtung, ergibt sich die berechnete Frage einer *ökologischen Gerechtigkeit*. Wenn heute soziale Gerechtigkeit als einer von der Umweltproblematik völlig losgelöster Wert betrachtet wird, dann ist das nicht mehr zu rechtfertigen.

*Nachhaltigkeit* bzw. nachhaltige Entwicklung hat als Wert innerhalb kürzester Zeit ebenfalls zentralen Charakter angenommen. Wie schon in vergangenen Vorträgen hervorgehoben, bilden im Nachhaltigkeitskonzept die ganzheitliche Wirkung ökologischer Tragfähigkeit, ökonomischer Effizienz und sozialer Ausgewogenheit die paradigmatische Grundlage. In die Letztere ist aber soziale Gerechtigkeit integriert. Dabei entsteht etwas Neues: Soziale Gerechtigkeit wird intergenerationell auf zukünftige Generationen bezogen. Gerade die Interessen zukünftiger Generationen werden kaum berücksichtigt. Das Denken in Wahlperioden verhindert ein vorausschauendes langfristig verantwortungsbewusstes Handeln gegenüber den nachfolgenden Generationen. In dem Zusammenhang gewinnt ein weiterer Wert an Bedeutung, nämlich *Langzeitverantwortung*. Diese Verantwortung ergibt sich summarisch vor der Zukunft, die ihre eigenen Fragen stellen wird.

Dazu einige Worte des legendären Indianerhäuptlings Seattle, vor etwa hundertfünfzig Jahren geschrieben:

*»Was mich an den Weißen am meisten stört, ist nicht einmal ihre Brutalität und Selbstgerechtigkeit, es ist vielmehr ihre Anmaßung gegenüber der Schöpfung. Sie tun so als ob die Blumen und Tiere, alle Berge und Flüsse nur für sie gemacht worden seien . . . Was mich aber tröstet ist die Aussicht, dass diese Anmaßung über kurz oder lang bei der Selbsterstörung enden wird. Nicht unsere Waffen werden sie besiegen, sondern die ihren werden sich gegen sie richten und sie vernichten.«<sup>12</sup>.*

Diese Worte sind außerordentlich aktuell. Wie ist es um den Langzeitfaktor bestellt? Worin bestehen die Rechte zukünftiger Generationen? Nur einige Hinweise: Gerechter Ausgleich zwischen den Generationen, Nachweltschutz, Langzeitverantwortung, Vorsorgeprinzip, nachhaltige Entwicklung sind Werte die eine zunehmende Bedeutung des Langzeitfaktors bei der Findung und Bewertung von Entscheidungen und Handlungen implizieren. Mit dem Blick auf die globalisierte Welt führt Otfried Höffe noch den Begriff *politische Gerechtigkeit* als zentrale Kategorie ein.

---

<sup>12</sup> Indian Wisdom and Culture. Washington 1972. p. 34.

Es gibt politische Entscheidungen, die faktisch nur begrenzt rücknehmbar sind, beispielsweise Eingriffe in die Umwelt, Verbrauch nicht erneuerbarer Ressourcen, Förderung der Kernenergie, Ausrottung von Arten, Treibhauseffekt, Landschaftsverbrauch speziell durch Straßenbau oder Zersiedlung. Aber auch übermäßige Staatsverschuldung. Diese Entscheidungen erhalten zusätzlich gesteigerte Entwicklungsgewalt. Sie ist nur begrenzt demokratisch kontrollierbar, denn sie gehen in ihren Wirkungen weit über die Legislaturperiode hinaus.

*Die demokratischen Forderungen nach Reversibilität politischer Entscheidungen bricht sich an einer faktischen Irreversibilität getroffener Entscheidungen (Reversibilität = Umkehrbarkeit).*

Dem kann nur begrenzt entgegengehalten werden, dass bestimmte Entscheidungen getroffen werden müssen, und dass die Legitimation durch Wahlen auch *Zukunftsgestaltung* enthalten muss. Das Denken in Wahlperioden steht einem vorausschauenden und langfristig verantwortungsbewussten Handeln oft diametral entgegen. Dieser ungenügenden Pflichterfüllung der politischen Entscheidungsträger gegenüber nachfolgenden Generationen, könnte mit Hilfe staatlicher Kontrollen entgegen gewirkt werden. So hat zwar die der Verfassung zugrunde liegende Pflicht zur Staats- und Verfassungserhaltung (Art. 79 Abs. 3 GG) Langzeitgehalte, die durchaus als verfassungsrechtliche Grundlage nachfolgender Generationen gegenüber verstanden werden kann. D. h. dass es zwar eine verfassungsrechtliche Pflicht zum Nachweltschutz gibt, aber die Betroffenen können nicht auf die Erhaltung der Pflichten klagen, weil sie noch gar nicht existieren.

Ein Modell wäre real möglich: Es müssten staatliche Strukturen durch die Integration von zusätzlichen Institutionen erweitert werden, die mit der Wahrnehmung der Interessen zukünftiger Generationen betraut werden. Das wirft einige Fragen auf:

*Erstens:* Welchen Anforderungen müssten solch Institutionen genügen um effektiv werden zu können? *Zweitens:* Wo können sie innerhalb der staatlichen Strukturen integriert werden? *Drittens:* Wie können sie tätig werden.

Folgende Anforderungen müssten für eine effektive Aufgabenbewältigung an die zu schaffende Institutionen gestellt werden:

- Stabilität und Konstanz, d.h. langfristigen Bestand;
- Multidisziplinäre Aufgabenbewältigung, d.h. die personelle
- Besetzung dieser Institutionen müsste so gestaltet sein, dass eine parteiübergreifende und fachübergreifende Gesamtbetrachtung zukünftiger Lebensumstände möglich ist.

- Priorität des Langzeitinteresses gegenüber gegenwärtigen Interessen;
- Objektivität, d.h. alle Mitglieder dieser Institution sollten bei ihrer Aufgabenerfüllung keine spezifischen Partei- oder individuellen Interessen wahrnehmen;
- Akzeptanz der Institution durch die
- politischen Entscheidungsträger und durch die Mehrheit der Bevölkerung.

Die Parteien, die nach Artikel 21 GG an der politischen Willensbildung des Volkes beteiligt sind, stehen zueinander in einem scharfen Konkurrenzverhältnis um die Wählergunst und Stimmen. Dieser Konkurrenzkampf zwischen den Parteien in einer auf üblen Nachreden versessenen Mediendemokratie, muss zu Fehlvorstellungen verleiten. Allein schon der Versuch für jedes auftauchende Problem eine schnellstmögliche Lösung zu finden, kann zu tragischen Fehlern führen. Die Folge ist nicht selten ein Außerachtlassen der sachlichen Qualität und Effektivität der Problemlösung.

Dieses Konkurrenzverhältnis zwischen den Parteien bleibt nicht ohne Folgen für die innerparteilichen Strukturen. Aussichten für die Förderung durch die meisten Parteien haben im Allgemeinen nur solche Personen die ein hohes Maß an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, aber kaum Fachkompetenz und hervorragendes Wissen besitzen. Viele müssen sich in ihrer Funktion, beispielsweise als Minister, erst mühevoll langfristig einarbeiten, und sind nach vier Jahren oft froh von einem anderen abgelöst zu werden. Dabei sind in einigen Parteien fachkompetente Persönlichkeiten vorhanden, die durchaus den fachlichen und politischen Problemen gewachsen sind. Sie müssten unabhängig von ihrer Parteizugehörigkeit von den Wählern *direkt* gewählt werden können. (Prof. Lauterbach, SPD, Absolvent von Harvard und hält dort noch Vorlesungen. Er orientiert auf fachkompetente Parlamentarier, die Hinterbänkler sollen aus dem Parlament verschwinden. Vielleicht etwas übertrieben, aber bedenkenswert).

Hat die Mehrheitsdemokratie eine Grenze?

Der Sozialwissenschaftler Bernd Guggenberger schreibt: »Heute sind es unbequeme Minderheiten, die von den selbst-zerstörerischen Folgen des Rüstungswettlaufs und vor weiteren, die Lebensbedingungen aller gefährlichen Umweltverschlechterungen warnen und sich auf tiefere Einsichten, ihre größere Sensibilität und ihrer höheren Verantwortung berufen . . . Minderheiten sind oft das *Schwungrad der politischen Prozesse*, stets von ihnen in Gang gesetzt und gehalten«<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Bernd Guggenberger, Claus Offe (Hrsg.): *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*. Opladen 1984. S. 186.

Die Voraussetzungen einer *starken Demokratie* zu erforschen, die von allen ihren Mitgliedern mit getragen wird, ist das größte Anliegen des kanadischen linken Sozialphilosophen Charles Taylor. Er versteht unter Demokratie mehr als turnusmäßige Teilnahme an Wahlprozeduren. Sie meint vielmehr die *direkte Partizipation ihrer Bürger am politischen Geschehen*. In einer lebendigen Demokratie müssen seiner Meinung nach die Bürger sich selbst organisieren, sei es um auf den politischen Prozess einzuwirken, sei es um die öffentliche Meinung zu verändern. Die Formen einer solchen Selbstorganisation können äußerst vielgestaltig sein. Der Autor betont, dass sie von Bürger- oder Wählerinitiativen bis hin zu einer »Art demokratischen Guerillakrieg führen«<sup>14</sup>. Letzterer ist dann berechtigt, wenn eine Regierung daran gehindert werden soll, Dinge zu tun, die das Leben der Menschen beeinträchtigen.

Taylor beruft sich auf das Werk von Jozef Tischner<sup>15</sup>. Dessen Theorie einer »begründeten Solidarität und moralischen Ökonomie« ist zwar interessant, aber unter kapitalistischen Verhältnissen kaum durchführbar.

Dazu eine andere Meinung eines USA-Philosophen, der ebenfalls als Linker gekennzeichnet wird – Richard Rorty. Er behauptet der Philosoph habe keine Macht, auch nicht die des vernünftigen, universal begründeten Arguments. Er kann lediglich die Vision einer Gesellschaft entwickeln in der Offenheit und Toleranz als bürgerliche Grundwerte gelten würden. Seiner Meinung nach ist der Begriff *Vernunft*, »sofern er überhaupt etwas bedeutet, die Möglichkeit entsprechender Subjekte . . . einander zu überreden, statt Gewalt anzuwenden«<sup>16</sup>.

Vernunft ist nach Baruch Spinoza die zweite Gattung der Erkenntnis, die zwischen der Vorstellung und der Intuition steht und sich auf die Bildung von Gemeinbegriffen und adäquaten Ideen bezieht. Vernunft kann deshalb als System (Ganzheit) aller adäquaten Ideen bestimmt werden. Da sich adäquate Ideen immer auf ein spezifisches Ganzes beziehen, entspricht das völlig dem Satz von Hegel: »Das Ganze ist das Wahre«. Affekte (Liebe - Hass, Furcht und Selbstvertrauen, Hoffnung und Verzweiflung, Freude, Trauer, Machtbegierde und Apathie) sind nach Spinoza Zustände des Organismus

---

<sup>14</sup> Charles Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* In: *Transit. Europäische Revue*. Heft 5 Winter 1992. S. 17.

<sup>15</sup> Siehe Jozef Tischner: *Ethik der Solidarität, Prinzipien einer neuen Hoffnung*. Graz/Wien/Köln 1982.

<sup>16</sup> Ein Gespräch mit Richard Rorty: »Der Mensch ist ein tolerantes und schöpferisches Tier«. In: *Welten im Kopf. Profil der Gegenwartsphilosophie*. Bd. 3 England/USA. Taschenbuch. Bonn 1996. S. 134.

mus, durch welche dessen Kraft gestärkt oder geschwächt, gefördert oder gehemmt wird. Sie können weder gelobt noch diskreditiert werden. Es geht vielmehr um deren objektive Erkenntnis, die der Bewertung vorauszugehen hat. Ideologien als Ausdruck partieller Interessen wie Rassismus, Nationalismus, Antisemitismus vermögen Hass zu schüren. Moralische Appelle richten gegen den Hass wenig aus. Der Affekt Hass kann nur durch andere Affekte begrenzt werden. Er wird vornehmlich durch Affekte eingeschränkt, die aus der Tätigkeit der Vernunft entspringen. Vernunfttätigkeit drängt den Hass zurück<sup>17</sup>. Parteien die gegenseitig Hass produzieren, können durch vernünftiges Denken ihrer Mitglieder gemeinsam leistungsfähiger werden. Das gilt besonders durch Einbeziehung leistungsstarker Persönlichkeiten, auch der kleineren Parteien. Aber ist das in einer *parlamentarischen Demokratie* möglich?

Karl Marx setzt in einer interessanten Argumentation besonders auf die Feststellung persönlicher Qualitäten, die nicht ohne weiteres erlernbar, sondern der Persönlichkeitsstruktur des Individuums entsprechen, und die der verkehrenden Macht des Geldes entgegenstehen. Werte werden nämlich durch Geld käuflich, denn »es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Hass, den Hass in Liebe, die Tugend in Laster etc.«. Deshalb fährt er fort: »Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein Menschliches voraus, so kannst du die Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen ... Wenn du die Kunst genießen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andere Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein, jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zur Natur – muss eine bestimmte dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein, wenn du liebst ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h. wenn deine Liebe nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch deine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück«<sup>18</sup>.

Der Sozialphilosoph Michael Walzer (USA), der des oft Marx zitiert, hält die *distributive Gerechtigkeit* (distributiv = verteilen, verteilend) als einzig mögliche Grundlage für die soziale Gerechtigkeit. Er hebt die persönlichen Qualitäten des Menschen beson-

---

<sup>17</sup> Siehe Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994. S. 13.

<sup>18</sup> Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, In: Marx/Engels/Werke. Ergänzungsband I. Teil, Berlin 1968, S. 567.

ders hervor, während soziale Güter ihre »je eigenen Operationssphären hätten, in denen sie ihre Wirkungen frei, spontan und rechtmäßig entfalten«<sup>19</sup>

Angesichts der Regressionstendenz der Bourgeoisie auf beiden Seiten des Atlantiks, stellen die direkte, und ihre Weiterentwicklung die *partizipative Demokratie*, neue Qualitäten des friedlichen Zusammenlebens, die einzigen realen Alternativen zum System der parlamentarischen Demokratie dar. Zwei Gesichtspunkte sollen das begründen:

1. die strukturelle Unmöglichkeit einer realen Einflussnahme des Staatsbürgers auf die bedeutenden Entscheidungen der parlamentarischen Demokratie;
2. des möglichen Beitrages der fortgeschrittenen Wissenschaften zur Entwicklung einer besseren demokratischen Realität.

Ein Hinweis zum aktuellen Modell der *partizipativen Demokratie*: Sie ist nicht identisch mit der direkten Demokratie. Ihr Modell muss eine Grundidee der griechischen Tradition weiterführen. Nämlich dass die Würde des Menschen und seine Entwicklung als verantwortliches Wesen von den Möglichkeiten abhängen, die er hinsichtlich einer aktiven Teilnahme an den Entscheidungen hat, *die ihn selbst betreffen*. Die Freiheit, die uns eine solche demokratische Regierungsform gibt, liegt vor allem in der Freiheit der Selbstbestimmung, der Freiheit also, obligatorische kollektive Entscheidungen zu treffen, um als politisch Gleichberechtigte an der Sanktion der Gesetze und Regeln teilzunehmen, die z.B. unser Zusammenleben ordnen. Teilnahme bedeutet dann gleichberechtigte und wirksame Teilnahme. Demnach eine Fähigkeit nicht nur auszuwählen, sondern einen Einfluss auszuüben auf die Ergebnisse, Alternativen, Fragestellungen, die Definition der Situation etc..

Von einem historisch-evolutionären Standpunkt aus gesehen kann die Systemeigenschaft bzw. der Wert Demokratie als eine Art Anpassungsmechanismus an die permanenten Veränderungsprozesse, die innerhalb und außerhalb dynamisch-komplexer, gesellschaftlicher Systeme stattfinden, verstanden werden. Es handelt sich dabei nicht um einen teleologischen Prozess, der ein objektiv vorgegebenes Ziel verfolgt. Es handelt sich vielmehr um eine Eigenschaft bestimmter Prozesse der Selbstorganisation der Materie, die ähnlich der biologischen Evolution, die Entwicklung zu wachsender Komplexität nur bei Ausbildung bestimmter Systemeigenschaften erfolgreich durchführen

---

<sup>19</sup> Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankf. a.M./ New York 1992. S. 48.

kann. In diesem Sinne kann die Durchsetzung einer partizipativen Demokratie in europäischer Dimension als ersten Schritt in Richtung einer neuen Gesellschaftsformation – vielleicht eines demokratischen Sozialismus des 21. Jahrhunderts .- gewertet werden<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Siche Heinz Dietrich: Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts – Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus. Berlin 2006. S. 26ff.

## WERNER DEICH

### **Essay über eine moralische Ökonomie für die Weltgemeinschaft und über die praktische politische Vernunft**

Bemerkenswert ist das Fehlen der Wahrnehmung des Elends im Bewusstsein des durchschnittlichen Bürgers in den Hochlohnländern dieser Welt. Bemerkenswert ist auch die Gleichgültigkeit mit der man die Öffnung der Schere zwischen arm und reich auf globaler und nationaler Ebene als Bedrohung verdrängt. In den Schwellen- und Entwicklungsländern ist das Elend allgegenwärtig. Indem man dort im eigenen Land trotz Wirtschaftswachstum zwar die Schere zwischen arm und reich sich weiter öffnen lässt oder sich weiter öffnen lassen muss, hat man doch bei dem günstigen globalen Kapitalangebot und der bereit stehenden Massen billiger Arbeitskräfte den nötigen Rückenwind, um die Schere zwischen armen und reichen Nationen zu ihren Gunsten – z.T. historisch explosionsartig, im Großen und Ganzen aber zumindest allmählich - zu schließen. Ob dieser historische Epochenwandel friedlich verlaufen wird und kann, muss alle Menschen dieser Erde mit Sorge erfüllen.

Die Menschenrechte fußen nicht nur auf dem Grundsatz, dass das Leben des einzelnen Menschen und die Existenzsicherung der Gattung Mensch im Einklang mit der Natur, die auch zu ihrem Recht kommen sollte, das höchste Gut ist. Verbunden ist damit die Beachtung der Würde des Menschen. Inwieweit damit ein Recht auf menschenwürdige Existenzbedingungen verbunden ist, scheidet die Geister nicht in ihren theoretischen Äußerungen, sondern in ihren praktischen Handlungen und Unterlassungen. Die große weltbewegende oder nicht - bewegende, scheinbar unsinnige Frage lautet also – da der übergroße Teil der Menschheit zu den Ärmsten, Armen, Unterdrückten mit sehr geringer Teilhabe am Bruttosozialprodukt der Welt gehört – und zu ihnen auch – weil die Höhe des Lebensniveaus im Vergleich der Nationen relativ ist – jene Schichten gehören, die nicht zu den >Besserverdienenden< gehören – wie gewinnt dieser zahlenmäßig gewaltige Teil der Menschheit durch die Institution der Demokratie entscheidenden Einfluss auf die Politikgestaltung zugunsten der Mehrheit. Das politische Weltsystem, in dem wir leben, ist nicht der »rheinische«, sondern der »globale« Kapitalismus. Ein anderes System ist nicht in Sicht, solange auch in der benachteiligten Mehrheit der Weltbevölkerung – wo immer sie lebt, ob in Hoch- oder Niedriglohnländern – die konkrete Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lage besteht, bzw. auf den Erhalt ihres Wohl-

stands, den ihnen der Kapitalismus bislang beschert hat. Die Interessenlage innerhalb dieser Weltmehrheit ist also ebenso extrem gegensätzlich durch die gegebenen Unterschiede im Lebensniveau und ihre unterschiedlichen Wettbewerbspositionen und -strategien wie die Interessenlage auf Seiten des Kapitals. Die Seite der armen Mehrheit will Wohlstand erlangen, bzw. erhalten, die Seite der reichen Minderheit will ihren Reichtum durch Maximierung der Gewinnerzielung mehren. Die Entwicklung einer globalen Oligarchie zeichnet sich bereits ab, weil Reichtum den Besitz und die Erlangung von Macht fördert. Die Skala der Machtverteilung reicht von Null bei den Ärmsten bis zu 100% bei den Reichsten. Beide Seiten wollen sich mit ihren Ansprüchen behaupten. Wenn das in Frieden geschehen soll, müssen Institutionen der Vermittlung das entscheidende Wort haben. Das reicht im Idealfall - nicht unbedingt in der Tat - herunter von der UNO als der obersten Weltbehörde bis zum Bürgermeister eines Dorfes, der auch kein Alleinherrscher oder purer Interessenvertreter einer Gruppe sein kann, wenn es sich denn in seinem Dorf friedlich leben lassen soll.

Wir leben in einer Zeit des >aufgeklärten Kapitalismus<, der eine Übergangszeit sein wird wie die Zeit des >aufgeklärten Absolutismus<. Die Gesellschaftswissenschaften stehen in hohem Maße im Dienst der Kapitaleseite. Wer wollte bestreiten, dass die Kapitaleseite nicht das höchste Maß an Aufklärung besitzt, was die Wahrnehmung ökonomischer Chancen zu ihrem eigenen Vorteil betrifft.

Geht auf Grund der Politik, die von der ungebremsen Macht des Kapitals ausgeht, die Schere zwischen reich und arm weltweit und national aber immer weiter auf, drohen wegen dieser >höheren Unverantwortlichkeit< (C. Wright Mills) der Welt unermessliche Gefahren.

Deshalb muss dieser Zustand, der nicht von Dauer sein kann, verstanden werden als Eintritt in das Zeitalter der Besinnung für die Aufgeklärten. Aber für die Massen steht fest, dass sie nicht zur Besinnung kommen können, solange sie nicht aufgeklärt sind! Ihre politische Verbildung muss zurückgedrängt werden und mit ihr die Macht des Kapitals. Diese Chance bietet in einer friedlichen Welt nur die Demokratie, in der die Massen durch das Mehrheitsprinzip auf vernünftige Weise Macht erlangen und ausüben können.

Im *Zeitalter der Besinnung* müssen die Liberalen sich darauf besinnen, dass Geld nicht alles regeln kann, die Konservativen, dass nicht alles so bleiben kann wie es ist, und die Sozialisten, dass es in der Welt in allen Bereichen immer mehr oder weniger gerechte oder ungerechte soziale Unterschiede gibt, die erkannt und bewertet werden müssen, und zwar nach Wertmaßstäben, die sich an der Gerechtigkeit orientieren – ei-

ner Gerechtigkeit in der Leistungsgerechtigkeit mit der Befriedung menschlicher Grundbedürfnisse vereinbar ist und der Spielraum individueller Freiheit durch das Gemeinwohl bestimmt wird. Das Maß und der Wert der Arbeit muss sich an der gesellschaftlich notwendigen Arbeit orientieren! Mit Hinblick auf das Gemeinwohl gilt das Prinzip der Gleichheit. Dieses bedeutet nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz, sondern weit mehr.

Das Gemeinwohl erfordert die Bündelung und Berücksichtigung der Interessen aller Bürger (citoyen). Die Suche nach friedlichen, vernünftigen Lösungen für Interessenkonflikte setzt Regeln voraus, die eingehalten werden müssen. Bei generell existierenden sozialen Unterschieden wird die Einigung nicht durch extreme Lösungen oder durch Lösungen der Extremisten erzielt, sondern durch Orientierung auf einen Mittelwert oder Schwerpunkt!

Gerechtigkeit existiert nur als ausgleichende Gerechtigkeit und damit als Prozess. Es gibt immer Gewinner und Verlierer der Geschichte. Beide schreiben Geschichte. Doch die Geschichtsschreibung durch die zeitweiligen Gewinner ist die autoritäre. Sie beansprucht die sog. Deutungshoheit und übt einen bestimmenden Einfluss auf den Prozess ausgleichender Gerechtigkeit aus. Wollen die Verlierer dagegen ansetzen und ihren Einfluss spürbar machen, müssen sie eine ebenso aufgeklärte Einstellung zur Macht haben wie die Sieger! Sonst bleiben sie die ewigen Verlierer. Sinnvolle Machtausübung ist gerechte Machtausübung. Im Zeitalter einer notwendigen Besinnung muss gerechte Machtausübung nicht nur gegenüber den eigenen Staatsbürgern, sondern gegenüber der ganzen Menschheit und Natur erfolgen.

Da es unrealistisch ist, einen Zustand zu erwarten, wo überall in der Welt gerechte Macht verantwortlich ausgeübt wird, ist die individuelle Meinungs- und Redefreiheit für den Prozess globaler ausgleichender Gerechtigkeit von grundsätzlicher Bedeutung. Auch der Konsens aller an einem Gemeinwesen Beteiligten, durch den die Mentalität des Bürgers auf »political correctness« getrimmt wird, darf die Freiheit der Rede, vor allem die Freiheit der Wissenschaft nicht so einschränken, dass dadurch die Wahrheit über Menschenrechtsverletzungen und über Chancen und Gefahren für die gesamte Menschheit unterdrückt wird. Zur irreversiblen Globalisierung kann nur gehören, dass die öffentlich geltenden Normen universell sein müssen. Universelles Denken aber – kann sich weder durch religiöse Überzeugungen, noch durch partikuläre Interessenorientierung beschränken lassen. Humanität ist das Ideal universellen Denkens. Die Realität dagegen ist – hoffentlich immer weniger – oft unmenschlich grausam. Ohne Ideale geht die Welt zugrunde. Ohne Hoffnung gehen Ideale zugrunde. Hoffnung ohne Bezug

auf diesseitige, innerweltliche Lösungsmöglichkeiten und Glückserwartungen ist nur Trost für den Einzelnen. Der Mensch im Zeitalter der Besinnung besinnt sich hoffentlich auf das Ganze! Individuelles Handeln, das seinen berechtigten Freiheitsraum erstreiten darf, und organisiertes Handeln, das sich berechtigt sieht, individuelle Freiheiten einzuschränken, muss durch die Vernunft zu einer Synthese vereint werden: zum gesellschaftlichen Handeln!

Eine direkte oder partizipative Demokratie, die sich über die vermittelnden Instanzen hinwegsetzen will, riskiert – weil sie die Macht oder die Mächtigen herausfordert – schnell (d.h. unvermittelt) den sozialen Frieden und damit die Möglichkeiten sozialen Ausgleichs, den die Vernunft und das Streben nach Gerechtigkeit als Prinzip des Staates erfordern.

Man hüte sich vor idealistischen Positionen und ihren teleologischen Zielsetzungen, wenn auch soziale Utopien eben so wenig Gegenstand des Spottes, der Missachtung und Verachtung sein dürfen wie die Hoffnung durch Glauben, auf ein Weiterleben der Seele nach dem Leben. Die Misere dieser Welt ist dort am Größten, wo der Arm-selige keine andere Hoffnung hat als an einen Gott zu glauben, weil er den Menschen nicht trauen kann. Ein gemeinsamer Glaube vermindert dieses Übel, weil er auch jenen Glaubensgenossen, den man ansonsten nicht traut, durch religiöse Normen zu einem akzeptablen Verhalten verpflichtet.

Werte – auch religiös bestimmte Werte – sind an Machtinteressen festzumachen. Die Verletzung moralischer Grundsätze, die Missachtung von Sitte und Anstand, die gesellschaftliche Sanktionen nach sich ziehen, reflektieren die Normengesellschaftlichen Zusammenlebens, die durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse geschaffen und aufrecht erhalten werden. Das Wertesystem, in dem wir leben, leben müssen, aber nicht um jeden Preis leben wollen, ist der Kapitalismus. Ob dies Wertesystem seinen Zenit noch nicht erreicht oder schon überschritten hat, wissen wir nicht. Wir dürfen aber nicht so tun, als könnten wir uns ohne >Nachteilsnahme< in diesem System versündigen.

Neid und Hass sind als naturgegebene Affekte unangemessene, inakzeptable Verhaltensweisen, um sozialer Ungerechtigkeit entgegenzutreten. Wer sieht, wie dem der hat, immer noch mehr zukommt und gegeben wird, und dabei Neid und Hass empfindet, muss sich beherrschen lernen und zur Vernunft kommen, wenn er die Gefahr vermeiden will, volksverhetzenden Ideologien und menschenverachtenden Demagogen anheim zu fallen.

Die Gestaltung der ökonomischen Basis einer Gesellschaft ist die Aufgabe und das Werk von Kräften, die als Gesetzgeber und Einflussnehmer Normen und Rahmenbe-

dingungen für die Wirtschaft festlegen, und ebenso von noch diffuseren Kräften, die vom Unternehmer bis zum Arbeiter hauptsächlich die gesellschaftliche Wertschöpfung hervorbringen. Aber muss, kann und darf das kapitalistische System so totalitär sein, dass sich der Wert jeder Arbeit nur nach ihrem Geldwert berechnet?

Eine der elementarsten Ursachen oder Begleiterscheinungen für den Siegeszug des Kapitalismus (allerdings weit weniger bedeutsam als die Ausbeutung von Menschen und Ressourcen in den Kolonien und den Heimatländern) besteht darin, dass die Zunahme des Wohlstands der Nationen, bzw. das ständige wirtschaftliche Wachstum mit dem Kennzeichen einer ständigen Erhöhung des Bruttosozialprodukts (BSP) im Zuge der Industrialisierung und der Entwicklung von Industriegesellschaften, mit einer ständigen Erhöhung der Frauenquote in der erwerbstätigen Bevölkerung verbunden war. Die Emanzipation der Frau war also eine volkswirtschaftliche Notwendigkeit. Die heute als äußerst negativ bewertete niedrige Geburtenrate in den industriegesellschaftlichen Hochlohnländern ist und war eine Folgeerscheinung der Zunahme der Erwerbstätigkeit von Frauen.

Erst jetzt wird öffentlich diskutiert, dass man den Wert der Arbeit der Hausfrau und der Mutter als Kindererziehende nicht oder nicht rechtzeitig ins sozialorientierte kapitalistische Kalkül gezogen hat. Hier haben wir es doch mit dem natürlichsten und ursprünglichsten >Non-profit-sector< zu tun, der – wie jeder einsehen kann – für die gesellschaftliche Reproduktion im umfassendsten Sinne unabdingbar ist. Man kann nun diese gesellschaftliche Arbeit von Hausfrauen-Müttern durchaus mit einem Geldwert belegen oder ausstatten, aber es wäre unsinnig – wenn auch mit dem Geist des Kapitalismus konform – wollte man diese Arbeit nach Leistungskriterien bewerten – gute Mütter kriegen mehr, schlechte weniger – oder sogar einen Arbeitsmarkt für Hausfrauentätigkeit und Mutterschaft kreieren. Mitunter kann einem schon so etwas in den Sinn kommen, wenn sich deutsche Männer zum Heiraten Frauen aus Rumänien oder Thailand über Kontakt-Agenturen vermitteln lassen.

So wie man die Arbeit für die Humanreproduktion nicht als Teil der Marktwirtschaft ansehen und einem Wettbewerb aussetzen kann, so sollte vernünftigerweise über die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit funktionaler gesellschaftlicher Arbeit mehr nachgedacht werden. Nicht jede gesellschaftlich notwendige Arbeit muss Gewinn abwerfen, wenn auch angemessen bezahlt werden. Wo kämen wir hin, wenn wir von der Bundeswehr eine Gewinnerzielung verlangen und erwarten würden!? Natürlich ist die gewaltige Zunahme von Privatarmeen in der Welt und das >Outsourcing< von militärischer Logistik an Privatunternehmen eine bedrohliche Entwicklung! Aber gebietet nicht das

Interesse aller Staatsbürger, die in einer Demokratie über ihre Stimmabgabe die Zusammensetzung der Parlamente bestimmen, dass die Armee und militärische Aktionen nicht weitgehend parlamentarischer Kontrolle entzogen werden? Selbstverständlich! Und die Armee – die hoffentlich einmal durch eine Art demokratisch kontrollierter Weltpolizei ersetzt wird – ist durchaus auch ein gutes Beispiel dafür, dass Effizienz nicht nur in der Privatwirtschaft zu erreichen ist. Kein vernünftiger Mensch wird unterstellen, dass ein Soldat oder Postbote nicht effizient arbeiten, weil ihr Betrieb kein privater ist. Natürlich kann die Funktion eines Soldaten oder Postboten durch technologische Erneuerungen überflüssig werden. Dann erhöht man die Effizienz des Militärs oder der Post als Institution. Solange es die Funktion des Soldaten oder Postboten aber gibt, sind diese Funktionen Arbeitsstellen im Non-profit-sector, die nicht dem Wettbewerb am Arbeitsmarkt unterliegen. Die Ausübung solcher Funktionen wird traditionellerweise nach dem Maßstab Pflichtbewusstsein und Pflichterfüllung bewertet und zusätzlich zur Besoldung durch Ehrungen und Beförderungen belohnt. Die Zunft der Ärzte müsste sich eigentlich in besonderem Maße dem Non-profit-sector zugehörig fühlen. Sie wollen doch eigentlich aufgrund ihrer speziellen berufsständischen Ethik gar keine Gewinne machen, sondern nur anständig, d.h. >ärzteständisch< bezahlt werden. Auch hier könnte mit Blick auf das problematische Gesundheitswesen über eine vernünftige Lösung ohne Profitorientierung diskutiert werden.

Der Bereich des Non-profit-sectors darf m.E. als vermeintlich zu hoher Kostenfaktor in der Globalisierung nicht einfach weiter eingeschränkt werden. Er sollte vielmehr abgesichert und erweitert werden. Natürlich kann ein Soldat oder Postbote (ein Lehrer weniger), wenn deren öffentlich-rechtliche Institution privatisiert ist, kostengünstiger durch einen billigeren, aber deshalb nicht weniger fähigen, fleißigen und gehorsamen Menschen aus der Ukraine oder Uganda ersetzt werden, aber zumutbar und vermittelbar wäre dies einer von Dauerarbeitslosigkeit bedrohten Bevölkerung nicht. Gerade der hohe Wohlstand einer Nation erlaubt und macht es erforderlich, dass die Funktionen, die für das Funktionieren der Gesellschaft als Ganzer notwendig sind und auch ein Fundament für die Erzeugung von Nachwuchs bilden können, von eigenen Leuten ausgefüllt werden, solange es diese noch in ausreichender Zahl gibt.

