

BAMBERGER HEGELWOCHEN 1993

Robert Spaemann
Wolfgang Welsch
Walther Ch. Zimmerli



HEGEL

**Zweckmäßigkeit
und menschliches
Glück**

Verlag Fränkischer Tag

Zweckmäßigkeit und menschliches Glück

© 1994, Verlag Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg
Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung,
einschließlich Film, Funk und Fernsehen
sowie der Fotokopie und des auszugsweisen Nachdrucks, vorbehalten.
Titelgraphik: Dieter Lang
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg
Printed in Germany

ISBN 3 928648-12-8

Inhalt

Vorwort	7
<i>Walther Ch. Zimmerli</i> Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch	9
<i>Robert Spaemann</i> Die Zweideutigkeit des Glücks	15
<i>Robert Spaemann</i> Ist der Mensch ein Anthropomorphismus?	35
Liberalismus und Fundamentalismus <i>Podiumsgespräch zwischen Robert Spaemann, Wolfgang Welsch und Walther Ch. Zimmerli</i>	57
Bisherige Hegelwochenpublikationen	113

Vorwort

Philosophischem Denken wachsen immer neue Fragen zu; das, wie Hegel sagt, „Bauzeug des Zeitalters“ verändert sich nach eigenen Regeln. Daß es dabei zu Unvorhergesehenem, ja: Unvorhersehbarem kommt, haben uns die Jahre seit 1989 ‚ad oculos‘ demonstriert. Daß indessen nicht nur Neues, sondern längst überwunden geglaubtes Altes zum Vorschein kommen kann, sehen wir in der Gegenwart: „Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.“

In einer Welt, der – jedenfalls in der nördlichen Hemisphäre – der Orientierungsantagonismus zwischen Ost und West abhanden gekommen ist, herrscht offenes Orientierungsdefizit. Nun erhebt der Fundamentalismus das Haupt und zeigt seine zwei Gesichter: das der Überzeugungstat und die Fratze der Gewalt. Da fragt es sich denn, wohin wir gehen, wenn wir schon vergessen zu haben scheinen, woher wir kommen.

Sich auch außerhalb der philosophischen Seminare in die Weltgeschäfte einzumischen!), wird zur Pflicht des philosophischen Erdenbürgers. Dem Glanz und dem Elend des Erdenbürgers Mensch gilt dabei das philosophische Interesse. In dieser Lage die Frage nach dem Menschen und seinem Glück neu zu stellen, heißt nach Zweideutigem fragen. Die beiden Vorträge des Hauptredners an den Hegelwochen 1993, Robert Spaemann, befaßten sich daher auch mit der Ambiguität in den Vorstellungen vom Menschen und seinem Glück. Die luzide Gedankenführung des Aristotelikers Spaemann verlieh der alten Frage nach dem Glück neuen Glanz, und das unbeugsame Einfordern von transparentem Denken brachte die Verwissenschaftlichung menschlicher Selbstbilder vor den Richterstuhl der Vernunft. Daß Spaemann seine Position in aller wünschenswerten Offenheit zu formulieren pflegt, legte die Idee nahe, ihn in einer Podiumsdiskussion zum Thema „Liberalismus und Fundamentalismus“ mit dem neueren Bamberger Pluralismus zu konfrontieren. Dieses Streitgespräch brachte den Kern von Spaemanns Philosophieren ans Licht: die feste Verankerung des Denkens im Glauben.

In triumphaler Manier widerlegten diese Bamberger Hegelwochen, von Aberhunderten von Teilnehmern besucht, die zeitungsnotorische Irrmeinung, auch die Bamberger „Philosophie als Bürgersache“ ige sich wieder in einen terminologischen Elfenbeinturm ein, in den ein Weg nur über die „schwere Rüstung“ unverständlicher Fachsprache führe.

Der Versuch, sich in die fundamentalen Fragen der Zeit philosophisch einzumischen, darf als gelungen gelten. Mein Dank dafür geht in erster Linie an Robert Spaemann, sodann an Wolfgang Welsch und nicht zuletzt an die inzwischen erwachte Bamberger philosophische Öffentlichkeit. Ganz besonders aber ist erneut den Mitveranstaltern, dem Freistaat Bayern, dem Fränkischen Tag und der Stadt Bamberg zu danken. Sie machten die Veranstaltung möglich. Daß sie auch wirklich wurde, ist das Verdienst der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an meinem Bamberger Lehrstuhl: Antje Gimmler, Stephan Gürtler, Heinrich Horstmann, Ralf Liedtke, Geret Luhr, Rita Plüsch, Konstantin Pollok, Antje Röhrich, Mike Sandbothe und Ingeborg Uchtdorf. Hervorzuheben in meinem Dank ist Stefan Wolf, dem sowohl die Organisation der Veranstaltungen als auch die Betreuung der Publikation oblag.

*Zwischen Bamberg, Erlangen-Nürnberg,
Braunschweig und Zürich*

*Walther Ch. Zimmerli
im Mai 1994*

¹⁾ Vgl. Zimmerli, Walther Ch.: Einmischungen. Die sanfte Macht der Philosophie, Darmstadt 1993.

Walther Ch. Zimmerli

Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch

Eröffnungsworte

Sehr verehrte Damen, sehr geehrte Herren,
sehr geehrte Frau Spaemann, lieber Herr Spaemann!

Wer welche Feste feiert und wie – so variiere ich ein Diktum an anderem Ort –, sagt meist mehr über die Feiernden selbst als über den Anlaß der Feste. Das geistige Bamberg feiert – nun schon zum 4. Mal – Hegelwochen, in denen sich eine geistes- und sozialwissenschaftliche Universität, deren Keimzelle eine philosophisch-theologische Hochschule gewesen ist, zur expliziten Aufgabe macht, sich aus ihren eigenen Mauern hinaus und auf den Markt des öffentlichen Gesprächs zu begeben. Daß diese Absicht der Bamberger Hegelwochen nicht etwa gescheitert ist, sondern im Gegenteil sich auf bestem Wege zu seiner Realisierung befindet, bezeugt nicht zuletzt die Tatsache, daß sie gegenwärtig zum Gegenstand von Kontroversen in Form von Zeitungsartikeln und Leserbriefen wird.

Es ist wohl kaum eine Übertreibung, wenn man sagt, daß die letzte Juni-Woche sich inzwischen als Kulmination wenn auch vielleicht nicht des geistigen schlechthin, so doch des philosophischen Lebens in Bamberg verstehen läßt. Ein Gemeinwesen, das seine Feste als Feste der Kultur und des Geistes feiert, wie es hier in einer nun schon dauerhaften konzertierten Aktion von Universität, Stadt und Zeitung geschieht, offenbart damit – so sage ich – nicht nur viel über den Anlaß (in diesem Falle Hegel), sondern noch viel mehr über sich selbst:

Wo man denkt, an jenem Ort verweile man;
dumme Menschen tun sich selten Hegel an.

Eine – wenn auch junge – Tradition wie die der Bamberger Hegelwochen verpflichtet nicht nur, sie treibt ihren Initiator zuweilen auch zur Verzweiflung. Erinnern wir uns an die Leitbegriffe der bisherigen Bamberger Hegelwochen; eine „Philosophie als Bürgersache“ hatte ich 1990 proklamiert und deren partielle Einlösung 1991 auf das Programm einer „Neuen Bürgerlichkeit der Philosophie“ verpflichtet. Im vergangenen Jahr hatte sich die Aufmerksamkeit auf jenen Zusammenhang gelenkt, den ich unter dem Stichwort „Der Mensch als Weltbürger der Natur“ zusammengefaßt hatte. Was soll einem da, im Zusammenhang des sich nun vollendenden, 1989 begonnenen weltweiten Umbruchgeschehens als Zielvorstellung noch einfallen? Nun, die Zeit hat, anders als ihre optimistischen Wortführer, inzwischen eine Antwort gegeben, und die Philosophie wird, wenn sie denn in der Tat ihre Zeit in Gedanken erfaßt sein will, nicht abseits stehen dürfen.

Der Zeitenabstand hat, wie uns der Hauptredner der ersten Bamberger Hegelwochen, Hans-Georg Gadamer, lehrte, eine Funktion, die das Verstehen erleichtert. Die ersten Hegelwochen standen unter dem unmittelbaren Eindruck des Mauerfalls und der damit zusammenhängenden Erosion der Rahmenbedingungen unseres sozialen und politischen Weltbildes. Heute sehen wir besser – und nüchterner –, was damals einige hellstichtige Zeitgenossen bereits gesagt haben (allerdings unter dem Protestgeschrei aller jener, die bei Gewinn-Verlust-Rechnungen stets nur auf die Gewinn-, aber nicht auf die Verlustseite achten: Mit dem Zerbrechen des Sozialismus und dem vermeintlichen Sieg der freiheitlichen Welt und des marktwirtschaftlichen Prinzips ist uns nicht nur der Feind verlorengegangen. Wenn es denn zutrifft, daß die Bildung der eigenen Identität über die Ich-Außenwelt- und die Freund-Feind-Abgrenzung läuft, zerbricht uns mit dem letzten Rest des äußeren Feindbildes auch das Wissen darüber, wer wir selbst sind und wohin wir selbst gehen. Die Formel vom Orientierungsdefizit, unter dem wir leiden, ist nie zuvor so deutlich geworden wie jetzt, wo sich die Differenzen von außen nach innen verlagert haben. Auf einmal sehen wir, daß der Abbau des bipolaren Abschreckungsgleichgewichts, so segensreich dies auch sein mag, auf der Seite der Verlustbilanz eine Zunahme der sanktionsfrei fñhzbaren lokal be-

grenzten Kriege zur Folge hatte. Längst verschwunden geglaubte dumpfe Ausländerfeindlichkeit und faschistoide Tendenzen lodern allenthalben auf, schamlos geschürt von jenen Krisengewinnlerparteien, die auch noch auf dem Feuer brennender Asylantheime ihr trübes Süppchen kochen.

Was denn noch, wenn nicht Ereignisse wie diese – so frage ich –, muß geschehen, damit man davon sprechen darf, hier sei philosophische und notfalls auch: parteilich-philosophische Einmischung gefragt. Die Hegelwochen 1993 sind mithin Wochen der Einmischung, aber eben der philosophischen Einmischung, die daher nicht kurzatmig und modisch erfolgen darf. Vielmehr gehorcht sie, wie der Hausheilige unserer Veranstaltung, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, sagen würde, der Forderung nach der „Anstrengung des Begriffs“. Ich stelle daher die diesjährigen Hegelwochen unter das Motto „Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch“.

In der bekanntlich 1807 im hiesigen Verlag Josef Anton Göbhardt erschienenen „Phänomenologie des Geistes“ finden sich zahlreiche bedenkenswerte, wenn auch nicht immer leicht verständliche Sätze. In ihnen sind zuweilen Gedanken ausgedrückt, die die hohen Hoffnungen und die Gründe ihrer Desillusionierung auszudrücken scheinen, wie wir sie gegenwärtig erleben: „In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d.h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausspruch getan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben. Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtsein, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.“ (PhG 266)'. Gewiß, Hegel bezog sich dabei auf die antike Polis und auf deren Zerfall, der zugleich der Hintergrund der neuzeitlichen dualistischen Vernunft ist. Aber es drückt sich in diesen Überlegungen

zweierlei aus, was über die rein historische Relativierung hinausgeht: nämlich die von Hegel immer wieder betonte Ansicht, daß Glück in der „Einheit der Wirklichkeit des Geistes mit dem gegenständlichen Wesen“ (ebd. 268) bestehe und daß Aristoteles (hier als einer der weisesten Männer des Altertums bezeichnet) es gewesen sei, der mit seiner Sittlichkeitsethik den Rahmen des Glücks abgesteckt habe.

Gegenwärtig stellt sich daher die Frage nach der Zerrissenheit des Zeitalters als eine Frage nach der im Wortsinne verstandenen Enttäuschung: Wir hatten uns getäuscht in der Auffassung, die Freiheit des einen Volkes, für die kämpfen und die wiederherzustellen vielen unserer Zeitgenossen erste Aufgabe und Pflicht war, sei bereits die Einlösung der Forderung nach Glück, wie das unter Bedingungen einer traditionellen Gesellschaft wie derjenigen des antiken Griechenlands zumindest von Hegel gemeint wurde. Unsere Frage heute hat sich daher darauf zu richten, was denn das Glück unter den Bedingungen der sich selbst auf sich kritisch zurückbeziehenden Moderne sein könnte, wenn es diese Vorstellung der Einheit von Wirklichkeit des Geistes und gegenständlichem Wesen nicht mehr sein kann. Und dazu ist zu fragen, als was die denkenden Menschen denn sich selbst unter Bedingungen einer vordringlich wissenschaftlich geprägten Moderne verstehen wollen. Und es ist schließlich die Frage nach dem zu stellen, wie jenes Gemeinwesen zu verstehen ist, das nicht mehr Einheit, aber auch nicht in eine Einheit zurückkehrende Vielheit sein kann, sondern das sich unter Bedingungen eines konstitutiven Pluralismus dem Verständnis als neue Aufgabe darbietet. Anders: Es geht darum zu verstehen, wie der neue Pluralismus, der seine liberalistische Verpuppung abgestreift hat, in der Gegenwart verstanden werden muß. Es geht um die Frage, ob, wer radikalen Pluralismus will, nicht damit zwingend die radikale Vielheit und d.h. die sich voneinander absolut absetzenden Positionen will, die man auch als ‚Fundamentalismen‘ zu bezeichnen pflegt.

Damit ist auch das Programm der nächsten drei Tage umrissen: Die Frage nach der „Zweideutigkeit des Glücks“, der der heutige Abendvortrag gewidmet ist, wird mit der Frage nach der Deutung des Menschen unter Gesichtspunkten des Anthropomor-

phismus im morgigen Abendvortrag komplementär fortgesetzt. Die öffentliche Podiumsdiskussion, die am Freitagabend im Zentralsaal stattfindet und an der außer unserem Hegelwochen-Hauptredner auch noch Wolfgang Welsch und ich selbst teilnehmen werden, dient der kritischen Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von Liberalismus und Fundamentalismus. Daß dieses Thema sich plötzlich wieder einer so unrühmlichen Popularität erfreut, konnten wir bei der Planung des Programmes der diesjährigen Hegelwochen noch nicht wissen; schreiben Sie es denn, wenn Sie wollen, der Vorsehung zu.

Und damit bleibt mir das letzte und angenehmste noch zu tun: das Wort an Robert Spaemann weiterzugeben. Läßt man die Namen der bisher an den Bamberger Hegelwochen aufgetretenen Philosophen Revue passieren – Gadamer, Jonas, Lübbe, von Weizsäcker –, dann drängt sich die bange Frage auf, die ich von so manchen Hegelwochen-Teilnehmern gehört habe: Wie soll man diese Reihe denn fortsetzen können? Ist es nicht völlig unmöglich, den damit selbstgesteckten Ansprüchen weiterhin zu genügen? Und die Antwort ist: Nein. Es ist nicht unmöglich. Es ist jedenfalls in diesem Jahr nicht unmöglich. Denn es gibt Robert Spaemann. Einen Philosophen, der vor „Einmischungen“ nie zurückschreckte und der aus eingestandenermaßen christlicher Sicht seine „Einsprüche“ geltend machte (so der Titel eines 1977 erschienenen Buches, das seine christlichen Reden enthält)²⁾. Ein Denker, den die Frage nach der moralischen Verpflichtung des Menschen in seiner Welt und für diese stets umgetrieben hat, und ein Denker nicht zuletzt, dem die Frage nach „Glück und Wohlwollen“ (der Titel seines letzten großen Buches von 1989)³⁾ zur zentralen Frage der praktischen Philosophie geworden ist. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Geschichte unseres persönlichen Kennenlernens bis in die 60er Jahre zurückreicht, in eine Zeit also, in der das Denken in Kollektiven üblich war und in der Robert Spaemann einen Vortrag an der Universität Zürich hielt, den ich als Student besuchte. Und ich erinnere mich nur noch daran, daß er etwas gesagt hat, was sich unauslöschlich in mein Gedächtnis und in mein Denken eingepreßt hat, nämlich: daß die Handelnden in der Welt nicht zuletzt auch Individuen sind, die sich in einem expliziten und unverwechselbaren Verhältnis zu sich selbst befinden.

Nicht Kollektive oder abstrakte Systeme, sondern konkrete einzelne Menschen wie jeder von uns sind daher die Adressaten der Vorträge, zu denen ich jetzt Robert Spaemann das Wort erteile.

Der Usanz der Bamberger Hegelwochen entsprechend wird anschließend keine Diskussion stattfinden, sondern Robert Spaemann hat sich bereiterklärt, morgen im Rahmen des Tages der offenen Tür in meiner Vorlesung von 10 bis 12 Uhr im Hörsaal 232 N im Marcushaus für ein Gespräch zur Verfügung zu stehen.

¹⁾ Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (1807), Werke 3, Frankfurt a. M. 1986.

²⁾ Spaemann, Robert: Einsprüche: Christliche Reden, Einsiedeln 1977.

³⁾ ders., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

„Die Zweideutigkeit des Glücks“

Magnifizenz, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Zweideutig ist zunächst einmal das deutsche Wort ‚Glück‘! Die eine Bedeutung ist das Glück, das man hat, lateinisch ‚fortuna‘. Es ist das Glück, dessen Gegenteil wir ‚Pech‘ nennen. Es meint den Zufall, der dem, was wir wünschen, entgegenkommt. Wir können den Zufall auch anders nennen, können ihn anders sehen, können von ‚Geschenk‘ sprechen, auch von einem ‚Fluch‘ oder von ‚Gnade‘, jedenfalls ist es das, was uns zustößt, womit wir nicht rechnen können. Aber das Märchen vom Fischer und seiner Frau zeigt uns im Beispiel, was wir alle wissen: Oft geschieht, was wir wünschen, und dann stellt sich heraus, daß wir das Falsche gewünscht haben. Das Falsche, – gemessen woran? Offenbar an weitergehenden, umfassenderen Wünschen, deren wir uns vielleicht erst bewußt werden, wenn wir sie scheitern sehen. Ist es immer ein Glück, Glück zu haben?

In dieser Frage wird das Wort Glück noch in einem anderen Sinn verwendet. Im Sinn von ‚beatitudo‘, ‚felicitas‘, griechisch: ‚eudaimonia‘. Das Gegenteil von Glück in diesem Sinne ist nicht „Pech“, sondern „Unglück“. Glück bedeutet hier: „Glücklichsein“. Nun kann man Glück haben und unglücklich sein. Man kann aber auch Pech haben und glücklich sein. Kann sich Glück in diesem Sinne des Glücklichseins auch als das Falsche erweisen? Das scheint absurd zu sein.

Ein junger Mann eröffnet seinem Vater, er wolle heiraten. Der Vater ist dagegen. Das Fräulein bringe nichts mit, sagt er. Der Sohn erwidert: „Ich kann nur mit ihr glücklich sein!“ Einwand des Vaters: „Glücklichsein – und was hast du schon davon?“ Warum ist das ein Witz? Weil „etwas von etwas haben“ soviel heißt wie: damit glücklich sein. Vom Glücklichsein kann man nicht noch einmal „etwas haben“. Man müßte dann antworten: „Ja, was verstehst du denn unter: Was hast du davon?“

Diese Einsicht, daß Glücklichein in einem gewissen Sinne ein Letztes ist, steht am Beginn der Philosophie, des systematischen Nachdenkens über die menschlichen Angelegenheiten im 5. Jahrhundert vor Christus. Und Philosophie in der ganzen Antike ist Nachdenken über die menschlichen Angelegenheiten, Nachdenken über das richtige Leben. *Eudaimonia* ist das, so sagt Aristoteles, was niemand umhinkann zu wollen. Und es ist der Maßstab dafür, ob wir das, was wir im übrigen wollen, wirklich wollen oder nur aus Unkenntnis der Tatsache, daß es mit dem, was wir im Grunde wollen, unvereinbar ist. Manchmal ist es ja so: wir wollen etwas unbedingt, und dann haben wir es, und dann sehen wir: das war es eigentlich gar nicht. Und wenn man dann zurückfragen würde: „Was heißt denn, das war es nicht? Das ist es doch, was du wolltest.“ Dann sagt man: „Nein, ich hatte mir irgendwie etwas anderes davon versprochen“. Ja, was denn? Die letzte Antwort scheint zu lauten: „Glücklich zu sein“.

Aber gibt es denn so etwas, was wir im Grunde wollen, überhaupt? Wollen wir nicht einfach dies und jenes? Die griechischen Philosophen konnten für ein solches „höchstes Gut“, wie sie es auch nannten, zwei Gründe geltend machen, und eigentlich kann man sagen, beginnt die griechische Philosophie im Sinne des Nachdenkens über die menschlichen Angelegenheiten mit einer solchen Frage nach dem, was wir im Grunde wollen, und mit der These, daß es eine solche letzte Einheit des Wollens gibt, oder wenn es sie nicht gibt, daß die Philosophie dann dazu da ist, sie herzustellen. Ich sage, sie haben zwei Gründe geltend gemacht: Erstens die Tatsache, auf die ich bereits hinwies: Dinge, die wir wünschen, halten oft nicht, was sie versprechen. Wie kann das sein? Offenbar versprechen Dinge noch etwas über sich selbst hinaus. Dies, was sie versprechen, nannten die Griechen ‚*eudaimonia*‘. Zweitens: Jemand, der einmal dies und einmal jenes und manchmal Unvereinbares wünscht, lebt mit sich selbst nicht im Einklang, in Freundschaft, wie die Alten sagten. Er hat das Gefühl, nicht zu haben, was er wünscht, nicht zu finden, was er sucht. Er müßte lernen, zur Einheit des Wollens zu finden. Es gibt, so schreibt Platon, eine Form der Einheit des Wollens, die gewissermaßen das negative Gegenbild der ‚*eudaimonia*‘ ist, nämlich das Wollen dessen, der ganz unter der Herrschaft einer Leidenschaft steht. Er will auch nur Eines: der Dro-

gensüchtige. Er kreist in der Tat nur darum, Stoff zu bekommen und zu konsumieren. Das ist für ihn das einzige, was vom Glück geblieben ist. Dieser tyrannische Wunsch verdrängt alle anderen Wünsche, und in diesem Sinne scheint diese Einheit des Wollens vergleichbar mit der Einheit des Wollens, um die es dem Philosophen geht. *Eudaimonia* wäre dagegen nicht ein Ziel, das alle anderen verdrängt. Für Platon ist diese ‚tyrannische Seele‘, die nur eines will und alles andere verdrängt, das genaue Gegenteil der königlichen Seele, die verstanden hat, was die *eudaimonia* ist, so wie auch bei Platon der Philosophen-Staat mit dem Philosophen-König der beste Staat ist und der Staat mit dem Tyrannen der schlechteste Staat.

Eudaimonia wäre dagegen nicht ein Ziel, das alle anderen verdrängt. Es würde vielmehr die Integration aller menschlichen Antriebe und Kräfte erlauben. Aber was ist das nun eigentlich, *eudaimonia*, „Glückseligkeit“ wie das deutsche Kunstwort lautet? Übrigens ist dieses Kunstwort meines Wissens nur in Köln volkstümlich geworden, weil man sich dort ein „glückseliges Neues Jahr“ wünscht. Da ist dieser Kunstausdruck in die allgemeine Sprache eingegangen. 288 Antworten auf die Frage, was Glückseligkeit sei, zählte M. Terentius Varro auf, und, ihm folgend, der heilige Augustinus.

Augustinus sieht in der Vielzahl dieser Antworten der Philosophen ein Indiz dafür, daß der Begriff einer irdischen Glückseligkeit die Quadratur des Kreises ist. Vor allem die Bemühung der Philosophen, das Glücklichsein vom Glückhaben, von *fortuna* unabhängig zu machen, bleibt illusorisch. Das war ja das Ziel der Philosophen, so weit wie möglich von *fortuna* unabhängig zu werden, die Lebensführung so zu gestalten, daß man unabhängig von äußeren Umständen immer sicher sein kann, gut und glücklich zu leben. Und Augustinus sagt: dazu mußt du erstens ein ganz hartherziger Mensch sein, es muß dich nämlich gleichgültig lassen, wenn andere Menschen schrecklich leiden. Zweitens muß man auch Glück haben, denn was macht der Philosoph, wenn er plötzlich depressiv wird, wenn er plötzlich eine Geisteskrankheit bekommt? Dann hat er eben Pech gehabt. Die Vorstellung, man könne *eudaimonia* von *fortuna* bzw. *tyche* unabhängig machen, bleibt eine Illusion. Wer sehr großes

Pech hat, kann eben nicht gleichzeitig glücklich sein, schreibt Augustinus – gegen die Philosophen. Und er fährt fort: Was wir unter dem Begriff der Glückseligkeit unvermeidlich antizipieren, kann daher, unter irdischen Bedingungen gar nicht eingelöst werden. Die Einlösung muß als eine solche jenseits der Todesgrenze gedacht werden. Und als solche fällt sie außerhalb des Bereiches philosophischer Zuständigkeit. Philosophie kann zwar eine solche Hoffnung begründen, – und hat dies von Platon bis Kant stets getan. Sie kann aber den Inhalt eines solchen Glücksbegriffs nicht mehr darstellen, wie die Philosophen es versuchen. Hier gilt das Wort des Apostels Paulus: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“.

Wenn das aber so ist, dann kann ein solcher Begriff von *eudaimonia* nicht mehr den Rahmen und Maßstab für die Beurteilung dafür bilden, welche unserer Handlungen und Haltungen gut und welche schlecht sind. Sittlichkeit ist nicht mehr definiert als Inbegriff dessen, was uns glücklich macht, sondern als Inbegriff dessen, wie Kant sagt, was uns glückswürdig macht. Das sittlich Gute ist dann nicht mehr das, was jeder von selbst im Grunde will, sondern das, was jeder soll. Aufgrund wovon? Wie die Stoiker schon sagten, aufgrund der menschlichen Natur. Das ist im wesentlichen auch die Antwort, die dann im Christentum rezipiert wurde.

Tugend ist nicht definiert als Element eines glücklichen Lebens, Glück wird vielmehr zum Lohn der Tugend. Spinoza hat das ausdrücklich dann wieder umgekehrt gesagt: Glück ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Von diesem Glück handeln Religion und Theologie, die Ethik aber handelt nicht mehr von dem, was wir im Grunde alle wollen, sondern von dem, wovon wir wissen, daß wir es sollen. Der Begriff des Sollens wird so zum ethischen Grundbegriff. Daß die Achtung vor dem Gesollten schließlich doch Glückswürdigkeit begründet, diese These Kants erschien dann Schopenhauer als ein Rückfall in die eudämonistische Tradition. „Erst tut Kant so“, sagt Schopenhauer, „selbstlos und rein ethisch, am Ende hält er aber doch die Hand auf“. Die sittliche Intuition muß auch für den Athei-

sten verbindlich sein, der glaubt, daß nach dem Tod alles aus ist. Sie muß deshalb ganz von jedem Glücksgedanken abgekoppelt werden. Ja, der Atheist ist dann überhaupt erst der wirklich sittliche Mensch, weil er das Gute ohne jede Aussicht auf Entschädigung tut.

Tatsächlich wird erst in der atheistischen Ethik die begriffliche Trennung von Glücksstreben und Sollen vollendet. In der christlichen Tradition ist dagegen erstens derjenige, der gebietet, also dessen Wollen für uns den Charakter des Sollens hat, derselbe, der zu Moses sagt: „Ich werde dein Lohn sein“. Zweitens wird der Inhalt des Sittengesetzes im Selbstverständnis der christlichen Tradition immer verstanden als das, was ohnehin der Verwirklichung des menschlichen Wesens entspricht und was deshalb im Prinzip auch ohne Kenntnis der zehn Gebote eingesehen werden kann. Drittens aber ist das tiefste Motiv der Sittlichkeit dasselbe, was auch der Glückseligkeit zu Grunde liegt, nämlich die Liebe. Von ihr heißt es deshalb, daß sie im Unterschied zu Glaube und Hoffnung nicht aufhört, sondern das Leben diesseits und jenseits der Todesgrenze miteinander verbindet. Für Kant scheidet die Liebe als sittliches Motiv bereits aus. Das einzige Motiv, das Kant kennt, ist „Achtung fürs Gesetz“. Die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glück als Glückswürdigkeit ist nur noch eine äußerliche. Ich muß, um sittlich handeln zu können, so sagt Kant, in mir die Hoffnung hegen, daß ich, wenn ich so handle, am Ende auch auf meine Kosten komme, denn ich muß dann einen Gott annehmen, der eine solche Konvergenz herstellt. Denn wenn ich annehmen würde, daß systematisch das Gegenteil der Fall wäre und ich systematisch der Dumme wäre, wenn ich das Richtige tue, dann würde es mir faktisch unmöglich oder jedenfalls sehr schwer gemacht, das Gute zu tun. Also gibt es eine sittliche Pflicht, in sich eine solche Vorstellung zu pflegen von schließlicher Verknüpfung des Glücks mit Sittlichkeit. Das ist aber keine innere Verknüpfung, so daß man sagen müßte, die Vorstellung von Glück ist selbst innerlich eine solche, die mit der Vorstellung des Sittlichen vom Wesen her verbunden ist, sondern es ist eine äußerliche Verknüpfung, zu deren Herstellung es dann der Idee Gottes bedarf.

Wenn ich will, was ich soll, bekomme ich, was ich will. Nur ist ein reiner Begriff des Sollens, der in keinem voraufgehenden Wollen gründet, ein Gedanke, der sich selbst nicht behaupten kann. Er fordert seine Entlarvung heraus. Nietzsche war ein solcher Entlarver. Er fragte nach einem Wollen, das sich hinter diesem Sollen versteckt. Und ganz analog zur Platonischen Figur des Kallikles glaubte er, dieses Wollen in dem Ressentiment der Schwachen gegen die Starken zu finden. Moral ist das Mittel, vermöge dessen sie sich des natürlichen Rechts des Stärkeren erwehren. Sie suggerieren ihm sozusagen, das, was er tut, sei doch nicht anständig und nicht schön. Und wenn er dumm genug ist, sich das suggerieren zu lassen, dann schränkt er sich ein. Das Argument des Sokrates dagegen war dies: Wenn die Masse der Schwachen stark genug ist, der Minderheit von Starken moralische Zügel anzulegen, dann sind sie offenbar die Stärkeren, und alles ist in Ordnung. Ein konsequenter Immoralismus kann überhaupt nicht kritisch sein, sondern er muß, wie der Physiker, jeden Zustand als unvermeidliches Resultat eines Kräfteparallelogramms ansehen, das diesen Zustand herbeigeführt hat. Wenn die Starken sich Fesseln anlegen lassen, dann waren sie eben nicht die Starken.

Daß etwas anders sein sollte, als es ist, setzt schon eine nicht physische, eine moralische Perspektive voraus. Das gilt auch für den, der sagt, Moral solle nicht sein. Er will ja auch, daß etwas anders sein sollte, als es ist. Das Sollen ist hier allenfalls selbst ein quasi-physisches, also ein psychologisch-manipulatives Instrument dessen, der den Gedanken des Sollens zum Verschwinden bringen möchte. Wenn es ihm gelingt, ist es gut. Wenn nicht, so hat es keinen Sinn zu sagen, eigentlich habe er recht gehabt. Das einzige Rechthaben ist das Sichdurchsetzen.

