

Joachim Stiller

Die Zeit - Philosophie

Fünf Artikel aus der Zeitbeilage
„Philosophie“

Alle Rechte vorbehalten

Martha Nussbaum: Was ist [soziale] Gerechtigkeit?

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von Philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: „Was ist das gute Leben?“ Leider finden sich die Artikel nicht auf "Zeit: Online", und so habe ich beschlossen, einmal wenigstens fünf der Artikel hier zu posten. Der erste Artikel trägt den Titel "Was ist Gerechtigkeit?“ Er stammt von Martha Nussbaum.

Martha Nussbaum ist Professorin für Philosophie an der Universität Chicago. Zuletzt erschien im Suhrkamp Verlag ihr Buch "Die Grenzen der Gerechtigkeit - Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit"

„Wir leben in einer Welt schreiender Ungerechtigkeit. Doch was ist Gerechtigkeit? Manche Philosophen haben sich die Gerechtigkeit als eine Tugend des Charakters vorgestellt, die ihren Sitz im Menschen hat und zu einem fairen Umgang mit anderen in der Gesellschaft führt. Platon siedelt sie noch tiefer im Inneren des Einzelnen an; er verstand Gerechtigkeit als ein harmonisches Selbstverhältnis, bei dem die Vernunft die Gefühle und Gelüste beherrscht. Solche Überlegungen zur persönlichen Gerechtigkeit sind zweifellos erhellend, doch werde ich hier einer anderen Tradition folgen. Diese alternative Tradition versteht Gerechtigkeit nicht als eine Tugend der Einzelnen, sondern als eine "Tugend" gesellschaftlicher Institutionen - Institutionen, die von Menschen geschaffen wurden, um einige ihrer vordringlichsten Bedürfnisse und Interessen zu befriedigen.

Diese Denkrichtung beantwortet die von der westlichen Philosophie immer wieder gestellte Frage nach Gerechtigkeit wie folgt: "Gerechtigkeit bedeutet, jedem das zu geben, was ihm gebührt." Diese Antwort hat etwas intuitiv Einleuchtendes. Es scheint uns richtig und angemessen zu sein, dass jedermann das bekommt, was er verdient oder zu Recht beansprucht. Und doch könnte uns diese vage Idee auch in die Irre führen - und zwar dann, wenn sie uns auf den Gedanken bringt, jeder Mensch müsse sich seine politischen Ansprüche erst durch irgendeine Form von Erfolg im gesellschaftlichen Wettbewerb verdienen. Tatsächlich behaupten extrem libertäre Zeitgenossen, Menschen, die sich nicht produktiv angestrengt haben, besäßen auch keinen Anspruch auf staatliche Leistungen. Für sie ist ein Staat, der die erfolgreichen Bürger belohnt, Staat genug.

Allerdings halten auch libertäre Denker diese Auffassung nicht lange durch. Eigentlich glauben nämlich auch sie, dass der Staat die Pflicht hat, allen Bürgern verlässlichen Eigentums- und Vermögensrechte, Rede-, Religions- und Versammlungsfreiheit sowie Schutz vor Gewalt und Betrug zu bieten. Ein Neugeborenes zum Beispiel hat einen Anspruch auf all diese Dinge, und ein Staat, der sie nicht allen Bürgern gleichermaßen gewährt, kann nicht gerecht genannt werden. Auch wenn Philosophen hier den Begriff der "negativen Freiheit" verwenden, so kommt dem Staat in diesem Denken ebenfalls eine überaus positive Rolle zu. Er muss jedenfalls eine Menge Geld einsammeln und ausgeben, um die Bedingungen zu schaffen, unter denen er all diese legitimen Ansprüche seiner Bürger sichern kann.

Doch bevor wir uns entscheiden können, ob von den Liberalen die Rolle des Staates hinreichend beschrieben ist, müssen wir erst einmal die Grundlage verstehen, auf der philosophische Konzeptionen politischer Gerechtigkeit beruhen.

Für die meisten modernen Gerechtigkeitstheoretiker leitet sich die Aufgabe des Staates vom doppelten Gedanken der menschlichen Würde und der menschlichen Verwundbarkeit her. Menschen verdienen Respekt; sie verdienen es, dass man sie als Zwecke [an sich selbst] und nicht als bloße Mittel behandelt, denn wie die Welt mit ihnen verfährt, hat einen großen

Einfluss auf ihr Leben. Gelegentlich haben Philosophen entweder die erste oder die zweite dieser Behauptungen bestritten, weite Teile der Tradition akzeptiert jedoch beide. Dementsprechend beruht der Staatsgedanke, der sich allmählich herausbildete, auf der Vorstellung, der Staat müsse all seine Bürger zu einem Grundstock an Voraussetzungen und Chancen verhelfen - Chancen, die es ihnen ermöglichen, ein gutes Leben zu führen. Sie sollen "Leben, Freiheit und das Streben nach Glück" als unveräußerliche Rechte genießen, wie es Thomas Jefferson in der Unabhängigkeitserklärung meiner Nation formulierte. Mit ihr wurde dem englischen König Georg III., der dieser Verpflichtung so offensichtlich nicht nachkam, der Gehorsam aufgekündigt.

Zugegeben, im 19. Jahrhundert bewegte sich das philosophische Nachdenken über Gerechtigkeit oft in engen Grenzen. Man konzentrierte sich ausschließlich auf die libertäre Palette von Bürgerrechten und bürgerlichen Freiheiten, auf das Eigentumsrecht und die Herrschaft des Gesetzes. Pflichten zur Verteilung materieller Mittel dagegen betrachtete man weiterhin als optimal - als einen Teil der allgemeinen Tugend, nicht aber als eine zentrale Aufgabe des gerechten Staates.

Erst ganz allmählich gewann der Gedanke an Boden, dass die Bürger umfassendere Ansprüche besitzen, die allesamt in der Gerechtigkeit und der Achtung der Menschenwürde gründen. Selbst eine nur minimal gerechte Regierung müsse ein gewisses Bildungsniveau, eine grundlegende Gesundheitsversorgung, einen Mindestlebensstandard und eine Absicherung gegen Unfälle, Katastrophen, und Arbeitslosigkeit für alle Bürger sicherstellen [und auch gegen Krankheit und Altersarmut]. Nur nebenbei: Der Gedanke, dass Gerechtigkeit ein staatlich aufgespanntes "soziales Netz" erfordert, ist nicht neu. Schon in der griechisch-römischen Antike erörtern Philosophen solche Ideen. In den modernen Nationen haben sie mühevoll Geländegewinne erzielt, die aber bis heute umstritten bleiben.

Um ihre anhaltend zähen Meinungsverschiedenheiten aus dem Weg zu räumen, suchen Philosophen üblicherweise nach einer tieferen Begründung für ihre Gerechtigkeitsmodelle, kurz: Sie suchen nach einer zwingenden Grundidee, aus der sich verbindliche politische Prinzipien ableiten lassen. Eine der einflussreichsten Begründungen dieser Art ist ohne Zweifel die von **John Rawls** in seinem bahnbrechenden Werk *"Eine Theorie der Gerechtigkeit"* (1971, dt. 1975). Darin heißt es: "Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann." So formuliert Rawls zu Beginn seines Buches die Idee des Menschen als eines Zwecks. Anschließend führt er ein überzeugendes Bild moralischer Unparteilichkeit ein: Stellen wir uns eine Gruppe von Leuten vor, die vernünftig und mit den allgemeinen Tatsachen von Geschichte, Wirtschaft und Psychologie vertraut sind - die sich aber hinter einem "Schleier des Nichtwissens" befinden und ihre eigenen individuellen Eigenschaften nicht kennen, also nicht über eine Wohlstand ihre Klasse, Rasse oder ihr Geschlecht wissen.

Diese Menschen stehen nun vor der Aufgabe, hinter dem "Schleier des Nichtwissens" die Grundprinzipien für eine Gesellschaft festzulegen, in der sie einst zusammenleben werden. Rawls' Argumentation zufolge werden sie sich unter diesen Umständen zunächst für einen umfassenden Schutz der Freiheit entscheiden, bei dem jedermann "gleiches Recht auf das umfangreiche System gleicher Grundfreiheiten haben soll, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist". Nachdem das geklärt ist, werden sie sich ökonomischen Fragen zuwenden. Auf diesem Feld werden sie, so Rawls, eine Verteilung bevorzugen, die Ungleichheiten zulässt (weil diese manchmal dazu führen, dass es allen besser geht) - allerdings nur solche Ungleichheiten, die die Produktivität der ganzen Gesellschaft befördern und so die Lage desjenigen verbessern, der es am schlechtesten hat. [Anm.: Warum erhält nicht jeder den gleichen Anteil?]