Die In – Bewegung - Setzung einer solchen Stellenpolitik, die nicht als Bestandteil der Arbeitsmarktpolitik anzusehen ist, weil diese Stellen durch staatliche Planvorgaben auf Dauer besetzt werden, und zwar von den Bewerbern, die sich dafür qualifiziert haben und zusätzlich gewissermaßen einen Heimatbonus in Anspruch nehmen dürfen, liegt im Interesse einer Bevölkerung, die hier und da durch einen Volksentscheid oder

durch andere Wege einer direkten Demokratie zum Zuge kommen könnte. Für grundlegende Änderungen in der Politik bedarf es in der Regel aber größerer Interessenskoalitionen. Die Schicht der Bewerber für Stellen im Non-profit-sector müssten z.B. jene mittelständischen gewerbetreibenden Kreise zu gemeinsamen Handeln gewinnen, die unter den Rahmenbedingungen >lokaler Wirtschaftskreisläufe<, die nicht dem europäischen oder globalen Wettbewerb ausgesetzt sind, auch für Ruhe, Auskommen und familiäre Planungssicherheit in ihrem Staat sorgen wollen. Schutzzölle sind hierfür nicht die Voraussetzung. Notwendig ist vielmehr bei klugen Investitionen eine realistische Einschätzung der zu erwartenden demographischen Bevölkerungsentwicklung und der damit verbundenen Entstehung neuer Bedürfnislagen sowie eine ständige Beobachtung und Vorausschätzung der Leistungsfähigkeit und Kaufkraft der Bevölkerung. Die Reduzierung der Bevölkerung durch eine geringe Geburtenrate und Abwanderung darf und muss nicht zu regionaler Verarmung und Verödung führen. Hier bewirkt direkte Demokratie wenig, wenn die Mehrheit der Wähler in den Arbeit anbietenden, aufsteigenden Ballungszentren lebt und vorrangig ein Interesse an den Exportgewinnen der Firma hat, für die sie dauerhaft oder in einem prekären Beschäftigungsverhältnis stehend arbeiten. Was kümmert sie dann die Verödung von Teilen ihres Vaterlandes, das sie so ja auch nicht mehr nennen! Wenn sie dies aber nicht kümmert, sind sie >vaterlandslose Gesellen< wie ihre Arbeitgeber, die Global players!

Wichtiger als der Nutzen einer direkten Demokratie, ist die richtige Einschätzung der Machtverhältnisse wie sie durch die Schichtung des Volkes gegeben ist. Wenn Dinge auseinanderlaufen, die zusammengehören, um zu funktionieren und um als gerechte Ordnung angesehen und empfunden zu werden, dann wird allen Beteiligten eine Verantwortung für das Schicksal des Ganzen, für das Wohl und Wehe der Gemeinschaft in der Gesellschaft auferlegt, die man Solidarität nennt. Eine Gesellschaft erodiert, wenn das Gemeinschaftsgefühl in ihr verkümmert. Dann zerbrechen demokratische Institutionen. Die Mächtigen aber finden ihren Weg des Machterhalts. Vernünftige Vermittler und vermittelnde Institutionen haben dann keine oder geringe Chancen.

Überhaupt ist das Prinzip Verantwortung – wie zu allen Zeiten – der oberste Wert moralischen Handelns. Verantwortungslos zu handeln ist ebenso unmoralisch wie gesinnungslos zu leben. Max Webers Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik ist nur dann berechtigt, wenn die einer Gesinnung zugeordneten Werte extremistisch, totalitär mit Absolutheitsanspruch versehen und ohne Toleranzgebot sind. Extreme, fanatische Gesinnungshaltungen haben ebenfalls – wie bei der sozialen Desintegration einer demokratischen Gesellschaft – keinen Platz für vernünftige Vermittler

und Institutionen, die dafür sorgen, dass alle zu ihrem Recht kommen. Mit der sozialen Demokratie zerfällt auch der demokratische Rechtsstaat.

Freilich ist der Begriff Verantwortung vielschichtig wie die Personen und Institutionen, denen gegenüber sich der Verantwortungsträger zur Rechenschaft verpflichtet fühlt. Das reicht vom kleinen Jungen, dem die Aufsicht über seine jüngere Schwester anvertraut ist, gegenüber seinen Eltern, vom Angestellten gegenüber seinem Chef, vom Politiker gegenüber seiner Partei, usw. bis zu den unpersönlichen Instanzen, denen wir als Verantwortliche rechenschaftspflichtig sind oder denen gegenüber wir uns rechenschaftspflichtig fühlen: gegenüber unserer Gemeinde, unserem Staatswesen, der Natur, der Menschheit oder Gott, dessen Gebote man nicht ohne Gewissensbisse übertreten kann, so wie der moderne Humanist sein Gewissen belastet, wenn er wissentlich etwas tut, unterlässt oder zulässt, was die friedliche Existenz der Menschheit und die natürliche Umwelt als Existenzbedingung der Menschheit gefährdet. Die Vorstellungen von Gott und Menschheit sind historische Produkte der geistigen Evolution. Ihnen geht historisch eine Vielzahl von Göttern und Dämonen und Feinden voraus.

Die unterschiedlichen Verantwortungsebenen sind das Ergebnis historischer Prozesse, die gesellschaftliche Abhängigkeitsstufen hervorgebracht haben, auf denen unterschiedliche Machtbefugnisse für die Verhängung von Sanktionen gegen jene angesiedelt sind, die nach >guten Recht< geurteilt verantwortungslos gehandelt haben. Daher ist der Revolutionär, der sich über das alte Recht hinwegsetzt, weil es ungerecht war – d.h. weil es den Bedürfnissen des Volkes, das sich an der Revolution beteiligt, nicht gerecht wurde – ein Rechtsbrecher, Verbrecher, Täter. Er ist es genauso wie jeder, der sich aus Gewissensgründen über eine gültige Rechtsordnung hinwegsetzt wie die Männer und Frauen im Widerstand gegen Hitler oder heute Leute von Greenpeace und Attac. Solche Leute sind aus der Sicht der Anhänger der real-existierenden Rechtsordnung das >Pack<, das sich jedoch nicht zusammenpacken lässt, weil sich in diesem Pack ganz unterschiedliche Charaktere in den Kampf begeben: Idealisten, die von ihrem sozialen, religiösen und humanistischem Gewissen getrieben werden und verbitterte Leiderfahrene, die von Neid und Hass erfüllt sind und die in der Regel dafür verantwortlich sind, dass altes Unrecht in neues Unrecht verwandelt wird. Letztlich erfordert die politische Entwicklung – wenn sie als moralischer und zivilisatorischer Fortschritt angesehen werden kann – als Gebot der politischen Vernunft eine Versöhnung der widerstreitenden Kräfte. Feinde müssen Gegner und Partner werden. Dass >alle Menschen Brüder< werden ist ein frommer Wunsch, den wir dennoch nicht verwünschen dürfen. Die Versöhnung erfordert die beiderseitige Verdrängung der Selbstgerechtigkeit und erlaubt

keine Siegerjustiz. Reue darf nur den Uneinsichtigen abverlangt werden – in der Erwartung, dass diese ihre Uneinsichtigkeit eines Tages bereuen werden. Auch hier müssen von vermittelnden Instanzen gemeinsame Wege gesucht und gewiesen werden, die den Eindruck vermeiden, es sei Gnade vor Recht ergangen, und den Eindruck bestärken, dass die Dinge nun auf den rechten Weg gebracht sind. Wenn der Eindruck täuscht, wird bald neuer Streit ins Haus stehen.

Bei aller vernünftigen Regelung von strittigen Verhältnissen kann Parteilichkeit nicht ausgeschlossen werden. Sie ist vielmehr die Regel. Objektivität im Sinne einer unparteiischen oder überparteilichen Sicht bezieht sich auf den Geist des jeweils gültigen Rechts und nicht allein auf den Buchstaben des Gesetzes, sonst gäbe es keine Rechtsanwälte, Anwälte des Rechts. Ob dieses Recht als Maßstab des Urteils gerecht ist im Sinne des Klägers, spielt dabei keine Rolle. Die Schaffung einer gerechten Rechtsordnung ist die ständige Aufgabe der politischen Auseinandersetzungen, die ohne Parteien nicht denkbar sind. Die Legalisierung von Parteien ist das Ergebnis eines historischen Prozesses, worunter wir heute die Entwicklung zur Zivilgesellschaft verstehen. Mit ihr kommen die Parteien hoffentlich zur Vernunft. Sie haben die Chance, vernünftig miteinander umzugehen. Sie tun dies oder auch nicht. Wenn nicht - dann ist es aber mit der Zivilgesellschaft auch wieder vorbei und die nächste Chance ist ungewiss.

Ein Grundsatz der Zivilgesellschaft ist die Gleichheit vor dem Gesetz. Auch dies ist eine historische Errungenschaft, die den ständischen Gerichtsstand beseitigt und eine formale demokratische Rechtsordnung geschaffen hat. Auch die Mächtigen von der obersten bis zur untersten Ebene können danach keine Sonderrechte als Privilegien, sondern nur noch gesetzliche Berechtigungen in Anspruch nehmen, die – wenn sie ungerecht sind, auch wie Privilegien wirken können. Die Mächtigen müssen sich in der Demokratie damit zufrieden geben, wenn ihnen aus der Gesetzeslage, die sie mit und für ihresgleichen geschaffen haben, berechtigte Vorteile erwachsen.

Vom Gesetz des Stärkeren, das historisch gesehen immer gänzliche Unfreiheit für die Schwächeren und Unterlegenen bedeutete, bis zur Stärkung und Stärke des Rechts zum Schutze der Schwachen war es ein langer Weg, der im demokratischen Rechtsstaat an sein ideelles Ziel gelangt ist. Jedoch nur je reicher ein Staat, eine Nation oder eine Gesellschaft ist, umso eher und mehr können die in der Nation bestehenden sozialen Unterschiede bei Existenz eines Drucks von außen – wie einst durch den real-existierenden Sozialismus – durch staatliche Sozialleistungen abgefedert werden. Für arme Nationen – unter der Voraussetzung, dass sie als Verbündete gebraucht werden - können dies nur Transfers von außen bewirken.

Ist also der demokratisch verfasste Rechtsstaat nur existenzfähig, wenn es ihm insgesamt gut geht, wenn er aus dem Vollen schöpfen kann? Die Beschränkungen der persönlichen Freiheit in einer Wohlstandsgesellschaft – auch bei Berücksichtigung der Tatsache, dass der Wohlstand einer Gesellschaft eine relative Größe ist – wird eher als Normalität angesehen, da bescheidene Verhältnisse kaum als ungerecht oder Notlage angesehen werden müssen und Bescheidenheit wegen der Steigerung des Sozialprodukts für niemanden eine rechte Tugend sein muss. Aber wo die Not der Armen größer wird und die Zahl der Armen zunimmt, hat es mit der allgemeinen Unbescheidenheit ein Ende. Von den Mächtigen, Reichen und Bessergestellten als Begehrlichkeit diffamiert, bricht sich dann das Begehren nach sozialer Gerechtigkeit seine Bahn. Dann geht es um Teilhabe an der Macht, um das gesellschaftliche Vermögen gerecht zu verteilen, also um Verteilungsgerechtigkeit.

Auch hier bedarf es einer angemessenen Zahl von vernünftigen Vermittlern, die Ideen für einen gerechten sozialen Ausgleich entwickeln. Vollständige soziale Gleichheit kann es zu keinem Zeitpunkt geben, sondern nur eine Annäherung an eine Mitte, die die dynamische Gesamtentwicklung nicht gefährdet und im Idealfall sogar optimiert. Die praktische politische Vernunft hat aber nur da eine Chance, wo die materielle Existenz der Vernünftig-Denken-und-Handeln-Wollenden abgesichert ist. Deshalb ist die reale Freiheit des Menschen nur im Wohlstand und nicht in der Armut gegeben – so wie die Freiheit der Wissenschaft nur bei einer materiellen Absicherung gewährleistet ist. Ein neuer Jesus mit armen Jüngern hätte in der modernen Welt eine sehr fragwürdige Chance. Die Freiheit des Christen ist eine innere und außerweltliche. Wenn aber Gerechtigkeit eine Tugend der Christen ist, dann zählen Christen zu den verlässlichsten Verbündeten der Vernünftigen. Wollen sie aber die Gerechten schlechthin sein, trennen sie Welten von der Vernunft.

Der wissenschaftlich - technische Fortschritt hat die Industrie-, Informations- und Wissensgesellschaft als Zivilgesellschaft hervorgebracht. Von daher muss dem Wissen und Können von Wissenschaftlern und wissenschaftlich Ausgebildeten eine zentrale Funktion bei der Wahrnehmung von Chancen für die Entwicklung und der Abwehr von Gefahren in der Zivilisation zugestanden werden, da es hier immer um das Funktionieren des Ganzen und um das Funktionieren von Teilen in Einheit mit dem Ganzen geht. Partikulare Interessen kann eben nur derjenige zurückweisen, der die unabhängige Machtbefugnis zur Lösung der zentralen Probleme besitzt. Insofern ist es unablässlich, dass Universitäten wie schon im Mittelalter mit einer materiellen Fundierung ausgestattet sind, die ihnen eine verantwortungsvolle Eigenständigkeit ermöglicht. Kompetenz-

teams als Beratungsgremien in Politik und Verwaltung üben Macht aus, die Macht des Wissens und Könnens, wenn ihre Argumente wirksam sind und die Richtung der Politik verändern. Gleichwohl wäre es eine Illusion zu glauben, die Wissenschaft könne das Primat über die Politik erlangen. Auch hier kommt vermittelnden Persönlichkeiten und Instanzen die entscheidende Rolle zu, vernünftige gemeinsame Lösungen zu finden. Der Eigensinn der Partikularisten und der Egoismus ihrer machtvollen Gefolgschaft von Profiteuren und Besitzstandswahrem wird sich allemal als schwer bezwingbar erweisen. Und dennoch gibt es eine grundsätzliche Chance für eine gedeihliche Entwicklung der Menschheit auf dieser kleinen Erde und in den viel kleineren Staaten dieser Welt, nämlich die Wertschätzung der Erfahrung, dass es jedem einzelnen besser geht, wenn es allen oder wenigstens den meisten gut geht. Diese Einsicht ist die Prämisse für menschenrechtliches, menschenwürdiges vernünftiges Handeln. Natürlich wird es niemals allen gut gehen. Doch moralisch handeln wir nur, wenn wir uns bemühen, das Ausmaß der materiellen und geistigen Armut zu verringern.

Dieser moralische und materielle Zustand der realexistierenden Menschheit relativiert die Idee von der Chancengleichheit. Die Armen und Unterprivilegierten sind zu zahlreich. Chancen eröffnen sich vornehmlich durch Geldbesitz und Beziehungen und nicht durch einen formalrechtlich zugestandenen Anspruch auf Gleichheit. Die Idee der Chancengleichheit hat nur dort Bodenhaftung, wo sie den Armen dieser Welt wenigstens eine Überlebenschance zusichern kann, denn nicht einmal die ist ja in unserer Zeit gewährleistet.

Hüten wir uns vor purem Idealismus. Die gesetzliche Ordnung als eine historische Er rungenschaft ist eine Zwangsordnung mit Freiheitsbeschränkung – nicht Freiheitsentzug; der bleibt Straftätern vorbehalten. Um sich bei seinen Aktivitäten im Rahmen des Rechts zu bewegen, muss der normale Mensch, für den die gesellschaftlichen Normen gelten, sich einschränken, d.h. er übt Selbstbeschränkung und Mäßigung aus, die freiwillige Akte sind und weder als reale noch als gefühlte Unfreiheit angesehen werden. Natürlich sind Chancen und Risiken, die mit dem Genuss von Freiheitsrechten in unterschiedlichen Systemen verbunden sind, ungleich verteilt. Die Ungleichverteilung der Freiheit ist aus der Sicht von Vertretern eines Systems, in dem Besitz oder Kapital oder beides zusammen die Verfügungsrechte bestimmen, immer eine vertretbare, gerechtfertigte Sache gewesen. In solchen Systemen ist das Risiko der Besitzenden und Kapital eigner nicht vergleichbar mit den Risiken, die den Armen zugemutet werden. Die Armen haben heutzutage auch kein vergleichbar längeres Leben. Angesichts solcher systemarer Defizite an sozialer Gerechtigkeit, steht jeder ehrliche Mensch, dessen Ehre in

der Wahrheitsliebe besteht, vor der Verantwortung, der Lebenslüge widersprechen zu müssen, dass Unparteilichkeit einen realen Platz in der Geschichte haben könnte. Der ehrliche Mensch ist Partei, wenn er die systembedingte Ungerechtigkeit erkennt und moralisch verurteilt. Der einem System verbundene Mensch ist Partei, weil er entweder seinen Reichtum mehrten, seinen Wohlstand erhalten oder im System zu Wohlstand gelangen will. Der ehrliche Mensch im Kapitalismus steckt in einem Dilemma. Er erkennt einerseits den Kapitalismus als eine Zwangsordnung, durch die eine ungleiche Vermögensentwicklung beschleunigt und rechtlich abgesichert wird – ein Zustand der ungerecht ist und den er positiv verändern möchte – und er sieht andererseits, dass es der Kapitalismus – auch der globalisierte Kapitalismus – ist, der ihm seinen Lebensstandard verschafft hat – und sei dieser auch noch so bescheiden. Warum sollte er sich von einem ungerechten System befreien, wo er doch per saldo so sehr davon profitiert. Nein, Partei müssen auch die Vernünftigen ergreifen, wenn der Motor des Kapitalismus zu stottern anfängt, wenn die von Existenzangst bedrohten Besitzstandswahrer und Sozialhilfeempfänger als Verlierer der Globalisierung anfangen, sich Parteien zuzuwenden, die mit radikalen Lösungen aufwarten. Die Stunde der Wahrheit ist sprichwörtlich. Sie schlägt nicht zu jeder Zeit, sondern nur wenn es Zeit ist. Jetzt ist die Zeit für eine parteiübergreifende Koalition der Vernunft!

## WOLFGANG METHLING

### Werte linker Politik

Auf dem 13. Kolloquium des Rohrbacher Kreises der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen stand das Thema »Werte in der Politik« auf der Tagesordnung. Zweifellos ist damit ein Problemfeld benannt, das viele Menschen aus verschiedenen Blickwinkeln beschäftigt. Begriffe wie »Leitkultur« oder »abendländische Wertegemeinschaft« aus konservativen Kreisen haben vor allem Abgrenzung von anderen Kulturen und Ausgrenzung im Blick. Die Probleme, die dadurch im Zusammenleben verschiedener Kulturen zwangsläufig auftauchen, werden nicht als das Versagen der Politik und der Gesellschaft begriffen, sondern seien der Unvereinbarkeit mit dem Fremden geschuldet. Die Absage an multikulturelle Gesellschaften sollte damit begründet werden. Ein anderer neoliberaler Wert sagt aus, dass »jeder seines Glückes Schmied« sei. Er entspricht damit dem grundlegenden Bild von der Gesellschaft im Kapitalismus, in der einem abstrakten »Freiheitsbegriff« alles untergeordnet ist. Jedes Individuum ist demnach selbst »schul« an seinem »Glück oder Unglück«, an seiner sozialen Lage. Daraus ergibt sich die Begrenztheit der bzw. sogar nicht vorhandene Pflicht des Staates, für seine Bürgerinnen und Bürger zu sorgen.

Das ist ein Herangehen, das die Linke ablehnt. Auch unser Wertesystem begründet das Bild von einer Gesellschaft, aber nicht durch Ausgrenzung, sondern durch Solidarität.

Die folgenden Thesen, die im 2003 beschlossenen Parteiprogramm der Linkspartei.PDS enthalten sind, verdeutlichen das.

### SOZIALISMUS – ZIEL, WEG UND WERTE

1. *Sozialismus* ist für uns ein *notwendiges Ziel* – eine Gesellschaft, in der die freie Entwicklung einer und eines jeden zur Bedingung der freien Entwicklung aller geworden ist.
2. *Sozialismus* ist für uns eine *Bewegung* gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, gegen patriarchale Unterdrückung, gegen die Ausplünderung der Natur, für die Bewahrung und Entwicklung menschlicher Kultur, für die Durchset-

zung der Menschenrechte, für eine Gesellschaft, in der Bürgerinnen und Bürger ihre Angelegenheiten demokratisch regeln.

3. *Sozialismus* ist für uns ein *Wertesystem*, in dem Freiheit, Gleichheit und Solidarität, Emanzipation, Gerechtigkeit, Erhalt der Natur und Frieden untrennbar miteinander verbunden sind.

## REFORMALTERNATIVEN: DEMOKRATISCH, SOZIAL, ZIVIL

*Sozialistische Politik* entsteht aus dem *Kampf für Gerechtigkeit* und die *gleiche Teilhabe* aller an den gesellschaftlichen *Freiheitsgütern*. Sie wendet sich *gegen die Vermarktung* und *Entmündigung* von Menschen und *gegen Krieg*. Sie entwickelt sich in *breitesten sozialen und politischen Bündnissen*. Sie zielt heute auf die *Veränderung der Kräfteverhältnisse*, die Schaffung der notwendigen Voraussetzungen für einen *Richtungswechsel der Politik* und die damit verbundene *Umgestaltung von Eigentums- und Machtstrukturen*. Sie ist *internationalistisch*.

## MERKMALE SOZIALISTISCHER POLITIK (IM KAPITALISMUS)

1. Sozialistische Politik heißt Einsatz für die *demokratische Mitwirkung* aller, denn Frieden und Freiheit brauchen die Demokratisierung der Macht.
2. Sozialistische Politik heißt Einsatz für den *Frieden*, denn das Recht auf Leben ist elementarste Voraussetzung für die Freiheit aller.
3. Sozialistische Politik heißt Einsatz für einen *Richtungswechsel der Wirtschaftspolitik*, für *soziale und ökologische Effizienz und Gerechtigkeit*, denn ungebremschte Profitsucht gefährdet Leben und Sicherheit aller.
4. Sozialistische Politik heißt Einsatz für die *Bewahrung unserer natürlichen Umwelt*, denn die Natur ist das am meisten gefährdete Gut der Menschheit.
5. Sozialistische Politik heißt Einsatz für eine Gesellschaft mit *erneuerter Vollbeschäftigung*, denn *existenzsichernde, sozial anerkannte und ökologisch orientierte Arbeit* ist die Grundlage individueller Freiheit und gesellschaftlicher Solidarität.
6. Sozialistische Politik heißt Einsatz für die *solidarische Erneuerung der sozialen Sicherungssysteme*, denn soziale Sicherheit ist eine zentrale Bedingung menschenwürdigen Lebens.

7. Sozialistische Politik heißt Einsatz für den *freien Zugang aller zu Wissen, Kultur und Information*, denn wie nie zuvor bestimmt dies die Möglichkeiten der Einzelnen und die Zukunft der Gesellschaft.
8. Sozialistische Politik heißt Einsatz für ein *erneuertes Entwicklungskonzept*, um *strukturschwache Regionen* im Osten und Westen Deutschlands zu stärken, denn *gleiche Lebenschancen* sind ein Grundmerkmal von Solidarität.
9. Sozialistische Politik heißt, die gesellschaftliche Dominanz von Männern über Frauen zu überwinden und für die *tatsächliche Gleichstellung der Geschlechter* in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zu streiten.
10. Sozialistische Politik heißt *Ablehnung* jeglicher Form von *Altersdiskriminierung* und *Achtung der Lebensleistung älterer Menschen*.
11. Sozialistische Politik heißt, die *Diskriminierung* von Menschen anderer nationaler, religiöser oder weltanschaulicher Herkunft *aufzuheben*.

## KURT REIPRICH

### Versuch über die Begründung einer Wertordnung

Es gibt in unserem Land eine ziemlich heftige Diskussion über Werte: Was ist Gerechtigkeit, kann ich den Wert eines Menschen nur über seine Leistung beurteilen, wie verhalte ich mich zu Wertauffassungen von Menschen aus anderen Kulturkreisen, darf ich klonen, ist die Arbeit der Kernkraftwerke weiterzuführen? Geklagt wird über einen angeblichen Werteverfall.

Nach meiner Auffassung vermag Philosophie keine verbindliche und logisch begründete Antwort auf die damit verbundenen Fragen zu geben. Sie kann aber vielleicht untersuchen, unter welchen sprachlogischen Voraussetzungen es möglich ist, nach schlüssigen Antworten zu suchen und evtl. Entwürfe von Antworten zu analysieren.

#### 1. Fragesätze, Antwortsätze und Sprachspiele

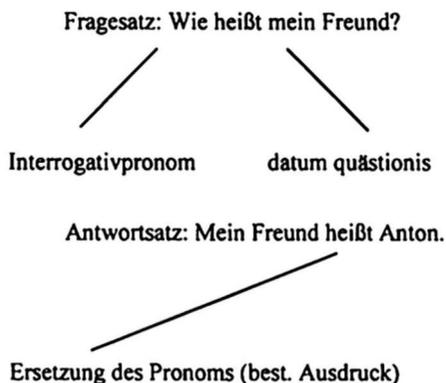
Wenn ich etwas wissen will, stelle ich eine Frage. Die Antwort auf diese Frage, gebe ich in einem Satz. Ich werde zu zeigen versuchen, dass ich Antworten in der Form unterschiedlicher Sprachspiele geben kann.

Wenn ich wissen will, was der Wert ist oder wie eine Ordnung von Werten aufgebaut werden könnte - geschieht dies sprachlich in Form einer Frage. In der Interrogativlogik wird dazu folgende Erklärung gegeben: Eine Frage ist ein Satz, in welchem durch ein Interrogativpronomen eine Syntax so konstruiert wird, dass eine Aufforderung entsteht, etwas Unbekanntes zu suchen. Das durch den Fragesatz bestimmte Schema, das die Unbekannte enthält, bezeichnet man als den Inhalt der Frage (*datum quaestionis*). Ersetze ich das Interrogativpronomen durch einen bestimmten Ausdruck, erhalte ich den Antwortsatz.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Franz Löser: *Interrogativlogik*. Berlin 1968. K. Ajdukiewicz: *Abriß der Logik*. Berlin 1958. S. 189f.

Beispiel:



Bereits dieses Beispiel zeigt schon, dass es ganz unterschiedliche Klassen von Fragen geben kann und auch keinesfalls alle Fragen in dieser einfachen Form gegeben sein müssen. Immer gilt aber: Fragen müssen die Bedingung erfüllen, dass sie eine Unbekannte enthalten, nach welcher gesucht wird. Das heißt, Fragen sind weder wahr noch nicht-wahr und der Antwortsatz muss nicht zwingend die Qualität wahr oder nicht-wahr haben. Welche Konsequenzen dies hat, werde ich an späterer Stelle zu zeigen versuchen. Wenn aber das datum quaestionis etwas Unbekanntes sein muss, dann verlange ich durch das Interrogativpronom, dass ich mit dem Antwortsatz eine Information erhalte, also einen Neuigkeitswert bekomme. Das heißt aber, zum Zeitpunkt der Fragestellung weiß ich nicht, worin dieser Neuigkeitswert besteht. Das klingt ganz harmlos, verdeckt aber das Risiko welches ich mit einer Frage eingehe. Der Wissenschaftler, der nach etwas Neuem fragt, weiß nicht, wie die Antwort sein wird. Er weiß übrigens auch nicht, ob er sich nicht mit seiner Antwort irrt. Der Arzt, der eine Diagnose stellt, also nach einem Krankheitsbild fragt, weiß nicht 100% exakt, ob er sich nicht mit dieser Diagnose irrt. Der Psychiater, der diagnostiziert, ist in der gleichen Situation. Wir sind im alltäglichen Leben ständig dieser Schwierigkeit ausgesetzt. Der Wissenschaftler, der sich dem Anspruch stellt, sinnvolle Fragen zu stellen, der Antwortsätze sucht, die mit den Werten wahr oder nicht-wahr zu qualifizieren sind, muss nach den Bedingungen fragen, unter denen dies vielleicht möglich ist.

Wie schwierig das Fragen ist, soll ein etwas abstruses Beispiel illustrieren:

Fragesatz: Wer (Interrogativpronom) ist ein militanter Islamist? (Datum quästionis)

Antwortsatz: Eine Frau, die ein Kopftuch trägt. (Ersetzung des datum quästionis durch einen bestimmten Ausdruck)

An diesem Punkt werde ich stutzig, denn diese Antwort überzeugt mich nicht. Das hat einen einfachen Grund. Die Überführung eines Fragesatzes in einen Antwortsatz setzt voraus, dass ich eine Methode besitze, durch welche ich das datum quästionis in einen bestimmten Ausdruck so überführen kann, dass ich dem Antwortsatz das Prädikat das Prädikat »wahr« oder »nicht-wahr« zusprechen kann. Nur dann hat, Ludwig Wittgenstein folgend, eine Frage einen Sinn. Die Methoden können dabei durchaus unterschiedlich sein, wie folgendes Beispiel zeigt:

Wer ist Jesus von Nazareth? Antwortsatz: Jesus von Nazareth ist Gottes Sohn. Methode der Verifizierung: Ich schaue im Neuen Testament nach. (Glaubenswahrheit).

Allerdings würden wir nicht auf die Idee kommen, dass dies eine Antwort ist, die auf einer erfahrungswissenschaftlichen Frage oder einer erfahrungswissenschaftlichen Methode beruht. Das beruht darauf, dass es zwei Klassen von Antwortsätzen gibt, worauf Ota Weinberger in seinem Buch »Moral und Vernunft. Beiträge zur Ethik, Gerechtigkeitstheorie und Normenlogik« verweist.<sup>2</sup> Es gibt Antwortsätze, die man als Aussagen bezeichnet. Für sie gelten die Prädikate »wahr« oder »nicht-wahr« deshalb, weil ich sie durch Protokollsätze der Art »X hat zum Zeitpunkt T die Eigenschaft Z« verifizieren u. lo. falsifizieren kann. Die zweite grosse Klasse von sprachlichen Ausdrücken sind Decissionen. Er bezeichnet sie als normative Regeln, welche die Begründung von Werturteilen geben, was voraussetzt, »dass dem Handelnden ein Handlungsspielraum zur Verfügung steht« und dass er »durch willenhafte Wahlakte« »eine Entscheidung treffen kann«.<sup>3</sup> Die Antwortsätze von Decissionen sind im logischen Sinne weder verifizierbar noch falsifizierbar, wohl aber kann ich danach fragen ob sie für mich sinnvoll sind. Dem würde der junge Ludwig Wittgenstein widersprechen, denn er vertrat zunächst die Meinung, dass nur Aussagesätze, also deskriptive Sätze, einen Sinn haben und - wie er sagte: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«. Allerdings hat er sich später korrigiert, denn es gibt nach seiner Meinung nicht nur das Sprachspiel der Erfahrungswissenschaft, deren Verifikation durch die Einhaltung der Regeln des jeweiligen Sprachspiels konstituiert wird.

Was hat das für Konsequenzen hinsichtlich der Frage: *Was ist der Wert?. Gibt es eine Ordnung von Werten?*

---

<sup>2</sup> Ota Weinberger: *Moral und Vernunft*. Wien, Köln, Weimar 1992.

<sup>3</sup> *Ebenda*. S.500 – 502.

Eigentlich gibt es nach den getroffenen Voraussetzungen nur eine einzige Konsequenz: *Die Antwort auf die Frage, was der Wert ist, hängt von der Methode ab, mit der ich ein datum quaestionis in einen bestimmten Ausdruck überführe. Dafür gibt es unterschiedliche Sprachspiele, von denen ich drei vorstellen möchte.*

## DAS SPRACHSPIEL DER ERFAHRUNGS-WISSENSCHAFTEN (SCIENCE) .

Was Erfahrungswissenschaften sind, habe ich vor diesem Kreis schon mehrfach dargelegt. Zur Erinnerung zitiere ich, was Max Tegmark und John Archibald Wheeler rückblickend auf 100 Jahre Quantentheorie sagten: »All diese Theorien enthalten zwei Komponenten: mathematische Gleichungen sowie Worte, die erklären, wie die Gleichungen mit experimentellen Beobachtungen zusammenhängen.«<sup>4</sup> Wenn ich Werte und Wertordnungen nach diesem Denkmuster mit Hilfe einer deskriptiven Sprache beschreiben und verstehen will, dann setzt dies voraus, dass ich eine Methode aufbauen muss, deren Protokollsätze durch eine zweckmäßige Theorie verbunden sind, welche Werte und Wertordnungen des homo sapiens beschreiben und erklären.

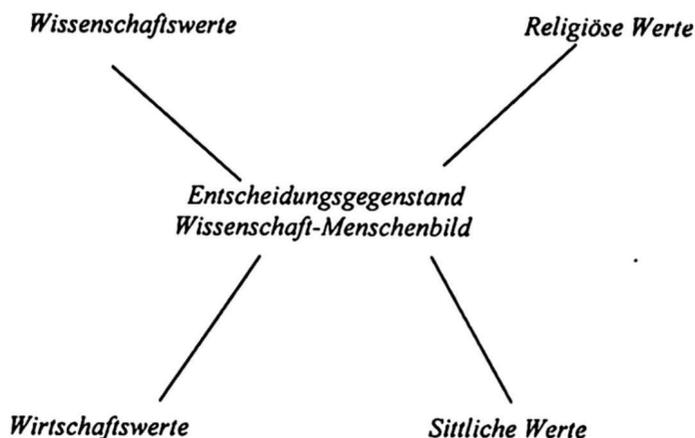
Solche Protokollsätze sind: Experimentelle Befunde über das Zusammenwirken unserer individuellen genetischen Struktur und deren Zusammenwirken mit den Informationsströmen innerhalb unseres Nervensystems hinsichtlich unseres bewussten und unbewussten Verhaltens zu unserer inneren und äußeren Umwelt. Nun bin ich weder Biologe noch Hirnphysiologe, werde mich also davor hüten, in fremdes Handwerk zu pfuschen. Wissenschaftslogisch ist eine solche Arbeitsweise legitim. (Armin Ermisch: Testosteron, Östrogen, Geschlechtsspezifität. Vorlesungen über Evolutionstheorie). Normen, also Werte, für erfahrungswissenschaftliche Arbeit wären dann jene, die Bedingungen für wissenschaftlich erfolgreiches Arbeiten sind. Man könnte dann folgenden Wertekatalog aufstellen:

- Einhaltung logischer Regeln für die Bildung und Verknüpfung von Aussagesätzen.
- Intersubjektive Überprüfbarkeit von Beobachtung und Experiment.  
Einhaltung der Ausgangs- und Randbedingungen für Theorien. Korrekturbereitschaft von wissenschaftlichen Aussagen (Einhaltung des Verifikations- und Falsifikationsprinzips).

---

<sup>4</sup> Spektrum der Wissenschaften. April 2001. S.76.

- Sicherung wissenschaftlicher internationaler Kommunikation.  
Kooperationsfähigkeit, Freiheit und Vermeidung der Einschränkung und ihrer technisch-technologischen wissenschaftlicher Forschung Applikation.  
Diese erfahrungswissenschaftliche Forschung über Werte, hat für das Verständnis des Wertes und der Wertordnung weitreichende Folgen.
- Wenn ich davon ausgehe, dass Werte Normen sind, nach denen ich mein Verhältnis zur Umwelt bestimme, dann sind Werte Normsetzungen, die ich durch meine individuellen biologischen Strukturen konstituiere.
- Wenn ich also die Wertentstehung und den Wert inhalt betrachte, dann geht er von meinem Ich zur Umwelt.



Freiheit hinsichtlich einer bestimmten Wertentscheidung ist im Kontext zu den deskriptiven Aussagen nicht möglich.

- Wertentscheidungen sind letztlich, wie bei einer jeden biologischen Art bestimmt durch Fitness als Motor der Arterhaltung. Grundwerte sind damit: Nahrung, Schutz, Fortpflanzung.

