

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1996. "Bürgerverdruss Oder Bürgersinn ? Von Der Unabdingbarkeit Republikanischer Tugend Im Alltag Der Politik". Edited by Mathias Schmitz and Adolf Trägler. *Politikversagen? Parteienverschleiss ? Bürgerverdruss ? : Streß in Den Demokratien Europas*, Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im Alten Reichstag, 4: 219–33.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

Schriftenreihe  
der Europa-Kolloquien  
im Alten Reichstag

**Band 4**

# **Politikversagen? Parteienverschleiß? Bürgerverdruß?**

*Streß in den Demokratien Europas*

Herausgegeben von Mathias Schmitz  
unter Mitarbeit von Adolf Trägler

Mit Beiträgen von

Giuliano Amato, Hans Herbert von Arnim, Jac Bosmans,  
Maurizio Cotta, Hans Daalder, Vittorio Höfle, Béla Pokol, Richard Rose,  
Frank Schulz-Nieswandt, Gordon Smith, Gilbert Ziebur

JN  
12  
.P634  
1996

1996

Universitätsverlag  
Regensburg

R00312 91595

**Politikversagen? Parteienverschleiss? Bürgerverdruss?** : Stress  
in den Demokratien Europas / Mathias Schmitz (Hrsg.). Mit  
Beitr. von Giuliano Amato ... – Regensburg : Univ.-Verl. 1996  
(Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im Alten Reichstag ; Bd. 4)  
ISBN 3-930480-30-1

NE: Schmitz, Mathias [Hrsg.]; Amato, Giuliano: Europakolloquien im  
Alten Reichstag: Schriftenreihe der Europa-Kolloquien ...

Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im Alten Reichstag  
Band 4

**Politikversagen? Parteienverschleiß? Bürgerverdruß?**

Streß in den Demokratien Europas

Herausgegeben von Mathias Schmitz unter Mitarbeit von Adolf Trägler

© Universitätsverlag Regensburg GmbH 1996

Umschlag: Irmgard Voigt, München

Gesamtherstellung: Druckzentrum der Mittlbayerischen Zeitung Regensburg

ISSN 0946-5936

ISBN 3-930480-30-1

# Inhaltsverzeichnis

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mathias Schmitz                                                                     |     |
| Einführung .....                                                                    | 7   |
|                                                                                     |     |
| 1. LÄNDERSPIEGEL                                                                    |     |
|                                                                                     |     |
| <i>Deutschland</i>                                                                  |     |
|                                                                                     |     |
| Hans Herbert von Arnim                                                              |     |
| Parteiendefizite in der Parteiendemokratie .....                                    | 27  |
| Mathias Schmitz                                                                     |     |
| Der gesellschaftliche Wandel oder die Herausforderungen der Politik .....           | 45  |
|                                                                                     |     |
| <i>Italien</i>                                                                      |     |
|                                                                                     |     |
| Giuliano Amato                                                                      |     |
| Ein Übergangskabinett. Meine zehn Monate als Ministerpräsident von Italien .....    | 67  |
| Maurizio Cotta                                                                      |     |
| Aufstieg und Fall der Parteienherrschaft .....                                      | 81  |
|                                                                                     |     |
| <i>Niederlande</i>                                                                  |     |
|                                                                                     |     |
| Hans Daalder                                                                        |     |
| Parteien und Wähler in den Niederlanden: zwischen Stabilität und Instabilität ..... | 105 |
| Jac Bosmans                                                                         |     |
| Die schmalen Margen der Demokratie.                                                 |     |
| Die fordernde Gesellschaft und der gefesselte Staat der Niederlande .....           | 119 |
|                                                                                     |     |
| <i>Großbritannien</i>                                                               |     |
|                                                                                     |     |
| Richard Rose                                                                        |     |
| Großbritannien: Das Parteiensystem oder einzelne Parteiführer in der Krise? .....   | 131 |

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Gordon Smith                                                                             |     |
| Politikverdrossenheit, die Verfassung und das Parteiensystem:<br>der Fall Großbritannien | 159 |

*Frankreich*

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Gilbert Ziebura                                                                                                   |     |
| Gesellschaftlicher Wandel, Interdependenz und Regierungsfähigkeit<br>in Frankreich: die Krise des Nationalstaates | 169 |

*Transformationsprozesse in Mitteleuropa*

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Béla Pokol                                                                                                                                  |     |
| Einige Probleme des politischen Systems Ungarns                                                                                             | 185 |
| Frank Schulz-Nieswandt                                                                                                                      |     |
| Zur Theorie der Transformation. Befunde und Thesen zur Rolle der Sozialpolitik,<br>Infrastruktur und Institutionen im Transformationsprozeß | 195 |

2. DIE NORMATIVE DIMENSION DES THEMAS DER EUROPA-KOLLOQUIEN

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Vittorio Hösle                                                                                          |     |
| Bürgerverdruß oder Bürgersinn? Von der Unabdingbarkeit<br>republikanischer Tugend im Alltag der Politik | 219 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| Statistischer Anhang | 235 |
|----------------------|-----|

|               |     |
|---------------|-----|
| Bibliographie | 253 |
|---------------|-----|

|                    |     |
|--------------------|-----|
| Autorenverzeichnis | 315 |
|--------------------|-----|

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| Verzeichnis der Sektionsleiter | 318 |
|--------------------------------|-----|

|          |     |
|----------|-----|
| Register | 319 |
|----------|-----|

|            |     |
|------------|-----|
| Danksagung | 327 |
|------------|-----|

## Bürgerverdruß oder Bürgersinn? Von der Unabdingbarkeit republikanischer Tugenden im Alltag der Politik

Sehr verehrte Damen und Herren,

es ist mir eine besondere Freude, in meiner alten – nicht gerade Geburtsstadt, aber doch – Jugendstadt hier diesen Vortrag halten zu dürfen. Ich glaube, daß der äußere Rahmen dieses Vortrags tatsächlich zu meinem Thema paßt. Der Philosophie geht es ja unter anderem um eine gewisse Einheit von Form und Inhalt. Dabei wäre zu verweisen auf den vom Bürgersinn getragenen finanziellen Rahmen, der diese Veranstaltung erst möglich gemacht hat; dann auf das Interesse von seiten der Stadt und von seiten der Universität. Hier ist besonders an Herrn Schmitz zu denken, der die wissenschaftliche Leitung innehat. Schließlich auch auf den historischen Raum, in dem wir uns befinden und der zeigt, daß die geschichtliche Dimension unabdingbar zur Politik dazugehört.

Ich will beginnen mit einigen Reflexionen, die anknüpfen an das, was wir die beiden letzten Abende gehört haben, also an das unbestreitbare Faktum von Parteien- und Politikverdrossenheit. Nun scheint mir dieses Faktum in vielem verständlich. Aber ich glaube, daß die Ursachen hierfür bisher nicht vollständig dargestellt wurden. Sicher hat Herr von Arnim recht, wenn er hervorhebt, daß die Politik in bestimmten Bereichen Formen und Prozeduren angenommen hat, die zu kritisieren sind. Aber ich denke, weitaus mehr als überzogene Diäten, eine übergroße Zahl von Mitarbeitern von Fraktionsmitgliedern, – darüber haben wir gestern viel gehört und man muß das alles ernst nehmen – ist für die Parteien- und Politikverdrossenheit das Gefühl verantwortlich, daß eine Lösung drängender globaler Probleme von der Politik nicht geleistet wird.

Wir alle haben den Eindruck, es wird nicht jahrzehntelang so weitergehen können wie bisher. Es kann sein, daß das 21. Jahrhundert noch bedeutend blutiger ausfällt als das 20., das jeden naiven Glauben an einen Geschichtsfortschritt in Frage stellt. Man hat den Eindruck – und es spricht manches dafür –, daß bestimmte, sehr weitgehende Weichenstellungen vorgenommen werden müßten; diese werden nicht vorgenommen, und das läßt unser Unbehagen wachsen.