Rawls' Theorie hat Kritik von allen Seiten auf sich gezogen, wie dies bei einer so einflussreichen Theorie nur natürlich ist. Manch einer, der ein schwächeres

Umverteilungsprinzip bevorzugt hätte, fand sie zu egalitaristisch. Anderen wiederum was sich nicht egalitaristisch genug. Wieder andere haben Rawls' Vorstellung davon, was überhaupt verteilt wird, kritisiert. Tatsächlich konzentriert er sich auf Wohlstand und Einkommen als entscheidende Kennziffern für soziale Vorteile, während er - so fanden manche Kritiker - besser auf den Nutzen (und die Befriedigung von persönlichen Präferenzen) hätte abheben sollen. Andere (wie ich) sind er Meinung, Rawls hätte Chancen oder "Fähigkeiten" der einzelnen Bürger in den Vordergrund stellen sollen, da sich zwei Menschen mit dem gleichen Wohlstand und identischen Einkommen ganz erheblich darin unterscheiden können, was sie tatsächlich zu tun oder zu sein vermögen. In einem produktiven Austausch mit Jürgen Habermas sah sich Rawls schließlich dazu genötigt, das Verhältnis seiner Ideen zu Habermas' demokratischem Prozeduralismus zu klären.

In seinem späteren Buch *"Politischer Liberalismus"* wandte sich Rawls einem anderen Thema zu, das für eine Philosophie der Gerechtigkeit ebenfalls von größter Bedeutung ist: der Achtung des Pluralismus. In allen modernen Gesellschaften, so Rawls, existiert unter den Bedingungen der Freiheit ein breites Spektrum an unterschiedlichen "umfassenden Lehren" über Sinn und Zweck des menschlichen Lebens. Manche von ihnen sind religiös, andere säkular. In einer liberalen Gesellschaft wäre es aber respektlos, eine dieser Lehren zu bevorzugen oder sie gar zur politischen Lehre der Nation zu erklären - auf Kosten aller anderen. Ein Senat, der so verführe, würde nicht jedem Bürger den gleichen Respekt erweisen, sondern einige bevorzugen. In einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft wäre das schlichtweg ungerecht.

Rawls' Gegenvorschlag lautet deshalb: Wir müssen allgemeine politische Prinzipien entwickeln, in denen zentrale moralische Vorstellungen zum Ausdruck kommen, die alle Bürger teilen können. Diese moralischen Vorstellungen müssen ebenso partiell wie "schwach" sein, das heißt: Sie dürfen nicht das ganze Terrain des Menschlichen Lebens umfassen oder sich gar auf umstrittene metaphysische Ideen wie die "Seele" berufen. Wenn und das gelingt, so Rawls, dann dürfen wir darauf hoffen, das unsere politischen Prinzipien im Laufe der Zeit Gegenstand eines "übergreifenden Konsenses" der Vertreter aller verschiedenen "umfassenden Lehren" werden können - oder zumindest all jener [Lehren], die mit der Idee des gleichen Respekts für jedermann vereinbar sind. [Anm.: Ich mache nur darauf aufmerksam, dass es da schon die Menschenrechte gibt, die genau diesen Zweck erfüllen.] Rawls' Argumente geben uns meines Erachtens eine unentbehrliche Grundlage für das Nachdenken über eine multireligiöse und multikulturelle Welt an die Hand. Und sie lassen sich in den Begriffen meines eigenen Ansatzes, der auf "Fähigkeiten" zielt, genauso gut weiterentwickeln wie in der Sprache von Rawls' eigener Theorie.

Einige drängende Fragen haben die Philosophen, die an Gerechtigkeitstheorien arbeiten, in der Vergangenheit allerdings völlig außer Acht gelassen, und das ist nicht gerade ein Ruhmesblatt für sie. Manche dieser Fragen sind inzwischen gründlich diskutiert worden; die Themen der Gerechtigkeit zwischen den Rassen und den Geschlechtern haben zahlreiche erstrangige Arbeiten angeregt. Die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit zwingt uns überdies dazu, über Gerechtigkeit innerhalb der Familie nachzudenken, was die Gerechtigkeitstheorien bis in die allerjüngste Zeit schlichtweg versäumt haben - übrigens mit der ehrenwerten Ausnahme von John Stuart Mill.

Welche Gerechtigkeitsfragen aber werden uns morgen beschäftigen? zweifellos brauchen wir auf allen Feldern, die ich genannt habe, auch weiterhin herausragende Forschung. Doch gibt es einige Komplexe, die man zu Recht als "Grenzgebiete" bezeichnen könnte. Da ist zum einen die Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber Menschen mit Behinderungen physischen oder kognitiver [oder psychischer] Natur. Auf diese Personen passen die alten Theorien einfach nicht, da sie die Menschenwürde allzu oft an der Vernunft festmachen; auch stützten sie sich auf den Gedanken einer Kooperation zum "beiderseitigen Vorteil". Und mit diesem

Gedanken im Hinterkopf ist es schwer zu sehen, was wir durch eine umfassendere Einbeziehung von Behinderten zu "gewinnen" hätten.

Noch schwieriger zu lösen ist das Problem der globalen Gerechtigkeit. Dieser Zweig der Philosophie steckt noch in den Kinderschuhen. Wir brauchen aber schlüssige Vorstellungen von einer gerechten Weltordnung, und wir brauchen überzeugende Argumente, die sie stützen (Anm.: Mein Vorschlag: Ausgleich der Wechselkurse. Denn der sogenannte Cashflow von den Entwicklungsländern in die Industriestaaten geschieht einzig und allein durch das Wechselkursgefälle.) Diese Aufgabe zwingt uns dazu, weit über die lieb gewordenen Vorstellungen hinauszugehen, das heißt: Wir müssen Formen der globalen Zusammenarbeit ersinnen, die die alten Bahnen des Nationalstaats hinter sich lassen. (Anm.: Tja, es sind die USA, die der UN praktisch den Riegel vorschieben.) So werden wir uns beispielsweise fragen müssen, welche Rolle Nationen in einer gerechteren Weltordnung überhaupt spielen sollen. (Anm.: Nationen können durchaus sein, aber 1. braucht es Kooperation und Zusammenarbeit, und 2, gleiche Bedingungen für alle. Und das Wechselkursgefälle steht eben dagegen.) Ich glaube, das sie weiterhin eine große Rolle spielen, dass aber die reicheren Nationen auch eine größere Verpflichtung haben, den Lebensstandard der ärmeren Nationen anzuheben. (Anm.: Dann müssten aber die reicheren Staaten auf einen Teil ihres Reichtums verzichten... Ob sie das tun werden?) Außerdem werden wir darüber nachdenken müssen, welchen Beitrag internationale Organisationen und Institutionen für eine gerechte Weltordnung leisten können und wie die enorme Macht multinationaler Konzerne eingehegt werden kann. Das Nachdenken über all diese Fragen hat gerade erst begonnen. Die schwierigste Frage von allen ist vielleicht die der Gerechtigkeit gegenüber Tieren und unserer natürlichen Umwelt - das ist ein weiterer Themenkomplex, dessen sich die westliche Philosophie gerade erst anzunehmen beginnt. Welche Lebewesen sind überhaupt Gegenstand von Gerechtigkeit, und auf welcher Basis? Sind es alle fühlenden Wesen? Oder alle Lebewesen? Die Umwelt insgesamt? Alle Ökosysteme? Diese so spannende wie dringende Diskussion wird unsere Aufmerksamkeit immer stärker in Anspruch nehmen, denn in einem können wir, wie gesagt, vollkommen sicher sein: Wir leben in einer Welt schreiender Ungerechtigkeit gegenüber anderen Arten und gegenüber der Natur.“ (Martha Nussbaum)

Berichtigung

In unserem Heft Zeit-Philosophie (Zeit Nr. 25/13) haben wir einen Essay der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum veröffentlicht, der sich mit der Frage "Was ist Gerechtigkeit" befasst. Nussbaum diskutiert darin auch Formen internationaler Gerechtigkeit und die künftige Rolle des Nationalstaates. In der Druckfassung lautete der zentrale Satz: "Wir müssen Formen der globalen Zusammenarbeit ersinnen, die die alten Bahnen des Nationalstaates hinter sich lassen." Mit dieser von der Redaktion zu verantwortenden Formulierung ist Martha Nussbaum nicht einverstanden. Sie legt Wert auf die Feststellung, sie wolle den Nationalstaat nicht hinter sich lassen, sondern über ihn *hinausgehen*. Man müsse weit über die alten Paradigmen hinausgehen, um Formen der Zusammenarbeit zu ersinnen, die nicht die Gestalt eines Nationalstaates annehmen". Dabei werde der Nationalstaat auch weiterhin eine "entscheidende Rolle" spielen. (Die Zeit Nr. 29, 11. Juli 2013)

Zur Gerechtigkeit

Rawls ist "der" moderne Philosoph der Gerechtigkeit schlechthin.

Interessant, vor allem auch, um sich einen ersten Überblick über das Thema „Gerechtigkeit“ zu verschaffen, ist das Kapitel:

- "Gerechtigkeit" von Ulrich Steinworth in dem zweibändigen Werk

- E. Martens, H. Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie - Ein Grundkurs (2 Bände - Rowohlt Enzyklopädie)

Das Werk wurde vor wenigen Jahren neu aufgelegt. Ich möchte es dem Leser unbedingt ans Herz legen. Dort sind wirklich interessante Aufsätze und Materialsammlungen bedeutender zeitgenössischer Philosophen und Professoren zu ausgewählten Themen der Philosophie, wie Vernunft, Wahrheit, Wissenschaft, Das Gute, Das Schöne und eben auch Gerechtigkeit versammelt. Ich habe das Werk auch, und ich habe sehr viel damit gearbeitet.