Das schließt soziale Ordnung, Lernverhalten und alle für uns Menschen gewohnten Werte als Grundlagen aktiven Verhaltens zur Umwelt ein, ist jedoch letztlich durch meine individuelle genetische Anlage geprägt. Dabei bleiben jedoch, zumindest nach

dem gegenwärtigen Kenntnisstand zwei Probleme offen. Wir erhalten innerhalb dieses Sprachspiels keine Antwort auf die Frage nach der sozial-kulturellen Funktion von Werten, womit verbunden ist, dass ein soziales Kriterium für die Wertordnung nicht gegeben wird. Es ist zumindest jetzt noch nicht möglich befriedigend zu beantworten, in welcher Weise Werte geordnet sind.

Die Begründung einer Wertordnung in der deskriptiven Sprache von science ist möglicherweise genau deshalb nicht möglich, weil wir von Werten eben nicht nur mit Hilfe einer deskriptiven Sprache sprechen, sondern immer dazu Sätze benutzen, die Entscheidungen sind. (Man beachte den Unterschied der Sprache von Goethe und Newton). Fragen wir deshalb nach möglichen Sprachspielen, die auf Sätzen beruhen, die Entscheidungen sind.

#### DAS SPRACHSPIEL DER PHÄNOMENOLOGISCH GEPRÄGTEN WERTAUFFASSUNG.

Max Scheler (1874 - 1928) hat vor allem mit seiner Arbeit »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« (1919) Gedanken dargelegt, die sich im Prinzip mit 2 Fragen beschäftigen: Was sind Werte und gibt es eine Ordnung der Werte? Beeinflusst vor allem durch die Phänomenologie Edmund Husserls geht er von der Überlegung aus, dass es ein Reich der Werte gibt, welches als Ideenwelt material apriori existiert. Es ist Aufgabe der Philosophie diese Ideenwelt als Gegeben zu analysieren.<sup>5</sup>

Die Ideenwelt der Werte existiert in folgender Hierarchie. Stufenfolge der Werthierarchie, 4 Modalitätenkreise:

1. Modalität: Das Angenehme und das Unangenehme (z.B. Nützliches und Schädliches).
2. Modalität: Lebenswerte, Edles und Gemeines (z.B. Wohlfahrt)
3. Modalität: Geistige Werte (z.B. Erkenntnis, das Schöne, Rechtsordnung)
4. Modalität: Das Heilige (Religion in ihren verschiedenen Formen)

Für die Realisierung der Werte gelten folgende Axiome, welche in gewisser Weise als Kriterien für die Aneignung von Werten durch die Person fungieren.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 4. Auflage. Bern 1954. S.37f.

<sup>6</sup> Ebenda. S.48f.

### Axiome für Wertrealisierung:

1. Axiom: Existenz eines positiven Wertes ist ein positiver Wert.
2. Axiom: Nichtexistenz eines positiven Wertes ist negativer Wert.
3. Axiom: Existenz eines negativen Wertes ist negativer Wert.
4. Axiom: Nichtexistenz eines negativen Wertes ist positiver Wert.

Daraus folgt die Ordnung von Gut und Böse.

1. Axiom: Gut ist jenes Wollen, das sich auf die Aneignung von positiven Werten richtet.
2. Axiom: Böse ist jenes Wollen, das sich auf die Aneignung von negativen Werten richtet.
3. Axiom: Gut ist jenes Wollen, das sich auf die Aneignung eines höheren oder des höchsten Wertes richtet.
4. Axiom: Böse ist jenes Wollen, das sich auf die Aneignung niederer Werte richtet.

Folgerung: Alles Sollen ist fundiert im Reich der Werte. »Alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein.«<sup>7</sup>

Die Aneignung der Werte erfolgt nicht empirisch-rational, sondern intuitiv. Michael Wittmann hat in seinem Buch »Die moderne Wertethik« diese Auffassung Schelers wie folgt charakterisiert: »Scheler spricht...mit Blaise Pascal von einem 'ordre du coeur' oder einer 'logique du coeur' .«<sup>8</sup>

Das Sprachspiel Max Schelers folgt exakt den Regeln einer phänomenologischen Struktur:

Gegenstand der Analyse sind die Phänomene der Werthierarchie. Die Idee des Wertseins wird als apriori gegebene Struktur untersucht.

Werte und ihre Ordnung sind gegebene Phänomene, die die Grundlage für Wertentscheidungen sind. Werte sind damit objektive Seiende, das Subjekt eignet sie sich durch Entscheidungen an.

Maßstab für die Wertaneignung sind die von ihm aufgestellten Axiome.

---

<sup>7</sup> Ebenda. S.221.

<sup>8</sup> Michael Wittmann: Die moderne Wertethik. Münster 1940. S.223.

Die durch die Axiome gegebenen Wertklassifizierungen sind das Kriterium für »gute« oder »böse« Handlungen.

Problem: Wie ist die Struktur des Seienden begründbar, was ist die Basis des materialen Apriori? Michael Wittmann schreibt, dass *diese Wertlehre im Fundament eine Metaphysik ist.*<sup>9</sup> Ich neige eher dazu, der Bewertung I.M.Bochenskis zu folgen:»...selbst Scheler gelangt nicht zu einer wirklichen Metaphysik...seine Wirklichkeit ist noch zerrissen in Ansichsein und Phänomen.«<sup>10</sup>

Einen Vorschlag zur Beantwortung dieser Fragen, möchte ich im letzten Teil meines Vortrages geben.

## WERTE UND DIE METAPHYSISCHE ENTSCHEIDUNG.

Was sind normative Entscheidungssätze?

Ota Weinberger bezeichnet normative Entscheidungssätze als »normative Regeln«: »Normative Regeln liefern die Begründung von Rechten und Pflichten ebenso wie von Werturteilen.«<sup>11</sup> Sie sind seiner Auffassung nach handlungsorientiert, was voraussetzt, »dass dem Handelnden ein Handlungsspielraum zur Verfügung steht und dass er fähig ist, die zukünftige Verhaltenstrajektorie eines gewissen Systems durch willenhafte Wahlakte zu bestimmen, die zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltensspielraums eine Entscheidung treffen.«<sup>12</sup> Im Unterschied zu deskriptiven Regeln und technologischen Regeln, sind »normative Regeln Gebote, etwas zu tun oder zu unterlassen«<sup>13</sup> Nun gelten natürlich für das Verhalten für die erfahrungswissenschaftlich Reflektion der Wirklichkeit ebenfalls normative Regeln, diese geben aber keine Antwort auf die Frage, worin besteht der Sinn meines Lebens, wie kann ich sittlich »gut« handeln.

---

<sup>9</sup> Ebenda. S.211.

<sup>10</sup> I.M.Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart. 2.umgearb. Auflage. München 1951. S.162.

<sup>11</sup> Ota Weinberger: A.a.O. S.500.

<sup>12</sup> Ebenda. S.501.

<sup>13</sup> Ebenda. S.502f.

Bezogen auf unsere praktische Erfahrung wurde dies eigentlich schon gezeigt. Der normative Satz zum Beispiel, Abtreibung ist verboten, lässt sich weder aus der biologischen noch der medizinischen Erkenntnis ableiten. Nur durch die Einführung eines ethischen Sollsatzes, ist eine einwandfreie normenlogische Ableitung legitimierbar. Über dieses Beispiel hinausgehend, bezieht sich aber dieses Problem auf die fundamentalen Fragen nach den sittlichen Werten, welche prinzipiell mein Handeln bestimmen:

- Worin besteht der Sinn meines Lebens?
- Wie kann ich so handeln, dass ich es mit dem Prädikat »gut« belegen kann?

Es geht dabei um die Wahl von Werten, welche zutiefst meinen Alltag durchdringen. Durch die Anwendung von jenen Normen, welche die Bedingung für korrektes wissenschaftliches Arbeiten sind, habe ich noch keineswegs die Frage beantwortet, worin der Sinn wissenschaftlicher Arbeit besteht. Ist er wirklich nur durch Neugier und das Bedürfnis nach Erkenntnisfortschritt bestimmt? Darf ich z.B. Wissenschaft betreiben ohne zu fragen, ob ich damit dem Menschen diene? Diese Frage durchdringt heutzutage die gesamte Diskussion über die Kernforschung und Kerntechnik, über die Genetik und die Entwicklung der Gentechnik. Eine Antwort auf diese Frage werde ich in den Wertentscheidungen für korrektes wissenschaftliches Arbeiten nicht finden. Darf ich z.B. die Natur nur als Objekt meiner Manipulation und Ausbeutung der Naturreichtümer betrachten, ohne nach den Bedingungen der Erhaltung der Natur für künftige Generationen zu fragen? Wie bestimme ich mein Verhältnis zur und in der Natur? Damit ist schon angedeutet, dass wissenschaftliche und technische Arbeit ohne eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens als humanistischer Auftrag nicht zu rechtfertigen ist. Grosse Bedeutung hat die Frage nach dem Sinn des Lebens hinsichtlich meiner wirtschaftlichen und sozialen Tätigkeit. Die Entwicklung der liberalen Marktwirtschaft ist sicherlich eine Voraussetzung wirtschaftlicher Effektivität und unseres materiellen Reichtums. Die Werte, nach welchen effektives marktwirtschaftliches Handeln betrieben wird, vermögen jedoch keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn wirtschaftlichen und sozialen Handelns zu geben. Wirtschaftlich verantwortungsvolles Handeln schliesst jedoch ein, dass ein jeder arbeitsfähige Mensch die Möglichkeit besitzt, seine Fähigkeit im Wirtschaftsprozess einzusetzen. Praktisch führt die Verabsolutierung liberaler Marktwirtschaft dazu, dass Millionen Menschen aus dem Wirtschaftsprozess ausgeschlossen werden. Arbeit verkommt zum »Job« und verliert die Funktion des Sinns meines Lebens. Die Globalisierung unter der Herrschaft liberaler Marktwirtschaft ist zweifellos von hervorragender Bedeutung für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Sie zerstört aber zugleich bei Millionen Menschen traditionelle kulturelle und

soziale Werte. Wie kann Globalisierung so beherrscht werden, dass sie allen Menschen ein materiell, kulturell und soziales sinnvolles Leben garantiert? Die instrumentellen Werte marktwirtschaftlichen Handelns sind zweifellos Bedingungen für das Funktionieren der Wirtschaft. Ohne aber eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Wirtschaftens wird liberale Marktwirtschaft menschenfeindlich. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens ist genau deshalb die Bedingung dafür, dass Wissenschaft, Technik und Wirtschaft sich wirklich eine humane Funktion erhalten. Nicht weniger durchdringt die Frage nach meinem Handeln, welches das Prädikat »gut« verdient, unseren Alltag. Das betrifft sowohl das Verhalten innerhalb der Familie, als auch sozialer Gruppen und der Gesellschaft insgesamt. So notwendig und dringend die soziale und wirtschaftliche Unterstützung der Familie ist, so entscheidend ist auch für ihre Entwicklung eine Antwort auf die Frage nach jenen Werten, die das Verhalten des Einzelnen in der Familie prägen:

Verantwortung für die Kinder, für die Beziehung der Generationen untereinander, für die Verantwortung der Familie in und zu der Gesellschaft. Was soll eigentlich das Leitbild für die Entwicklung der Familie sein, welche Werte sollen mein Verhalten Familie bestimmen? So wichtig für die Entwicklung materielle Voraussetzungen sind, so sind diese jedoch keineswegs ausreichend und wirksam, wenn nicht solche Werte wie Vertrauen, Liebe und Hilfsbereitschaft das soziale Klima bestimmen. Solche Werte sind besonders deshalb wesentlich, weil sie gerade heute durch einen ausufernden wirtschaftlichen Kampf bedroht, der allzu leicht in einem Kampf aller gegen alle zu münden droht. Nicht weniger wesentlich ist eine Antwort auf die Frage, welche Wertesollen mein Leben in der sozialen Gruppe und innerhalb der gesamten Gesellschaft bestimmen. Schließlich drängt gerade der Prozess der Globalisierung nach einer Antwort auf die Frage, von welchen Werten ich mich in der Kommunikation zu anderen Nationen leiten lasse, wie achte ich die Kultur anderer Nationen, wie tolerant verhalte ich mich im Zusammenleben mit Bürgern anderer Nationen?

Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn meines Lebens wie auch die Antwort auf die Frage nach den Werten, die mein sittliches Verhalten bestimmen, fordert dazu heraus, nach Maßstäben zu suchen, die einen festen Halt für mein persönliches Handeln geben. Nach diesen Maßstäben fragt die Ethik. Johannes Hessen hat ihre Aufgaben folgendermaßen umrissen:<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Johannes Hessen: Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik. Leiden 1954. S.1-4. Zu Problemen der Ethik aus der Fülle der Literatur, Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und

- Bestimmung der Werte des Guten,
- Bestimmung des Ursprungs des Sollens,
- Bestimmung des Weges der Wertverwirklichung durch Freiheit,
- Bestimmung der metaphysischen Voraussetzung des Wertverhaltens.

J.Hessen, der die Hauptrichtungen der Ethik als Seinsethik, Sollensethik, Wertethik, Situationsethik, existentialistische Ethik und personalistische Wertethik charakterisiert und knapp darstellt, formuliert in seiner personalistischen Wertethik einige m.E. wesentliche Gedanken, welche ich partiell teile und deshalb etwas ausführlicher zitiere:<sup>15</sup>

1. Wenn Ethik die Lehre von sittlichen Werten und ihrer Verwirklichung ist, dann befaßt sich Ethik nicht nur mit sittlichen Werten, sondern sie muss zeigen, wie sie als Sollen Wirklichkeit werden können.
2. Die erste metaphysische Voraussetzung besteht in der Freiheit des Menschen, denn Ethik muss zeigen, warum die Verwirklichung ethischer Werte als Sollen möglich ist (bei I.Kant Postulat der praktischen Vernunft) . Daraus ergibt sich die Frage, wie Freiheit des Menschen metaphysisch möglich ist.<sup>16</sup>
3. Problemlösung:  
 »Der Mensch nimmt eine Doppelstellung ein: Er steht unter einer zweifachen Determination, einer ontologischen und einer axiologischen, einer kausalen und einer finalen«. <sup>17</sup>

Daraus folgt, dass sich Kausalität und Willensfreiheit nicht widersprechen müssen; dafür gibt es folgende Denkmöglichkeit: »Von diesem Standpunkt aus ergibt sich eine doppelte Möglichkeit, die Antinomie zwischen Kausalprinzip und Willensfreiheit zu lösen. Die eine besteht in der Unterscheidung einer zweifachen Kausalität, einer Natur- und einer Freiheitskausalität, d.h. einer Determination durch Naturursachen und durch geistig-sittliche Werte. Die andere liegt in dem Gedanken, dass das Kausalprinzip kein denkotwendiger Satz, sondern lediglich ein Postulat ist. Damit ist ein Widerstreit zwi-

---

die materiale Wertethik. Bern 1954. Michael Wittmann: Die moderne Wertethik. Münster 1940. Viktor Kraft: Rationale Moralbegründung. Wien 1963.

<sup>15</sup> Johannes Hessen: A.a.O. Kapitel VI. S.146-164.

<sup>16</sup> Ebenda. S.148.

<sup>17</sup> Ebenda. S.152.

schen Kausalprinzip und Willensfreiheit auch für den ausgeschlossen, der nur eine kausale Determination anerkennt und den Begriff einer *causa libera* ablehnt. Denn der Postulatcharakter des Kausalprinzips bedeutet ja, dass der Begriff eines ursachlosen Geschehens vollziehbar ist, dass es also ein nicht-kausales Geschehen geben kann. Mit anderen Worten: das als Postulat betrachtete Kausalprinzip läßt Raum für Willensfreiheit.«<sup>18</sup>

Die zweite metaphysische Voraussetzung für die Verwirklichung ethischer Werte ist die Überzeugung von der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit. Diese Überzeugung läßt sich allerdings in praxi für die reale Person nicht verwirklichen, denn sie ist zeitlich begrenzt. Sie ist daher gebunden an die Idee der Unsterblichkeit. Jedoch: »Der Anblick der empirischen Wirklichkeit vermag in der Tat die Idee einer jenseitigen Vollendung der menschlichen Persönlichkeit nicht zu stützen.«<sup>19</sup>

Nur wenn jenseitig der empirischen Wirklichkeit eine Wertwirklichkeit existierte, wäre eine Vollendung ethischen Persönlichkeitsstrebens denkbar. Deshalb impliziert Wertvollendung als Unsterblichkeitsglauben den Gottesglauben: »Er setzt einen Sinn der Welt voraus, wie er nur vom Standpunkt des Gottesglaubens aus postuliert werden kann.«<sup>20</sup>

*Die Einheit von Wert und Wirklichkeit als letzter metaphysischer Grund ethischer Werte.*

Werterkenntnis und Wertverwirklichung sind letztlich nur möglich, wenn die Wirklichkeit auf Werte angelegt ist. »Das ist aber nur möglich, wenn in der Wirklichkeit selber eine reale Wertmacht lebendig ist. Wäre die Wirklichkeit in ihrem tiefsten Kern und Grunde völlig wertfrei, wertindifferent, so wäre ihre Aufnahmebereitschaft für die Werte gänzlich unerklärlich. Es wäre ein Wirklichwerden der Werte undenkbar. Dieses wird nur dadurch begreiflich, dass die Wirklichkeit im letzten Grunde werthafter Natur, dass das Weltprinzip eine Wertmacht, der Weltgrund eine Wertwirklichkeit ist.«<sup>21</sup>

Vollziehbar ist ein solcher Gedanke nur durch Gottesglauben, der eine Weltanschauung begründet, welche »das Weltganze umfaßt.«<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Ebenda.

<sup>19</sup> Ebenda. S.156.

<sup>20</sup> Ebenda.

<sup>21</sup> Ebenda. S.160f.

<sup>22</sup> Ebenda. S.162.

Bevor ich diese Gedanken von Johannes Hessen kommentiere, sei an die gegebene Definition von Wert erinnert:

*Werte sind Eigenschaften eines Seienden, für welche sich eine Person frei entscheidet.*

Welcher Art sind metaphysische Sätze. Hans Jonas gibt dafür ein leicht verständliches Beispiel über ontologische Sätze: »Dass Sokrates sterblich ist, weil alle Menschen sterblich sind, ist eine empirische Begründung, deren Gewißheit so weit reicht wie die Vergewisserung über <alle> Menschen in Vergangenheit und Zukunft. dass Sokrates sterblich ist, weil Sterblichkeit zum Menschsein gehört, ist eine ontologische Begründung, die apriori gilt, wenn das hier zugrundegelegte <Sein des Menschen> richtig erkannt war.«<sup>23</sup> Nicht-metaphysische Sätze besitzen innerhalb empirisch belegbarer Anfangs- und Randbedingungen Gültigkeit. Dagegen bedürfen metaphysische Sätze keine empirische Begründung, sie sind hinsichtlich ihrer Begründung aus Seinseigenschaften apriori gültig. Ganz in diesem Sinne versteht Hessen die Freiheit des Menschen als Postulat. Wenn ich absehe von dem Begründungsweg, den er geht, dann ist seinem Resultat vollkommen zuzustimmen, denn - wie unter Bezugnahme auf Ota Weinberger gezeigt wurde - das Kausalitätsprinzip ist eine proto-ontologische Annahme, welche nur für die deskriptive - also erfahrungswissenschaftliche Reflektion der Wirklichkeit zwingend ist. Allerdings ist das von Hessen herangezogene zweite metaphysische Postulat für die Verwirklichung ethischer Werte - »die Überzeugung von der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit« - nur dann denknotwendig, wenn man den Freiheitsbegriff als »final« auffasst. Dies ließe sich aber - wie Hessen zutreffend bemerkt - nur dann rechtfertigen, wenn die menschliche Finalität mit einer religiösen Annahme verknüpft wird. Trotz dieser Differenz zur finalen Freiheitsinterpretation bleibt die Bedingung, dass Werte an die Freiheit des Menschen gebunden sind, plausibel weil das Sollen des Menschen ohne seinen freien Willen nicht erklärbar ist. Allerdings hat dies Konsequenzen, auf welche Hessen nicht hinweist, weil er durch die Kopplung von freiem Willen und Finalität, folgende Schwierigkeit umgeht. Freie Wille bedeutet nämlich nicht finale Zuordnung auf das Gute, auf die menschliche Vollendung, sondern ambivalente Entscheidung. Wenn Freiheit, dann ist diese sowohl Freiheit für das Gute als auch für das Böse. Das heißt, Wertentscheidungen umfassen nicht nur das Gute, sondern das nicht Gute. Allerdings ist dann der Satz von Hessen nicht aufrecht zu erhalten, dass das »Weltprinzip eine Wertmacht, der Weltgrund eine Wertwirklichkeit ist«. Dabei ist die Gedankenführung von Hessen konsequent, da er sagt, dass dieser Gedanke nur durch den

---

<sup>23</sup> Hans Jonas: Das Prinzip der Verantwortung. A.a.O. S.129f.

Gottesglauben begründbar ist, welcher das Weltganze umfasst. Richtig ist m.E. seine Überlegung, dass der Wert im Sein des Seienden fundiert sein muss, denn meine Werte, d.h. die Werte einer jeden Person beziehen sich auf Eigenschaften von Seiendem, die die Person als ihre Werte auswählt und anerkennt. Welche Eigenschaften dies aber sind, ist freie Wertentscheidung der Person. Allerdings bedingt dies eine Antwort auf folgende Frage: Was ist »gut« und was ist »böse«, welche Eigenschaften eines Seienden soll ich als für mich wertvoll wählen? Wenn ich dies auf Eigenschaften für erfahrungswissenschaftliche Arbeit beziehe, ist die Antwort insofern einfach, weil ich sagen kann, dass jedes Verhalten zur erfahrungswissenschaftlichen Arbeit daran gemessen werden muss, wie dies dem praktischen Erfolg dient. Ein solches Kriterium besitze ich für moralisches Verhalten nicht. Das lässt sich relativ leicht an praktischen Verhaltensweisen aufzeigen. Wir werden heute mit einem Blick auf die Geschichte sehr schnell aufzeigen können, dass wir die Inquisition als ein böses Handeln qualifizieren. Der Prozess gegen Galileo Galilei wird heute selbstverständlich als moralisch böses Handeln qualifiziert. Jedoch galt diese Meinung im Mittelalter aus gutem Grund durchaus nicht, denn die Ablehnung des geozentrischen Weltbildes galt als tiefe Verletzung der Würde nicht nur göttlicher Schöpfung, sondern auch der besonderen Stellung des Menschen in der Welt. Die Kreuzzüge werden heute moralisch als böse qualifiziert, aber sie waren - zumindest partiell - teil der Kulturverbreitung z.B. in Osteuropa. Wir finden aber solche Beispiele nicht nur beim Betrachten geschichtlicher Ereignisse. Wie beurteilen wir z.B. sogenannte »Überzeugungstäter«? Die Entwicklung des sogenannten realen Sozialismus war mit entsetzlichen Grausamkeiten verbunden. Damit meine ich nicht nur Folter und Mord, sondern z.B. auch die Enteignung von Bauern und Handwerkern. Zumindest partiell geschah dies aus der verhängnisvollen Überzeugung einzelner Menschen, dass damit die Grundlage für eine neue »humane« Gesellschaft geschaffen wird. Welches Kriterium besitze ich, um solche Handlungen als moralisch »böse« zu qualifizieren. Die moderne bürgerliche Gesellschaft überträgt systeminterne Maßstäbe für moralisches Verhalten in Kulturkreise, für welche diese Maßstäbe fremd sind.

Gelten unsere moralischen Maßstäbe eigentlich unbeschrieben universell für alle Kulturen und Gesellschaften? Schließlich, es herrscht bei uns eine vollkommene Übereinstimmung darüber, dass der individuelle Terror von sogenannten Selbstmordattentätern als moralisch »böse« zu qualifizieren ist. Allerdings muss zumindest gefragt werden, welche Wertentscheidungen junge Menschen zu solchen Handlungen motiviert? Berechtigt vertreten wir m.E. die Auffassung, dass Erziehung auf die stabile Vermittlung von Wertvorstellungen orientiert sein soll. Ist dabei auch die Anwendung von Gewalt

gerechtfertigt und wenn ja, nach welchem Maß? Nach unseren allgemeinen Verhaltensregeln gilt als moralisch als »gut«, dass ich dem Nächsten die Wahrheit sage. Gilt dies auch, wenn der Arzt einem Patienten mitteilt, er sei sterbenskrank, obwohl er damit riskiert, dass der Patient schweren psychischen und evtl. auch physischen Schaden nimmt? Empirisch stellen wir fest, dass unterschiedliche Generationen oder auch unterschiedliche Kulturen die Werte, die einzelne Verhaltensweisen bestimmen auch unterschiedlich als »gut« oder »böse« qualifizieren. Wer legt dafür ein verbindliches Maß fest? Gibt es für diese Fragen nach der Rechtfertigung überhaupt eine schlüssige Antwort. Sind nicht alle Versuche von Antworten von Raum und Zeit abhängig und gibt es tatsächlich Kriterien, nach denen in meine Wertwahl rechtfertigen kann? Finde ich auf die Frage nach dem Kriterium für meine Wertwahl keine schlüssige Antwort, so mündet personalistische Wertethik in dem Grundsatz »everything goes«, nichts ist verboten, alles ist erlaubt. Die Konsequenz wäre der Anarchismus, die Rechtfertigung des sozialen Zusammenlebens nach dem Prinzip des »bellum omnia contra omnes«, Kampf aller gegen alle. Dieser Sackgasse einer humanistischen Wertethik entgeht die bereits von Aristoteles und besonders von Thomas von Aquin begründete Seinsethik, die Johannes Hessen folgendermaßen beschreibt: »Diese Richtung hat noch nicht geschieden zwischen Sein und Wert, ontologischer und axiologischer Sphäre; beide liegen ungeschieden ineinander. Ihre Grundauffassung von Sein und Wert kommt in dem Axiom zum Ausdruck: Omne ens est bonum. So glaubt sie, die sittlichen Werte aus der Seinswelt herleiten, vom Sein gewissermaßen ablesen zu können.«<sup>24</sup> Er wendet dagegen ein: »So eng auch die Beziehung zwischen Seins und Wertordnung ist, beide sind und bleiben zwei selbständige, auf eigenen Füßen stehende Ordnungen.«<sup>25</sup> M. E. gibt es bei Thomas von Aquin durchaus eine Differenzierung zwischen Seins- und Wertordnung. So schreibt der Aquinate zum Beispiel: »Wie Gott einer ist, so hat er auch einiges hervorgebracht; nicht nur, dass jegliches Wesen in sich selbst eins ist, sondern auch dass alle Dinge in bestimmten Sinn ein einiges Vollkommenes sind.«<sup>26</sup> Jedes Seiende besitzt in sich Selbständigkeit. Es wäre sonst auch die von Hessen selbst angeführte Akt-Potenz-Lehre völlig unverständlich und die von Thomas ausgeführte analogia entis zwischen dem Sein der Dinge und dem Sein des Menschen wäre völlig überflüssig. Allerdings -

---

<sup>24</sup> Johannes Hessen: A.a.O. S.4.

<sup>25</sup> Ebenda. S.8.

<sup>26</sup> Thomas v. Aquin: Quaestiones disputatae de potentia dei. In: J. Pieper: Thomas v. Aquin. Frankfurt 1956. S.37.

insofern stimme ich Hessen zu - analogia entis bedingt ein einigendes Band, das Thomas in folgendem sieht: »Je höher der Rang, den ein Wesen im All innehat, desto mehr ist es notwendig, dass es teilhabe an jener Ordnung, in welcher das Gut des Alls be- ruht.«<sup>27</sup> Daraus folgt: »Jegliche Kreatur hat so sehr teil an der Gutheit, als sie teilhat am Sein.«<sup>28</sup>

Diese Seinsethik hat für die Begründung von Wertkriterien zwei grosse Vorteile:

Die Struktur des Seins, Mensch und Natur wird als eine in sich gegliederte Wertord- nung aufgefasst, die für den Menschen Erkenntnis- und Handlungsaufgabe ist. Somit ist der Mensch verpflichtet, für die Bewahrung seiner Existenz, der des Mitmenschen und der Natur einzutreten. Die Existenz des Seienden ist somit für jeden Menschen eine mor- alische Aufgabe. Das Seiende ist selbst gut und damit auch Maßstab für gutes Han- deln.

Allerdings hat die Anerkennung einer solchen Seinsethik zur Voraussetzung, dass ich die Einheit des Seins als Schöpfung glaube. »Es muss so sein, dass Gott in allen Dingen sei.... Dies aber ist ein Zeichen der höchsten Macht Gottes: dass er unmittelbar in allen Wesen wirkt.«<sup>29</sup> Die Werthaftigkeit des Seins ist in dieser Form der Ethik nur letztlich begründbar als Zeichen der »höchsten Macht Gottes, durch ihn ist alles Seiende gut«. Das bedeutet aber, dass der Glaube an den Schöpfer alles Seienden zum Maß dessen wird, was das »Gute« ist. Damit wird der religiöse Glaube nicht nur zum Maß meines Gutseins, sondern er wird auch zum Maßstab meiner ethischen Entscheidungen, was von enormer Bedeutung für Sicherheit und Verantwortung personaler Entscheidungen ist. Die Schwierigkeit besteht aber darin, dass meine eigenen Wertsetzungen eine Glau- bensvoraussetzung besitzen, für welche es einen hinreichenden rationalen Grund nicht gibt. Die Antwort auf die Frage nach der Sicherheit meiner persönlichen Wertentschei- dungen wird damit aus der Freiheit des Subjektes verschoben in die Frage nach der Si- cherheit religiöser Glaubensgrundsätze.

Es bleibt also das Problem der personalen Wertethik, wie vermeide ich für die Siche- rung meiner Wertentscheidungen das Ableiten in die Unverbindlichkeit des Grundsatzes »everything goes«?

Wenn ich Wertentscheidungen treffe, dann muss ich davon ausgehen, dass sie von je- dem einzelnen Menschen aber auch von sozialen Gruppen in einem bestimmten *Raum-*

---

<sup>27</sup> Thomas v. Aquin: Summa contra Gentes. Zit. A. a. O. S. 37.

<sup>28</sup> Thomas v. Aquin: Quaestiones disputatae de veritate. Zit. A. a. O. S. 42.

<sup>29</sup> Thomas v. Aquin: Summa theologiae. Zit. A. a. O. S. 99.

*Zeit-Feld* getroffen werden. Räumlich deshalb, weil Wertentscheidungen stets innerhalb eines sozialen Feldes entstehen: Zum Beispiel Familie, informelle soziale Gruppen, Gesellschaften, Parteien, wirtschaftliche Interessenverbände, Berufsorganisationen, staatliche und politische nichtstaatliche Organisationen, kulturelle Gemeinschaften, religiöse Gemeinschaften, Kulturkreise.

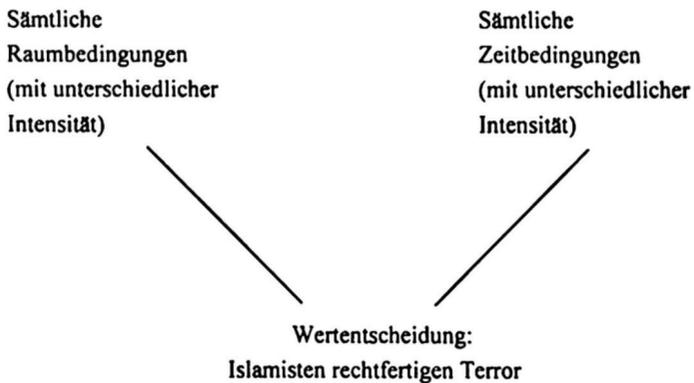
Zeitlich deshalb, weil Wertentscheidungen an Zeitstrukturen bzw. Zeitabläufe gebunden sind: Zum Beispiel die ontogenetische Entwicklung des Individuums, Geschichtsetappen. Man kann dies in folgendem Schema darstellen:

### *Raum-zeitliche Bedingungen für Wertentscheidungen*

<i>Raum</i>	<i>Zeit</i>
Gesamtgesellschaftliche Strukturen.	Historische Etappen ihrer Entwicklungen eingebunden. Dabei
Politische Organisationen und Parteien.	Veränderung der Form und des Inhalts politischer Organisationen.
Familie.	Ontogenetische Entwicklung des Individuums.
Berufsorganisationen und Interessenverbände.	Veränderung der Form und des Inhalts von Interessenverbänden.
Kulturkreise.	Veränderung der Struktur von Kulturkreisen bzw. der Wechselwirkung zwischen ihnen.

Die konkrete individuelle Wertentscheidung ist in diese raum- zeitlichen Bedingungen eingebunden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass es sich um eine Auswahl handelt, welche einerseits auf einer Einheit von emotionalen und rationalen Eigenschaften des Einzelnen beruht, andererseits darauf, dass das Verhaltensmuster der Entscheidung nie nur eindimensional geprägt ist. Das Individuum, welches eine Wertentscheidung trifft, handelt in jenem Raum und unter jenen zeitlichen Bedingungen, die für sein Verhalten prägend sind. Wählen wir dazu ein Beispiel. Gerade in unserem Land gibt es, aus welchen Gründen auch immer eine relativ starke Fremdenfeindlichkeit. Nehmen wir an eine Per-

son x entscheidet sich zu folgender Wertung: Die Islamisten vertreten eine Religion, welche den Terror rechtfertigt. Es sei völlig dahingestellt, dass dieses Werturteil schon deshalb nicht haltbar ist, weil in Form einer Allaussage einer Religion eine bestimmte politische Option zugeordnet wird. Das bedeutet diese Wertentscheidung ist logisch nichts anderes als ein rational nicht zu rechtfertigendes Vorurteil. Aber wie entsteht ein solches Vorurteil? Es ist das Resultat raum-zeitlicher Bedingungen die eine einzelne Person dazu motivieren, diese Wertauffassung zu vertreten. Schematisch könnte man diesen Sachverhalt vielleicht folgendermaßen darstellen:



Eine solche Wertauffassung ist zwar das Resultat freier persönlicher Entscheidung, denn die raum-zeitlichen Bedingungen, welche dazu führen, entheben nicht von der individuellen Verantwortung, aber Freiheit ohne Verantwortung führt zu verhängnisvollen Fehlern. Wenn jeder einzelne Mensch die Freiheit für seine Wertentscheidung besitzt, dann entsteht umso dringender die Frage nach jenen Maßstäben, durch welche ich frei werte. Diese Maßstäbe müssen mindestens folgende Forderungen erfüllen:

- Kontrolle der persönlichen Entscheidung durch den Verstand.
- Suche nach einigen Grundwerten, die meine humanen Beziehungen zu meiner Umwelt rechtfertigen.
- Suche nach einigen Grundwerten, die von allen Menschen als Werte akzeptiert werden können.

Von vornherein muss bei der Suche nach Werten, welche diese Forderungen erfüllen sollen, davon ausgegangen werden, dass sie nicht auf der Basis von science, sondern durch metaphysische Entscheidung gewonnen werden. Zwar dürfen solche Sätze den Erfahrungen von science nicht widersprechen, doch sie lassen sich andererseits auch durch science nicht beweisen. Versuchen wir einige solcher Grundwerte, für die ich mich frei entscheiden kann, zu nennen.