Das Ende des Kalten Krieges und der Zusammenbruch des Ost-West-Konfliktes bilden einen Einschnitt im Verhältnis der Bürger zur Politik, nicht nur weil überkommene Feindbilder an Bedeutung verloren haben. Das Ende des Kalten Krieges bringt auch allgemein zu Bewußtsein, daß das ganze Projekt der Moderne sich in manchen Hinsichten erschöpft hat. Ich denke, daß die Krise des Kommunismus – die ich herzlich begrüßt habe

---

<sup>1</sup> Der erste Teil des Vortrages wurde frei gesprochen, der zweite aus einem Kapitel eines noch nicht abgeschlossenen Buches über „Moral und Politik“ vorgelesen.

– nicht als Triumph des westlichen Lebensweges interpretiert werden darf – das wäre zumindest einseitig. Der Kommunismus war in vielem von ähnlichen Zielen getragen wie der moderne Kapitalismus, auch wenn die Mittel andere waren und, wie wir heute wissen, zweifelsohne die falschen. Aber die Ziele waren ähnlich; das ganze Projekt der Moderne ist getragen von dem Anliegen, die menschliche Herrschaft über die Natur und über die Gesellschaft in einer Weise auszuweiten, wie es traditionellen Gesellschaften nicht bekannt war. Und nun scheint vielen, daß eine Politik, die moralisch und intellektuell ernst genommen werden will, sich andere Ziele vornehmen muß.

Lassen Sie mich mit einigen Beispielen beginnen, einige Kategorien anführen, die eine merkwürdige Dialektik offenbaren.

Ohne Zweifel ist eine der unglaublichsten Leistungen des modernen Staates die Herstellung des Gewaltmonopols des Staates. Die Gewalt im Inneren der modernen Staaten ist wesentlich geringer als in allen anderen politischen Gebilden, die die Menschheit hervorgebracht hat; das ist eine Folge der energischen Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols in der frühen Neuzeit. Allerdings ist eine Folge dieser Herstellung des Gewaltmonopols die außerordentliche Effizienz der Organisation dieses Staates. Und wenn zwei Staaten miteinander in Krieg geraten, dann ist das Ausmaß an Gewaltexplosion bedeutend größer, als das aus traditionellen Gesellschaften bekannt war. Dies war die furchtbare Erfahrung des Ersten Weltkrieges. Es war gelungen, vom Westfälischen Frieden an bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – mit Ausnahme der Koalitions- und der Napoleonischen Kriege – den Gewaltpegel innerhalb Europas durch das Konzert der europäischen Mächte zu senken, aber im Ersten Weltkrieg machte man die furchtbare Erfahrung, daß das nicht mehr gelang.

Eine andere, wichtige Dialektik hat zu tun mit dem Verhältnis von Reichtum und Armut. Es besteht kein Zweifel, daß es dem modernen Staat und der modernen Gesellschaft gelungen ist, Armut im Inneren der modernisierten Staaten in einer menscheitsgeschichtlich einzigartigen Weise zu überwinden. Nur: Eines der Mittel, dies zu überwinden, ist das Wachstumsprinzip gewesen. Das Wachstumsprinzip hat verschiedene Ursachen. Eine Ursache ist natürlich die Tatsache, daß es auf diese Weise möglich ist, den Ärmern zu geben, ohne jemandem etwas wegzunehmen, was für die Erhaltung des sozialen Friedens nützlich ist. Die andere Ursache ist rein innerökonomischer Art und hat mit der Zinsproblematik zu tun. Wenn wir aber Armut sozusagen subjektiv verstehen als ein „Unzufriedensein mit dem, was man hat“, wird man zugeben müssen, daß die moderne Gesellschaft Armut in diesem Sinne vergrößert, weil die moderne Gesellschaft nur funktionieren kann, wenn ständig neue Bedürfnisse geschaffen werden. In traditionellen Gesellschaften hatte man weniger, aber man erwartete auch weniger, weil die Bedürfnisse nicht in gleichem Maße der Dynamik des Wandels unterlagen. Insofern scheint mir auch hier eine eigentümliche Dialektik zu walten.

Um noch eine weitere Kategorie zu nennen, in der wir ein Umschlagen erkennen können: Freiheit. Ohne Zweifel sind die Freiheitsspielräume, die der einzelne heute hat, wesentlich größer als in traditionellen Gesellschaften. Das zu leugnen wäre töricht. Sie können sich überlegen, ob Sie Ihren Urlaub in Portugal oder auf den Malediven verbringen; das war in anderen Gesellschaften nicht möglich. Umgekehrt aber scheint die Fähigkeit

des Staates, teilweise auch schmerzhaft Entscheidungen zu treffen, gegen Null zu gehen. Die Freiheitsspielräume des Öffentlichen werden zunehmend minimiert. Es ist immer weniger möglich, Entscheidungen zu treffen, die bestimmten Freiheitsspielräumen und Interessen partikularer Sphären zuwiderlaufen.

Auch die Gleichheit ist in einer eigentümlichen Dialektik befangen. Man kann nicht bestreiten, daß die Moderne Gesellschaften hervorgebracht hat, die durch politische und auch wirtschaftliche Gleichheit gekennzeichnet sind, die es früher nicht gegeben hat. Nur: Die Ungleichheit zwischen den Gesellschaften, die den Modernisierungsprozeß bewältigt haben, und denjenigen Gesellschaften, denen das nicht geglückt ist und denen es auch auf lange Zeit nicht glücken wird, ist viel größer als alle Ungleichheiten, die in der vormodernen Welt zwischen den einzelnen Kulturen bestanden haben.

Lassen Sie mich mit zwei weiteren Dialektiken schließen, der Dialektik der Aufklärung und der Dialektik der Herrschaft über die Natur.

Der Prozeß der Aufklärung ist gekennzeichnet durch den Wunsch, immer mehr Menschen in die Lage zu versetzen, die Welt, in der sie leben, analytisch zu durchschauen. Nur ist mit diesem Programm das Problem verbunden, daß die Menschen, die die Welt erkennen, nicht außerhalb der Welt stehen, sondern einen Teil der sozialen Welt bilden. Und daher sind die Interaktionen von Menschen, die die moderne Welt durchschauen oder durchschaut zu haben meinen, wesentlich komplexer als die Interaktionen von Mitgliedern traditioneller Gesellschaften. Der Halbgebildete ist ein immenses politisches Problem, das Steuerungsfragen aufwirft, die den traditionellen Gesellschaften unbekannt waren. Indem wir die Menschen aufklären, ihnen Wissen geben, werden diese zwar befähigt, die Wirklichkeit zu durchschauen, aber gleichzeitig wird die Wirklichkeit entsprechend komplexer.

Schließlich wird man nicht bestreiten können, daß die moderne Technik die menschliche Macht über die Natur unabsehbar erweitert hat. Es kann aber sein, daß das letzte Resultat dieser Erweiterung ein Umschlagen der menschlichen Macht über die Natur in einen letztlichen Triumph der geistlosen, vielleicht auch einer primitiven organischen Natur über den Geist sein wird. Es kann sein, daß am Ende dieser Macht eine Zerstörung des Menschen stehen wird – eine Zerstörung, die traditionellen Gesellschaften gar nicht möglich war.