Dann: Der Wiki-Artikel zum Stichwort "Gerechtigkeit" und natürlich auch "Soziale Gerechtigkeit". Wiki ist bei solchen Begriffbestimmungen immer "die" erste Anlaufstation schlechthin. 95% aller Wiki-Artikel sind heute einfach Top. Das ist eine Menge.

(Siehe auch **Link 1** zur „Gerechtigkeit“ und **Link 2** zur „Sozialen Gerechtigkeit“):

So, und jetzt kommt das für mich persönlich alles Entscheidende. Und das wirst der Leser wahrscheinlich weder bei Rawls, noch bei Ulrich Steinworth, noch in den Wiki-Artikeln finden, und darum möchte ich Dich unbedingt an dieser Stelle besonders darauf aufmerksam machen. Das Thema Gerechtigkeit hat nämlich auch eine, leider heute weitestgehend vernachlässigte "spirituelle" Komponente. Eliphaz Leve hat unermüdliche darauf hingewiesen. Es besteht nämlich ein riesiger Unterschied zwischen der idealen Gerechtigkeit Gottes, und der praktischen Gerechtigkeit des Menschen. Die Gerechtigkeit des Menschen ist "nur" eine "strafende" Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes hingegen ist eine "ausgleichende" Gerechtigkeit. Und dann gibt es tatsächliche "drei Arten von Gerechtigkeit":

- die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes
- die strafende Gerechtigkeit des Menschen
- die soziale Gerechtigkeit

Joachim Stiller

Münster, 2013

Ende

Zurück zur Startseite

Martin Seel:

Was ist ein freier Mensch?

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von Philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: Was ist das gute Leben? Leider finden sich die Artikel nicht auf "Zeit: Online", und so habe ich beschlossen, erst einmal wenigstens drei der Artikel hier zu posten. Der zweite Artikel trägt den Titel "Was ist ein freier Mensch?". Er stammt von Martin Seel.

Martin Seel ist Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt am Main. Zuletzt erschien von ihm im S. Fischer Verlag "111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue".

„Ein freier Mensch ist jemand, der alles in allem so lebt, wie er es aus eigenem Antrieb und eigener Überzeugung will. Alles in allem: Er wird vieles so nehmen und manches so hinnehmen müssen, wie es nun einmal ist. Aus eigenem Antrieb: Er wird vor allem denjenigen seiner Leidenschaften folgen, an denen ihm am meisten liegt - mitsamt den Bindungen, die ihnen entspringen. Aus eigener Überzeugung: Er wird seine Antriebe durch sein Überlegen und sein Überlegen durch seine Antriebe so formen, dass er seine Entscheidungen sind, die ihn in seinen Lebensvollzügen gelingen oder scheitern lassen. Ein freier Mensch ist jemand, der sich von sich und den anderen auf die richtige Weise fesseln lässt.

Dazu ist es oft nötig, die Fesseln abzuwerfen, die man sich selbst oder die einem die Gesellschaft angelegt hat. Frei zu sein bedeutet, frei *von* inneren wie äußeren Beschränkungen zu sein, die einen zur Preisgabe der Selbstachtung zwingen. Frei zu sein aber bedeutet auch, frei *für* bestimmte Anliegen und Vorhaben zu sein - und für die noch unbestimmten Fährnisse, die sich hieraus ergeben werden. Sich - soweit es geht - davon bestimmen zu lassen, wovon man bestimmt sein möchte, ohne sicher zu wissen, wie man davon bestimmt werden wird: So gewinnt man Freiheit. Ein freier Mensch ist jemand, der sich selbst zu binden und sich also mit der Ungewissheit der eigenen Existenz zu verbünden vermag.

Was es mit dieser Freiheit des Menschen auf sich hat, wird an allerlei Figuren deutlich, die von dem Normalgebrauch der Möglichkeit eines selbstbestimmten Lebens in auffälliger Weise abweichen. Schauen wir uns vier dieser Figuren an: den Tyrannen, den Trotzigen, den Fanatiker und den Fatalisten.

Der **Tyrann** glaubt, er könne alle Fesseln abwerfen und dadurch die eigene Lage unter Kontrolle bekommen. Dummerweise muss er dazu alle andern direkt oder indirekt in Fesseln legen, was einen Apparat erfordert, als dessen Gefangener er fortan lebt. Insofern wird man ihn kaum einen Menschen nennen wollen, der mit seiner Freiheit etwas Rechtes anzufangen weiß. Auch er aber handelt aus eigenem Antrieb und eigener Überzeugung; auch er ist in seinem Handeln frei. Dass er arm daran ist, weil er sich die schönsten Früchte der Freiheit entgehen lässt, merkt er erst, wenn es längst zu spät ist. Dass er sich schuldig macht, weil er die anderen ihres Lebens und ihrer Freiheit beraubt, merkt er, wenn überhaupt, erst dann, wenn es ihm selbst an den Kragen geht. Der Tyrann nimmt sich die Freiheit, nur auf eigene Rechnung zu handeln. Dass diese Rechnung nicht aufgehen kann, ändert nichts daran, dass es seine Rechnung ist, die er zu begleichen sucht. Dafür kann er etwas. Er hätte auch anders handeln können, hätte er nur auf andere seiner Antriebe und die Stimmen der von ihm Gepeinigten gehört. Hätte er nicht anders handeln können, dürfte niemand sein Verhalten böse nennen; niemand dürfte ihn zur Verantwortung ziehen. Selbst die Talente des Lasters sind solche der Freiheit.

Verglichen mit dem Tyrannen, ist der **Trotzige** eher eine Witzfigur, aber das sind wir schließlich dann und wann alle einmal. Gelegentlich beweisen wir unsere Freiheit in einem unbegründeten Aufbegehren, einfach um unsere Freiheit zu beweisen. Wogegen auch immer es sich richtet: Es richtet sich gegen das, was man vernünftiger Weise tun sollte, und zwar genau deswegen, weil man es *sollte*. Nicht einmal von guten Gründen wollen die Trotzigen sich bestimmen lassen; sie wollen ihren Willen haben, ganz gleich, was für oder gegen ihn spricht. Bei Trotzphasen kleiner Kinder machen es vor. Sie sind eine für die Eltern enervierende Übung darin, gerade dort Widerstand zu leisten, wo sie bereits spüren, dass aller Widerstand vergebens ist. Auch Erwachsene geben dann und wann das Rumpelstilzchen, wenn ihnen etwas genommen oder nicht gegeben wird, worauf sie keinerlei Anrecht haben. Sie wollen es trotzdem. Sie nehmen einen Kampf gegen die Windmühlen auf. Sie tun es nicht, weil sie es nicht besser wüssten, sondern wie tun es, gerade weil sie es besser wissen. Der Zustand der Welt passt ihnen nicht in den Kram, und das soll alle Welt wissen. Wenn der Anfall vorbei ist, verkehrt sich die Freiheit der puren Verneinung wieder in einer Orientierung an Zwecken, die wenigstens halbwegs bejahenswert sind.

Im schlimmsten Fall verwandeln sich die Trotzigen in **Fanatiker**, nur weil sie sich in der Sache irgendeines Dogmas für rechtgläubig halten. Mehr als andere können sie sich für eine Mission begeistern, der sich auch dann ergeben bleiben, wenn vieles oder alles gegen sie spricht. Grübeleien und Wankelmüt sind ihnen fremd. Sobald sie aber zu allem entschlossen sind, verkehrt sich ihre Standhaftigkeit in ein veritables Laster. Ihre Leidenschaft erweise sich als eine Form der - meist kollektiven und oft kollektiv organisierten - Selbstsucht. Im starren Glauben an ein Gut oder Gutes kämpfen sie auf Teufel komm raus für eine Sache, die ihnen zufällig behagt. Was sie betört, soll alle betören, nur weil es sie betört. Sie halten die eigene Linie für die einzige Linie. Sie fragen nicht, und sie fragen sich nicht, was für Beliebige gut und lohnend wäre. Sie erkennen nur ihr eigenes Belieben an. Sie stellen das eigene Heil über das der anderen. Fanatische Altruisten sind Egoisten im Schafspelz: Sie wollen ihre Mitmenschen oder gleich die ganze Menschheit mit ihrer Version des Glücks beglücken. Mehr noch als viel andere Laster ist Fanatismus eine Verbissenheit in die eigene Art. In ihm tobt sich eine irreführende Beharrlichkeit aus. Der Fanatiker zieht seine Nummer durch - und verfehlt dadurch jene freie Entschlossenheit, die durch das Für und Wider eigener und fremder Überlegung, Eingebung und Lebensart ansprechbar bleibt.