- (1) Als Produkt der biotischen und sozialen Evolution besitzt jeder Mensch das Recht auf die freie Verfügbarkeit über sich selbst. Das bedeutet freie Verfügbarkeit über seine physische und soziale Existenz. Verfügbarkeit über seine physische Existenz bedeutet das Recht auf Leben aber auch das Recht auf den Tod. Das schliesst aber auch ein die Pflicht zum gesunden Leben und die Pflicht zur Erhaltung seines Lebens. Verfügbarkeit über den eigenen Körper ist untrennbar mit der Bewahrung und Erhaltung des eigenen Körpers verknüpft. Das ist insofern ein metaphysischer Satz, als die Verfügbarkeit über die eigene physische Existenz zwar der erfahrungswissenschaftlichen Kenntnis über das Wesen biotischer und sozialer Entwicklung beruht, jedoch die Verpflichtung für die Achtung des Eigenwertes menschlicher Existenz nicht zu begründen vermag. Wenn man so will, die Achtung des Eigenwertes menschlicher Existenz ist als Sollsatz eine Art metaphysischer Glaube. Verfügbarkeit über die eigene soziale Existenz beinhaltet die Anerkennung des Rechtes auf die sozialen Existenzmittel, welche die soziale Existenz erst ermöglichen: das Recht auf Eigentum, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Frieden und soziale Gerechtigkeit. So unterschiedlich diese Rechte raum-zeitlich auch realisiert sein mögen und können, ohne sie vermag er nicht sozial zu existieren, ohne sie besitzt er keine wirkliche Verfügbarkeit über sein Leben.
- (2) Als Produkt der biotischen und sozialen Evolution ist die freie Verfügbarkeit über sich selbst daran gebunden, dass sie sich nur zu entwickeln vermag, weil ich selbst nur durch und mit den anderen Menschen existiere. Freie Verfügbarkeit über sich selbst, schliesst die freie Verfügbarkeit des Anderen über sich selbst ein. Diese Wertentscheidung ist kein Abstraktum, denn sie bedeutet die Verpflichtung zur Sorge für und mit dem Anderen. Sie bedeutet aber vor allem den Eigenwert des Anderen zu achten und zu bedenken, dass sein Eigenwert von mir selbst nicht vollständig rational erschlossen werden kann. Das betrifft vor allem die Achtung und Sorge des Anderen in der Familie, wodurch diese eigentlich erst ihren Eigenwert begrün-

det. Das betrifft aber nicht minder die Achtung des Anderen im sozialen Zusammenleben. Deshalb ist die Reduzierung der sozialen und wirtschaftlichen Beziehung auf ein Leistungsverhältnis letztlich meine eigene Entfremdung und die des Anderen, seinem Wesen nach inhuman. Selbstverwirklichung ohne Selbstverwirklichung des Anderen zerstört die eigene soziale Evolution.

- (3) Die Verfügbarkeit über mich selbst als Grundlage meiner Wertentscheidung schliesst die Achtung ihrer raum-zeitlichen Dimension ein. Sie bedeutet das Verständnis meiner Existenz aus seiner konkret historischen Geschichtlichkeit und die Ableitung meines Handelns aus der Geschichte meines Volkes. Verfügbarkeit über mich selbst aus Achtung der Verfügbarkeit des Anderen über sich selbst, bedingt damit aber auch die Achtung vor der Geschichtlichkeit des Anderen in seiner Nation, seinem Kulturkreis, seinem religiösen Glauben. Globalisierung in unserer Zeit ohne die Achtung der geschichtlichen Verwurzelung des Anderen, führt zwangsläufig zum Kampf der Kulturen, zu Fremdenhass aber letztlich auch zur Mißachtung der eigenen Geschichtlichkeit.
- (4) Das Verständnis meiner Wertentscheidung als Bestandteil der biotischen und sozialen Evolution schliesst die Erkenntnis und das Bekenntnis zur Natur als Fundament meines Lebens ein. Die Natur als Wert für mich kann deshalb nicht auf die Reduzierung der Natur als das machbare und manipulierbare herabgewürdigt werden. Die Bewahrung der Natur für künftige Generationen ist zweifellos eine wesentliche Wertentscheidung, mindestens genau so wesentlich ist aber das Verständnis meiner Person als Teil der Natur, weil durch eine solche Wertentscheidung die Reduzierung des Menschen auf das mach- und manipulierbare ausgeschlossen wird.
- (5) Das Verständnis meiner Wertentscheidung in ihrem geschichtlichen und kulturellen Fundament bildet die Basis für die innere Sicherheit meiner Werte. Auf dieser Grundlage ist der Dialog über Werte anderer Kulturen erst möglich, denn erst die Achtung vor der historischen Dimension der eigenen Werte, ermöglicht die Achtung der geschichtlichen Verwurzelung anderer Werte. Sie ist nicht nur die Basis für die Toleranz von Werten, die aus anderen Kulturen erwachsen, sondern auch die Grundlage für das wechselseitige Verständnis von Wertentscheidungen und für eine mögliche Annäherung von Wertentscheidungen.

Hans Jonas hat in seiner Arbeit »Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen« geschrieben: »'Zukunftsethik' bezeichnet nicht eine Ethik in der Zukunft,...sondern eine jetzige Ethik, die sich um die Zukunft kümmert.«<sup>30</sup>

Die vorliegende Arbeit versucht, einen kleinen Beitrag dazu zu geben. Ethische Wertentscheidungen sind Bestandteil einer umfassenderen Axiologie, die auch nach den Wertentscheidungen als Bedingung von Erfahrungswissenschaften (science) fragt. Ethische Wertentscheidungen bilden aber wohl den Kern der Axiologie, weil ohne eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von science auch die Erfahrungswissenschaften zu einem seelenlosen Werkzeug werden. Aber diese Sinnfrage ist eben nicht durch erfahrungswissenschaftliche Sätze beantwortbar, denn sie fragt nach dem Sinn meines Lebens und welche Werte ich für mein Handeln

wähle. Sie besitzt eine metaphysische Dimension, weil sie letztlich nach meiner Bedeutung in und für diese Welt fragt. Es gibt unterschiedliche metaphysische Wege zu einer Antwort und Philosophie vermag sicherlich nicht vorzuschreiben, welche Wege zu gehen sind.

Unsere Zeit ist scheinbar beherrscht durch die Hoffnung, dass aus der Einheit von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft das Zeitalter des »regnum hominem« folgt. Wenn ich aber keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn dieses Handelns finde, werde ich diese Welt nicht beherrschen, sondern verlieren; Selbsthabe ist Welthabe meint, nur indem ich mich selbst als Wert in der umfassenden Einheit von Natur und Menschheit verstehe, für deren Existenz auch ich verantwortlich bin, werde ich in dieser Welt einen Sinn finden. In diesem Sinn ist Welt nicht manipulierbares Mittel, deshalb muss ich sie in ihrem eigenen hoheitlichen Wert achten.

---

<sup>30</sup> Hans Jonas: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a.M.1992. S.128.

## LUISE NEUHAUS

### Zur Bedeutung des Studiums der Werte der Antike für die Gegenwart

Heutzutage stellen mir sowohl gebildete als auch weniger gebildete Leute oft die Frage: Wozu brauchen wir Latein und Altgriechisch im praktischen Leben?

Die Art ihrer Beantwortung ist das Ergebnis einer schon lange andauernden, nur auf materielle Dinge gerichteten Daseinsauffassung, der wir so ziemlich das ganze Unheil verdanken, das uns auf allen Gebieten des individuellen und sozialen Lebens bedrängt. Gerade deshalb ist es unerlässlich, die vorhandenen Nachwirkungen der Antike herauszuarbeiten, weil sie dem europäischen Menschen lebenswichtig sind.

Das Argument, sich mit klassischen Sprachen und Kulturen zu befassen, ließe keine Zeit für die praktischen Disziplinen ist vollkommen unsinnig, zumal ja alle Forschung, Physik, Mathematik und Technologie an die antike Denkstruktur gebunden ist.

Die Phrase *Praktisches Leben* wird zum Schlagwort und zur Ausrede sämtlicher sogenannter Pragmatiker.

Der Abbruch der antiken Zusammenhänge trennte aber den Europäer von den Quellen seiner Humanität und außerdem von denen des Christentums, und warf die antikisch fundierte Humanität zugleich mit der christlichen Nächstenliebe zum alten Eisen. Wie wären z. B. die beiden Weltkriege, der Holocaust und die gegenwärtigen Kriege möglich, wenn Humanität und Nächstenliebe herrschen würden.

Die faszinierenden technischen Triumphe der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart täuschen die Menschen im Glauben, dass ihr Heil einzig und allein in materiellen Lösungen materieller Probleme liege. In Wahrheit aber gibt es keine bloß materiellen Probleme; und alle bloß materiellen Lösungen sind bestenfalls Täuschungen.

Die Aktualität der griechischen und römischen Antike sehe ich auch noch in folgender Weise: Vordergründige Geschehensaktualität ist oft nur von kurzer Dauer. Was heute in diesem Sinne aktuell ist, kann morgen schon überholt sein, mitgerissen im Fluss der Dinge.

*Die Natur*, so sagte vor etwa 2300 Jahren Demokritos von Abdera, *besteht aus der Verbindung oder der Trennung ewig bewegter Atome*. Die Menschen wandeln inzwischen die Atome und geben so der Natur ein anderes Antlitz. Dieses Antlitz war immer da. Nur unsere Wahrnehmungskraft ist gesteigert worden. Was die Menschen lernen, ist nicht neu, sondern uralte. Die Warnung des delphischen Gottes Apollon mündet in die Grundweis-

heit: *Wisse, was du weißt, aber verlass dich nicht darauf.* – Ganz anders die Aktualität eines Satzes wie *Audiat et altera pars* oder *Niemand kann zwei Herren dienen* (sinngemäße Übersetzung). Bei dieser Art von Aktualität geht es um die Bedeutsamkeit für den Menschen hier und jetzt. Aktuell sein in diesem Sinne können nicht nur Spruchweisheiten, sondern auch Texte, Lebenskonzepte, Staatsentwürfe, Ideale und überhaupt alles, was man die *geistigen Dinge* nennt. Anders als die Geschehens-Aktualität steht die Aktualität geistiger Dinge nicht unter dem Gesetz, nach kurzer Dauer vorbei sein zu müssen.

Ob Antigones Aufruf *Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da* für uns heute wichtig ist und auch für die künftigen Generationen wichtig ist, entscheiden Kopf und Herz der Menschen.

Worin besteht nun die bleibende Aktualität humanistischer Bildung? Sie ist nicht dazu da, unsere Probleme zu lösen, sondern sie sichtbar und verständlicher zu machen. Humanistische Bildung ist kein abzufragendes Kulturgut, sondern ein Weg, sich im Leben zu orientieren. Man kann das vielleicht an zwei Thesen des platonischen Sokrates klar machen. Sokrates ist der Auffassung: Man sollte sich zuerst um seine Seele kümmern, dann erst um äußere Güter. Und: Racheüben sei nichts anderes als *Zurück - Unrecht - Tun* (ant-adikein). So wissenschaftlich diese Thesen sind, so beruht doch ihr eigentlicher Bildungswert nicht darauf, dass man sie hersagen kann, sondern vielmehr darauf, dass sie jungen Leuten Anreiz geben, sich mit den dahinter stehenden Grundfragen auseinanderzusetzen. Zum einen: Was ist das wichtigste im Leben? Zum anderen: Worin liegen die Gefahren des Vergeltens, und welche Alternative gibt es? Wer durch diese Schule des Fragens und Prüfens gegangen ist, durchschaut leichter z.B. die vielfach leichtsinnigen Methoden unserer Produktwerbung und die Fragwürdigkeit der Vergeltungsrhetorik, die auf uns zur Zeit fast täglich einwirkt.

Es mag erstaunen, wie zahlreich die aktuellen Grundfragen sind, mit denen sich junge Leute anhand der Werke eines Homer, Sophokles, Platon, Cicero, Vergil oder Horaz auseinandersetzen können.

- Nennen möchte ich:
- Worin besteht wahres Glück?
  - Wozu braucht man ethische Normen? Wozu Gesetze?
  - Warum sind Staaten nötig?
  - Was spricht für, was gegen die verschiedenen Staatsformen?
  - Wo liegen die Grenzen legitimer staatlicher Macht?
  - Wodurch kann es zu einer Verrohung des Menschen kommen?
  - Welche angeborenen Triebe hat der Mensch?
  - Worin bestehen die Gefahren und Chancen der Redekunst?

Deutschsprachige Dichter, die wir zu den Großen zählen, sind tief der Antike verpflichtet. Hauptmann, Rilke, Hofmannsthal, die Mann's, Kafka, Werfel, Brecht usw.

Wenn man nun nicht nur Rom und Griechenland sondern auch Ägypten und die islamischen Länder ins Auge fasst – ein herodotisches Unternehmen, zumal ja auch der Halikarnasier Orient und Okzident zusammenfasst, so sind derartige Bemühungen nichts weniger als zeitferner Konservatismus, denn jeder Baum grünt, blüht und lebt nur, insolange seine Wurzeln belebt bleiben und genährt werden.

Shakespeare, der den Stoff für seine Tragödien antiken Themen, Cäsar – Antonius und Kleopatra etc. entnahm, las diesen in der englischen Übersetzung von North. Goethe las diesen auch, und der von den Germanisten gern verschwiegene Patzer *Iphigenie auf Tauris* (keine Insel Tauris im Schwarzen Meer) Iphigenia en Taurois des Euripides, die Iphigenie bei den Taurern, wäre nicht passiert, wenn er es auf griechisch gelesen hätte. Goethe las nur die Übersetzungen, war aber wahrlich mehr von antikem griechischen Geist erfüllt als mancher klassischer Philologe.

Wem das Fortwirken der Antike in unserer Gegenwart wirklich am Herzen liegt, der Sorge für gute Übersetzungen.

Bei den alten Griechen ist die Politik eines der zentralen Themen. Noch heute besteht unser politisches Vokabular auch aus griechischen Fachausdrücken oder aus Übersetzungen solcher Fachausdrücke, zuvorderst Politik – Politiker, Monarchie, Oligarchie oder Aristokratie, Demokratie, Anarchie etc..

Ergänzt wird dann, als das antike Griechenland in der römischen Welt aufgeht, das griechische Vokabularium durch lateinische Prägungen politischer Begriffe: Republik, Senat, Diktatur..., die ganz in die politische Sprache der Gegenwart eingegangen sind.

Bei den Griechen beginnt die politische Diskussion mit Homer. Es folgen als Fortsetzer Solon als Schiedsrichter zwischen arm und reich, mit seiner maßvollen Politik der Mitte, die starren Aristokraten Heraklit und Theognis, die Sophisten Herodot mit dem berühmten Streitgespräch der persischen Großen über den besten Staat. Auch der mit seiner leidenschaftlichen Kritik der Demokratie oft übers Ziel hinausschießende Platon reiht sich hier ein, der die ideale Forderung aufgestellt hat, dass der Staat die Manifestation der Gerechtigkeit sei, was freilich nur dann zu verwirklichen sei, wenn entweder die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige würden; so sei es die Pflicht der Philosophen Berater der Könige zu werden und die Pflicht der Könige, sich von Philosophen beraten zu lassen.

Aus einem riesigen Knäuel von Problemen sei nur eines herausgegriffen, ein spezifisch altgriechisches und zugleich höchst aktuelles: das der Demokratie, der Staatsform, in der die Staatsgewalt vom Demos, vom Volke, ausgeht.

Wer oder was aber ist das Volk? Hierin schon – nicht erst in der Frage nach der Art und Weise, wie das Volk seine Gewalt ausübt, besteht ein grundlegender Unterschied zwischen Antike und Moderne. Wir verstehen unter Volk im weiteren Sinne die Gesamtheit der Bevölkerung eines Staatsgebietes, im engeren politischen Sinne die Gesamtheit der rechtsfähigen und stimmberechtigten Bürger. Der antike Demos besteht nur aus den freien, im Vollbesitz der Bürgerrechte befindlichen Bürgern. Die große Masse der Unfreien, der Sklaven und der Halbfreien war von jeder Teilnahme am Staat und an der Politik ausgeschlossen; sie wurden nur zu den niederen Diensten herangezogen. So ist das Staatsvolk stets nur eine Minderheit der Bewohnerschaft eines Staatsgebietes, die antike Demokratie war so im strengen Sinne eine Oligarchie, wenn auch auf breiter Basis.

Dieser Zustand hat im Prinzip und in der Wirklichkeit das ganze griechische und dann das griechisch-römische Altertum hindurch bestanden.

Der Grundsatz der politischen Gleichberechtigung aller Schichten der Bevölkerung ist in unserer Welt seit einer Reihe von Generationen allgemein anerkannt und nach mancherlei Kämpfen und in mancherlei Formen Wirklichkeit.

Dasselbe gilt zwar noch nicht mit dem gleichen Maße der Selbstverständlichkeit für eine Grundforderung der Humanität, wie wir sie verstehen: für die Forderung der vollen, also auch politischen Gleichberechtigung der Frauen.

Wie steht es da mit der Antike?

Nicht sehr rühmlich. Eine politische Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern hat es jedoch in der Praxis der griechisch-römischen Antike niemals gegeben. Wohl aber haben die Philosophen des 5. Jahrhunderts, die Sophisten, deren radikale Kritik vor keinem Tabu haltmachte – mit Recht hat man diese großartige Bewegung mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts verglichen -, die gleiche Forderung wie für die Sklaven auch für die Frauen erhoben. Wir wissen das nicht durch direkte Zeugnisse, sondern durch den Widerhall, den diese Thesen in der Literatur erweckt haben, in manchen Partien bei Euripides, dem *Dichter der Aufklärung*, und vor allem durch den Spott in der Komödie. Nicht weniger als drei der erhaltenen elf Komödien des Aristophanes sind *Frauenkomödien*.

Platon nahm die Frauenproblematik sehr ernst und setzte für seinen Idealstaat an die Stelle der ehelichen Gemeinschaft und der Familie die Frauen- und Kindergemeinschaft

in radikaler Form, wobei die Frauen des Wächter- und Kriegerstandes die gleiche Erziehung wie die Männer genießen und fast die gleichen Aufgaben haben sollen.

Die Emanzipation der früher Entrechteten, der Unfreien und der Frauen ist in der Antike, sehen wir, nur theoretisch, als Forderung, vorweggenommen worden.

Zur bildenden Kunst: Jedermann weiß, dass das von den Griechen geschaffene Idealbild des schönen Menschen, sich wandelnd aus der archaischen Gebundenheit über die klassische Vollendung durch Pheidias, Praxiteles, Lysippos zum barocken Pathos des Pergamonfrieses und doch, darf man sagen, in der Grundgesinnung gleich bleibend, durch zwei Jahrtausende Vorbild und Muster aller Plastik gewesen ist und sicherlich, wenn auch einmal von der Zeitgunst zurückgedrängt, niemals verdrängt werden wird.

Ähnliches- nicht das gleiche- gilt von der Architektur. Die alten Griechen haben die Säule nicht erfunden. Die Säule ist ein vielverwendetes Bauelement in den vorgriechischen Architekturen. Aber die griechische Säule mit ihren drei Typen dorisch, ionisch, korinthisch ist für alle Folgezeiten zum Archetypus geworden. Der zur ornamentalen Entfaltung einladende Teil der Säule, das Kapitell, ist im korinthischen Kapitell nur bis zu einem gewissen Maß entwickelt worden, hat dann haltgemacht, während später, in der Romantik und in der Gotik, dieses Bauglied bekanntlich mit überschwänglicher Phantasie ausgestaltet wird.

Die Säule ist das, nicht allein, aber vorwiegend, konstituierende Element des klassischen, tausendfach nachgebildeten und umgebildeten, nie übertroffenen Wunderwerkes der griechischen Baukunst, des säulenumgebenen Tempels und der Säulenhalle.

Bis vor etwa 300 Jahren galten weithin die von den Griechen gewonnenen Erkenntnisse. Seitdem hat auf allen diesen Gebieten eine ungeheure Entwicklung eingesetzt, und man sagt uns, die Ergebnisse allein der letzten Jahre überträfen diejenigen aller vorangegangenen Jahrtausende der Menschheitsgeschichte. Man kann lesen, dass das Maß geistiger Schöpferkraft, das jetzt am Werke sei, das geistige Potential irgendeiner früheren Zeit bei weitem übertreffe und dass die Menschheit sich vielleicht in einer biologischen Mutation zu einer höheren Form befinde, zum Übermenschen, zu dem hin, von dem Nietzsche sagte, der Mensch als ein Seil vom Tier her gespannt jenseits von Gut und Böse, den die höchste Errungenschaft der Menschheit, wie wir meinen, das Gesetz der Menschlichkeit, die Humanität, nicht mehr bindet.

Auf solche Fragen an die Zukunft eine Antwort zu geben, wer möchte das wagen? Der mit dem Geist der griechischen Antike genährte Humanist aber mag schauernd des Sophokles- Wortes gedenken: *Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch.*

Schließen möchte ich mit den Worten von Bruno Mariacher, die zwar schon 1969 im Artemis- Verlag veröffentlicht wurden, jedoch aktueller denn je sind: Wenn wir die Bemühungen um die bewusste- oder wenn sie wollen *manipulierte* - Vernachlässigung des antiken Bildungserbes einerseits, das dauernde Gejammer um den Bildungsnotstand andererseits zur Kenntnis nehmen, dann werden wir nicht darum herumkommen, die Bildungsentwicklung unserer Tage als schizophren zu bezeichnen.

---

#### LITERATURHINWEISE:

Platon: Werke: Der Staat, bearb. von Dietrich Kurz, griech. Text von Emile Chambry, dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, 4. Auflage, 2005.

Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen, hrsg. Von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, WBG Darmstadt, 1996.

Der kleine Pauly: Lexikon der Antike, bearb. und hrsg. Von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer, Stuttgart o. Jhg..

Das Fortwirken der Antike in unsere Gegenwart, Artemis Symposion, Zürich, 1968.

## ANNELIESE WIRSING

### Werteentscheidungen im Gesundheitswesen

In unserer heutigen Welt, die durch tiefgreifende soziale, ökonomische, kulturelle und wissenschaftlich-technische Umbrüche gekennzeichnet ist (*K. Reiprich*), macht die Wertediskussion vor keinem Bereich halt, auch nicht vor dem des Gesundheitswesens.

Dabei sind gerade die Mitarbeiter des Gesundheitswesens und insbesondere die Ärzte a priori dazu verpflichtet, sich bei allen ihren Handlungen von allgemeingültigen bzw. speziellen ethischen Werten leiten zu lassen.

Von der Gesellschaft wurden seit jeher an das *ethische Verhalten des Arztes* besondere Anforderungen gestellt.

Diese sind festgelegt:

1. im *Arztgelöbnis*, ein der Berufsordnung für die deutschen Ärzte vorangestelltes, vom Weltärztebund empfohlenes Gelöbnis, das jeder Arzt vor Ausübung seines Berufes ablegen muss (früher »Eid des Hippokrates«),
2. in der *Ärztlichen Berufsordnung*, nach der der Arztberuf kein Gewerbe ist; denn ihm ist keine Ware anvertraut, sondern ein Gut von hohem Wert, das allen Bürgern in gleicher Weise zusteht, die Gesundheit,
3. in *gesetzlichen Vorschriften*, die den Arzt verpflichten, seinen Beruf gewissenhaft auszuüben und dem Vertrauen, das ihm von den Patienten entgegengebracht wird, zu entsprechen.

Über die Einhaltung dieser ethischen Verhaltensnormen des Arztes wachen die *Ärztekammern*. Bei Zuwiderhandlungen werden *ärztliche Berufsgerichte* tätig.

Ist damit alles automatisch geregelt und eine Wertediskussion im Gesundheitswesen überflüssig?

Mit dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, anhand allgemeiner Grundlagen und konkreter Beispiele die zwingende Notwendigkeit einer solchen Wertediskussion für das Gesundheitswesen abzuleiten und Vorschläge für eine daraus resultierende zukünftige Gesundheitsreform zu unterbreiten.

Entsprechend ergibt sich eine Gliederung in 3 Schwerpunkte:

- Allgemeine Grundlagen zu den Werteentscheidungen im Gesundheitswesen
- Konkrete Beispiele für Werteentscheidungen im Gesundheitswesen aus der Vergangenheit, der Gegenwart und für die Zukunft
- Die Notwendigkeit einer neuen Gesundheitsreform (Paradigmenwechsel)

## ALLGEMEINE GRUNDLAGEN ZU DEN WERTEENTSCHEIDUNGEN IM GESUNDHEITSWESEN

Diese allgemeinen Grundlagen ergeben sich aus den Wertevorstellungen der *medizinischen Ethik*, als Teil der angewandten Ethik

Die medizinische Ethik befasst sich mit der Anwendung ethischer Normen, Regeln und Überlegungen auf die Problemfelder medizinischen Handelns. Sie soll, vor allem auch in Hinblick auf die zukünftigen Möglichkeiten der modernen Medizin, dazu dienen

- die Menschenwürde zu wahren,
- Missbräuchen medizinischer Möglichkeiten vorzubeugen und
- Schaden an Mensch, Gesellschaft und späteren Generationen zu verhindern.

Für den Arzt haben die persönlichen *ethischen Grundwerte des Arztberufes*

- Wissenschaftlichkeit
- Erfahrung
- persönliche Haltung und
- menschliche Zuneigung

einen unverändert hohen Stellenwert.

Nach diesen ethischen Grundwerten trifft er seine individuellen Entscheidungen z.B. über Diagnostik und Therapie.

Dabei kann der Arzt aber nicht vollständig nach seinen persönlichen Vorstellungen und Wünschen vorgehen; denn er ist in seinem Handeln, vor allem in *ökonomischer* Hinsicht, von den jeweils herrschenden *Rahmenbedingungen* abhängig, das sind Gesetze, Richtlinien und Normative, die vom Gesundheitswesen bzw. vom Gesundheitsministerium, also dem Staat, vorgegeben werden. .

Die allgemeinen gesundheitspolitischen Überlegungen und Entscheidungen kann man also differenzieren in:

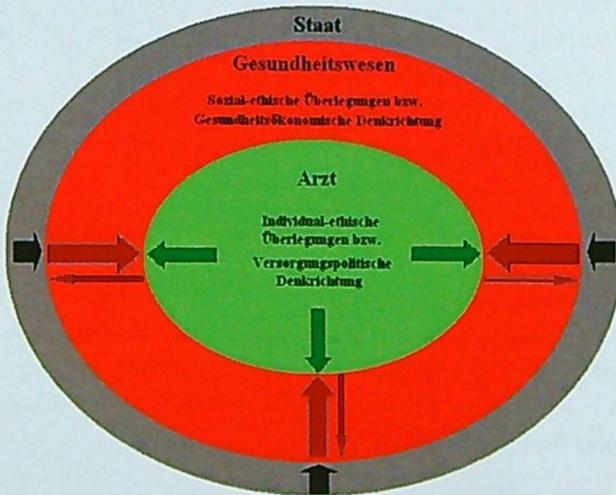
1. *individual - ethische Überlegungen* (Arztentscheidungen, z.B. über Diagnostik und Therapie)
2. *sozial -ethische Überlegungen* (Verantwortung in sozialen Dimensionen , z.B. Entscheidungen von Ärztekammern, Krankenkassen oder vom Staat).

Prof. Fritz Beske, Politikberater beim Institut für Gesundheits – System - Forschung in Kiel, kommt zu ähnlichen Schlussfolgerungen, indem er zwei gesundheitspolitische *Denkrichtungen* zugrunde legt:

1. die *versorgungspolitische Denkrichtung* (sie stellt die medizinische Versorgung des Patienten in den Mittelpunkt und fällt damit in das Tätigkeitsgebiet des Arztes)
2. die *gesundheitsökonomische Denkrichtung* (sie beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage der Finanzierung des Gesundheitswesens).

Wenn man beide Überlegungen bzw. Denkrichtungen zusammenfasst, ergibt sich das in Abb.1 dargestellte Modell.

Abb.1: Allgemeine Grundlagen zu den Werteentscheidungen im Gesundheitswesen



Es ist zu erkennen, dass die individual - ethischen Überlegungen bzw. die versorgungspolitischen Denkrichtungen des Arztes (im Modell grüner Kreis) mehr oder weniger stark eingegrenzt werden durch die sozial - ethischen Überlegungen bzw. gesundheitsökonomischen Denkrichtungen des Gesundheitswesens (im Modell roter Kreis).

Das Gesundheitswesen seinerseits ist in seinen haushaltspolitischen Planungen direkt abhängig vom Gesundheitsministerium d.h. vom Staat (im Modell schwarzer Kreis).

Die gegenseitigen Abhängigkeiten bzw. Beeinflussungsmöglichkeiten dieser drei Gremien sind durch die Richtung bzw. Stärke der Pfeile angedeutet.

Vieles, was Ärzte für die medizinische Versorgung ihrer Patienten vorschlagen, wird auf die ökonomischen Auswirkungen überprüft. Diese Diskussion wird fast ausschließlich von *Ökonomen* geführt, es gibt leider kaum Ärzte, die in der Politikberatung tätig sind. Ökonomen aber denken *marktorientiert* und das muss nicht immer mit dem moralischen Wertedenken des Arztes übereinstimmen.

Im Endeffekt, wir erleben das gegenwärtig in zunehmendem Maße, können daraus Rationierungen der von den staatlichen Krankenkassen übernommenen medizinischen Leistungen resultieren.

Hinzu kommt leider auch bei einigen Ärzten ein wachsendes *kommerzielles* Interesse, das keinesfalls zu den Wertvorstellungen des Arztberufes gehört.

Beispiele dafür sind einige der sogenannten Individuellen Gesundheitsleistungen (»IGEL«), die privat abgerechnet werden und nicht immer wissenschaftlich begründet sind oder auch einzelne fragwürdige »Schönheitsoperationen«.

Damit das Gesundheitswesen in Zukunft nicht unter dem Primat der Ökonomie verkommt, wo der Arzt zunehmend zum Händler und der Patient zum Kunden wird und sich damit der Weg in eine »Zwei - Klassen - Medizin« öffnet, ist eine auf breiter Ebene geführte Wertedebatte gerade im Gesundheitswesen so außerordentlich wichtig.

## KONKRETE BEISPIELE FÜR WERTEENTSCHEIDUNGEN IM GESUNDHEITSWESEN

### *Werteentscheidungen in der Vergangenheit*

In diesem Rahmen kann nicht die gesamte Medizingeschichte berücksichtigt werden, deshalb wird nur auf die Werteentscheidungen seit Bestehen eines einheitlichen Gesundheitswesens eingegangen.

Die Grundlagen eines einheitlichen Gesundheitswesens in Deutschland wurden erst unter dem Einfluss von *Rudolf Virchow* und *Otto von Bismarck*

- mit der Gründung des Reichsgesundheitsamtes 1876 in Berlin,
- mit der Einführung der gesetzlichen Krankenversicherung 1883 und
- mit dem Erlass der Reichsversicherungsordnung 1911

geschaffen.

Besonders durch die Einführung der gesetzlichen Krankenversicherung bekamen

- das Solidarprinzip und
- das Gleichheitsprinzip

innerhalb der medizinischen Betreuung einen hohen Stellenwert mit Vorbildwirkung auf andere Länder.

Die Vergangenheit zeigt uns aber auch, wie ärztliche Ethik total »entwertet« werden kann, und auch hier stand Deutschland an der Spitze, diesmal aber im negativen Sinn.

Deutschland unter der NS-Diktatur schrieb das dunkelste Kapitel, nicht nur der deutschen, sondern der gesamten Medizingeschichte. .

Durch entsprechende *ideologische Vorbereitung* und *adäquate Gesetzgebung* wurden die Grundwerte ärztlichen Handelns, die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit, nicht nur aufgehoben, sondern in das Gegenteil umgewandelt.

Die verbrecherischen und menschenverachtenden Handlungen, die deutsche Ärzte, und es handelt sich hierbei nicht nur um Einzelfälle, in Ausübung ihres Berufes gesunden, kranken und als »minderwertig« bzw. »lebensunwert« eingestuften Menschen angetan haben, sind ein Paradebeispiel für die *totale Entwertung ärztlicher Ethik*.

Rückblickend fragen sich heute viele »Wie konnte so etwas geschehen?«  
Deshalb wird auf diese Problematik bewusst etwas ausführlicher eingegangen.

Die Fakten und das Zahlenmaterial dazu wurden dem Beitrag »Die nationalsozialistische Gesundheitspolitik und ihre Auswirkungen auf die Medizin« von *Frau Prof. I. Kästner* entnommen (nachzulesen im Ärzteblatt Sachsen 4/2005 S.137-141).

Der Boden für die verbrecherische Nazi - Ideologie wurde schon vor der Machtübernahme Hitlers ideologisch vorbereitet, sodass nach der Machtübernahme stufenlos die gezielte Indienstnahme der Medizin durch das NS-Regime erfolgen konnte.

Dabei wurden die allgemein humanistischen Werte durch »andere Werte« ersetzt.

Der höchste anzustrebende Wert der neuen »Gesundheitsführung« war es, das deutsche Volk zur »*erbbiologisch und rassisch erreichbaren Höchstform*« zu bringen und damit zum Herrenvolk über die anderen Völker zu machen.

Die *ideologischen Voraussetzungen* dafür waren:

der *Sozialdarwinismus*, der mit seiner »Kampf – ums – Dasein - Hypothese« und seiner »Selektionstheorie« keinen Raum für ethische Bedenken ließ und nur dem Stärkeren Chancen gab.

die *Rassentheorie* mit der Unterscheidung »höherer« und »niederer« Rassen und dem nach

1933 propagierten Führungsanspruch eines »nordischen Menschen arischer Rasse« die Theorie von der *Eugenik* und *Rassenhygiene*, wobei »positive Eugenik« die Fortpflanzung der hochwertigen Rassen fördern und »negative Eugenik« die Fortpflanzung minderwertiger Rassen verhindern sollte.

- die *Euthanasie - Theorie* als Gnaden Tod für die Vernichtung unwerten Lebens.

Durch entsprechende Propaganda wurde eine Diskussion im Sinne dieser neuen »Werte« nicht nur unter Wissenschaftlern sondern auch unter der Bevölkerung in Gang gebracht.

Schon sehr früh hatten sich einige Mediziner dieser NS-Ideologie verbunden gefühlt. Der 1929 mit zunächst 50 Mitgliedern gegründete »*Nationalsozialistische Deutsche Ärztebund*« (*NSDÄB*) umfasste

1934/ 35 bereits 14.500 und

1942 schon 46.000 Mitglieder (Ärzte)

Mit 45% Mitgliedschaft in der NSDAP und 26% Mitgliedschaft in der SS war keine andere akademische Berufsgruppe organisatorisch so eng mit dem NS- Regime liiert (z.B. gab es bei den Lehrern nur 22,5% Mitgliedschaft in der NSDAP).