Das Schicksal, das die Idee eines reinen Sollens durchläuft, gibt uns Anlaß, den lange aus der Ethik verstoßenen Gedanken von etwas, was wir im Grunde und eigentlich wollen, also den Gedanken des Glücks als ethischen Grundbegriff erneut ins Auge zu fassen. Und zwar nicht als ein Wollen, das sich hinter dem Sollen verbirgt und deshalb entlarvt werden muß, sondern als ein Wollen, das allem wirklichen Sollen zugrunde liegt und es allein zu legitimieren imstande ist. Wenn das, was ich soll,

schlechterdings mit dem, um was es mir selbst im Leben geht, nichts zu tun hat, dann geht es mich nichts an. Ich kann immer sagen: „Warum soll ich?“ Und wenn mir jemand das erklärt, kann ich antworten: „Und warum sollte ich wollen, was ich soll? Ich will es ja gar nicht“. Die Antwort: „Eben weil du sollst“ verfängt nicht. Das Geltendmachen des Sollens bleibt in einem Zirkel gefangen, von dem kein Weg zu dem anderen Zirkel führt, in dem der gefangen ist, der sich in sein für Gründe unempfindliches Wollen einschließt. Das gilt übrigens meines Erachtens auch für die Transformation der Kantischen Ethik in die Diskursethik. Auch hier wird letzten Endes doch eine Bereitschaft von mir verlangt, das, was sich als Resultat eines Diskurses herausstellt, zu akzeptieren. Wenn ich alle Argumente, die mir dafür gebracht werden, (– z.B. daß ich sonst mit mir selbst in Widerspruch gerate –) ablehne, wenn ich diese Bereitschaft nicht habe, dann kann ich immer antworten: „Nun bitte, es stört mich nicht, mit mir selbst in Widerspruch zu stehen.“

Wer indessen den Gedanken der *eudaimonia*, des Glücks als das, was wir alle eigentlich wollen, erneuern will, muß sich zuerst die Gründe vor Augen führen, an denen dieser Gedanke zunächst gescheitert war. Die Gründe liegen in den inneren Widersprüchen dieses Gedankens, in der Zweideutigkeit des Glücks. Varro folgend ließen sich gar 288 Theorien über das höchste Gut aufstellen. Ich möchte im folgenden diese Mehrdeutigkeit in einigen ihrer Facetten deutlich machen.

1. Als die Griechen im 5. Jahrhundert v. Chr. erstmals die Frage nach dem stellten, was wir von Natur eigentlich und im Grunde wollen, lautete die erste Antwort so, wie sie noch heute häufig lautet – und das ist der Anfang der philosophischen Ethik gewesen: Worum es jedem Lebewesen, worum es auch dem Menschen letzten Endes geht, ist ‚*hedoné*‘, Lustgewinn. Sagen wir ganz allgemein: subjektives Wohlbefinden. Wir wollen uns wohlfühlen. Ich ging aus von dem Phänomen, daß etwas, was wir erstreben, nicht hält, was es verspricht. Das läßt sich leicht deuten: Wir fühlen uns, nachdem wir erreicht haben, was wir wollten, dennoch nicht wohl. Deshalb war es offenbar die falsche Sache. Also, folgerten die Sophisten, ging es uns doch ei-

gentlich um das Sichwohlfühlen, und was wir erstrebten, war nur ein Mittel dazu.

Der philosophische Hedonismus, am subtilsten ausgearbeitet von Epikur, ist eine Kunstlehre der Lustmaximierung, des Sichwohlfühlens. Er lehrt, sich nicht an Dinge, Güter und Werte zu verlieren, sondern sich bewußt zu machen, worum es uns letzten Endes einzig und allein gehen kann: *Eudaimonia*, Glückseligkeit. Und das kann in dieser Interpretation nur heißen: maximales, subjektives Sichwohlfühlen. ‚Wohlbefinden‘ wäre schon das falsche Wort, es schließt nämlich so etwas Objektives wie Gesundheit ein. Es kann sich ja jemand durch Drogen momentan in den Zustand versetzt haben, sich wohlzufühlen. Man würde dabei nicht sagen, er befinde sich wohl. Der Hedonismus sagt: Das Kriterium für Wohlbefinden ist ‚*sich wohlfühlen*‘. Auch Gesundheit ist in der hedonistischen Sicht nur ein Mittel, und Krankheit ist nur insofern ein Übel, als sie das kontinuierliche Sichwohlfühlen beeinträchtigt. Der Hedonismus führte Epikur übrigens zu ausgesprochen asketischen Konsequenzen. Er bemerkte, daß Lustgewinn nicht beliebig steigerbar ist, sondern in einer bestimmten Relation zu den Bedürfnissen eines Menschen steht. Wer konsequent ein einfaches, bedürfnisarmes Leben führt, fühlt sich bei einem Stück guten Brotes mit etwas Käse und einem Glas frischem Wasser so wohl wie der raffinierteste Gourmet bei einer erlesenen Mahlzeit – wenn er gesunden Hunger hat, wahrscheinlich sogar noch wohler. Hunger ist der beste Koch. Also ist es klug, folgerte Epikur, seine Bedürfnisse so klein zu halten, daß ihre Befriedigung leicht und regelmäßig gewährleistet ist. Außerdem müsse man, sagte er, ein zurückgezogenes Leben mit einigen Freunden führen, und vor allem alles politische Engagement vermeiden. Man werde dadurch nämlich in Abläufe verwickelt, deren Verlauf von zu vielen Faktoren abhängen, die man selbst nicht mehr beeinflussen kann, da sie nicht zu beherrschen seien, und die deshalb unser subjektives Wohlbefinden ständig bedrohen. Freiheit von Hoffnung und Furcht ist ein wesentliches Element des hedonistischen Glücks.

Aber stimmt es denn, daß es uns im Grunde und vor allem um Lust geht, also darum, uns wohlzufühlen? Und vor allem: stimmt es, daß jener die größte Freude hat, dem es immer nur

um die eigene Freude geht? Epikur bemerkte einmal, er habe seine Theorie aus der Beobachtung von Tieren und Säuglingen gewonnen. Also von jenen Wesen, von denen Aristoteles sagt, sie können noch gar nicht glücklich sein. Wesen, die zwar ganz extrovertiert leben, die aber eben deshalb jeweils ganz und unreflektiert im Mittelpunkt ihrer Umwelt stehen und allein vom Lustprinzip geleitet werden, weil für sie die objektiven Zwecke, zu denen sie das Lustprinzip führt, angefangen mit der Selbst- und Arterhaltung, gar nicht da sind. Der Vogel muß nicht an seine Jungen denken, wenn es ihn drängt, ein Nest zu bauen. Und wenn ein Tier keinen Hunger hat, dann legt es sich hin und frißt nicht. Wenn wir längere Zeit keinen Appetit haben, überlegen wir, daß vielleicht etwas nicht stimmt und daß wir etwas gegen die Appetitlosigkeit tun müßten, weil wir durchschauen, daß das Essen einen objektiven Sinn hat in bezug auf die Selbsterhaltung, daß der Hunger nur ein Signal ist, das uns darauf aufmerksam macht, dieses Ziel nicht über anderen Zielen zu vergessen. Spezifische menschliche Freude nämlich ist – im Unterschied zu bloß physischen Lustzuständen – wesentlich intentional. Sie ist nicht nur Freude *durch* etwas, sondern Freude *an* etwas. Die Freude an einer Sinfonie von Mozart ist spezifisch unterschieden von der Freude an einer anderen Sinfonie von Mozart. Wir haben nicht einfach nur ein Wohlgefühl, das erzeugt wird durch Musik, sondern das Wohlgefühl ist spezifisch charakterisiert durch seinen je eigenen Inhalt. Und unsere Freude ist dann am intensivsten, wenn das, woran wir Freude haben – und nicht die Freude selbst – Thema ist. Wenn wir uns sozusagen ganz vergessen über dem, woran wir Freude haben.

Epikur hat das selbst bemerkt. Er ist ein äußerst konsequenter Denker gewesen. Dort nämlich, wo er davon spricht, daß zu einem glücklichen Leben gute Freunde gehören. Gute Freunde, so sagt er, kann man nur haben, wenn man selbst ein guter Freund ist. Ein guter Freund ist man aber nur, wenn einem an dem Freund selbst liegt und er mir nicht nur Mittel zum Zweck dafür ist, daß ich mich wohlfühle. Wenn man, so schrieb Epikur, gute Freunde haben will, also ein guter Freund sein will, muß man bereit sein, notfalls sein Leben für seine Freunde hinzugeben. So steht es auch im Johannes-Evangelium. Der konsequente Hedonismus hebt sich selbst auf. Er erkennt die intentio-

nale, die objektive Seite des Glücks schließlich als Bedingung der subjektiven, ja er erkennt sogar, daß diese Bedingung nur dann erfüllt ist, wenn es um sie selbst geht, und nicht mehr um sie, soweit sie Bedingung des subjektiven Sichwohlfühlers ist. „Wer sein Leben hingibt, wird es gewinnen.“ Wenn der Hedonismus diesen Satz unterschreibt, ist er nicht mehr Hedonismus. Aber Epikur sah, er mußte ihn unterschreiben. Wenn es sich so verhält, dann kann Glückseligkeit nicht gleichbedeutend sein mit Lustmaximierung. Schon Platon und Aristoteles zogen aus dieser Einsicht einen solchen Schluß.

Und um sich das abschließend klarzumachen, stellen Sie sich bitte einmal folgende Science-fiction-Situation vor: Ein Mediziner – ich möchte ihn lieber nicht einen Arzt nennen – bietet Ihnen folgende Optimierung Ihrer Lebenssituation an: Er ist bereit, Ihnen unter Narkose den Schädel zu öffnen, in bestimmte Zonen des Gehirns Drähte zu leiten, durch die Stromimpulse geführt werden. Die Reizung der betreffenden Gehirnpartien führt dazu, daß Sie sich kontinuierlich in einem Zustand intensivsten Wohlbehagens bis hin zur Euphorie befinden, wahrscheinlich, das läßt sich von außen nicht mit letzter Bestimmtheit sagen, begleitet von den angenehmsten Bildern, Vorstellungen und Annahmen über die Realität. Dieser Zustand, so verspricht man Ihnen, wird bis zu Ihrem 85. Lebensjahr andauern. Er endet zugleich mit einem schmerzlosen Exitus. Und nun fragen wir uns: Wer von uns wäre bereit, das Angebot zu akzeptieren, nachdem ihm einige Beispiele für dessen Seriosität in den Betten der Privatstation vorgeführt wurden, sabbernd und glücklich. Glücklich? Wenn Glück der Zustand dessen ist, mit dem wir gerne tauschen würden, ist das dann Glück? Es muß ein Mensch schon sehr depressiv sein, um ein solches Angebot zu akzeptieren.

Der Versuch, Glück konsequent als rein subjektive Verfassung des Sichwohlfühlers zu verstehen, scheitert. Es mag ja sein, daß man einem Menschen auf dem Sterbebett nicht das definitive Scheitern des Projektes mitteilt, dem er sich sein ganzes Leben lang gewidmet hat, so wie man dem sterbenden König nicht die Botschaft über die vernichtende Niederlage seines Heeres, von der er noch nichts weiß, bringt. Aber heißt das, daß wir ihn nach

seinem Tod als einen glücklichen Menschen preisen, weil er in einer angenehmen Illusion starb, sein ganzes Leben aber auf eine Karte gesetzt war, die verloren hat? Aristoteles meinte, sogar das Schicksal der Kinder eines Menschen nach seinem Tode entscheide noch mit darüber, ob wir ihn definitiv glücklich nennen können. Hier wird Glück, *eudaimonia*, offenbar ganz anders verstanden, nämlich als ein Gelingen des Lebens, dessen höchstes Kriterium nicht das bloße Gefühl des Gelingens ist. Wenn das Leben eines vernünftigen Wesens gelungen sein soll, muß es etwas zu tun haben mit Wahrheit. So heißt es im berühmten 13. Kapitel des Korintherbriefs über die Liebe: „Sie freut sich mit der Wahrheit.“

Gehört aber nicht auch das subjektive Erleben des Gelingens, also Freude, zu dem, was wir mit Glückseligkeit meinen? Ja, sagten sowohl Platon als auch Aristoteles, aber nur als ein untergeordnetes, abgeleitetes Element. Es gehört zur Würde des Menschen, nicht betrogen werden zu wollen, nicht freundliche Lügen zu hören. Wir möchten, wenn wir wählen müßten, lieber, daß das, woran uns liegt, wirklich gelingt, auch wenn wir das nicht erfahren, als daß man uns glauben macht, es sei gelungen, während es mißlungen ist. Das heißt nun: Was wir letzten Endes wollen – nämlich Glück – hat eine Außenseite, eine objektive Seite, die sich gar nicht übersetzen oder umformulieren läßt in eine subjektive Sprache und die ich deshalb hier einmal als „gelingendes Leben“ bezeichnen möchte. Aber was kann denn „gelingendes Leben“ heißen? Es kann ja offenbar nicht heißen, daß dieses Leben nur für andere vorteilhaft war, sonst könnte das Leben des Sklaven das gelungenste sein, dessen Leben enorm nützlich war für jemand anderen. Aber Aristoteles sagt umgekehrt, ein Sklave könne überhaupt kein glückliches Leben führen. Warum nicht? Weil er nicht tut, was er selbst will. Er handelt nicht, eigentlich gehorcht er auch nicht, wenn Gehorsam eine freie Handlung ist, einem Befehl zu gehorchen. Er hat gar keine Alternative. Auch ein Leben im Gehorsam kann im aristotelischen Sinne glücklich sein, wenn der Gehorsam frei geleistet wird. Ein Mönch oder ein Soldat kann ja tun, was er eigentlich und im Grunde will, wenn er gehorcht. Übrigens gilt dies nicht für die Alternative zum freien Gehorsam, die reflexartige Anpassung an das, was die Mehrheit erwartet: Anpassung als

die sozusagen moderne Alternative zum Gehorsam appelliert nicht an die Freiheit des Menschen, sondern ist ein Weichen dem Anpassungsdruck von der Mehrheit. Das ist kein freier Akt. Darum kann das Leben eines Menschen, der gehorcht, an einem inneren Maßstab gemessen, immer noch gelingen, weil er tut, was er will. Nicht so beim Sklaven, der nur für andere nützlich war, ohne daß er selbst diesen Nutzen zu seinem eigenen Lebenssinn gemacht hätte.

2. Im Begriff des gelingenden Lebens tut sich allerdings der gleiche Gegensatz erneut auf, der zu seiner Bildung geführt hat. Im Gedanken gelingenden Lebens ist nämlich vorausgesetzt, daß menschliches Leben so etwas wie ein Ganzes sein kann. Nun können wir auch das Leben eines Tieres, ja sogar das einer Pflanze, als ein Ganzes betrachten, das mit der Zeugung beginnt und mit dem Tod endet. Aber diese Einheit und Ganzheit ist doch Einheit und Ganzheit nur für uns, die wir dieses Leben von außen betrachten und seine Stadien in Beziehung zueinander setzen. Das Tier erlebt seine Biographie nicht als Ganzheit, jedenfalls haben wir Grund, das anzunehmen. Darum ist es zwar eine Pflicht des Menschen, Tieren nicht ein Leben aufzunötigen, das ihr Wesen vergewaltigt, d.h. ihnen ein tiergemäßes Leben zu ermöglichen, nicht aber, das Töten von Tieren zu unterlassen. Denn wo es keine innere Ganzheit gibt, da gibt es auch keinen unbefugten Eingriff in diese Ganzheit. Ob das Leben eines Tieres kürzer oder länger ist, das ist nicht entscheidend, so lange es nur tiergemäß ist, so lange es lebt. Wenn demgegenüber allein menschliches Leben von innen her den Charakter der Ganzheit hat, dann deshalb, weil wir es selbst als Ganzes erleben – in Erinnerung und im Vorgriff auf die Zukunft und auf den Tod, von dessen Unvermeidbarkeit wir ja wissen. Dieses Ganze liegt in seinem Sinn bis zum Ende nicht fest. Die Bedeutung, die vergangene Erlebnisse und vergangene Handlungen für das Ganze unseres Lebens haben, ist von uns selbst nicht unabhängig. Und sie kann sich wandeln. Schlechtes in der Vergangenheit kann einen guten Sinn annehmen in der Zukunft, Gutes in der Vergangenheit kann verdorben werden durch eine schlechte Weise, sich darauf zu beziehen. Auch in bezug auf Schmerzen gilt das Sprichwort: „Gehabte Schmerzen hat man gern.“ Und umgekehrt kann Erinnerung an vergangenes Glück zur Quelle des

Schmerzes werden. Es gibt auch nicht so etwas wie eine objektive Lustbilanz des Lebens, so daß ein Leben als das glücklichste gelten könnte, welches die meisten erfreulichen Augenblicke enthielt.

Die Ganzheit des Lebens hat nämlich einen vektoriellen Charakter. Es macht einen Unterschied, ob es aufwärts oder abwärts ging. Wenn wir Freude haben an einer Bergwanderung, dann nicht deshalb, weil sie sich aus einer besonders großen Zahl angenehmer Augenblicke zusammensetzt. Die meisten Augenblicke sind sogar unangenehm. Aber das Ganze ist eine Freude. Das hat mit dem vektoriellen Sinn dieser Aktion zu tun. ‚*Respice finem*‘ gehört zu den klassischen Lebensregeln, mit anderen Worten: das Zusammenschließen der vielen Momente des Lebens zu einem Ganzen ist nicht ein objektives Geschehen jenseits und außerhalb dieser Momente, sondern es geschieht wiederum in Augenblicken, die ihrerseits einen Teil des Lebens bilden. In bestimmten Augenblicken erleben wir das Leben als ein Ganzes, und diese Augenblicke sind selbst wieder Teile dieses Ganzen. Das Ganze wird so zum Teil seiner selbst. Wir erinnern uns, und wir integrieren das Erinnerte, indem wir seine Bedeutung stets neu aus einem Entwurf des Künftigen bestimmen. Dieser Entwurf ist seinerseits wieder bestimmt durch die erinnerte und auch nicht erinnerte Vergangenheit. Die Integration des Lebens zu einem Ganzen enthebt uns also nicht der radikalen Kontingenz, nicht *fortuna*. Wir weben an einem Muster, wir geben den einzelnen Handlungen und Widerfahrnissen eine Bedeutung durch ständige Strukturierung und Umstrukturierung innerhalb von Kontexten eines „Selbstverständnisses“, aber wir überschauen das Grundmuster nicht. Das Selbstverständnis ist selbst nur ein Moment im Lebensvollzug, der sich selbst als ganzer nicht durchsichtig wird. In jedem Verstehen wird ein Totalsinn unterstellt, antizipiert, ohne den Verstehen sich aufhöbe. Wenn wir etwas partiell verstehen, aber wir würden darüber belehrt, daß es im ganzen Unsinn ist, dann würde auch das partiell Verstandene angesteckt werden von dem absurden Zusammenhang des Ganzen, wir könnten dann nicht mehr von einem partiellen Verstehen sprechen. D. h. in jedem Verstehen wird ein Totalsinn unterstellt, dessen der Verstehende doch gar nicht mächtig ist, von dem er nur unterstellt,

daß es so weitergeht mit der Verstehbarkeit. Und wenn in solchen Augenblicken das Leben sich zu einem gelungenen Ganzen zusammenfügt, dann können wir sagen, dies sind glückliche Augenblicke. Menschen, die sich an der Todesgrenze befanden, berichten von solchen Augenblicken des Glücks, wo das Leben sich zu einem sinnvollen Ganzen versammelte, und sie sprechen vom Unbehagen bei der Rückkehr in die Zerstreuung des normalen Lebens.

Die Zweideutigkeit liegt hier also darin, daß einerseits nur das Leben als Ganzes als gelungen, als glücklich bezeichnet werden kann, daß aber andererseits das Ganzwerden des Lebens immer nur eine Sache momentanen Erlebens ist. In anderer Version erscheint die Antinomie so: Glück ist nicht gleichbedeutend mit Reflexion auf das Glück – im Gegenteil! Am glücklichsten erscheint uns der, der ganz versunken und verloren ist in dem, was sein Glück ausmacht. Darin ist die Selbstvergessenheit der geschlechtlichen Vereinigung immer ein Paradigma menschlicher Glücksvorstellungen gewesen. Andererseits: kann man denn glücklich sein, ohne zu wissen, daß man es ist? Zerstört oder mindert die Reflexion das Glück? Das würde ja bedeuten, daß man nie wissen kann, daß man glücklich ist, sondern sich nur daran erinnert, es gewesen zu sein. Ein Gedicht des portugiesischen Dichters Fernando Pessoa enthält eine solche Reflexion. Ich zitiere:

„Du Hirte des Berges, so fern von mir mit deinen Schafen –
Was ist das für ein Glück, das du zu genießen scheinst – ist es dein oder mein?

Der Friede, den ich spüre bei deinem Anblick, gehört er mir oder dir?

Nein, Hirte, weder dir noch mir. Er gehört nur dem Glück und dem Frieden. Du hast ihn nicht, denn du weißt nicht, daß du ihn hast. Ich habe ihn auch nicht, denn ich weiß, daß ich ihn nicht habe.

Er ist nur er und fällt auf uns wie die Sonne . . .“

Pascal hat gesagt: „Le bonheur est ni dans nous, ni hors de nous.“ Das Glück liegt weder in noch außer uns. Oder man kann auch sagen: Es ist sowohl in als auch außer uns.

Noch einmal und von einer anderen, letzten Seite zeigt sich die Antinomie von Intentionalität und Reflexivität in dem unaufhebbaren Gegensatz von Autarkie und Erfüllung. Gelingen des Lebens scheint untrennbar zu sein von Autarkie, von Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit. Autarkie verlangt Selbstbehauptung in den Kontingenzen des Daseins. Die Stoa hat diesen Gedanken radikalisiert. Der stoische Weise ist frei von Leidenschaften. Der Stoiker genügt sich selbst, weil alle Güter, die *fortuna* geben und nehmen kann, ihm gleichgültig sind. Solche Selbstbehauptung der Freiheit, sogar gegen die Götter, will das Gelingen unabhängig machen von *fortuna*, „glücklich sein“ vom „Glück haben“ trennen. Aber damit macht sie das Gelingen des Lebens auch unvereinbar mit Seligkeit, mit Erfüllung. Das Christentum hat das Moment der Erfüllung in ausdrücklicher Abwendung von der Stoa thematisiert in der Idee der Seligkeit, und diese Idee setzt gerade das Aufgeben der Autarkie in der Selbstvergessenheit der Liebe, des *amor benevolentiae*, des Wohlwollens voraus. Der stoische Ersatz für Seligkeit, für Erfüllung, für „Glückseligkeit“ hieß Zufriedenheit. Und auch der epikureische Hedonismus empfahl letzten Endes diesen Ersatz.

Zufriedenheit scheint einen großen Vorzug zu haben vor Glückseligkeit, nämlich den, daß das Subjekt in ihr jederzeit bei sich bleibt und seiner selbst mächtig. Die Libido reißt es aus sich heraus, verstrickt es in Situationen, über die es nicht Herr ist. Thomas Hobbes lehrte, daß Glück im Sinne von Erfüllung wesentlich mit Unzufriedenheit verbunden ist: „Fortschreiten von Begierde zu Begierde“. Die neuzeitliche Zivilisation verdankt den Fortschritt ihres Typus vor allem der systematischen Erzeugung von Unzufriedenheit. Sogar das „Verweile doch, du bist so schön“, das zum Augenblick gesprochen wird, drückt ja in Wirklichkeit eine in die Zukunft ausgreifende Begierde aus, nämlich die unsinnige Begierde, die Zeit anzuhalten. Zufriedenheit scheint demgegenüber unwiderlegbar und ein auf seine Art Äußerstes zu sein. So lange der Zufriedene an der Zufriedenheit festhält, bleibt ihm jedes Argument, er lasse sich doch das Beste entgehen, äußerlich. Es kann ihn nicht erreichen, denn um ihn zu erreichen, müßte er mit seiner Zufriedenheit bereits unzufrieden sein. Zufriedenheit ist das Sicheinschließen der Subjektivität in sich selbst.

Nun ist allerdings diese Unerschütterlichkeit nicht vereinbar mit der Erschütterung der Liebe. Der Liebende möchte mit dem ohne Liebe Zufriedenen nicht tauschen, so wenig wie jener mit diesem. Auch die Differenz von Zufriedenheit und Glückseligkeit gründet in der Differenz von Reflexion und Unmittelbarkeit, die für bewußtes Leben konstitutiv ist. Dem Zufriedenen fehlt, so lange er zufrieden ist, nichts. So lange es ihm gelingt, sich in den Innenraum seiner Autarkie vollständig einzuschließen, alles was ihm und anderen widerfährt als *adiaphoron* auszugrenzen und die Erfüllung seines Lebens nicht zu vergleichen mit anderen, so lange bleiben alle Einwände nur Einwände von außen; sie treffen ihn nicht. Allerdings, starker körperlicher Schmerz kann fast jede Zufriedenheit aufbrechen. Denn die Bedürfnisse des Organismus sind nicht reine Innerlichkeit. Sie stehen nicht in unserer freien Verfügung. Wir können sie aber auch nicht zur bloßen Welt der *adiaphora*, der Objekte rechnen. Der stoische Ratschlag war es daher, einem Leben, das auf solche Weise die Unerschütterlichkeit des Menschen gefährdet, ein frei gesetztes Ende zu bereiten. Der Selbstmord ist so die äußerste Form der Selbstbehauptung der Autarkie – übrigens nicht bei Epikur. Epikur hat eine eigene Kunstlehre des Umgangs mit Schmerzen entwickelt.

Allerdings macht der Selbstmord zugleich die Widersprüchlichkeit des Autarkie-Ideals sichtbar. Um sich als Subjekt zu behaupten, verwandelt sich der, der sich selbst tötet, in eine bloße Sache. Weil er seine Zufriedenheit unbedingt behaupten will, ist er unzufrieden mit dem Dasein selbst, weil es volle Zufriedenheit unmöglich macht. Vor allem muß sich der Zufriedene, wie gesagt, sichern gegen den Einbruch der Wirklichkeit des Anderen, gegen die Erschütterung durch Liebe und Mitleid, aber auch gegen die Erschütterung durch große Kunst. Zufriedenheit als Ersatz von Glück lebt davon, daß das Andere und der Andere ihr nicht wirklich geworden ist. Wo dies nämlich geschieht, kann man nicht zur Zufriedenheit zurück. Man kann es nicht einmal wollen. Glück als Erfüllung reißt das Subjekt auf einen unendlichen Weg, der unter Bedingungen der Endlichkeit untrennbar ist vom Schmerz des Ungenügens. Die Antinomie von Zufriedenheit und Seligkeit ist deshalb unaufhebbar.

Die Zweideutigkeit des Glücks ist, so sagte ich, ein Ausdruck der konstitutiven Zweideutigkeit der *conditio humana*. Worin besteht diese fundamentale Zweideutigkeit? Sie besteht darin, daß der Mensch einerseits ein Lebewesen ist, ein Tier, ein fühlender Organismus, im Mittelpunkt jeweils seiner Umwelt, ausgestattet mit Trieben, die – vermittelt über das Streben nach Homöostase, also nach subjektivem Wohlbefinden – seine Selbsterhaltung und Arterhaltung besorgen. Ein Wesen, das allem, was ihm begegnet, jene Bedeutung verleiht, die dem Begegnenden im Rahmen der eigenen vitalen Interessen zukommt. Andererseits ist der Mensch das Wesen, das eben dies weiß. Wir wissen, daß Dinge, Tiere und Menschen, die uns begegnen, nicht nur das sind, was sie für uns sind. Wir wissen, daß sie ihrerseits Zentren jeweils eigener Umwelten sind, und wir wissen, daß wir unsererseits in diesen Umwelten als Elemente vorkommen. Die Sprache mit ihren freien semantischen Möglichkeiten setzt voraus, daß der Sprechende das Verstehen des Hörenden bereits antizipiert und sich selbst gewissermaßen von außen zu sehen und zu hören imstande ist. Anders gesagt: es gibt für uns die Wirklichkeit als sie selbst. Es gibt für uns nicht nur Objekte, sondern Seiendes und Sein. Das heißt: Wir sind vernünftige Wesen. Einen Freund oder seine Frau nicht verlieren zu wollen, das kann man noch interpretieren im Rahmen der biologischen Existenz, die auf das Behalten des mir Zugehörigen gerichtet ist. Aber der Aufkleber „Denk an deine Frau, fahr vorsichtig“ ist Ausdruck eines vernünftigen Wohlwollens, denn er fordert mich auf, mich als Teil der Welt eines anderen zu betrachten und nicht nur den anderen als Teil meiner Welt. Als vernünftige Wesen leben wir in einem Horizont, dessen Mittelpunkt gerade nicht wir selbst sind, obgleich wir vital und also auch optisch immer den Horizont setzen, vor dem wir uns bewegen. Der Blick der Vernunft hingegen ist der Blick von nirgendwo.

Diese doppelte Perspektive unseres Daseins, die Zentralperspektive einerseits und die Universalperspektive oder die Perspektivlosigkeit des *view from nowhere* andererseits hat zur Folge, daß auch die Idee eines gelingenden Lebens zweideutig ist. Aristoteles sprach deshalb von zwei Weisen des Glücks, dem bürgerlichen Glück des sittlichen Lebens in der griechischen Polis, das die Entfaltung der menschlichen Anlagen und Fähig-

keiten in gemeinschaftlicher rationaler Praxis zum Inhalt hat. Es ist, wie Aristoteles seltsamerweise sagte, „nur menschliches“ Glück. Das ist eine merkwürdige Rede, man könnte fragen: „Ja, was meinst du denn sonst? Der Mensch hat menschliches Glück.“ Und Aristoteles sagt: „Ja, das ist nur menschliches Glück.“ Was will er damit sagen? Er will damit offenbar ausdrücken: Wir haben eine Vision von Glück, die einen Grad von Erfüllung zum Inhalt hat, der unter Bedingungen der realen Existenz gar nicht realisierbar ist. Dieses „nur menschliche“ Glück ist stets gefährdet. Aristoteles wußte das noch, im Unterschied zu den Stoikern. Es ist nicht unabhängig von äußeren Faktoren, und es hat auch immer den Charakter des Kompromisses. Demgegenüber steht das, was er „Glück schlechthin“ nennt, das Glück, das in der Realisierung der Universalperspektive liegt, in der Teilhabe, so sagt Aristoteles, an den ewigen Dingen. Dieses Glück realisiert sich nicht im bürgerlichen Leben, sondern in der philosophischen *theoria*, in der Kontemplation dessen, was seinen Sinn in sich selbst hat. Da wir nun als endliche, sinnliche Wesen dieses Absolute nicht *sind*, ist das Glück der Teilhabe an ihm eines, das nur für bestimmte Augenblicke oder Zeitspannen in unser Leben sozusagen hineinragt, aber nicht die Verfassung unseres Lebens als ganzes bestimmt und unser Leben nicht verwandeln kann. Darum bleibt es bei den zwei Arten des Glücks für Aristoteles.

Platon glaubte an die Möglichkeit einer wirklichen Verwandlung des Lebens, allerdings nur für wenige. Das Christentum glaubt an eine solche Möglichkeit im Prinzip für alle, vielleicht auch in Wirklichkeit nur für wenige. Auch der Buddhismus hält eine Verwandlung für möglich, allerdings eine solche, an deren Ende nicht *eudaimonia*, nicht Glück, sondern die Einsicht in dessen Unmöglichkeit steht. Für das Christentum existiert – ähnlich wie für Platon – die Möglichkeit, daß der Mensch sich selbst transzendiert, und nicht nur als denkendes, sondern auch als fühlendes und wollendes Wesen aus seiner Zentralstellung und -perspektive heraustritt, sich also mit den Freuenden freut und mit den Weinenden weint. Das heißt, daß er zur Wirklichkeit erwacht, daß das Wirkliche für ihn tatsächlich wirklich wird. Wirklich werden des Wirklichen für mich ist das, was das Wort Liebe bedeutet: *amor benevolentiae*. In ihm ist der Gegen-

satz von Wollen und Sollen aufgehoben, und in ihm wird ein Glück denkbar, das dadurch vollkommen ist, daß es seiner selbst spottet. Wenn dieses vollkommene Glück eine Utopie ist, dann höchstens in dem Sinne, daß wir nur selten vollkommen aufmerksam sind und daß wir nur selten das Glück haben zu entdecken, daß Leben nur durch Liebe lebt und daß wir, indem wir leben, immer schon Hans im Glück sind.