Der **Fatalist** hingegen schätzt seine eigenen Kräfte gering und damit schon einmal realistisch ein. Ob er an das Schicksal oder sonst eine höhere Fügung glaubt, tut wenig zur Sache. Ihm ist klar, dass wir unser Leben selbst bei größter Umsicht nicht in der Hand haben. Denn er weiß, dass Berechnungen und Pläne schön und gut, aber doch nicht alle sind - dass sie letztlich nur aufgehen, wenn sie nicht aufgehen. Er kennt die Paradoxie allen existentiellen Gelingens: Wer so leben will, wie er leben möchte, darf nicht so leben wollen, wie er es sich vorgestellt hat. Echter Erfolg und echte Erfüllung können sich nur als Überraschung einstellen: wenn einem etwas Ungeahntes gelingt oder mit einem etwas Unvorhersehbares geschieht, das man gleichwohl bejahen kann. Gerade die besten Bemühungen müssen glücken. Darauf ist der Fatalist eingestellt. Er vermag sich in das zu schicken, was sich nicht fügt, und doch das zu fügen, was von alleine nicht aufgehen will. ER glaubt nicht an die Verhältnisse, wie sie nun einmal sind, sondern an die Möglichkeiten, die sich in ihnen auftun werden. Er segelt gerne gegen den Wind. Der wahre Fatalist zieht seine Nummer nicht durch. Man darf ihn sich als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ (Martin Seel)

Psychologische Typenlehren

Die obige Darstellung von Seel hat eindeutig etwas von einer Typenlehre... Psychologisch finde ich es wirklich interessant... Ich hänge gleich einmal eine Rezension zur Typenlehre von C.G. Jung an, darin geht es überhaupt und ganz allgemein um Typenlehren... Wenn man die obige Darstellung von Martin Seel wirklich als eine Art Typenlehre versteht, passt es auch ins Bild, dass sein letztes Werk "111 Tugenden, 111 Laster...." hieß. Offensichtlich ist Martin Seel ein Mensch, der in besonderer Weise an nicht zuletzt "psychologischen" Systematiken interessiert ist. Da habe ich einiges mit Seel gemeinsam. Auch ich bin ein ausgesprochener Systematisierer.

„Psychologische Typen“ von C.G. Jung

C.G. Jungs Werk über die psychologischen Typen beginnt mit den Worten: „Bei meiner praktischen ärztlichen Arbeit mit nervösen Patienten ist mir schon lange aufgefallen, dass es neben den vielen individuellen Verschiedenheiten der menschlichen Psyche auch typische Unterschiede gibt, uns zwar fielen mir zunächst zwei Typen auf, die ich als „Intraversions-„ und „Extraversionstypus“ bezeichnete.“

Damit ist eigentlich schon alles gesagt. C.G. Jung unterscheidet also zunächst den introvertierten Typus und den extrovertierten Typus, eine Einteilung, die uns unmittelbar einleuchten muss. Im weiteren Verlauf seines Werkes gibt Jung viele Beispiele für entsprechende Gegensatzpaare, baut dann aber am Ende seines Werkes seine Typenlehre auf recht spekulative Weise aus. Indem er den beiden Grundtypen je vier mögliche Eigenschaften zuordnet, den Denktypus, den Empfindungstypus, den Fühltypus und den Intuitionstypus. So kommt Jung also auf acht Typen.

Bevor ich eine Wertung dieser Lehre vornehme, möchte ich gerne auf die gängigsten Typenlehren in der Esoterik kurz eingehen. Es gibt eine ganze Reihe von Typenlehren, von denen ich die wichtigsten kurz vorstellen möchte:

1. Der introvertierte und der extrovertierte Typus als die beiden Gralsströmungen (2)
2. Die drei Leibestypen, der Kopfmensch, der Herzmensch, und der Bauchmensch (3)
3. Die vier Temperamente, die sich untereinander noch kombinieren lassen (4)
4. Die sieben Planetentypen, die etwa in der Anthroposophie eine gewisse Verbreitung gefunden haben (7)
5. Die acht Jungschen Typen (8)
6. Die neun Persönlichkeitstypen, auch bekannt als das ursprünglich persische Enneagramm, welches etwa in der Esoterik ein recht weite Verbreitung gefunden hat (9)
7. Die Zwölf Sternzeichen des Tierkreises, die die Grundlage bilden für jegliche Astrologie. Sie werden in jedem Geburtshoroskop ausführlich beschrieben. Es kommen dann allerdings zur verfeinerten Betrachtung noch die Planeten und der Aszendent hinzu (12)

Die Untersuchung von introvertiertem und extrovertiertem Menschen ist somit die allgemeinste, und wohl auch die verbreitetste. Hier gebührt C.G. Jung sicherlich ein bleibendes Verdienst. Doch diese Einteilung ist natürlich auch die oberflächlichste. Das wusste wohl auch Jung, der sich daher bemüht hat, das ganze System entsprechend zu verfeinern, leider auf recht spekulative Weise. Ich selber habe einmal ein Buch über die unterschiedlichen Typenlehren geschrieben, bin dann aber später wieder davon abgerückt, einfach, weil mich irgendwann nur noch der individuell einmalige Mensch interessiert hat. Dieser kann und will letztlich nur nach individuellen Maßstäben gesehen und verstanden werden. Typenlehren sind da leider wenig hilfreich, ja, sie verstellen mitunter sogar den Blick auf das Individuum. Trotzdem habe auch ich gelegentlich auf wenigstens zwei Typenlehren zurückgegriffen, einmal die Lehre von den vier Temperamenten, und zum anderen auf die

zwölf Sternzeichen und die Astrologie. Beide Lehren waren mir doch immer ein guter Wegweiser zu einem tieferen Verständnis des jeweiligen Individuums. Wer mit Typenlehren arbeitet, sollte unbedingt darauf achten, dass er sich nicht den Blick für die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Individuums verstellt. Dabei kann ihm eine Menschenkenntnis gute Dienste leisten.

Literaturhinweise:

Die Sternzeichen als Archetypen der Persönlichkeit:

- Rae Orion: Astrologie für Dummies
- Brigitte Hamann: Die zwölf Archetypen – Tierkreiszeichen und Persönlichkeitsstruktur
- Anita Vogel: Zu den Quellen Sibyllas – Die 12 astrologischen Archetypen in Mensch, Mythen und Geschichte

Das Enneagramm:

- Don Richard Riso: Die neuen Typen der Persönlichkeit und das Enneagramm
- R. Rohr/A. Ebert: Das Enneagramm – Die 9 Gesichter des Seele

Die Typen bei C.G. Jung:

- C.G. Jung: Psychologische Typen

Die Planetentypen:

- Frits H. Julius: Metamorphose – Ein Schlüssel zum Verständnis von Pflanzenwuchs und Menschenleben
- W.F. Veltman: Menschentypen – Planetenwirkungen in der menschlichen Seele

Die vier Temperamente:

- Heinrich Eitz: Die menschlichen Temperamente

Die drei Leibestypen

- Kretschmer

Der extravertierte und der introvertierte Mensch

- C.G. Jung: Psychologische Typen

So fördern Sie Ihr Kind richtig

Kinder können mutig sein, sensibel, schlau oder schüchtern. Wer das Naturell seines Kindes kennt, kann es besser unterstützen. Jedes Kind hat seinen eigenen Charakter. Das „Sensibel-Kind“ fühlt sich meisterhaft in andere ein, das „Pflicht-Kind“ macht sich gerne nützlich, das „Abenteuer-Kind“ sucht Herausforderungen, das „Schlaukopf-Kind“ ist selbstbewusst und neugierig. Doch gerade weil Kinder so unterschiedlich sind, müssen sie in ihren Stärken und Schwächen auch individuell unterstützt werden. Wie das ganze funktioniert, erklären die Kinder- und Jugendpsychotherapeutin Dr. Christine Kaniak-Urban und Cornelia Nitsch in ihrem Buch „Typgerecht fördern und erziehen.“ (GU 12,90 Euro)

Hans Joas: Ist die Menschenwürde noch unser oberster Wert?

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: Was ist das gute Leben? Leider finden sich die Artikel nicht auf "Zeit: Online", und so habe ich beschlossen, erst einmal wenigstens drei der Artikel hier zu posten. Der dritte Artikel trägt den Titel "Ist die Menschenwürde noch unser oberster Wert?". Er stammt von Hans Joas.

Der Soziologe **Hans Joas** ist Inhaber einer Forschungsprofessur an der Universität Freiburg und lehrt an der University of Chicago. Zuletzt erschien von ihm im Suhrkamp Verlag die Studie "Die Sakralität der Person".

„Sind die Menschenrechte und der Respekt vor der Menschenwürde heute gesichert oder neuen Gefahren ausgesetzt? Ganz direkt wurde mir diese Frage bei einem Dinner gestellt, zu dem mich der finanzkräftige Sponsor einer amerikanischen Universität im Anschluss an einen Vortrag in seinem Haus geladen hatte. "Ohne Zweifel gibt es Gefahren", war meine Antwort. Nichts sei historisch auf Dauer gesichert, und ich als Deutscher, dem die Geschichte des Nationalsozialismus und des Holocaust in den Knochen steckt, könne nicht nur anders nicht denken, sondern dürfe es auch nicht.