Neben dem Rassenwahn spielte der *Leistungsfanatismus* der NS-Ärzte eine dominierende Rolle. Das als *minderwertig* bzw. *lebensunwert* eingestufte »Menschenmaterial« war ein hervorragendes Untersuchungsobjekt für medizinische Forschungen. Der »*wissenschaftliche Wert*« dieser verbrecherischen Menschenversuche löschte alle anderen Wertvorstellungen aus.

Zur Durchsetzung ihrer skrupellosen Rassenideologie bediente sich die NS-Ärzeschaft aufgrund der vom NS-Staat erlassenen Gesetze folgender Praktiken:

### 1. *Zwangssterilisierungen*

Infolge des am 14. Juli 1933 verabschiedeten »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« wurden im Zeitraum von 1934-1945 in Deutschland 350.000 bis 400.000 Personen von deutschen Ärzten zwangssterilisiert.

### 2. *Euthanasie - Aktion 1939 – 1945*

In einer alle Medien betreffenden Propagandaflut wurde die Tötung Geisteskranker als »Erlösung« für die Betroffenen und zugleich als finanzielle Entlastung der Gesellschaft und als Vorbeugung einer Degenerationsgefahr dargestellt.

Der Kinder - Euthanasie fielen etwa 5.000 bis 8.000 behinderte bzw. »auffällige« Kinder zum Opfer, darunter »Mischlinge«, Kinder von Zigeunern und Juden. Sie wurden in den bis Kriegsende eingerichteten rund 30 »Kinderfachabteilungen« entweder durch Medikamente oder durch Nahrungs- bzw. Flüssigkeitsentzug auf Anweisung deutscher Ärzte umgebracht.

### 3. *»Aktion T4«*

Seit September 1939 erfolgte in allen Heil- und Pflegeanstalten die Erfassung der Insassen. Die bürokratische Abwicklung übernahm in der Berliner Tiergartenstrasse (deswegen Aktion T4) eine »Reichsarbeitsgemeinschaft Heil- und Pflegeanstalten«. Es gab 6 Tötungsanstalten, die bekannteste darunter Pirna-Sonnenstein. Hierher wurden die psychisch Kranken und Schwerbehinderten transportiert und in als Duschen getarnten Räumen durch Giftgas umgebracht. Man geht davon aus, dass es sich um mindestens 80.000 Opfer handelte.

Trotz der Übersendung der Urne samt fingiertem Totenschein an die Angehörigen kam im Sommer 1940 Unruhe in der Bevölkerung auf. Aufgrund von Protesten aus Kirchenkreisen wurde die Aktion T4 zwar 1941 offiziell beendet, doch man setzte sie mit der Aktion »14f13« (Tötung von 20.000 jüdischen Kranken aus Konzentrationslagern) und mit der »wildem Euthanasie« durch Nahrungsentzug oder Medikamente in den Anstalten fort. Auch dies geschah letztendlich durch die Federführung deutscher Ärzte.

### 4. *Menschenversuche*

Es sind vor allem die verbrecherischen Menschenversuche in den Konzentrationslagern, an die man beim Begriff »Medizin im Nationalsozialismus« denkt.

Forschungsfanatismus und Karrieresucht und die einmalige Möglichkeit an »lebensunwertem Menschenmaterial« wissenschaftliche Versuche durchführen zu können, führten u.a. zu folgenden Verbrechen an den Häftlingen:

- Unterdruck- und Unterkühlungsversuche,
- Knochentransplantations- und Phlegmone-Versuche,
- Versuche mit Sulfonamiden, Lost und Phosgen,
- Versuche mit Fleckfieber- und Paratyphus-Erregern, mit denen Häftlinge infiziert wurden, um aus ihrem Blut Impfstoff zu gewinnen. Auf diese Weise starben im KZ Buchenwald zwischen 1942 und 1945 4.000 Häftlinge.
- Amputationsversuche; im KZ Auschwitz führten Lagerärzte an Kriegsgefangenen Amputationen ohne jegliche Betäubung durch, wer überlebte, wurde umgebracht.
- Simulationen von Kriegsverwundungen durch künstliche Infektionen und chirurgische Verstümmelungen an polnischen Mädchen im KZ Ravensbrück

Die »Ärzte«, die diese Menschenversuche durchführten, hatten sich skrupellos über alle ethischen Werte des Arztberufes hinweggesetzt, für sie galt nur noch der wissenschaftliche Wert ihrer Versuchsergebnisse.

Auf dieses dunkelste Kapitel der Medizingeschichte muss bei einer Wertediskussion über ärztliches Handeln immer wieder hingewiesen werden!

Dabei muss aber auch betont werden, dass der überwiegende Teil der deutschen Ärzteschaft sich von den Grundwerten des Hippokratischen Eids (heute Arztgelöbnis) leiten ließ und trotz Restriktionen (z.B. bei der Behandlung von Juden) dem ärztlichen Ethos folgte.

#### *Werteentscheidungen im Gesundheitswesen der DDR:*

Es ist geradezu demagogisch, wenn Politiker unter dem Begriff »Diktatur« angesichts der oben geschilderten Verbrechen das NS-Regime mit der ehemaligen DDR gleichsetzen.

Wenn auch der »Wert der Freiheit« in der DDR nicht gelebt werden konnte, so hatte der »Wert der Gleichheit« eine hohe Rangstellung inne.

Bis auf einige wenige Ausnahmen von privilegierten Personengruppen aus Partei- und Staatsführung galt im Gesundheitswesen das Gleichheitsprinzip.

Es gab bei den medizinischen Leistungen keine Abhängigkeit vom Geldbeutel, keine »IGEL-Leistungen« für finanziell Bessergestellte, keine Unterschiede zwischen Privat- und Kassenversicherten. Alle notwendigen medizinischen Leistungen waren *kostenlos*.

Es existierte ein hervorragend ausgebautes patientenfreundliches *Poliklinik - System*, das ja nach der Wende abgeschafft, aber in Form der »Ärztelhäuser« zumindest teilweise wieder ausgebaut wurde bzw heute als »medizinische Versorgungszentren« wieder neu erfunden wird.

*Der vorbeugende Gesundheitsschutz* mit entsprechenden Vorsorgeuntersuchungen hatte einen hohen Stellenwert.

Es gab ein durchorganisiertes *Impfwesen*, das nur geringfügige Impflücken aufwies und dadurch einen kollektiven Impfschutz für entsprechende Infektionskrankheiten gewährleistete.

Ein *zentralisiertes Meldesystem* garantierte einen guten Infektionsschutz bei übertragbaren Krankheiten und ermöglichte u.a. auch den Ausbau eines lückenlosen Krebsregisters.

Wenn auch die *Qualität* in den Krankenhäusern, Polikliniken und Arztpraxen hinsichtlich baulicher Ausführungen, Apparatechnik und Medikamentenangebot nicht dem Standard der BRD entsprach, wurden die notwendigen medizinischen Behandlungen *allen* Patienten *kostenlos* zuteil.

### *Werteentscheidungen in der Gegenwart*

Die Werteentscheidungen im gegenwärtigen Gesundheitswesen spielen sich vor allem im Spannungsfeld zwischen dem hohen Wertanspruch einer guten medizinischen Betreuung einerseits und den dafür anfallenden Kosten andererseits ab.

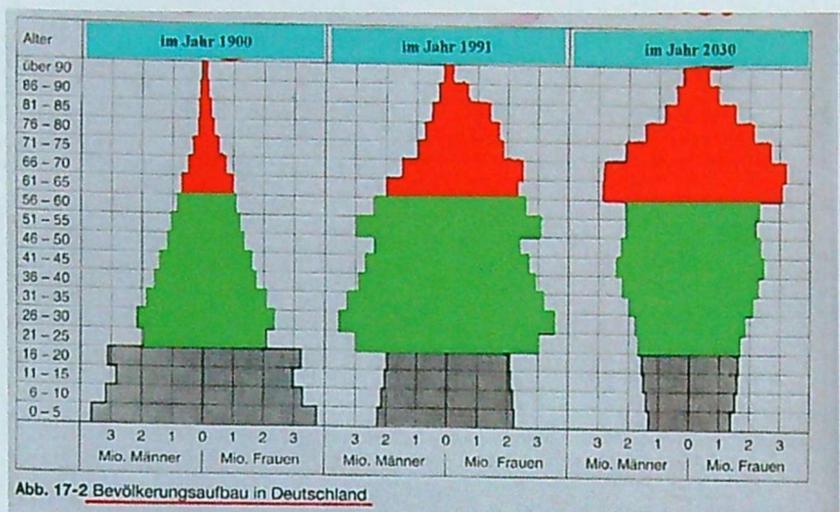
Diese Kosten – Nutzen - Schere, die schon heute zur Rationierung erstatteter medizinischer Leistungen bzw. zur immer stärkeren Mitfinanzierung durch den Patienten führt, wird sich in Zukunft noch weiter öffnen.

Es sind vor allem 3 Gründe, die zu einer Kostenexplosion im Gesundheitswesen führen:

#### *1. der demographische Wandel:*

Durch die Verlängerung der Lebenserwartung einerseits und den Geburtenrückgang andererseits verändert sich die Alterspyramide (siehe Abb.2). Damit greift unser bisher vorbildliches umlagebedingtes Renten- und Sozialversicherungssystem nicht mehr vollständig, weil immer weniger junge Beitragszahler für immer mehr ältere Leistungsempfänger aufkommen müssen.

Abb. 2 : Gestaltwandel der Alterspyramide in Deutschland  
(rot = Leistungsempfänger, grün = Leistungserbringer)



2. *der zunehmende Arzneimittelbedarf für chronisch Kranke*

Aufgrund der höheren Lebenserwartung sind immer mehr Menschen von chronischen, also teuren Krankheiten betroffen, die oft eine lebenslange Therapie bzw. Pflege erfordern (z.B. Alters-Diabetes, Herzinsuffizienz, Alzheimer).

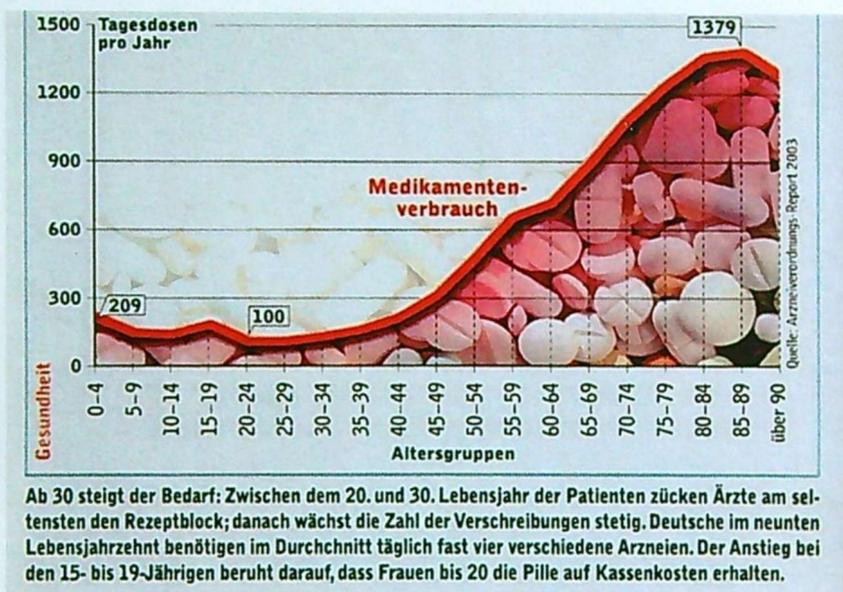
Der Arzneibedarf *verzehnfacht* sich im Alter. (siehe Abb.3)

Nach prognostischen Einschätzungen wird im Jahr 2030 der Anteil an den Gesamt-Leistungsausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung für die über 60-Jährigen 66% betragen.

3. *der medizinische Fortschritt*

Die Produktion teurer, oft gentechnisch hergestellter Arzneimittel und der Einsatz modernster Apparatetechnik für Diagnostik und Therapie, die nach den ethischen Werten der Medizin eigentlich allen zugute kommen sollten, ist ein weiterer unabschbarer Kostenfaktor.

Abb. 3: Medikamentenverbrauch je Mitglied der gesetzlichen Krankenkassen Jahr 2002 (nach Altersgruppen)



Wie wird nun unser gegenwärtiges Gesundheitswesen diesen veränderten Bedingungen gerecht, welche Werte stehen bei der Entscheidungsfindung im Vordergrund?

Seit über 20 Jahren wird nun schon eine Dauerveranstaltung inszeniert, mit Namen *Gesundheitsreform*, doch eine grundlegende Veränderung trat nicht ein.

Unter der Überschrift »Mehr Fluch als Segen« äußert sich *Samir Rabatta*, gesundheits- und sozialpolitischer Redakteur in Berlin im Deutschen Ärzteblatt Nr. 39 vom 29. September 2006 zur Gesundheitsreform wie folgt: »Die Interessen von Patienten und Leistungserbringern drohen im parteipolitischen Räderwerk von CDU/CSU und SPD zerrieben zu werden. Dabei ist angesichts der massiven Probleme kein Platz für politische Sandkastenspiele. Die gesetzliche Krankenversicherung (GKV) steuert auf ein Milliardendefizit zu. Auf die Versicherten kommen saftig erhöhte Beitragssätze zu. Nicht selten laden sie schon jetzt ihren Frust bei ihren Ärzten ab, die ihrerseits das GKV - System mit unbezahlten Überstunden in Größenordnungen von mehreren Milli-

arden Euro unterstützen. Sie sind an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angekommen.«

Die Rahmenbedingungen für eine *wertintensive* ärztliche Tätigkeit und eine adäquate Patientenversorgung haben sich in den letzten Jahren zunehmend verschlechtert.

Der hohe Wert einer optimalen medizinischen Betreuung bei einem vertrauensvollen Arzt- Patienten- Verhältnis gerät immer mehr unter das Primat der Ökonomie.

Reglementierungen, Rationierungen, sowie Unterfinanzierung gekoppelt mit einer anwachsenden Bürokratie und einer Diffamierung der Ärzteschaft führen zur Unzufriedenheit bei den Ärzten und zu Streikhandlungen, die eigentlich nicht dem ärztlichen Werteethos entsprechen.

Der Arztberuf verliert an Ansehen und Attraktivität. Ärzte wandern ab in nicht kurative Bereiche (Industrie, Institute) oder gehen ins Ausland. Es droht eine zukünftige Unterversorgung mit Ärzten, schon jetzt haben wir in einigen ländlichen Gegenden einen akuten Mangel an Allgemeinmedizinern.

Doch auch die Patienten merken den Werteverlust durch ökonomische Zwänge. Aus Angst, ihren Arbeitsplatz zu verlieren, lassen sich viele Patienten nicht krank schreiben und verschleppen dadurch ihre Krankheit. So sank der Krankenstand weiter, von 4,5 % im Jahr 2004 auf 4,0 % im Jahr 2005.

Es darf auch nicht sein, dass mittellose Patienten in den letzten Tagen des ablaufenden Quartals nicht zum Arzt gehen und bis zum neuen Quartal warten, um die 10 Euro Praxisgebühr zu sparen.

Hier wird der hohe Wert Gesundheit aus ökonomischen Zwängen aufgegeben.

Diese vordergründige Ökonomisierung der Medizin könnte eine Abwärtsspirale in Gang setzen, an deren Ende eine kommerzialisierte und seelenlose Dienstleistungsmedizin mit Kunden statt Patienten steht.

Das würde zu einem echten *Werteverfall* im Gesundheitswesen führen. Deshalb ist auch in Hinblick auf die anstehende Gesundheitsreform eine von Sachkenntnis getragene Wertediskussion so wichtig.

### *Werteentscheidungen in der Zukunft*

Diese Werteentscheidungen ergeben sich vor allem aus dem wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs und aus der Entwicklung modernster naturwissenschaftlicher und medizinisch-technischer Verfahren.

In der Medizin wird neben der Nano-, der Roboter- und der Neurotechnologie vor allem die *Gentechnologie* die entscheidende Rolle spielen.

Sie hat schon heute ihren festen Platz bei der Arzneimittelherstellung, in der Diagnostik und in Anfängen auch in der Therapie und wird in Zukunft Hauptträger des medizinischen Fortschritts sein.

Die Entschlüsselung des menschlichen Erbgutes (Genom) erlaubt es, Einsicht in den genetischen Bauplan der menschlichen Zelle zu nehmen und die von den Genen produzierten Eiweiße zu erforschen. Dadurch ist es erstmals möglich, Krankheiten, die durch falsch programmierte bzw. fehlende Gene ausgelöst werden, nicht mehr nur symptomatisch, sondern ursächlich zu behandeln.

Da die Gentechnik aber auch in der Lage ist, die Gene so zu verändern, dass der in Jahrmillionen evolutionär entstandene Bauplan des Menschen verändert werden kann, und zwar nicht nur für eine Generation sondern durch Eingriff in die Keimbahn auch vererbbar für die nachfolgenden Generationen, wirft das natürlich ethische Probleme auf. Die *wissenschaftliche Werte* der Genetik geraten in Konflikt mit den *ethischen Werten*.

Die Frage ist weniger »Können wir schon alles, was wir dürfen?« sondern vielmehr »Dürfen wir alles, was wir schon können?«

Hier liegt das eigentliche Problem. Die Wissenschaft scheint uns über den Kopf zu wachsen, sie scheint sich gegen unsere traditionellen Wertvorstellungen zu richten.

Daraus ergeben sich

- neue Wertefragen
- legitime Bedenken und
- Interessenkonflikte

Hier bietet sich die *Bioethik* an. Mit ihren Fachgremien (z.B. Enquete-Kommission, Nationaler Ethikrat) versucht sie, diese neuen Wertefragen, Bedenken und Interessenkonflikte mit den am jeweiligen Problem Beteiligten, im Idealfall auch mit Vertretern der Öffentlichkeit, verantwortungsvoll zu erörtern.

Doch auch diese Bioethikgremien können nur *Entscheidungshilfen* und keine feststehenden Richtlinien geben, da es zur Zeit noch keine objektiven, allgemeingültigen, d.h. für alle Interessengruppen geltenden ethischen Leitlinien und damit auch kein *Werte - Ranking* gibt.

Obwohl Deutschland im internationalen Vergleich die Risiken moderner Technologien überbewertet, die Chancen dagegen unterbewertet, sollten öffentlich geäußerte und

ernsthaft diskutierte Bedenken angesichts neuer Entwicklungen unbedingt berücksichtigt werden. Das betrifft auch solche Probleme wie

- Geburtenregelung, Abtreibung, Präimplantationsdiagnostik,
- Patientenverfügung, aktive und passive Sterbehilfe, Organtransplantation,
- Stammzellenforschung, therapeutisches und reproduktives Klonen, Eingriff in die Keimbahn, Schaffung von künstlicher Intelligenz.

Allerdings sollte man bei diesen Wertediskussionen nicht nur die Argumente bestimmter, meist kirchlicher Interessenvertreter berücksichtigen, sondern mit fundiertem Fachwissen sachkundig entscheiden.

### *Die Notwendigkeit einer neuen Gesundheitsreform*

Bei der Gestaltung der neuen Gesundheitsreform ist zu entscheiden, welche Werte beibehalten, welche Werte stärker ausgebaut und welche Werte neu hinzugefügt werden sollten. Dabei sind besonders

- der *demographische Wandel* mit der enormen Zunahme der älteren Bevölkerung und
- die *Kostenexplosion* im Gesundheitswesen

zu berücksichtigen.

Im folgenden werden die Schwerpunkte aufgeführt, die nach Ansicht des Verfassers in der zukünftigen Gesundheitsreform einen hohen Stellenwert haben sollten, wenn man wirklich von einer echten Reform und nicht nur von kleinen Veränderungen ausgeht. Das aber erfordert ein grundsätzlich neues, auf Nachhaltigkeit orientiertes Umdenken, also den längst fälligen *Paradigmenwechsel* in der Gestaltung eines modernen Gesundheitswesens.

- Der vorbeugende Gesundheitsschutz, d.h. die Prävention muss in einem zukünftigen Gesundheitswesen eine wesentlich größere Rolle spielen unter dem Motto *weg von einem Krankheitsreparatursystem hin zu einem Gesundheitserhaltungssystem!*  
»Die Medizin muss viel stärker auf Vorbeugung setzen, das könnte ein maßgeblicher Beitrag zur Kostendämpfung sein « (R. Rosenbrock).

Dass die Menschen in den Industriestaaten heute gesünder sind und länger leben (Verdopplung der Lebenserwartung im vergangenen Jahrhundert), verdanken wir zu 2/3 der Prävention und nur zu 1/3 der besseren Therapie.

Im bisherigen Gesundheitswesen werden die Möglichkeiten der Prävention nur in einem beklagenswert geringem Ausmaß genutzt, ihr Anteil an den Gesamtausgaben beträgt weniger als 4%!

Besonders das Prinzip der *kostenlosen Vorbeugeuntersuchungen* sollte wesentlich stärker ausgebaut werden, da durch rechtzeitiges Erkennen von Krankheiten und deren Risikofaktoren (z.B. Diabetes, Krebs, Herz-Kreislaufkrankungen, Osteoporose, Demenz) eine echte Chance besteht, durch adäquates Verhalten (gesunde Lebensführung) bzw. durch eine rechtzeitige medikamentöse Therapie diese Krankheiten entweder ganz zu verhindern oder ihren Ausbruch zu verzögern.

Das bedeutet nicht nur eine enorme Kostenersparnis, sondern vor allem Gewinn an Lebensqualität für die Betroffenen.

Leider denken die Politiker bei ihren Werteentscheidungen hinsichtlich des Haushaltsplanes nur im 4-Jahres-Wahltakt und nicht im Sinne von Nachhaltigkeit. Die Auswirkungen der Prävention (enorme Kostendämpfung) zahlen sich ähnlich wie die der Bildung erst nach Jahren bzw. Jahrzehnten aus.

So würde z.B. eine konsequente Politik gegen das Rauchen jährlich ca. 15 Millionen Euro kosten, das ist nur ein ganz geringer Bruchteil der durch Rauchen verursachten Krankheitskosten.

Man scheut die relativ geringen Kosten einer rechtzeitigen Prävention zur Verhinderung von Krankheiten, da sie im Moment die Haushaltskassen einseitig belasten, zahlt aber Jahre später, wenn die Krankheiten ausbrechen, ein Vielfaches an Krankheits- und Pflegekosten.

- Die Gesundheitserziehung als wesentlicher Bestandteil des vorbeugenden Gesundheitsschutzes muss eine wesentlich höhere Wertschätzung erfahren. Dabei ist in enger Zusammenarbeit mit dem Bildungsministerium den »Public healths«- Wissenschaften, auch in der Ausbildung der Mediziner, mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Gesundheitserziehung sollte immanenter Bestandteil der Gesamterziehung in Familie, Kindergarten und Schule sein und auch in Deutschland, wie in einigen Ländern schon üblich, zu einem eigenen Schulfach ausgebaut werden und nicht wie bisher als »kleines Anhängsel« des Biologieunterrichts ein kümmerliches Dasein fristen. Es ist geradezu erschreckend, wie wenig Kinder und Jugendliche über die Gesund-

heitsrisiken Beschcid wissen, denen sie sich täglich leichtsinnig aussetzen (Lärmbe-  
lastung in Diskos, falsche Ernährung, Bewegungsmangel, Drogen- und Alkohol-  
missbrauch, mangelnde Sexualaufklärung) und die dann schon in einem relativ jun-  
gen Alter zu einem erhöhten Krankheitsrisiko bzw. Krankheiten führen.

- Die Eigenverantwortung des Bürgers für seine Gesundheit muss einen viel höheren Stellenwert bekommen und zum festen Bestandteil der Lebensführung werden. Das bedeutet aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung nicht nur Verantwortung des Einzelnen der Gesellschaft gegenüber sondern liegt im ureigendsten Interesse jedes Bürgers, damit die gewonnenen Lebensjahre nicht zu Krankheits- und Pflegejahren werden.

Eine solche Eigenverantwortung zeigt sich unter anderem in

- gesunder Lebensführung
- gesunder Ernährung
- Wahrnehmung der Vorsorgeuntersuchungen
- Wahrnehmung der Impfprophylaxe (Grippe, Pneumokokken)
- Ständige Wissensaneignung über gesundheitliche Zusammenhänge
- kontinuierliche Zusammenarbeit mit dem Hausarzt

Diese Eigenverantwortung für die Gesundheit darf sich nicht erst im Alter herausbilden, sondern muss kontinuierlich von Kindheit an anerzogen werden.

- Die Ganzheitsmedizin sollte das erstrebenswerte Ziel der medizinischen Behandlung werden, wobei sich Schulmedizin und Alternativmedizin, auch unter bewusster Ausnutzung des wissenschaftlich nachgewiesenen, die Selbstheilungskräfte stimulierenden Placeboeffektes, sinnvoll ergänzen.

Dabei muss dem Arzt wesentlich mehr Zeit für das persönliche vertrauens-  
erweckende Gespräch mit seinem Patienten gegeben und entsprechend vergütet werden. Nur so wird die für einen Therapieerfolg nötige Compliance erreicht.

Wissenschaftliche Studien haben bewiesen, dass alternative Heilverfahren, die meist weniger Risiken und Nebenwirkungen zeigen und deshalb von den Patienten gerne angenommen werden, echte Heilungserfolge zeigen. Daneben haben sie auch einen deutlichen Kostensenkungs-Effekt. Deshalb sollten alternative Heilverfahren, deren Wirkung wissenschaftlich bewiesen ist, mehr als bisher in den kassenärztlichen Leistungskatalog aufgenommen werden.

- Die Geriatrie müsste unter Berücksichtigung des wachsenden Anteils der älteren Bevölkerung wesentlich stärker ausgebaut werden. Sowohl im Medizinstudium als auch in der Facharztweiterbildung sollte die Geriatrie einen eigenständigen Fachbereich bilden; das heißt ein Pflichtfach Geriatrie in der Ausbildung und einen eigenständigen Facharzt für Geriatrie in der Weiterbildung. Nur so kann gewährleistet werden, dass der weitaus größte Anteil unserer zukünftigen Patienten, und das sind die Älteren, auch wirklich fach- und sachgerecht behandelt wird.
  
- Die Schmerztherapie muss unter Berücksichtigung der mit der steigenden Lebenserwartung zunehmenden chronischen Krankheiten einen wesentlich höheren Stellenwert bekommen. In Deutschland sind chronische Schmerzpatienten Stiefkinder des Gesundheitswesens. *Schmerztherapie* ist kein Pflichtbestandteil der medizinischen Ausbildung und in den Leistungskatalogen der gesetzlichen Krankenkassen kommen schmerztherapeutische Behandlungen nur in sehr geringem Ausmaß vor. *Schmerzfreiheit* ist ein hoher gesundheitlicher Wert und es darf nicht sein, dass sich jedes Jahr fast 3000 Deutsche umbringen, nur weil sie ihre Schmerzen nicht mehr ertragen können.  
 Dazu gehört auch eine stärkere Versorgung mit Opiaten, die in Deutschland unter das Betäubungsmittelgesetz fallen und deshalb im Vergleich zu anderen Ländern sehr zögerlich verordnet werden.
  
- Die Finanzierung der entsprechenden gesundheitlichen Leistungen, egal ob der einheitliche Gesundheitsfond durch Bürgerversicherung, Kopfpauschale oder zusätzliche Steuereinnahmen gedeckt wird, muss gewährleisten :
  - dass eine entsprechende Grundversorgung unabhängig vom Geldbeutel *jedem* Bürger zur Verfügung steht,
  - dass der medizinische Fortschritt *allen* zugute kommt,
  - dass Krankheit nicht zur *Armut* führen darf ( so sind z.B. in den USA 42 Millionen Bürger ohne Versicherungsschutz) und
  - dass *Alter* kein Leistungsausschluss sein darf.

Nur unter Beachtung dieser angeführten Schwerpunkte kann die Gesundheit, unser höchstes Gut, seinen hohen Stellenwert behalten.

So unterschiedlich die einzelnen Positionen auch sein mögen, *Werteentscheidungen* in der Medizin sollten immer so getroffen werden, dass die sich vor allem aus den modernen medizinischen Maßnahmen ergebenden Konsequenzen

- sowohl für den Anwender (Arzt) als auch für den von den Maßnahmen Betroffenen (Patient) gleichermaßen vertretbar sind und
- dass diese Konsequenzen immer mit den im Grundgesetz verankerten Werten einhergehen.

### Hegel-Spuren in Tolstois »Anna Karenina«

Warum, wird man fragen dürfen, bringt Tolstoi seine unglückliche Anna, deren Ehe mit dem alten Karenin nicht funktionieren kann, nicht mit Konstantin Lewin zusammen? Die beiden hören im Verlauf des Romans voneinander, bringen gegenseitig viel Hochachtung füreinander auf, ohne sich schon persönlich zu kennen, Anna hilft ihm (freilich ohne Absicht), indem sie Wronski von Kiti wegholt, und am Ende des Romans treffen sie sich zu einem Gespräch voller Offenheit und Herzlichkeit. Doch zu der Zeit ist für Anna eine Rettung schon nicht mehr möglich. Aber es wäre doch, darf der Leser phantasieren, so schön gewesen, die beiden klugen, offenherzigen, für gute Menschen aufgeschlossenen Königskinder aus dem Märchen im Glück zusammen zu sehen. Sie haben so viel Gemeinsames: beide möchten nicht einfach existieren, sondern ein sinnvolles Leben haben, das sie sich selbst auch schaffen wollen, Glückssucher sind sie auch alle beide, mit einer tiefen Gefühlswelt begabt, mit Halbheiten können sich beide nicht zufrieden geben, und die tragischen Seiten des Lebens spüren sie gleichermaßen: er verzweifelt fast am Tod seines unglücklichen Bruders und verirrt sich in Selbstmordgedanken, während sie in ihrer Ausweglosigkeit sich nicht scheut, den Schlusspunkt selbst zu setzen.

Freilich würden wir den von uns gewünschten Roman voller Harmonie nicht lesen wollen, noch dazu 130 Jahre nach seiner Veröffentlichung. Die Unruhe, die Nichtlösung der Widersprüche, die Suche nach den Ursachen des Unglücks gehört zum Lese-Erlebnis, der Bezug auch auf unsere Gegenwart, in der sich billige Harmonie-Lösungen nicht anbieten. Wir gehören nicht zu den Bequemen, denen eine ruhige Ordnung der Dinge und ein Angekommensein in der Bewegungslosigkeit zusagt. Also grübeln wir lieber über dem Buch. Der Titel lautet *Anna Karenina*, doch Konstantin Lewin hat nicht nur sein selbständiges Leben in einer zweiten Handlungslinie, er tritt in dem Buch sogar häufiger auf als die Titelheldin: in einer russischen Ausgabe mit 860 Seiten<sup>1</sup> treffen wir auf ihn auf 418 Seiten, Anna dagegen begegnet uns (als aktive Figur oder wenigstens als Gesprächsstoff) nur auf 356 Seiten. Wie kommt das? Weiter: Dem Roman ist ein

---

<sup>1</sup> L. N. Tolstoj: *Sobranie sočinenij v 14 tomach*, Bd. 8 und 9. Moskau 1952. Zitate aus *Anna Karenina* belegen wir im Text des Aufsatzes mit dem Verweis auf Band und Seiten, in eigener deutscher Übersetzung.

Bibel-Motto vorangestellt: »Die Rache ist mein, ich will vergelten.«<sup>2</sup> Ruft dieses Gotteswort zu einer Strafe für den Ehebruch auf, oder behält sich Gott sein Urteil über Anna (das also auch positiv ausfallen könnte) noch vor? Weiter: Die Frau nimmt uns schon bei ihrem ersten Auftreten für sich ein durch ihre Sicherheit, ihre Figur, ihren Geschmack, ihre glänzenden Augen, die die ganze Welt aufzunehmen scheinen, durch ihr tiefes Gefühl für die Verwandten wie auch ganz unbekanntes Unglückliche, und doch ist vom Anfang an die Gewissheit im Autor und sogar auch im Leser, dass sie etwas Falsches tut, und mit dem Unglück des Eisenbahners bei ihrer Ankunft in Moskau ist eine Vorahnung des verhängnisvollen Endes schon im Buch.

Rätseln wie diesem kommt man als Wissenschaftler nur auf die Spur, wenn man nach den Ursprüngen und dem Werden der Erscheinung, also unseres Romans, fragt. Die ersten Überlegungen für *Anna Karenina*, erfahren wir, stammen aus dem Jahr 1870 (geschrieben und veröffentlicht wurde das Werk 1873-1877). Da war zum einen eine Puschkin-Lektüre des Autors, die von einem Prosa-Fragment mit einer Salonszene (wie sie so ähnlich dann gleich zweimal bei der mondänen Fürstin Betsi Twerskaja stattfindet) zum *Jewgeni Onegin* führt. Tatjana hatte am Ende des Puschkin-Romans *Onegin* mit einem Nein auf sein Werben geantwortet und ihr eigenes Gefühl damit geknebelt. In Tolstois Notizen tauchen nun Kombinationen von Namen auf: Tatjana Karenina oder Anna Onegina; der Lyriker Sergej Jessenin hat ein Jahrhundert nach Puschkin und ein halbes Jahrhundert nach Tolstoi seine Lieblingsfigur Anna Snegina daraus gemacht, übrigens ein Bauernmädchen.

Die vermutlich älteste Notiz über Tolstois Vorhaben findet sich im Tagebuch seiner Gattin Sofja Andrejewna, vom 24. Februar 1870. Ihr Mann hatte ihr erzählt, er stelle sich den Typ einer Frau vor, verheiratet, aus höchster Gesellschaft, »die sich aber verloren hat«. Die Aufgabe sei, sie nur »bedauernd und nicht schuldig« darzustellen. Schon in seinen Überlegungen vorhandene Männerfiguren könnten sich günstig um sie herum gruppieren.<sup>3</sup>

Es gibt daneben aber noch ein anderes Zeugnis des Autors über die ersten Anstöße zu dem Buch, von einem gewissen Wladimir Istomin, einem Bekannten der Familie. Dem antwortete er auf die entsprechende Frage: »Es war gerade so wie jetzt eben, nach dem Essen, ich lag allein auf diesem Sofa und rauchte. Ich war in Gedanken oder wehrte mich gegen die Müdigkeit, und plötzlich tauchte der Ellenbogen eines aristokratischen

---

<sup>2</sup> 5. Buch Mose 32, V. 35; Römerbrief 12, V. 19; Hebräerbrief 10, V. 30.

<sup>3</sup> S. A. Tolstaja: *Moi zapisi raznye dlja spravok*. In: Dies.: *Dnevniki*, Bd. I. Moskau 1978, S. 497.