Ich glaube, all diese Gefühle, die ich jetzt versucht habe zu analysieren, sind der tiefste Grund für das herrschende Politikunbehagen. Allerdings bin ich persönlich der Überzeugung, daß die Politikerschelte wenig bringt, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Politiker in einer Demokratie nichts anderes sind als ein Abbild der Masse, zuzüglich einiger Sekundärtugenden. Sie müssen früh am Morgen aufstehen, sie müssen Entscheidungsfähigkeiten besitzen, sie müssen bestimmte formale Leistungen erbringen. Daher meine ich, daß es ungerecht ist, unsere Probleme primär den Politikern zuzuschreiben. Ich denke, in vielem ist die Kritik an den Politikern eine Projektion. Sie kennen den Begriff aus der psychoanalytischen Theorie: Wer mit sich selbst unzufrieden ist und nicht die Kraft und Energie hat, an sich zu arbeiten, projiziert dieses Unbehagen auf irgendwelche andere, von denen er annimmt, sie seien für das Böse verantwortlich. Projektionsmechanismen sind außerordentlich mächtig in der Seele des Menschen, und mir scheint

die Kritik an den Politikern in vielem einem solchen Projektionsmechanismus zu entspringen. Ich erinnere mich, daß ich einmal in der Mittelbayerischen Zeitung, die ja diese Tagung mitorganisiert hat, einen sehr klugen Leitartikel las, in dem stand, man sage zwar allgemein, die Parteien machten sich den Staat zur Beute. Aber sie machen sich den Staat doch nur deswegen zur Beute, weil die Kleinbürger der modernen Staaten sich den Planeten zur Beute machen.

Daher meine ich, daß es in unserer Kultur an bestimmten elementaren Tugenden fehlt und es sehr wichtig ist, bei der individualethischen Ebene anzusetzen. Ich habe nicht die Naivität zu glauben, daß Politik sich auf Individualethik zurückführen läßt. Aber ich denke, daß eines der großen Probleme der Moderne darin besteht zu glauben, daß Politik ohne Individualethik denkbar ist. Einerseits muß man anerkennen, daß eine der erstaunlichsten Leistungen des modernen Staates gerade darin besteht, den einzelnen dadurch zu entlasten, daß er Institutionen ausgeklügelt hat, die auf eine Balance des rationalen Egoismus zurückgeführt werden können. Das ist, wenn man so will, Hobbes' geniale Idee. Hobbes sagt, wir brauchen im Grunde gar keine Moral. Nicht nur ist sie nicht nötig, sie ist sogar kontraproduktiv, weil hohe moralische Ideen – da sie normalerweise nicht geteilt werden – zu Konflikten führen. Und angesichts der furchtbaren Erfahrung der konfessionellen Bürgerkriege in Europa hat Hobbes nicht unrecht. Er sagt also, alles, was mehr ist als rationaler Eigennutz, ist gefährlich, und der rationale Eigennutz ist vollkommen ausreichend, um ein akzeptables politisches System herzustellen, wenn – und nur wenn, das ist Hobbes' Voraussetzung – ein Gleichgewicht der verschiedenen Subjekte besteht, die ihren rationalen Eigennutz verfolgen.

Allgemein ist es eine der großen Entdeckungen der modernen Ethik und Politik, daß es möglich ist, positive, moralisch wünschenswerte Resultate zu erzielen, auch wenn die menschlichen Intentionen nicht unbedingt moralisch hochstehend sind, und daß umgekehrt die hochstehendsten Intentionen zu schrecklichen Resultaten führen können. Das ist, wenn man will, das Paradox der modernen moralischen Theorie. Es ist mit zwei Namen verbunden: Machiavelli in der Politik und Mandeville in der Ökonomie. Machiavelli erkennt, daß der gute Fürst, der menschlich liebenswert ist, aber ein Machtvakuum um sich entstehen läßt, für Bürgerkriege verantwortlich werden kann, die unglaubliches Leid mit sich bringen, während der Machtmensch eine positive Funktion bei der Pazifizierung bestimmter Gebiete ausüben kann. Mandeville ist kein Bewunderer des modernen, an Luxus orientierten Kapitalisten, aber er meint, allein dieser Menschentyp wird es schaffen, die allgemeine Armut zu überwinden.

Eine der wichtigen Leistungen der Moderne ist es gewesen, den Staat von der Religion emanzipiert zu haben. Und ich denke in der Tat, daß diese Emanzipation unabdingbar war, daß wir nicht hinter sie zurück können, weil das die einzige Weise ist, dort, wo es eine Pluralität von Religionen gibt, staatlichen Frieden herzustellen. Wenn der Staat an eine bestimmte Religion gebunden ist, stellt sich für ihn das Problem, wie er mit denjenigen umgehen soll, die diese Religion nicht teilen. Es ist nicht einzusehen, wie dieses Problem ohne Blutvergießen gelöst werden kann. Insofern bejahe ich ohne jeden Vorbehalt die Emanzipation der modernen Staatsphilosophie von einer religiösen und religiös-ethischen Grundlage. Der andere Grund für diese Emanzipation ist natürlich gewesen, daß

die Religionen, insbesondere der Katholizismus, nicht in der Lage waren, die eigentliche Leistung der modernen Superstruktur aus Kapitalismus, moderner Wissenschaft und moderner Technik zu verstehen. Sie haben nicht begriffen, was hier für ein Programm ablief, und die Tatsache, daß sie sich diesem Programme und seinem Siegeszug durch die Geschichte widersetzt haben, ist einer der Hauptgründe dafür, daß sie zunehmend delegitimiert wurden.

Allerdings bin ich doch der Überzeugung, daß der rationale Eigennutz nicht ausreicht, die Probleme des Rechts und der Politik zu lösen. Das wird hier in einer eigentümlichen Dialektik sichtbar, wenn wir an die Konsequenzen der modernen Technik denken. Die moderne Technik hat unsere Handlungsspielräume in Raum und Zeit in einer Weise ausgeweitet, die niemand vorhersehen konnte. Ein passendes Beispiel ist die Kernenergie – ohne dazu jetzt irgendwie Stellung beziehen zu wollen, ob die Entwicklung der Kernenergie gut ist oder nicht. Aber die Halbwertszeit von Plutonium beträgt 24.000 Jahre, d. h. nach 48.000 Jahren ist ein Viertel dieses hochgiftigen Stoffes immer noch da. Wer will die Verantwortung übernehmen für das, was in 48.000 Jahren mit diesem Viertel, das noch da ist und den Menschen gefährdet, passiert? Andere Gesellschaften hatten dieses Problem nicht. Natürlich haben auch andere Gesellschaften das Problem des Verhältnisses zwischen den Generationen gekannt. Aber die moderne Technik hat das Problem inter-generationeller Gerechtigkeit in ganz anderer Weise hervortreten lassen. Und nun hat, wie Hans Jonas in sehr tiefen Untersuchungen erkannt hat, das Problem intergenerationeller Gerechtigkeit die Eigentümlichkeit an sich, daß es sich nicht durch Rückgriff auf rationalen Eigennutz lösen läßt. Warum? Weil die kommenden Generationen noch nicht da sind, weil sie sich nicht rächen können für das Unrecht, das wir ihnen antun. Zwischen Menschen im Naturzustand kann ein Gleichgewicht des rationalen Eigennutzes hergestellt werden, wenn die Machtverteilung einigermaßen gleich ist. Zwischen verschiedenen Generationen funktioniert dieses Modell nicht. Daher bin ich der festen Überzeugung, daß das ganze Projekt der Hobbes'schen modernen Staatsphilosophie – übrigens auch der neoklassischen Wirtschaftstheorie – an dem Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit hoffnungslos scheitert und daß das häufig nicht klar artikulierte Unbehagen an der modernen Politik mit dem Gefühl zu tun hat, daß hier etwas passiert ist, was eben die Kontinuität des Projekts der Moderne bedroht.