Ja, aber gibt es diese Gefahren denn auch in den alten Demokratien des Westens? - lautete die Rückfrage. Vorsichtig, um die Essensatmosphäre nicht zu belasten, redete ich recht abstrakt von den Spannungen zwischen Werten, etwa zwischen der nationalen Sicherheit und der Menschenwürde, auch in den Vereinigten Staaten. Erst auf weiteres Insistieren hin ließ ich den Namen "Guantanamo" fallen. "In Guantanamo verteidigen wir die Menschenrechte unserer Bürger" entgegnete darauf mit erhobener Stimme der Gastgeber.

Dieser Satz klingt in mir seit längerem nach. Was wäre die richtige Antwort gewesen? Ist der Satz in sich widersinnig, das wir, sobald wir von den Menschenrechten reden, nicht mehr nur an "unsere Bürger" denken dürfen? Ist er [der Satz] berechtigt, wenn Leben und Rechte der eigenen Mitbürger tatsächlich durch Terrorismus oder Krieg bedroht sind? Zeigt er, dass die Verwendung der Begriffe beliebig geworden ist oder es immer schon war?

Viele können die Rede von der "Menschenwürde" heute nicht mehr hören. Was den einen als Inbegriff einer keimenden globalen Ethik erscheint, als vielleicht einzige Möglichkeit, sich in kulturell pluralen Gesellschaften auf eine Vorstellung vom Guten zu einigen, wird von anderen als politische Heuchelei denunziert, als unverbindliche Leerformel beiseite geschoben oder als "Einfallstor für bestimmte Partikularethiken" (Horst Dreier) in die rationale Systematik des Verfassungsrechts beargwöhnt. Keine dieser Befürchtungen ist grundlos. Aber ein Blick in die Geschichte des Begriffs "Menschenwürde" zeigt doch ein anderes Bild.

Während der Begriff "Würde" meist dazu dient, bestimmten Individuen oder sozialen Gruppen einen spezifischen Rang zuzusprechen und sie somit in eine Rangordnung zu bringen, zielt der Begriff "Menschenwürde" auf eine allen Menschen und der Menschheit insgesamt zukommende Qualität. "Menschenwürde" kommt ausnahmslos allen Menschen zu; sie wird nicht durch Leistung erworben und kann nicht durch den Verlust der entsprechenden Leistungsfähigkeit oder durch Verstoß gegen die Menschenwürde anderer verwirkt werden. Wegen der zentralen Stellung des Menschenwürde-Postulats im deutschen Verfassungsdiskurs ist über die Geschichte dieses Begriffs sehr gründlich geforscht worden.

Im Einzelnen mag es hier Kontroversen geben, aber es zeichnet sich doch im Ganzen ein Konsens ab. Nach Anfängen in der römischen Antike haben insbesondere christliche Vorstellungen über die Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen, Ideen des italienischen Humanismus über das selbstschöpferische Potential des Menschen und dann zunehmend ein philosophisches Verständnis der Vernunft eine wesentliche Rolle gespielt. Die Schlüsselstellung schlechthin hat dabei das Denken Immanuel Kants. Für ihn ist die Würde des Menschen in der moralischen Natur des Menschen begründet. Er macht einen scharfen Unterschied zwischen "Würde" und "Preis", weil er aller Relativierbarkeit die unbedingte Geltung entgegensetzen will.

Schon bei Kant ist dabei gelegentlich auch von der "Heiligkeit" die Rede, da ihm zufolge eben die Denkungsart der Würde mit einem Preis "gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden (kann), ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen". Dieser Begriff, der auch im Ausdruck "Unantastbarkeit" mitschwingt, wurde Ende des 19. Jahrhunderts - Bei Emile Durkheim, dem Begründer der französischen Soziologie - zum Ausgangspunkt einer neuen Betrachtungsweise. Philosophische Begründung ist ihr zufolge das eine; Aufmerksamkeit für die vielfältigen Prozesse, in denen Menschen überhaupt Höchstgeltung zuschreiben: der Nation, der Kirche, der Wissenschaft, ein anderes. So betrachtet, ist die Geschichte der Menschenwürde die Geschichte der sozialen und kulturellen Prozesse, in denen der Person schlechthin, jedem Menschen und allen, solche Höchstgeltung zugeschrieben wird. Man kann von einer Säkularisierung der Person sprechen.

Folter und Sklaverei etwa, die auch von vielen Christen lange Zeit gerechtfertigt wurden, werden nun als unerträglicher Verstoß gegen die Menschenwürde erkennbar. Die Bedeutung der einzelnen Begrifflichkeit nimmt damit ab. Die einen mögen von der Menschenwürde reden, aber nicht wirklich angetrieben sein von dieser Sakralisierung der Person. Die andern sind von ihr angetrieben, werden aber andere Begriffe zur Artikulation ihres Wertempfindens verwenden. Keine religiöse oder säkulare Tradition hat dann ein Monopol auf die Menschenwürde; viele Traditionen, religiöse und säkulare, können an etwas anknüpfen, was in unserer Tradition als Menschenwürde gefasst wurde.

Noch mehr als in der philosophischen Literatur wurden die sozialen Bedingungen für eine Erfüllung des Menschenwürde-Postulats gerade dort zum Thema, wo die Arbeiterbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts den Kampf gegen menschenunwürdige Zustände und für ein "menschenwürdiges Dasein" (Ferdinand Lassalle) aufnahm. Erfahrungen der Erniedrigung und Entwürdigung des Menschen - durch Nationalsozialismus und Faschismus, Kommunismus, Kolonialismus und Imperialismus - haben die Idee, die mit Menschenwürde bezeichnet wird, immer mehr zum Hoffnungszeichen gemacht. Warnungen vor inflatorischem Gebrauch oder juristischer Unschärfe werden den Versuchen nicht gerecht, die Sakralität der Person zu artikulieren.

In solche Artikulationsversuche ist eine Expansionstendenz eingebaut. Sei sensibilisiert und für Missstände und Unrecht, die wir sonst nicht oder nur ungenügend wahrnehmen würden. Wenn homosexuelle Menschen ihre durchgehende Gleichstellung fordern und dies in Begriffen von Menschenrechten und Menschenwürde tun, dann handeln sie gewiss in einer Weise, die die Verfasser mancher Dokumente der Menschenrechtsgeschichte nicht vorhergesehen haben. Aber das nimmt ihrer Forderung nicht die Legitimität. Wenn heute in Bangladesch Menschen an Arbeitsplätzen ums Leben kommen, an denen sie unsere Kleidungsstücke produzieren, dann weckt uns das aus der Selbstzufriedenheit, mit der wir von der Erreichung menschenwürdiger Arbeitsbedingungen sprechen.

Mit einem Wort: Im Diskurs über die Menschenwürde steckt ein prophetisches Potential, das über das bestehende Recht immer auch hinausweist. Es darf nicht durch westlichen Triumphalismus zum Schweigen gebracht werden - ebenso wenig wie durch einen abgeklärten realpolitischen Zynismus, der meint, dass ohnehin nichts anderes die Geschichte beeinflusst als der unerbittliche Kampf um Macht und Vorteile. Gewiss ist auch die Rede von

der Menschenwürde nicht dagegen gefeit, heuchlerisch verwendet zu werden. Doch gilt dies für alle Werte und Rechte.

Und Guantanamo, ein politisches Gefängnis außerhalb der eigenen Landesgrenzen, wo Menschen ohne Gerichtsurteil mehr als ein Jahrzehnt festgehalten werden, ohne Aussicht auf ein Verfahren, zwangsernährt, wenn sie durch Hungerstreik ihre Verzweiflung ausdrücken. Ich hätte dem freundlichen und großzügigen amerikanischen Gastgeber antworten müssen, dass, wer so redet wie er, den Sinn dessen verfehlt, worauf der Westen seinen Stolz gründet.“
(Hans Joas)

Die Menschenwürde bei mir

Ich bin um die Jahrhundertwende regelmäßiger Tagungsteilnehmer im Internationalen Kulturzentrum in Achberg bei Lindau am Bodensee gewesen, bei Wilfried Heid. Und auf einer Tagung - es ging auch um die Menschenrechte und die Menschenwürde, sagte Wilfried etwas, das einen wirklich tiefen Eindruck auf mich gemacht hat. Es sagt:

Würde kommt von "werden", werden seinem wahren Wesen nach. ´

Ich war völlig aus dem Häuschen und habe mir den Satz sofort zueigen gemacht. Nun kannte ich von Steiner viele Formulierungen vom Menschen als einem Werdewesen, und so formulierte ich selbst:

Würde kommt von werden, werden seinem wahren Wesen nach. Der Mensch ist ein Weltenwerdewesen.

Als ich dies aber einmal hier im Forum anbrachte, erntete ich Widerstand. Das Würde nicht stimmen, wurde gesagt, etymologisch käme Würde nicht von "Werden", sondern von "Wert". Ich war überrascht und habe das natürlich sofort überprüft. Leider hatten die Kritiker Recht. Und so sah ich mich gezwungen, mir eine andere Formulierung zu überlegen. Dabei kamen etwa diese Sätze herum.