Frauenarms auf. Ich schaute in die Vision hinein. Eine Schulter erschien, der Hals, dann das ganze Bild einer schönen Frau im Ballkleid, die mich mit traurigen Augen gleichsam bittend anschaute. Die Vision verschwand, doch konnte ich mich schon nicht mehr von dem Eindruck freimachen, er verfolgte mich Tag und Nacht, ich musste für ihn eine Verkörperung suchen. Das war dann der Anfang der Anna Karenina.«<sup>4</sup>

Das hat Tolstoi wohl seiner Frau nicht erzählt, oder sie hielt es nicht für richtig, das der Nachwelt zu erhalten. Mir gefällt dieses Bild natürlich besser als die dürre Tagebuch-Notiz über die bedauernswerte und von Männerfiguren umstellte Frau, die sich verloren hat. In der Vision treten zwei Figuren einander gegenüber: er bemüht sich, sie immer deutlicher zu sehen, sie schaut ihn mit ihren traurigen Augen bittend an und lässt ihm nun keine Ruhe mehr. Sein intensives Gefühl für sie, ihre Traurigkeit und ihre Bitte gehören zum Bild, er ist nicht nur Autor, sondern eine einbezogene Person, die von nun an von der Figur nicht mehr lassen kann, zu ihr aber in einen Widerspruch tritt. Die Frauenfigur war nur zu schildern und zu erklären, wenn früher oder später eine zweite Figur dazukam, die in vielen Hinsichten den Autor vertreten konnte.

Wir entdecken auf einmal, dass unser Wunsch nach einem gemeinsamen glücklichen Leben für Anna und Konstantin Lewin eine Schimäre war. Das geistige Engelreich, wendet Ernst Bloch spitz gegen eine entsprechende Befriedigungstendenz Hegels ein, das geistige Engelreich in seiner Dialektik sei Selbsttäuschung, und in ein solches geistiges Engelreich wollten wir eben abfliegen.<sup>5</sup> Die Vision auf dem Sofa darf von uns nicht frivol gedeutet werden. Der Autor hat ein tiefes Verständnis für die ausweglose Situation seiner Heldin, – als einen glücklichen Weg wird er die Auflösung des Ehebandes, das Gott geschlossen hat, nie ansehen, und Konstantin Lewin auch nicht. Wir hatten eingangs betont, wie nahe die beiden Hauptfiguren in ihrer Lebensauffassung zueinander stehen, wir müssen bei näherer Betrachtung feststellen, wie groß die Unterschiede zwischen ihnen sind. Diese Unterschiede sind im ganzen Buch als dialektische Widersprüche konstruiert: zwei Seiten gehören gleichsam unlösbar zusammen und bilden doch Gegensätze, unvereinbare sogar. Eine in der »goldenen« Mitte zwischen ihnen liegende Wahrheit kann nicht festgestellt werden.

Die beiden werden in unserem Bewußtsein zusammengebracht dadurch, dass sie beide am Anfang des Romans nach Moskau kommen. Beide mit der Eisenbahn, an zwei

---

<sup>4</sup> Jasnopoljanskij sbornik, Tula 1965, S. 146. Zit. nach K. Lomunov: Žizn' L'va Tolstogo. Moskau 1981, S. 93-94.

<sup>5</sup> Ernst Bloch: Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt am Main, o. J., S. 140 (= Werkausgabe, 8).

aufeinander folgenden Tagen. Vladimir Nabokov hat sich und seinen amerikanischen Studenten den Spaß gemacht auszurechnen, dass das am 11. (Lewin) und am 12. (Anna) Februar 1872 gewesen ist.<sup>6</sup> Sie kommt gleichsam von »oben«, aus der Hauptstadt, aus der Ministerwelt Karenins und aus dem Hochadel, Lewin kommt von »unten«, aus der Bauernwelt seines Gutes. Die Situation erinnert an den Beginn des Romans *Der Idiot* von Dostojewski, wo am Morgen des 27. Novembers 1867 Lew Myschkin und Rogoshin in Petersburg eintreffen, im gleichen Eisenbahnabteil, der eine von »oben« kommend (von den hohen Schweizer Bergen), der andere von »unten«, aus Russlands Tiefen. Sie machen sich hier bekannt, und sie treten als Gegensatzseiten auf, die den Antinomien Kants ähneln: zwar werden sie in freundschaftliche Beziehungen zueinander treten, doch sind ihre Lebensprinzipien so abgrundtief verschieden, dass ein ständiges Anheizen der Gegensätze zu immer bedrohlicheren Situationen und schließlich zur Katastrophe für beide Seiten führen muss, und diese Katastrophe ist nicht zu verhindern.

Anna und Lewin werden im Roman nicht zueinander gebracht, geraten allerdings in beträchtliche räumliche und auch thematische Nähe. Sie will die längst schon verdorbene Ehe ihres Bruders mit seiner Frau Dolli retten, und in der Stunde ihres Eintreffens macht Lewin seinen Anstandsbesuch bei Kiti, der Schwester Dollis, und ihren Eltern. Noch am gleichen Tag ist er dann wieder auf der Heimreise. Ihr unterschiedliches Lebensmilieu hat also auch seine Berührungspunkte, sie gehören beide zum Adel. Doch welche Unterschiede! Er lebt in der Natur. Noch am Ankunftsstag in Moskau trifft er Kiti auf der Eisbahn, wo man sich an seine früheren meisterlichen Eiskünste noch erinnert, und er probiert auch gleich mal ein Bravourstück auf den Schlittschuhen, mit dem ein Jüngerer brilliert. Zuhause erleben wir ihn bei Kontrollritten und -gängen über seine Felder, er steht den Tag der Heumahd tapfer mit den Bauern zusammen durch, wir sehen ihn bei den Jagdszenen, und eine durchwachte Nacht auf einem Heuhaufen, mit dem Blick auf die hohen, klaren Sterne, bringt gründliche Gedanken über das eigene Leben wie über das der Bauern.

Anna dagegen lebt fast nur im umbauten Raum ihres Hauses und ihrer Datsche, in Salon und Theater, und die zarte und milde italienische Landschaft (die ja in einen Gegensatz zu Lewins schmuckloser, unendlich weiter mittelrussischer Landschaft treten könnte) erleben wir nicht. Enge und Weite. Seine meist mit viel Verantwortungsbewusstsein betriebene Arbeit als Gutsherr lässt ihn die Existenzsorgen seiner Bauern direkt erleben,

---

<sup>6</sup> Vladimir Nabokov: Die Kunst des Lesens. Frankfurt am Main 1984, S. 262-263.

gleichzeitig auch die Zurückgebliebenheit der russischen Landwirtschaft und das Fehlen von vernünftigen Auswegen (etwa durch Intensivierung) und damit die wirtschaftliche Lage des ganzen Landes, die Zerrüttung großer Teile des parasitär lebenden Adels und den brutalen, räuberischen Vormarsch des vor-industriellen Bürgertums. Lewins private Sorgen und Wünsche haben sich in diese großen Probleme einzuordnen, während für Anna allein das Private, die Isolierung, die Einsamkeit bleibt. Die Ehefrauen Karenins und Oblonskis bekommen und wollen keinen Einblick in die Arbeit ihrer hochgestellten Männer – übrigens wird sich auch das Interesse Kitis für die Gutsarbeit ihres Mannes in engen Grenzen halten. Als einzige Beschäftigung (die Sorgen um die Kinder und den Haushalt sind den Bediensteten überlassen) bleibt für Anna die Lektüre, die sie zum Unterschied von anderen mit Fleiß, Wissen und auch mit Gewinn betreibt – freilich hat Dmitri Mereshkowski recht mit seiner Beobachtung, dass wir nichts über irgendeine eigene geistige Leistung der Frau oder eine sie leitende Idee erfahren.<sup>7</sup>

Lewins Umgang mit den Bauern lässt ihn eine große Zahl ausgeprägter Individuen kennenlernen, die ihm bei aller Gleichheit ihrer Interessen doch mit unterschiedlichen Ansprüchen und Eigenheiten gegenüberreten. Oft haben sie im Roman keinen Namen, immer aber ein eigenes Schicksal und gar auch eine individualisierte Rede. Anna sieht sich unablässig mit Marionetten konfrontiert; dass sie alle einen eigenen Namen haben, wird für den Autor zum Anlass für deftigen Spott: sie haben nichts Eignes, all die wechselbaren Damen wie Marja Semjonowna, Marja Dmitrijewna, Marja Petrowna, Marja Iwanowna. Es gibt gar zweimal die Marja Borissowna (eine Gräfin und eine Fürstin), zweimal auch die Marja Wlasjewna, es gibt einen Brjanzew und einen Brjanski, eine Korsinskaja und eine Korsunskaja, und bei Lisa Merkalowa und Lisa Merzalowa handelt es sich – der Verfasser will das gar nicht bemerken – um dieselbe Person. Gerade eben waren wir Beobachter der großartigen Arbeit des Bauernkollektivs bei der Heuernte gewesen, und wir wurden vom gleichmäßigen Rhythmus der Sensen fasziniert, und nur wenige Seiten später klagt die erwähnte mondäne Lisa Merkalowa, die sich von einem jungen Mann und einem Fünfzigjährigen verehren lässt: »Ich langweile mich... mir ist schrecklich, schrecklich langweilig... Immer wieder dieselben. Immer wieder dasselbe.« (8; 320) Anna muss beim Krocket-Spiel mit solchen Barby-Puppen umgehen. Lewin nimmt mittlerweile an der produktiven Arbeit teil, die das Land ernährt.

---

<sup>7</sup> Dmitri Mereschkowski: Tolstoi und Dostojewski. Leben – Schaffen – Religion. Berlin, 2. Aufl. 1919, S. 196.

Am Ende des vierten Romanteils, das möchten wir hervorheben, entwickelt Tolstoi (und mit ihm die Heldin) ein gesteigertes Interesse für die Diener und Pförtner im Haus Karenins, die vorher auch schon da waren, nun aber nicht nur einen Namen, sondern auch eigene, stark anrührende individuelle Züge bekommen: Jegor heißt der eine, Pjotr, den es vorher mit Sicherheit schon gab, wird jetzt mit seinem Namen benannt, und Kapitonysch, der uns auch schon bekannt war, wird von hier an zum Vertrauten Serjoschas in dem für den Jungen fremder werdenden Haus seines Vaters.

Der Gegensätze zwischen Anna und Lewin sind aber noch mehr. Bei ihr tritt das Gefühl hervor, bei ihm der Verstand, die nüchterne Analyse. Ihr Hunger auf Leben will befriedigt werden: »Sie selbst wollte zu sehr leben« (8; 109) ist ihr Argument gegen ein banales Buch, das sie beiseite legt. Der vorsichtige Beginn ihrer Liebe lässt sie sehend werden durchaus nicht nur für die entsetzlichen Ohren Karenins, die überlange ungewollte und unbewusst durchlebte Enthaltsamkeit entlädt sich als eine Liebesgier, die man damals im Deutschen »Fleischeslust« nannte. Konstantin Lewin dagegen genießt beim Waldspaziergang mit der jungen Angetrauten »die frohe und von Sinnlichkeit reine« Nähe zu der geliebten Frau (9; 135). Das ist eine Empfindung nicht des Autors, gewiss, sondern der Figur. Doch ist das erste intime Zusammensein zwischen Anna und Wronski vom Autor in düsteres Licht getaucht. Von Scham und Schuld ist da die Rede, von Ekel und Verzweiflung, von Erniedrigung und Vergebung - statt von Glück, Stolz und Erfüllung. Er wird in der Szene gar mit einem Mörder verglichen, seine Küsse scheinen aus der Verbitterung zu kommen, mit der der Mörder die Leiche fortschleppen will. Den beiden ist ihr erstes großes Zusammenkommen misslungen; dass sie später miteinander mehr Glück hatten, wird nur angedeutet. Nach der Veröffentlichung des Romans wird nur wenige Zeit vergehen bis zu jener Wende Tolstojs in seinen düsteren achtziger Jahren, wo er den jungen Menschen in Russland und Europa Keuschheit und Enthaltsamkeit als Rettungswege für sie und die Menschheit anraten wird. Hier findet Glück wenigstens noch statt: bei Anna nimmt es ab im weiteren Verlauf des Romans, bei Lewin nimmt es zu. Am Anfang lebte sie auf ihr Glück hin, während er seine unglückliche Werbung um Kiti über Monate mit sich herumschleppt, doch dann kehrt sich das um, und sie verstrickt sich in das unzerreißbare Gewebe des Unglücks, während er sein Familienglück bauen kann (an dem freilich die Schwiegermutter und die ganze Großfamilie teilnimmt).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Über diese Gegensätze zwischen Anna und Levin schreibt E. N. Kuprejanova: *Vyraženie estetičeskich vozzrenij i nraŭstvennych iskanij L. Tolstogo v romane Anna Karenina*. In: *Russkaja literatura*, 1960, H. 3, S. 117-136.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass der Autor die beiden Charaktere aus unterschiedlichen, gegensätzlichen Sichtweisen vor uns aufbaut. Ihre am Anfang verschlossene und unverständliche Innenwelt (was hat sie eigentlich all die acht langen Jahre ihrer Ehe gemacht und gedacht?) wird durch das tiefe Erlebnis der Liebe aufgeschlossen, ihre Stärken, ihr Lebenswille, auch ihr Charme treten hervor. Bei Lewin ist das anders. Sein Vaterhaus erweist sich als Erbe früherer Generationen und als Zeuge seiner eigenen noch kurzen Lebensgeschichte, und er hat mit seiner fleißigen Arbeit und einigen klugen Neuerungen das Erbe schon angetreten und fortgesetzt. Schritt für Schritt wird verfolgt, wie er sich weiterentwickelt.

Das ist neu für die jungen Männer in der russischen Literatur. Onegin entwickelt sich nicht, er ist so einfach da und muss enträtselt werden, und mit Petschorin ist das nicht anders, auch mit Tschazki, Rudin, Raskolnikow und Oblomow. Sie sind so, wie sie sind, und die Frage steht, ob sie mit ihrem Leben in dem verwunschenen Russland etwas anfangen können. Tolstoi geht anders vor. Schon in seinem ersten großen Werk, der autobiographischen Trilogie, wird das Werden eines Charakters, die Geschichte einer Seele erzählt, wie er es in den Werken Rousseaus und Goethes vorgefunden hatte. Wir kommen gleich wieder auf diese Charaktergeschichte zurück, zunächst einmal sei zusammenfassend festgestellt, dass uns der Roman mit dem einen Namen Anna Karenina im Titel eine dauernde Konfrontation zweier Figuren vorführt, dass das glücklich-unglückliche Leben der Frau nur in einem Widerspruch erzählt und geklärt werden kann, der an Harmonie und Ausgleich, an ein Zusammenführen der zwei guten und wertvollen Menschen, der zwei Königskinder nicht denken lässt. So hat es Hegel formuliert: »Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält.« »Etwas« meint alles, auch ein literarisches Werk. Dass der Autor die Kraft hat, »den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten«,<sup>9</sup> wird zu einer der Ursachen, warum bis heute der Roman das am meisten gelesene und am meisten geliebte Buch der russischen Literatur ist.

Der geschilderte große Widerspruch, der den Roman zusammenhält, ist keineswegs der einzige. Wie es eigentlich alle Autoren tun, sucht Tolstoi in jeder handelnden Person eine innere Dissonanz, eine Gegenüberstellung zweier Eigenheiten, Lebenstendenzen oder Problemkreise, deren innerer oder äußerer Streit die Taten und Entwicklungen ergibt. Anna spürt nach der großen Auseinandersetzung mit ihrem Mann, die nicht zum Sieg der Liebe zu Wronski wird, dass sich in ihrer Seele alles zu doppelten beginnt, »wie

---

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen. Leipzig 1963, S. 81-82 (= Reclams Universal-Bibliothek, 9074-9077).

sich mitunter die Gegenstände in ermüdeten Augen verdoppeln.« (8; 307 und 8; 309) Das Gefühl verstärkt sich während ihrer Krankheit: »In mir ist eine andere... Ich bin die nicht.« (8; 437) Alle ihre Bestrebungen, ihre Sorgen und Freuden ergeben sich aus dem Wunsch nach Leben und Glück und aus der Unmöglichkeit zu so etwas Selbstverständlichem unter den gegebenen Umständen, zu denen Gesetze und Gepflogenheiten ebenso gehören wie die mit ihr lebenden Menschen.

Im Falle Wronskis benennt Tolstoi den Hauptwiderspruch des Charakters gleich dreimal selbst (8; 326, 327, 379): es sei der zwischen Ehrgefühl und Liebe. Seine tiefe Liebe zu Anna, an der man gelegentlich zu zweifeln geneigt ist (ein Kritiker hatte sich bis zu dem Wort verstiegen, Wronski sei ein Hengst in Uniform), wird also vom Autor gar nicht in Abrede gestellt. Er hat aber so wenig Eigenes, Geistiges in sich, dass sein Ehrgeiz ein Tätigkeitsfeld in der Gesellschaft braucht, wohin Anna schon bald keinen Zugang mehr hat.

Karenin kann seine irgendwie selbstverständlichen Ansprüche auf ein ruhiges Dasein mit Familie und Beruf nicht realisieren, weil sie nur in trockener amtsüblicher Form existieren und vom Leben weggeblasen werden. Sein Charakter ist schon so weit bürokratisiert, dass eine positive Reaktion auf die Katastrophe nicht mehr möglich scheint. Es ist verwunderlich, dass wir ihn als einen alten Mann in Erinnerung behalten; rechnen wir nach, ist er am Ende des Romans etwa 48 Jahre alt; er ist also ein Altersgefährte seines Autors, der so Großes leistet und noch so viel vor hat. Der Gedanke quält mich, dass Karenin seinem Alter nach mein Sohn sein könnte.

Am interessantesten ist – das wurde schon deutlich – die Herausbildung und Entwicklung der inneren Widersprüchlichkeit in Lewin. In den vier Handlungsjahren des Romans ändert er sich stark, und Rückverweise auf Kindheit und Jugendzeit verlängern die Linie nach hinten.

Die Veränderungen betreffen drei Gebiete, die meist getrennt behandelt werden, mitunter aber auch in Verbindungen zueinander treten: seine Auffassungen und Bemühungen um die Bauern und die russische Landwirtschaft, sein Wunsch nach einer Familie voller Liebe und gegenseitiger Hingabe und drittens seine religiösen Vorstellungen. Sie können beim Zuhören die drei Gebiete auch mal als eine Hegelsche Triade genießen.

Über Lewins und in vielen Hauptsachen auch Tolstois Verständnis des russischen Bauernlebens ist viel geschrieben worden. Lenin hatte einen Satz Lewins aus einem Gespräch unter Gutsbesitzern als Charakterisierung der ganzen Epoche zwischen 1861 und 1905 bezeichnet, einen nachdenklichen Satz, der auch die Zweifel und Unsicherheiten des Sprechenden mit erfasst: »Bei uns jetzt, wo dies alles umgekrepelt worden

ist und alles eben erst Gestalt gewinnt.« (8; 349)<sup>10</sup> Gemeint ist die Aufhebung der Leibeigenschaft und der brutale Vormarsch der Bourgeoisie auch auf dem Land, wo aber bis hin zu 1917 außer der Brutalität nicht viel Bürgerliches zu spüren war, eine wirkliche Modernisierung mit Ansätzen für eine intensiviertere Produktion fand nicht statt. Da konnte sich der Köhlerglaube an eine nichteuropäische Zukunft der russischen Landwirtschaft lange erhalten und bis in unsere Gegenwart hinein großen Schaden anrichten, und natürlich war auch Tolstoi ein Anhänger eines irgendwie besonderen Entwicklungswegs des russischen Dorfes. Sein Ausgangspunkt, der sich in der langen Schreibzeit auch nicht ändert, ist die Sorge um das entsetzlich niedrige Lebensniveau der Bauern, nicht nur in der Gegend um Tula, wo das Gut Jasnaja Poljana liegt. Den Sommer 1873 hatte die Familie Tolstoi auf einem Gut im Gouvernement Samara gelebt, sie war Zeuge einer schlimmen Hungersnot geworden. Der Schriftsteller veröffentlichte am 28. Juli des Jahres in der Einflussreichen Zeitung *Moskowskije Wedomosti* einen Aufruf zur Hilfe: »Die Lage des Volkes ist schrecklich.« Mit diesem Appell und mit eigener materieller Tat konnte manches gelindert werden - doch was machte das schon bei der Größe des Landes und bei der Unmöglichkeit, solchen Katastrophen an Ort und Stelle entgegenzuwirken? Das Samara-Erlebnis hat die Erörterungen über das Bauernleben im Roman verschärft.

Ein anderer Ausgangspunkt für Lewins Überlegungen ist schon strittiger: Maßnahmen zur Steigerung der Arbeitsproduktivität könne man nur dort durchsetzen wollen, wo sie mit der traditionellen Arbeits- und Lebensweise vereinbar sind. Die Versuche zur Reform der gesamten Wirtschaftsweise des Gutes (Einführung eines Genossenschaftssystems für den ganzen Besitz oder einzelne Produktionszweige, Übergabe großer Teile oder gar des ganzen Gutes an die Bauern) erbringen karge Ergebnisse, da sie auf das jahrhundertealte Misstrauen der Mushiks stoßen. Im Übrigen muss die Idee eines Wegschenkens des Besitzes an die ungebildeten Bauern als unmoralisch verworfen werden: Besitz verpflichtet, und die Hauptaufgabe eines Gutsbesitzers kann nur darin bestehen, die auf dem Gut Arbeitenden zur verbesserten Arbeit zu führen. Folgerichtig kann uns Tolstoi dort kleine Erfolge vorführen, wo er mit der in den Gutsbesitzerkreisen vielbesprochenen ökonomischen Interessiertheit ernst macht: eine Belohnung für die Bauern, wenn die große Heuwiese noch am gleichen Abend abgemäht wird, eine Lohnzulage für den Bauern bei der Kleesaat, wenn der Klee gut aufgehen wird.

---

<sup>10</sup> Vladimir Lenin: L. N. Tolstoi und seine Epoche. In: Ders.: Werke, Bd. 17. Berlin 1967, S. 33.

Das Große an Lewins Überlegungen besteht nicht in Ergebnissen, dazu ist ein Roman nicht da, und das russische Dorf hat sich nicht nach ihm gerichtet. Groß aber ist das vorgeführte Verantwortungsbewusstsein, das dem Schriftsteller keine Ruhe lässt und dem Leser bis heute nicht. Dass Lewins Buch »über die Beziehung des Volkes zum Boden« nicht fertig wird, in dem er nicht einfach eine Weiterentwicklung der Politökonomie anstrebt, sondern eine Neugestaltung der Landwirtschaft als dem für Tolstoi entscheidenden Wirtschaftsgebiet in Russland, ist wohl nicht entscheidend oder – bei dieser Zielstellung – gar folgerichtig. Mit größter Hochachtung verfolgen wir den Gang seiner Überlegungen, die im Namen der Bauern angestellt werden: vom Blickpunkt der Produzenten sei alles zu durchdenken und zu verändern.

Ein wohlhabender Gutsbesitzer über die Dreißig lebt allein in einem großen Haus, ein unzuverlässiger Verwalter und Agafja Michailowna, die so stark an Puschkins Amme Arina Rodionowna erinnert und sich gern auf bäurische Weise zur Philosophie äußert, sind die einzigen Gesprächspartner in der Einöde. Dass er sich eine junge Frau wünscht und eine Familie begründen will, ist einsichtig. Die zuerst misslungene, später glückliche Werbung um Kiti ist so persönlich erzählt, dass man Rückgriffe auf des Autors eigene Liebesgeschichte mit Sofja Andrejewna vermuten kann, die allerdings aus einer Arztfamilie stammte. Konstantin Lewin ändert sich in dieser Geschichte in mancherlei Hinsicht, der Junggeselle schließt sich für einen anderen Menschen auf, offenbar das erste Mal. Hochzeit, Schwangerschaft Kitis und die Geburt des Kronprinzen ändern sein Leben – nicht nur im Positiven; Eheglück ist – so der Autor – ohne Widersprüche nicht zu haben.

Der dritte große innere Gegensatz in Lewin betrifft die Weltanschauung, die neben dem Religiösen auch Philosophisches berührt. Die Hochzeit, dann die schlimmen Erlebnisse mit dem sterbenden Bruder, die ein zweijähriges Grübeln nach sich ziehen, öffnen ihn für eine religiöse Weltsicht, die dem Dasein erst einen Sinn zu geben scheint und den Ausweg aus der finsternen Verzweiflung in den Selbstmord verbietet. Nach dem kindlichen Glauben an Gott kam die Skepsis der Jugendzeit, in der das Studium alle religiösen Ansätze zerstreute. Nun aber will er glauben, weil das ganze Volk glaubt; Kiti empfindet spöttisch seinen Nicht-Glauben als unnütze Übertreibung: wenn man so gut zu den Menschen ist... Die vorläufige Lösung des Problems kommt von einem Bauern, der von dem gerechten alten Fokanytsch zu berichten weiß: während andere nur für ihre Not leben und sich den Bauch vollstopfen, »lebt er für die Seele. Denkt an Gott.« (9; 380) Für die Seele leben, nicht für den Bauch – eine solche religiös-moralische Orientierung hatte Lewin bisher gesucht, und die bildet das Schlusswort zum Roman.

Bemerkenswert ist, dass alle drei Stränge seiner Gedanken nicht jede für sich immer nur linear erzählt werden, häufig werden Wendungen und gar Entwicklungssprünge hervorgehoben. Oblonski vermerkt im ersten Gespräch mit Lewin in dem eine »neue Phase«: früher habe der große Hoffnungen auf die Semstwo-Einrichtungen gesetzt, jetzt ist er enttäuscht (die Enttäuschung wird dann noch zweimal im Gespräch mit Kitis Mutter und gegenüber Kosnyschew wiederholt). Und in einem neuen Anzug sehe man Lewin, vom besten französischen Schneider, während doch früher die Abneigung gegen die europäische Kleidung vorgeherrscht habe. Oblonski wiederholt das im Russischen seltene und daher auffällige Fremdwort von der »neuen Phase« (8; 24), und im Fortlauf des Gesprächs wird Lewin sich noch an seine »alten Sünden« erinnern und an den inneren Kampf, den er derentwegen überstanden hatte (8; 49). Wenn sich auch die Hochzeitspläne zunächst zerschlagen, möchte Lewin doch ein neues Leben zu Hause führen mit mehr Arbeit, mehr Sparsamkeit (zum Beispiel nicht immer das ganze große Haus heizen) und weniger Luxus, doch scheinen die Spuren des alten Lebens so stark, dass solche Pläne fehlschlagen können. Die weitreichenden Projekte einer Wirtschaftsreform auf dem Gut würden natürlich auch vieles in Lewins Leben ändern, doch die geringe Bereitschaft der Bauern verhindert es, »die ganze frühere Wirtschaft umzukrempeln« (8; 361).

Eine völlig neue Etappe in seinem Leben wird durch die Hochzeit eingeleitet. Die Überlegung dazu gibt es schon, nachdem Kiti ihm einen Korb gegeben hatte: die Hochzeit ist nicht eine Alltäglichkeit, wie die meisten Bekannten meinen, sondern die »Hauptsache des Lebens« (8; 104), er wird sich also an Kitis Stelle nicht irgendeine andere Frau suchen. Eins von den schönen Bauernmädchen? Der Gedanke wird verworfen, wie auch der ganze Plan, als Bauer unter Bauern zu leben. Als die Hochzeit dann doch noch vorbereitet und gefeiert wird, bedeutet sie in noch höherem Maße, als er das vermutet hatte, eine grundlegende Wende im Leben. »Er glaubte nicht, er konnte nicht glauben, dass das Wahrheit geworden war.« (9; 28) Die Tagesabläufe ändern sich radikal, auch ihr Sinn: Hatte er früher, heißt es, seine Wirtschaftsaktivitäten als Rettung vor der Düsternis des Lebens gebraucht, so scheinen sie ihm jetzt nötig, damit man das Leben nicht in ganz so hellem Licht sieht. Freilich stellt sich bald heraus, dass die gar nicht so sehr nötigen längeren Moskau-Aufenthalte mit irrsinnig hohen Geldausgaben ihn von seinem Leben in der weiten Natur und von seinen sozialen Sorgen um das Bauernvolk abbringen, und so bereitet sich in ihm ein neuer Umschwung vor, ein neuer Sprung in seiner Entwicklung. Die während des Studiums und durch die Lektüre danach erworbenen naturwissenschaftlichen Begriffe »Organismus, seine Zerstörung, die

Unzerstörbarkeit der Materie, das Gesetz der Erhaltung der Energie, die Entwicklung« waren an die Stelle seines früheren Glaubens getreten, doch »plötzlich« (9; 372) spürt er, dass ihm damit der Sinn des Lebens abhanden gekommen sei. Das charakteristische Wort »plötzlich« führt ihn an eine neue Phase heran, »das ganze kunstvolle Bauwerk fiel plötzlich zusammen wie ein Kartenhaus« (9; 374), und dadurch erst wird er aufnahmefähig für die gleich danach folgenden Worte des alten Fokanytsch über die Seele und über Gott. Nun fühlte er in sich selbst »etwas Neues, und mit Vergnügen betastete er dieses Neue; er wusste noch nicht, was es darstellt.« (9; 381)

Solche neuen Phasen und Sprünge hatte es in Tolstois eigenem Leben mehrfach gegeben. Im Gutshaus von Jasnaja Poljana zeigt man dem Besucher alle die Zimmer, in denen der ruhelose und immer konsequenter denkende Schriftsteller zu verschiedenen Zeiten gearbeitet hat. Sofja Andrejewna hatte ihm das schönste Arbeitszimmer einrichten lassen, mit den besten Möbeln und einem weiten Blick aus dem großen Fenster. Das schien ihm wohl zu vornehm, zu zentral im Haus und daher auch zu laut, und so zog er in immer bescheidenere Räume, bis er sich zum Entsetzen der Hausfrau für längere Zeit in jenem kalten Speichergewölbe einrichtete, mit einem selbstgezimmerten Tisch und einer selbstgezimmerten Bank; an der Decke sieht man jetzt noch die Ringe, in denen zum Schutz vor den Mäusen ehemals die Speiseregale aufgehängt worden waren. Es wird berichtet, dass Tolstoi sich wiederholt für zwei-drei Tage in seinem jeweiligen Zimmer einschloss; das Essen war vor die Tür zu stellen. An diesen Tagen durchlebte er seine tiefen geistigen Krisen, und seine kargen, sogar ruppigen Aussagen danach liefen alle auf die Feststellung hinaus, das müsse hier alles noch ganz anders werden. Die Flucht aus Jasnaja Poljana am 28. Oktober 1910 und der Tod in einem unbekanntem Dorfbahnhof war nur der letzte Schritt auf diesem langen Weggehen vom Adelsleben. So hätte auch Konstantin Lewin sterben können.

Die Suche des Schriftstellers nach den inneren Widersprüchen und auch den Entwicklungssprüngen in den Figuren hat bei Tolstoi eine Besonderheit, die bei seinen zahlreichen Schülern so und vor allem in solcher Konsequenz nicht zu beobachten ist: die Menschen denken und empfinden in seinen Büchern in Widersprüchen. Platz für längere Zitate, an denen allein das bewiesen werden könnte, ist hier nicht, und ich kann nur den Lesern raten, die Nase noch einmal ins Buch zu stecken und an einer beliebigen Stelle das zu verfolgen, vor allem an den Stellen mit geistigen Krisen, wo sich größere Veränderungen vorbereiten. Die zwanzig Seiten, die der Verzweiflung, dem Entsetzen, dem Ekel von Anna vor ihrem Selbstmord gewidmet sind, sind voll davon; da spielen auch zufällige Passanten mit ihrem zufälligen Aussehen und ihren zufälligen Worten

eine Rolle, gar auch Aushängeschilder von Läden, die Anna sieht und gleich wieder vergisst, da die Gedanken zu der untergegangenen Liebe und zu dem Geliebten zurückkehren, der ihrer überdrüssig zu sein scheint. Die Empfindungen springen hin und her, mit Erinnerungen durchsetzt, und unsereiner möchte gern mit Zuspruch oder mit Widerspruch eingreifen.

Auch an anderen Stellen, und dafür doch ein Zitat: »'Warum wollte ich es ihm sagen, und warum tat ich es nicht?' Und als Antwort auf diese Frage ergoss sich das heiße Rot der Scham über ihr Gesicht. Sie verstand, was sie davor zurückgehalten hatte; sie verstand, dass sie sich schämte. Ihre Lage, die gestern abend geklärt schien, stellte sich ihr jetzt nicht nur ungeklärt vor, sondern ausweglos. Sie erschrak über die Schande, an die sie früher nicht gedacht hatte.« (8; 306)

In ein solches emotionales und gedankliches Durcheinander, in ein solches Auf und Ab der Stimmungen und Erregungen geraten sie alle in dem Roman, und jeder auf seine Art. Oblonski wird sich uns schon auf der ersten Seite so vorstellen, als er begreift, dass er nicht in seinem Bett wach geworden ist, sondern auf dem Sofa des Herrenzimmers. Wronski quält sich ganz auf seine Art – intensiv, aber kurz –, bevor er den Schuß auf sich abgibt. Selbst in Karenins Gedanken entstehen menschliche Empfindungen, als er seine Lage überprüft, und sein Entschluss, sich nicht schuldig zu fühlen, fällt ihm nicht leicht. Ein Meisterstück ist der kurze Abschnitt über Serjoshas kindliche und trotzig-jungenhafte psychische Reaktionen auf die Worte seines Onkels, als der in sein Zimmer tritt.

Das treibt der Autor bis ins Komische. Selbst die Art des Jagdhundes Laska zu »denken«, als er seine Pflicht erfüllen und die gesuchten Schnepfen auf dem Morastboden des Waldes entdecken will, wegen seines niedrigen Wuchses mehr mit dem Geruchssinn als mit den Augen, wird so geschildert: die in der Erregung weit geöffnete Nase wittert die Vögel, die bestimmt auf fünf Schritt Entfernung vor ihm sitzen, doch die Witterung kann der Hund nur aufnehmen, wenn er dorthin läuft, wo ihm der vor der Morgendämmerung schwache Wind entgegenweht. Und er ärgert sich über die falschen Kommandos seines Herrn, denen er doch gegen seinen Willen und gegen seinen Hundeverstand folgen muss; das Fiasko ist die Folge.–

Der kluge und überaus sensible Nikolai Tschernyschewski, der die großen Ideen Hegels und dann auch noch Ludwig Feuerbachs in sich aufgenommen hatte, widmete 1856 einen der ersten Aufsätze, die über Lew Tolstoi geschrieben wurden, der Gestaltung des psychischen Prozesses in den wenigen Werken des Schriftstellers, die bis dahin entstanden waren: zwei Teile seines autobiographischen Buches sowie die *Sewasto-*

*poler Erzählungen* (über den Krimkrieg) lagen vor; *Krieg und Frieden* erschien erst zehn Jahre später und *Anna Karenina* gar zwanzig Jahre. Der Kritiker hebt das Werden und Vergehen von Gedanken hervor, »die halb träumerischen, halb reflexiven Verkettungen von Begriffen und Empfindungen, die vor unseren Augen wachsen, sich bewegen, sich ändern.« Und weiter: »Ein Gefühl, das unmittelbar aus der gegebenen Situation oder einem Eindruck entsteht, ordnet sich dem Einfluss von Erinnerungen unter, die von der Phantasie hervorgeholt werden, geht in andere Gefühle über, kehrt zum früheren Ausgangspunkt zurück, wandert wieder und wieder, sich dabei verändernd, die ganze Kette der Erinnerungen entlang.« Und ebenso »führt der Gedanke, von einer ersten Empfindung geboren, zu anderen Gedanken, wird weiter und weiter fortgezogen, verbindet Träume mit wirklichen Empfindungen, Hoffnungen auf die Zukunft mit der Reflexion über die Gegenwart.« Unter den vielen Möglichkeiten für eine psychologische Analyse, Schlussfolgert der Kritiker, wählt Tolstoi nicht die Porträtzeichnungen, nicht den Einfluss der sozialen Bedingungen auf die Charaktere, nicht die Verknüpfung der Gefühle mit den Taten und nicht die Beschreibung von Leidenschaften, sondern »den psychischen Prozess selbst, seine Formen und Gesetze, die Dialektik der Seele – legen wir uns auf einen bestimmten Terminus fest.«<sup>11</sup>

Das ist hegelianisch gedacht, von einem Hegelianer, der ein tiefes Verständnis für die dichterische Arbeitsweise hat. Der Kritiker, den Karl Marx später als den »großen russischen Gelehrten und Kritiker N. Tschernyschewski« apostrophierte,<sup>12</sup> gibt in dem gleichen Aufsatz noch eine zweite Entdeckung dazu: die »Reinheit des moralischen Gefühls« zeichne Tolstois Werke aus, und er hat auch noch den Mut zur entschiedenen Prophetie: was auch immer für neue Seiten sich in dem Schriftsteller bei seiner weiteren Entwicklung auf tun werden – diese beiden Züge: Dialektik der Seele und Reinheit des moralischen Gefühls »werden stets die entscheidenden Züge seines Talents bleiben.«<sup>13</sup> Das ist 1856 geschrieben, über einen 28-jährigen Autor, der danach noch 54 Jahre arbeiten wird. Die prophetischen Worte haben sich bestätigt.