Natürlich läßt sich das ökologische Problem ganz ohne Rückgriff auf den rationalen Eigennutz nicht lösen. Es gibt keine Alternative zu einer ökologischen Steuerreform, deren ganze Pointe darin besteht, eine Harmonie von Eigennutz und Gemeinwohl wiederherzustellen. Der moralisch Gute soll nicht der Dumme sein. Es soll durchaus so sein, daß es sich eben lohnt, auch finanziell, etwa mit der Bahn zu fahren statt mit dem Auto. Aber der entscheidende Punkt ist, daß der Schritt zu einer solchen ökologischen Steuerreform selber nicht auf den rationalen Eigennutz gegründet werden kann. Wenn einmal eine ökologische Steuerreform in Kraft wäre, dann wäre es in der Tat sinnvoll, etwa weniger ressourcenbelastende Verkehrsmittel und Energieformen in Anspruch zu nehmen. Aber um dorthin zu kommen, müssen zunächst einmal die Preise für knappe Ressourcen erhöht werden. Ich glaube im übrigen, daß das klassische Argument für die ökologische Steuerreform vollkommen innerhalb der Logik des Marktes bleibt. Freilich kann der

Markt nur dann zu einer Befriedigung allgemeiner Bedürfnisse führen, wenn die Kaufkraft einigermaßen gleich ist. Die Kaufkraft kommender Generationen ist aber gleich Null. Da diese sich nicht auf dem Markt ausdrücken können, sind die Preise für nicht erneuerbare Ressourcen viel zu niedrig. Aber das ist alles seit 20 Jahren längst bekannt, und es geschieht nichts. Kleine symbolische Handlungen finden statt, man badet im Rhein, aber wir alle wissen, daß derartige symbolische Handlungen unser Problem nicht lösen.

Noch einmal: Der Schritt zu einer ökologischen Steuerreform läßt sich nicht auf rationalen Eigennutz gründen, hier müssen andere Kräfte mobilisiert werden. Es ist die Tragik der modernen Politik, daß alle diese anderen Kräfte zunehmend wegerodierten. Was wir heute brauchen, sind einmal Menschen mit Führungsqualitäten. Ohne bestimmte Fähigkeiten, auch mit dem Problem der Macht moralisch verantwortlich umzugehen, wird es nicht möglich sein, unsere Fragen zu lösen. Doch ist der Typus des moralischen Machtmenschen ziemlich selten.

Ich will heute nicht über die Frage sprechen, was für spezifische ethische Anforderungen an Führungskräfte in der Politik zu stellen sind; das Thema, das mir vorgegeben wurde, behandelt die Bürgertugenden im allgemeinen. Im folgenden will ich also jene Tugenden erörtern, die jeder Mensch, jeder Bürger – auch derjenige, der keine spezifische Führungsposition innehat – als solcher haben muß, und ich werde versuchen anzugeben, warum ihre Aktualisierung in einer Republik unbedingt erforderlich ist.

Unter „Republik“ verstehe ich ein Gemeinwesen, daß durch zwei Charakteristiken ausgezeichnet ist: einerseits allgemeine Partizipation und andererseits, in meinen Augen noch wichtiger, Gewaltenteilung. Klar ist, daß die elementare moralische Grundlage des Staates der Schutz der allgemeinen Menschenwürde ist. Es ist klar, daß dieser Schutz nur mit rechtsförmigen Mitteln zu erreichen ist, und Recht unterscheidet sich von der Moral im engeren Sinne dadurch, daß es erzwingbar ist. Es gibt bestimmte elementare Rechtsgüter, die eben notfalls mit Gewalt gegen Angriffe geschützt werden müssen. Aber es ist klar, daß der Staat mehr ist als das, was sich rechtlich durchsetzen läßt. Es gibt gewisse Dinge, die lassen sich nicht erzwingen, aber es wäre ein großer Irrtum zu glauben, der Staat könne auf die Pflege dieser nur deswegen verzichten, weil sie sich eben nicht erzwingen lassen. Die Bürgertugenden, der Bürgersinn, sind ein solches Beispiel.

Ein Problem der modernen Staatsphilosophie ist es gewesen, sie auf Rechtsphilosophie reduziert zu haben, also geglaubt zu haben, daß mit der Festlegung dessen, was mit negativen Sanktionen durchgesetzt werden kann, die Aufgabe des Staates erschöpft ist. Ich betone noch einmal, daß natürlich dies das Zentrum der Politik bildet. Es ist klar, daß man grundlegende Güter – wie das Leben; formale Selbstbestimmung; die Unversehrtheit des Leibes im allgemeinen; Eigentum und Vermögen als die objektiven Gegenstände, durch die eine Person allein ihre komplexeren Pläne verwirklichen kann; schließlich die persönliche Ehre als das Medium, innerhalb dessen wir sozial wirken müssen – durch Sanktionsmechanismen schützen muß. Aber – und das ist der entscheidende Punkt – es genügt nicht, eine Gesellschaft aus Menschen zu bilden, die nur diese formalen Strukturen respektieren. Denn auch wenn jeder Mensch über eine unverlierbare Würde verfügt, ist es doch so, daß diese Würde gerade darin besteht, daß sich der Mensch selbst zu dem machen muß, was er sein soll, und daß er dabei sowohl scheitern als auch von Erfolg gekrönt

sein kann. Große Laster wie große Tugenden sind gleichermaßen das Privileg des Menschen. Und die Tatsache, daß wir bei der Bewertung des Menschen von dieser Frage abstrahieren, führt zu einer Verkürzung des Menschenbildes, auch wenn es natürlich richtig ist, innerhalb des Rahmens der Rechtsphilosophie bestimmte Grundrechte allen Menschen zu garantieren, unabhängig von ihrem moralischen Niveau.

Aber das heißt nicht, daß es nicht mindestens ebenso wichtig ist, darüber nachzudenken, was den Menschen zu einem wertvollen Menschen macht. Die moderne Ethik tendiert immer mehr zu der Reduktion auf die Frage, wie man möglichst viele Bedürfnisse von möglichst vielen Menschen befriedigen könne. Das ist das Programm des Utilitarismus, das größte Glück der größten Zahl. Nur stellt sich hier natürlich die Frage, ob alle Bedürfnisse gleichberechtigt sind, ob alle Bedürfnisse das gleiche moralische Niveau haben. Die Unfähigkeit der modernen Ethik, diese Frage überhaupt zu verstehen, und stattdessen alle Bedürfnisse gleichberechtigt in den Diskurs eingehen zu lassen, ist der tiefste Grund, warum eben eine Lehre der Tugenden in unserem Jahrhundert praktisch nicht mehr gewagt wurde. Selbst MacIntyre, der in seinem berühmten Buch „After Virtue“ den Verfall der Tugenden eindrucksvoll beklagt hat, hat eben selber keine konkrete Tugendlehre ausgearbeitet.

Ich will hier versuchen, einige Gedanken der Frage zu widmen, was eigentlich die wichtigsten Tugenden des Menschen sind und wie sie in der konkreten Politik des einzelnen Bürgers geltend gemacht werden können.

Zunächst einmal halte ich mit Nachdruck daran fest, daß die Ethik ein vorsoziales Phänomen ist. Es gibt einige präsoziale Tugenden, d. h. einige Tugenden, die auch dann ihren Geltungsanspruch haben, wenn es etwa nach irgendeiner furchtbaren Katastrophe nur noch einen einzigen Menschen gäbe. Auch für ihn bestünden moralische Pflichten. Ich lehne es also ab, die Ethik als Gruppenphänomen zu deuten. So ist die Überordnung bestimmter geistiger Werte über vitale Werte eine zentrale Norm für jeden einzelnen Menschen, ganz unabhängig von der Tatsache, daß diese Überordnung auch angenehme soziale Folgen haben kann; denn der große Vorteil größerer Geistigkeit ist, daß die Werte, um die man sich bemüht, ideell sind, und daß daher eine stärkere Partizipation möglich ist – es ist klar, daß ein Kuchen nicht von mehreren Menschen ganz genossen werden kann, während etwa bestimmte geistige Wahrheiten von verschiedenen Menschen vollständig geteilt werden können. Es gibt dann natürlich auch Konkurrenzaspekte, wer diese geistigen Wahrheiten als erster erkannt hat, aber die haben nicht mit der geistigen Wahrheit als solcher zu tun, sondern mit Folgen dieser Erkenntnis im Bereich des Sozialprestiges.