Das ist nun eigentlich ein Schluß, aber ich will noch ein Nachwort und einen Einwand anfügen; denn das klingt ja nun paradox. Findet hier nicht ein Spiel mit Worten statt? Glücklich ist der, der bemerkt, daß er immer schon glücklich ist. Was kann das heißen? Ist etwa Unglück nur ein Irrtum? Kann man dem Unglücklichen sagen, daß er nur nicht bemerkt, daß er glücklich ist? Aber das scheint doch Zynismus zu sein, wenn es sich um einen schwer Leidenden handelt, um einen Menschen mit starken Schmerzen, einen Depressiven oder jemanden, der einen lieben Menschen verloren hat. Wenn Glückliches heißt, sich des Lebens freuen, warum sollte man dann das Leben, über das sich jemand nicht freut, gleichwohl wiederum ‚Glück‘ nennen? Ist nicht vielmehr erst eine bestimmte Lebensqualität das, was uns Grund zur Freude gibt? Hat nicht Aristoteles selbst Leben und gutes Leben unterschieden: *zen* und *eu zen*. Gewiß, aber was ist ein gutes Leben? Nicht etwas, was zum Leben hinzukommt, sondern nichts anderes als gesteigertes Leben. Die Steigerung aber, von der Aristoteles sagt, daß nur erwachsene Menschen sie erfahren und deshalb also glücklich sein können, hat eine reflexive und zugleich transzendierende Struktur, d.h. gesteigertes, also glückliches Leben ist bewußtes und liebendes Leben. „*Qui non intelligent non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae*“, heißt es bei Thomas von Aquin: „Wer nicht Bewußtsein hat, lebt nicht im vollen Sinne, sondern hat nur ein halbes Leben.“ Hier wird also gesagt, daß Bewußtsein nicht zum Leben hinzukommt und auch Liebe nicht zum Leben hinzukommt, sondern sie sind das Leben selbst, sie sind sich selbst überschreitendes und zu sich selbst zurückkehrendes Leben.

Eine bestimmte Lebensqualität kann Bedingung dafür sein, daß wir uns des Lebens freuen, und es kann auch noch Glück, nämlich Steigerung des Lebens, darin liegen, das nackte Leben zu

opfern für das gute Leben. Wer das prinzipiell nicht kann, ist, so hat Hegel gezeigt, das, was Aristoteles einen „Sklaven von Natur“ nennt. Sklave von Natur ist der, der unbedingt am Leben hängt, also jemand, der das Leben nicht opfern kann für ein gesteigertes Leben. „Unser schlechtes Leben mehr zu fürchten als den Tod“, lautet ganz in diesem Sinne die Parole eines Kampfliedes von Bertolt Brecht. Aber wenn auch eine bestimmte Lebensqualität Bedingung dafür sein kann, das Leben zu lieben, so ist es doch nicht diese Qualität, was wir lieben, sondern das Leben selbst. Wer das als erster präzise beschrieben hat, war Rousseau, wenn er in diesem Zusammenhang vom „*sentiment de l'existence*“ sprach, von dem Gefühl der Existenz.

Man kann sich diesen Sachverhalt am besten wieder klarmachen am Beispiel der Liebe. Wir würden nicht beginnen, einen Menschen zu lieben, ohne daß er bestimmte Qualitäten besäße, körperliche, seelische oder geistige Qualitäten, durch die hindurch er sich uns präsentiert. Aber es wäre ganz falsch zu sagen, wir liebten ihn wegen dieser Qualitäten, oder es seien eigentlich diese Qualitäten, die wir lieben. Wer nämlich wirklich liebt oder wirklich jemandes Freund ist, der kann auf die Frage, warum er diesen Menschen liebt oder was er an ihm liebt, in der Regel gar nicht wirklich antworten. Eine Person lieben wir zwar nicht ohne bestimmte Qualitäten, aber eine Person lieben heißt nicht, etwas lieben, sondern jemanden in dieser numerischen Identität. Dieser ‚Jemand‘, dieses bestimmte, einmalige und unwiederholbare Leben ist uns, wenn wir lieben, wirklich geworden und damit Gegenstand einer bedingungslosen Zustimmung zu seinem Dasein.

Und umgekehrt liegt Glück darin, das eigene Leben als Ganzes zu empfinden und nicht nur einzelne Vorzüge und Leistungen als Gegenstand der Freude und der Zustimmung eines anderen zu wissen, zumal eines anderen, den wir selbst lieben. Lieben heißt, erfahren, daß das Leben selbst der Grund des Glückes ist und daß es keines weiteren Grundes bedarf, sondern nur der Wegräumung von Hindernissen, die dieser Erfahrung im Wege stehen und die Aufmerksamkeit ablenken. Die Musik findet immer schon statt. Glück besteht darin, daß die Ohren geöffnet werden. Dazu allerdings muß man wieder Glück haben.

Robert Spaemann

Ist der Mensch ein Anthropomorphismus?

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Dem, was ich Ihnen heute vortragen möchte, liegen drei Annahmen zugrunde, die ich voraussetze, ohne sie näher zu begründen. Die erste Voraussetzung lautet: Die Weise, wie wir über uns selbst denken, ist nicht unabhängig von der Weise, wie wir über die Welt denken und über die Wirklichkeit im Ganzen. Die zweite Voraussetzung lautet: Die Weise, wie wir über uns, über die Wirklichkeit außerhalb unser und über das Verhältnis beider zueinander denken, beeinflußt dieses Verhältnis. Die dritte Voraussetzung schränkt die zweite ein: unser Verhältnis zur Wirklichkeit im Ganzen und deren Verhältnis zu uns ist nicht beliebig veränderbar. Deshalb können Meinungen darüber falscher oder richtiger sein. Und wenn sie falsch sind, rächt sich das auf die Länge. Zunächst eine Bemerkung über die erste Grundannahme: Die Weise, wie wir über uns selbst denken, ist nicht unabhängig von der Weise, wie wir über das Ganze der Wirklichkeit denken. Ist nicht das cartesische *Cogito* ein Gegenbeispiel? "Ich denke", das weiß ich doch, so scheint es, unabhängig von allem, was ich sonst weiß. Das ist aber nicht so. Sogar ein extremer Dualismus, der davon ausgeht, daß Subjektivität, Selbstbewußtsein, bewußter Wille, dem Rest der Welt als das ganz andere gegenübersteht, wie bei Descartes, macht ja eine Annahme über diesen Rest, nämlich die, daß er dem, was wir als bewußtes Leben erfahren, ganz unähnlich ist, so daß wir uns eben nicht als Teil eines übergreifenden Ganzen verstehen können, ohne uns mißzuverstehen. Sogar der Solipsismus, also die Auffassung, daß es nur mich gibt, ja gerade der Solipsismus, enthält die weitestreichende und radikalste Annahme über die Welt, nämlich, daß es sie gar nicht gibt. Daß sie nur eine Vorstellung von mir ist. Was, so können wir fragen, hat nun den Vor-

rang, und was ist die abhängige Variable? Unsere Ansicht von der Welt oder unser Selbstverständnis? Vermutlich keines von beiden. Vermutlich ändern sich beide gleichzeitig, ohne daß wir die eine Änderung als Funktion der anderen verstehen können. Es gibt ja kein weltloses Menschsein, und es gibt andererseits keine Welt, die uns anders gegeben wäre als so, daß sie das *Worin* unseres Lebens ist. Gleichwohl kann das Verhältnis von Mensch und Welt sehr verschieden aufgefaßt werden, und es gibt die Meinung, das Verhältnis sei letzten Endes eben so, wie wir es jeweils auffassen. Aber genau dieser Meinung liegt selbst schon ein ganz bestimmtes Selbstverständnis zugrunde und eine bestimmte Weise, das Weltverhältnis zu interpretieren. Nämlich der Gedanke, unser Weltverhältnis sei nur eine Funktion unserer Meinung darüber. Es gibt eine andere Sicht, nämlich die, die ich in meiner dritten Grundannahme vorausgesetzt habe. Die Annahme nämlich, nach welcher dieses Verhältnis, wenn auch nicht unbeeinflusst von unseren Ansichten darüber, doch nicht einfach eine Funktion dieser Ansichten ist, sondern daß vielmehr diese Ansichten richtiger oder falscher sein können. Ob sie richtiger oder falscher sind, dies macht sich auf die Länge bemerkbar durch die Konsequenzen. Soviel vorab.

Die neuzeitliche Weise, dieses Verhältnis zu denken, ist vor allem bestimmt durch die neuzeitliche Wissenschaft. Diese Wissenschaft ist angetreten unter dem Zeichen der Emanzipation von unserer natürlichen Weltsicht. Diese natürliche Weltsicht beruht darauf, daß unsere Selbsterfahrung das fraglose Paradigma für die Deutung des Restes der Welt ist. Das ist in der ganzen Antike so, es ist bei Aristoteles so. Wenn Aristoteles über Dinge redet, dann sind für ihn das beste Beispiel der Dinge wir selbst. Unsere Selbsterfahrung ist nun zuerst und vor allem die Erfahrung, daß wir auf etwas aus sind. Wir leben nur, solange wir auf etwas aus sind. Und wenn das, worauf wir aus sind, nur das Überleben ist. Das heißt, diese Erfahrung ist teleologisch. Emanzipation von der natürlichen Weltsicht war zuerst und vor allem die Verabschiedung der Ansicht, auch andere Wesen seien auf etwas aus, also Verabschiedung der Teleologie. Das Wort setzt sich zusammen aus dem griechischen „telos“, d.h. Ziel, Ende und „logos“, d. h. Lehre, also die Lehre von Zielen und Zwecken. Die neuzeitliche Wissenschaft ist angetreten unter

dem Zeichen der Abschaffung der Teleologie. Das heißt, sie ist angetreten unter dem Zeichen der Emanzipation vor unserer natürlichen Weltsicht. Versuche in dieser Richtung sind sehr alt. Die ganze ionische Naturphilosophie scheint von dieser Tendenz bestimmt zu sein. Empedokles und Demokrit hatten schon Versuche gemacht, das Phänomen zweckmäßig organisierter Wesen zu erklären als Resultat richtungsloser Mutation und Selektion des Erhaltungsdienlichen. Aristoteles hat dieser Erklärung widersprochen. Und er schreibt von Anaxagoras, der im Kosmos den „*Nous*“, die Vernunft, am Werk sah: „Er war der erste Nüchterne unter Irre-Redenden.“ Das klingt für unsere Ohren merkwürdig. Für eine teleologische Sprache fällt uns nicht ausgerechnet das Prädikat „nüchtern“ ein. Aber was Aristoteles meint, ist ganz klar. Der wissenschaftliche Versuch, das Laufen des Hundes zum Freßnapf ohne Bezug auf das Fressen zu interpretieren, und sein Rennen hinter einem Hasen ohne Bezug auf das Ziel, den Hasen zu fangen, hat immer etwas Phantastisches. Das Programm einer nicht finalen Rekonstruktion des Sokrates aus dem Urknall ist zwar in seinem Grundgedanken verständlich. Aber es ist unmöglich, gleichzeitig an dieses Programm zu denken und die Apologie des Sokrates zu lesen. Außerdem muß dieses Programm Programm bleiben, weil es nur in einer unendlichen Zahl von Schritten realisierbar wäre. Es schweift aus ins „*apeiron*“, wie die Griechen sagen, ins Unendliche. Und das heißt für Aristoteles, es ist überschwänglich. Nüchtern ist Anaxagoras deshalb, weil der Rekurs auf die Vernunft die Antworten auf die Warum-Frage begrenzt und so auf die Frage eine letzte Antwort gibt, eine Antwort, die das Fragen zum Stehen bringt. Und Antworten, die eine Frage nicht zum Stehen bringen, sondern immer weitere Warum-Fragen produzieren, sind für Aristoteles keine wirklichen Antworten. Daß Anaxagoras die Frage schließlich doch nicht wirklich zum Stehen bringt, sondern auf die konkrete Frage nach den Gründen für das, was hier und jetzt geschieht, in vielen Fällen die Wirkursache nennt, macht ihm Sokrates schon im „*Phaidon*“ zum Vorwurf. In den Augen der neuzeitlichen Wissenschaft ist das kein Vorwurf, sondern ein Vorzug. Das entscheidende Argument gegen die Teleologie ist ja gerade, daß sie die Unendlichkeit der Bedingungsforschung abschneidet. Daß sie ein *asylum ignorantiae* ist und der *ignava ratio*, der faulen Vernunft, Vorschub lei-

stet. Wenn sie das aber tatsächlich nicht tut, heißt das, daß sie folgenlos und deshalb unschädlich bleibt, wie der *nous* des Anaxagoras. Man kann dann sagen, die Welt werde von einer Vernunft regiert, aber wenn man konkret fragt, warum denn dies und jenes geschieht, dann nützt einem diese Antwort nichts. Deshalb fällt diese Antwort, fällt der *Nous* des Anaxagoras Ockhams Rasiermesser zum Opfer. Eben dies hatte Francis Bacon gefordert, wenn er schrieb: die *causa finalis*, also der Bezug auf so etwas wie ein „Um-willen“ sei unfruchtbar wie eine gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert. Für gottgeweihte Jungfrauen ist aber in Bacons Weltbild kein Platz.

Welches, meine Damen und Herren, waren die Gründe, die dazu führten, die teleologisch orientierte Warumfrage fallen zu lassen? Vom Phänomen war das gewiß nicht erzwungen. Die Konstitution der neuzeitlichen Wissenschaft hatte selbst nicht-wissenschaftliche Gründe. Kant spricht von zwei fundamentalen Interessen der Vernunft. In Abwandlung seines Gedankens können wir das eine Interesse bestimmen als das Interesse, uns die Welt so verständlich zu machen, daß wir uns selbst als einen Teil dieser Welt verstehen können. Und daß wir uns in ihr gleichwohl als freie Wesen heimatlich bewegen können. Das andere Interesse entspringt der konstitutionellen Existenznot des Menschen. Es ist das Interesse an Selbstbehauptung durch Naturbeherrschung. Die neuzeitliche Wissenschaft ist primär von diesem zweiten Interesse geleitet. Daß das auf Kosten des ersten geht, des *Sich-heimatlich-in-der-Welt-wissen*, hat zuerst Pascal gefühlt, wenn er vom Schrecken über das Schweigen der unendlichen Räume sprach. Der Weg dahin kann hier nicht nachgezeichnet werden. Es ist ein weiter Weg von jener Erkenntnis, die das hebräische Wort „*jadah*“ meint, bis zum cartesischen Begriff der „*certa cognitio*“. *Jadah* – ‚*Kennen*‘ – kommt vor im 1. Psalm: „Der Herr kennt den Weg des Gerechten“. Oder „Ich kenne euch nicht“, sagt der Richter am Jüngsten Tag zu den Bösen, und am Anfang der Bibel heißt es: „Adam erkannte sein Weib und sie gebar einen Sohn“. Franz von Baader hat zuletzt auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Beischlaf hingewiesen. Erkenntnis bezeichnet hier Eins-werden mit dem anderen, Versinken des Selbstbewußtseins. Am Ende dieses Weges bei Descartes steht das Gegenteil. Die fensterlose Helle des bei

sich selbst bleibenden Bewußtseins. Natur ist für dieses Bewußtsein zum Fremden geworden.

Ein wichtiges Stadium auf diesem Weg war die Schöpfungstheologie. Für sie war Natur nicht ein Letztes wie für die gesamte Antike. Sie fragte noch einmal nach einer Genesis der Natur. Und diese Genesis wurde als Resultat einer Handlung, eines göttlichen Handelns verstanden. Kunst steckt in der Natur, hatte Aristoteles gesagt. Aber wie kommt Kunst irgendwo hinein? Wie ist sie in den Flötenspieler gekommen? Antwort: durch Übung. Und diese war die Folge planmäßiger, absichtsvoller Schritte. Wie kommt also Kunst in die Natur? Auch nur durch Plan und Absicht, so sagten die mittelalterlichen Autoren. Das war das Argument, mit dem der mittelalterliche Aristotelismus Teleologie und Theologie miteinander verknüpfte. Die Absicht, die den Pfeil ins Ziel lenkt, so schreibt Thomas von Aquin, steckt nicht im Pfeil, sondern im Schützen, und Thomas benutzt so das Phänomen der Zweckmäßigkeit in der Natur als Grundlage für einen Gottesbeweis. Thomas hat die Analogie von göttlichem und menschlichem Handeln noch mit Einschränkungen, *mutatis mutandis* verstanden. Der irdische Macher, also der, der einen Pfeil abschießt, kann nur äußerliche Kausalabläufe seinem Ziel unterordnen. Der Schöpfer dagegen stiftet den Dingen die teleologische Kunst wirklich ein. Das Beispiel vom Schützen hat dann jedoch auf paradoxe Weise Geschichte gemacht. Im späten Mittelalter bei Ockham und Johannes Buridan wird es nun gegen die Teleologie gewendet. Finalität gibt es nur für bewußtes Handeln. Wenn das Ziel natürlicher Prozesse außerhalb ihrer, nämlich im göttlichen Bewußtsein liegt, dann können wir diese Prozesse nur unter kausalen Gesichtspunkten betrachten. Wir können die Welt als Maschine des göttlichen Konstrukteurs bewundern. In ihr selbst entdecken können wir nur die mechanischen Gesetze, deren Gott sich bedient. Zu reden davon, daß der Natur so etwas wie Zielgerichtetheit innewohne, ist nun für die frühneuzeitlichen Autoren Götzendienst. Die mechanische Naturbetrachtung ist, so schreibt der Naturphilosoph der Renaissance, Sturmius, „*vindicatio divini numinis*“, also eine Reklamierung der Herrlichkeit für Gott. In der Natur steckt nichts Göttliches. Das Göttliche ist Gott.

Mit diesem theologischen Motiv verbindet sich nun ein pragmatisches, das neue Verhältnis von Wissenschaft und Praxis. Wissenschaft hört auf, die höchste Form von Praxis zu sein, etwas, das einen Sinn in sich selbst hat, wie bei Aristoteles. Sie wird Mittel zur Praxis, und zwar der Praxis progressiver Naturbeherrschung. Hierzu aber ist die Teleologie unnütz. Wenn wir etwas mit der Natur machen wollen, nützt es uns nichts, darüber nachzudenken, wozu natürliche Dinge von sich selbst her da sind und wohin sie von sich aus streben und wollen. Naturerkenntnis steht im Dienst des Machens. Eine Sache vorstellen, heißt, so schreibt Thomas Hobbes, „imagine what we can do with it, when we have it“. Teleologie dagegen war sympathetische Naturerkenntnis. Also der Versuch, Natur irgendwie als unseresgleichen zu verstehen. Solches Verstehen stand nicht im Dienst des Machens, sondern war ein Element der Selbstverständigung des Menschen im Ganzen der Welt. Die theologische und pragmatische Hinterfragung der Natur bedeutete zugleich ihre Distanzierung. Der Mensch transzendiert die Natur und konspiriert sozusagen mit dem Schöpfer unmittelbar. Natur wird zum bloßen Gegenstand des Gebrauchs, des ‚uti‘, wie schon Augustinus gesagt hat. Das Verhältnis genießender Hingabe ‚frui‘, also Erkennen im archaischen Sinne ist nach Augustinus der Beziehung Gott-Mensch vorbehalten. Erst die neuzeitliche bürgerliche Welt hat daraus die Konsequenz gezogen. Wissenschaft tritt in den Dienst der Praxis. Das kontemplative Weltverhältnis, also *theoria* im Sinne des Aristoteles, erscheint sogar als unmoralisch, als Luxus. Indem die Natur so zum Bereich menschlichen Machens, menschlicher Zielverfolgung wird, muß von der Betrachtung etwaiger immanenter natürlicher Ziele der Natur abgesehen werden.

Das muß an sich nicht so sein. Auch im Rahmen eines älteren Naturverständnisses gab es ja den Gedanken einer Herrschaft des Menschen über die Natur. Aber diese Herrschaft verstand sich nicht als despotische, sondern als eine Hierarchie, in welcher die jeweils niederen Zwecke in einer prästabilierten Harmonie zu den höheren stehen. Nicht nur der Mensch hat Zwecke, sondern auch andere Wesen. Aber umgekehrt gilt: auch menschliche Zwecke sind natürliche Zwecke. Die Lehre von der menschlichen Natur war im ganzen Mittelalter ein Teil der Phy-

sik. Charakteristisch für diese Hierarchie der Zwecke ist eine Diskussion, die am Anfang der platonischen Politeia Thrasy-machos mit Sokrates führt. Sokrates hatte das Bild vom Hirten gebraucht, um die Regierenden im Staat zu charakterisieren. Thrasy-machos weist darauf hin, daß der Hirte ja die Schafe beim Metzger abliefert, also gerade nicht das Wohl der Schafe im Auge hat. Sokrates erwidert darauf, daß das für die Kunst des Hirten akzidentiell ist. Der Hirte, solange er Hirte ist, besorgt das Wohl der Schafe. Der Gedanke ist ja auch im Neuen und im Alten Testament gegenwärtig. Wenn Gott als Hirte des Menschen bezeichnet wird, oder Christus sagt, „Ich bin der gute Hirte“, dann meint er nicht einen Hirten, der die Schafe irgendwo abliefert, sondern er meint ganz im Sinne des Platon die Hirtenkunst pur. Aber wie ist das möglich? Dahinter steht die Einsicht, daß jene Schafe für den Menschen die besten sind, die sich in der Zeit ihres Lebens auch als Schafe am besten entfalten können. Die Kunst des Hirten ist deshalb nicht definiert durch die Kunst des Metzgers, sondern sie hat ihre Definition in sich. Das andere ist akzidentiell. Eben dies ändert sich in der modernen Welt. Hier schreibt der Markt dem Züchter vor, wie er die Tiere halten muß. Und diese Tierhaltung ist zunächst einmal überhaupt nicht abgestellt auf das Wohl der Tiere. Deshalb gibt es nun so etwas wie Tierschützer, die eigens nun hinzutreten müssen, um das Tierhalterwesen zu korrigieren. Der teleologische Gesichtspunkt der Tierschützer ist den Gesichtspunkten des Tierhalters äußerlich und muß sozusagen von außen ihm gegenüber geltend gemacht werden. Man kann das auf die einfache Formel bringen: Die Anthropozentrik des neuzeitlichen Denkens führt zum Anthropomorphismusverbot. Damit alles dem Menschen zum Objekt werden kann, darf nichts ihm ähnlich sein. Nun gibt es eine offenkundige Gemeinsamkeit des Menschen mit zumindest einem Teil der außermenschlichen Welt. Eine Gemeinsamkeit, die wir Leben nennen. Der Mensch lebt. Auch Tiere und Pflanzen leben. Was heißt das? Was heißt leben? Leben ist keine klare und distinkte Perzeption im Sinne von Descartes. Darum hat die neuzeitliche Philosophie den Begriff des Lebens als ontologischen Begriff zunächst verabschiedet. Platon hatte im „Sophistes“ von der Triade Sein – Leben – Denken gesprochen. Diese Triade gewinnt in der neuplatonischen Tradition zentrale

Bedeutung und bleibt bis ins späte Mittelalter bestimmend. Leben bedeutet hier nicht die Eigenschaft eines Seienden, sondern eine Seinsweise, die Seinsweise eben dessen, was wir lebendig nennen. „Vivere viventibus est esse“ lautet es bei Aristoteles in der lateinischen Übersetzung. Das heißt: Leben ist das Sein des Lebendigen. Wir sagen nicht, der Hund existiert, außerdem ist er auch noch lebendig, sondern, wenn der Hund nicht mehr lebendig ist, existiert er nicht mehr. Leben ist die Weise des Hundes zu sein und nicht eine Eigenschaft, die der Hund hat wie das Bellenkönnen. Ein Hund, der das Bellen verloren hat, existiert immer noch. Ein Hund, der das Leben verloren hat, hat aufgehört zu sein. Leben ist in diesem Verständnis eine höhere oder intensivere Weise des Seins. Bewußtsein aber ist in diesem Verständnis wiederum eine intensivere Weise von Leben. So heißt es im Kommentar des Thomas von Aquin zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles: „Wer nicht erkennt, lebt nicht im vollkommenen Sinne des Wortes, er hat nur ein halbes Leben“. Bewußtloses Leben ist sozusagen ‚nur leben‘; lebloses Sein ‚nur sein‘. Daraus folgt, daß in dem Verständnis nach unten hin die Intelligibilität, die Verstehbarkeit, sukzessive abnimmt. Wir verstehen einen anderen Menschen besser als einen Hund, wir verstehen einen Hund besser als eine Qualle, und wir verstehen eine Qualle besser als ein Gänseblümchen und dieses Gänseblümchen besser als einen Stein, den wir überhaupt nicht in irgendeinem Sinne verstehen. Das Sein, das sich aus sich selbst versteht, das „*esse ipsum subsistens*“, ist das sich selbst verstehende Sein, die „*noesis noeseos*“ wie Aristoteles sagt. Was nun Leben heißt, können wir nur verstehen, wenn wir es als das verstehen, als was bewußt Lebendiges sich selbst erfährt, abzüglich des Bewußtseins. Wir können in der Abstraktion immer weitergehen und können auch von allem unmittelbaren Erleben absehen, das sich im Bewußtsein reflektiert. Und wir können ferner absehen von aller Bedeutsamkeit, die ein unbelebtes Seiendes innerhalb der Lebenswelt eines Lebendigen gewinnt. Auch die leblosen Dinge haben ja in unserem Leben irgendeine Bedeutsamkeit, einen Zusammenhang mit unserem Leben. Wenn wir von all dem absehen, bleibt so etwas wie bloßes Sein. Heidegger sagt „nur noch Vorhandensein“. Und das ist das, was man nur noch als das ganz Unverständene anstarren kann. Es war ja nun auch Heidegger, der in „Sein und Zeit“ schrieb, daß wir das, was

Leben heißt, nur verstehen können, vom Paradigma jenes bewußten Lebens aus, das wir selbst sind: „Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation. Sie bestimmt das, was sein muß, damit so etwas wie nur noch Leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein.“ „Dasein“ ist Heideggers Terminus für menschliches Leben. „Das Dasein wiederum ist ontologisch so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben, ontologisch unbestimmt und als überdies noch etwas anderes.“ Das heißt also: bei der Frage, „Was heißt Leben?“ gehen wir von uns selbst aus, vom bewußten Leben, von dem, was wir als unser Lebendigsein erleben. Und sagen dann: irgendwie so ist es auch beim Hund und noch entfernter irgendwie so auch bei der Qualle.

Die neuzeitliche Philosophie ist nun bestimmt durch die Dichotomie von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und Gegenstand, von ‚*res cogitans*‘ und ‚*res extensa*‘. Es gibt für Descartes keine spezifische Ordnung des Lebens zwischen dem Sein des Geistes und dem Sein toter passiver Materie. Von jener Trichotomie: Sein, Leben, Bewußtsein bleibt nur Sein und Bewußtsein übrig. Leben als eine eigene Kategorie verschwindet. Fühlen wird identifiziert mit dem Bewußtsein des Fühlens. Es gerät also auf die Seite der *cogitatio*. Es gehört zur *res cogitans*. Darum fühlen Tiere nicht nach Descartes. Die Cartesianer interpretierten das Schreien eines gequälten Tieres als das Quietschen einer Maschine. Das ist gewiß phänomenologisch falsch. Empfindungen werden uns nämlich als solche bewußt, die nicht mit ihrem Bewußtsein identisch sind. Es kommt uns zu Bewußtsein, daß wir dauernd ein Geräusch hörten, aber oft erst in dem Augenblick, wo Stille eintritt, d.h. als erinnertes Hören. Auf einmal wird es still und da wird uns klar, wir haben die ganze Zeit ein Geräusch gehört, aber ehe es still wurde, merkten wir gar nicht, daß wir es hörten. Wenn wir sagen würden: „Ja wenn wir nicht gemerkt haben, daß wir es hörten, dann haben wir es auch nicht gehört“, so kann das nicht sein, denn in dem Augenblick, wo das Geräusch aufhört, erinnern wir uns ja, daß wir es gehört haben. Auch wenn die Glocke dreimal schlägt, kann es sein, daß wir erst beim zweiten Mal auf den Glockenschlag aufmerken, dann aber uns erinnern, daß sie schon einmal schlug. Wir können nachträglich noch zählen. Wir können auch plötzlich mer-

ken, daß wir schon länger einen leichten Kopfschmerz oder Hunger hatten. Wenn uns freilich jemand nun umgekehrt fragen wollte, was denn dieses Gefühl war, ehe es bewußt wurde, so können wir es nicht sagen. Wir können es nur, um mit Heidegger zu sprechen, privativ interpretieren. Wir können sagen: „Es ist das, dessen ich mir jetzt bewußt bin als eines Gefühls, abzüglich dieses Bewußtseins“. Wenn dann jemand fragt: „Ja, was ist es denn, abzüglich des Bewußtseins?“ Dann kann ich nur antworten: „Das kann ich nicht sagen; denn was es abzüglich des Bewußtseins war, dessen war ich mir ja nicht bewußt. Ich weiß aber, daß das Gefühl schon da war, bevor ich mir dessen bewußt wurde“. So kann ich über es nur reden in einem analogen Sinne. Unser Bewußtsein von dem, was wir fühlen und erleben, ist aber etwas anderes als das Bewußtsein von Gegenständlichem. Trieb ist für das Bewußtsein nicht ein Objekt, sondern das Bewußtsein ist etwas am Erleben selbst. Es ist eine gesteigerte Weise seiner Aktualisierung. Und was das Erleben vor dieser Aktualisierung war, läßt sich deshalb nicht sagen, weil diese Aktualisierung dieses Sein eines bloß potentiell Seienden gerade das Sagbarwerden ist. Leben drängt gewissermaßen danach, bewußt zu werden. Und wo es bewußt wird, da wird es bewußt als ein Aus-sein-auf. Ein Aus-sein-auf, das allem bewußten Wollen und Zwecksetzen vorausgeht.

Daß die Neuzeit mit dem Verzicht auf den Begriff des Lebens beginnt, hängt mit ihrem Verzicht auf jede teleologische Betrachtung der Natur zusammen. Die Struktur des Aus-seins-auf ist ebenso wenig klar und distinkt zu denken wie die der Bewegung. Aristoteles hatte Bewegung definiert als Wirklichkeit des Könnens. Also des Potentiellen als des Potentiellen. Das neuzeitliche Denken ist von seinen Anfängen bis hin zu W.v. O. Quine bestimmt durch den Versuch, den Begriff des Potentiellen loszuwerden und alle Sätze über Mögliches zu transformieren in Sätze über Wirkliches. Leibniz und Newton hatten die Möglichkeit geschaffen, Bewegung zu mathematisieren und damit zum ersten Mal Bewegung präzise zu denken. Aber wie? Indem sie Bewegung mit Hilfe der Infinitesimalrechnung in eine Folge unendlich vieler stationärer Zustände zerlegten. Daß solche Zustände nicht zugleich mit so etwas wie einem Impuls konstatiert werden können, hat in der Quantenmechanik zu ei-

ner prinzipiellen Grenze geführt, die uns bewußt macht, daß Bewegung als Bewegung durch die Infinitesimalrechnung eigentlich eliminiert wird. Der Trick besteht sozusagen darin, daß wir dabei nicht Bewegung als Bewegung, sondern als eine Folge unendlich nah beieinanderliegender stationärer Zustände denken. Tatsächlich können wir etwas als bewegt nur denken, wenn wir in die Definition seines Zustandes zu einem Zeitpunkt t_1 bereits seinen potentiellen Zustand zum Zeitpunkt t_2 mit aufnehmen. Wenn ich einen Körper, der sich in Bewegung befindet, photographieren würde mit einem infinitesimal kurzen Schnappschuß, dann könnte ich ihn nicht unterscheiden von einem unbewegten Körper. Was den bewegten Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem unbewegten unterscheidet, kann man gar nicht sagen, außer, man nimmt einen weiteren Zeitpunkt hinzu, der auf jenen folgt. Ein Moment von Antizipation steckt in jeder Bewegung oder wir können Bewegung gar nicht als Bewegung denken. Ein Paradigma für dieses Paradox haben wir nur in jenem *Aus-sein-auf-etwas*, das für Leben charakteristisch ist, also im Trieb. Bewegung läßt sich deshalb als Bewegung nur denken als Analogie zu Leben.