Tolstoi wird glücklich auf einen Hegel-Begriff festgelegt. Und was meint Tolstoi selbst dazu? An dieser Stelle beginnt der peinlichste Abschnitt meines Vortrags: Tolstoi

---

<sup>11</sup> Nikolaj Černyševskij: (Rez. zu) *Detstvo i otročestvo. Voennye rasskazy*. In: Ders.: *Izbrannye literaturno-kritičeskie stat'i*. Moskau 1953, S. 292-293.

<sup>12</sup> Karl Marx: Nachwort zur zweiten Auflage des Ersten Bandes des Kapital. In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 23, Berlin 1963, S. 21.

<sup>13</sup> Nikolaj Černyševskij: *Op. cit.*, S. 300.

hielt nicht viel von Hegel, und er kannte ihn wohl auch nur vom Hören-Sagen, zum Unterschied etwa von Turgenew, der in der Studentenzeit nach Berlin fuhr und sich (gemeinsam mit Bakunin und anderen jungen Russen) von Professor Werder, einem authentischen Hegel-Schüler, in das große Gedankenreich einführen ließ. Auch Tolstoi hat ihn immer wieder im Blick – freilich in einem schiefen. In dem Roman *Anna Karenina* taucht der Name auf, in einer Kette jener Philosophen, die Konstantin Lewin mit jenen »Wortfallen« versorgt hatten wie »Geist, Wille, Freiheit, Substanz«. Durch ihren »künstlichen Gang der Gedanken« führten sie, meint er, vom Leben weg (9; 374). Das Künstliche sollte erst überwunden werden, damit die Worte »er lebt für die Seele und denkt an Gott« in ihm Gehör finden konnten. Neben Hegel werden weitere Schuldige genannt: Plato, Spinoza, Kant, Schelling, Schopenhauer (9; 373-74).

Sofja Andrejewna vermerkt in ihrem Tagebuch am 14. 2. 1870, ihr Mann habe sich den ganzen verflossenen Sommer über mit Philosophie beschäftigt und dabei Hegel für eine »leere Phrasenansammlung« gehalten.<sup>14</sup> In seinem Traktat *Was ist Kunst?* schreibt Tolstoi von der »mystischen Ästhetik Baumgartens und Hegels«.<sup>15</sup> Das ist lange nach *Anna Karenina* geschrieben, gibt aber wohl eine auch früher schon gedachte Einschätzung wieder. Man liest bei Tolstoi, Hegel »wollte alles Bestehende rechtfertigen«,<sup>16</sup> die Rede ist von dem »Hegelschen Unfug«<sup>17</sup>, von »Wirrvarr«<sup>18</sup>, und es wird behauptet, die Rederei Hegels über den Geist sei »willkürlich und mit nichts begründet«.<sup>19</sup> Der Beschimpfung ist kein Ende. Noch ein Jahr vor seinem Tod verurteilt er »die bis zur Unwahrscheinlichkeit dumme Lehre Hegels«.<sup>20</sup> Er hat ihn also sein Leben lang nicht gemocht. Hat er ihn gelesen?

Die Hegel-Freunde zitieren gern ein in diesem Zusammenhang unerwartetes, scheinbar positives Urteil Tolstojs. In der großen publizistischen Arbeit *Was sollen wir denn*

---

<sup>14</sup> S. A. Tolstaja: Op. cit., S. 495.

<sup>15</sup> L. N. Tolstoj: O literature. Moskau 1955, S. 347.

<sup>16</sup> Lew Tolstoj: Tagebücher, Bd. III. Berlin 1978, S. 9 (= Lew Tolstoj: Gesammelte Werke in zwanzig Bänden, hg. von Eberhard Dieckmann und Gerhard Dudek, 20).

<sup>17</sup> Zit. bei Nikolaj Gusev: L. N. Tolstoj. Materialy k biografii s 1870 po 1881 god. Moskau 1963, S. 225.

<sup>18</sup> Ebd., S. 56.

<sup>19</sup> Ebd., S. 645.

<sup>20</sup> L. N. Tolstoj: O literature. Moskau 1955, S. 600.

tun? berichtet Tolstoi von dem überwältigenden Einfluss Hegels auf das literarische Milieu im Russland der vierziger und fünfziger Jahre, der Reifejahre des Schriftstellers. Das Hegelsche Denken, liest man, »war die Grundlage von allem, es schwebte in der Luft,« drückte sich aus in Aufsätzen, Vorträgen, »in der Erzählprosa, in Traktaten, in der Kunst, in Predigten, in Gesprächen.« Einer, der Hegel nicht kannte, »hatte kein Recht zu reden; wer die Wahrheit erkennen wollte, studierte Hegel. Alles stützte sich auf ihn.«<sup>21</sup> Aus dem Zusammenhang, in dem diese Erinnerungen stehen, ergibt sich allerdings, dass Tolstoi das im Nachhinein als eine falsche Entwicklung ansah, die sich vierzig Jahre später wie von selbst erledigt hatte. Andererseits aber wollte er damals wohl doch zu denen gehören, die mitreden und die Welt erkennen wollten, also muss auch er Hegel studiert haben, und er hat das auch für sich selbst später als einen Fehler angesehen. Da ergibt sich immerhin die Frage, ob von diesem Studium das eine oder andere in seinem Denken übrig geblieben ist, ob er vielleicht gar die Denkmethode des Philosophen (oder wenigstens ihre Grundlagen) zu seiner eigenen gemacht hat.

Man weiß natürlich, dass in ganz Europa nach der Niederlage der Revolution von 1848 Hegels Einfluss zurückging und dafür die große Stunde Schopenhauers anbrach, und in Russland verlief das ebenso, nur um zehn Jahre später. Und es verlief so auch im Denken Tolstois. Schopenhauer, den Ernst Bloch den »grimmigen Antipoden Hegels« nennt,<sup>22</sup> war von ihm in den sechziger Jahren positiver angesehen: in der unmittelbaren Vorbereitungszeit zu unserem Roman, im Jahr 1869, schrieb er an den Dichter Afanassi Fet, er habe sich für Schopenhauer so begeistert und so viel von ihm gelernt, wie kein Student je lernen kann. »Ich weiß nicht, ob ich meine Meinung einmal ändern werde, aber jetzt bin ich überzeugt, dass Schopenhauer der genialste unter den Menschen ist.«<sup>23</sup>

Gar von einem Porträt Schopenhauers ist die Rede, das Tolstoi gekauft und in seinem Arbeitszimmer aufgehängt hat. Doch auch diese tiefe Verehrung, die man noch im Epilog zu *Krieg und Frieden* spüren kann, hat wohl ihre Grenzen gefunden: Konstantin Lewin bekennt, sich zwei-drei Tage für Schopenhauer interessiert zu haben; als er aber begann, vom Leben her auf ihn zu schauen, stellte sich heraus, dass er auch keine wär-

---

<sup>21</sup> Lev Tolstoj: Tak čto že nam delat'? Kapitel XXIX. In: Ders.: Sobranie sočinenij v 20 tomach, Bd. 16. Moskau 1998, S. 190.

<sup>22</sup> Ernst Bloch: Op. cit., S. 117.

<sup>23</sup> L. N. Tolstoj: Brief an A. Fet. vom 30. 8. 1869. In: Ders.: Sobranie sočinenij v 20 tomach, Bd. 17. Moskau 1965, S. 331.

mende Kleidung für Geist und Seele bot. So sieht es die Romanfigur. Ihr Autor kam auch später nicht von Schopenhauer los, wie etwa die 1887-89 geschriebene, durch und durch pessimistische *Kreutzer-sonate* beweist.

Auch zu anderen Philosophen hat sich Tolstoi hingezogen gefühlt. Sein Interesse für Rousseaus Gedanken liegt in der Jugendzeit und hat vor allem wegen der kritischen Sicht auf die überholte Adelskultur und wegen des positiven Bezugs auf das Reich der Natur, aus dem alles hervorgeht, das ganze Leben über gehalten; die berühmte Eröffnungsszene des Romans *Auferstehung* (1900) beweist das. Nach der Vollendung der *Anna Karenina* sucht Tolstoi intensiv nach einem neuen Lebensinhalt im Sinne der Worte des alten Fokanytsch, dabei bieten ihm die ethischen Lehren Immanuel Kants viel Stoff zum Nachdenken. Außer der *Kritik der praktischen Vernunft* liest er *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, diese Schrift vermutlich im Original. Wiederum ist die Begeisterung für die Lektüre mit einem durchaus produktiven Subjektivismus gepaart: Tolstoi setzt dort das Wort »Liebe« ein, wo bei Kant »Pflicht« steht. Und wie bei Kant kommt die Religion gegenüber der Moral (die der Religion eigentlich gar nicht bedürfe) zu kurz, was Tolstois Beziehungen zur orthodoxen Kirchenführung verschärfte.

Also Rousseau, Schopenhauer und Kant, nicht aber Hegel? Meine bisherigen Darstellungen zu den Widersprüchen in Tolstois Roman bestätigen das nicht. In den Werken Dostojewskis dominieren die schicksalhaften Antinomien Kants. Kommen wir noch einmal auf den Roman *Der Idiot* zurück. Auch Dostojewski sucht in den dargestellten Personen und in ihrer Konfrontation mit anderen die Widersprüche, doch deren beide Seiten sind ein für allemal gegeben, sie werden in den Erlebnissen und Auseinandersetzungen immer stärker aufgeheizt, bis ihr inneres moralisches Wesen unverhüllt vor den Leser tritt. Und beide Seiten (oft sind es mehr als zwei) haben jede auf ihre Weise recht, und sie sind beide so stark, dass innere Kompromisse, ein Abbau der Ziele zugunsten einer Übereinkunft mit der Gegenseite, nicht möglich sind; die Katastrophe ist unabwendbar. Die gottgegebene Güte Myschkins, die die gutgläubigen Ideen Rousseaus und Pestalozzis ebenso aufnimmt wie die tapsige, selbstlose Hingabe Don Quijotes an einen rührenden irrealen Traum, trifft auf den kräftigen, gierigen Rogoshin, der von seiner tiefen irdischen Leidenschaft nicht lassen kann. Und da ist noch die schöne und leidenschaftliche Nastasja Filoppowna, die sich für ihre zertretene Ehre rächen muss und dauernd das Gefühl hat, sie beschmutze andere mit ihrer Berührung. Und das junge Mädchen Aglaja, die ein Leben als Generalstöchterchen nicht erträgt und in Konflikte gerät. Diese vier Menschen, jeder für sich altruistisch, tief empfindend und aktiv für Mensch-

lichkeit eintretend, treffen im Schlussteil des Romans aufeinander, und das Ende ist haarsträubend: Mord, Irrsinn, Gefängnis und Ziellosigkeit wird ihnen zuteil, und all dieses Entsetzen war nicht zu verhindern, es ergab sich aus den positiven Anlagen der Charaktere. Dieser Roman, *Der Idiot* von Dostojewski, ist der tragischste Roman der Weltliteratur, nicht Tolstois *Anna Karenina*.

Das sehen die Studenten auch so. Meine Unterrichtsstunden zielten nie auf tränenreiche Erschütterungen, nur auf tiefes Verständnis für die von den Autoren gebauten Charaktere. Trotzdem konnte es vorkommen, dass einer Studentin das Schicksal der Nastasja Filippowna sehr nahe ging, und auch den jungen Männern war die Konfrontation des starken Rogoshin mit dem hilflosen Myschkin nicht gleichgültig. Bei Tolstoi geht es ruhiger zu, da werden auch mal Fragen von heute an den Autor von damals gestellt, die Interpretationen der Figuren ins heutige Leben geholt. »Was ist eine Ehe heute wert?« fragte ein Student im Frühjahrssemester 1993 an der Humboldt-Universität, und die Frage war nicht an mich gestellt, auch nicht die Frage eines anderen Studenten im gleichen Seminar: »Ist eine glückliche Ehe überhaupt denkbar?« Dazwischen dann eine nachdenkliche Studentin: »Hatte Dollie denn überhaupt eine Alternative?« Die bittere Antwort darauf kann ja nur »nein« heißen. Und eine vierte Studentin, die im Nebenfach Theologie studierte, rückte dem Autor sozusagen auf den Pelz: »An wem hängt Tolstoi eigentlich mehr, an Anna oder an Kiti?« Und auch tiefer gehende Fragen tauchen auf (so 1986 im Becher-Institut): »Bei Tolstoi steht mit der Familie die Gesamtgesellschaft im Blick. Geht das heute auch noch?«

Offenbar enden die Widersprüche bei Tolstoi nicht in der Katastrophe, trotz Annas Tod und der eigentlich unlösbaren Probleme Lewins. Die Widersprüche führen weiter. Da ist die große Szene im zweiten Teil, wo Lewin das Hereinbrechen des Frühlings erlebt – der Optimismus der Selbstentwicklung des Lebens wird auch durch die Todeszenen nicht weggewischt, der Optimismus der Suche nach Glück, nach Erfüllung der Liebe, der Suche auch nach dem Glück des Landes bleibt beim Leser. Und das ganz am Anfang gesprochene Wort Oblonskis über die Widersprüche könnte eine philosophische Belehrung für Lewin sein, und zwar eine aus dem Mund des Autors: »Du bist ein ganzheitlicher Charakter und möchtest, dass das ganze Leben aus ganzheitlichen Erscheinungen besteht, aber das gibt es nicht... Die ganze Vielfalt, die ganze Pracht, die Schönheit des Lebens besteht aus Schatten und Licht.« (8; 49) Dass der Leichtfuß Oblonski damit seinen Seitensprung rechtfertigt, nimmt den Worten ihre Wahrheit nicht.

Könnte es nicht so sein, dass Tolstoi hegelianisch dachte und in vielem gar ein Hegelianer war, ohne das zu wollen und zu wissen? Schriftsteller brauchen im allgemeinen

nicht viel Lektüre, um das Wesen einer philosophischen Lehre zu erfassen, manchmal reicht ein kurzer Blick ins Buch. Die Philosophie-Dozenten am Becher-Institut waren mitunter traurig, dass die Studenten zwar meist rege mitdiskutierten, aber kaum bereit waren, Hausaufgaben in Form eines Konspekts zu machen. Dafür wurden viele putzmunter, wenn man einen interessanten Kernsatz einer Lehre anbrachte, und vielleicht ist das eine oder andere davon hängen geblieben und tiefer verarbeitet worden. Das Hegelsche Denken, haben wir gehört, flog in der Luft herum. Könnte es nicht so sein, dass in der hegelianisch aufgeheizten Atmosphäre Petersburgs (ich nannte die Namen Turgenew, Bakunin und Tschernyschewski) ihm hier und dort Denkmuster angeboten wurden, die seiner tiefen Kenntnis des reichen Lebens in Natur und Gesellschaft entgegenkamen? Das bedarf der Diskussion, ich vermute freilich, dass in unserem aufklärerischen Denken, wo alles seine Ursprünge und logischen Folgen zu haben hat und Alogisches nicht hoch im Kurs steht, meine Chancen nicht allzu groß sein werden.

Einen Trumpf habe ich freilich noch für meine Auffassung, dass Hegel beim Schreiben Tolstois an der *Anna Karenina* mit im Zimmer war. Arnold Zweig wusste, dass man die Philosophie eines Schriftstellers nicht so sehr aus den im Buch geschriebenen Sätzen, aus dort direkt Gesprochenem, ermitteln kann, sondern vor allem aus den Beziehungen der Personen. Einiges davon haben wir hier schon betrachtet, vor allem im Vergleich Annas mit Lewin, auch die Widersprüche in den Figuren und ihre oft sprunghafte Entwicklung zeugten davon. Was zu tun bleibt, ist ein Blick auf die Gesamtstruktur des Buches, ein Blick gleichsam aus der Vogelperspektive auf die Hauptpersonen und ihre Umgebung.<sup>24</sup> Im Mittelpunkt der Handlung stehen sieben Figuren, die auf drei Familien verteilt sind. Tolstoi bekannte, dass ihn beim Schreiben des Buches die Idee der Familie interessiert habe, so wie bei *Krieg und Frieden* die Idee des Volkes.<sup>25</sup> Die Idee ist hochwichtig: wenn sich in Russland alles umgestülpt hat und sich erst wieder setzen muss, sind die privaten Lebensbedingungen der Menschen entscheidend: wie gehen die Liebes- und Ehepaare miteinander um? Wie gestalten sich die sozialen Verhältnisse im eigenen Haus?

Der Roman beginnt mit einer Familienkrise: der Fehltritt Oblonskis muss verarbeitet werden. Schnell zeigt sich, dass die Krise tiefer sitzt: dem Familienvater ist die Familie gleichgültig, er verschwendet das Geld, auch das Erbgut, das seine Frau in die Familie

---

<sup>24</sup> Anstöße dazu gibt Dragan Nedel'kovič: *Univerzalne poruke ruske književnosti*. Novi Sad 1973.

<sup>25</sup> Tagebuch-Notiz von Sofja Andreevna, 3. 3. 1877. In: S. A. Tolstaja: *Dnevnik 1860-1891*. Moskau 1928, S. 37.

gebracht hat, in einem fröhlichen Dasein als Schmarotzer, den Kindern werden die Mittel zu ihrer Ausbildung fehlen. Die rührende und verzweifelte Mühe von Dolli wird die Katastrophe nicht verhindern können. In dieser Form taugt das Institut Familie nichts mehr. Wiederholte Einblicke in andere Ehen des gleichen Kreises, etwa die von Betsi Twerskaja, zeigen Gleiches und berechtigen zu einer Verallgemeinerung: so hat die Familie ihren Sinn verloren. Was da nur scheinbar noch funktioniert, ist wert, dass es zugrunde geht.

Also die Anti-Ehe? Liebe statt gefühlloser Zwangsgemeinschaft, die weiter existieren muss, weil sie irgendwann einmal geschlossen wurde? Das würde ein Zweifel sein an Grundfesten der Moral und der Religion, in jener Zeit besonders. Für den jungen Mann Wronski nicht so sehr, der sich in eine, wie sich schnell zeigt, sinnlos gewordene Ehe drängt und die Frau nicht bloß verführen will, sondern sie auch liebt, für ihn ist da kein Problem. Doch die Frau? Tolstoi hat es sich nicht leicht gemacht, seine Einschätzung Annas hat sich beim Schreiben des Buches erheblich verändert, wieder und wieder. Nikolai Gudsi, der Redakteur des entsprechenden Bandes in der hundertbändigen Tolstoi-Ausgabe, konnte anhand der verschiedenen anfänglichen Varianten feststellen, dass es dabei nicht um Abstufungen in der moralischen Bewertung der Frau geht, sondern um zwei unterschiedliche Charaktere, die gegeneinander ausgetauscht werden mussten.<sup>26</sup> Im Grunde steckt der Unterschied schon in den eingangs zitierten ersten Überlegungen und Visionen für die Figur. Zwischendrin scheint es, als sei Anna von der zynischen Ehebrecherin Betsi abgespalten, als eine ihr nahestehende Variation. Sie bekam den Namen Tatjana Stawrowitsch und die niederschmetternde Charakteristik: »Sie ist eine widervärtige Frau.« Schon nach kurzer Schreibzeit schien 1873 das Buch fertig zu sein, doch das flott Geschriebene wurde verworfen. Zwei Jahre später und also auch zwei Jahre vor der Vollendung war ein erster Teil zum Druck gegeben worden, aber der Autor nahm alles zurück, was ihm beträchtliche Kosten verursachte, schuld war wieder Anna. Heraus kam am Ende jene »Anna mit ihrer einmaligen, schicksalhaften Liebe, die erst durch ihre berückende und tragische Erscheinung... alles andere recht zur Bedeutung gebracht« hat. Ich zitiere hier aus der Frankfurter Vorlesung der Marie Luise Kaschnitz vom Sommer 1960.<sup>27</sup> Diese Liebe, heißt es da weiter, ist ein Zuviel im Sinne der bürgerlichen Gesellschaftsordnung: »nämlich dass der Mensch, der so liebt, in diese

---

<sup>26</sup> N. K. Gudzij: Lev Nikolaevič Tolstoj. Moskau 1952, S. 62-63.

<sup>27</sup> Marie Luise Kaschnitz: Anna Karenina. In: Dies.: Zwischen Immer und Nie. Gestalten und Themen der Dichtung. Frankfurt am Main 1977, S. 141 und 145.

Welt nicht passt.« Das ist unser Bild von Anna auch, und hier liegt der Grund, dass das Buch mit diesem bitteren Ende eine so belebende, um nicht zu sagen frohe Wirkung im Leser hat. Ein Mensch lässt vor unseren Augen ahnen, was als menschliche Lebenskraft vielleicht in uns allen steckt.

Erstaunlich, dass man das auch anders sehen kann. Thomas Mann, der doch zeitlebens Tolstoi verehrte und vor allem beim Schreiben der *Buddenbrooks* ihm viel zu verdanken hatte, doziert in seinem Vorwort zur USA-Ausgabe der *Anna Karenina* über seinen Lehrmeister: »Der moralische Antrieb zu dem Werk war ohne Zweifel, die Gesellschaft zu geißeln für die kalte, ausstoßende Grausamkeit, mit der sie den Liebesfehtritt einer im Grunde edelsinnigen und stolzen Frau bestraft, statt die Vergeltung für ihre Sünde Gott anheimzugeben.« Da haben wir wieder die Ethik des Sollens, als Vorhaltung eines Mannes an eine Frau, ihr Schicksal ergebe sich »aus ihrem Affront gegen das Sittengesetz.«<sup>28</sup> Marie Luise Kaschnitz, die Frau, hatte von den »glühenden und ungerechten Ansprüchen« geschrieben, die sie an Wronski stellt, und sie hatte die befürwortet.<sup>29</sup>

Tolstoi macht keine billige Rechnung auf bei der Gegenüberstellung der Ehe Oblonskis und der die Ehe zerstörenden Liebe seiner Schwester, bei dem Schritt von der These zur Antithese. Da ist nicht das eine gut und das andere schlecht. Doch er verbleibt auch nicht in der Ambivalenz des Einerseits-Andererseits, sondern setzt etwas Drittes dagegen: die Liebesche, die Ehe in Liebe von Lewin und Kiti. Vor allem durch die aktive, natur- und volksnahe Arbeit des Gutsbesitzers wird plausibel, wie das Familienglück, vom Einzelnen auf die ganze Nation hochgerechnet, zur Voraussetzung für das Wohlbefinden des Landes werden könnte. Das hätte natürlich leicht ein verkitschter Ausweg aus dem großen Problem werden können, hätte Tolstoi nicht gewusst, dass eine Synthese nicht Harmonie und nicht das Himmelreich bedeutet. Wir hatten einiges schon angedeutet: die Schwiegermutter wird dabei sein, und die Frage ist auch, wie lange Kiti ihm in seiner Arbeit zu folgen vermag und er in ihren Familiensorgen. Ich komme auf die Frage einer meiner Berliner Theologie-Studentinnen zurück: steht dem Autor Kiti wirklich näher als Anna? Und ich kann auch noch Dolli daneben stellen: die Frau ist tapfer, und sie meistert die Alltäglichkeiten des Lebens, ohne an sich zu denken – doch sie lebt mit der Lüge, in die sie sich verflochten hat.

Die Synthese ist für Tolstoi nur ein Zwischenergebnis. Seine philosophischen Überlegungen über den Zweck seines Daseins, die er in Lewins stufen- und krisenhaftes Su-

---

<sup>28</sup> Thomas Mann: »Anna Karenina«. In: Ders.: Essays, Bd. 5. Frankfurt am Main 1996, S. 47.

<sup>29</sup> Marie Luise Kaschnitz: Op. cit., S. 149.

chen hineinschreibt und die er in seiner eigenen Ehe und Familie selbst zu realisieren gezwungen scheint, zeigen, dass die Negation der Negation nicht in der Endlichkeit verbleiben kann, dass sie sich, wie auch schon These und Antithese, »immer wieder aufheben, immer wieder im Fluss halten« muss – ich zitiere noch einmal Ernst Bloch.<sup>30</sup>

Wir sind unversehens zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückgekehrt: zu der Frage, warum Tolstoi nicht Lewin und Anna zusammenbringt und damit einen in sich geschlossenen, glücklichen Roman schreibt. Die Frage ist dem Autor schon damals nicht nur gestellt, sondern als Vorwurf formuliert worden. Sergej Ratschinski, ein gebildeter und mit Literatur erfahrener Botanik-Professor, schrieb ihm einen Brief mit freundlicher, positiver Bewertung des Romans, in die er dann aber sehr selbstsicher einfügte: In dem Buch »ist keine Architektur. In ihm entwickeln sich nebeneinander – und entwickeln sich großartig – zwei Themen, die durch nichts verbunden sind. Wie habe ich mich über das Bekanntwerden Lewins mit Anna Karenina gefreut, die Möglichkeit, alle Fäden der Erzählung zu verbinden und ein solides Finale zu sichern, doch Sie wollten nicht – Gott mit Ihnen.«<sup>31</sup> Der Kritiker bekam eine eindeutige Antwort: »Ich bin im Gegenteil stolz auf die Architektur – die Bögen sind so geführt, dass man die Stelle nicht bemerkt, wo der Schlussstein sitzt. Und darum habe ich mich am meisten bemüht. Der Zusammenhalt des Baus beruht nicht auf der Fabel und nicht auf den Beziehungen (der Bekanntschaft) der Personen, sondern auf der inneren Verbindung.«<sup>32</sup>

Die zwei Bögen, darf ich interpretieren, sind einerseits die Ministerwelt Karenins, die virtuelle Welt des Papiers, die Stadtwelt der adligen Zivilisation, andererseits Lewins Welt der Natur, der Bauern, der Produktion des täglichen Brotes. Steckt etwa dann der Schlussstein in der Eröffnungsszene des Buches? Ist Oblonski, die freundlich-ironische

---

<sup>30</sup> Ernst Bloch: Op. cit., S. 122.

<sup>31</sup> Zit. nach: A. H. Keesman-Meerwitz: Das Primat der objektiven Zeit, dargelegt am Roman *Anna Karenina*. Rodopi 1987, S. 120 (= Studies in Slavic Literature and Poetics, IX).

<sup>32</sup> L. N. Tolstoj: Brief an S. A. Račinskij vom 27. 1. 1878. In: Ders.: *Sobranie sočinenij v 20 tomach*, Bd. 17. Moskau 1965, S. 467.

**Null, der Parasit am Körper des Landes und an seinen eigenen Kindern, der Schlussstein? Der am Ende noch einmal den Hals aus der Schuldenschlinge zieht (und wohl noch ein paar Jahrzehnte überleben wird), indem er sich einen Posten in einem der neugegründeten Aufsichtsräte ergaunert? Nehmen Sie den Schlussstein weg, und die beiden Bögen brechen zusammen. Was ist das doch für ein trauriges Land, in das Tolstoi uns führt.**

## Selbstregierung als haltende Macht in einer Welt ohne Halt

In Moralphilosophien ist es üblich, Werte, gemeint sind natürlich moralische, und Macht, gemeint ist natürlich Herrschaft, einander gegenüberzustellen. Mir geht es aber nicht um eine moralische Begründung von Werten, sondern um eine ethische, insofern wird im Folgenden ein Grundwert modernen Lebens jenseits von dem, was als »gut« und »böse« gilt, machanalytisch begründet.

Ethik leitet sich bekanntlich von Ethos ab, von der alles durchherrschenden Haltung, die unser Leben grundlegend bestimmt. Das Ethos, das das Leben zu dem macht, was es ist und werden kann, ist der Wille zur Macht. Wille zur Macht ist aber nichts anders als Wille zur Selbstmächtigkeit, zur Selbstbeherrschung, zur Selbstregierung.

In diesem Sinne ist der Wille zur Macht als Übergang vom Zustand der Heteronomie zum Zustand der Autonomie zu bestimmen. Grundlegend für den Willen zur Macht ist also der Übergang zur Selbstmächtigkeit. Im Mittelpunkt des Willens zur Macht steht nicht, Andere zu beherrschen in dem Sinne, staatlich institutionalisierte Macht über Andere und gegen Andere auszuüben, sondern seiner selbst mächtig zu werden, sich selbst zu beherrschen, was oftmals für die Existenz des einzelnen gerade ausschließt, im politischtechnizistischen Sinne herrschen zu wollen. Kritisch ist also nicht nur der, der sich nicht abfindet mit dem, was er vorfindet, der, der sich erfindet, der sich formt, der sich transformiert, sondern auch der, der sich selbst zu beherrschen vermag, der sich selbst regiert und sich nicht willkürlich und wenn, dann möglichst den eigenen Maßen gemäß von anderen regieren läßt.

Kritik ist in diesem Kontext »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden«.<sup>1</sup> Sie ist dann der Wille nicht dermaßen fremdbestimmt, nicht von den Massen und nicht um den Preis der Demütigung und des Würdeverlustes regiert zu werden.

Dieser Wille zur Machtnegation enthält zweifelsohne eine Ablehnung von Fremdregierung, nicht aber die Negation jeglicher Regierung. Kritik ist nicht der anarchistische Wille, überhaupt nicht regieren zu wollen. Die Ablehnung der Fremdregierung ist weder bei Foucault noch bei Nietzsche mit der Ablehnung jeglicher Regierung gleichzusetzen, sondern die Kritik der Fremdregierung zielt auf eine andere Form von Regierung und in die-

---

<sup>1</sup> Vgl. Foucault, M.: Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 12.

sem Sinne auf eine andere Form der Macht und der Herrschaft. Ich betone nicht nur der Macht, sondern auch der Herrschaft. Hinter dieser Feststellung steht die machtanalytische Erkenntnis, dass nicht nur Macht, sondern auch Herrschaft nicht absolut zu beseitigen sind und man folglich nur fragen kann, welche Formen von Macht und Herrschaft wollen wir und welche nicht. Wenn wir davon sprechen, Macht und Herrschaft überhaupt beseitigen zu wollen, dann richten wir uns im Grunde immer gegen ein Übermaß, gegen ein Ungleichgewicht, gegen die Wucherungen bestimmter Formen von Macht und Herrschaft.

In einer radikalen, nämlich intrapersonellen und nicht wie üblich interpersonellen Neuinterpretation der Dialektik von Herrschaft-Knechtschaft in Hegels »Phänomenologie des Geistes« hat Pirmin Stekeler-Weithofer gezeigt<sup>2</sup>, dass Herr und Knecht-Sein, wie Macht, zum Grundcharakter des Lebens gehören, sofern es leiblich verfaßt ist und daher Herrschaft und Knechtschaft niemals aufgehoben werden können, sondern »nur« bestimmte Formen derselben und genau dieses »nur« macht eben eine moderne Zivilisation aus, die dadurch entsteht, dass bestimmte Formen der Herrschaft und Knechtschaft beseitigt werden und folglich unmittelbar physische Gewalt durch formale, rechtliche, symbolische und moralische Macht aufgehoben werden.

Stekeler zeigt überzeugend, dass der Kampf von Herr und Knecht ein Existenzial des Lebens ist und folglich den Menschen zu dem macht, was er ist. Wie es kein Leben ohne den Willen zur Macht gibt, so gibt es kein vernünftiges Leben als ein Leben im Widerspruch ohne den Kampf von Herr und Knecht. Leben, und auch unser inneres Leben, ist ein Leben in diesem Gegensatz.

Dieser Kampf von Herr und Knecht in uns ist ein Lebensreiz, ein Lebenskitzel, ein Lebenstrieb in uns und die eigentliche Meisterschaft der »Starken«, der »Vornehmen« besteht gerade in der »Feinheit im Kriegführen mit sich«, im Können sich selbst zu unterwerfen und zu beherrschen.<sup>3</sup> Das Können mit der Herr-Knecht-Beziehung als grundlegendes intrapersonelles Selbstverhältnis umgehen zu können, gründet dann auch interpersonelle Herrschaftsverhältnisse, in dem es Hierarchien der Selbstmacht schafft, in denen auf dem Grund unterschiedlicher Könnensgrade der Selbstbeherrschung gerecht ist, dass die einen Herren und die anderen Knechte sind.

Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, die zunächst als intrapersonelle Beziehung erscheint, erzeugt also auch entsprechende interpersonelle Beziehungen und verkörpert sich dann zwischen Menschen in zwei sich entgegengesetzenden sozialen Subjekten.

---

<sup>2</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer: Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Frankfurt am Main 2005, S.412ff.

<sup>3</sup> Vgl. ebenda S. 121.

Die intrapersonelle Dialektik von Herr und Knecht erscheint aber nicht nur interpersonell, sondern diese interpersonelle Dialektik hat auch intrakulturelle und interkulturelle Erscheinungsformen.

Sowohl intrapersonell und interpersonell wie auch intrakulturell und interkulturell zeigt sich also, dass Sich-Unterwerfen, HerrSein Grundfunktionen des Lebens sind, was übrigens nach unserer Auffassung nicht bedeuteten muss, dass das Leben deshalb essentiell »verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend« und ungerecht sein muss.<sup>4</sup>

Es bedeutet aber sehr wohl, dass der eigentliche Lebenswille, der Wille, der auf Macht, d.h. auf die Gewinnung von Möglichkeiten aus ist, im engeren Sinne immer auch Wille zur Unterwerfung und Wille zur Herrschaft ist - zunächst über sich durch sich und, davon abgeleitet, über andere mit anderen.