Die erste Aufgabe des Menschen ist, sich selbst in Ordnung, Selbst und Ich in Übereinstimmung zu bringen. Von Fichte und Kierkegaard bis Nietzsche und Heidegger ist dieser erste moralische Akt vollkommen zu Recht hervorgehoben worden. Gewiß erschöpft der Wille nach Selbstvervollkommenung bei weitem nicht alle moralischen Pflichten. Wer wie Kierkegaard in diese Richtung tendiert, verfehlt in der Tat die eine – und meines Erachtens die wichtigere – Hälfte des Moralischen. Aber nicht minder einseitig ist, wie ich sagte, jene Lehre, die sich nur die Frage stellt, wie man die Bedürfnisse anderer befriedigen könne, ohne das grundlegendere Problem zu erörtern, welche Bedürfnisse

einem Geistwesen angemessen sind und welche Pflichten sich selbst gegenüber durch keinerlei Rücksichten auf die Meinungen und Wünsche der anderen verletzt werden dürfen. Soziale Tugenden, die nicht mit dieser Sorge für sich selbst verbunden sind, führen unvermeidlich zu einer Gesellschaft aus mittelmäßigen und angepaßten Schemen, die nicht in sich selbst, sondern nur durch die anderen leben, während umgekehrt Ernst bei der eigenen Identitätssuche nicht notwendig zu Egoismus führen muß.

Sich selbst zu erkennen, seine Möglichkeiten richtig einzuschätzen, von seinen Begabungen diejenigen auszubilden, die moralischen Zwecken am ehesten dienen, ist eine der ersten Pflichten, weil die meisten anderen von ihr abhängen. Wenn eine hohe Selbsteinschätzung sachlich berechtigt ist, dann ist sie moralischer als eine Demut, die nicht alle eigenen Möglichkeiten ausschöpft. Ja, jeder Mensch darf und soll stolz darauf sein, daß er Mensch ist und daß er das Privileg hat, moralisch zu handeln – ein Privileg, das ihn gerade deswegen so adelt, weil es ihn kategorisch verpflichtet. Dieser Stolz ist verträglich mit dem Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit einerseits, dem Gefühl der Dankbarkeit für das, was man ist und nicht selbst gemacht, sondern empfangen hat, andererseits. Umgekehrt treten aufgeblasener Dünkel, Verdrängung der Sterblichkeit und Fehlen wahrhaften Selbstgefühls häufig zusammen auf. Hier liegt eine der wichtigsten Voraussetzungen einer Ethik politischer Führungskräfte. Immer mehr Menschen spüren, daß politische Führungskräfte letztlich selber keine klaren Meinungen haben, sondern ihre Meinungen aus der Erwartung beziehen, was die anderen wohl für Meinungen haben könnten. Und ganz offenkundig ist dieser infinite Regreß, daß man den Schwarzen Peter der Verantwortung der Meinungsbildung an den anderen weitergibt, keine Lösung unseres Problems. Wir haben immer mehr Menschen, die durch andere leben und die es letztlich nicht wagen, unabhängig von den Meinungen der anderen sich zu äußern. Natürlich ist es klar, daß in einer Demokratie die Billigung durch den Wähler es ist, die die letzte Legitimation bewirkt. Aber ich bin der festen Überzeugung, daß Politiker, die den Mut aufbrächten, zu führen und mit guten Argumenten sachliche Meinungen zu vertreten (die zunächst einmal nicht von der Mehrheit der Bevölkerung geteilt werden), mittelfristig – vielleicht nicht kurzfristig, aber mittelfristig – mehr Erfolg haben werden als diejenigen, die ihre Meinungsbildung im wesentlichen von Meinungsumfragen determinieren lassen.

Um auf die klassischen Kardinaltugenden zurückzukommen, so versteht es sich, daß die erste der präsozialen Tugenden, die den Menschen von den Tieren abhebt, die Besonnenheit im umfassenden Sinne ist. Damit meine ich die Fähigkeit zum Verzicht auf die unmittelbare Befriedigung von Bedürfnissen, seien diese allgemein biologischer Natur, seien diese spezifisch menschlich. Im ersten Falle wird man von Mäßigung, im zweiten von Besonnenheit im engeren Sinne reden. Beide Male handelt es sich um einen Akt der Selbstnegation, in dem sich Ichheit überhaupt erst konstituiert. Ungeachtet aller Differenzen zwischen den einzelnen Kulturen hat es keine Gesellschaft gegeben, die nicht den Metabolismus und besonders die Reproduktion irgendwie überformt. Essen und Trinken sind beim Menschen keine bloßen biologischen Vorgänge und daher auch durch ihre Namen von den entsprechenden tierischen Vollzügen unterschieden. Nicht allein der Hunger darf bestimmen, wann gegessen wird; ja das Opfer vor der Nahrungsaufnahme in traditionellen Kulturen ist Ausdruck einer Verzichtleistung, deren manifeste Funktion

zwar eine Besänftigung der Gottheit ist, die aber in Wahrheit Selbstzweck, d. h. genauer: Bestätigung der partiellen Autonomie des Menschen gegenüber seinen Trieben ist. Analoges gilt für den Geschlechtstrieb.

Eine weitere zentrale Tugend ist die Klugheit im weiteren Sinne. Damit meine ich nicht nur, daß Klugheit erforderlich ist, um bestimmte andere Aufgaben zu erfüllen, die moralisch geboten sind. Das Bemühen um Sachlichkeit, um ein Erfassen der der Wirklichkeit zugrundeliegenden Strukturen, hat durchaus einen Eigenwert. Dabei wird man unterscheiden müssen zwischen der Fähigkeit zur Erkenntnis des Allgemeinen, also z. B. von Gesetzen, und derjenigen der konkreten Subsumtion: Diese nennt man Klugheit im engeren Sinne. Der Wert der Klugheit hängt nicht nur, aber auch vom Wert des Erkannten ab. So ist es besonders werthhaft, wenn der Kluge nicht nur die empirische Wirklichkeit erforscht, sondern sich zur idealen Welt erhebt, wenn er sich der Kontemplation widmet. Entscheidend ist, daß er dabei den intrinsischen Wert seiner Tätigkeit erfaßt, sein Nachdenken also für ihn Selbstzweckcharakter hat.

Weisheit besteht in der Fähigkeit, das Einzelne vom Ganzen her zu deuten. Besonders achtenswert ist, wenn sich diese Deutung auch auf eigene Mißgeschicke bezieht, die in ihrer Notwendigkeit begriffen und akzeptiert werden. Die Gelassenheit, mit der man etwa Karriererückschläge in der Politik hinnehmen muß, ist zweifelsohne ein Ausdruck einer solchen Weisheit. Während Klugheit den Menschen zunächst einmal unglücklicher macht, weil sie ihn mit den Schattenseiten des Daseins vertraut macht, über die der Oberflächliche leicht hinwegblickt, gibt es keine reinere und unversiegbare Quelle des Glücks, d. h. der Versöhnung mit der Welt, als Weisheit.

Unter poetischen Tugenden verstehe ich jene, die mit der Verwirklichung von Zwecken in der Wirklichkeit zu tun haben. Nicht nur das Erkennen, auch das Handeln adelt den Menschen. Der Natur eigene Zwecke aufzuzwingen, ist Zeichen der Hoheit des Geistes über die Natur und dann positiv zu sehen, wenn nicht dabei jene Werte der Natur verletzt werden, die wir anerkennen müssen. Dies ist keineswegs notwendig der Fall. Die Landwirtschaft hat den Artenreichtum etwa außerordentlich erhöht; durch die Landwirtschaft ist die Natur schöner geworden.