Jemand, der das genau gewußt hat, war der Erfinder der Infinitesimalrechnung, Leibniz selbst. Leibniz, der die Bewegung berechenbar machte, indem er sie als Bewegung zerstörte, wußte ganz genau, was er tat. Er sagte: „In Wirklichkeit habe ich natürlich, wenn ich so über Bewegung spreche, noch gar nicht über Bewegung gesprochen. Wenn ich von Bewegung wirklich sprechen will, muß ich von einem Conatus sprechen. Das heißt von einem Trieb des Seienden, einem Aus-sein auf etwas“. Er machte dieses Aus-sein-auf zum eigentlichen Konstituens der Wirklichkeit. Aber durch diese Zweiteilung der Wirklichkeit in die unräumliche Innenwelt der Monade, die auf etwas aus ist, und in die ausgedehnte Welt der Erscheinung, gewinnt auch Leibniz die Möglichkeit, Leben zu denken, nicht zurück. Die Phänomene des Lebendigen sind für ihn nämlich nun gar nicht prinzipiell von denen des Physikalischen unterschieden. Das 18. Jahrhundert erlebt dann allerdings wiederum eine anti-reduktionistische Wiederherstellung des Gegenstands der Biologie für eine kurze Zeit, also des Organismus. Eine Zeitlang gilt die Meinung – auch Kant hat diese Meinung – der Organismus bestehe auch

bei unendlicher Teilung stets aus spezifisch organischen Teilen. Kant hält deshalb den Newton des Grashalms, wie er sagt, für unmöglich. Gleichzeitig aber billigte er dieser Sicht des Organischen nur den Status einer regulativen Idee zu. Erst im Kantischen *Opus postumum* begegnen wir einer neuen Sicht der Dinge. Sie beruht auf der Entdeckung, daß dem transzendentalen Apriori die eigene Leiberfahrung als fundierend vorausgeht. Die erste Erfahrung von Bewegung, schreibt der alte Kant, ist die Erfahrung der Selbstbewegung. Leben rückt also von der Seite der Gegenständlichkeit auf die der konstituierenden Subjektivität. Transzendente Subjektivität ist beim späten Kant nicht mehr das reine „ich denke“, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, sondern es wird zu einem transzendentalen „ich lebe“. Auf die Entwicklung der Wissenschaft hat diese kantische Wendung keinen Einfluß mehr gehabt. Die neuzeitliche Wissenschaft ist und bleibt objektivierende Wissenschaft. Und wenn es so etwas wie Grenzen der Vergegenständlichung gibt, dann sind dies zugleich die Grenzen der Wissenschaft. In der Heisenbergschen Unschärfe-Relation präzisiert die Physik selbst ihre eigene Grenze. Die moderne Biologie ist ebenfalls eine solche vergegenständlichende Wissenschaft. Sie kann daher nur versuchen, die eigentümliche Seinsverfassung des Lebendigen durch eine Struktur zu ersetzen, die sich als gegenständliche konstruieren läßt. D.h. sie kann nur versuchen, sich dem Lebendigen dadurch zu nähern, daß sie es simuliert. Ihr Fehler ist es, wenn sie die Simulation für das Original hält. Die ontologische Verfassung des Lebendigen ist die des Aus-seins-auf, also Teleologie.

Die Simulation der Teleologie, ihre sozusagen wissenschaftliche Rekonstruktion trägt heute bei den Biologen den Namen Teleonomie, den Pittendrigh 1958 eingeführt hat. Wie einmal Haldane sagte: Teleologie ist für den Biologen so etwas wie eine Mätresse, er will öffentlich nicht mit ihr gesehen werden, aber er kann nicht ohne sie leben. Um diese Dame nun zu vertauschen mit einer Frau von Reputation hat man die Teleonomie eingeführt. Teleonomie ist Teleologie in Anführungszeichen. Natürlich hat als Paradigma hierfür die Struktur zielstrebiger Maschinen Pate gestanden. Kant verstand unter dem Newton des Grashalms einen Rekonstrukteur des Grashalms. Was tut

dieser Rekonstrukteur? Was unterscheidet ein von uns gemachtes Programm von einem natürlichen Programm? Was unterscheidet Leben von seiner Simulation? Hegel schreibt, Aristoteles kommentierend: „Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er Natur als Leben auffaßt. Die Natur von etwas als ein solches, das Zweck in sich ist. Einheit mit sich selbst, die Prinzip seiner Tätigkeit ist.“ Und Hegel rühmt an Aristoteles, daß er im Unterschied zu dem, was er die „neuere Bildung“ nennt, die „äußere Zweckmäßigkeit“ überwunden habe. Äußere Zweckmäßigkeit heißt, daß eine Sache nützlich ist für eine andere. Die Stoiker haben gesagt, die ganze Welt ist zweckmäßig eingerichtet, alles ist für etwas gut, die Flöhe sind dazu gut, daß wir nicht zu lange schlafen, alles hat irgendwie seinen Zweck in der Natur. Diese Vorstellung der Teleologie hat dann die Teleologie in Mißkredit gebracht. Und Hegel sagt, Aristoteles hat Zweckmäßigkeit nicht als äußere verstanden. Nun bleibt aber alle Rekonstruktion im Bereich äußerer Zweckmäßigkeit. *Wir* sind es, die sagen, das Torpedo suche ein Schiff und finde es. Natürlich sucht das Torpedo gar nichts. Aber es verhält sich so, wie sich jemand verhält, der etwas sucht. Sein Programm ist nur ein Programm für uns, die Konstrukteure. Was das heißt, auf etwas aus sein, das wissen wir primär nur ‚*by acquaintance*‘, nämlich aus Selbsterfahrung. Und zwar nicht, weil wir als handelnde Wesen Zwecke setzen, sondern weil wir das Gerichtetsein auf Zwecke in uns vorfinden in der Form des Triebes.

Das Reden vom Setzen von Zwecken ist sowieso irreführend. Wir können überhaupt nur Zwecke setzen, weil wir eine solche Zielgerichtetheit bereits in uns vorfinden. Wir setzen uns das Ziel, in ein Gasthaus zu gehen, aber das setzen wir uns, weil wir zunächst schon in uns bestimmte Wünsche haben, z.B. etwas zu trinken oder gesellig beisammen zu sein. Und alle Zwecke, die wir uns setzen, gehen zurück auf solches Gerichtetsein, das wir schon in uns vorfinden in der Form des Triebes. Von äußerer Zweckmäßigkeit kann überhaupt nur die Rede sein, weil bereits zuvor das Aus-sein-auf als Form der inneren Einheit eines lebendigen Wesens erfahren wurde. So etwas wie zweckmäßiges Aufeinander-Bezogenheit gibt es überhaupt nur für Wesen, die eine innere Zweckgerichtetheit schon erfahren. Das Programm, das hinter dem Begriff der Teleologie steht, will das

schlechthin ursprüngliche und unhintergehbare Phänomen des Aus-seins-auf aus Elementen rekonstruieren, Subjektivität aus Objektivität, Negativität aus Positivität. Das aber ist logischer Nonsens, bei dem sich nichts denken läßt. Minus mal minus gibt plus. Aber nicht umgekehrt. Negativität ist wesentlich bestimmt durch Bewußtsein, durch Geist, und wenn Sie nur über ein Pluszeichen verfügen, können Sie daraus niemals ein minus entwickeln. Teleonomie unterscheidet sich also von Teleologie dadurch, daß sie immer deren Voraussetzung bleibt. Teleonomie ist simulierte Teleologie. Der evolutionäre Selektionsvorteil teleologischer Strukturen ist in diesem Zusammenhang interessant, aber kein Argument. Es mag sehr wohl sein, daß wachsende Innerlichkeit, eindeutige Systemidentität eines Typus materieller Gebilde diesem bzw. einer Population Überlebensvorteile verschafft. Das philosophisch Interessante steckt aber nicht in der Überlebensdienlichkeit eines Phänomens, sondern in seiner Entstehung, in dem, was sich hinter den Worten „Fulguration“, „Emergenz“ oder „qualitativer Sprung“ verbirgt. Es steckt in der Entstehung neuer Einheiten, neuer Typen des Aus-seins-auf, die nicht nur für einen externen Betrachter als programmiert erscheinen, sondern die sich als ihr eigenes telos erfahren. Solches Für-sich-Sein bedeutet Indifferenz gegenüber den Entstehungsbedingungen oder, hegelianisch gesprochen, ‚vermittelte Unmittelbarkeit‘. Man kann sagen, ein Wesen ist dann durch Innerlichkeit bestimmt, wenn es sich von seinen Entstehungsbedingungen emanzipiert hat und nicht nur mehr als Funktion seiner Entstehungsbedingungen begreifbar ist. Würden wir eine Maschine bauen, deren Äußerungen uns plötzlich die Vermutung aufdrängten, sie empfinde wirklich Schmerz, so hätten wir nicht mehr das Gefühl, wir hätten dieses Empfinden gemacht. Wir hätten nur noch das Gefühl, wir hätten Bedingungen arrangiert, unter denen dann plötzlich dies entstand. Aber die Maschine hätte sich von ihren Entstehungsbedingungen emanzipiert und träte uns gegenüber. So wie Eltern nicht das Gefühl haben, ihre Kinder gemacht zu haben. Naturwissenschaft ist Bedingungsforschung. In ihr kommt deshalb so etwas wie Selbst-sein wesentlich nicht vor. Denn Selbst-sein ist Emanzipation von den Entstehungsbedingungen, und eine Wissenschaft, die wesentlich Erforschung von Entstehungsbedingungen ist, kann sich nicht verhalten zu dieser Emanzipation. Diese kann

nicht ihr Gegenstand sein. Selbst-sein endlicher Wesen aber hat die Form des Aus-seins-auf, des Strebens nach Sein. Darum kann Aristoteles sagen: Das Streben der Wesen nach Selbsterhaltung und Arterhaltung sei Streben nach Teilhabe am Göttlichen, d.h. an dem, was immer ist. Dieser Satz aus „*De anima*“ widerlegt allein schon alle Versuche, Aristoteles dem Teleonomiekonzept zuzuordnen. Das Ansinnen, den Teleologiebegriff durch den der Teleonomie zu ersetzen, ist das Ansinnen, unser Selbstverständnis von seiner Simulation her zu deuten. Aber die Simulation als Simulation deuten, das Programm als Programm deuten zu können, setzt immer schon die Erfahrung des Originals, des Aus-seins-auf voraus. Hinter dem absurden Projekt, Finalität aus Kausalität abzuleiten, steht das Bedürfnis, den Dualismus der neuzeitlichen Wissenschaft, die sogenannte Spaltung des Weltbildes, zu überwinden. Im Begriff der Finalität war der Begriff der Wirk-Ursächlichkeit immer schon mitgedacht. Finalität heißt ja nicht ziehen statt stoßen, Finalität bei Aristoteles bedeutet nicht eine Zweckursächlichkeit, bei der man nicht nach der Wirk-Ursächlichkeit fragen muß, sondern der Zweck bei Aristoteles ist das, was die Wirkursachen auf eine bestimmte Weise organisiert. D. h. in der Finalität war die Kausalität immer mitgedacht. Im neuzeitlichen Begriff der Kausalität ist aber zunächst das Aus-sein-auf gerade nicht mitgedacht. Und darum soll es nun als sekundäre Dimension aus jener konstruiert werden. Aber solche Konstruktion ist immer nur möglich aufgrund einer *petitio principii*. Nur ein Wesen, dem es um etwas geht, kann ein System überhaupt als System wahrnehmen, einen gerichteten Prozeß als gerichtet. Lebendig ist dasjenige System, das für sich selbst ein ganzes ist und danach strebt, ein ganzes zu sein, nicht ein System, das sich nur für einen lebendigen Betrachter als ein Ganzes darbietet und sich so verhält, als ob es nach irgendetwas strebte. Schon Aristoteles hat gesagt, daß die Kunst des Schiffbaues, wenn sie im Holz wäre statt im Schiffbauer, das Schiff zu einem ‚*physei on*‘, einem natürlichen Wesen, einem lebendigen Wesen machen würde. Der Schiffbau wäre dann wirklich eine *Autopoiesis*, ein Sich-selbsterstellen. Kunst ist für Aristoteles ebenso wie für uns das Modell der Natur. Aber er verwechselt das Modell nicht mit der Sache, die durch das Modell simuliert wird. Man könnte sagen, sein Modell ist teleonomisch, aber seine Ontologie ist teleologisch.

Wenn wir uns fragen, wo eigentlich die Entscheidung fällt über die Interpretation des Lebens als Epiphänomen oder als ontologisch ursprüngliche Dimension, so scheint mir die Antwort davon abzuhängen, ob wir die Finalität des Lebens primär verstehen als eine Finalität der Selbsterhaltung oder als eine Finalität der Selbst-Transzendenz. Ich habe vor 30 Jahren von der „Inversionen der Teleologie“ in der Philosophie der Neuzeit gesprochen. Um sich diesen Vorgang klarzumachen, genügt es, sich zu erinnern an die aristotelische Unterscheidung zwischen erster und zweiter Wirklichkeit und an dessen mittelalterliche Paraphrase „*omne ens est propter suam propriam operationem*“, d. h. alles Seiende ist um spezifischer Tätigkeit willen. Seiendes realisiert sich in bestimmter Wirksamkeit und die Wirksamkeit des Seienden ist die gesteigerte Form seines Seins. Bloßes Vorhandenseiendes ist also, was es ist, um einer Selbstverwirklichung willen, die das bloße Vorhandensein überschreitet. Ferner aber galt das Axiom „*operatio est propter finem*“, d. h. das Wirken geschieht um eines Zieles willen. Der Finis, das Ziel, ist nicht einfach die Erhaltung und Reproduktion des Vorhandenen. Und sogar, wo es um die bloße Erhaltung geht, wird das Streben nach der Erhaltung bei Aristoteles noch als Streben nach Steigerung verstanden, nach Teilhabe am Göttlichen, d. h. nach Überschreiten des bloß momentanen Seins zu einem dauernden Sein. Seiendes ist überhaupt nur in der Weise des Strebens nach Sein. Im Rahmen dieses Seinsverständnisses konnte natürlich Leben als gesteigerte Form von Sein verstanden werden. In der neuzeitlichen Physik aber wird das Streben nach Dauer, nach Sein, überhaupt nicht gedeutet als Streben, sondern als Trägheit. Und darüber hinaus wird, wo von Streben die Rede ist, dieses Streben zum bloßen *conatus se conservandi*, als Streben danach, sich zu erhalten. Finalität existiert nur als solche selbstbezügliche. Sie ist also ein Trieb, der sich auf Selbstbehauptung, nicht auf Selbststeigerung richtet. Und so wird er auch in der modernen Biologie verstanden. Alle Evolution ist das beiläufige Ergebnis des Strebens von Lebewesen nach Selbsterhaltung. Erhaltungsfunktionalität ist der einzige Gesichtspunkt, der den Gegenstand der Biologie von dem der Physik unterscheidet. Aristoteles hatte Leben und gutes Leben, Leben und Sich-wohlbefinden, unterschieden. Der Trieb, der auf Selbsterhaltung geht, hat bei ihm einen prinzipiellen Überschuß

über diese Funktionalität. Wohlbefinden ist mehr als bloß Vorhandensein. Für die moderne Teleologie ist ‚*eu zen*‘, Wohlbefinden, nur eine Funktion der Erhaltung. Diese Funktion aber ist nun in der Tat simulierbar. Die Selbsterhaltungsfunktionalität ist es nämlich genau, die man simulieren kann. Auch nichtlebendige Systeme erhalten ihre Struktur gegenüber einer Umwelt. Es hat zwar keinen Sinn, zu sagen, sie strebten nach dieser Erhaltung. Das sagen wir wieder von uns aus. Wenn aber Streben darin aufgeht, Erhaltungsstreben zu sein, dann ist es in der Tat im Effekt von seiner Simulation prinzipiell gar nicht unterschieden.

Daraus ergibt sich dann allerdings ein weiteres. So etwas wie Bedeutung, Wert, Sinn, gibt es nur für Lebendiges. Und Wert, Sinn, muß letzten Endes dann wiederum reduzierbar sein auf Erhaltungsdienlichkeit. Das gilt auch für die höchsten Formen des Lebens, für die Menschen und für dasjenige, was den Menschen als unbedingt wertvoll gilt, Wahrheit, sittliche Güte. Der Selbstzweckcharakter dieser Werte ist dann eine selbst noch einmal erhaltungsdienliche Illusion. Damit ist auch so etwas wie Ehrfurcht vor dem Leben absurd geworden. Sinn gibt es nämlich nur für Leben; aber Leben selbst ist sinnlos. Es hat mit ihm, wie es in „Sein und Zeit“ bei Heidegger heißt, keine Bewandtnis. Dinge haben eine Bewandtnis für uns. Aber mit uns hat es keine Bewandtnis. Das Selbsterhaltungsstreben läßt dem Lebendigen sein Dasein als Wert erscheinen. Wir möchten gerne überleben. Aber meine Erhaltung ist doch nur solange ein Wert für mich, als ich bin. Mit der Tötung der Menschheit als ganzer wäre das menschliche Erhaltungsstreben verschwunden und niemand hätte etwas verloren. Das gleiche gilt für die schmerzlose Tötung eines Menschen ohne Angehörige und Freunde. Es gibt kein Argument dagegen, wie übrigens Horkheimer und Adorno schon richtig gesehen haben in der „Dialektik der Aufklärung“. Daß ein Mensch leben will, ist ja kein Argument dafür, ihn am Leben zu lassen, denn mit seinem Tod ist ja auch sein Wille zum Leben verschwunden. Und wenn sein Tod nicht für andere einen Verlust bedeutet, kann man nicht sagen, daß irgendjemandem etwas genommen wäre. Wer als erster den verborgenen Nihilismus in dieser Inversion der Teleologie gesehen hat, war Schopenhauer. Der Wille zu leben ist, wenn er bloßer Wille zu leben ist, so sagt Schopenhauer, absurd. Er ist die Quel-

le allen Leidens und muß überwunden werden. Schopenhauer fand im Buddhismus eine Möglichkeit, diese Absurdität zu bewältigen. Nietzsche verwarf hingegen den spinozistischen Gedanken der Erhaltungsteleologie gänzlich. Er wollte den Gedanken der Selbststeigerung erneuern. Alles Lebendige, so schreibt er, will seine Kraft auslassen. Aber dieses Kraftauslassen ist wesentlich ungerichtet, ohne Telos, ohne Willen - Selbststeigerung, nicht Selbsttranszendenz. Darum kommt Leben auch bei Nietzsche im Bewußtsein nicht zu sich selbst. Es wird sich nicht hell, sondern verschlingt alle Intentionalität des Bewußtseins als Illusion und läßt allen Sinn untergehen in der Blindheit des Triebes. Wenn aber Sprache selbst wesentlich illusionär ist, dann wird auch der Vitalismus Nietzsches zur bloßen Weltanschauung, die dem Reduktionismus der szientistischen Weltanschauung einfach antithetisch gegenübersteht, ihm aber argumentativ nichts entgegensetzen hat.

Ist bewußtes Leben volles Leben und damit Paradigma für den Begriff des Lebens, oder ist Bewußtsein tendenziell Überwindung des Lebens? Der Unterschied zwischen christlicher und buddhistischer Tradition scheint mir hier zu liegen. Für das Christentum gilt der Satz des Johannes-Evangeliums über den göttlichen Logos: In ihm war das Leben. Leben ist göttlich. Für den Buddhismus ist Leben die Quelle des Scheins und des Leidens. Der Erwachte hat den Willen zum Leben überwunden. Aber vielleicht geht dieser Unterschied nicht ins Tiefste. Der Schein, den das Leben erzeugt, und der vom Erwachenden überwunden wird, liegt ja darin, daß alles Lebendige im Mittelpunkt seiner Welt steht und alles andere ihn zur bloßen Umwelt wird. Liebe, amor benevolentiae, läßt den Menschen aus dieser Mittelstellung heraustreten. In diesem Heraustreten erwacht er zur Wirklichkeit. Und eben um dieses Erwachen aus der Illusion der Zentralstellung geht es auch im Buddhismus. Die Frage bleibt: Wie verhält sich dieses Erwachen zu seinen Ausgangsbedingungen, zum Leben. Verhält sie sich affirmativ oder negativ? Ein religionsphilosophisches Gespräch hätte hier zu beginnen. Ich möchte statt dessen abschließend im Licht des bisher Erörterten die Frage noch einmal stellen, die über diesem Vortrag steht: Ist der Mensch ein Anthropomorphismus? D. h. halten wir uns für etwas, was wir nicht sind. Ist unsere Innenansicht

von uns selbst, sind Selbstbewußtsein und willentliche Handlungen nur systematische Mißverständnisse und in Wirklichkeit Epiphänomene kausaler und systemischer Prozesse. Epiphänomene, die, an sich bedeutungslos, nur dann verstanden sind als das, was sie sind, wenn der Selektionsvorteil verstanden ist, der mit ihnen verbunden ist. Das ist es ja, was z.B. die evolutionäre Erkenntnistheorie behauptet. So schreibt der Evolutionstheoretiker Simson: „Der Affe, der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe und gehört daher nicht zu unseren Vorfahren“. Das ist geschenkt. Aber darum geht es nicht. Eine Rakete, die ein falsches Suchbild einprogrammiert hat, verfehlt ihr Ziel. Aber wenn sie ein richtiges Suchbild hat, hat sie deswegen nicht so etwas wie eine Vorstellung oder eine Wahrnehmung. So wenig wie ein Fotoapparat sieht. Erkennen heißt ja nicht, etwas in sich haben, das etwas anderem ähnlich ist, sondern darin, dieses Ähnliche als Bild dieses anderen auffassen. Dieses „als“ erst stiftet jene symbolische Dimension, die für die Innerlichkeit von Lebewesen charakteristisch ist. In dieser Dimension tritt nun Wahrheit an die Stelle von Überlebensdienlichkeit. Und – so überlebensdienlich Wahrheit auch sein mag – natürlich ist es absurd zu denken, die Wahrheit sei definiert als das Überlebensschädliche. Nietzsche hat das allerdings gemeint; aber so überlebensdienlich Wahrheit auch sein mag, sie ist niemals durch Überlebensdienlichkeit definierbar. Sonst wäre nämlich die Wahrheit der Evolutionstheorie selbst nichts anderes als die Überlebensdienlichkeit einer Annahme. Und die Wahrheit des Buches über das egoistische Gen bestünde darin, daß die Höhe der Auflage dieses Buches den Kindern des Verfassers materielle Startvorteile verschafft. Das ist es aber nicht, was wir wissen wollen, wenn wir fragen, ob eine Theorie wahr ist. Die These vom Menschen als anthropomorphistischem Selbstmißverständnis ist widersprüchlich. Mißverstehen, Irrtum, Illusion, Lüge, das alles gibt es nur, wo es die Dimension möglicher Wahrheit gibt, als Sich-Zeigen dessen, was ist. Diese Dimension selbst als nützliche Illusion beschreiben ist Mißbrauch der Sprache. Das hat Wittgenstein sehr schön gezeigt. Nietzsche hat freilich die Sprache selbst als systematische Irreführung verstanden. Nur, wenn es so wäre, könnten wir es nicht sagen. Ja wir könnten es nicht nur nicht wissen, sondern es nicht einmal meinen, bzw. wir

könnten nicht einmal wissen, was wir meinen, wenn wir dies meinen. Denn wenn unser Meinen, unsere Identifizierung von so etwas wie Bedeutung ein systematisches Mißverständnis wäre, dann gäbe es gar keinen Unterschied zwischen Verständnis und Mißverständnis, und das Wort Verständnis wäre wie alle anderen Worte eine sinnlose Lautfolge. Das können wir aber nicht denken. Weil wir, um es zu denken, schon voraussetzen, wir wüßten, was wir meinen, wenn wir etwas denken. So können wir die Ansicht, der Mensch sei ein Anthropomorphismus, nicht konsequent zu Ende denken. Es sei denn, wir akzeptieren einen fundamentalen Anthropomorphismus als Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit und als Basis jeder Ontologie. D.h. wenn wir uns entschließen, die Wirklichkeit nach Analogie unseres Selbstverständnisses zu verstehen, dann ist es unschädlich, wenn wir uns nach Analogie der Wirklichkeit um uns herum verstehen. Das aber setzt voraus, daß die Entfinalisierung nicht abschließbar ist. Unabschließbar ist die Entfinalisierung, weil sie selbst eine menschliche Bemühung, also zielgerichtet ist. Wenn die Intentionalität menschlichen Handelns dem antiteleologischen Reduktionismus zum Opfer fällt, dann fällt ihm damit jede Theorie als systematisches Selbstmißverständnis zum Opfer einschließlich der reduktionistischen. Wiederum hat Nietzsche diese Konsequenz gesehen. Er hielt das Ende des Gedankens der Wahrheit und das Zeitalter neuer Mythen für gekommen.

Mit dem Gedanken der Finalität fällt, wie Bertrand Russell gezeigt hat, auch der Gedanke der Kausalität. Russell hat gezeigt, daß auch der Gedanke der Ursächlichkeit ein anthropomorpher Gedanke ist. Auch dieses Gedankens müssen wir uns entledigen, sagt er, zugunsten des Gedankens der bloßen Naturgesetzlichkeit. Wir müssen uns entledigen des Gedankens der Einheit der Person in der Zeit und wir müssen schließlich uns überhaupt entledigen des Gedankens von so etwas wie Dingen. Das hat A. N. Whitehead gesehen. Echte Einheit, die ein Ding von einer Umwelt eindeutig abgrenzt, gibt es nur, wenn sich dieses Ding durch die Innerlichkeit einer Tendenz, eines Triebes konstituiert. Lebewesen sind eigentlich Dinge im vollen und eigentlichen Sinne. Also nicht nur Dinge für uns. Nietzsche hat deshalb als konsequenter Antiteleologe Dinge als die letzte Fiktion

bezeichnet. Auch sie sind ein Anthropomorphismus, sagt er. Weder die Einheit eines Wirklichen, noch Bewegung, wie ich zeigte, können wir ohne den Gedanken einer Antizipation denken, d. h. ohne den Gedanken der Teleologie. Man kann das Anthropomorphismus nennen. Die anthropomorphe Natur hat in der Neuzeit der anthropozentrischen Reduktion der Natur auf pure Objektivität weichen müssen. Diese Reduktion hat nun den Menschen selbst erreicht, der sich selbst zum bloßen Objekt einer weltlosen transzendentalen Subjektivität wird, die den Namen trägt: die Wissenschaft. Das ist das transzendente Subjekt, das übrig geblieben ist. Der Mensch selbst ist ein Objekt. Was nicht Objekt ist, ist nur noch die Wissenschaft, eine Abstraktion. Der konsequente Verzicht auf anthropomorphe Naturansicht führt dazu, daß der Mensch sich selbst am Ende zum Anthropomorphismus wird. Damit verliert aber auch die Anthropozentrik, die der Grund der Entteleologisierung war, ihren Sinn. Da die Abschaffung der Finalität nur um den Preis der Selbstabschaffung des Menschen zu vollenden ist, können wir ihre Vollendung weder denken noch wollen.

Liberalismus und Fundamentalismus

*Podiumsgespräch zwischen Robert Spaemann,
Wolfgang Welsch und Walther Ch. Zimmerli*

Zimmerli:

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich begrüße Sie herzlich zum heutigen Podiumsgespräch. Wir haben uns vorgenommen, über einige zentrale Begriffe zu diskutieren, die nicht so sehr das Denken Hegels betreffen, sondern die mehr eine Standortbestimmung des philosophischen Diskurses in der Gegenwart ermöglichen. Nichtsdestoweniger ist es die Pflicht des ‚spiritus rector‘ der Hegelwochen bei Hegel nach einschlägigen Zitaten zum Thema der Podiumsdiskussion zu forschen, und da wird man leider nicht sehr fündig. Der Begriff des Fundamentalismus taucht bei Hegel in dieser Form gar nicht auf, der Begriff des Liberalismus nur in abwertender Form; aber das haben wir auch schon erlebt, daß wir hier über Themen diskutiert haben, die Hegel negativ bewertet hat. Sie erinnern sich an das Thema ‚Philosophie und Öffentlichkeit‘¹⁾, als wir damit beginnen mußten zu konstatieren, daß Hegel der Auffassung war, daß eigentlich die Philosophie nichts für die Öffentlichkeit sei und daß man ihn schon richtig gut kennen und lange Zeit interpretiert haben müsse, bis man das Gegenteil aus ihm herauslesen könne. Ich verlese Ihnen eine der zwei Hauptstellen, an denen der Liberalismus bei Hegel thematisch wird: „Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, welche selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in demselben herrscht, setzt der *Liberalismus* allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besonderen Verfügungen der Regierung stellt sich so sogleich die Freiheit entgegen, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür.“²⁾

Den Liberalismus hat Hegel also nicht gemocht. Aber er ist, ohne es zu wollen, einer der Kronzeugen und Vordenker der politischen Bewegung, die wir heute ‚Liberalismus‘ nennen, geworden. Das bedeutet, daß der Begriff des Liberalismus, wie viele andere Schlagwortbegriffe, mit Vorsicht behandelt werden muß. Daher werden wir auch versuchen, im heutigen Gespräch diesem Begriff ‚Liberalismus‘ ebenso wie dem Begriff ‚Fundamentalismus‘, der gegenwärtig ähnlich ambivalent verwendet wird, wie damals im 19. Jahrhundert der Begriff des Liberalismus, behutsam auf die Spur zu kommen.

Nun, bevor wir das tun, verlangt es der Brauch, daß man das Unnötige tut, nämlich die auf dem Podium vor Ihnen Sitzenden vorzustellen. Das ist in diesem Falle auch ganz leicht. Man kann einfach sagen: Dieses ist der Spaemann, und dieses ist der Welsch! Ja, und ich bin ich! Man könnte das auch noch anreichern – ich habe mir da so allerhand Wendungen überlegt, die aber alle nicht so gut gelungen sind – durch die Formeln vom Neoaristoteliker Spaemann und dem Neoaristoteliker Welsch, aber das wäre nicht hinreichend disjunkt und würde auch nicht genug darüber sagen, wie ihre Positionen aussehen. Oder man könnte den Münchener Spaemann und den Bamberger Welsch vorstellen, aber wer weiß, wie lange das noch zutrifft? Oder man könnte vielleicht sagen: Hier sitzt die Bamberger Philosophie und dort Herr Spaemann . . . Also, insofern habe ich mich entschlossen, diese Formulierungen nicht zu bringen.

Wir wollen im folgenden so verfahren, daß in einer ersten Runde – ich glaube, nicht nur die Tradition der Hegelwochen, sondern auch die Sache verlangt, daß Herr Spaemann das Vorrecht der Vorrede haben soll – die verschiedenen Ansichten zu diesem spannungsreichen Thema „Fundamentalismus und Liberalismus“ oder umgekehrt „Liberalismus und Fundamentalismus“ in Form von kürzeren Statements vorgestellt werden. In einer zweiten Runde werden wir zu Rede und Gegenrede übergehen und versuchen, Ihnen zuzumuten, bei einem, wie ich hoffe, philosophischen, d. h. interessanten, spannungsreichen, antagonistischen, aber nicht aggressiven Gespräch dabeizusein und, wenn dieses Gespräch dann seine verschiedenen Kulminationspunkte erreicht und überschritten hat, Ihnen Gelegenheit geben,

Fragen zu stellen, falls Sie das Bedürfnis dazu haben. Der Zeitrahmen sieht wie üblich vor, daß wir ca. zwei Stunden diskutieren, so daß Sie damit rechnen können, den Abend noch mit einem Kellergang abschließen zu können.

Der geheime Begriff in der Mitte, der durch die Begriffe ‚Liberalismus‘ und ‚Fundamentalismus‘ implizit mitgenannt ist, der aber fraglos in der Diskussion explizit gemacht werden wird, ist – wie sollte es anders sein? – der Begriff ‚Pluralismus‘. Unter Gegenwartsbedingungen über Liberalismus und Fundamentalismus sprechen, heißt zwingend immer auch über die Tendenz zu einer Pluralisierung, zu einer vielfältigen Koexistenz von Wertordnungen sprechen. Ich will nun niemandem vorgreifen, sondern nur sagen, daß mir sehr daran gelegen wäre, wenn wir in unserer Diskussion über dieses Dreierpaar hinaus einen Schritt in das hineingehen könnten, was ich am Anfang dieser Hegelwochen als Aufgabe der Gegenwartsphilosophie formuliert habe, nämlich: sich einzumischen³⁾, sich einzumischen bis hinein in die Niederungen der Themen, die uns alltäglich beschäftigen, und ich habe die Hoffnung, daß sich zeigen wird, daß man sehr viel besser über das Aktuelle und das Brennende diskutieren kann, wenn man nicht direkt über das Aktuelle und das Brennende diskutiert, sondern wenn man zunächst einmal die philosophischen Hintergründe bespricht. Damit genug der Vorrede, wir wollen nun in die Runde der Statements eintreten; zunächst Herr Spaemann!