Würde meint so viel, wie werden seinem wahren Wesen nach. Der Mensch ist ein Weltenwerdewesen.

Oder, etwas einfacher:

Würde heißt so viel, wie werden seinem wahren Wesen nach. Der Mensch ist ein Weltenwerdewesen.

Dann ist aber auch klar, dass auch Tiere grundsätzlich eine Würde haben. So wie der Mensch eine Menschenwürde hat, haben Tiere eine Tierwürde. Und in den Mysterien heißt es:

Auch das Tier hat eine Würde, und es würde mal. Und die Pflanze fragt: Bist Du würdig?

Das sage ich aus eigener Anschauung.

(Siehe auch [Link 3](#), [Link 4](#), [Link 5](#) und [Link 6](#))

Tilo Wesche: Was ist Glück?

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: Was ist das gute Leben? Der Beitrag, den ich hier eben wiedergeben möchte, trägt den Titel: "Was ist Glück?" und stammt von Tilo Wesche.

Tilo Wesche lehrt vertretungsweise als Professor für Philosophie an der Friedrich-Schiller Universität Jena. Zuletzt erschien von ihm, zusammen mit Rahel Jaeggi, im Suhrkamp Verlag "Was ist Kritik?"

Der Versuch, die Frage nach dem Glück zu beantworten, ist wie das Schälen einer Zwiebel. Jede Antwort wirft neue Fragen auf. Schier unermesslich sind die Beschreibungen von Glück. Wenn jedoch in der philosophischen Tradition vom Glück die Rede ist als dem höchsten Gut, das im Leben erstrebenswert ist, dann ist damit ein ganzheitliches Lebensglück gemeint, das sich vom episodischen Glück etwa einer glücklichen Kindheit oder einer glücklichen Ehe und vom augenblicklichen Gemütszustand, dem Glücksgefühl, unterscheidet. Ein Mensch führt ein gelingendes Leben im Ganzen, wenn es übereinstimmt nicht nur mit seinem Teil seiner Lebensziele, sondern mit den langfristigen Werten, die insgesamt als wichtig gelten.

Der Zankapfel, um den es in der Ethik und Glücksforschung geht, betrifft die Frage, ob sich solche Werturteile über das, was im Leben zählt und was nicht, verallgemeinern lassen. Oder gehört die Definitionshoheit darüber, was jemanden glücklich macht, allein einem selbst? Dann bliebe es jedermanns Privatsache, ob beispielsweise Geld zum Kristallisationspunkt allen Tuns erhoben wird, und Kritik daran wäre bloß pastorales Moralisieren. Will man einen moralisierenden Paternalismus vermeiden und zugleich verallgemeinerbare Aussagen über menschliches Glück zulassen, dann lohnt ein Blick auf das berühmte Ergon-Argument, das der griechische Philosoph Aristoteles von 2300 Jahren formuliert hat: Ebenso wie der Schuster eine bestimmte Funktion habe und sie gut auszuüben strebt, habe auch der Mensch eine Funktion oder Bestimmung, die er gut zu erfüllen suche. Ein glückliches Leben wäre demnach dasjenige, in dem die ihm innewohnende Bestimmung verwirklicht wird.

Eins solcher innerer Wert des Lebens ist zunächst das Überleben. Vom Glück des Überlebens erzählen Menschen, die einer Katastrophe entronnen sind oder von einer schweren Krankheit geheilt wurden. Eine weitere Glückskomponente stellt die Lebensqualität dar, die auf der Fähigkeit beruht, menschliche Grundbedürfnisse zu befriedigen. Ausgehend von den Selbstbeschreibungen, was Befragte in ihrem Leben jeweils als wichtig betrachten, kommt die Lebensqualitätsforschung zu dem Ergebnis, dass sich unabhängig von Biographie und Kultur verallgemeinerbare Aussagen darüber treffen lassen, welche Bedürfnisse das Glücksbefinden maßgeblich beeinflussen. Vor allem Gesundheit und soziale Bindungen wie Familie und Freundschaft werden von den Befragten wertgeschätzt. Eine Besonderheit von Bedürfnissen ist, dass sie sich als unverzichtbare Bedürfnisse desto nachdrücklicher dann zeigen können (nicht müssen), wenn ihre Befriedigung dauerhaft verhindert wird. Ein Bedürfnis nach sozialer Anerkennung kann die Folge sein von Missachtung und Desintegration, in denen Anerkennung vorenthalten wird.

Überleben und Lebensqualität sind Werte, die dem Leben selbst zukommen. Anders verhält es sich mit der dritten Glückskomponente, dem Sinn. Sinn wird, jenseits von Existenzkitsch, als Antwort auf einen Mangel erfahren, der in der Kunst, Philosophie und Religion als Vergänglichkeit beschrieben wird. Im Leben werden zwar einzelne Wünsche erfüllt und Bedürfnisse befriedigt, aber es wird nicht die Bedürftigkeit selbst gestillt. Diese Bedürftigkeit

bleibt innerhalb der Lebenszeit unabgegolten und treibt zu einem endlosen Streben, das erst im To an ein Ende käme. Damit aber bliebe die Frage offen, wie wir in der Zeit glücklich sein können. Im besten Fall bedeutet das endlose Streben einen ständigen Zwang - den Zwang, stets neue Ziele verwirklichen zu müssen. Im schlechtesten Fall entfesselt es die Überbietungsdynamik, stets mehr zu wollen.

Dieser anthropologische Befund erklärt den Reiz der Glücksangebote, mit denen Multioptionsgesellschaften heutzutage aufwarten. Die schiere Anzahl von Wahlmöglichkeiten, auch die ständige Steigerungserwartung versprechen dem Einzelnen Glück und sollen ihm das Gefühl geben, dass er immer und jederzeit bekommen kann, was er braucht. Tatsächlich handelt es sich um Sinnersatzformen. Sie ersparen dem Einzelnen das Bewusstsein seiner Vergänglichkeit, genauer: sie ersparen ihm, dass er sich die Glücksfrage in Konfrontation mit ihr stellt.

Sinn ist kein Wert, der dem Leben von selbst innewohnt. Er wird vielmehr dem Leben verliehen. Dass Lebenssinn durch Tätigkeiten gestiftet wird, führen Menschen vor, denen es gelingt, nach schweren Leiderfahrungen wieder aufzustehen. Psychologische Untersuchungen zu dieser sogenannten Resilienz zeigen, dass bei Leistungssportlern nach erlittener Behinderung, bei Eltern, die ein Kind verloren haben, und bei Opfern von Verbrechen sich ungefähr ein Jahr später ein vergleichbares Glücksniveau wie zuvor einstellen kann. Häufig verleihen sie ihrem Leben neuen Sinn, indem sie sich Menschen widmen, denen ähnliches widerfahren ist, durch Engagement für Behinderte, Unterstützung von Schicksalsgenossen und Anteilnahme an der Not anderer. Solche Empathie zugunsten des Wohlergehens anderer ermöglicht, wie überhaupt die moralische Achtung von Freien und Gleichen, eine Sinnerfahrung, die das eigene Glück bereichert. Auf der Ebene des Sinns zeigt sich, dass Moral weniger Gegenspieler als Mitspieler des Glücks ist. Sinn ist die Erfahrung, etwas zu tun, das für sich gut ist; etwas zu tun, das nicht bloß für mich, sondern um eines anderen willen gut ist, dessen Bedürftigkeit gleich viel zählt. Von dieser Gleichheit mit anderen verletzbareren Wesen hängt das eigene Lebensglück auch ab. Zwischen Glück und Moral besteht zwar keine Identität. Weder winkt Glück als Lohn für Hilfe, die um des Bedürftigen selbst willen gut ist. Noch büßt man die eigene Lebensqualität durch eine Pflichtverletzung ein. Ohne die Offenheit für die Wirklichkeit der anderen aber ist das Glück schlicht ärmer. Während die Bedürfnisbefriedigung unverzichtbar für das Glück ist und ihr Vorenthalten zu Schaden führt, gibt sich jemand, der Solidarität, Gemeinsinn und Respekt nicht wichtig nimmt, einfach mit einem kleineren Glück zufrieden.

Die Beantwortung der Frage, weshalb das eigene Lebensglück vom Glück anderer Personen mit abhängt, gehört zu den großen Aufklärungsversprechen der Philosophie, derenthalber sich Menschen dieser Disziplin widmen. In der Ratgeberliteratur wird diese Frage kurze hand unterschlagen und damit der Eindruck erweckt, Glück gehe in der eigenen Lebensqualität auf. Zudem wir in Ratgebern aus der Feder von Glücksexperten verkannt, dass stellvertretend ausgesprochene Antworten auf die Glücksfrage wenig glücklich machen. Die Verständigung über Glück indessen wird als das Entdecken einer Antwort erfahren, die sich Ratsuchende, wenn auch gemeinschaftlich, unvertretbar je selbst erschließen. Trotzdem hängt das Glücksverstehen nicht frei schwebend in der Luft. Es wird von Bildungsinstitutionen, sozialen Beziehungen und lebensweltlichen Hintergrundkulturen mobilisiert, die zu sichern und zu fördern auch Aufgabe der Politik ist. Glück ist ein Ziel der Politik nicht nur im Hinblick auf die Verbesserung der Lebensqualität. Die Politik steht zudem in der Verantwortung dafür, die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen zu garantieren, unter denen die Bürgerinnen und Bürger miteinander die Frage nach dem Glück angemessen stellen und beantworten können.“ (Tilo Wesche)

(Siehe auch **Link 7** zum Thema Glück)

Lisa Herzog:

Ist der Kapitalismus unser Schicksal?