Auch wenn geistige Werte vitalen übergeordnet sind, muß auch der geistige Mensch in der realen Wirklichkeit leben. Durch eigene Arbeit die eigenen, maßvollen Bedürfnisse zu befriedigen, Produktion und Konsum in Übereinstimmung zu bringen, aus möglichst wenig möglichst viel zu machen, mit Ressourcen sparsam umzugehen, sind Momente der ökonomischen Tugend. Sich so zu disziplinieren, daß man den Forderungen des Gegenstandes gemäß handelt und so etwas wie Sachangemessenheit erreicht, ja neue Gebilde zu schaffen, die es vorher nicht gab, und durch Artefakte den Seinsbestand zu vergrößern, ist das Wesen der technischen Tugend. Ich kann diese Tugend nur außerordentlich bewundern, wenn ich diese schöne Stadt mit ihren Gebäuden sehe. Wenn dabei ein Sinn für Schönheit nicht fehlt, die eigenen Artefakte eine Form erhalten, die nicht nur für den Gebrauch nützlich ist, sondern durch das Sinnliche auf ideale Zusammenhänge anspielt, spricht man von der ästhetischen Tugend. Im Handwerk sind die drei Arten der poetischen Tugenden einst vereint gewesen und haben sich erst später in Wirtschaft, Technik und Kunst ausdifferenziert.

Der Besonnene verzichtet auf die Befriedigung eigener vitaler Bedürfnisse, aber er setzt nicht das Leben selbst aufs Spiel. Diese Bereitschaft konstituiert die dritte der klassischen Tugenden, die Tapferkeit, die sich zu der Besonnenheit in eigentümlicher Weise verhält. Einerseits kommen Besonnenheit und Tapferkeit in einer Überwindung unmittelbarer vitaler Instinkte überein; andererseits sind die Instinkte, die überwunden werden müssen, recht unterschiedlich. Der Besonnenheit geht es um die Lust, der Tapferkeit um die Furcht, und zwar in ihrer Höchstform, die Furcht vor dem Tode. Tapferkeit ist das reale Vorlaufen zum Tode, um Heidegger abzuwandeln. Die aktive Energie, deren der Tapfere bedarf, macht ihn oft lebensfreudig, während umgekehrt der Asket nicht leicht über den vitalen Antrieb verfügt, den die Handlungen des Tapferen erfordern. Die Besonnenheit hemmt, die Tapferkeit setzt in Bewegung. Dennoch ist die sokratische These richtig, daß die Kardinaltugenden in ihrer Höchstform einander wechselseitig voraussetzen. Wer sein Leben aufs Spiel setzt, aber nicht bereit ist, auf sinnlichen Genuß zu verzichten, ist nicht recht klug; wer vitalen Instinkten entsagt, aber voller Furcht am Leben hängt, hat offenbar nicht aus Kraft, sondern aus Schwäche Verzicht geleistet, ist also nicht wahrhaft besonnen. Analog muß der wahrhaft Tapfere um die Gefahren, denen er entgegenzieht, wissen und bedarf dazu also der Klugheit. Und umgekehrt braucht die Liebe zur Wahrheit die Tapferkeit, weil manche Wahrheit erschreckend ist; Unwissenheit aus Feigheit ist häufig. Das moralische Problem der Tapferkeit liegt im folgenden: Einerseits ist das menschliche Leben mehr wert als tierisches, weil es der Tugenden fähig ist, unter ihnen eben auch der Tapferkeit. Andererseits kann nur ein Lebender Tugenden ausüben, einschließlich der Tapferkeit. Es ist daher unverantwortlich, sein Leben grundlos aufs Spiel zu setzen; das ängstliche Bewahren des eigenen Lebens um der bloßen Fortsetzung des Lebens willen aber ist kümmerlich. Sicher wird derjenige nicht den Habitus der Tapferkeit erwerben, der nicht früh lernt, sich Risiken auszusetzen; aber wenn er das allzu oft tut, mag es gar nicht mehr zu der Situation kommen, in der er sein Leben dadurch am sinnvollsten einzusetzen vermag, daß er Menschenleben rettet, weil es ihn dann gar nicht mehr gibt.

Die Tapferkeit ist danach zu unterscheiden, ob sie sich gegen Naturgewalten, gegen Gruppenfremde oder gegen die eigene Gruppe richtet. Der Kampf gegen die Natur fordert bei gleichen Risiken eine geringere Selbstüberwindung als der Streit mit Artgenossen. Am schwierigsten aber ist es, sich gegen diejenigen zu wenden, mit denen man in kollektiver Identität verbunden ist, und zwar selbst dann, wenn dies mit keinen Risiken für Leib und Leben, sondern nur mit sozialer Isolation verbunden ist. Es ist diese Form von Tapferkeit, die man Zivilcourage nennt, und weder besitzt sie jeder, der den Tod von Feindeshand nicht scheut, noch muß, wer mit ihr begabt ist, dem Tod unerschrocken ins Auge blicken können. Eine passivere Form von Tapferkeit besteht darin, alle Schicksalsschläge – Armut, Krankheit, Verlust von Freunden – mit Gelassenheit hinzunehmen, und aus dem Rückgang auf sich selbst eine Kraft zu beziehen, die durch kein äußeres Ereignis gebrochen werden kann. Die Gefahr bei dieser stoischen Form von Tapferkeit ist freilich, daß alles Äußere, einschließlich des Sozialen, gleichgültig wird, daß man sich weder über Schlechtes beunruhigt noch über Gutes freut. Zu wissen, bis wann man kämpfen und ab wann man sich mit dem Unumgänglichen abfinden muß, ist Aufgabe der Klugheit, oft

der Weisheit, die erst die richtige Grenze zwischen aktiver und passiver Tapferkeit zu bestimmen weiß.

Besonnenheit, Weisheit, die ästhetische Tugend und die Tapferkeit sollte man nicht als bloße Sekundärtugenden bezeichnen. Zwar trifft dieser abschätzbare Begriff durchaus etwas Wesentliches: Es gibt Handlungen, die ausschließlich als Mittel zu etwas anderem nützlich sind. Intrinsischen Wert hat die Absicht sie auszuführen nur, wenn man zu der aufrichtigen Überzeugung gelangt ist, sie seien erforderlich, um etwas, was an sich gut ist, zu erreichen. Wird diese Prüfung unterlassen, kann die Fähigkeit, Befehle genau zu befolgen, furchtbar mißbraucht werden; in einigen Situationen wäre es weitaus besser, es gäbe sie nicht. Moralisch so bedeutsame Unterschiede zwischen dem Verhalten der deutschen und der italienischen Zivilbevölkerung gegenüber den Juden im II. Weltkrieg haben in der größeren Güte der Italiener und der größeren Gefühlskälte der Deutschen ihren tieferen Grund. Hinzu kommt aber, daß die Italiener über gewisse Sekundärtugenden der Deutschen nicht verfügten, die unter der Gewaltherrschaft in Wahrheit zu Sekundärlastern geworden waren.

Dennoch ist darauf zu beharren, daß ohne Sekundärtugenden, wie z. B. organisatorische Fähigkeiten, auch moralisch gebotene Anforderungen – etwa der Gerechtigkeit – nicht erfüllt werden können, sofern sie eine gewisse Komplexität aufweisen. Die implizite Unterstellung, man könne im Grunde auch ohne Sekundärtugenden gut auskommen, ist abwegig. Aber dies ist nicht der Grund, warum die Subsumtion der präsozialen Kardinaltugenden unter dem Begriff der Sekundärtugenden in die Irre führt. Gewiß kann auch ein Geizhals besonnen, ein Betrüger klug, ein Räuber tapfer sein; gewiß ist nach den furchtbaren Mißbräuchen der Tapferkeit in ungerechten Kriegen mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß wichtiger noch als die formale Tugend der Tapferkeit das ist, wofür man furchtlos kämpft. Aber all das ändert nichts daran, daß die genannten Tugenden einen intrinsischen Wert besitzen. Könnten bestimmte Befehle, von denen jetzt vorausgesetzt sei, daß sie objektiv Richtiges anordnen, durch Maschinen befolgt werden, wäre nichts dagegen zu sagen. Nur solange es diese Möglichkeit nicht gibt, ist deren genaue Ausführung durch Menschen wegen ihres extrinsischen Wertes moralisch geboten.