Spaemann:

Ich möchte eigentlich nur etwas sagen zum Begriff des Fundamentalismus. Was Liberalismus ist, habe ich bis heute eigentlich nie richtig verstanden. Das hängt im Grunde nämlich immer davon ab, wogegen Liberalismus sich gerade wendet, d.h. wofür Freiheit in Anspruch genommen werden soll. Für meinen jetzigen Zweck reicht es mir, Liberalismus eine Position zu nennen, die das Wort ‚Fundamentalismus‘ auf eine bestimmte Weise benutzt. Meiner Ansicht nach besagt nämlich die Weise, wie heute das Wort ‚Fundamentalismus‘ benutzt wird, mehr über die Position derer, die es so benutzen, als über die, die damit bezeichnet werden. Es werden nämlich so verschiedene Dinge mit dem Wort ‚Fundamentalismus‘ bezeichnet, daß der, der so

verschiedene Positionen unter einem Begriff zusammenfaßt, sich im Grunde damit eher sozusagen e contrario selbst definiert. Das vorweg.

Es stand im „Fränkischen Tag“, ich hätte die Absicht, eine Reformulierung des Fundamentalismus vorzuschlagen. Ich möchte aber eher eine bestimmte Weise kritisieren, dieses Wort zu verwenden. Dazu ein ganz kurzer historischer Rückblick. Was bedeutet das Wort ursprünglich? Es hat nämlich eine ganz präzise Bedeutung. Es bedeutet in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und am Anfang dieses Jahrhunderts eine amerikanische Denomination, die die Evolutionstheorie aus dem Schulunterricht verbannen oder jedenfalls nicht obligatorisch werden lassen wollte, weil sie festhielt an einer wörtlichen Auslegung der Bibel, nach der die Welt 6000 Jahre alt ist. Diese Leute nannten sich selbst „fundamentalists“. Das ist eine klare Position. Nun kann man vielleicht daraus eine allgemeine Struktur von Fundamentalismus extrapolieren. Was ist das Allgemeine daran? Das Allgemeine daran scheint mir folgendes zu sein: Es ist eine Position, die eine bestimmte Entwicklung delegitimiert; der Entwicklung der modernen Wissenschaft, der Entwicklung der Bibelexegese im 19. Jahrhundert soll die Legitimität abgesprochen werden. Die Parole ist: Zurück zu den Quellen!

Meine erste These ist, daß der Fundamentalismus in diesem Sinne eine spezifisch protestantische Position ist, und zwar aus folgendem Grunde: Grundlage des Protestantismus ist das Prinzip „sola scriptura“. Nun schien aber im 19. Jahrhundert die biblische Hermeneutik in die Beliebigkeit zu geraten. Man kann mit einem Buch, wie schon Sokrates sagte, alles machen. Gegenüber dieser Tendenz zur Beliebigkeit war die Parole: „Zurück zum Wortlaut!“ Jede Interpretation ist eigentlich schon eine Verfälschung. Nun ist aber jede Lektüre schon Interpretation. Wie löst man das Problem? Der Katholizismus hat für das Wörtlichnehmen jedes Textes eine Alternative, nämlich eine Instanz, die eine legitime Entwicklung von einer illegitimen Entwicklung unterscheidet, das kirchliche Lehramt. Die katholische Variante zum protestantischen Fundamentalismus heißt daher Orthodoxie. Der Katholizismus akzeptiert das Prinzip der Entwicklung. Schon die Reformation war aber ein Protest

gegen eine bestimmte Entwicklung, ein Akt der Delegitimierung. „Das Wort, sie sollen lassen stan“ heißt es im schönen Lied von Luther. Fundamentalismus könnte man ganz allgemein eine Position der Delegitimierung einer Entwicklung nennen.

In der heutigen Publizistik dagegen wird in der Regel zweierlei unter dem Begriff ‚Fundamentalismus‘ zusammengefaßt, nämlich 1. das Festhalten an bestimmten Überzeugungen, die man nicht bereit ist, zur Disposition irgendeines Diskurses zu stellen. 2. die Bereitschaft, diese Überzeugungen notfalls gewaltsam gegen andere durchzusetzen. Das meiner Ansicht nach Unberechtigte in der Verwendung des Wortes ‚Fundamentalismus‘ ist, daß man so tut, als sei das eine mit dem anderen notwendig verbunden. Als sei jemand, der der Überzeugung ist, daß bestimmte Dinge so und nicht anders sind, notwendigerweise auch bereit, diese Überzeugung anderen mit Gewalt aufzunötigen. Es ist gar nicht zu sehen, warum das so sein muß. Es ist manchmal so und manchmal auch nicht so. Die Haltung, die man heute ‚Fundamentalismus‘ nennt, nannte man früher ‚Fanatismus‘. Fundamentalismus in diesem Sinne ist Reaktion auf die neuzeitlichen Entwicklungen der Zivilisation. Das Festhalten an nicht zur Disposition stehenden Überzeugungen wird in dieser Zivilisation zu einem Fremdkörper. Die moderne Zivilisation ist eine wissenschaftliche Zivilisation. Die Denkform der Wissenschaft ist die Hypothese. Die Frage ist: Können wir alle unsere Überzeugungen in Hypothesen verwandeln? Oder gilt nicht, was ich verteidigen möchte, ‚everybody is a fundamentalist of something‘? In einer rein hypothetischen Zivilisation sind auch moralische Fragen nur noch Akzeptanzprobleme. Die Frage stellt sich dann nicht mehr: Sollen wir Euthanasie oder was auch immer, akzeptieren? Sondern die Frage ist: Können wir damit rechnen, dafür Akzeptanz zu finden? Das sind zwei ganz verschiedene Fragen. Wenn ich eine feste Überzeugung in Bezug auf etwas habe, versuche ich, dafür auch Akzeptanz zu finden. Die Akzeptanz ist nicht umgekehrt die Bedingung dafür, ob man sich eine Überzeugung gestattet.

Nun ist meine zweite These: *Wir müssen einen fundamentalen Unterschied machen zwischen Fundamentalismus im Sinne ei-*

ner unpolitischen Haltung, die festhält an bestimmten Überzeugungen, die sie nicht bereit ist, zur Disposition zu stellen, und dem Politischwerden dieser Haltung. Mein Beispiel hierfür ist einerseits *Antigone* und andererseits die *Erinnyen* in der „*Orestie*“. *Antigone* ist die erste Fundamentalistin. Sie ist nicht bereit, das Gebot, den Bruder zu begraben, zur Disposition zu stellen. Sie hört auch gar nicht auf Argumente. *Kreon* argumentiert von der Staatsraison her. *Antigone* sagt, er solle argumentieren, wie er will, ihren Bruder begräbt sie. Es ist ein älteres Gesetz, von dem man nicht weiß, woher es kommt, an dem sie festhält. Sie macht keine Politik. Sie wird nicht zur Terroristin. Sie versucht nicht, *Kreon* zu stürzen. Sie versucht sogar, ihre Schwester *Ismene* davon abzuhalten, bei der Aktion mitzumachen. Aber sie läßt sich überhaupt nicht erschüttern in ihrer Überzeugung. Das zweite Beispiel ist die *Orestie*. Die *Erinnyen* wollen den Muttermord rächen. Sie wollen ihren Anspruch unbedingt durchsetzen. *Athene* ist es, die verhindert, daß *Orest* verurteilt wird. Sie stiftet Frieden. Der fundamentalistische Anspruch darf nicht vollstreckt werden, wenn Frieden sein soll. Aber *Athene* vernichtet oder verbannt nicht die *Erinnyen*. Im Gegenteil, sie sagt, daß sie in Zukunft in dieser Stadt immer einen geheiligten Ort haben werden. So werden sie zu Segensgöttinnen der Stadt. Sie werden also anerkannt, aber in einer entpolitisierten Form. Meiner Meinung nach ist das das klassische Modell der Lösung des Problems des sogenannten Fundamentalismus.

Nun nur noch kurz einige Beispiele, um das Bild ein bißchen anzureichern: Eine fundamentalistische Bewegung, eine Delegitimierungsbewegung der Neuzeit war der Nationalsozialismus. Sein Protest richtete sich gegen eine zweitausendjährige europäische Geschichte, die als Überfremdung des Germanentums, des Keltentums, durch Christentum und durch Römertum verstanden wurde. Also eine Bewegung der Entkolonialisierung im Selbstverständnis der Nazis. Was kann denn die Basis dieser Delegitimierung sein? Das, was vor aller geschichtlichen Entwicklung liegt, das heißt rein naturale Bestände, Blut, Rasse. Interessant ist an dieser Bewegung, daß in dem Moment, wo sie politisch wird, wo sie anfängt, große Politik zu machen, sie aufhört, fundamentalistisch zu sein, weil sie nämlich sich auf die

Gesetzmäßigkeit der Politik einlassen muß. Sich einlassen auf die Gesetzmäßigkeit der Politik heißt immer, die uneinnehmbare Bastion des Fundamentalismus verlassen. Bezeichnend ist, daß die Nationalsozialisten in der Zeit, als sie imperialistisch wurden, also seit 1937, Karl den Großen, der bis dahin der ‚Sachsenschlächter‘ war, jetzt wieder den ‚Großen‘ sein ließen. Die Nazis haben auch die alte Deutsche Schrift abgeschafft und ersetzt durch die im allgemeinen Europa übliche lateinische Schrift. Warum? Damit die deutschen Verlautbarungen überall in Europa gelesen werden konnten. Das Politischwerden des Fundamentalismus nötigt den Fundamentalismus, seine Reinheit aufzugeben. Anderes Beispiel: der grüne Fundamentalismus. Auch hier die Delegitimierung einer Entwicklung und zwar der Entwicklung seit dem Neolithikum. Insbesondere aber der Entwicklung seit der wissenschaftlichen Rationalität, seit der neuzeitlichen Technik. Dabei weisen die grünen Fundamentalisten auf vollkommen unbestreitbare Dinge hin. Das Ozonloch kann man gar nicht bestreiten. Und darauf hinzuweisen, kompromißlos zu sagen, was ist, ist vollkommen in Ordnung. Aber in dem Moment, wo man Politik macht, macht man sich die Gesetzmäßigkeit der Politik zu eigen, oder man wird ein ‚Fundi‘, der für Politik unbrauchbar ist, denn Politik setzt Kompromisse voraus. Es gibt aber Überzeugungen in Bezug auf die wir nicht zu Kompromissen bereit sind. Hinsichtlich der Frage der Ursachen des Ozonlochs hat es keinen Sinn zu sagen: Wir wollen uns jetzt auf einen Kompromiß einigen. Die Sachen sind entweder so, oder sie sind anders. In Wahrheitsfragen Kompromisse zu machen, ist dummes Zeug. Aber in Fragen nach dem, was wir tun sollen und wie wir das, was wir tun sollen, umsetzen in die Willen der vielen Agierenden, gibt es sehr wohl den Bereich des Kompromisses.

Meine letzte These: *Die offene Gesellschaft hat, so scheint mir, nur Bestand, wenn sie auf Überzeugungen gründet, die sie nicht zur Disposition zu stellen bereit ist.* Die Menschen in unserem Jahrhundert, die gegen die totalitären Ansprüche aufgetreten sind, die ihr Leben riskiert haben, hatten Überzeugungen, sonst hätten sie nicht gekämpft und sie hätten auch ihr Leben nicht riskiert. Sie haben gegen die Überzeugungen der anderen ihre Überzeugungen gesetzt. Wenn man sagt, nur eine Relativierung

der eigenen Überzeugung befähige zur Toleranz, so scheint mir das falsch zu sein. Auch Toleranz gründet in einer Überzeugung, die man nicht bereit ist, zur Disposition zu stellen, nämlich in der Überzeugung davon, daß jeder Mensch eine Würde besitzt und deshalb in seiner Überzeugung geachtet werden muß, auch wenn man sie für falsch hält. Der Liberalismus, der sich sozusagen spiegelbildlich zum Fundamentalismus verhält, verbirgt unter der Parole, man müsse alle Überzeugungen tolerieren, die Meinung, man dürfe eigentlich keine Überzeugung tolerieren. In dem Moment, wo eine Überzeugung wirklich Überzeugung ist, ist sie eigentlich schon gefährlich. Die Überzeugung, die Wahrheit zu wissen, gilt als solche schon als Quelle der Intoleranz. Die heutige Generation der gewalttätigen Jugendlichen ist das Produkt einer Generation, die alle Überzeugungen zu relativieren bereit war. Also auch die Überzeugung, daß terroristische Gewalt falsch ist. Mein letztes Wort: Eine humane Gesellschaft lebt davon, daß die Menschen, die in ihr wirken, nicht zu allem fähig sind, und daß es etwas gibt, womit es ihnen ernst ist. Wenn man das ‚Fundamentalismus‘ nennen will, dann würde ich sagen, sollten wir den Fundamentalismus verteidigen. Ich selber halte das allerdings nicht für sinnvoll, sondern würde für eine Revision des Sprachgebrauchs plädieren, und zwar in diesem Sinne, den ich am Anfang nannte. Wir sollten das Wort Fundamentalismus nicht benutzen für Gewalttäter oder für islamische Terroristen anwenden, sondern für das Phänomen, daß jemand sich auf Ursprünge zurückbezieht und eine Entwicklung, die aus diesen Ursprüngen sich ergeben hat, delegitimiert. In diesem Falle hätten wir einen wertneutralen Begriff von Fundamentalismus. Denn ein solcher Rückgang ist manchmal vernünftig, manchmal unvernünftig, während ja heute dieses Wort nicht mehr ist, als ein Schlagwort im wörtlichen Sinne.

Zimmerli:

Herzlichen Dank, Herr Spaemann, damit ist, glaube ich, genügend Material und Zündstoff gegeben. Ich halte nur so viel fest, daß die Stichworte ‚Fundamentalismus‘ und ‚Liberalismus‘ mit Wissenschaft, Moderne, Religion und Politik verknüpft worden sind. Das werden dann auch die Bereiche sein, mit denen wir

in der Diskussion noch zu tun haben werden. Bevor ich aber weiterrede, nun zu Wolfgang Welsch:

Welsch:

Ich möchte zunächst ganz bewußt in die Falle laufen, die Herr Spaemann mir gestellt hat und mich dezidiert zu den Ausdrücken ‚Liberalismus‘ und ‚Fundamentalismus‘, anschließend dann zu dem von Herrn Zimmerli vorgeschlagenen *terminus medius* äußern. Ich denke, ‚Liberalismus‘ hat eine klare historische Bedeutung. Egal, welchen Ausgangspunkt wir wählen, ob wir an die Fraktion der „Liberales“ im spanischen Parlament von 1812 denken, an Maine de Birans Begriffsprägung „liberalisme“ von 1818 oder an den englischen Ausdruck „liberalism“ (1819) – es werden in jener Epochenschwelle zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Grundlagen gelegt für den demokratischen Rechtsstaat. Daher möchte ich den Liberalismus als die Theorie verstehen, die zum demokratischen Rechtsstaat führt. Insofern bildet der Liberalismus auch noch unsere Basis. Ich spreche also nicht so sehr über den ökonomischen, sondern über diesen politischen Kern des Liberalismus.

Was den Fundamentalismus angeht, so haben Sie, Herr Spaemann, die erste Fundstelle des Ausdrucks erwähnt. Sie haben gesagt, es handle sich dabei um eine protestantische Erscheinung. Vielleicht darf ich ergänzend sagen, wann daraus eine Dogmatik gemacht wurde: 1919 deklarierte die World Bible Conference von Philadelphia die „Five Points of Fundamentalism“. Dabei steht tatsächlich das, was Sie genannt haben, an erster Stelle: die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel. Diese Aussage ist direkt gegen den Liberalismus gerichtet – des näheren gegen eine als Verfallserscheinung interpretierte Säkularisierung. Aber wenn wir nur schon auf den zweiten Punkt blicken, auf die Jungfrauengeburt, dann muß uns doch ein doppelter Zweifel gegenüber Ihrer These beschleichen. Denn inwiefern soll man da – erstens – noch sagen können, der Fundamentalismus sei eine genuin und nicht nur peripher protestantische Erscheinung? Die Jungfrauengeburt zählt doch auch zu den Dogmen der katholischen Kirche. Und zweitens wird in diesem Manifest als Aufgabe der Anhänger dieser Richtung festgelegt, „einen unablässigen Krieg gegen jede Form des Modernismus

zu führen“. Erinnert das nicht Wort für Wort an die katholische Richtung des Antimodernismus? Und erneuern die Protestanten von Philadelphia nicht Pius, IX. „Syllabus“, die katholische Anti-Liberalismus-Erklärung von 1864? – Mit anderen Worten: Das von Ihnen eingeführte Spiel Protestantismus versus Katholizismus ist in bezug auf die Frage des Fundamentalismus untauglich, irreführend.

Wenn ich frage, welchen sinnvollen Begriff von ‚Fundamentalismus‘ wir heute entwickeln können – Sie haben ja gemeint, er sei generell unbrauchbar und werde illegitim verwendet –, dann sage ich zunächst: Es ist genau der Gegenbegriff zu ‚Liberalismus‘, sofern ‚Liberalismus‘ auf den demokratischen Rechtsstaat zielt. Alle Versionen von Fundamentalismus, wie sie heute im Umlauf sind, bilden klare Gegenkonzepte hierzu. Entweder meint man, die Trennung von Staat und Kirche sei aufzuheben; oder man meint, eine bestimmte inhaltliche Überzeugung – eine Ideologie oder Weltanschauung oder was immer – sei allen Mitgliedern der Gesellschaft oder gar allen Menschen aufzuerlegen. Der Fundamentalismus, über den angesichts heutiger Problemstellungen zu reden ist, ist nicht ein privatistischer und apolitischer Fundamentalismus, wie Sie es darstellen, sondern ein Fundamentalismus mit gesellschaftlicher Durchsetzungsintention. Das kann bis zu Versuchen gewaltsamer Durchsetzung reichen. Solche Phänomene hat man heute im Auge, wenn man ‚Fundamentalismus‘ sagt. Sie können den Terminus wohl anders verwenden, aber dann müßten Sie für die üblicherweise so genannten und von mir angesprochenen Phänomene einen neuen Terminus prägen. Ist es nicht – um der Klarheit und allgemeinen Verständlichkeit willen – besser, es beim eingeführten Terminus zu belassen und ihn präzise zu verwenden – statt terminologische Phantasie walten zu lassen?

Und nun zum zweiten Punkt, zum vorgeschlagenen *terminus medius*, also zur Pluralitätskonzeption. Gewiß braucht auch sie – in einem noch näher zu benennenden Punkt – feste Überzeugungen, die auch mitsamt ihren manchmal einschneidenden Konsequenzen verteidigt werden müssen. Ich unterscheide in meiner Konzeption der Pluralität zwei Ebenen: eine faktische und eine normative. Auf der faktischen Ebene ist erstens festzu-

stellen, daß in unserer Gesellschaft und in allen modernen Gesellschaften eine Pluralität unterschiedlicher Lebensformen und Orientierungen besteht. Moderne Gesellschaften sind multikulturell in sich. Damit will ich sagen, daß sie nicht erst durch Immigrationsvorgänge multikulturell werden, also dadurch, daß ‚Ausländer‘, Angehörige anderer Kulturkreise, bei uns wohnen, sondern unterschiedliche Lebensformen sind bereits intern im Zug der modernen Differenzierungs- und Autonomisierungsprozesse aus unserer Kultur selbst hervorgegangen. Dieser Prozeß läuft mindestens seit der Aufklärung.

Die Pluralität dieser vorhandenen Lebensformen oder Orientierungen ist zweitens einschneidend. Es handelt sich um unterschiedliche Grundorientierungen. Wir kennen dergleichen beispielsweise im Konflikt zwischen ökonomischer und ökologischer Orientierung. Da besteht ein Dissens darüber, wie der einzelne und wie die Gesellschaft im ganzen sich ausrichten soll. Ob ich mein Leben letztlich im Sinn einer Profitmaximierung für mich und eines Wohlstandes für uns alle organisieren soll, oder ob letztlich immer auch an die künftigen Generationen und vielleicht über unsere Menschenwelt hinaus an den Fortbestand der Erde zu denken ist – diese Alternative benennt einen Grunddissens. Wenn ich von Pluralismus spreche, habe ich das Phänomen solcher Grunddissense im Blick. Insofern ist der Pluralismus, wie ich ihn verstehe, nicht einfach bunt, nett und angenehm wie bei Rorty oder Marquard, sondern durchaus anspruchsvoll und anstrengend.

Nach dieser knappen Deskription nun zur normativen Ebene: Für die demokratische Ordnung ist die Anerkennung von Grundunterschieden absolut verpflichtend, und sie macht deren Schutz zur staatlichen Aufgabe. Warum ist man auf diese so offensichtlich anstrengende Konzeption verfallen? Dazu kam es aufgrund schmerzlicher geschichtlicher Erfahrungen, die zu Konsequenzen und zu einem Konzept nötigten, durch das solche Erfahrungen künftighin vermieden werden könnten. Der Anlaß waren im wesentlichen die Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Dort war kulturintern eine Pluralität von religiösen Absolutismen auf den Plan getreten, die – und das ist eine Gefahr bei allen Absolutismen, sofern diese sich auch poli-

tisch verstehen – letztlich in der Form des Krieges aufeinanderstießen. Die Aufklärung suchte nun eine Lösung zu finden für die Problemsituation, daß unterschiedliche Grundorientierungen in einer Gesellschaft bestehen, deren Auseinandersetzung nicht die Form des Krieges und der Vernichtung annehmen soll.

Die Lösung besagt im Grundsatz, daß das Recht auf Eigenheit und Andersheit anzuerkennen ist. Dieses Recht hat allerdings auch eine Grenze, und zwar logisch konsequent an der gleichen Freiheit des anderen: Ich darf mein Lebensprojekt nicht so durchführen, daß dadurch andere Lebensprojekte unmöglich werden. Das gilt individuell wie sozial. Zudem wurde das Gewaltmonopol an den Staat übertragen, und gleichzeitig die staatliche Gewalt auf das Ziel verpflichtet, die Menschen- und Grundrechte zu achten und zu schützen, also dem faktischen Pluralismus unterschiedlicher, als legitim angesehener Orientierungen Raum und Sicherheit zu bieten. Sowohl jene zurückliegende negative Schreckensfolie, die Konfessionskriege, als auch diese positive Intuition, der Schutz der Menschen- und Grundrechte, bilden die Basis des Liberalismus und die Substanz des demokratischen Rechtsstaates. Dadurch ist dergleichen garantiert wie das Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit (soweit man die Rechte anderer nicht verletzt), das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die Freiheit der Person, die Freiheit des Glaubens und des religiösen oder politischen Bekenntnisses, wie das in den Artikeln 2 und 3 unseres Grundgesetzes formuliert ist. Über Details werden wir nachher gewiß noch zu reden haben, aber dies scheint mir jedenfalls die Basis des modernen Staats- und Gesellschaftsverständnisses zu sein.

Erlauben Sie mir noch einige ergänzende Hinweise.

1. Pluralismus und Universalismus gehören zusammen, sie sind untrennbar. Die universalistischen Menschenrechte haben ihren Sinn darin, die Anerkennung und Sicherung kultureller Unterschiede zu gewährleisten. Umgekehrt – und das darf man nicht übersehen – sind diese unterschiedlichen Orientierungen und Konzeptionen gehalten, ebenso das Recht anderer kultureller Orientierungen und Konzeptionen anzuerkennen, also die Menschen- und Grundrechte zu beachten. Sie dürfen das Recht

auf *Eigenheit* und *Andersheit* nicht bloß für sich in Anspruch nehmen, sondern müssen es auch in bezug auf andere Orientierungen anerkennen und einräumen.

2. Anders gesagt: Es geht gar nicht um einen totalen Pluralismus, sondern um einen Pluralismus mit wohldefinierten Auflagen und Einschränkungen. Es ist unmöglich, daß alles erlaubt sei. Es gibt eine Basis – die Menschen- und Grundrechte –, und es gibt eine Schranke – die gleiche Freiheit der anderen. Das eine ist so verbindlich wie das andere. Der demokratische und rechtsstaatliche Pluralismus ist kein schrankenloser Pluralismus.

3. Ich möchte das noch auf ein Stichwort beziehen, das ich verschiedentlich in Gegenwartsbeschreibungen verwendet habe und das vielleicht manchmal mißverstanden worden ist: das Stichwort ‚radikale Pluralität‘. Damit meine ich erstens, daß die Pluralität einschneidend ist, daß divergierende Grundorientierungen und basale Dissense innerhalb der Gesellschaft bestehen, wie ich sie vorhin am Konflikt zwischen ökonomischer und ökologischer Orientierung exemplifiziert habe. Zweitens heißt ‚radikale Pluralität‘ wörtlich: an die Wurzeln gehende Pluralität. Nun habe ich aber gesagt, daß es sehr wohl eine Basis gebe, die im modernen Rechtsstaat verbindlich sei und die ich – theoretisch wie praktisch – verteidige. Inwiefern, so mag man sich fragen, läßt sich dann gleichwohl von einer radikalen, also von einer noch diese Wurzel, noch diese Basis betreffenden Pluralität sprechen?

Generell insofern, als diese Basis prinzipiell interpretationsfähig und interpretationsbedürftig ist. In ihrer Auslegung operiert man immer in der Spannung zwischen der Idee und der Konkretion der Menschenrechte. In unserer Verfassung ist in Art. 1 ohne weitere Erläuterung von der „Würde des Menschen“ die Rede. Worin diese Würde besteht, ist – wohlweislich – zunächst nicht definiert. Die Konkretion dieser Idee erfolgt – auch das legt die Verfassung fest – in den Grundrechten. Nun ist es aber nicht nur faktisch der Fall, sondern auch legitim, daß hinsichtlich der Formulierung dieser Grundrechte unterschiedliche Optionen auf den Plan treten. Wie weit ist der Katalog der Grund-

rechte zu fassen? Welche Formulierungen sind zu verbessern, zu modifizieren, zurückzunehmen, aufrechtzuerhalten? Wichtig ist nur, daß diese Reflexion der Grundrechte und ihrer Ausformulierung stets im Licht der Idee der Menschenrechte – auf die mit der Formulierung „Würde des Menschen“ hingewiesen wird – erfolgt. Aber natürlich werden unterschiedliche Grundorientierungen, wird die radikale Pluralität auf diese Ausformulierung der Grundrechte durchschlagen.

Darüber hinaus tangiert sie noch die Formulierung der Menschenrechte, also das Verständnis des Leitprinzips „Würde des Menschen“. Ich will drei mögliche Infragestellungen nennen:

(1) Sind die Menschenrechte nicht implizit androzentrisch gedacht – also als Männerrechte (die dann freilich auch den Frauen attestiert werden)? Hat das offenkundige Problem der faktischen Nichtgleichstellung der Frauen – trotz der Formulierung des Gleichheitsgrundsatzes – nicht vielleicht damit zu tun, daß der Idee der Menschenrechte eine männliche Präferenz eingebaut ist?

(2) Sind die Menschenrechte nicht eurozentrisch gedacht? Kann es daher legitim sein, wenn wir sie auch anderen Kulturen ansinnen, zumuten und auferlegen? Sind sie beispielsweise nicht zu sehr auf ein Verständnis des Menschen als Individuum bezogen und unfähig, sozialbetonten Gesellschaftsformen gerecht zu werden? Wirkt der Export der Menschenrechte in diesen Fällen nicht kulturzerstörend – was doch der Idee der Menschenrechte widerstreiten würde?

(3) Schließlich: Ist der Anthropozentrismus, der mit den Menschenrechten verbunden ist, ganz und gar unproblematisch? Muß er das letzte Wort sein, oder hätten wir, zumal heute, nicht vielleicht auch auf Rechte nichtmenschlicher Lebewesen hinauszudenken?

Wie immer man sich in diesen Fragen entscheiden wird, man wird es erstens im Licht der Idee der Menschenrechte tun müssen. Von dieser Idee – von der ideellen Intuition, die wir mit dem Gedanken der Menschenrechte verbinden – könnte durchaus gelten, daß sie über die Sphäre des Menschen noch hinausweist. Aber auch dann ist diese Idee eben die Basis, auf der und in deren Sinn wir argumentieren und Klärungen suchen. Inso-

fern ist sie tatsächlich unsere unterste und intangible Basis. Aber zweitens: Die konkreten Ausformulierungen in der Gesellschaft werden stets – und unweigerlich und zu Recht – von der innergesellschaftlichen Pluralität betroffen sein. Wegen der notwendigen Interpretativität der Basis namens ‚Idee der Menschenrechte‘ gibt diese Basis selbst der radikalen Pluralität Raum. Aber radikale Pluralität ist nicht absolute Pluralität. Daß die rechtsstaatliche Argumentation letztlich im Licht der Idee der Menschenrechte zu erfolgen hat, ist gemeinsam und verbindlich. Konzeptionen, die dem opponieren, sind ausgeschlossen. Sie stellen keine legitime Version des – eben darob nicht absoluten – Pluralismus dar.

Zusammengefaßt: Es handelt sich bei Fundamentalismus und Liberalismus um klare Gegenkonzeptionen. Der demokratische Rechtsstaat und der Liberalismus zielen auf die Ermöglichung von Pluralität; der Fundamentalismus zielt auf ihre Beseitigung. Meine Option ist ebenso klar: Ich bin ganz und gar für den Liberalismus und gegen den Fundamentalismus – solange man unter Fundamentalismus, ohne terminologische Künsteleien, einen politisch ambitionierten Fundamentalismus versteht.

Zimmerli:

Herzlichen Dank, Herr Welsch! Ich hätte nicht zu hoffen gewagt, daß, nachdem auf beiden Seiten so viel differenzierter Verstand sitzt, es doch gelungen ist, zumindest den Anschein zu erwecken, als ob hier zwei verschiedene Positionen vertreten sind. Es wird sich allerdings, so nehme ich an, sehr schnell herausstellen, daß wir einige Schein-Dissense beseitigen können, indem wir ein paar andere Dissense offenlegen. Ich will gleich damit beginnen. Herr Welsch, es hat ja seinen guten Grund, warum Sie sich die zweite Wurzel des Liberalismus einstweilen aufgespart haben: den ökonomischen Liberalismus. Dieser ökonomische Liberalismus ist ja – und das ist eines der Probleme, mit denen auch Sie sich in Ihrem Statement beschäftigt haben – eben dieser ökonomische Liberalismus ist Grund des Dissenses zwischen Ökonomie und Ökologie, den Sie als faktischen Dissens unserer Gegenwart zu Recht herausgestellt haben. Mit anderen Worten: Der Liberalismus scheint ebenso wie der Fundamentalismus seine zwei Seiten zu haben. Und es scheint so

zu sein, daß man sich auf der einen Seite nicht uneingeschränkt zum Fundamentalismus bekennen sollte. Herr Spaemann hat ja ausdifferenziert, welchen Teil des Fundamentalismus er akzeptieren würde. Den haben Sie ja stillschweigend akzeptiert, Herr Welsch, oder – ?

Welsch:

Nicht so ganz!

Zimmerli:

Auf der anderen Seite scheint mir aber der Liberalismus auch seinen Pferdefuß zu haben, und zwar dort, wo er mit seinen eigenen erklärten politischen Konsequenzen in Kollision gerät. Nämlich dann, wenn er ökonomisch wird. Und ich würde eigentlich fast vorschlagen, daß wir versuchen sollten, dieses Spannungsfeld etwas auszuleuchten; das wäre dann der erste Dissens, den ich in die Diskussion einbringen will. Der zweite Punkt bezieht sich nun weniger auf einen Dissens, sondern mehr auf einen Dissensbeseitigungsversuch; der zweite Punkt ist der, daß mir das, was Sie als fundamentale, und daher fundamentalistische Elemente in Ihrer Position bezeichnet haben, Herr Welsch, eigentlich weniger Fundamente als vielmehr Prinzipien der Metaebene zu sein scheinen. Das, was unsere Menschenrechte auszeichnet, ist ja, daß sie formal sind. Sie haben das betont, daß sie keine Bestimmungen darüber machen, was Menschen sind und was ihre Würde inhaltlich ausmacht, sondern daß sie sich an der Formalität fixieren, und das ist der Grund dafür, daß sie die Prinzipien sind, die erlauben, über andere Prinzipien uneins zu sein. Es sind Prinzipien, die es ermöglichen, den Dissens so auszutragen, daß er im Rahmen eines Rechtsstaates regulierbar ist. Es sind Prinzipien, die ihrerseits die Rechtsnormen formal normieren und Verfahrensgerechtigkeit ermöglichen.