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: Was ist das gute Leben? Der Beitrag, den ich hier eben wiedergeben möchte, trägt den vielversprechenden Titel: "Ist der Kapitalismus unser Schicksal?" und stammt von Lisa Herzog.

Lisa Herzog ist Philosophin und Volkswirtin, sie lehrt in St. Gallen und habilitiert sich derzeit in Frankfurt a. M. Zuletzt erschien von ihr bei Oxford University Press "Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory"...

„Eigentlich könnte es so schön sein. Die Herausforderung ist groß: Die Wirtschaftssysteme kompletter Gesellschaften müssen auf einen nachhaltigen Pfad gebracht werden. Und die Aufstellung ist gut: Diese Gesellschaften verfügen über leistungsfähige Institutionen, die die Fähigkeiten zur Anpassung an eine sich wandelnde Welt sichern. Demokratie und Rechtsstaat stellen die Rahmenbedingungen bereit und sorgen dafür, dass gesellschaftlicher Wandel sich in Gesetzgebung niederschlägt. Der Kapitalismus gewährt dem Einzelnen die Freiheit, als Kunden, Arbeitnehmer oder Investoren ihre sich ändernden Wünsche in den Markt zu tragen. Das Preissystem zeigt Knappheit an und schafft Anreize, bessere Lösungen zu finden.

Kein anderes System setzt in so hohem Maße wie die Kombination aus Demokratie und Kapitalismus auf Freiheit [Integration], Inklusion und dezentrale Entscheidungen. Jeder kann sich ein Urteil bilden, jeder kann seine Ideen einbringen. Diese Ideen sind als Treibstoff des Kapitalismus viel wichtiger als Öl, Gas und Kernenergie, von denen er derzeit abhängt. Ein Umbau weg von den fossilen Energieträgern ist unvermeidlich, aber genau dafür sollte die innovative Kraft des freien Marktes vorteilhaft sein, zumindest, wenn von der Politik die gesetzlichen Grundlagen und von den Kunden die richtigen Signale kommen. Flexibilität und die Möglichkeit zur Veränderung sind in das System von vornherein eingebaut. Anstatt auf blutige Umstürze zu setzen, kann der Umbau an Bord des fahrenden Schiffes stattfinden.

Allerdings: Es funktioniert nicht, wie es soll. Statt Ein-Liter-Autos bringt der Kapitalismus Schiefergas-Fracking. Statt uns unsere Wochen- und Lebensarbeitszeit frei wählen zu lassen, scheint er die Welt zu beschleunigen, die Einzelnen unter die Räder kommen und kaum noch Zeit haben, sich über ihre Konsumgewohnheiten überhaupt Gedanken zu machen. Anstatt weltweit ein nachhaltiges und gerechtes Wirtschaftswachstum zu befördern, zementieren die globalen Märkte Ungleichheit und Ausbeutung. Und: Auf die natürliche Umwelt nimmt der Kapitalismus wenig Rücksicht. Es scheint, dass er läuft und läuft und läuft, bis der sprichwörtliche letzte Tropfen Öl verbraucht ist, unbeeindruckt von den Auswirkungen, die dies auf das Weltklima hat.

Wäre der Kapitalismus ein Liebespaar, eine Therapie wäre überfällig. Möglicherweise würde ihm zum Einstieg eine Perspektivumkehrung vorgeschlagen: anstatt direkt nach Lösungen zu suchen, danach zu fragen, wie man es eigentlich geschafft hat, die Probleme so lange am Laufen zu halten. Warum haben sie sich nicht längst in Luft aufgelöst, warum sind wir nicht längst bei der Nachhaltigkeit angekommen?

Natürlich funktioniert der Kapitalismus anders als die Liebe (auch wenn der Vergleich kaum weniger angemessen ist als die mathematischen Modelle der Ökonomielehrbücher). Aber wie die Liebe kann er zu einer ziemlich elenden Angelegenheit werden, wenn drei Faktoren zusammenkommen: wenn die Rahmenbedingungen nicht stimmen, wenn die Einzelnen nicht wissen, was sie tun, und wenn ungleiche Macht im Spiel ist.

Erstens versagen Märkte, wenn es um Güter geht, die nicht durch Eigentumsrechte geschützt sind, vor allem um öffentliche Güter. Im Idealfall ist es die gesetzliche Rahmenordnung, die dann einspringt. Auf globaler Ebene aber ist es aber bisher nicht gelungen, eine Rahmenordnung zu etablieren, die den Schutz des globalsten aller Güter sichern würde: der Stabilität des Klimas, und damit letztlich der menschlichen Bewohnbarkeit des Planeten. Zweitens sind Märkte nicht in der Lage, langfristige, nachhaltige Ergebnisse zu liefern, wenn die Akteure in ihnen sich von kurzfristigen Trieben steuern lassen statt von langfristigen, wohlüberlegten Eigeninteressen. Die Verhaltensökonomie und auch der gesunde Menschenverstand zeigen aber, dass Menschen oft weit unreflektierter handeln, als die Verteidiger des Marktes annehmen: Sie nehmen nicht nur nachlässig in Kauf, anderen Schaden zuzufügen, sondern schaden oft auch sich selbst. Drittens, das ist es wie in der Liebe, wird es problematisch, wenn Macht und einseitige Abhängigkeit ins Spiel kommen. Im Lehrbuchkapitalismus haben alle Akteure gleiche Rechte und die gleiche Möglichkeit, aus Verträgen auszusteigen und sich andere Handelspartner zu suchen. Das ist es, was die Gegenseite zwingt, ein gutes Angebot zu machen und auf echte Wertschöpfung zu setzen. Doch besonders zwei der wichtigsten Märkte, der Finanz- und der Arbeitsmarkt, sind typischerweise von Machtungleichgewichten geprägt, weil eine Seite mehr zu verlieren hat als die andere. Mit der freien Wahl der Einzelnen – und damit auch mit der Möglichkeit, Präferenzen für Nachhaltigkeit in den Markt zu tragen – ist es dann nicht weit her, je nach gesetzlichem Rahmen und gesellschaftlichen Tendenzen können diese Ungleichgewichte verringert oder verschärft werden. Vereinfacht lässt sich sagen: Je mehr Ungleichheit in einer Gesellschaft herrscht, desto eher können Gewinne durch das einseitige Ausnützen von Abhängigkeiten statt durch die Suche nach echten Win-win-Situationen generiert werden. Die Ungleichheitstendenzen der letzten Jahrzehnte sind auch aus dieser Perspektive alarmierend; darüber hinaus gefährden sie immer stärker die Möglichkeit, auf politischer Ebene im Sinne des Gemeinwohls statt im Interesse kleiner Machteliten zu handeln.

Nicht dass diese Probleme nicht bekannt wären. Aber die Marktbegeisterung neoliberaler Prägung hat den Blick dafür verstellt, dass unvollständige Rahmenordnungen, irrationales Verhalten und Abhängigkeitsverhältnisse eher die Regel als die Ausnahme sind und dass bewusste politische Schritte unternommen werden müssen, um sie zu bekämpfen. Nur dann scheint es irgendwie aussichtsreich, auf ein Umlenken des Systems hin zu mehr Nachhaltigkeit zu setzen. Nur wenn wir uns von alten Dogmen über „den Markt“ lösen, können wir die zahlreichen Interdependenzen ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Prozesse erkennen und bessere von schlechteren Lösungen unterscheiden, sei es im Markt, in der Politik oder in der Zivilgesellschaft oder in einer Kombination aus allen dreien. Das, was gut ist am Kapitalismus – das Innovationspotential, die Möglichkeit, gute Ideen schnell zu verbreiten -, muss jetzt angewandt werden auf die Frage, wie die von einem falschen Verständnis des Marktes geschaffenen Probleme angegangen werden können. Wir brauchen Wettbewerb, um herauszufinden, wie der Wettbewerb am besten zu organisieren ist – damit möglichst gute Institutionen Chancengleichheit gewähren, damit Abhängigkeit abgebaut wird, damit möglichst effektiv über nachhaltigen Konsum aufgeklärt wird und um die geschicktesten Anreizsysteme zu finden, die Individuen und Unternehmen zu langfristigem Handeln bewegen. Auf den Kapitalismus zu verzichten ist keine Option, solange keine lebbarere Alternative in Sicht ist. Aber wir müssen und dürfen ihn nicht lassen, wie er ist. Die Menschheit als Ganzes kann sich das, im wörtlichen Sinne, nicht leisten.“
(Lisa Herzog)

Julian Nida-Rümelin: Die Kultur der Freiheit

In der Zeitbeilage "Zeit: Philosophie" aus der Zeit Nr. 25 / Juni 2013 sind eine ganze Reihe von philosophischen Artikeln erschienen. Der Titel der Zeitbeilage lautet: Was ist das gute Leben? Der Beitrag, den ich hier eben wiedergeben möchte, trägt den etwas unscheinbaren Titel: "Die Kultur der Freiheit" und stammt von Julian Nida-Rümelin...