Aber die Tapferkeit ist nicht nur deswegen eine Tugend, weil man sie immer wieder braucht, um etwa Ungerechtigkeiten abzuwehren. Könnten diese Ungerechtigkeiten ohne Tapferkeit überwunden werden, würde das moralische Universum ärmer, weil der Einsatz des eigenen Lebens etwas Achtenswertes ist, das nicht durch anderes ersetzt zu werden vermag. Ähnlich soll man nicht nur besonnen sein, weil dies eine gerechte Verteilung leichter macht; Konsumverzicht wäre auch in einem Schlaraffenland moralisch geboten, weil er ein Prinzip des Humanen hochhielte. Man mache sich nichts vor: Eine Gesellschaft, in der alle das bekommen könnten, was sie wollten, ohne sich fragen zu müssen, ob sie das wollen dürfen, was sie da wollen, wäre wenig achtenswert; Persönlichkeiten träfe man in ihr nicht an. In den Interaktionen der Mitglieder dieser Gesellschaft, die mit der Arbeit auch eine der elementarsten Formen des Weltbezugs verloren hätte, könnte zudem Liebe schwerlich ausgedrückt werden, denn von dem Begriff der Liebe ist derjenige des Verzichtes nicht ganz so leicht zu trennen.

Die Verwandlung traditioneller Tugenden in Sekundärtugenden in der heutigen Diskussion hat viel mit dem absurden Monismus der Moderne zu tun, der alles entweder auf Gleichheit oder auf Nutzenmaximierung zurückführen möchte. Damit ist nicht bestritten, daß ohne soziale Tugenden eine Tugendlehre kümmerlich ausfiele. Und ebenso wenig wird verneint, daß Gerechtigkeit die grundlegende aller sozialen Tugenden ist. Doch wird das Wesen von Gerechtigkeit verfehlt, wenn nicht ihr Ort im System der Tugenden begriffen wird. Auf beiden Seiten wird Gerechtigkeit von weiteren Tugenden umgeben. Auf der einen Seite von den präsozialen Tugenden, auf der anderen von den sozialen Tugenden, die Gerechtigkeit transzendieren, also Freundschaft und Liebe. Verkürzungen und Verzerrungen der Sittlichkeit einer Gesellschaft sind unvermeidlich, wenn diese auf Gerechtigkeit oder gar auf Gerechtigkeit im Innenverhältnis zusammenschrumpft, selbst dann, wenn Gerechtigkeit in einem Maße ausgebildet wird, das allen früheren Zeiten unbekannt war, und das ist im wesentlichen das Los der Moderne. Denn die formale Gleichheit ist durchaus mit allgemein zugelassenen Lastern verträglich. Die Gerechtigkeit selbst ist es nicht, die darüber entscheidet, in welche Richtung eine Veränderung stattfinden soll, wenn etwa eine privilegierte Gruppe besondere Laster pflegt: ob in Richtung der Überwindung oder der Ausweitung der Laster. Sofern in beiden Fällen Gleichheit hergestellt wird, ist die Gerechtigkeit befriedigt.

Was ist der Ursprung der Gerechtigkeit? Die ungeheure Kraft der Abstraktion, dank der das Ich das eigene Selbst sich entgegensetzen und als nur eine Instantiierung von Ichheit durchschaut, ist der letzte anthropologische Grund der Gerechtigkeit. Mit der Ausweitung dieser Kraft in der modernen Subjektivität wird Gerechtigkeit notwendig universalistisch, umfaßt also die ganze Menschheit. Rawls' Urzustand ist nur eine Metapher für diese Macht des modernen Denkens, die von allen kontingenten Unterschieden zu abstrahieren vermag, außer von der Macht zu abstrahieren, an der ich wie jedes andere Ich gleichermaßen teilhabe. Die metaphysische Einstellung, die die Welt *sub specie aeternitatis* betrachtet, bringt, auf menschliche Dinge bezogen, den universalistischen Gerechtigkeitsbegriff hervor. Gerechtigkeit besteht also in der Anerkennung, daß die Rechte, die man sich selber zuschreibt, allen Gleichen gebühren, mit denen man kooperiert. Freilich ist die genaue Bestimmung der Gleichheit und der Rechte durch den Gerechtigkeitsbegriff selbst nicht geleistet; hier sind zusätzliche Überlegungen erforderlich, die aber nicht hierher gehören.

Gerechtigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft rechtlicher Normen. Zu Gerechtigkeit im vollen Sinne gehört auch, was sich nicht erzwingen läßt. So hat der Gerechte einen lebhaften Sinn für die Rechte der anderen, gleichsam als handelte es sich um die seinen. Ja, er vermag sogar den Standpunkt seines Gegners, sofern er nur nicht völlig abwegig ist, nachzuvollziehen – ein wichtiges Prinzip in politischen Auseinandersetzungen. Der Begriff der Gerechtigkeit hängt an demjenigen der Symmetrie. Und wie es ungerecht ist, einem anderen etwas wegzunehmen, kann es auch ungerecht sein, sich etwas widerrechtlich wegnehmen zu lassen. Insofern Gutmütigkeit in Trägheit begründet ist, ist sie keine wirkliche Tugend; der Gutmütige ist nicht wahrhaft gut. Der im vollen Sinne des Wortes Gerechte ist bereit, gegen Ungerechtigkeiten zu kämpfen und bedarf daher der Tapferkeit, und wenn die soziale Ordnung ungerecht ist, kann man nicht wirklich gerecht sein

ohne Zivilcourage. Umgekehrt wird Tapferkeit erst dann vollkommen, wenn die formale Furchtlosigkeit dem Kampf gegen das Unrecht dient. Neben natürlichen Pflichten der Gerechtigkeit gibt es besondere Verpflichtungen, die ich durch Abreden treffe. Hier besagt das entscheidende moralische Prinzip, daß ich mich an das Abgemachte zu halten habe. Ja, eine förmliche Abrede ist gar nicht nötig, um Verpflichtungen zu begründen, konkludentes Verhalten ist ausreichend. Wenn ich die Vorteile gerechter Institutionen in Anspruch nehme, muß ich meinen angemessenen Beitrag zu ihrem Überleben leisten. Was ich verspreche, muß ich halten, und analog muß, was ich sage, nach meinem besten Wissen und Gewissen wahr sein. Die Pflicht zur Aufrichtigkeit ist ein Sonderfall der Verpflichtung. Wer kommuniziert, hat damit konkludent versprochen, aufrichtig zu sein, weil das eine Voraussetzung jeder Kommunikation ist. Damit ist gesagt, daß man natürlich Kommunikation verweigern darf; nicht alles für wahr Gehaltene muß gesagt werden, im Gegenteil. Mit dem Gesagten ist verträglich, daß in Ausnahmefällen Lügen und selbst der Bruch eines Versprechens erlaubt, ja geboten sein können, wenn dies z. B. erforderlich ist, um das Leben eines Unschuldigen zu retten.