Ich würde nun aber gerne über den Status quo der Erklärung unseres demokratischen Rechtsstaates und des Rechtsstaatlichkeitsprinzips hinausgehen in der, wie ich zugebe, etwas mutigen Annahme – allerdings so mutig ist das auch nicht mehr, nach allem, was wir gesehen haben –, in der also nicht mehr so mutigen Annahme, daß vielleicht dieser demokratische Rechtsstaat

eben nicht der Weisheit letzter Schluß ist, sondern daß vielleicht gerade dieser demokratische Rechtsstaat in sich die Konsequenzen des widersprüchlichen Liberalismus trägt. So lautet die Frage eigentlich, ob die gegenwärtige Schwierigkeit, die Politik in ihre angestammte Funktion einzusetzen, die Ökonomie in ihre Grenzen zurückzudrängen und der Ökologie einen angemessenen Stellenwert zu geben, nicht genau dieses Problem anspricht. Nämlich, daß ein –zunächst einmal liberal gedachter – Rechtsstaat gerade auf dieser Grundlage nicht vollständig redigiert werden kann. Müßten wir den sicheren Hort des Bodens des Grundgesetzes – nicht in unserem politischen Handeln, aber in unserem Denken – zuweilen verlassen? Müssen wir uns nicht fragen, ob jenseits der Prinzipien, die diese Verfassung begründen (die weiß Gott eine der am wenigsten schlechten Verfassungen ist, die es gibt), sozusagen Bedenken angemeldet werden können, was noch an Defiziten da ist. Das scheint mir ein erklärtes Problem zu sein, das Sie selbst auch angesprochen haben, z. B. das Verhältnis von Ökologie und Ökonomie. Ein weiteres erklärtes Problem, das existierte und das 19. Jahrhundert dominierte, das im 20. Jahrhundert zwar in einer gewissen Weise angegangen, aber nicht gelöst worden ist, ist das Problem der sozialen Gerechtigkeit im Verhältnis zur ökonomischen und politischen Welt, gleichsam die soziale Proporzfrage. Ein neues Verhältnis wird sicherlich sein, was Sie mit ‚Eurozentrismus‘ angesprochen haben: nämlich die Frage, ob dieses System tragfähig ist, dort, wo es darum geht, mit anderen Kulturen in einen Diskurs einzutreten. Ich möchte mich vorläufig darauf beschränken, diese zwei Fronten aufzumachen; die eine Front, die darauf hinweist, daß es in der Geschichte eine ambivalente Wurzel des Liberalismus gibt, die uns vielleicht in gewisse Probleme hineingeführt hat, die wir heute haben. Und auf der anderen Seite, wie es denn aussehen würde, wenn wir kontrafaktisch einmal annähmen, es stünden die Grundlagen unserer Verfassung, die ja dazu da ist, den Dissens zu organisieren, in der Tat zur Disposition. Herr Spaemann bitte.

Spaemann:

Ich will zunächst einmal an das, was Sie, Herr Welsch, in Ihrem ersten Punkt sagten, anknüpfen. ‚Liberalismus‘ ist für Sie das Wort für die Prinzipien, auf dem der demokratische Rechtsstaat

beruht. Wenn man das so faßt, versteht man schwer, warum innerhalb demokratischer Rechtsstaaten Liberale als eine Gruppe gegen andere auftreten, die ebenfalls den demokratischen Rechtsstaat anerkennen. In diesem Sinne sind wir ja nach dem Zusammenbruch des Marxismus alle Liberale oder fast alle. Aber nun gibt es ja noch Liberale, die sagen: Wir sind liberal innerhalb dieses Rechtsstaates, ohne anderen bestreiten zu wollen, daß sie auch auf dem Boden des demokratischen Rechtsstaates stehen. Nehmen Sie jetzt in Amerika z. B. die Debatte zwischen den Liberals und den Communitarians. Die stehen ja beide auf dem Boden des demokratischen Rechtsstaates. Da brauchen wir doch wohl einen spezifischeren Begriff des Liberalismus. Da haben wir nun einmal den ökonomischen Liberalismus, und dann haben wir, das würde ich gerne betonen wollen, Liberalismus in dem Sinn, der jetzt in der amerikanischen Debatte versus Kommunitarismus gewendet wird.

Ich will nur ein ganz simples Beispiel geben. Mein Beispiel ist die Diskussion um den Sonntag.⁴⁾ Ich habe mich auch da eingemischt vor einigen Jahren. Sie sprachen davon, Herr Welsch, es komme darauf an, daß alle Lebensentwürfe irgendwie so gehalten werden, daß sie mit denen der anderen kompatibel sind. Es gibt Menschen, die lieben einen gemeinsamen Feiertag der Gesellschaft. Der Sonntag ist etwas ganz anderes als ein freier Tag für jeden einzelnen. Es ist der freie Tag für eine ganze Gesellschaft. Und der hat Qualitäten, die nur in dieser gemeinsamen Form zu haben sind. Man weiß, auch die Freunde haben frei an diesem Tag. Es ist der Tag, wo morgens Gottesdienst ist. Wenn auch die meisten da nicht hingehen, ist das doch wesentlich für diesen Tag. Morgens läuten die Glocken. Es gibt eine ganze Reihe von solchen Elementen des Sonntags. Als Kind hatte ich immer das Gefühl, daß die Hühner am Sonntag anders gackern als an anderen Tagen. Es gibt nun Leute, die ärgern sich darüber. Sie würden z. B. gern Rasenmähen. Das ist, glaube ich, am Sonntag noch verboten, weil es die Sonntagsruhe stört. Also, wir haben auf der einen Seite die Partei des gemeinsamen Gutes, und wir haben auf der anderen Seite Lebensentwürfe, die mehr auf eine individualistische Lebensführung hin tendieren. ‚Liberal‘ in diesem Streit wird man doch eher die nennen, die für individualistische Lebensentwürfe plädieren und die ge-

meinsamen Güter jedenfalls nur so weit tolerieren, als sie sich irgendwie rekonstruieren lassen im Rahmen solcher Lebensentwürfe. Ich plädiere also für einen Begriff von Liberalismus, der deshalb brauchbar ist, weil es zu ihm einen honorigen Gegensatz gibt.

Und nun zu Ihrem Nein zum Fundamentalismus. Sie sind doch dafür, an dem heute gängigen Begriff des Fundamentalismus festzuhalten. Die Argumente haben mich eigentlich nicht überzeugt. Sie nennen einfach die aggressive Intoleranz ‚Fundamentalismus‘. Aber ich würde gerne von Ihnen wissen, ob Sie auch an jener Verbindung festhalten, die ich kritisiert habe. Ob Sie also der Meinung sind, daß, wer die Jungfrauengeburt als einen Teil des christlichen Glaubens verteidigt, ein Fundamentalist ist. Wenn ja, dann ist der neue Katechismus der katholischen Kirche ein rein fundamentalistisches Buch. Das wäre ja weiter nicht schlimm. Aber die Frage ist: Gibt es irgendeinen wesentlichen Zusammenhang zwischen einer Überzeugung, etwas sei so, und nicht anders, und der Bereitschaft, anderen Menschen diese Überzeugung aufzunötigen? Ich sehe diesen Zusammenhang nicht. Und deshalb bin ich dagegen, einen Begriff so zu verwenden, daß diese zwei Dinge zusammengekoppelt werden. Es wird von ‚Fundamentalismus‘ gesprochen, wenn jemand eine religiöse Überzeugung hat, aber unter der Hand assoziiert man: Intoleranz! Man kann aber bestimmte Überzeugungen haben, ohne die geringste Neigung, irgend jemandem diese aufzunötigen, wemgleich man vielleicht seine Freunde zu überzeugen versuchen wird, weil man ihnen gern das Gute gönnt. Es gibt aber auch umgekehrt die Bereitschaft, anderen Menschen etwas aufzunötigen ohne Wahrheitsüberzeugung. Das war weitgehend im 20. Jahrhundert der Fall. Die Totalitarismen in unserem Jahrhundert. Die Nazis waren vollständige Relativisten. Es ging um Macht für unsere Rasse. Es ging um den „Volkswillen“. Das hatte mit Wahrheit gar nichts zu tun. Man hätte auch akzeptiert, wenn andere irgendwo anders ganz andere Dinge mit der gleichen Härte durchgesetzt hätten. Ich denke an den preußischen General, der den allgemeinbildenden Unterricht inspiziert. Er berichtet dann: „Ich hab bei dem Herrn Leutnant Reizenstein gehört, daß die Sonne sich um die Erde dreht, und dann komme ich zum Leutnant Zitzewitz, und der sagt, daß sich die

Erde um die Sonne dreht. Ja, meine Herren, es ist mir scheißegal, wer sich um was dreht, aber Einheitlichkeit muß im Unterricht sein!“ Ist der General ein Fundamentalist? Überzeugungen stehen hier überhaupt nicht zur Diskussion.

Der letzte Punkt: Menschenrechte. Die Aufnötigung des Konzepts der Menschenrechte. Ich würde sagen, es gibt einen Grundbegriff, der fundamentaler ist als der des Menschenrechts, und das ist der der Menschenwürde. Das ist nicht dasselbe. Menschenrechte folgen aus der Menschenwürde, aber sie folgen nicht in jeder Gesellschaft aus der Menschenwürde. Archaische Gesellschaften z. B. haben meistens ein sehr deutliches Bewußtsein von Würde. Wie ein Beduine sich bewegt um sein Zelt herum, da gibt es viel mehr Würde als bei einem Menschen, der sich angeschnallt hat in einer Rakete und gepreßt da drin sitzt und zum Mond fliegt! Meine These ist folgende: *Menschenwürde muß die Form von Menschenrechten annehmen in einer Gesellschaft, in der das geschieht, wovon ich gestern abend gesprochen habe, in der der Mensch radikal wissenschaftlich objektiviert wird.* In der er ein Objekt möglicher Manipulation in jeder Hinsicht wird; psychologischer Manipulation bis hin zur Folter. In einer solchen Gesellschaft kann Würde nur bewahrt werden in der Form von kodifizierten Menschenrechten. Und nun ist meine These in bezug auf den Export der Menschenrechte die: Überall dort, wo wir europäische Rationalität exportieren, europäische Wissenschaft, europäische Technik, da sind wir verpflichtet, auch das, wie ich so sagen will, Gegengift mitzuexportieren, nämlich die Menschenrechte, die kodifizierten Menschenrechte. Archaischen Gesellschaften, die noch in Isolierung leben, mit Menschenrechten zu kommen, ist Imperialismus. Aber wo Gesellschaften in den Entwicklungsprozeß der Weltgesellschaft eingetreten sind durch die moderne Technik und rationale Herrschaftsmethoden, da sind wir verpflichtet, ihnen auch diese Menschenrechte mitzuliefern und sogar durch eine internationale Organisation über deren Einhaltung zu wachen.

Zimmerli:

Das sind drei Punkte, wobei ich vorschlagen würde, den ersten Punkt nicht allzu stark machen, denn wenn ich recht sehe, war

das Argument des Mariengeburtsgogmas so gemeint, daß damit der Konfessionalismusdruck aus der Debatte genommen werden sollte.

Spaemann:

Aber er ist insofern nicht unwichtig, Herr Zimmerli, als in den konfessionellen Debatten das Wort ‚Fundamentalismus‘ immer so verwendet wird. Wenn wir jetzt über die Politik reden, dann spielt das keine Rolle. Aber wenn es um innerchristliche Diskussionen geht, da muß man schon sehen, wie das Wort verwendet wird. Zunächst ist das Wort ja ganz unschuldig, weil die ‚Fundamentalisten‘ selbst sich ja ursprünglich so genannt haben. Aber ‚Fundamentalismus‘ ist nun einmal ein Schimpfwort geworden. Es wird mit Gewaltbereitschaft assoziiert. Und deshalb muß man genau überlegen, wen man beschimpfen will.

Zimmerli:

Gut, den ersten Punkt lasse ich wieder zu. Ich möchte nur klarstellen, daß dies ein konfessionsneutrales Element des Fundamentalismus ist. Dann wäre die zweite Frage: Wie viele Begriffe von Fundamentalismus läßt ein Pluralist zu? Wenn ich das richtig verstanden habe, geht es darum, Herr Welsch, ob Sie konzedieren würden, daß der Fundamentalismus aus persönlicher Überzeugung legitim ist. Und die dritte Frage, die mir die eigentlich fundamentale Frage zu sein scheint, ist die nach dem Verhältnis von Menschenrechten und Menschenwürde und der Frage der Legitimation des Exportes derselben. Man sollte vielleicht überlegen, daß der Begriff der Rechte per definitionem dem Begriff der Pflichten entspricht, d. h. daß beide symmetrisch zueinander stehen. Die Frage lautet also: Wäre es nicht sinnvoller, statt von ‚Export von Menschenrechten‘ von einem ‚Import von Menschenpflichten‘ zu sprechen und sich darin mehr selbst zu betrachten als andere Kulturen? Bitte, Herr Welsch!

Welsch:

Ich würde doch gerne die Fragen beantworten, die Herr Spaemann an mich gerichtet hat. Da war zunächst die Frage nach dem Liberalismus im Rechtsstaat. Wie, so fragte Herr Spaemann, soll man, wenn Liberalismus das Prinzip des Rechtsstaats

tes bezeichnet, es verstehen, daß sich einzelne Parteien als ‚Liberaler‘ bezeichnen? Nun, ich wollte mich mit meinem Bekenntnis zum Liberalismus keineswegs als Mitglied einer Partei enttarnen, der ich nicht angehöre. Zudem müßten wir parteibezogen zwischen dem Begriffsgebrauch von ‚Liberalismus‘ in verschiedenen Staaten differenzieren. Sie verweisen auf Amerika. Ein amerikanischer ‚Liberaler‘ aber ist in etwa das, was wir in Deutschland einen ‚Sozialdemokraten‘ nennen – also etwas beträchtlich anderes als ein deutscher ‚Liberaler‘. Ich habe aber vom ursprünglichen und tragenden Sinn des Ausdrucks ‚Liberalismus‘ gesprochen als von einer politischen Grundidee, die im 18. Jahrhundert aufkam. Ich hatte nicht einen parteipolitischen, sondern diesen grundsätzlichen und philosophisch relevanten Sinn von ‚Liberalismus‘ im Auge, und ich bekenne mich nur zu diesem.

Um der Frage, die Herr Zimmerli zum Fundamentalismus gestellt hat, zu genügen, sage ich nur: Es ist und bleibt sinnvoll, zu unterscheiden.

Wenn ich den Sonntag als Tag der Ausnahme verstehe, und wenn Sie, Herr Spaemann, so schön berichten, daß selbst Gottes Schöpfung – in Form der Hühner – diesen Tag der Ausnahme wahrnimmt, dann höre ich zwar eine hübsche Geschichte, aber noch kein Argument. Und vor allem vermute ich, daß heute eher umgekehrt ein Schuh daraus würde. Der Sonntag ist doch nicht der Tag, der vom individualistischen Liberalismus bedroht wird, sondern der Selbstverwirklichungstag des individualistischen Liberalismus: ein jeder kann endlich tun, was ihm beliebt. Die Liberalisten würden den Sonntag, gäbe es ihn nicht schon, gewiß erfinden – als ihren Feiertag. – Und sagen Sie nun angesichts dieser für Sie vermutlich trüben Aussicht bitte nicht (mit Juliette Greco): „*Je hais les dimanches*“.

Wenn Sie sagen, ich sei der Auffassung, daß es die unterschiedlichen Funktionen konvergent zu machen gelte, so meine ich genau dies nicht. Meine These ist die, daß es Grunddissense gibt, die hart, einschneidend und tief konflikthaft sind. Nur gibt es auf der rechtlichen Ebene eben auch die Pflicht, daß eine Lebensform auf die andere insofern Rücksicht zu nehmen hat, als

sie sich nicht auf Lebenskosten der anderen durchsetzen darf. Gewiß ist oft schwer zu entscheiden, wo dieses Unrecht beginnt und Eingriffe geboten sind. Schon Kant hatte Probleme mit seiner Formel, daß man der Freiheit des anderen keinen Abbruch tun dürfe. Wo beginnt solcher Abbruch? Schon bei der Beeinträchtigung oder erst bei der Vernichtung? Jedenfalls ist es effizienter, sich den Dissensen zu stellen, als von vornherein auf Konkordanz zu setzen.

Doch jetzt zum Begriff ‚Fundamentalismus‘. Auch da gilt, daß ich weder dekretieren will, der Begriff sei so oder so zu verwenden, noch einen Gebrauch verbieten oder untersagen, sondern einfach unterscheiden will. Ich sehe allerdings auch keinen Sinn darin, den, wie ich denke, üblicherweise korrekt gebrauchten Begriff nur madig zu machen. Er bezeichnet reale Phänomene, und insofern ist er hilfreich. Wollte man ihn abschaffen, so müßte man, wie gesagt, statt dessen einen anderen erfinden.

Und nun zu Ihrem Konzept von Fundamentalismus, Herr Spaemann. Wenn ich Sie recht verstanden habe, handelt es sich dabei um einen individualistischen, privatistischen Fundamentalismus. Das Kernwort ist ‚Überzeugung‘, und Überzeugung ist natürlich immer individuelle Überzeugung. Gegen einen solchen ‚Fundamentalismus‘ habe ich überhaupt nichts. Im Gegenteil: ich bin sehr für Überzeugungen und Überzeugtheiten. Jeder Pluralist muß das sein, wenn er halbwegs denkt, denn ohne Überzeugungen und deren Unterschiede gäbe es gar keine Pluralität. Insoweit stimmen wir überein.

Wo aber liegt dann der Konflikt? Sie haben zwei sehr unterschiedliche, für mich nicht zusammengehende Beispiele angeführt. Sie haben in Ihrem Eingangsstatement Antigone genannt. Sie haben gesagt, Antigone handle nicht politisch. Das kann ich so nicht sehen, denn es handelt sich im Konflikt zwischen Antigone und Kreon um den Konflikt zweier sittlicher Ordnungen, einer älteren und einer neueren. Diese beiden gehen nicht zusammen. Da dürften wir uns noch einig sein. Kreon handelt als rationaler Politiker und als gegenwärtiger Gebieter eines Staates, Antigone hingegen folgt einem anderen und älteren Gesetz, dem Gesetz der den sterblichen Menschen überlegenen Un-

sterblichen. Indem sie so handelt, verstößt sie nun aber unweigerlich gegen die etablierte staatliche Ordnung. Sie mag unpolitisch handeln wollen, aber ihre Handlung hat unter den gegebenen Bedingungen zweifellos eine politische Bedeutung. Sie stellt eine Herausforderung der politischen Ordnung dar, und das weiß Antigone auch.

Ihr zweites Beispiel – die Widerstandskämpfer im Nationalsozialismus – war denn auch direkt politisch gemeint. Diese Widerstandskämpfer, sagten sie, handelten aus Überzeugung. Daran könne man erkennen, wie wichtig Überzeugungen sind – auch in der modernen Welt. Vollkommen einverstanden. Nur: Das Widerstandshandeln im Nationalsozialismus war doch ganz ohne Zweifel ein politisches Handeln. Also meinen Sie Ihren Fundamentalismus – für den Sie auf die überzeugten Widerstandskämpfer verweisen – eben doch nicht bloß individualistisch, sondern durchaus politisch!

Und nun meine Unterscheidung. Wie gesagt: ich bin sehr für Überzeugtheiten. Eine entscheidende Frage ist aber, wie diese Überzeugtheiten sich im Außenbezug darstellen oder auswirken. Denken wir einmal – das liegt ja nahe – an religiöse Überzeugtheiten. Ich will zunächst konstruierend beschreiben, wie ich mir die Idealform einer Überzeugtheit unter heutigen Bedingungen vorstelle. Jemand ist völlig überzeugt davon, daß etwas für ihn das Richtige ist. Er bekennt sich dazu. Heute muß man aber meines Erachtens verlangen, daß in diese Überzeugung auch ein bestimmtes Moment von Relativismus eingebaut ist. Damit meine ich folgendes: Der Betreffende muß anerkennen, daß es auch andere, gleich legitime und möglicherweise gleichermaßen effiziente Wege gibt, die andere für sich wählen und von deren Richtigkeit sie ebenso überzeugt sind wie er von der Richtigkeit seines Weges. „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen!“ Wenn hingegen dieses relativierende oder pluralisierende Moment im Außenbezug der eigenen Überzeugung nicht gegeben ist, wenn man vielmehr partout meint, die eigene Überzeugung sei das schlechthin Wahre für alle Menschen, dann, Herr Spaemann, läuten bei mir – philosophisch und physisch – die Alarmglocken. Dann nämlich ist der Weg zu Intoleranz, der Weg zu Gewalt und gar zu Krieg strukturell ange-

bahnt. Das ist meine Antwort auf Ihre Frage, warum denn aus Überzeugungen Gewalt folgen solle. Ob diese Folge angebahnt ist, hängt ganz davon ab, welche Form die betreffende Überzeugung hat. Sofern sie die geschilderte Relativierung vornimmt, derzufolge neben ihr auch andere, gleich legitime und möglicherweise gleich effiziente Orientierungen bestehen mögen, ist sie von Fundamentalismus im strengen Sinne frei und ohne Neigung zu gewaltsamer Durchsetzung. Wenn diese Relativierung aber nicht gegeben oder gar ausgeschlossen ist, dann ist strukturell der Weg zu Intoleranz, Übergriff, Majorisierung, Krieg eröffnet. Dann gibt es keine Sperre, sondern eher eine Pflicht zur Durchsetzung. Das haben wir geschichtlich ja mannigfach erlebt – übrigens gerade von Glaubensüberzeugungen aus –, und dieser Mechanismus ist auch klar zu begreifen. Nur ein Schuft würde das absolut Wahre nicht durchsetzen wollen. Wenn ein Fundamentalist faktisch diesem Drang nicht folgt, so entweder, weil er inkonsequent ist, oder weil er – und das dürfte der verbreitetere Fall sein – in Wahrheit eben doch nicht ein reiner Fundamentalist ist, sondern zumindest implizit weiß, daß auch andere Wege legitim sind. Nur gesteht er sich dies, um sein Überzeugtsein und dessen psychische Wirkung nicht zu gefährden, nicht ausdrücklich ein, de facto trägt er aber – glücklicherweise – seiner besseren Ahnung Rechnung. Noch einmal: Nicht das Überzeugtsein als solches, sondern dessen Form ist entscheidend. Der von Ihnen geschilderte ‚Fundamentalismus‘ ist meiner Auffassung nach nur dann unverdächtig, wenn ihm das geschilderte Moment von Relativierung im Außenbezug zugehört. Und eine solche Relativierung tangiert überhaupt nicht das eigene Überzeugtsein, sondern betrifft nur das Verständnis und die Praxis dieser Überzeugung im Kontext der Pluralität.

Herr Zimmerli, soll ich den Punkt Eurozentrismus – der Punkt Menschenrechte ist natürlich auch sehr wichtig – jetzt schon einbringen?

Zimmerli:

Ich glaube, wir können diesen Punkt erst einmal zurückstellen.

Welsch:

Menschenrechte und Menschenwürde, sollen wir das auch zurückstellen?

Zimmerli:

Ich will, da Herr Spaemann zu brennen scheint, darauf zu erwidern, dem Brennen keinen Abbruch tun.

Spaemann:

Zunächst zu der Frage des Politischwerdens des Fundamentalismus. Ihr Gegenargument war eindrucksvoll. Sie sprachen von Überzeugungstätern, die Überzeugungen hatten und daraus politisches Handeln ableiteten. Wenn man Überzeugungen haben ‚Fundamentalismus‘ nennen will, dann wären sie ja doch politische Fundamentalisten. Da sollte man vielleicht differenzieren. Es ist natürlich ganz richtig, daß aus Überzeugungen Handlungen folgen. Wenn ich sagte, die offene Gesellschaft lebt von Überzeugungen, dann heißt das ja, daß aus der Überzeugung etwas folgt. Ich möchte meine These so präzisieren:

Der Fundamentalismus, der politisch wird, wird sozusagen gebrochen, er tritt in die Gesetzmäßigkeit der Politik ein und hört auf, Fundamentalismus zu sein. Das Fundamentalistische daran sind gewisse Grundüberzeugungen. Falsch wird es, wenn jemand die Absolutheit seiner Grundüberzeugungen in einen ebenso absoluten Anspruch für die Anerkennung seiner Aktionen legt. Denn die Aktionen sind ja immer bedingt. Wenn ich der Überzeugung bin, das Ozonloch ist etwas, dessen Erweiterung um jeden Preis verhindert werden muß, folgt daraus noch nicht mit der gleichen Sicherheit, was denn nun zu tun ist. Nun allerdings, die Widerstandskämpfer haben Attentate gemacht. Das ist ja nun nicht eine Relativierung der Überzeugung, sondern das ging aufs Ganze. Deshalb bin ich übrigens auch nicht Ihrer Meinung, daß Überzeugungen sich immer in einem gewissen Sinne selbst relativieren müßten, denn diese Widerstandskämpfer waren der Meinung, es sei nicht nur für sie nicht gut, unter einem solchen Staat zu leben, sondern sie waren der Meinung, es sei für niemanden gut und es habe auch niemand das Recht, ein solches Regime aufrechtzuerhalten. Das heißt, sie relativierten ihre Überzeugung überhaupt nicht, und nur deshalb waren sie zu diesen Aktionen bereit. Dies ist ein Grenzfall, der Grenzfall, wo man aus einer unbedingten Überzeugung Aktionen mit gleicher Unbedingtheit herleitet. Das kann nur gerechtfertigt sein in Systemen vollständiger Unfreiheit, in de-

nen tatsächlich die bloße Herstellung der Bedingungen dafür, daß freie Menschen wieder ihrer Überzeugung folgen können, eine solche unbedingte Aktion erfordert. In normalen Verhältnissen ist es verkehrt, „unbedingte Aktionen“ in diesem Sinne irreversibel, auf tödlichen Ausgang angelegte Aktionen zu machen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

Auf die Menschenrechte kommen wir noch. Meine These ist, daß Menschenrechte nicht nur ein Meta-Gesichtspunkt sind, sondern daß es dabei um ganz konkrete inhaltliche Fragen geht. Menschenrechte sind Meta-Rechte für alle Menschen, gewiß; aber bei der Frage: „Wer ist ein Mensch im Sinne der Menschenrechte?“ geht die Kontroverse schon los. Und bei dieser Kontroverse muß man sich fragen: Kann sie eingebunden werden in das liberale Verfahrenssystem, da doch vielmehr die Entscheidung darüber die Bedingungen dieses Verfahrens überhaupt erst festlegt? Meiner Ansicht nach steckt in dieser Frage unvermeidlich ein nicht domestizierbarer Sprengstoff.

Noch etwas zum Politischwerden. Antigone. Ist Antigone politisch? Carl Schmitt hat einmal gesagt, alles kann politisch sein. Politisch wird etwas dann, wenn es ein Freund-Feind-Verhältnis definiert, und das kann am anderen liegen. Wenn Kreon jeden zum Feind erklärt, der seinen Bruder begräbt, dann ist natürlich das Begraben des Bruders etwas Politisches. Aber ich glaube nicht, Herr Welsch, daß dieser Konflikt einfach beschrieben werden muß als der zweier inkompatibler Ethiken, sondern gerade hier kann man ein sehr schönes Beispiel für Versöhnung geben. Das habe ich bei Ihren Studenten, Herr Zimmerli, gestern morgen erwähnt und will es hier nochmals erwähnen. Kreon ist auf eine Weise totalitär, wie er es nicht sein müßte, um sein Staatsethos zu realisieren. Thomas von Aquin sagt: Wenn jemand ein Verbrechen begangen hat, dann ist der Richter in der Stadt verpflichtet, nach diesem Mann zu fahnden, um ihn seiner Strafe zuzuführen, denn er hat das *bonum civitatis* zu besorgen. Die Frau dieses Mannes hingegen, so sagt Thomas, ist verpflichtet, ihrem Mann behilflich zu sein dabei, wenn er sich verstecken will. Die Frage des Thomas von Aquin lautete: Muß jeder Mensch wollen, was Gott will? Und die Antwort war: Nein, wir wissen nämlich nicht, was Gott will. Wir wissen

nur, wovon Gott will, daß wir es wollen. Und das ist für den Richter etwas anderes als für die Frau. Wann würden diese beiden in einem falschen Sinne politisch werden? Der Richter würde totalitär sein, wenn er nicht eine Ausnahme machen würde für Familienangehörige, und unsere Rechtsordnung tut das auch. Sie behandelt nämlich nicht alle Bürger gleich im Strafprozeß, sondern billigt Angehörigen Rechte zu, die anderen Bürgern nicht zustehen. Kreon könnte sagen: Antigone ist die Schwester. Da endet meine Macht. Für alle übrigen Menschen gilt, daß sie den Hochverräter nicht begraben durften. Zweitens: Antigone würde auf eine illegitime Weise politisch, wenn sie zur Terroristin würde und versuchte, Kreon zu stürzen. Das versucht sie aber gar nicht, sondern es genügt ihr, ihren Bruder zu begraben. Und das läßt sich kompatibel machen. Und es ist gerade ein Element einer humanen Gesellschaft, daß diese beiden Ethikformen, wenn ich so sagen darf, das Staatsethos und das Familienethos kompatibel werden.

Und nun das letzte: die Selbstrelativierung von Überzeugungen. Da möchte ich Ihnen gerne widersprechen. Ich glaube nicht, daß es eine Bedingung friedlichen Zusammenlebens von Menschen verschiedener Überzeugungen ist, daß sie jeweils ihre Überzeugungen so beschreiben, daß sie nur das für mich Richtige zum Inhalt haben. Wenn ich z. B. der Überzeugung bin, daß Suchtabhängigkeit, Drogenabhängigkeit für den Menschen schlecht ist, daß das seinen Handlungsspielraum auf eine unerträgliche Weise eingrenzt, seine Gesundheit ruiniert, dann werde ich versuchen zu verhindern, daß Menschen in diese Abhängigkeit geraten. Und wenn ich vielleicht einen Suchtabhängigen nicht retten kann, so werde ich doch überzeugt sein, daß er den falschen Weg gegangen ist. Nicht nur einen für mich falschen Weg, sondern ich bin überzeugt, er ist auch für ihn falsch. Und dieses Beispiel läßt sich noch auf vieles andere übertragen. Und auch Glaubensüberzeugungen sind von dieser Art. Es mag gewisse Glaubensüberzeugungen geben, wenn wir z.B. von der Dreifaltigkeit reden oder vom Nirwana, von denen könnten wir sagen: Vielleicht sind das zwei endliche Weisen, etwas auszudrücken, was letzten Endes mit unseren Worten gar nicht erfaßt werden kann. Aber Sie müssen bedenken, daß z. B. die christliche Religion einige Tatsachenbehauptungen enthält, und das sind gera-

de die, die als fundamentalistisch angegriffen werden, mit Bezug auf die nur das eine oder das andere wahr sein kann, d. h. die Frage, ob Jesus von einer Jungfrau geboren ist oder nicht, – es mag ja sein, daß wir das nicht wissen können, aber es ist nur entweder so oder nicht so. Und wenn es nicht so ist, dann mag es immer noch einen tiefen Sinn machen, mit diesem Mythos etwas zu verbinden, aber dann hat man jedenfalls gesagt, das sei ein Mythos und es sei nicht im buchstäblichen Sinne wahr. Wenn jemand der Überzeugung ist, es sei im buchstäblichen Sinne wahr, scheint es mir logisch sinnlos zu sein, zu sagen: Für mich ist das wahr, für ihn mag das anders sein. Es war so oder es war nicht so. Und wenn es so war, dann ist es für jeden wahr, und wenn es nicht so war, dann ist es für niemanden wahr. Diese Überzeugung aber, daß es wahr oder nicht wahr ist, bei der ich mir gar nicht vorstellen kann, was Relativierung hier heiben soll, muß überhaupt nicht verbunden sein mit einer Geneigtheit, anderen meine Ansicht darüber aufzunötigen.