Die Überschrift über diesen Artikel lautet: „Die Kultur der Freiheit“. Da stellte sich mir sofort die Frage: Gibt es auch eine Freiheit der kulturellen Identität? Ich selbst würde diese Frage immer bejahen.

Julian Nida-Rümelin ist Professor für Philosophie an der Universität München. Zuletzt erschien von ihm in der Edition Körber-Stiftung die Studie "Philosophie einer humanen Bildung"

„Welche Werte sollen in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft gelten? Auf diese Frage gibt es keine klare Antwort: Es sollen die Normen und Werte der Demokratie gelten - einer Demokratie, welche die individuellen Rechte der Menschen garantiert, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu religiösen oder kulturellen Gemeinschaften. Einer Demokratie, die sozialstaatlich verfasst ist und Solidarität über alle religiösen und kulturellen Gemeinschaften hinweg praktiziert; die Kooperation fördert und einen fairen und friedlichen Austrag von Konflikten ermöglicht.

Mit dieser Antwort scheine ich mich auf die Position des philosophisch-politischen Liberalismus festzulegen, die in der internationalen Debatte zum Beispiel von John Rawls, Joseph Raz, Bruce Ackermann, Amy Gutmann oder auch von Jürgen Habermas vertreten wird. Und doch gibt es eine tiefgreifende Differenz, auf die ich später zu sprechen komme.

Der philosophisch-politische Liberalismus unterscheidet sich von seinen gemeinschaftsbezogenen (kommunitaristischen) wie von seinen radikalen Opponenten (den Libertären und den Marxisten) in seinem universalistischen Verständnis von Freiheit und Gleichheit als den Grundnormen der Demokratie. John Rawls entwickelt daraus seine bekannte "Theorie der politischen Gerechtigkeit". wonach allen Bürgerinnen und Bürgern ein System maximaler individueller Freiheit zu garantieren ist. Ungleichheiten sind für Rawls nur dann gerechtfertigt, wenn sie auch der am schlechtesten gestellten Personengruppe zugute kommen. Darüber hinaus setzt der philosophisch-politische Liberalismus auf eine lebhafte öffentliche Beteiligung der Bürger, kurz: Er setzt auf einen öffentlichen Vernunftgebrauch, der kulturelle und religiöse Schranken überwindet. Die amerikanischen Liberalen bauen dabei auf einen starken Staat, der durch Bildung und soziale Sicherheit die Ungleichheiten der Herkunft, der sozioökonomischen Verhältnisse, der Religions- und Kulturzugehörigkeit ausgleicht. Ein so verstandener Liberalismus steht in den USA deutlich links von der Mitte, während er diesseits des Atlantiks nicht nur die Sozialdemokratie, sondern zunehmend auch die Christdemokratischen Parteien prägt.

Leider herrscht in der öffentlichen Debatte die Tendenz vor, Multireligiosität und Multikulturalität als neue Herausforderungen zu sehen. Das ist grundfalsch. Diese Herausforderung hat es nämlich in den europäischen wie den außereuropäischen Zivilisationen seit der Antike schon immer gegeben. Schon in der griechischen Klassik sind die Stadtgesellschaften durch Immigration und Emigration, durch internationalen Handel, ja sogar durch ethnische Vielfalt geprägt. Das Imperium Romanum entwickelt, wie Jahrhunderte später das Osmanische Reich, ausgeklügelte Strategien, mit Multireligiosität und

Multikulturalität so umzugehen, dass der zivile Friede gesichert ist (was nicht immer gelingt). Die religiöse Einheitlichkeit des christlichen Abendlandes wurde durch massive Repression abgesichert, was aber letztlich den zivilen Frieden nicht dauerhaft sichern konnte. In der frühen Neuzeit führte die Spaltung der christlichen Welt in den Dreißigjährigen Krieg, der Mitte des 17. Jahrhunderts mit Millionen von Kriegs- und Seuchentoten in sozialer und kultureller Verwüstung endete.

In diesem europäischen Bürgerkrieg standen sich zwei Formen zu leben und zu glauben unversöhnlich gegenüber. Weil jeder Appell an Toleranz an einem solch existentiell aufgeladenen Konflikt zerschellen musste, hieß die Frage für die nachfolgenden Generationen: Wie muss eine normative Ordnung beschaffen sein, die den mörderischen Konflikt zwischen kontroversen (religiösen) Werten aushält und ihn einhegt? Die Lösung, die Philosophen wie Thomas Hobbes und andere fanden, lautete: Säkularisierung der Politik - aber nicht Säkularisierung der Kultur und der Gesellschaft.

Die Erfahrung eines drohenden Untergangs Europas in Konfessionskriegen erzwang eine zivile Kultur, die die religiösen Kräfte der Gesellschaft so weit bändigte, dass sie eine Friedensordnung nicht mehr gefährdete. Allerdings hatte auch diese Lösung einen Preis. Mit ihr wurde nämlich ein anhaltendes Spannungsverhältnis zwischen der säkularen Sphäre des Staates und den partikularen religiösen und kulturellen Kräften der Gesellschaft festgeschrieben. Die öffentliche Sphäre ist normativ verfasst und auf die Zustimmung der Bürgerschaft angewiesen - und diese Zustimmung gewähren die Bürger nur dann, wenn die Normen und Werte der Rechts- und Staatspraxis mit ihren eigenen kulturellen Überzeugungen kompatibel sind. Mit einem Wort: Der philosophisch-politische Liberalismus beruht auf einer Trennung zwischen dem Politischen und dem Kulturellen, die in ihrer reinen Form nicht realisierbar ist.

Alle demokratischen Verfassungsordnungen beginnen aus gutem Grund mit den individuellen Rechten ihrer Bürgerinnen und Bürger, denn der Staat kann Loyalität und Gehorsam nur verlangen, wenn er zugleich die Freiheit seiner Bürger sichert. Mehr noch: Der demokratische Staat ist Ausdruck des kollektiven Willens der Bürgerschaft. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass diese Auffassung nicht mit jedem Menschenbild, nicht mit jeder Anthropologie oder jedem religiösen Glauben zu vereinbaren ist. Sie setzt eine praktische Vernunft aller Bürger voraus - eine Vernunft, die die Postulate der Freiheit und Gleichheit aller Bürger erst verständlich macht. Eine kulturelle oder religiöse Gemeinschaft hingegen, die zu Unterordnung, blindem Gehorsam, zu Freund-Feind-Verhältnissen erzieht oder eine Anthropologie vertritt, nach der eine Ethnie der anderen überlegen ist oder ein Geschlecht dem anderen untergeordnet, ist mit den Normen und Werten der Demokratie unvereinbar.

Die Weltgemeinschaft hat sich darüber hinaus auf einen Menschenrechts-Kanon verständigt, der universelle Geltung beansprucht. Obwohl die Inhalte dieses Kanons so "weich" formuliert wurden, dass sie für unterschiedliche Kulturen und Traditionen in hohem Maße anschlussfähig sind, stellen sie für diese immer wieder eine Provokation dar - bis heute. Die katholische Kirche hat bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gebraucht, also bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, um die Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau und die der unbedingten menschlichen Rechte (einschließlich der sich daraus ableitenden Idee einer demokratischen Ordnung) zu akzeptieren. Auch wenn es gern vergessen wird: Die Versöhnung von säkularer Politik und religiöser Kultur ist eine sehr späte politische und kulturelle Errungenschaft.

Daraus folgt, dass die Demokratie auf eine Kultur angewiesen ist, die individuelle Autonomie für alle respektiert, die einen kooperativen Umgang zwischen den Menschen ebenso fördert wie einen zivilen Austrag von Konflikten. Kurz: Die Demokratie ist abhängig von einer gelebten Kultur der Freiheit, der Kooperation und der Anerkennung. Aus diesem Grund ist die Trennungsthese des philosophischen Liberalismus nicht aufrechtzuerhalten. Ohne eine humanistische Leitkultur, eine Kultur, die unterschiedliche partikulare Prägungen der

Religion und der Herkunft überwölbt und diese gegebenenfalls in die Schranken weist, ist die Demokratie als Staat- und Lebensform nicht zu verwirklichen. Der normative Kern dieser humanistischen Leitkultur ist die Idee gleicher menschlicher Rechte, die allen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einem Staat, einer Religion, einer Ethnie, einem Geschlecht zukommen.“ (Julian Nida-Rümelin)

(Siehe auch **Link 8** zur „Multikulturellen Gesellschaft“ und **Link 9** zur „Koexistenz der Kulturen“)

Joachim Stiller

Münster, 2013

Ende

[Zurück zur Startseite](#)