Ich komme zum Ende. Lassen Sie mich noch einige Überlegungen zu den Grenzen der Gerechtigkeit ausführen. Gerechtigkeit legt fest, daß ich, wenn ich mit anderen kooperiere, in einer bestimmten Weise kooperieren muß; sie sagt nicht, daß ich kooperieren soll. Die Kooperationen, die die Gerechtigkeit steuert, sind in der Regel durch rationales Eigeninteresse motiviert, auch wenn diesem durch die Gerechtigkeit, die selber nicht auf rationalen Eigennutz zurückgeführt werden kann, Grenzen auferlegt werden. Daneben gibt es aber auch Formen von Kooperation, die nicht einem hinter ihnen stehenden Zwecke dienen, sondern Selbstzweck sind. Man kooperiert aus Freude an Kooperation und aus keinem anderen Grunde. Beziehungen, die Selbstzweck sind, nennt man Freundschaften, und ohne Zweifel ist die Fähigkeit zu Freundschaften eine der schönsten menschlichen Tugenden. Natürlich sind auch Kooperationen unter Freunden nie ohne einen äußeren Zweck. Man muß gemeinsame Ziele haben, um gemeinsam Welt zu erleben, und man muß gemeinsam Welt erleben, damit sich Freundschaften bilden. Wenn schon Selbstbewußtsein Weltbewußtsein voraussetzt, um wieviel mehr gilt dies von den Beziehungen zu anderen Menschen! Doch ändert das nichts daran, daß die gemeinsame Welterfahrung in der Freundschaft deswegen so wichtig ist, weil man allein durch sie den Freund kennenlernen kann: Nicht der Freund dient der Bewältigung der Welt, sondern die Welt dem Erfassen des Freundes.

Gewiß sind viele Interaktionen, zumal unter jungen Menschen, in dem Sinne neutral, daß sie zwar um eines äußeren Zieles willen beginnen, aber doch offen sind für eine Vertiefung zur Freundschaft. Im Laufe der Zeit schält sich heraus, ob die Zusammenarbeit Selbstzweck ist oder nicht, ob man sie nach der Erreichung des äußeren Zweckes fortsetzen will oder nicht. Das rätselhafte Phänomen der Sympathie, das vermutlich mit physiognomisch-mimischen Einsichten des ratiomorphen Apparats zu tun hat, trifft in den ersten Sekunden der Kontaktaufnahme schon wichtige Vorentscheidungen: Vorentscheidungen, die auch dann einflußreich bleiben, wenn die Vernunft feststellt, daß sie irrational sind. Bekanntlich hat Aristoteles Freundschaften danach eingeteilt, ob sie sich nach dem Lustvollen, dem Nützlichen oder dem Wertvollen richten. Freundschaften, die

bloß im gemeinsamen Nutzen begründet sind, etwa Geschäftsfreundschaften oder politische Bundesgenossenschaften, würde ich gar nicht Freundschaften nennen, weil der Selbstzweckcharakter der Beziehung fehlt (auch wenn sie sich gelegentlich zu wirklichen Freundschaften vertiefen können). Freundschaften im Angenehmen gründen etwa im unmittelbaren Sympathiegefühl, werden als Selbstzweck genossen, aber sie sind selten dauerhaft, weil das Motiv zu seicht ist. Es setzt an der Oberfläche des anderen, seiner äußeren Erscheinung, an. Der Vollbegriff der Freundschaft setzt voraus, daß man gemeinsame Werte anerkennt. Freilich sind Werte nicht nur etwas der Person Äußerliches, auch eine Person ist selbst mehr oder weniger werthaft, und zwar je nachdem sie die richtigen Werte begreift und zur Richtschnur ihres Verhaltens macht. Durch die gemeinsame Anerkennung von Werten zum personalen Wert des anderen vorzustoßen, ist die Grundlage der dauerhaftesten und besten Freundschaften. Aristoteles hat vollkommen recht, wenn er feststellt, daß auch ein Staat ohne das, was er politische Freundschaften nennt, also ohne einen Konsens in bestimmten Grundwerten nicht überleben kann. Es ist bedrückend zu sehen, daß sich im politischen Geschäft immer mehr Bundesgenossenschaften, Allianzen auf Kosten von Freundschaften durchsetzen. Selbstverständlich wird der Vollbegriff der Freundschaft Symmetrie voraussetzen. Allerdings läßt sich der Wert einer anderen Person durchaus auch dann empfinden, wenn man weiß, daß man selber weniger werthaft ist als die bewunderte Person; Bewunderung kann asymmetrisch sein. Das moralisch Positive an der feudalen Ordnung kann gar nicht verstanden werden, wenn man nicht diese Möglichkeit zuläßt. Freilich ist die Anerkennung von Überlegenheit eine Leistung, die selber moralisch beachtlich ist und daher dem Bewundernden Achtung von seiten des Überlegenen sichert, wenn er denn wirklich überlegen ist.

Treue, also die Fähigkeit zu einem bewunderten Menschen auch dann zu stehen, wenn die Beziehung nicht mehr im eigenen Interesse ist, ja selbst dann, wenn in diesem Menschen merkwürdige Veränderungen vorgegangen sind, ist zweifelsohne eine der edelsten Tugenden und das Siegel wahrer Freundschaft. Wenn die Fähigkeit, gegen alle Widerstände an den richtigen Werten festzuhalten, es ist, die dem Menschen seine Würde verleiht, und wenn die Person, die die richtigen Werte anerkennt, in besonderem Maße werthaft ist, dann fehlt einer Welt ohne Treue Würde auch dann, wenn sie über alle restlichen Tugenden verfügt. Treue gegenüber den Toten nennt man Pietät; sie ist der schönste Sieg, der dem Menschen über den Tod vergönnt ist.

Die geschilderten Tugenden sind meines Erachtens insofern universal, als sie sich, in welcher Brechung und Beschränkung auch immer, in jeder Kultur finden. Allerdings ist ihre konkrete Ausgestaltung durchaus kultur- und epochenabhängig, und da sie ein System bilden, bedeutet die Veränderung der einen eine Wandlung auch der übrigen. Die christliche Vertiefung des Liebesbegriffs und die moderne Ausweitung der Forderung nach Gerechtigkeit haben die Struktur der Freundschaft tiefgehend gewandelt. Mit der spezifisch kapitalistischen Ausformung der ökonomischen Tugend und der Neubewertung der technischen Tugend ist eine der folgenreichsten Veränderungen im Tugendsystem der Menschheit eingetreten. Soziale und politische Rahmenbedingungen machen bestimmte Tugenden dringender, andere weniger nötig, ja geradezu überflüssig. Jedenfalls verfallen Tugenden, die nicht regelmäßig praktiziert werden, weil Habitualisierung

zum Begriff der Tugend gehört. So ist die Tapferkeit die wichtigste Tugend der heroischen Zeit. In einem dereinst errichteten Universalstaat wird militärische Tapferkeit nahezu verschwinden, während der Bedarf an Zivilcourage steigen wird.

Den Zwang zur Besonnenheit liefert die Überflußgesellschaft nicht mehr, und so sehr auch jene Form der Besonnenheit besonders achtenswert ist, die keinem äußeren Druck entspringt, wird man davon ausgehen müssen, daß die Zahl der Besonnenen in reichen Gesellschaften gering ist.

Während Abweichungen in Sitten störend sind, aber ab einem gewissen Intelligenz- und Abstraktionsniveau zu befremden aufhören, sind Unterschiede im Wert- und Tugendsystem dasjenige, was letztlich die einzelnen Kulturen voneinander differenziert. Es sind dies die Unterschiede, die interkulturelle Beziehungen moralisch so faszinierend, aber auch so schwierig machen. Tröstlich immerhin, daß es mehr die Interpretationen und Gewichtungen sind, die die Kulturen voneinander scheiden, als die blanke Leugnung des Tugendcharakters von Besonnenheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit. Tröstlich ferner, daß im Prinzip jede Kultur Menschen hervorbringen kann, die über die Fähigkeit zur Liebe verfügen, und das heißt zur Anerkennung des Wertes der Tugenden anderer Kulturen.

Lassen Sie mich mit der Hoffnung schließen, daß der Monismus der einen Tugend, nämlich der Gerechtigkeit, in der Moderne diese Fähigkeit nicht gänzlich vernichten möge.