Zimmerli:

Herzlichen Dank! An dieser Stelle drängt es mich, die Rolle des Moderators zu verlassen und selbst etwas zu sagen. Ich vermutete, daß der Fundamentalist im wörtlichen Sinn und der Fundamentalist im übertragenen Sinn gar nicht verschiedene Menschen sind. Sondern jeder von uns ist beides. Das läßt sich an dem erwähnten Beispiel zeigen: Christliche Sätze – zumal solche, an die auch Protestanten glauben –, z. B. ‚Christus ist am dritten Tage nach dem Tode auferstanden‘, zeigen, daß wir ihn in unserer Glaubensüberzeugung im Wortsinne für wahr halten können, selbst wenn wir ihn im kognitiven Sinne nicht verifizieren können. D. h. der Wahrheitsanspruch auf der kognitiven oder historischen Ebene und der Wahrheitsanspruch auf der Überzeugungsebene sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Wahrheitsanspruch auf der Überzeugungsebene ist nämlich gar kein deskriptiver Wahrheitsanspruch. Es wird nicht behauptet, dieser Satz gehe in seiner Historizität auf. Nehmen wir die Variante des sog. Grabbetrugs oder Rabbinenbetrugs: Wenn irgend jemand in trügerischer Absicht den Leichnam des historischen Jesus von Nazareth aus dem Grabe entfernt hätte, wäre das Grab ja auch leer, das würde aber den Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung gerade nicht verändern. Der sensus lite-

ralis (der wörtliche Sinn) des biblischen Textes ist dagegen etwas anderes; er bezieht sich auf eine spezielle hermeneutische Frage und gehört daher dem kognitiven Bereich an. Was hier aber im Blick steht, ist gleichsam eine Hybridbildung von deskriptivem und normativem Gehalt. Was ich hinsichtlich meiner Glaubensüberzeugung mit diesem Satz meine, heißt: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt; ich weiß, daß ich selbst vom Tode erlöst bin, dadurch daß Jesus Christus von den Toten auferstanden ist; ich brauche keine Angst vor dem Tod zu haben. Und das ist nicht eine entmythologisierende Rekonstruktion, sondern das, was dieser Satz aussagen will in seiner Überzeugungskraft. Und deswegen ist es unerheblich, ob er historisch wahr oder falsch ist.

Spaemann:

Aber eben nur eines von beiden. Und wenn Sie den neuen katholischen Katechismus lesen, da steht, daß das Grab leer war am dritten Tag – so wie Sie es auch in der Kirche sprechen.

Zimmerli:

Das habe ich ja nicht bestritten!

Spaemann:

Ja, das fällt aber in den Bereich des Historischen. Es mag völlig unbeweisbar sein, nur entweder es war so, oder es war nicht so. Und da können Sie auch nicht zwei Ebenen unterscheiden. Auf allen Ebenen war es entweder so oder nicht.

Welsch:

Aber die Bedeutung, die man dem Historischen gibt, ist doch unterschiedlich. Auf die kommt es an. Das ist die zweite Ebene bzw. Dimension.

Zimmerli:

Das habe ich ja mit dieser Grabbetrugsgeschichte gemeint. Gesezt den Fall, es wäre so gewesen, daß betrügerische jüdische Geistliche diesen Körper da entfernt hätten, so würde ich, wenn ich christlich gläubig bin, deshalb meinen Glauben noch lange nicht verlieren.

Spaemann:

Aber der Glaube sagt, daß die Rabbiner ihn nicht weggeschleppt haben, und das Grab trotzdem leer war.

Zimmerli:

Wenn ich durch historische Informationen in meinem Glauben irritiert würde, würde ich eben nicht mehr glauben.

Spaemann:

Ich hätte – ebenso wie z. B. Michael Dummett – Schwierigkeiten zu glauben, wenn ich annehmen müßte, es sei anders gewesen.

Zimmerli:

Ich betone nochmals, daß die zwei strittigen Behauptungen auf zwei verschiedenen Ebenen liegen. Es mag wohl sein, daß das Grab leer war oder nicht, der Glaubenssatz besagt nichts darüber, ob jemand nun da den Körper entfernt hat oder nicht. Er besagt etwas darüber, ob wir daran glauben sollen, daß wir den Tod fürchten sollten oder nicht. Und in der Beziehung, das meine ich damit, gibt es verschiedene Interpretationen. Ich bin überzeugt, daß meine die richtige ist, versteht sich, aber ich bin auch überzeugt, daß Ihre die richtige ist, da sich die beiden nicht widersprechen.

Spaemann:

Ich habe gar keine verteidigt. Ich habe nur behauptet, es gebe hier ein Entweder – Oder.

Zimmerli:

Ja, eben das würde ich bestreiten. Gut, der Dissens ist wohl hinreichend klar. Ich springe in meine andere Rolle zurück. Wir können jetzt den ursprünglichen Faden wieder aufnehmen. Herr Welsch, Sie haben ein paar Punkte abzuhaken?

Welsch:

Ja, ich möchte noch einmal auf das Beispiel des Nationalsozialismus zurückkommen. Wir sollten wohl nicht zu sehr darüber spekulieren, was im einzelnen die Motive der Attentäter waren. Sie waren, soweit wir wissen, unterschiedlich, und wir würden

vermutlich nicht alle Motive unterschreiben wollen. Die für uns interessante Frage scheint mir zu sein: Warum stimmen wir einem Attentat auf Hitler zu? Die Antwort muß wohl lauten: Beim NS-Regime handelte es sich um einen Unrechtsstaat, und die Motive der Attentäter sind in unseren Augen insoweit gerechtfertigt, als sie aufgrund der Idee oder der Erkenntnis, daß in diesem System die Menschenrechte prinzipiell verletzt werden, gehandelt haben. Genau das ist die Art von Überzeugung, von der ich sage, daß ihre Durchsetzung gerechtfertigt und geboten ist. Unser Grundgesetz regelt in Art. 1, Abs. 1, Satz 2, daß die Würde des Menschen „zu achten und zu schützen“ „Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ ist. Nicht also irgendwelche Überzeugungen der Attentäter lassen uns ihr Handeln als richtig und bindend erscheinen, sondern der Umstand, daß diese Überzeugungen mit unserer Grundüberzeugung konkordant sind, wonach die Würde des Menschen unbedingt zu verteidigen ist. Insofern bestätigt das Beispiel meine Darlegungen und ist zur Konstruktion einer Gegenposition untauglich.

Nun zu Ihrem Drogen-Beispiel. Der Fall hat mit Überzeugung wirklich wenig zu tun. Drogenabhängig zu sein, bedeutet doch nicht, der Glaubensüberzeugung anzuhängen, daß Drogen das Heil bedeuteten. Wenn Sie sich jemandem zuwenden, der drogenabhängig ist, werden Sie meistens die Erfahrung machen, daß die Betroffenen selbst an ihrer Abhängigkeit leiden. Sie sind überhaupt nicht davon überzeugt, daß ihr Handeln das richtige Handeln ist. Sie wissen nur keinen Ausweg aus ihrer Lage. – Im übrigen hört sich die Parallelisierung von Drogenkonsum und Glaubensüberzeugungen gerade aus Ihrem Munde – mit Verlaub bemerkt – sehr merkwürdig an.

Spaemann:

Ein Einwurf: Es kann sein, daß jemand Drogen nimmt, und ich sehe schon, er wird in die Abhängigkeit kommen. Was er macht, ist falsch. Er sieht das aber nicht. Er findet, er wird nicht abhängig. Ich aber habe die feste Überzeugung, daß das, was er macht, falsch ist. Er leidet nicht, jetzt noch nicht, erst später. Ich weiß es aber schon und bin deshalb überzeugt, was er tut, ist schlecht. Auch wenn er noch gar nicht darunter leidet.

Welsch:

Ja, und Sie werden zu ihm gehen und mit ihm sprechen. Sie werden ihn vielleicht auf die Statistiken hinweisen und ihm alle wissenschaftlichen Auskünfte geben, die belegen, daß sein Konsum aller Wahrscheinlichkeit nach in die Abhängigkeit führen wird. Ein solches Handeln ist völlig korrekt. Nur hat es nichts mit absoluten Überzeugungen zu tun, sondern Sie argumentieren in diesem Fall mit wissenschaftlichen Fakten.

Spaemann:

Auch wissenschaftliche Fakten können Überzeugungen begründen.

Welsch:

Begründen wohl, aber in diesem Fall erreichen Sie den Gesprächspartner nicht mit Ihrer Überzeugung, sondern allein mit rationalen Gründen, mit statistischen Zahlen oder empirischen Befunden.

Spaemann:

Das tue ich immer, wenn ich für Überzeugungen werbe, daß ich mit Gründen dafür argumentiere!

Welsch:

Mit Gründen – nicht mit Überzeugungen, das ist mein Punkt. Rationem reddere – das ist generell unser Geschäft. Und im angesprochenen Fall handelt es sich um wissenschaftliche Gründe. Und wenn hier etwas einschlägig oder hilfreich ist, dann diese Gründe und nicht Überzeugungen. Auch die persönliche Zuwendung kann natürlich hilfreich sein. Und es gibt auch Fälle, wo man keine wissenschaftlichen Argumente zu Hand hat, dann bleibt immer noch die humane Möglichkeit, daß man dem Nächsten hilfreich zur Seite steht.

Strukturell anders aber liegen die Verhältnisse bei Glaubensüberzeugungen. Da sagen Sie, wenn ich es recht verstanden habe, zweierlei. Erstens ist Ihnen nicht verständlich, wie bei Glaubensüberzeugungen noch eine Relativierung möglich sein sollte; und zweitens nicht, wie andernfalls aus der Überzeugung ein starker Druck oder auch nur eine Tendenz zu massiven Überzeugungsaktionen entstehen sollte.

Zum ersten Punkt: Daß sich Glaubensüberzeugung und ein Moment von Relativierung sehr wohl vertragen, belegt die große Tradition der negativen Theologie. Sie achtet darauf, daß keine Religion, auch nicht eine Offenbarungsreligion, behaupten kann, sie habe das Absolute, Gott, die Wahrheit, perfekt ausgemünzt. Konzeptionen negativer Theologie betonen immer die Differenz, die Vorläufigkeit, die Annäherung und die letztliche Unfaßlichkeit Gottes. Für sie ist das Bewußtsein konstitutiv, daß die Nichtidentität sogar größer ist als die Identität. Man wird nicht immer so weit gehen müssen, aber ein Moment solcher Relativierung, ein Vorbehalt gegenüber der jeweiligen Ausmünzung der Wahrheit, sollte allen Glaubensüberzeugungen eingebaut sein. Das Absolute definitiv und verbindlich ausmünzen kann man nicht.

Wenn dies klar ist, dann ist zugleich klar, daß es möglich ist, das Absolute auch anders als nach der eigenen Façon auszumünzen, und das geschieht eben in anderen Religionen. Wenn ich also innerhalb meines Glaubens den genannten Vorbehalt mache, dann besteht konzeptionell eine Öffnung für die Möglichkeit anderer Religionen. Insofern ist die genannte Relativierung entscheidend für den Außenbezug meiner Überzeugung. Daß es sich um meine Überzeugung handelt, reicht noch nicht (obwohl dieses Ich-Moment natürlich für jedes Überzeugtsein eine unerläßliche Bedingung ist), sondern darüber hinaus ist auf dem Stand der Moderne und Gegenwart die Relativierung im Außenbezug zu fordern (für welche die innere Relativierung, die Unterscheidung zwischen der absoluten Wahrheit und ihrer relativen Ausmünzung, den Einstiegspunkt bilden kann). Lessing hat im „Nathan“ das Modell vorgegeben. Verschiedene, miteinander konfligierende Monotheismen stehen einander gegenüber, und in dieser Situation gibt es nur eine Möglichkeit, um – wie Lessing sich unzweideutig ausdrückt – „die Tyrannei des einen Rings“ zu beenden. Drei Ringe sind vorhanden, und Lessing mahnt, von der Haltung der Berufung auf die Wahrheit des eigenen Ringes zum Erweis der segensreichen Kraft dieses Ringes – also von Orthodoxie zu Orthopraxie – überzugehen. Die Religionen, sagt er, müssen zeigen, was sie für die Menschlichkeit austragen, sie müssen die Kraft ihres Ringes „an den Tag legen“. Die entscheidenden Punkte sind also: erstens der Kon-

flikt zwischen unterschiedlichen Religionen, zweitens die Unmöglichkeit, zwischen diesen eine allgemein-verbindliche Entscheidung zu treffen, und drittens der Übergang zu wechselseitiger Anerkennung und Konkurrenz im Blick auf die segensreichen Wirkungen. Das ist Lessing, das ist die Position der Moderne, und das ist meine Position.

Letzte Bemerkung: Wenn Sie, Herr Spaemann, auf Tatsachen rekurrieren, dann scheint mir dabei – und diese Bemerkung deckt sich vielleicht mit dem, was Herr Zimmerli meinte – der entscheidende Punkt unterbelichtet zu sein, daß ein Glaubensakt hinzukommt, der dieser Tatsache allererst ihre genaue Bedeutung verleiht. Die Bedeutung der Tatsache ist eine Bedeutung nur im Licht des Glaubens. Und daß es eines Glaubensaktes bedarf, ist logisch gleichbedeutend damit, daß es keine absolute Berufung auf eine positivistisch ausgemünzte Wahrheit gibt. Deswegen kann man eigentlich nicht nur auf dem Stand der Moderne, sondern schon zuvor das Religionsverständnis korrekt nur so explizieren, daß dieser Vorbehalt eingebaut und damit die Auffassung, daß auch andere Wege möglich sind, gegeben ist.

Zimmerli:

Gut, das war in der Tat so ungefähr der Standpunkt Lessings. Meine Überlegungen dagegen waren auf etwas anderes gerichtet: auf die Relativierung des *historischen* Wahrheitsanspruches religiöser Rede.

Spaemann:

Ja, ich glaube, Herr Welsch, wenn die Bedingung eines friedlichen Zusammenlebens der großen Religionen auf diesem Kontinent oder auf dieser Welt an diese Bedingung geknüpft wäre, stünde es schlecht. Denn die große Menge der Menschen der Moslems wie der Christen ist nicht von der Art, wie die Philosophen sie hier schätzen.

Lassen Sie mich zu unserem Ausgangspunkt zurückkommen. Meine These wäre zunächst einmal: Man kann die Dinge so sehen wie Sie, und ich bin auch bereit, darüber noch zu diskutieren, wenn Sie das wollen. Nur, jemand, der das nicht so sieht,

sondern der ganz orthodox glaubt, bestimmte Formeln gäben die Wahrheit tatsächlich adäquater wieder als alle anderen, ein solcher Mensch muß keineswegs bereit sein, intolerant gegen seinen Mitmenschen zu sein. Das ist eine Frage erstens des Charakters, ob man überhaupt zu so etwas neigt. Er kann zu den Leuten gehören, die ganz zufrieden sind, für sich selbst die Wahrheit zu wissen. Das ist das eine. Aber wie halten Sie selbst es mit der Toleranz gegenüber Religionen, zu denen ein Missionsauftrag gehört? Nehmen Sie z. B. den Islam. Christen scheinen ja heute auf Mission weitgehend zu verzichten und sie durch Religionsdialog zu ersetzen. Aber wenn Sie einen Dialog führen wollen mit einer Religion, zu der der Missionsauftrag als wesentlicher Bestandteil gehört, so könnten Sie per definitionem nicht von gleich zu gleich verhandeln, sondern der andere will ja gerne möglichst viele Menschen gewinnen und vielleicht sogar mit Gewalt. Das Problem des Zusammenlebens von Religionen ist eine Sache, und eine andere Sache ist das Problem für sich selbst, wie man damit umgeht, daß andere Menschen eine Sache ganz anders sehen. Kann man annehmen, die anderen sind ganz einfach im Irrtum, oder es gibt eine gemeinsame Annäherung an die Wahrheit? Dieses Problem sollte man von dem politischen Problem der Toleranz und Religionsfreiheit völlig trennen.

Wenn wir uns darüber einigen könnten, dann wäre die zweite Frage: Wie sollten wir die Sache selbst ansehen? Lessing hat ja bekanntlich von dem gräßlichen Graben gesprochen, der zwischen Vernunftwahrheiten und Geschichtswahrheiten liegt. Er sagt, es gibt keinen Weg von Geschichtswahrheiten zu Vernunftwahrheiten. Das Christentum aber beruht, so sagt er, auf der Annahme kontingenter Geschichtswahrheiten z. B. der, daß Jesus Christus überhaupt gelebt hat. Man kann sich ein Christentum vorstellen, das sich auch davon befreit. Denn die Idee, die hier in die Welt gekommen ist, ist ganz unabhängig davon wahr, ob dieser Mensch gelebt hat oder nicht. Aber das wäre sicherlich nicht das christliche Verständnis. Lassen wir das leere Grab und die Jungfrauengeburt beiseite, aber die historische Existenz dieses Menschen ist so zentral mit dem Christentum verbunden, daß, sollte uns je bewiesen werden, es habe diesen Menschen nie gegeben, das Christentum nicht mehr existieren würde.

Wohl blieben gewisse Ideen übrig. Eine gewisse Form der Humanität. Mir scheint, daß die kontingente ‚vérité de fait‘ aus dem Christentum und übrigens auch aus dem Islam nicht zu eliminieren ist. Im Islam spielt sie eine etwas geringere Rolle, aber in bezug auf den Ursprung des Koran kann man von kontingenten Behauptungen auch nicht absehen. Und wenn Sie nun sagen, es gehöre ein Glaubensakt dazu, so sagen Sie etwas, dem ich vollkommen zustimme, und darauf würde ich gerade die Toleranz gründen. Nach christlicher Überzeugung ist es ja in der Tat so, daß die wesentlichen Inhalte des Christentums geglaubt werden müssen. Daß sie geglaubt werden, heißt aber keineswegs, daß der Gläubige glaubt: ‚Das gilt nur für mich‘, sondern der Gläubige glaubt, es gilt auch für den, der nicht glaubt. Unglücklicherweise glaubt er nicht daran. Also, der Gläubige relativiert den Glauben nicht, aber die Überzeugung, daß die Sache an einen Glaubensakt gebunden ist und daß nach gemeinchristlicher Überzeugung der Glaube eine Gnade ist, begründet gerade die Toleranz. Würde es sich nämlich um eine zwingende Vernunftwahrheit handeln, dann könnten wir in der Tat auch andere Menschen nötigen, so wie wir sie ja auch in anderen Dingen nötigen können. Wer die einfachen Sätze der Mathematik leugnet, wird sicher nicht in irgendeinem bürgerlichen Beruf avancieren können. Aber mit Bezug auf Glaubenswahrheiten wird jemand, der glaubt, sagen: Ich weiß, daß der Glaube ein Geschenk ist. Also kann ich nicht irgendeinem anderen das aufnötigen.

Welsch:

Aber Sie haben doch . . .

Zimmerli:

Bitte knapp, sonst wird es ausschließlich zu einem Religionsgespräch.

Welsch:

Kann man darüber nicht diskutieren?

Zimmerli:

Es sieht so aus, als ob ich Sie kaum daran hindern könnte.

Welsch:

Herr Spaemann, ich frage mich: Wie sehen Sie denn die Welt, wenn Sie so sprechen? Erstens ist es ein gutes christliches Prinzip, bevor man den Splitter im Auge des anderen moniert, den Balken im eigenen Auge zu beachten. Ich beziehe mich auf Ihre Bemerkung zu Missionsauftrag und Islam. Mir fällt bei Missionsauftrag zunächst nicht der Islam, sondern das Christentum ein – unsere Geschichte. Zum Christentum gehört ein Missionsauftrag. Und wir haben diese Einstellung – das zeigen die Probleme der Ökumene täglich – auch keineswegs schon hinter uns. Ich rate also, zuerst einmal das eigene Haus zu bestellen.

Spaemann:

Ich finde ja den Missionsauftrag völlig in Ordnung! Ich finde, die Moslems haben recht, von ihrer Sicht aus; die Christen auch. Ich bin ja gar nicht gegen einen Missionsauftrag. Ich frage nur, wie gehen Konfessionen und Religionen miteinander um, die einen Missionsauftrag haben? Das geht nicht einfach so, daß sie sagen: Wir meinen ja im Grunde irgendwie dasselbe, und jeder drückt es auf seine Weise aus. Die Sache ist nicht so harmlos. Da entstehen wirkliche Konflikte. Ich rede nicht gegen den Missionsauftrag. Ich sage nur, die Welt ist schwieriger, als es in einer Diskussionsrunde von Philosophen scheint.

Welsch:

Erstens bin ich es ja gewesen, der schon eingangs auf die Schwierigkeiten der Pluralität hingewiesen hat – im Gegensatz zu vorschnellen Konkordanzserwartungen. Und zweitens sind nicht alle Philosophen gleich. Zum philosophischen Pensum heute gehört unter anderem, die Erfahrungen – gerade auch die leidvollen Erfahrungen – der Geschichte zu reflektieren und daraus konzeptionelle Konsequenzen zu ziehen. Wenn Sie vom Missionsauftrag des Christentums sprechen, dann müssen wir auch von den Religionskriegen unserer Geschichte sprechen. Erst letztes Jahr hatten wir 1492 zu feiern oder zu beklagen – also das Datum eines exemplarischen Missionsexzesses. Man kann doch nicht einfach darüber hinweggehen, daß der Missionsauftrag der christlichen Kirche in seiner Praxis mit Gewalt, Unterdrückung und Vernichtung verbunden war. Darauf muß man doch reflexiv und konzeptionell reagieren. Angesichts solcher

Befunde war meine These eben die, daß nur diejenige Glaubensart, der strukturell eine reservatio mentalis – ein Moment von Relativierung – eingebaut ist, gegen solche Exzesse gefeit ist.

Übergriffe, Übermächtigungstendenzen finden sich in latenter Form im christlichen Denken mannigfach. Vielleicht bin ich dafür – aufgrund von Schreckenserfahrungen – besonders sensibilisiert, aber ein Stück weit sollten wir alle dafür sensibilisiert bzw. dagegen allergisch sein. Oft kommen die Übergriffstendenzen im Gestus der Freundlichkeit und Menschlichkeit daher. Lassen Sie mich ein Beispiel anführen. Ich erinnere mich, wie uns im Alter von 12 oder 13 Jahren im Religionsunterricht die Lehre des Kirchenvaters Tertullian von der „anima naturalita christiana“ nahegebracht werde sollte. Das scheint eine wunderbare Formulierung zu sein. Sie erkennt allen Menschen das zu, was wir Christen – auch durch kontingente Glücksumstände, weil wir in diesem Teil der Welt geboren wurden – schon besitzen. Sie scheint ein Dokument des Großmuts und der Großzügigkeit des Christentums zu sein. Ich aber opponierte schon damals, denn ich nahm darin eine Strategie der Vereinnahmung und Überherrschaft – freilich im Gestus der großzügigsten Freundlichkeit – wahr. Allen Menschen wird attestiert, daß ihre Seele im Grunde christlich sei. Damit hat man sie im Sack. Gegebenenfalls kann dies dann auch als Legitimation für Missionsunternehmungen dienen. Die Rhetorik der Liebe betreibt hier eine Usurpation des anderen. Unverdächtig wäre die Lehre nur, wenn man bereit wäre, im gleichen Sinn auch die Lehre – beispielsweise – von einer „anima naturaliter buddhistiana“ zuzugestehen. Aber eben das wird nicht eingeräumt. Darauf hingewiesen, war der Religionslehrer mit seiner Weisheit am Ende.

Grundsätzlich anders verfährt die Konzeption, auf die wir noch einmal eingehen müssen – nicht nur, weil noch eine Frage übrig ist, sondern weil Herr Zimmerli wohl auch schon darauf hinauswill –, die Konzeption der Menschenwürde und der Menschenrechte. Sie offeriert eine gewissermaßen inhaltsunabhängige Anerkennung aller Menschen.

Schließlich zum Stichwort ‚Toleranz‘. Ich muß sagen: Toleranz genügt mir nicht, ist mir zu wenig. Denn zur Haltung der Tole-

ranz gehört fast stets – wenn auch meist latent – die Einstellung, daß man selbst der Überlegene und Besserwissende sei, der aus seiner großen, fast gottähnlichen Güte dann auch den anderen ihre Anschauungen – die aber nicht als gleichwertig angesehen werden – nicht nimmt, sondern läßt. Dagegen sage ich: Toleranz ist durch Anerkennung zu ersetzen – oder nur diejenige Toleranz ist in Ordnung, die Anerkennung einschließt. So hat es übrigens schon Goethe formuliert: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ Und Goethe verbindet dies mit dem Liberalismus . . .

Zimmerli:

. . . der Liberalität!

Welsch:

Ja, mit Liberalität, danke schön. Goethe sagt: „Die wahre Liberalität ist Anerkennung.“ Von daher meine ich, daß der Glaubensakt, wenn er, wie Herr Spaemann sagt, Toleranz begründen soll, eigentlich Anerkennung begründen muß, und das führt mich in der Frage des Missionsauftrages zu einer Unterscheidung. ‚Missionsauftrag‘ sollte bedeuten, daß man ein Angebot macht – mehr nicht. Dieses Angebot kann nur diskursiv und argumentativ unterbreitet, nicht gewaltsam oktroyiert werden. Dann muß man aber auch den Ausgang des diskursiven Prozesses akzeptieren. Wenn der andere das Angebot nicht annimmt, sondern beispielsweise lieber ein Muslim bleibt, dann sollte dies nicht mit der Auffassung verbunden werden, daß er arm, dumm oder bedauernswert sei.

Ich bin allerdings, was die Verbreitung von Anerkennung innerhalb der christlichen Religionen angeht, skeptisch. Genau weil man sich nicht bis zur Anerkennung vorwagt, funktioniert die Ökumene so kläglich. Man klammert sich an Äußerlichkeiten, an Kleinigkeiten, an Rituale – man mag es auch Ritus nennen. Daher ist es nicht möglich, daß ein katholischer Priester oder eine prominente Katholikin in einem evangelischen Gottesdienst aus der Bibel liest. Solange das der Stand von Kirche ist, ist sie nicht auf dem Weg des Heils. Kirchen dieser Art passen

nicht mehr in die heutige Welt, sie fördern die globale Verständigung der Menschen nicht.

Zimmerli:

Gut. Herr Spaemann, bitte:

Spaemann:

Ich möchte noch einmal ganz kurz über Menschenrechte sprechen und vielleicht dann noch zu dem Problem des Exportes der Menschenrechte kommen. Schauen Sie, ich kann das nicht ganz so sehen. Zeugen Jehovas kommen manchmal an meine Tür. Ich habe mit denen schon sehr freundliche Gespräche geführt. Die sind überzeugt, daß sie die Wahrheit haben und daß ich ein armer Mensch bin, der sie noch nicht hat. Die wollen mich davon überzeugen. Ich habe sie gelegentlich davon überzeugt, daß ich doch nicht ein so schlechter Mensch bin, wie sie denken, aber ich habe nie den Eindruck gehabt, daß eine Bedrohung von denen ausginge für mich. Sie haben sich auch in der Nazizeit phantastisch bewährt. Ich halte vieles für ziemlich absurd, was sie denken. Aber das geniert mich nicht. Ich nehme den Zeugen Jehovas das Missionieren nicht übel. Ich bewundere es. Ich bin, glaube ich, der größere Pluralist als Sie!

Welsch:

Sie weichen wieder auf ein harmloses Beispiel aus. Ich sprach von den Missionsexzessen in der Geschichte der christlichen Religionen und von ihren strukturellen Ermöglichkeiten. Im übrigen freue ich mich immer, Pluralisten anzutreffen – wirkliche Pluralisten.

Spaemann:

Ja, aber ich spreche von jetzt. Ich sage, ich bin der größte Pluralist, weil ich Leute akzeptiere, die etwas denken, was in meinen Augen ziemlicher Unsinn ist, und die denken, das, was ich denke, sei ganz abwegig, und die versuchen, mich zu überzeugen. Das erkenne ich an, und es leuchtet mir auch ein, daß sie, wenn sie diese Überzeugung haben, versuchen, mich zu missionieren. Das akzeptiere ich.

Welsch:

Diese Mission geschieht argumentativ und diskursiv. So gehört es sich unter heutigen Bedingungen.

Spaemann:

Ja aber jetzt sagen Sie schon, es wäre ein Skandal, wenn die Leute nicht gemeinsam in derselben Kirche die Bibel lesen. Ja, da geht es ja nun um ein innerchristliches Gespräch. Man kann darüber reden, wie man Ökumene sieht. Mir liegt z. B. viel mehr daran, daß evangelische Christen gewisse Spezifika des Protestantismus nicht so rasch aufgeben, von denen wir Katholiken nämlich etwas lernen können. Ich halte gar nicht so viel von der Konvergenzökumene. Ich lerne immer am liebsten von den Sachen, die sich besonders unterscheiden von dem, was ich denke. Also auch ein gewisses Gegeneinander finde ich gar nicht so schlimm, auch wenn es verbunden ist mit Missionswillen. Also das ist vollkommen akzeptabel, solange es sich nicht mit Gewalt verbindet. Aber ich fürchte von solchen Menschen doch gar keine Gewalt. Ich sehe ihren Wunsch, mich zu überzeugen, sogar als einen Akt der Freundschaft. Ich sage den Zeugen Jehovas immer: Es ist nett von euch, ihr wollt mir etwas Gutes tun! Denn ihr seid überzeugt, daß ihr die Wahrheit habt, das wollt ihr mir nicht vorenthalten. Das finde ich absolut verständlich und in Ordnung.

Welsch:

Ich auch!

Spaemann:

Ich finde, Pluralismus sollte wirklich Akzeptanz auch von Gegensätzen sein, von Überzeugungen, die verbunden sind mit der Ansicht, daß das, was der andere denkt, ein Irrtum ist. Eine freiheitliche Ordnung muß so sein, daß sie das verträgt und nicht immer gleich auf Konvergenz drängt.

Welsch:

Inzwischen scheinen Sie genau meine Position zu vertreten. Aber noch ein Wort zur Frage der Ökumene. Wenn keine innere Verwandlung – kein konzeptioneller Schritt von Ausschließlichkeitsansprüchen zu Pluralität – gegeben ist, dann kann die Öku-

mene nicht funktionieren. Sie sagen aber, es sei gut, daß sie nicht funktioniert, denn so blieben die Charakteristika der Religionen bestehen. Der Dalai-Lama hingegen sagte vor kurzem beim 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag in München, die Misere der Religionen, daß sie immer weniger Anerkennung und Anklang finden, erkläre sich daraus, daß sie zu sehr auf Äußerlichkeiten fixiert sind, anstatt den Menschen ihre tiefe innere Botschaft zu vermitteln, die immer noch gilt und die gerade angesichts der heutigen globalen Probleme eine Verbindung zwischen den Menschen schaffen könnte. Er denkt weiter als die Ökumene, er denkt global. Diesen Schritt braucht es heute.

Spaemann:

Die Menschen streiten über das, was ihnen wichtig ist. Und ich finde das gar nicht schlimm, daß die Leute streiten. Interessant in der Geschichte ist, worüber streiten sie: über Öl oder über die Heilige Dreifaltigkeit. In Zeiten, wo ihnen die Religion wichtig war, haben sie sich über die Religion gestritten, und zwar schon die Christen in der apostolischen Zeit von Anfang an. Immer ist das, was Menschen wichtig ist, Gegenstand des Streites. Menschen sind streitsüchtige Wesen. Und man sollte nicht sagen: Um Gottes willen, über so schöne und edle Dinge streitet ihr? Es ist doch besser, sich über edle Dinge zu streiten als über mindere.

Zimmerli:

Es scheint, daß wir unterdessen drei Dissenspluralismen am Tische haben, und das ist ja schon ein Zwischenergebnis, das hoffnungsvoll stimmt.