Will man also sowohl intra- wie auch interpersonell eine Lebensordnung in der jeder Kampf um Herrschaft und Knechtschaft abgeschafft ist, dann ist dies lebensfeindlich, lebenszerstörend, »ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts«<sup>5</sup>, denn das Leben funktioniert als Sein, das über sich hinaus will und nur als solches Sein wert ist, Leben genannt zu werden, notwendig innerhalb der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft.

Stekeler widerspricht damit dem schlecht egalitaristischen und ungerechten Ressentiment gegen alles, was herrscht und herrschen will, das ein Angriff auf ein gerechtes Leben selbst ist und es in seinen Grundfunktionen zerstört.

Das heißt aber nicht, dass Stekeler Hegel als antihumanen und antimodernen Denker begreift. Im Gegenteil, für den Autor ist Hegels Projekt der Moderne und der Autonomie nicht obsolet. Aber soll es selbst vernünftig und realisierbar verstanden werden, muss man sich von liebgewordenen moralischen und politischen Vorannahmen der Hegelauslegung frei machen und auch die Dialektik von Herr und Knecht sowohl in ihrem konkret-historischen wie auch überzeitlichen Gehalt zu begreifen versuchen. In diesem Kontext ist die zweifelsohne »böse« Frage, in welchem Sinne die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft jemals zu beseitigen sei - und in welchem Sinne nicht. Zweifelsohne lehnen wir mehrheitlich eine Gesellschaft ab, die auf ungerechter Ausbeutung der Knechte durch die Herrn beruht. Aber muss man deshalb jede Gesellschaft, die auf Ausbeutung beruht und doch durch Verteilungsgerechtigkeit gekennzeichnet ist, ablehnen? Wir sind gegen

---

<sup>4</sup> Vgl. Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1980, Band 5, S. 312.

<sup>5</sup> Vgl. ebenda S. 313.

sozial ungerechte Herr-Knecht-Verhältnisse, aber muss man deshalb jede Form der Unterwerfung (z.B. in Form der Selbstbeherrschung) ablehnen? Ein menschliches Zusammenleben ohne die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung und in diesem Sinn zur Selbstunterwerfung und Selbstknechtung ist nicht möglich, weil sonst jeder die Herrschaft seiner Lüste gegen die Lüste des anderen unbegrenzt einsetzen würde und in diesem Krieg der Lüste sich unsere Zivilisation, die gerade durch die freiwillige Disziplinierung der Gewalt der Lüste gekennzeichnet ist, zerstören würde.

Herrschaft ist wie Macht nicht rein negativ nur als Repression, als Unterwerfung, als Niederhalten zu verstehen, sondern sie ist selbst eine positive Macht, nämlich die sich in der Gewalt zu haben, über sich zu verfügen, Herr seiner selbst zu sein. Herrschaft ist daher auch nicht bloß destruktiv zu begreifen, sondern sie ist wie Macht produktiv, in dem dem naturhaft Bösen im Menschen eine Form, ein Maß gegeben wird. Ohne Herrschaft wäre die Macht der Affekte für den Menschen eine Selbstbedrohung. Es kann daher keine Selbstmacht des Menschen geben ohne Selbstbeherrschung - und das gilt für Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften.

Daher ist für Stekeler die Frage, wenn es nun einmal so ist, dass jeder Herr selbst Mensch ist, »der seinerseits einen Herrn nötig hat«, »wie sich ein Gleichgewicht von Herrschaft und disziplinierter Unterordnung ergeben kann, wie sie das Ideal einer universellen autonomen Gesellschaft vorsieht, die 'so wie ein Automat sich selbst erhalten kann'.«<sup>6</sup>

In diesem Kontext erweist sich Selbstregierung als fundamentale Kritik der Fremdherrschaft. Kritik, derart gedacht, ist dann Kritik der Macht, die herrscht, durch Selbstbeherrschung und deshalb Grund der Selbstachtung und Wahrung der Würde der einzelnen wie auch ganzer Kulturen. Das schließt ein, zu analysieren, warum wir selbst nicht mündig sind, warum wir uns dermaßen von anderen regieren lassen, welches Beziehungsgeflecht uns zwingt, uns regieren zu lassen, warum wir nicht das Können haben, uns selbst zu regieren, es schließt ein, die herrschende Sprache und Moral (und die mit ihr verbundene Gewalt) genealogisch zu kritisieren. Wer eine neue Sprache schafft, der schafft die Geschichte neu. Wer sich selbst regieren will und sich nicht durch die Sprache der staatlichen Macht beherrschen lassen will, muss sich selbst eine Sprache für seine Lebensform schaffen.

Kritik in diesem Sinne ist die Bewegung, in welcher sich das Subjekt nicht nur das »Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte« und »die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse« hin zu befragen, sondern auch die Bewegung, in der es die Fähigkeit

---

<sup>6</sup> Stekeler-Weithofer, P., a.a.O., S. 382.

erlangt, selbst Herrschaft auszuüben, die zunächst damit beginnt, sich selbst zu beherrschen. Kritik ist dann »die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügbarkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterverfung«<sup>7</sup> und der Konstituierung von Autonomie.

Die Macht der Kritik stiftet sich in der Selbstregierung des Individuums. Dieser Standpunkt der Selbstregierung ist der eines innerweltlichen Außen, einer immanenten Transzendenz, eines alternativen diesseitigen Jenseits. Dieser Wille zur (Selbst-)Macht ist als wirkende Kraft die Macht der Kritik, die die Kritik der Macht innerweltlich ermöglicht. Das Prinzip Selbstregierung ist also das Prinzip immanenter Kritik.

Kritik als Selbstregierung und als Selbstbeherrschung scheint den Freiraum des Andersseinkönnens diesseitig zu ermöglichen. Wenn es diesen Freiraum, wenn es die Möglichkeit des Unterschlupfes, des Asyls, einer anderen Existenzweise nicht mehr gibt, wenn andere Lebensformen einem herrschenden Lebensmodell gleichgeschaltet werden, dann beginnt eine Welt totalitär zu werden und sich durch absolute Selbstreflexivität, durch »Inzucht« selbst zugrunde zu richten. Dies nicht nur moralisch zu kritisieren, sondern durch die eigene Existenzweise zu verhindern, ist das Ethos der Kritik als Prinzip Selbstregierung. Ein solches Prinzip begründet »große Politik«, weil es selbst im kleinen schon »große« Politik macht. Die Gefahr dieser Politik ist, dass sie das Privateste politisiert. Aber indem diese Politisierung eine Ästhetisierung meint, die auf ein schönes, bejahenswertes und einfaches Leben zielt, ist gerade eine Moralisierung des Privaten ausgeschlossen. Daher ist die ästhetisierte Kritik das Ende der Moral, wie sie das Ende der Wahrheit ist. Denn die »Wahrheit« und »Moral« dieses Kritiktypus werden durch die Art und Weise der selbstgestalteten Existenz bezeugt, nach diesem Maß hat sich Kritik in ihrer Positivität und Negativität zu richten. Eine solche Kritik braucht nicht mehr Begriffe wie »Wahrheit«, »Gut« und »Böse«, weil sie existenziell glaubwürdig ist, weil sie sich existenziell selbstbezüglich verhält, weil sie in ihrem Amoralismus wahrhaftig ist. Dieser kritische Amoralismus ist wahrhaftig, weil er offen den Maßstab und die Perspektive der Kritik benennt: die Macht als selbstbestimmtes Seinkönnen.

Die mit dem Prinzip Selbstregierung verbundene existenzialistische Deutung des Willens zur Macht (in Einheit mit der Wiederkunftslehre und der Lehre vom Übermenschen) zeigt, dass selbst die Zentralidee der Philosophie Nietzsches, die Lehre vom Willen zur Macht, die immer als wesentlicher Ausdruck der imperial-nationalsozialistischen Tendenz in Nietzsches Denken bewertet wurde, *de facto* nicht nur zutiefst antinationalsozialistisch, sondern auch antitotalitär zu deuten ist, da sie den gelebten Anti-Nationalsozialismus in

---

<sup>7</sup> Vgl. Foucault, M., a.a.O, S. 15.

der Lebensführung des einzelnen verankert. Eine grundsätzlichere antitotalitäre Aufklärungsbewegung, als die, die in der Lebensführung des einzelnen sich gründet wird, die die Individuen nicht über ihr geführtes Leben hinweg bevormundet und belehrt und insofern den Antifundamentalismus nicht von außen verordnet, sondern vom Individuum selbstbestimmt praktiziert wird, ist nicht denkbar - was Lukács, Bloch, Marcuse, Horkheimer, Adorno doch immer wollten und auch Habermas immer noch will. Nietzsches neue Aufklärung ist folglich nicht nur antitotalitär, sondern ein antitotalitärer, weil individualistisch und antipaternalistisch verankerter Antitotalitarismus.

Wille zur Macht, das bedeutet: Sich selbst zu führen und sich nicht von anderen führen zu lassen. Nur wenn man in diesem Sinne frei ist, ist man auch seiner selbst mächtig und keiner fremden Macht unterworfen. Insofern ist aber Nietzsches Philosophie der Kritik nicht nur eine Philosophie der Autonomie, der Selbstregierung und der Selbstgesetzgebung, sondern eine Philosophie der Selbstbefreiung. Im Willen zur Macht erhält folglich das Aufklärungsideal der Kantschen Philosophie eine individuell-existenzielle Fundierung. Kritik ist nun aber nicht mehr nur eine rein intellektuelle Basisoperation, auf die der Intellektuelle allein spezialisiert ist, so dass er, wie in modernen Gesellschaften üblich, abstrakt als Kritiker wahrgenommen und ihm die Funktion des bloßen Kulturkritikers zugewiesen wird, was natürlich die Ghettoisierung der Kritik als Lebensform zur Folge hat, sondern Kritik als Selbstmächtigkeit, als Selbstregierungsfähigkeit ist ein flexibler Habitus, ein Ethos der Selbstbewegung, das in der Lebensführung eines jeden sich gründen kann. Kritik ist ein Existenzial, dem zugleich ein utopisches Potential eigen ist, insofern das Autonomie- und Kritikideal Nietzsches zwar jetzt schon durch den heroischen einzelnen verwirklicht werden kann, wohl aber keine gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit hat und folglich gesamtgesellschaftlich gesehen ein Novum, ein »Noch-nicht« darstellt. Autonomie aber als »auf freiem Grund, mit freiem Volke stehen«, das selbst wiederum aus selbstbestimmten, freien einzelnen besteht, wäre die Zurückgewinnung des utopischen Potentials mit Goethe und Nietzsche und auch im Sinne von Marx - freilich eine Zurückgewinnung auch gegen Nietzsche, insofern er zur Verwirklichung dieses Autonomieideals von seinem antidemokratischen und antisozialistischen Ressentiment befreit werden müsste. Was natürlich einschließt, dass sich die philosophischen Demokraten und Ökologen von ihrem antinietzscheanischen Ressentiment frei machen. Auf freiem Grund mit sich selbstbestimmenden und doch gemeinschaftlich handelnden Individuen zu stehen, das wäre nicht nur die Verwirklichung der konkreten Identität von Aufklärung und Kritik, Philosophie und Politik, von Denken und Leben, sondern auch der von Traum und Exi-

stanz. Und was ist eigentlich gegen Träume zu sagen, wenn sie uns helfen, unsere Existenz zu humanisieren, sprich: freier und fairer zu gestalten?

Die Idee der Selbstregierung im Anschluss an Nietzsche meint einerseits Kritik an der Regierung, die uns regiert und die, obwohl wir sie gewählt haben, nicht das hält, was wir uns von ihr versprechen: nämlich dass wir mit ihr an der Macht sind. Andererseits ist die Idee der Selbstregierung auch als Selbstkritik zu verstehen in dem Sinn, dass wir uns von der Macht haben verführen lassen und uns von ihr fremdbestimmen ließen. Die Idee der Selbstregierung ist Kritik an uns selbst, insofern wir, wenn auch aus »guten« Gründen, uns haben regieren lassen.

Das Prinzip Selbstregierung bedeutet die Kritik eines jeglichen Paternalismus - einschließlich dem, den wir verinnerlicht haben. Je mehr wir uns selbst zu regieren vermögen, desto kritischer verhalten wir uns zu unserem eigenen, unbewußt verinnerlichten Paternalismus. Selbstregierungsfähigkeit und Selbstkritik begründen sich daher wechselseitig. Die Idee der Selbstregierung wendet sich folglich nicht nur gegen jegliche despotische Herrschaft und Kolonialisierung von Leben, sondern gegen den Despotismus und Kolonialismus in uns, der uns die Unterwerfung unter eine Führerschaft, der uns die Fremdbeherrschung durch Andere, der uns die Ausbeutung anderer und unserer selbst lieben läßt.

Ein autonomes Leben ist ein Leben, das sich selbst Normen setzt. Souverän ist, wer sich selbst (und dadurch anderen) ein Gesetz gibt. Das ist der »Adel des Geistes«, das ist die »Armut im Geiste« der »Vornehmen« und »Starken«, der »Einfachen«. Ihr Leben ist ein Leben, das sich durch sich selbst rechtfertigt und keiner anderen Rechtfertigung bedarf. Legitimität und Legalität dieses Lebens ist durch es selbst in seiner existenziellen Haltung begründet. Kritik als Ethos besteht hier folglich darin, aus eigener Urteilskraft sich zu entscheiden, sich selbst zu regieren. Der apollinische Kern dieser existenziellen Idee der Selbstregierung ist das Können, sein Leben selbst zu führen, ihm Stil zu geben und es zu einem Kunstwerk zu gestalten. Der Wille, nicht fremdregiert zu werden, und eine Philosophie der Lebenskunst sind daher keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern sie bedingen sich wechselseitig. Ja man muss wohl sagen: Das politische Ideal einer kritischen Philosophie der Lebenskunst ist das der Selbstregierungsfähigkeit des einzelnen, die die Würde des Menschen, seinen »Adel«, seine Selbstachtung begründet. Diese politische Philosophie der Autonomie zielt zentral darauf, sich selbst eine Verfassung zu geben und sich keine von außen auferlegen zu lassen. Das aber hat zur Bedingung, in Freiheit sich selbst entwerfen zu können und sich keine Entwürfe für das eigene Selbst aufzwingen zu lassen. Selbstbestimmung ist also im Kern Selbstregierung und diese ist der Grund für die Selbstachtung und Würde des Menschen, für die Rechte des Menschen,

für das Recht, als Mensch behandelt zu werden. Die Fähigkeit zur Selbstregierung ist die Bedingung für die Anerkennung von Menschenrechten.

Selbstregierung zielt also auf Selbsthauptung und diese gründet sich in dem Vermögen, einen Zustand von selbst anfangen zu können, in der Kraft, Ursache seiner Verhältnisse zu sein, in den Praktiken autonomer Handlungsfähigkeit.

Eine solche auf Autonomie zielende Lebenskunstphilosophie erweist sich nicht nur als Säkularisierung der Künstlerreligion des Gesamtkunstwerkes<sup>8</sup>, sondern sie ist als kritische Philosophie zugleich eine neue, säkularisierte Existenzphilosophie, in der sich die Würde des Menschen radikal neu stiftet.

Die Macht der Kritik, die Selbstregierung ist im Kern Selbstbestimmung, Freiheit, die sich in einer radikalen Entscheidung stiftet. Kritikfähigkeit beweist man dadurch, dass man sich selbst entscheidet auf der Basis von leibhaftigem Selbstdenken.

Durch die damit verbundene Einheit von Selbstbestimmung und Selbstdenken in der Selbstregierung ist das Individuum *causa sui*, in der sich Denken und Existenz gegenseitig begründen und miteinander konkret identisch sind. Denn durch die Tathandlung meines Denkens begründet sich die Tatsache meiner Existenz. Vernünftig ist diese Tatsache, sofern sie Autonomie begründet, die Maßstab vernünftigen Denkens und Handelns sowohl von Individuen wie von Gemeinschaften ist. Autonomie von Gemeinschaften kann es aber nicht geben, wenn es anfänglich keine wertsetzenden, selbstbestimmt handelnden Individuen gibt.

*Grundfrage* der mit der Selbstregierung verbundenen Selbstverfügung des Individuums ist, ob sie *Heteronomie oder Autonomie* ermöglicht. Wenn die Selbstverfügung eine nachhaltige Selbstregierung ermöglicht, ist sie legitim, führt sie aber strategisch gesehen zur Selbstentwertung im Sinne von Selbsterstörung ist sie illegitim.

Demzufolge muss man auch zwischen positiver, selbstpolitischer Selbstverwertung und negativer thanatopolitischer Selbstverwertung unterscheiden, wie man auch zwischen zeitweiliger, phasenbezogene, partieller Selbsterstörung, die reversibel ist und irreversibler, nicht reparierbarer Selbsterstörung differenzieren muss.

Maß der Selbstregierung ist hier die Ermöglichung personeller Autonomie, also der freie Mensch, der über seine Angelegenheiten sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen entscheidungsmächtig ist und das heißt im Grunde: autonom ist, wer über seine Reproduktion verfügt.<sup>9</sup> Nur wer souverän über die Mittel der Selbsterhaltung verfügt, ist auto-

---

<sup>8</sup> Vgl. Caysa, V.: "Richard Wagner in Bayreuth" Oder: Der Künstler-Philosoph als Gesamtkunstwerk. In: Nietzscheforschung, Band 2, 1995.

<sup>9</sup> Vgl. Schmidt, Ch.: Individualität und Eigentum. Unveröff. Diss. Leipzig 2005, S.88f.

nom. Autonomie bemisst sich folglich an der Verfügungsgewalt, über das, was uns im Kern als Personen betrifft. Autonomie ist demzufolge ein gelungenes Selbstverhältnis des Menschen auf der Basis von Selbstmacht, durch das er sich Selbst das zu eigen macht, was er ist und was er kann und daher nicht mehr entfremdet ist.

Weil Menschen, wenn sie sich selbst zu regieren vermögen, mit sich umgehen können, über sich verfügen können, sich selbst angeeignet haben, sind sie nach dem Prinzip Selbstregierung sich nicht selbst entfremdet und die mögliche Aufhebung der Selbstentfremdung auf dem Grund der eigenen Existenz ist der Grund für die Aufhebung aller anderer gesellschaftlichen Formen von Entfremdung, wie die Selbstbestimmung Grund der Aufhebung der Fremdbestimmung ist.

Kritik als Selbstregierungsfähigkeit ist Bedingung der Möglichkeit nicht für die letzte Utopie, die uns noch geblieben ist, sondern für die, die endlich realisierbar ist: nämlich die der ökologisch-sozialen und liberalen Selbstgestaltung. Kritik hat folglich nicht nur eine Experimentalpolitik zur Folge, sondern bedeutet auch ein Experiment mit sich selbst als machbare Utopie. So ermöglicht uns das Politikum der Selbstregierung, der Gummizelle der Utopielosigkeit zu entkommen. Denn ist die Hoffnung der Selbstgestaltung gestorben, dann ist man wirklich tot, und damit wäre auch jede Kritik tatsächlich am Ende - und auch jede Utopieforschung.

Ich wende mich also abermals gegen den in der Utopieforschung vorherrschenden Konservatismus, der Utopien nur als Sozial- und in diesem Sinne als Wirutoipen versteht, was natürlich ein entstellende Reduktion des Blochschen Utopieverständnisses darstellt. Die Bedeutung von 1989 besteht gerade darin, hat nur die reduktionistische Verkehrung und Verkürzung einer Utopie aufgehoben zu haben und damit wurde die Möglichkeit geschaffen, Utopien in all ihre Vielfalt neu zu stiften. Die aber gründen sich nicht im Jenseits oder in Parteiungen, die alle und immer Recht haben wollen, sondern zu allererst in der Existenz von Individuen und durch die Existenzformen der Individuen - und dies galt schon immer und zuvörderst für alle Klassiker utopischen Denkens. Man hat daher als Kern der Utopien die Art und Weise, anders als bisher zu existieren, völlig zutreffend benannt. Alle Utopien stiften sich in der Vorstellung von einer grundlegend anderen Lebensführung und sind daher in ihrem Wesen Existenzialutopien. Existenzialutopien sind experimentelle Lebensformen und als solche Experimentalutopien. In diesen Experimenten mit sich selbst wird die Umwertung der Werte in der Lebensform der einzelnen vollzogen. Sie sind nicht nur Werte negierend, sondern Werte schaffend. In der Kritik als Existenzialutopie beweist sich, dass Kritik nicht nur Werte negieren, sondern auch Werte kreieren

kann, weil Kritik hier nicht nur eine theoretische Praktik ist, die ein Denken durchkreuzt, sondern eine exemplarische existenzielle Praktik, die neue Werte durch autonome Tathandlungen setzt. In dieser existenziellen Wertsetzung sind die gesetzten Normen eigene, sie sind uns nicht äußerlich auferlegt, sondern durch uns selbst bestimmt. In der Existenzialutopie der Kritik ist Souveränität folglich keine eingebildete, sondern eine in der Selbstregierung der Subjekte existierende Größe.

*Geistig* sind Existenzialutopien zunächst als Existenzialutopien »überall dort beheimatet, wo auf Missionierung aller verzichtet wird, wo Zugehörigkeit also nicht mehr auf Zwang oder Propaganda beruht, sondern auf wirklicher Kommunikation und freier Zustimmung. *Historisch* war sie immer dort beheimatet, wo die Gemeinschaften noch klein waren aber wesentlich alternativ lebten, deshalb oft mit Verfolgungen zu rechnen hatten und in ihrer Schwäche sich in die Verborgenheit zurückzogen. *Situativ* sind sie heute in den demokratischen Ländern dort beheimatet, wo die Methoden der demokratischen Veränderung einfach zu langsam funktionieren. Dann sagt man sich: Wir können nicht darauf warten, bis die Mehrheit zustimmt, sondern wir ziehen es vor, heute schon anders zu leben, weil dies ja schließlich unseres einziges Leben ist.«<sup>10</sup>

In den Existenzialutopien macht man also mit sich selbst einen Anfang, man macht Selbstpolitik, indem man seine Kritikfähigkeit als Selbstbestimmungsfähigkeit verwirklicht. Die Weltveränderung fängt hier mit der Selbstveränderung an und die große Politik stiftet sich in der kleinen Politik, in der Existenzialkritik als der Kritik, die Kritik als leiblich-sinnliche Existenzform grundlegend versteht. Dieses kritische Leben stiftet sich aber nach Nietzsche im Ethos existenzieller Selbstregierung. Das Prinzip Selbstregierung gibt uns also den Traum von einem ganz anderen Leben, nach dem sich auch die Vielen, die Nietzsche verachtete, sehnen, von dem sie aber nicht wissen, wie sie es leben sollen, weil ihre eigene Lebensform, nicht nur das erzeugt wonach sie sich sehnen, sondern weil diese Lebensform alle Hoffnung auf Erfüllung des Ersehnten zerstört.

Das Kriterium aller Kritik, folglich auch die der Werte, ist, ob sie der Verwirklichung des Willens zur Macht, ob sie der Selbstmächtigkeit der Subjekte dient. Selbstmächtigkeit ist in diesem Kontext nicht auf Selbsterhaltung eingeschränkt, sondern sie zielt vor allem auf Selbststeigerung der Subjekte, die natürlich die Selbsterhaltung als untergeordnet oder nichtig erscheinen lassen kann. Die existenzielle Steigerung der Kritik ist deshalb höher zu schätzen als das Überleben der Kritiker. Eine radikale Kritik zu wagen, heißt einen radikalen Versuch mit dem eigenen Leben zu wagen. Existenzielle Kritik zielt also auf ein

---

<sup>10</sup> Saner, H.: Gespräch über die Utopie. In: Kunstforum international, Band 143, Jan.-Feb. 1999, S. 77-78.

radikales Experiment in und mit der eigenen Existenz. Durch dieses existenzielle Experiment macht das Individuum durch die Gestaltung seiner Selbstverhältnisse Politik. Kritik erscheint daher auf existenzieller Ebene mit radikaler Selbstpolitik identisch, deren Kern die existenzielle Selbststeigerung des Individuums in der Gemeinschaft mit anderen ist und die in der gemeinschaftlichen Selbstinszenierung gipfelt.

Selbstmächtigkeit, Selbstregierungsfähigkeit und nicht nur reines Selbstdenken, der praktische Selbst-Einsatz und nicht nur der theoretische Denk-Einsatz ist hier der Grund der Kritik, der freilich einen vernünftigen Umgang mit sich und den anderen einschließt. Diese Art von Kritik hat nicht nur einen politischen Aspekt, sondern sie ist ein Politikum als Existenzform, die sich in autonomer Lebensführung gründet: Kritik ist Lebensführung und Lebensführung ist Politik. In der Lebensführung der einzelnen zeigt sich nicht nur der existenzielle Charakter der Kritik, sondern auch der existenzielle Charakter des Politischen. Das Politische des Lebens beginnt in der Selbstregierungsfähigkeit der Subjekte. Diese Art von Kritikfähigkeit ist auch der Grund der Politikfähigkeit, das Politische stiftet sich existenziell im Ethos der Kritik. Die Kritik wird folglich nicht nur aus dem Geist der Lebenskunst geboren, sondern hier erfolgt die Geburt der Politik aus dem Geist der Kritik. Dieser neue Geist der Utopie ist aber nicht abstrakt gegen jegliche Macht und Herrschaft gerichtet, sondern basiert, im Gegensatz zur alten Kritischen Theorie, auf einem positiven Verhältnis zu Macht und Herrschaft und enthält daher im Kern die Utopie einer idealen Herrschaft.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Das ist auch der Grund, warum Foucaults Kritikidee sich historisch u.a. auf Fürstenspiegel, in denen es um die ideale Regierung von Menschen geht, bezieht. Vgl. Foucault, M.: Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 10ff. Siehe außerdem: Foucault, M.: Die Anormalen. Frankfurt am Main 2003, S. 62-63, 70-75, 115-117 sowie Störmer, U.(Hg.): Der ostmitteldeutsche Traktat "Welch furste sich vnde syne erbin wil in synem furstethum festin" nach Aegidius Romanus "De regimine principum". In: Bokova, H./Bok, V./Störmer, U.(Hg): Zwei ostmitteldeutsche Bearbeitungen lateinischer Prosadenkmäler. Berlin 1990.

### Status und Perspektiven der energetischen Biomassenutzung in Deutschland - alternative Kraftstoffe -

#### EINLEITUNG

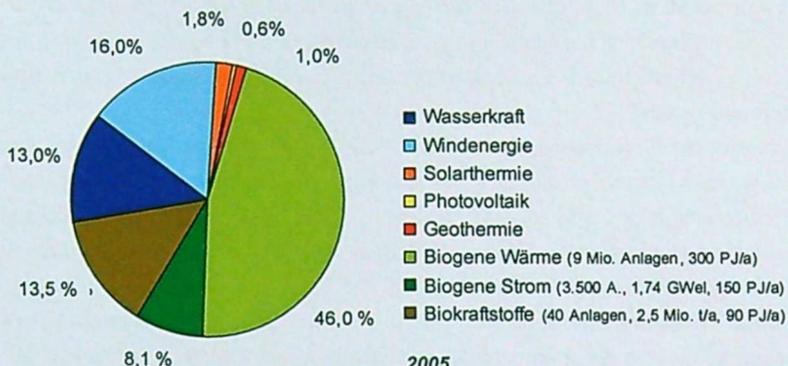
Biomasse ist unter den erneuerbaren Energien wegen seiner günstigen Eigenschaften im Hinblick auf Klimarelevanz (z. B. hohes CO<sub>2</sub>-Einsparungspotential) und Versorgungssicherheit (u. a. Substitution fossiler Energieträger, die im Regelfall importiert werden müssen) einer der erfolgreichsten Energieträger. Beim Einsatz von Biomasse zu energetischen Zwecken (d. h. zur Strom-, Wärme- und Kraftstoffherzeugung) ist zwischen sogenannten Energiepflanzen (d. h. nachwachsende Rohstoffe, die eigens für die energetische Nutzung angebaut werden) und land- und forstwirtschaftliche, industrielle und andere Nebenprodukte und Rückstände organischen Ursprungs.

Den Ausbau der energetischen Biomassenutzung in Deutschland haben insbesondere das Erneuerbare – Energien - Gesetz (EEG) und die Biomasseverordnung (BiomasseV) erfolgreich unterstützt, im Kraftstoffbereich wirkten sich Marktanreize wie die Mineralölsteuerbegünstigung positiv auf die Nachfrage aus. Die Anteile des durch erneuerbare Energien bereitgestellten Endenergieverbrauchs im Jahr 2005 (etwa 6,4 % an Gesamtendenergieverbrauch in Deutschland) sind in Abbildung 1 dargestellt.

Demnach stellten erneuerbare Energien im Jahr 2005 im Wärmebereich etwa 5,3 % am gesamten Endenergieverbrauch, der Anteil am Stromverbrauch betrug ca. 10,2 %, Biokraftstoffe substituierten etwa 3,6 % /AG EE STAT, 2006/. Nahezu 70 % der eingesetzten erneuerbaren Energien entfallen dabei auf die Biomasse.

Ein sich gegenwärtig sehr dynamisch entwickelnder Markt ist dabei der Bereich der Biokraftstoffe. Für die Produktion von Biokraftstoffen bieten sich zukünftig vielfältige Optionen. Bis zum Jahr 2020 wird in den EU-25-Staaten eine um etwa 11 % (auf 16,8 EJ/a) steigende Energienachfrage des Verkehrssektors prognostiziert /3/. Zur Deckung dieses zukünftigen Energieverbrauchs gilt Wasserstoff – neben den verschiedenen Biokraftstoffoptionen (wie z. B. Biodiesel, Bioethanol, Biogas und synthetische Kraftstoffe) – unter den alternativen Kraftstoffen als einer der wichtigsten Hoffnungsträger. Auf diesen Aspekt und die damit verbundenen Fragestellungen wird nachfolgend kurz eingegangen.

Abbildung 1: Anteile der erneuerbaren Energien 2005 0 f.



#### 2005

Endenergie: 165 TWh (6,4 %-Anteil am gesamten Endenergieverbrauch)

## WASSERSTOFF ALS ALTERNATIVE ZU BIOKRAFTSTOFFEN?

Eine verstärkte Wasserstoffnutzung soll zur Erreichung der energiepolitischen EU - Leitziele (d. h. Stärkung der Versorgungssicherheit sowie Umwelt- und Klimaschutz) beitragen. Im Fokus der F & E - Vorhaben zu Wasserstoffenergiesystemen steht auch die Weiterentwicklung der Technik zur Produktion und Nutzung sowie die Effizienzsteigerung im Hinblick auf Systemtechnik und Kosten.

Gegenwärtig kommt Wasserstoff jedoch überwiegend als chemischer Grundstoff zum Einsatz. Die aktuelle Wasserstoffproduktion beträgt weltweit etwa 54 Mio. t/a, wobei Westeuropa einen Wasserstoffverbrauch von etwa 5,5 Mio. t/a hat. Etwa 96 % dieses Wasserstoffs wird in den verschiedenen Industriezweigen zur Deckung des jeweiligen Eigenbedarf produziert; weltweit sind dies die Ammoniakindustrie, Erdölraffinerien sowie die Methanolindustrie. Zukünftig kann von einer signifikant steigenden Wasserstoffnachfrage ausgegangen werden. Eine mögliche zukünftige Implementierung von Wasserstoff als Energieträger muss darüber hinaus sowohl den jeweiligen energiepolitischen Zielen als auch den technischen Anforderungen genügen.

Daher ist es das Ziel dieses Beitrags zunächst die vielfältigen Optionen zur Produktion und Nutzung von Wasserstoff (auf fossiler und regenerativer Basis) einerseits und von Biokraftstoffen der 1. und 2. Generation andererseits vorzustellen. Ausgehend da-

von wird die Frage beantwortet, inwieweit Wasserstoff zukünftig eine viel versprechende Alternative zu Biokraftstoffen darstellen könnte. Dazu werden die unterschiedlichen Kraftstoffoptionen hinsichtlich ihrer Systemtechnik, ihrer Kosteneffizienz, ihres Beitrages zum Klimaschutz und ihres Beitrages zur Versorgungssicherheit vergleichend analysiert und bewertet.

Zusammenfassend wird dabei u. a. deutlich, dass (i) für die Implementierung von Wasserstoff als Kraftstoff vielfältige technische Herausforderungen entlang der gesamten Bereitstellungskette, insbesondere hinsichtlich einer Wasserstoffinfrastruktur und kostengünstiger Nutzungstechnologien erforderlich sind, (ii) die Wasserstoffproduktion und -nutzung als Kraftstoff, insbesondere auf der Basis von erneuerbaren Energien (z. B. Wind, Biomasse), derzeit vergleichsweise kostenintensiv ist, (iii) Wasserstoff aus klimaschutztechnischer Sicht nur bedingt vorteilhaft ist und dass (iv) Wasserstoff auf der Basis fossiler Energieträger keinen signifikanten Beitrag zur Versorgungssicherheit leisten kann, hingegen jedoch Wasserstoff auf der Biomassebasis prinzipiell große Potenziale hätte, um zur Deckung der Energienachfrage beizutragen./4/

---

## LITERATURHINWEISE

Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit: Erneuerbare Energien in Zahlen – nationale und internationale Entwicklungen, Stand: Mai, 2006

Institut für Energetik und Umwelt GmbH: veröffentlichte Datenbasis, Leipzig, 2006

European Commission: European Energy and Transport Trends to 2030 – Update 2005. Directorate General for Energy and Transport, Office for Official Publications of the European Communities, ISBN 92-79-02305-5, Luxembourg, 2006

Müller - Langer, F. & Kaltschmitt, M.: Wasserstoff als Alternative zu Biokraftstoffen? Eine vergleichende Analyse und Bewertung. Institut für Energetik und Umwelt gGmbH (IE), Technische Universität Hamburg-Harburg, Institut für Umwelttechnik und Energiewirtschaft. Tagungsdokumentation f-cell, Stuttgart, September 2006

## **Anschriften der Autoren**

**Volker Caysa, Prof. Dr. phil. habil.**

An der Salz 20; 55278 Köngernheim

**Werner Deich, Prof. Dr. phil. sc.,**

Hinterdorfstr. 5, 04655 Kohren-Sahlis

**Wolfgang Methling, Prof. Dr. vet. med. sc.,**

Stellvertretender Ministerpräsident von Mecklenburg-Vorpommern,  
Schloßstr. 6-8, 19053 Schwerin

**Franziska Müller-Langer, Dipl. Ing.,**

Shukowstr. 26, 04347 Leipzig

**Luise Neuhaus, Studentin Klassische Philologie,**

Ernst – Moritz – Arndt - Str. 14, 04425 Taucha

**Roland Opitz, Prof. Dr. sc. Philosophie**

Steinstr. 13, 04275 Leipzig

**Kurt Reiprich, Prof. Dr. phil. habil.,**

Wangerooger Weg 9, 04157 Leipzig

**Rudolf Rochhausen, Prof. em. Dr. phil. habil.,**

Ehrevorsitzender des Rohrbacher Kreises in der  
Rosa-Luxemburg-Stiftung,  
Lankow - Siedlung 28, 19057 Schwerin

**Anneliese Wirsing, Dr. med.**

Am Sonnenhang 2, 03125 Dresden