Wir können jetzt vielleicht noch zum zweiten Thema kommen, Herr Welsch, das Sie selbst angesprochen haben, indem Sie – und Sie haben es auch jetzt nochmals wiederholt – sozusagen auf die Weltdimension Ihren Blick ausweiten und gefragt haben, wie es mit dem Export von Menschenrechten stehe. Das scheint mir ein interessanter Punkt zu sein. Ein weiterer interessanter Punkt, der in den Mikrokosmos hineingehören würde, der nicht minder brennend ist, müssen wir heute von der Agenda streichen; nämlich die Frage, wie es denn mit der Umsetzung dieses

Dissenspluralismus dann ist, wenn wir in der Bundesrepublik nicht zwei, sondern vier Millionen Angehörige einer anderen Glaubensgemeinschaft haben werden, wenn also statt den 36 Kirchtürmen über Bamberg 36 Kirchtürme und 4 Minarette über Bamberg zu sehen sein werden. Dieser Punkt liegt gleichsam jenseits der Einigung auf der Prinzipienebene, er ist ein sehr konkreter Punkt, bei dem sich herausstellt, ob wir es ernst meinen mit dem, was wir über Dissenspluralismus sagen, und ich bedauere es, daß wir diesen Punkt wahrscheinlich nicht mehr ansprechen können. Mir wäre es daher lieb, wenn Sie, Herr Welsch – Sie haben es vorher aufgebracht –, nochmals das Thema des Exportes der Menschenrechte ansprechen könnten!

Welsch:

Herr Spaemann wies darauf hin, daß es Menschenwürde wohl in allen Kulturen gebe, daß sie aber nicht in allen zur Idee der Menschenrechte führe. Das sei vielmehr ein Spezifikum unserer Tradition. Und genauer: die neuzeitliche Wissenschaft habe zu beträchtlichen Sinn-Erosionen geführt, denn die rationale Kultur kenne keine Überzeugungen mehr, sondern nur noch Hypothesen, und diesen Verlust müsse man durch die Konzeption der Menschenrechte kompensieren. Entsprechend sei auch unser heutiger Export von Menschenrechten als Gegengift nötig gegen unseren Hauptexportartikel, die rationale wissenschaftliche Kultur bzw. die Industriegesellschaft.

Erste Bemerkung dazu: Immerhin ist dann der Export der Menschenrechte nötig, denn es ist unbestreitbar, daß die Welt heute global mit wissenschaftlicher Kultur und industriegesellschaftlichen Strukturen überzogen und insofern europäisiert wird. Solange dieser Prozeß anhält, sind wir verpflichtet, als Therapeutikum auch die Menschenrechte zu exportieren. Dagegen wende ich zunächst nichts ein. Eine interessante Frage wäre aber, ob die kapitalistische Expansion nicht gestoppt werden sollte und könnte.

Zweite Bemerkung: Unsere Primärpflicht – gemäß dem Gesetz, wonach wir angetreten – scheint mir weniger der Export als vielmehr die Befolgung der Menschenrechte zu sein. In bezug auf die Amazonasindianer sind wir zunächst einmal verpflichtet,

mit ihnen so umzugehen, daß wir die Menschenrechte, die wir ihnen attestieren, selber nicht verletzen. Daß wir in unserem Umgang mit ihnen . . .

Spaemann:

. . . die Brasilianer, wir haben keine Indianer, die Brasilianer haben sie! Wir müssen sie dazu drängen, rechtlich mit den Indianern umzugehen, wir müssen Menschenrechte exportieren nach Brasilien!

Welsch:

Mit ‚wir‘ meinte ich nicht uns als Bundesrepublikaner, sondern uns als Exponenten des Systems, das Sie dafür verantwortlich machen, daß Menschenrechte notwendig sind. Wir sind doch zweifellos sehr potente Teilhaber und Akteure der Industrialisierung oder Europäisierung, und davon sind eben auch die Amazonasindianer betroffen. Noch einmal: Unsere erste Pflicht ist darauf zu achten, daß wir selber unserer Idee der Menschenrechte gerecht werden. Wir werden ihr beispielsweise nicht gerecht, wenn wir andere Kulturen, welche die Konzeption der Menschenrechte ablehnen, einfach als ‚böswillig‘ diskreditieren. Dann begehen wir nach unseren eigenen Prämissen einen Fehler. Denn die Konzeption der Menschenrechte gebietet uns zunächst einmal die Anerkennung kultureller Alterität. Darin liegt der Fokus der Menschenrechte. In der UNO gibt es eine Tendenz zu sagen: Da sind Kulturen, welche die Menschenrechte anerkennen, das sind die guten, und da sind andere Kulturen, welche die Menschenrechte nicht anerkennen, und damit sind sie eo ipso schlecht. Ein solches Urteil ist bequem, widerstreitet aber den eigenen Prinzipien des Westens. Der Export der Menschenrechte bedarf einer anderen, einer weniger selbstgefälligen, einer mit den eigenen Prinzipien besser übereinstimmenden Begründung. Dazu nachher vielleicht mehr.

Und Ihre These, Herr Spaemann, daß Menschenrechte nur im Kontext einer rational-wissenschaftlichen Kultur Sinn machen, halte ich für sehr problematisch. Die Grundidee der Menschenrechte besagt, daß jeder einzelne Mensch eine Würde hat. Mit „Würde des Menschen“ ist nicht die Würde einer Gemeinschaft, sondern die der einzelnen Menschen gemeint. Warum

sollte diese Würde an die Bedingungen einer rational-wissenschaftlichen Kultur gebunden sein? Warum sollen die Konkretisierungen der Menschenwürde – das Recht auf körperliche Unversehrtheit, auf freie Entfaltung der Persönlichkeit usw. – nur in einer verwissenschaftlichten Kultur gelten? Das ist überhaupt nicht einzusehen.

Spaemann:

Ja, das ist die moderne notwendige Weise, die Menschenwürde zu konkretisieren unter Bedingungen der modernen Zivilisation. Aber ich bin tatsächlich der Meinung, von archaischen Kulturen, die gar nicht so individualistisch organisiert sind, haben wir die Finger zu lassen. Anders bei sog. Entwicklungsdiktaturen wie z. B. China. Das ist ein moderner, rational organisierter Staat, und da, wie die Chinesen das jetzt fordern, kulturell relativistische Argumente zu akzeptieren, mit denen Menschenrechte abgeblockt werden, das sollten wir überhaupt nicht tolerieren. D. h. wir sollten die Druckmittel, die wir besitzen, einsetzen, um sie am Foltern zu hindern. Bei den Indianern am Amazonas gibt es keine Folter. Da gibt es zwar keine Menschenrechte, aber die machen das nicht.

Welsch:

Das Problem bei den Amazonasindianern ist natürlich kein internes, sondern ein externes: Wir untergraben – als ökonomische Akteure – ihre Lebensbedingungen. Und was den chinesischen Staat angeht: Ich stimme ihrer Option ja zu, aber wir brauchen nach unseren eigenen rationalen Maßstäben ein Argument, das angibt, warum dergleichen wie Folter universell, warum sie prinzipiell nicht sein darf.

Spaemann:

Und nicht nur nach unseren Maßstäben nicht sein darf.

Welsch:

Genau. Wir brauchen ein Argument für die Legitimität einer Universalisierung der Menschenrechte trotz des zugleich einsichtigen Kulturrelativismus.

Spaemann:

Ja. Und da sagte z. B. Georg Picht: Die Menschenrechte beruhen auf der europäischen Metaphysiktradition; der Mensch, das Ebenbild Gottes. Das ist inzwischen in Europa zusammengebrochen, deshalb können wir gar nicht den Anspruch machen, das über die Welt auszubreiten. Da ist mein Argument einfach dies: Fragt mal den Menschen, der gefoltert wird. Der versteht das sofort, wenn man sagt, das ist falsch, und das darf man mit dir nicht machen. Es sind doch immer die Herrschenden der Völker, die die Völkerrechte gegen die Menschenrechte proklamieren. Die Leute, die da in der UNO für Völkerrechte reden, das sind doch Cliques von Herrschern, die ihre Macht behaupten wollen. Fragen Sie die Leute, die geplagt werden, die wissen ganz klar, was man mit Menschen nicht machen darf. Sie haben ganz richtig gesagt, dem Recht entspreche eine Pflicht. Es hat keinen Sinn, von Rechten zu sprechen, wenn man nicht den angeben kann, der eine entsprechende Pflicht hat. In dieser Relation von Recht und Pflicht ist begründet der Unterschied zwischen Anspruchsrechten und Abwehrrechten. Es ist ja so, daß die Entwicklungsdiktatoren im allgemeinen die sozialen Rechte gegen die Abwehrrechte wenden. Recht auf Nahrung, Recht auf Entwicklung, gegen Recht auf körperliche Unversehrtheit, der freien Meinungsäußerung. Nun ist erstens gar nicht einzusehen, wieso die Rechte auf Nahrung usw. besser bedient wären, wenn die Menschen ihren Mund halten müssen. Das stimmt ja gar nicht. Das ist wieder nur das Interesse der Herrscher dort. Aber ich glaube, es ist strukturell so, daß Anspruchsrechte nachrangig sind gegenüber Abwehrrechten, und zwar aus einem ganz einfachen logischen Grund. Bei Abwehrrechten können Sie die Subjekte der entsprechenden Pflichten immer genau benennen. Das ist nämlich jedermann. Das Recht eines Menschen, nicht gefoltert zu werden, ist eine Unterlassungspflicht für jedermann, ihn zu foltern. Und das Recht auf freie Meinungsäußerung ist eine Pflicht eines jeden, es zu unterlassen, ihn an der Äußerung seiner freien Meinung zu hindern. Schwieriger ist es mit einem Recht auf Wohnung oder auf Arbeit. Wessen Pflicht ist es, jemandem, der keine Arbeit hat, Arbeit zu verschaffen? Wessen Pflicht ist es in Somalia, oder irgendwo, wo Menschen verhungern, ihnen etwas zu essen zu geben? Das ist nicht so leicht zu beantworten. Meine? Ihre? Pflicht der Regierung in dem jeweili-

gen Land? Aber wo soll sie es hernehmen? Also da wird es schwierig. Anspruchsrechte haben deshalb, haben nicht den gleichen Status wie Abwehrrechte. Anspruchsrechte können nur formuliert werden als sittliche und politische Ziele. Es muß ein Ziel sein, daß alle Menschen zu essen haben, eine Wohnung haben, Arbeit haben, aber es in die Form kategorischer Rechte zu kleiden, scheidert einfach daran, daß nicht die entsprechenden Träger von Pflichten so leicht zu benennen sind, wie sie zu benennen sind bei Abwehrrechten.

Zimmerli:

Das heißt also, daß die Menschenrechte, weil Sie das ‚Recht‘ betonen . . .

Spaemann:

. . . in erster Linie Abwehrrechte sind.

Zimmerli:

Ja. Gut. Das würde eben heißen, daß es auch genau benennbare Adressaten der Pflichten gibt, und damit wäre auch wieder die Frage zurückgespielt, wer denn nun der Adressat dieser Pflichten ist. Sie haben es vorhin gesagt, wir alle bzw. jeder einzelne sei es, und dann kommt natürlich sofort die konkrete Frage, wie es sich denn nun in den Einzelfällen verhält, von denen wir hier sprechen. Also wer denn nun wirklich verantwortlich dafür ist, den Menschenrechten in der Dritten Welt Achtung zu verschaffen?

Spaemann:

Also es ist ein Unterschied, Menschenrechte zu respektieren und den Respekt vor Menschenrechten durchzusetzen. Das sind zwei verschiedene Dinge. Es wird auch von Fundamentalisten in Debatten wie der Abtreibungsdebatte etwas verwechselt. Aus der Überzeugung, daß es in jedem Falle ein Unrecht sei, einen Menschen zu töten, wird gefolgert eine ebenso unbedingte Pflicht, jede Handlung dieser Art zu verhindern. Das Ziel, solche Handlungen zu verhindern, muß zwar ein politisch hochrangiges Ziel sein, hat aber nicht die gleiche Unbedingtheit wie die Pflicht der Unterlassung. Abwehrrechte begründen nämlich Unterlassungspflichten. Anspruchsrechte begründen Hand-

lungspflichten. Nun kann jedermann zugemutet werden, etwas zu unterlassen, aber nicht jedermann kann immer entsprechend handeln. Man kann immer von mir verlangen, daß ich darauf verzichte, einen Menschen zu töten oder zu foltern oder an seiner Freiheit zu hindern. Ich muß es nur unterlassen. Aber aus Anspruchsrechten ergeben sich Handlungspflichten. Und da ist es sehr viel schwieriger, die Subjekte zu benennen.

Zimmerli:

Herzlichen Dank! Dazu noch Herr Welsch, und dann müssen wir, glaube ich, mit Blick auf die Uhr die Diskussion langsam zum Ende bringen.

Welsch:

Wäre es nicht angezeigt, das Verursacherprinzip anzuwenden? Wenn es denn plausibel ist, daß die westliche rationalistische Kultur schuld ist an Verarmungs- und Unterdrückungsprozessen in anderen Teilen der Welt, dann hat diese Kultur zumindest auch die Pflicht, nicht nur Menschenrechte zu proklamieren, sondern auch auf ihre Einhaltung und Durchsetzung zu drängen.

Lassen Sie mich zum Abschluß auf den noch offenen Diskussionspunkt des Eurozentrismus eingehen und eine reflektierte Verteidigung des Eurozentrismus und des näheren des Exports der Menschenrechte versuchen. Zunächst eine geschichtliche Vorbemerkung. Warum ist es gerade im Abendland zur Ausbildung einer rechtsstaatlich verankerten Menschenrechtskonzeption gekommen? Andere Kulturen, beispielsweise der Islam, haben eine ebenso lange Geschichte der Menschenrechte und intern eine ebenso große Pluralität wie die abendländische Kultur, haben aber nicht eine institutionell verankerte Menschenrechtskonzeption entwickelt. Warum gerade das Abendland? Die abendländische Kultur war ursprünglich durch sehr starke Ausschließlichkeitsansprüche gekennzeichnet. Das zeigt sich gerade in der Philosophie sehr deutlich. Ein absolutes Erfassen des Wahren bildete das Ziel, und Gegenkonzeptionen wie Relativismus oder Fallibilismus wurden systematisch abgewehrt und diskreditiert. Die abendländische Kultur war in ihrem Grundduktus so hart, so „fundamentalistisch“ wie keine ande-

re. Diese Rigorosität der abendländischen Überzeugungskultur ist ein Grund dafür, warum diese Kultur in die Schrecken der Religionskriege geriet. Die Religionskriege sind meines Erachtens gar nicht so sehr aus dem Wesen der Religion als solcher zu erklären, sondern aus dem harten Überzeugungsdesign des Abendlandes. Ein Blick auf andere Kulturen, etwa auf buddhistische Kulturen, gibt den Unterschied schlagartig zu erkennen. Eben weil die abendländische Kultur die härteste war, geriet sie in diese harten Konflikte zwischen verschiedenen Orientierungen, war darob aber auch genötigt, eine Lösung für diese Problemsituation, für das Aufeinandertreffen divergenter Kulturmuster zu finden. Das Menschenrechtsdenken der Aufklärung war die Lösung. Und dieses Modell ist generalisierbar, es taugt – als einziges – auch noch angesichts der heutigen Erfordernisse eines Weltzustandes, der durch ein früher unbekanntes direktes Aufeinandertreffen unterschiedlichster Kulturen gekennzeichnet ist. Einzig dieses ‚westliche‘ Konzept der Menschenrechte ist auf die Problemschärfe und Struktur dieses Problems zugeschnitten. Denn nur es hat sich – weil man das aus den genannten Gründen mußte – den harten Unterschieden der Kulturen gestellt und angesichts ihrer – drastisch formuliert: angesichts der Unverträglichkeit, nicht unter Berufung auf eine philanthropische Verträglichkeitsprämisse – ein Modell entwickelt, das ein freidliches Zusammenleben des Differenten ermöglicht.

Daraus ergibt sich die meines Erachtens einzig denkbare Legitimation des Exports dieses Konzepts angesichts der heutigen Verhältnisse. Einzig dieses Modell bietet eine taugliche und verfügbare Handhabe für den Weltzustand. Insofern besteht ein pragmatisches Recht, dieses Konzept – mangels eines besseren – dem Zusammenleben der Kulturen zugrunde zu legen und es in diesem Sinn auch den anderen Kulturen anzusinnen und aufzuerlegen. In diesem – aber auch nur in diesem – Sinn ist die Universalisierung der ‚europäischen‘ Menschenrechtskonzeption gerechtfertigt.

Dann taucht aber eine aktuelle Frage auf: Wenn man diesen Export legitimiert, wie stehen wir dann zu dem drastischen Problem, daß innerhalb unseres wunderbaren Europa plötzlich das Gegenteil von Menschenrechtsbefolgung und Friedlichkeit ein-

getreten ist – in Ex-Jugoslawien. Eine der Antworten muß, glaube ich, sein: Es ist nach unseren Prinzipien eklatant illegitim, das Prinzip Pluralismus nur nach außen zu beanspruchen, wie es die neuen, partikularistischen staatlichen Gebilde tun, es aber nicht gleichzeitig auch nach innen zu gewähren. Das ergibt einen halbierten und damit pervertierten Pluralismus. In Polen ging es relativ gut, in Ungarn ziemlich gut – trotz starker Gegentendenzen. Aber im ehemaligen Jugoslawien erlebt Europa sein Desaster.

Hat dies vielleicht damit zu tun, daß Jugoslawien ein – scheinbar paradox formuliert – westlicher kommunistischer Staat war? Tito war bekanntlich westgestützt und westfinanziert. Diese westliche Unterstützung hatte mit Menschenrechten nichts im Sinn. Das haben gerade wir Philosophen erfahren, als die jugoslawische Gruppe der Praxis-Philosophen verfolgt wurde. Der Westen trat in Jugoslawien nicht für Menschenrechte ein, sondern er wollte ein Bollwerk und eine Speerspitze gegen das „Reich des Bösen“ errichten. Schon damals hat Westeuropa versagt, von der kürzlichen bundesrepublikanischen Außenpolitik ganz zu schweigen, die – den eigenen Prinzipien absolut entgegen – die Anerkennung von Staaten forderte und durchsetzte, die auf ethnische Homogenität setzen und reale Pluralität eklatant unterdrücken. Dieser halbierte Pluralismus, denke ich, ist das eigentliche Übel.

Zimmerli:

Danke sehr! Noch eine Replik von Herrn Spaemann.

Spaemann:

Ich wollte das nicht vertiefen. Ich stimme Ihnen weitgehend zu in dem, was Sie sagten. Interessant war für mich der erste Gedanke, den ich eigentlich als Ergänzung meiner Überlegung nehme. Ich hatte ja gesagt, Menschenrechte gehören der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu als Komplementär, als Schutz der Menschenwürde unter Bedingungen dieser Zivilisation. Insofern sind sie europäischen Ursprungs, aber universalisierbar in dem Maße, wie die europäische Zivilisation sich tatsächlich über die Welt ausbreitet. Und Sie haben jetzt den weiteren Gedanken ausgesprochen, daß es in Europa noch andere

spezifische Bedingungen waren, das, was Sie die Härte dieser Kultur nennen. Sie haben die Eigenschaften dieser Kultur genannt, die zur Ausbildung der Menschenrechte geführt haben, zur Lösung bestimmter europäischer Probleme, und die deshalb, wenn diese Probleme nun überall in der Welt auftauchen, ebenfalls dort am Platze sind. Dem kann ich nur zustimmen. Es begründet vielleicht noch stärker die Exportpflicht. Ihr Gedanke begründet, daß wir den anderen das empfehlen können.

Welsch:

Mehr noch: die Legitimität ansinnen.

Spaemann:

„Wir haben aus unserer Geschichte das gelernt, ihr könnt das vielleicht auch brauchen.“ In dem anderen Fall ist es so, daß wir sagen müssen: Wenn ihr diese Art, mit den Menschen, überhaupt mit der Welt, umzugehen, adoptiert, die ihr von Europa gelernt habt, mit der modernen Technik und Wissenschaft, dann müssen wir uns einmischen, dann müßt ihr sozusagen dieses Komplement mit akzeptieren. Es gehört mit zu der Packung. Wir können die Packung nicht verkaufen ohne diese Zutat. Sonst müßten wir das Gefühl haben, wir haben etwas ganz Grauenhaftes über die Welt gebracht. Denn wenn Europa nicht der Ort ist, von dem die Menschenrechte ausgehen, dann ist es der Ort, von dem die Abschaffung des Menschen ausgeht.

Welsch:

Mir ging es weniger um unser gutes Gewissen, sondern um Rechtsfragen.

Zimmerli:

Immerhin war die Formulierung so schön, daß man sie als Schlußwort des Gesprächs auf dem Podium betrachten sollte. Wir geben jetzt usanzgemäß Gelegenheit zu ein paar Anfragen aus dem Publikum. Möchte jemand eine Frage stellen? Wenn das nicht der Fall ist, dann will ich jedenfalls noch mein Schlußwort sprechen.

Meine Damen und Herren, Sie haben gesehen, das, was so divergent scheint, ist so divergent wiederum nicht. Denn ,Funda-

mentalismus' auf der einen und ‚Liberalismus‘ auf der anderen Seite sind beides Begriffe, die ihre Licht- und Schattenseiten haben. Mit der negativen Seite des Begriffes ‚Liberalismus‘ hatten wir begonnen, die war auch historisch von Anfang an negativ mit dabei. Die positive Seite des Begriffes, die dann meist, wie das bei Begriffsbildungen so ist, nicht in Form von -ismus formuliert ist, sondern in Form von Liberalität in diesem Falle, ist von Herrn Welsch eingebracht worden. Ich wußte nur deswegen so genau, daß es bei Goethe ‚Liberalität‘ und nicht ‚Liberalismus‘ heißt, weil ich mir das notiert habe für das Schlußwort. Ich kann nichts dafür, daß Herr Welsch mein Schlußwort schon zu früh gebracht hatte.

Wenn Goethe in den Maximen und Reflexionen dieses sagt, dann meint er eigentlich das, was Hegel am Anfang hätte im Auge haben müssen bei seiner Polemik gegen den Liberalismus, denn Hegel selbst ist natürlich ein Theoretiker der Anerkennung. Und deswegen ist er selbst zu einem Klassiker der Denkform geworden, die man als ‚Liberalität‘ zu bezeichnen pflegt, er hat deswegen seine Polemik gegen den Liberalismus nur in bezug auf den schlechten Liberalismus gemeint, den wir heute ja auch in die Formel kleiden: „Ein Liberaler ist einer, der deswegen nicht mit der Faust auf den Tisch schlagen kann, weil er seine Finger überall drin hat.“ Dieses Zitat ist übrigens auch ein Klassikerzitat, es stammt von der Münchner Lach- und Schießgesellschaft.

Der Fundamentalismus auf der anderen Seite hat auch zwei Gesichter. Auf der einen Seite das positive Gesicht des Festhaltens an Überzeugungen, das Herr Spaemann aufgezeigt hat. Auf der anderen Seite aber hat er auch jenes negative Gesicht oder sogar jene Fratze, die wir in dem Festhalten an der eigenen Überzeugung um den Preis der Gewalt kennen. Es gibt einen netten und einen weniger netten Fundamentalismus, ebenso wie es einen netten und einen weniger netten Liberalismus gibt. Wir sind uns alle einig, an diesem Tisch jedenfalls, und wie ich Ihrer schweigenden Zustimmung entnehme auch im Parkett, daß wir versuchen sollten, jeweils die beiden besseren Seiten zu kombinieren und nicht die beiden schlechten. Einen schlechten Liberalismus mit einem radikalen und gewaltbereiten Fundamenta-

lismus zu kombinieren, das wäre das Schlechteste, was wir erstreben könnten.

Wir haben dabei zusätzlich gelernt, daß wir vielleicht die Formel des dezentrierten Denkens – würde ich mal vorschlagen – etwas bedenken sollten, nämlich die Formel dessen, der weiß, oder derer, die weiß, daß man für sich im Zentrum – Herr Spaemann hat das in seinem ersten Vortrag bereits benutzt – und trotzdem für andere ganz in der Peripherie stehen kann. Eurozentrismus heißt in diesem Falle zu akzeptieren, daß wir im Zentrum Europas stehen und deswegen mit dem Zentrum Europas und seiner Geschichte verknüpft sind. Ich bin sehr froh, daß am Schluß der Hinweis auf die wissenschaftlich-technische Zivilisation gefallen ist, die sozusagen der Hardware-Untergrund dessen ist, über dessen Software-Kultur wir gerade diskutiert haben. Wir exportieren – wir mögen darüber philosophisch diskutieren oder nicht – de facto unsere wissenschaftlich-technische Zivilisation, gewollt oder ungewollt, ungerührt in die ganze Welt. Wir sind derzeit dabei, uns darüber zu wundern, daß die Folgen dieses Exportes für uns nicht nur positiv sind. Und daß wir dies tun, zeigt uns die Kehrseite der Medaille: daß wir akzeptieren müssen, daß mit diesem Export und mit seinen Entwicklungen und dem damit verbundenen Profit auch Pflichten verbunden sind, die wir in der Diskussion um die Symmetrie zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten ein wenig präzisiert haben.

Und Europa, auf das Herr Welsch dankenswerterweise am Schluß noch einmal hingewiesen hat, ist ein Experimentierfeld, allerdings ein Experimentierfeld, das uns selbst, weil wir eben diese dezentrierten Eurozentriker sind, relativ naheliegt. Ich glaube, die Situation, die Europa derzeit kennzeichnet, ist, daß an den Rändern, wie es Konrad György formuliert hat, der „Wahnsinn kichert“. An den Rändern Europas kichert der Wahnsinn, und im Zentrum Europas herrscht die Furcht vor, daß eines Tages das passieren werde, was wir eigentlich mit ausgelöst haben, nämlich, daß wir die Europäer gerufen haben, und nun kommen sie plötzlich. So haben wir es aber nicht gemeint. Wir wollten zwar rufen und Europa haben, aber nicht, daß nun plötzlich alle anderen hierher kommen. Sie kommen aber alle

hierher, weil es das ökonomische Gefälle gibt, an dem wir durch diese Europakonstruktion weiterhin kräftig mitarbeiten. Dieses europäische Gefälle hat im Rahmen des EG-Europas (jetzt EU) natürlich bei unserer Bereitschaft, dieses Modell Europa tatkräftig zu fördern, eine Rolle gespielt.

Also die Frage ist die, inwieweit wir Liberalismus und Fundamentalismus im Geldzentrum Europas, das nicht damit ausgezeichnet ist, daß es der Nabel Europas wäre, sondern sich nur dadurch auszeichnet, daß hier am meisten Geld in Europa ist, miteinander verknüpfen können? Eine weitere Frage ist, ob wir dieses Zentrum Europas nicht einfach dadurch versuchen sollten, etwas dezentraler zu machen, daß wir sagen: Na gut, die einzige Chance, dafür zu sorgen, daß nicht alle Menschen nach Deutschland kommen, ist die, alle Menschen nach Deutschland zu lassen. Denn nur auf diese Weise läßt sich verhindern, daß Deutschland weiterhin so attraktiv bleibt für alle, daß sie alle hierher wollen. Das sicherste Mittel, dieses Geldzentrum Europas – ich spreche als Schweizer und ich weiß, wovon ich rede – weiterhin attraktiv zu halten, ist, die Grenzen dichtzumachen. Das ist das absolut sicherste Mittel, dafür zu sorgen, daß alle hierher wollen. Daher, glaube ich, werden wir sozusagen mit einem gewissen nachdenklichen Unterton nach Hause entlassen, nachdem wir doch in der Sache ‚Fundamentalismus, Pluralismus und Liberalismus‘ festgestellt haben, daß, wenn so viele kluge Leute zusammen sind, es schließlich zu einer vernünftigen Minimalkonsenseinigung kommen kann.

Meine Damen und Herren, ich entlasse Sie ungern, aber ich entlasse Sie jetzt mit dem Hinweis darauf, daß Sie schon bald wieder in der Philosophiepflicht sind. Es geht weiter selbstverständlich! Die Hegelwochen haben ja, wie ich Ihnen gesagt habe, Kreise gezogen. Einer dieser Kreise ist das zwar geschlossene, aber am Ende doch offene internationale Symposium über das Thema „The Resurgence of Time“ (‚die Wiederentdeckung der Zeit‘). Der öffentliche Teil ist halb Englisch, halb Deutsch, beginnt mit dem halb englischen Teil am nächsten Dienstag abend im Hörsaal M3/232N in der Steinertstraße mit dem öffentlichen Abendvortrag von Ilya Prigogine aus Brüssel, Nobelpreisträger, Chemophysiker und Philosoph, zum Thema „Time

chaos and the laws of nature“ („Zeit, Chaos und die Gesetze der Natur“). Ich selbst spreche über „Gedanken über die Zeit“, und damit das auch die Angelsachsen verstehen, steht in Klammern dahinter „Time Thoughts“. Am Mittwoch, dem 30. Juni, am selben Ort, findet ein ganztägiges offenes Kolloquium zum Thema „Zeit, Medien und Wahrnehmung“ statt, an dem unterschiedliche Referenten sprechen werden: Helga Nowotny, die Bamberger Lokalmatadoren Thomas Anz und Günter Bentele, Hermann Lübbe, Wolfgang Deppert, Eckhard Hammel, Dieter Thomä. Das alles wird dann durch einen Abendvortrag gekrönt, den Odo Marquard ebenfalls im selben Hörsaal halten wird, da uns Jean Baudrillard, den wir ursprünglich eingeladen hatten, wegen eines Gehörsturzes kurzfristig absagen mußte. Es war ein großes Glück, daß wir Odo Marquard statt seiner gewinnen konnten.

Meine Damen und Herren, Sie sehen, diese Diskussion ist zu Ende, das philosophische Gespräch in Bamberg geht weiter.

¹⁾ Vgl. Lübbe, H., u. a., ‚Philosophie und Öffentlichkeit‘, Bamberg 1992.

²⁾ Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, Frankfurt a. M. 1976, S. 534.

³⁾ s. S. 7 f. der Vorrede zu diesem Band.

⁴⁾ Vgl. R. Spaemann, „Der Anschlag auf den Sonntag“, in: DIE ZEIT vom 19. Mai 1989, S. 59 ff.

Robert Spaemann:

Die Zweideutigkeit liegt hier also darin, daß einerseits nur das Leben als Ganzes als gelungen, als glücklich bezeichnet werden kann, daß aber andererseits das Ganzwerden des Lebens immer nur eine Sache momentanen Erlebens ist. In anderer Version erscheint die Antinomie so: Glück ist nicht gleichbedeutend mit Reflexion auf das Glück – im Gegenteil! Am glücklichsten erscheint uns der, der ganz versunken und verloren ist in dem, was sein Glück ausmacht. Darin ist die Selbstvergessenheit der geschlechtlichen Vereinigung immer ein Paradigma menschlicher Glücksvorstellungen gewesen. Andererseits: kann man denn glücklich sein, ohne zu wissen, daß man es ist? Zerstört oder mindert die Reflexion das Glück? Das würde ja bedeuten, daß man nie wissen kann, daß man glücklich ist, sondern sich nur daran erinnert, es gewesen zu sein. (. . .)

Wir müssen einen fundamentalen Unterschied machen zwischen Fundamentalismus im Sinne einer unpolitischen Haltung, die festhält an bestimmten Überzeugungen, die sie nicht bereit ist, zur Disposition zu stellen, und dem Politischwerden dieser Haltung. (. . .)

Die offene Gesellschaft hat, so scheint mir, nur Bestand, wenn sie auf Überzeugungen gründet, die sie nicht zur Disposition zu stellen bereit ist. (. . .)

Menschenwürde muß die Form von Menschenrechten annehmen in einer Gesellschaft, (. . .), in der der Mensch radikal wissenschaftlich objektiviert wird. (. . .)

Wolfgang Welsch:

Der (. . .) ‚Fundamentalismus‘ ist meiner Auffassung nach nur dann unverdächtig, wenn ihm das geschilderte Moment der Relativierung im Außenbezug zugehört. Und eine solche Relativierung im Außenbezug tangiert überhaupt nicht das eigene Überzeugtsein, sondern betrifft nur das Verständnis und die Praxis dieser Überzeugung im Kontext der Pluralität. (. . .)

Walther Ch. Zimmerli

Man sollte vielleicht überlegen, daß der Begriff der Rechte per definitionem dem Begriff der Pflichten entspricht, d. h. daß beide symmetrisch zueinander stehen. Die Frage lautet also: Wäre es nicht sinnvoller, statt von ‚Export von Menschenrechten‘ von einem ‚Import von Menschenpflichten‘ zu sprechen und sich darin mehr selbst zu betrachten als andere Kulturen?